

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера)

АРАБСКИЕ МАРШРУТЫ В АЗИАТСКОМ КОНТЕКСТЕ

ARABIAN ROUTES IN THE ASIAN CONTEXT

Ответственные редакторы:
П.И. Погорельский, М.И. Василенко



Санкт-Петербург
2016

УДК [94+39+82](53)
ББК 63.3+63.5+83.3
А79

Ответственные редакторы:
П.И. Погорельский, М.И. Василенко

**Арабские маршруты в азиатском контексте. Arabian Routes
A79 in the Asian Context.** — СПб.: МАЭ РАН, 2016. — 616 с.

ISBN 978-5-88431-323-1

Настоящий сборник посвящен 70-летию доктора исторических наук, заведующего Отделом Южной и Юго-Западной Азии МАЭ РАН, профессора Восточного факультета СПбГУ Михаила Анатольевича Родионова. Статьи, включенные в книгу, подготовлены учеными-востоковедами разных специализаций из научных учреждений России, Германии, Франции, Израиля и Йемена. Они охватывают широкий круг вопросов, связанных с изучением истории и культуры Аравийского полуострова и Азиатского континента. Исследования этнографов и антропологов, филологов и историков — специалистов по арабским странам, Турции, Ирану, Индии, Юго-Восточной Азии и Древнему Востоку — формируют пять тематических разделов: 1) Поэзия, фольклор, палеография; 2) Архитектура и артефакты; 3) От культов к идеологиям; 4) Символы и культурные пространства; 5) Йемен: воспоминания, наблюдения, комментарии.

The present collection is dedicated to the 70th anniversary of Prof. Dr. Mikhail Rodionov, Head of the Department of South and Southwest Asia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences, and a professor of Middle Eastern Studies, Saint-Petersburg State University. The articles included in the book were presented by scholars from different fields of Oriental studies affiliated as lecturers and researchers at scientific institutions of Russia, Germany, France, Israel, and Yemen. The contributions explore a wide range of questions related to the history and culture of the Arabian Peninsula and Asian continent. The papers of ethnographers and anthropologists, philologists and historians, specialists on the Arab countries, Turkey, Iran, India, Southeast Asia and Ancient Near East, are presented within five thematic sections: 1) Poetry, Folklore, Paleography; 2) Architecture and Artifacts; 3) Cults and Ideologies; 4) Symbols and Cultural Spaces; 5) Yemen: Memoirs, Observations, Comments.

УДК [94+39+82](53)
ББК 63.3+63.5+83.3

ISBN 978 5 88431 323 1

© МАЭ РАН, 2016

ТРИ КНИГИ

Передо мной на столе три книги. Две, вышедшие в разные годы из типографии, и одна, которая пока — только на планшете. У книг, озаглавленных «Этнография Западного Хадрамаута» и «Вслух» — один автор, прекрасно знающий свое дело. Он — этнограф от Бога и талантливый литератор. Одну из них он мне подарил много лет назад, и я работаю с ней сейчас, а вторую вручил, зайдя ко мне в кабинет, только на прошлой неделе. У нас — близкие специальности, и наши пути, и житейские, и научные, так или иначе пересекаются вот уже сорок лет. В первый раз я увидел Михаила Родионова еще студентом. Он читал нам спецкурс по маронитам Ливана, тогда — невероятно актуальный. Мы следили за драматическим ходом гражданской войны в Ливане, и, пытаясь понять, что же там происходит на самом деле, расспрашивали знакомых арабских студентов, чьи рассказы еще более сбивали нас с толку. Я с удовольствием вспоминал эти лекции, когда читал его книгу «Марониты Ливана. Из этноконфессиональной истории Восточного Средиземноморья», свежий, еще пахнувший типографской краской экземпляр которой я с радостью выудил из книжного развала на прилавке уютной «Академкниги» во дворе исторического здания Академии на Университетской набережной. Вскоре, уже работая в Институте востоковедения, я листал его новую книгу «Раса'ил ал-хикма (Послания мудрости, I–XIV). Из дружеских рукописей СПб. ф ИВ РАН», изданную в 1995 г. в серии «Памятники культуры Востока», и удивлялся целеустремленности и широте научных интересов автора. Но еще был Йемен, ставший для Михаила Родионова судьбой и надолго определивший основное направление его научной работы. Я думаю, что без стихов, вновь изданных в книге «Вслух», не было бы и монографии «Культурная память и мерная речь на Юге Аравии: Хадрамаут (2014)...

Две книги, упомянутые в начале, очень дополняют друг друга. Лирический герой стихотворений и герой автобиографических повестей легко связываются воображением с результатами реальных научных исследований, с экспедициями, командировками,

докладами, лекциями на Восточном факультете... Тот, кто часто уезжает в экспедиции, хорошо знает, что конечный результат в очень большой своей части определяется тем, кто и как ждет тебя дома. Наука не заканчивается в 18.15, когда ты встаешь в музей из-за рабочего стола и идешь домой, продолжая додумывать и доформулировать недописанное за день. Она не заканчивается и после ужина, когда, ответив на пару писем, ты вновь садишься за работу. Она часто не заканчивается даже ночью, когда просыпаясь, ты вдруг понимаешь «как нужно сделать», берешь с тумбочки планшет и вбиваешь несколько строк с чувством удовлетворения от большой проделанной работы. Наука тотальна. Очень разные тексты, перекликаясь, перетекают друг в друга, провоцируют создание все новых и новых смыслов. Для меня не существует отдельно Михаила Родионова ученого, прозаика и поэта. Есть Михаил Родионов — удивительно талантливый человек.

Я беру планшет и открываю оригинал-макет третьей книги. Это — подарок автору к юбилею. Здесь статьи его близких коллег, друзей и учеников, статьи очень разные и очень интересные. Я не хочу их пересказывать, их все стоит прочитать. Я листаю книгу, сразу делая себе заметки на будущее, и думаю о том, что третья книга прекрасно дополняет две первых. Имена друзей характеризуют человека много больше, чем самые подробные автобиографии. Успех ученого обязательно связан с его открытостью и способностью делиться с коллегами идеями, находками, переводами, редкими изданиями. Мы постоянно «подпитываем» друг друга и, на самом деле, пишем один общий и бесконечный текст. Наука не делается в одиночку, и человек не может быть один.

Ефим Резван

I. Поэзия, фольклор, палеография

I. Poetry, Folklore, Paleography

*Ю.Е. Березкин, Д.В. Черкашин,
Л.Е. Коган, В.В. Наумкин*

МОТИВЫ СОКОТРИЙСКОГО ФОЛЬКЛОРА В ЕВРАЗИЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

В статье сделана попытка сравнительного анализа мотивов и сюжетов устной традиции Сокоотры (Аденский залив, Йемен). Исследование опирается на образцы устного творчества сокотрийцев, собранные в начале XX в. Д.Х. Мюллером и — в последние десятилетия — В. Наумкиным и его коллегами по экспедиции на остров. Для каждого сокотрийского сюжета подобраны параллели в устных традициях Старого Света. Для этого привлечена электронная база мотивов и сюжетов, созданная Ю. Березкиным. В итоге установлены основные направления культурных связей между Сокоотрой и остальным миром. Вполне ожидаемо, большинство параллелей связывают остров с Ближним Востоком. При этом параллели обнаружены и в устных традициях Южной Азии и Северо-Западной Африки. По-настоящему древние мировые сюжеты и мотивы на Сокоотре крайне редки. Редки и этиологические мифы. Космологические мифы не зафиксированы.

Ключевые слова: Сокоотра, устная традиция, мотивы и сюжеты, мифология, культурные связи

Yuri E. Berezkin, Dmitri V. Cherkashin, Leonid E. Kogan, Vitaly V. Naumkin
**ORAL LITERATURE OF SOQOTRA AND SOUTH ARABIA;
COMPARATIVE FOLKLORE STUDIES; SOQOTRA'S CULTURAL LINKS**

The article is an attempt at comparative analysis of motifs and plots of the oral literature of Soqotra (Gulf of Aden, Yemen). Both the early recordings made in the beginning of the 20th century by D.H. Muller and the recent ones, carried out by V. Naumkin and his team, are involved. For each story we have tried to find parallels in the oral traditions of the Old World, previously collected and analyzed in the framework of Yu. Berezkin's electronic database. The main directions of the cultural links between Soqotra and the external world have thus been established. Not unexpectedly, most of the parallels connect Soqotra with the Near East, but some plots and motifs are also known — sometimes exclusively — in South Asia and North-West Africa. Truly archaic plots and motifs are very rare and typically reflected in lower mythology only. Etiological stories are rare, and no cosmological myths have been recorded.

Key words: Soqotra, oral tradition, motives and themes, mythology, cultural links.

Статья подготовлена в рамках работы по проектам РФФИ 14-01-18048 и 15-06-07613А (В.В. Наумкин и Д.В. Черкашин) и РГНФ 17-04-00510 (Ю.Е. Березкин и Л.Е. Коган).

Введение

Остров Сокотра принадлежит Йемену и расположен напротив Африканского Рога. Сокотрийский язык относится к числу современных южноаравийских языков (СЮЯ) и наиболее близок языкам джиббали (Дофар в Омане) и мехри (Дофар и йеменская область Махра). Если бы не случайность, М.А. Родионов мог бы войти в историю семитологии как один из немногих специалистов по культуре Сокотры. Но судьба распорядилась иначе, поэтому нашу статью остается рассматривать как завершение небывшего цикла. К счастью, тех циклов, которые завершились успешно и продолжают плодотворно, у юбиляра намного больше.

В начале XX в. австрийский семитолог Д.Г. Мюллер обработал и опубликовал собранные им на Сокотре прозаические и поэтические тексты [Müller 1905], однако эти разработки долго не получали развития. Лишь в середине 1970-х годов В.В. Наумкин (а спустя 30 лет — и его коллеги) открыли новый этап в исследовании сокотрийского языка и фольклора. Одним из их результатов стало обретение богатейшей коллекции текстов — уже опубликованных или принятых к публикации источников.

Предлагаемая статья отражает лишь один из аспектов исследования — определение параллелей сюжетам и мотивам сокотрийского фольклора за пределами острова. Речь идет об исторических, а не о лингвистических или фольклористических аспектах изучения материала. Нам было важно определить конфигурацию информационного поля, в котором находились обитатели острова на протяжении последних столетий, а, возможно, и раньше. Изначально казались вероятными три направления связей — с Африкой, Передней Азией и Южной Азией. Однако чтобы оценить значение каждого направления, потребовался систематический анализ данных по фольклору всего Старого Света.

Аналитический каталог фольклорно-мифологических мотивов, в котором собраны данные о распределении более двух тысяч повествовательных эпизодов и образов по почти тысяче традиций мира, стал тем ресурсом, которым удалось воспользоваться для решения нашей задачи (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>; также <http://newstar.rinet.ru/kozmin/berezkin/>). Включение в каталог сокотрийских данных закрыло в нем существенную лакуну. Методические основания создания каталога

были неоднократно изложены [Березкин 2015; Васильев и др. 2015: 344–349; Berezkin 2015b], и мы отметим лишь отдельные моменты, важные для понимания проведенной работы.

Основной аналитической единицей служит мотив, под которым понимается любой эпизод или образ (или любой набор эпизодов и образов), повторяющийся в текстах как минимум двух разных традиций. Мотивы не имеют вариантов в том смысле, что все приведенные в описании особенности эпизода или образа, будь он простой или сложный, должны присутствовать во всех привлекаемых текстах. Сами тексты, разумеется, всегда различаются. При этом мотивы нередко образуют кластеры, совпадая в одних деталях и различаясь в других. Описания и формулировки мотивов определяются потребностями исследования и могут меняться, новые мотивы создаются по мере обработки ранее не учтенного материала, а некоторые старые из рассмотрения исключаются, если оказывается, что они распределены по миру хаотически. Нас интересуют лишь те мотивы, которые могут потенциально отражать исторические связи между традициями.

Те из наших мотивов-эпизодов, которые зафиксированы в Евразии и Африке, довольно часто совпадают по сути (но лишь очень редко по формулировке) с сюжетными типами фольклорных указателей, созданных по системе Аарне-Томпсона-Утера, сокращенно ATU [Aarne 1910; Aarne, Thompson 1961; Uther 2004], а мотивы-образы — с элементарными мотивами С. Томпсона [Thompson 1955–1958]. Однако фольклорные указатели не предназначены для оценки сходства / различия между традициями, поэтому использовать их для подобных целей без корректировки неправомерно. Обращаться к указателю элементарных мотивов не имеет большого смысла уже потому, что он не содержит данных об ареальном распределении описываемых единиц, а ограничивается примерами. Чтобы использовать указатели по системе ATU для статистической обработки материала с целью решения исторических проблем, требуется критическая оценка каждого сюжета. Одни определения соответствующих типов в ATU отвечают содержанию всех текстов, цитируемых под тем или иным номером, а другие не отвечают, и здесь возможны разные варианты — от случайных частных неточностей до объединения под одним номером нарративов, которые различаются сильно и имеют разное ареальное распределение.

Ниже мы приводим как номера мотивов согласно нашему каталогу, так и по возможности номера соответствующих типов по системе АТУ. Что касается номеров элементарных мотивов С. Томпсона, то они указаны эпизодически, ибо поиск таких соответствий не входил в нашу задачу. “Th” перед номером отсылает именно к ним (например, Th N451.1), а АТУ — к сюжетным типам Аарне-Томпсона-Утера (например, АТУ 613). Наши собственные номера включают сочетания литер и цифр и начинаются всегда с литеры (А6, L37B, K27nn, и т.п.).

Ниже пересказаны сокотрийские тексты — как записанные Мюллером, так и собранные Наумкиным и его коллегами. Аналитической единицей служит не текст, а мотив, поэтому к текстам, которые содержат более одного мотива из числа прослеженных, нам придется обращаться повторно.

Мотивы и тексты

(1). «Подслушанный разговор» (L37B; АТУ 613, “The Two Travelers”; Th N451.1). Случайно подслушав разговор животных или духов, человек узнает, как помочь себе и другим.

Сокотра: CSOL I, № 22: 314–328. См. № 3.

Комментарии (рис. 1). Мотив распространен в пределах обширной, но сплошной территории, включая Европу, Северную Африку, Ближний и Средний Восток, Среднюю Азию, Южную и Восточную Азию, север Индокитая. Он также известен в Южной Сибири, в бассейне Амура, на Мадагаскаре и в Африке южнее Сахары. Перуанский текст на кечуа, записанный в начале XVII в., почти наверняка заимствован от испанцев [Berezkin 2014].

(2). «Завистливый визирь» (K27nn; АТУ 513C; el-Shami 2004: 270). Некто из окружения властного персонажа стремится извести героя и подговаривает дать тому трудные поручения.

Сокотра. Муж умер. Когда сын вырос, он стал спрашивать мать, чем занимался его отец (Th P401). Мать лжет: путешествовал, сажал пальмы, пас овец. Сын безуспешно пытается всем этим заняться. Однажды он сует руку матери в горячую еду, мать вскрикивает, «Пусть тебя бог сожжет, сын птицелова!». Юноша купил клетку, наловил птиц, половину отдал некоей старухе.



Рис. 1. Подслушанный разговор

Поймал голубку, оставил в доме, наутро рядом с ней обнаружил золото и серебро. Визирь сказал об этом султану, тот велит привести юношу, отдать голубку, но наутро рядом ничего нет. Визирь советует велеть юноше принести голубя-самца. Юноша пошел к той же старухе, она указала пещеру, где надо выстрелить, увидев свет, вынести клетку, оставить клетку ей, голубя отдать султану. Однако золота и серебра все равно нет. Визирь говорит, что нужна и клетка. Старуха дала клетку, юноша ее принес, но золота опять нет. Визирь говорит, что надо добыть дочь Восхода. Старуха советует потребовать, чтобы на деньги визиря был построен корабль из золота и серебра, а матросами были четырнадцать девушек. Видя корабль с девушками, дочь Восхода хочет посмотреть на него поближе, корабль уплывает вместе с ней. Юноша говорит султану, что дочь Восхода спустится с корабля, лишь если на каждом ее шагу будут убивать человека и расстилать ковер — все за счет визиря (Th K1633.2§). Увидев первого убитого,



Рис. 2. Завистливый визирь

девушка сказала, что и так дойдет. Обещает султану выйти за него, если он убьет сына птицелова, но не мечом, не винтовкой, не ядом. Юношу бросают в яму, разводят огонь, но у него с собой амулет, он невредим. Султан решил, что огонь не жжется, прыгнул в него и сгорел (Th J2411.6). Юноша женился на дочери Восхода [Müller 1905, № 2: 50–57].

Комментарии (рис. 2). Сокотрийский текст следует одному из самых распространенных в Старом Свете вариантов: узнав о том, что герой обладает ценным предметом, властный персонаж, нередко подстрекаемый советником, требует от героя, чтобы тот каждый раз добывал нечто еще более ценное. Последнее требование — привести красавицу, но ее мужем в конце концов становится герой, а не тот, кто его послал. Существенна профессия протагониста — птицелов (K143; Th K143). Этот мотив отсутствует как в Африке, так и в Индии, но широко представлен на Ближ-

нем и Среднем Востоке (арабы южного Йемена и Ирака, турки, азербайджанцы, пуштуны). Филиппинская параллель (у манобо), скорее всего, случайна.

(3). «Верный слуга» (K100; ATU 516). Человек узнает об опасностях, грозящих другому, обычно занимающему более высокое социальное положение. Чаще всего он знает, что, предупредив другого об опасности, сам он окаменеет. Он ликвидирует угрозы одну за другой, несмотря на то что со стороны его поведение выглядит странно и возмущает спасенного. Во многих версиях, чтобы оживить окаменевшего спутника, господин должен принести в жертву собственного ребенка.

Сокотра. Чтобы найти настоящего друга, сын султана Мухаммад зовет юношей, предлагает еду, сам уходит. Приглашенные не притрагиваются к еде, Мухаммад отвергает их. Лишь Салех съел предложенное. Мухаммад оставляет его при себе и отправляется с ним охотиться на газелей. Друзья замечают корабль, на котором плывет прекрасная девушка, они находят ее в далекой стране. Это Эйна, дочь правителя. Она приходит к юношам, но Мухаммад в это время спит. Лишь на третий раз Салеху удается его разбудить. Эйна учит, как найти ее комнату. Верхний этаж дома возведен из черепов женихов, пытавшихся сделать это раньше. Салех добывает Эйну, но отдает ее Мухаммаду. По пути домой Эйна и Мухаммад ночуют под одним деревом, а Салех под другим. Из разговора птиц он узнает об опасностях, которые грозят новобрачным, а также о том, что узнавший об этом и сообщивший окаменеет. Змея подползет, плюнет на щеку Эйны, и если яд не стереть, та умрет. Салех стирает яд, Мухаммад чуть его не убил, решив, что Салех пытался поцеловать Эйну. Мухаммад захочет пить, навстречу выйдет человек с кувшином отравленного молока. Салех выбивает сосуд из рук Мухаммада. Мухаммад найдет золотой прут и, если ударит им коня, конь умрет. Салех ломает прут. Дома Мухаммад устраивает суд над Салехом, тот все рассказывает и превращается в камень. Когда Эйна родила, три птички сказали ей, что если зарезать младенца, Салех оживет. Эйна так и сделала, Салех ожил (Th S268). Друзья помирились [CSOL I, № 22: 314–328].

Комментарии (рис. 3). Мотив распространен в Западной, несколько меньше в Восточной Европе, на Кавказе, Ближнем Вос-



Рис. 3. Верный слуга

токе и в Южной Азии, встречается в Северной и Восточной Африке, Средней Азии и Корее.

(4). **«Ивиковы журавли» (K80С; АТУ 960А).** Жертва убийц перед смертью обращается к птицам (животным, луне, растению и т.п.). Позже, видя этих птиц (растение и т.п.), убийца вслух вспоминает о своем деянии и тем себя выдает. Либо птицы, являясь единственными свидетелями преступления, приводят расследующих преступление к убийцам.

Сокотра. Во время голода двое мужчин решили забрать у женщины плоды и коренья, а ее убить. Она упросила их не убивать ее до восхода луны, обратилась к луне, поручив ей «ее (луны) внука Тануфа, чью мать Зибринно убили за коренья и плоды». Сын убитой стал искать мать. Убийцы случайно зашли в его дом и, увидев луну, рассказали эту историю. Услышав имя матери, хозяин дома зарубил убийц саблей [CSOL I, № 4: 100–105].



Рис. 4. Ивиковы журавли

Комментарии (рис. 4). Мотив распространен широко — от Англии до северной Бирмы и от Казахстана до Эритреи. Его распределение примерно такое же, как и у многих других нуклеарно-евразийских мотивов, но частота встречаемости низка. Сокотрийская версия — самая южная, и большинство содержащихся в ней подробностей не имеет точных параллелей в других традициях. Арабские версии из Магриба совершенно иные, а луна в роли свидетеля преступления упомянута лишь в одном из болгарских текстов. Наличие мотива в античных источниках не означает, что он проник на Сокотру в древности — это могло случиться и много позже.

(5). **«Родившая в колодце»** (К33а1; Th T581.2). Брошенная в колодец (в пруд, в яму и т.п.) женщина рождает там ребенка (двойняшек, тройняшек). Ее и детей достают живыми.

Сокотра. У человека есть сын по имени Хамед и дочь, их мать умерла, муж взял другую жену, та предлагает ему зарезать детей.

Девочка это слышит, дети убегают, мачеха обвиняет мужа в том, что он предупредил детей, муж все отрицает. Мачеха идет искать детей и, подойдя к пещере, бросает в темноту камень. Он попадает Хамеду в лоб, но сестра зажала мальчику рот, и тот не может издать ни звука. Мачеха ушла, дети пришли к тамаринду, под которым тек ручей. Девочка купается, ее волос поплыл вниз по ручью. Придя поливать молодые пальмы, раб султана увидел волос, принес султану, тот велел найти обладательницу волоса. Раб пошел вверх по ручью, нашел детей, привел их султану. Султан женился на девушке, она забеременела. Служанка из зависти столкнула ее в колодец, а Хамеду велела молчать, иначе отрежет голову. В колодце жена через неделю родила мальчика и девочку. Хамед зовет сестру, та говорит в ответ, что дочь султана у нее на коленях, сын султана у нее на шее. Брат стал приносить сестре еду. Султан это заметил, расспросил мальчика, достал жену и детей, служанку обезглавили [CSOL II, № 28].

Комментарии (рис. 5). Мотив зафиксирован от Северной Африки до Памира, а также на юге Индокитая (у кохо и джарай). Есть по крайней мере один вариант из Южной Индии (без этнической атрибуции), но в целом для Южной Азии мотив не характерен. Он всегда помещен в контекст более общего мотива «Живая утопленница» (K33): женщину превращают в животное или сталкивают в воду, в нижний мир, либо она сама вынуждена погрузиться в воду. Она отвечает на зов, выходит из воды или из леса нянчить младенца, помочь своим детям, обычно спасена, возвращается к людям. Этот последний мотив, в свою очередь, есть вариант еще более общего, «Подмененная жена» (K32), который известен почти по всему Старому Свету: мужчина не замечает, что другая женщина (K1911), злой дух или мужчина-трикстер подменяют его жену, невесту или сестру, которая изгнана, заключена в нижнем мире, убита и т.п.

(6). «Золушка» (K57; ATU 510A). Девушка скрывает свою красоту и / или прозябает в бедности, мужчина высокого статуса видит ее в ее настоящем обличье / в роскошном наряде и берет в жены, опознав по подаренному им ей или потерянному ею предмету (обычно по туфельке, башмаку) либо увидев, как она меняет наряд.



Рис. 5. Родившая в колодце

Сокотра. Жена рыбака умерла, соседка демонстративно добра с его дочерью, та убеждает отца жениться на этой женщине. У мачехи две собственные дочери, после свадьбы она начинает притеснять падчерицу. Однажды мачеха вместе с родными дочерьми уходит к султану на праздник, велит падчерице разделить рис и ячмень, которые она специально смешала, поймать некую рыбу и подмести в доме. Падчерица поймала рыбу, а та стала плакать и говорить, что у нее остались дети. Падчерица отпустила рыбу, стала разбирать зерно. Прилетели три воробья, дали девушке праздничную одежду, обещали исполнить всю работу, велели вернуться до окончания праздника. На празднике все очарованы девушкой. Когда она уходит, сын султана бежит за ней и подбирает потерянную сандалию. Султан велит примерять ее всем девушкам. Мачеха заперла падчерицу в сарае, но три воробья сообщают об этом. Девушку находят, сандалия ей в пору, она надевает праздничную одежду, которую воробьи ве-



Рис. 6. Золушка

дели ей спрятать, становится женой сына султана [CSOL II, № 20].

Комментарии (рис. 6). «Золушка» — один из самых распространенных мотивов европейского, ближневосточного и среднеазиатского фольклора. Основанные на нем нарративы встречаются также в Северной и Северо-Восточной Африке, Восточной Азии и Индокитае, но в Южной Азии представлена лишь на северо-западе (конкани, пахари, маратхи). На Сокотре «Золушка» зафиксирована впервые в ходе работ российско-йеменской экспедиции (вариант, опубликованный М. Биттнером [Bittner 1918], был переведен по просьбе Мюллера с арабского оригинала). Мотив «разделить смешанное зерно разных видов» (см. № 7) часто используется в нарративах этого круга, но встречается и в других контекстах. Совокупная область его распространения охватывает почти всю зону зернового земледелия в Старом Свете.



Рис. 7. Разобрать зерно

(7). «Разобрать зерно» (K27hh; Th H1091). Персонажу поручено за короткое время отделить друг от друга мелкие частички разного сорта (обычно семена разных видов растений), смешанные в одном сосуде, либо подсчитать число зерен, либо собрать рассыпанное или уже посеянное зерно (рис. 7). См. № 6.

(8). «Братец-козленок» (K33A; ATU 450). Юные сиблинги (чаще всего брат и сестра) уходят из дома. Один из них (редко: несколько братьев) случайно нарушает какой-то запрет и превращается в животное (обычно копытное) или (редко) в птицу, позже обычно расколдован.

Сокотра. У человека есть сын и дочь, их мать умерла, муж взял другую жену, она предлагает зарезать одного из детей вместо овцы на Праздник Жертвоприношения (Th S10.5.1§, ср. [el-Shami 2004: 222]). Мальчик подслушал их разговор, рассказал сестре. Она берет сумочку, куда кладет гребень, косметику и зеркало,

ночью убегает вместе с братом. Дети пришли в пещеру, в которой было два входа. На следующий день мачеха с мужем приходят искать детей, входят в пещеру через разные входы. Мачеха находит детей, но велит им сидеть тихо. Муж спрашивает, с кем она разговаривает, та отвечает, что споткнулась. Отец с мачехой ушли. Дети пришли к водоему, выкупались, пошли дальше, забрались на тамаринд. Девочка хотела причесаться, но забыла гребень у водоема, послала за ним брата. У водоема тот встретил женщин, одна из них вычесывала у себя вшей гребнем его сестры и наполнила ими разбитую миску. Женщины велели мальчику съесть вшей и выкупаться, тогда вернут гребень. Как только он это сделал, он превратился в быка, женщины его увели. К тамаринду пришел раб, девушка сбросила ему плод, он заметил ее, пошел рассказать султану. Тот обещал убить раба, если девушка некрасивая, раб приводит его к тамаринду. Девушка плачет о потерянном брате, султан сказал, что тот у него. Приведя к себе девушку, он обещал ей показать брата после того, как она станет его женой. Девушка вышла за султана и забыла брата [Müller 1905, № 20: 99–105].

Комментарии (рис. 8). Мотив представлен во всей Европе (кроме крайнего севера), в Средиземноморье, на Кавказе, в Средней Азии и на Ближнем Востоке, включая Йемен, Хадрамаут и Махру. Сокотрийский текст существенно отличается от классических версий, в которых младший брат девушки превращается в животное после того, как пьет воду из следа от копыта и т.п., а в конце повествования вновь обретает человеческий облик. Что касается определения сюжета 450 в ATU (“Little Brother and Little Sister”), то он включает не только описанный основной эпизод, но и много факультативных. В непальской (долина Мустанг) и в японской версиях, которые ATU тоже упоминает в связи с № 450, мотив «Братец-козленок» вообще отсутствует. Он не встречается и в Северо-восточной Африке. Иначе говоря, сокотрийский текст обнаруживает исключительно ближневосточные связи, но не южноазиатские и не африканские.

(9). «Верная жена и соблазнитель» (L100C; Th D2006.1.1; не смешивать с ATU 1730, см. № 25). Женщину пытаются соблазнить за деньги. Она делает вид, что согласна, но лишь издевается



Рис. 8. Братец-козленок

над каждым, кто к ней пришел, а тот, стыдясь, говорит другим, будто получил удовольствие.

Сокотра. Муж уехал на заработки и приобрел богатство и высокое положение в новой стране. Трое мужчин из зависти решили соблазнить его жену, ожидающую мужа в родном городе. Первый пришел к ней, она попросила прийти завтра, чтобы успеть привести себя в порядок. Когда гость пришел, она его напоила, добавив снотворное, отрезала тестикулы и зашила рану. Придя в себя, он сказал другим, что все было отлично. То же случилось со вторым мужчиной, затем с третьим. Тогда неудавшиеся соблазнитель договорились лишить имущества мужа женщины: один заявит, что оно его, а двое других будут свидетелями. Женщина об этом узнала, нарядилась мужчиной и под видом шерифа пришла к правителю. Тот решил в пользу троих заявителей, но мнимый шериф предложил проверить, не кастраты ли они. После проверки мужчин посадили в тюрьму. Муж женщины обещал



Рис. 9. Верная жена и соблазнитель

мнимому шерифу любое вознаграждение. Шериф (т.е. женщина) попросил у него его жену, муж отказался. Тогда тот попросил кольцо с его руки, просьба удовлетворена. Пара (порознь) вернулась домой, женщина вновь приняла облик жены, показала кольцо и все рассказала [CSOL I, № 1: 44–55, близкий текст см. в Müller 1902, текст К, последняя часть: 149–161].

Комментарии (рис. 9). Очень похожие тексты записаны в Махре и Дхофаре [Müller 1907, № 10, 19: 23–33, 73–87]. Кроме того, мотив отмечен в Северной Африке (кабилы) и в Западной Европе (Италия, включая Сицилию, Испания, включая Страну Басков, Франция, Дания, Норвегия). В Восточной Европе подобный сюжет удалось обнаружить только у казанских татар. Загадочны якутский и юкагирский варианты, записанные соответственно в 1945 и в 1959 г. на северо-востоке Якутии (Курилов 2005, № 24: 275–279; Эргис 1964, № 63: 226–228). Будучи в целом

сходны с европейскими версиями, они, однако, не содержат эпизодов, которые могли бы считаться заимствованными из них.

(10). «Сестры замужем за животными» (K84; ATU 552.1). Несколько сестер выданы за разных животных или демонов. Обычно мужья сестер помогают их брату.

Сокотра. Умирая, отец велит сыну выдать четырех сестер за четырех братьев, которые последовательно придут свататься, а также велит копать под верблюжьем стойлом. Сестры выданы за пришедших (старшая за старшего и т.д.). Слуга напоминает юноше, что надо выкопать клад. Они находят кувшин, в нем живая курица, они продают ее на рынке. Через некоторое время слуга возвращается на рынок, видит, что купивший курицу режет ее, просит отдать ему желудок. В нем кольцо Соломона (Th D849.10.1§), которое слуга отдает юноше и велит не терять — иначе они оба погибнут. Затем слуга просит кольцо назад, сажает юношу себе на спину и с помощью кольца летит к зятям. Те обещают помочь, если кольцо украдут. Однажды юноша отдает кольцо пришедшей женщине, а та велит своему дому подняться и остаться между небом и землей. Узнав об этом, слуга умирает, а юноша приходит к старшему зятю. Тот отправляет его к следующему по старшинству и т.д., младший просит пять дней отсрочки, посылает на поиски птиц. Все птицы вернулись через пять дней, не найдя кольца, но одна вернулась через семь дней, обнаружив кольцо в доме какого-то человека. Принеся с собой мышь, птица пощекотала хвостом ноздрю спящего, тот чихнул, выплюнул спрятанное во рту кольцо, мышь принесла его птице, и они вернулись к юноше (Th K431.1§, ср. [el-Shami 2004: 314]). В награду эта птица сделана царем птиц, а мышам разрешили делать в доме все, что они хотят (Th K431.1§, ср. [el-Shami 2004: 314]) [Müller 1905, № 1: 45–50].

Комментарии (рис. 10). Мотив типичен для Европы, Кавказа и всего арабского мира. Иранские версии записаны на северо-западе Ирана. Самые восточные варианты в пределах Евразии зафиксированы у манси, узбеков и эвенов. В последнем случае русское заимствование возможно, хотя частных общих мотивов с восточнославянскими вариантами у эвенов нет. В [Uther 2004] в определение сюжета ATU 552 включены эпизоды, характерные для нашего мотива M38 (= Th J2411.3, “Неумелое подражание”),



Рис. 10. Сестры замужем за животными

хотя А. Аарне первоначально выделил «Неумелое подражание» как отдельный сюжет ATU 552A. Ввиду этого на рис. 10 случаи, которые известны только по указателям и не проверены по самим текстам, обозначены белыми кружками как требующие подтверждения.

(11). «Кошка, собака и волшебный предмет» (К33Н; ATU 560). Человек обретает волшебный предмет, выполняющий желания. Этот предмет похищен. Его возвращают животные, которых герой до этого спас. См. № 10.

Комментарии (рис. 11). В Европе сюжет ATU 560 — один из самых популярных. Он известен также на Кавказе, на Ближнем Востоке, в Иране, в Южной, Центральной, Юго-Восточной и Восточной Азии, на юге Сибири, а в Африке, скорее всего, распространился под арабским влиянием.



Рис. 11. Кошка, собака и волшебный предмет

(12). «Варить на удаленном огне» (M197; ATU 1262). Всерьез или демонстрируя абсурдность подобных действий, персонаж пытается готовить на огне (источнике света), находящемся далеко от объекта, который следует нагревать.

Сокотра. Двое мужчин обещали заплатить мальчику, если он простоит по шею в воде в море от заката до рассвета. Мальчик находился в воде, а его мать развела на берегу костер и курила трубку. Мужчины отказались платить, сказав, что мальчик грелся у костра. Тот пожаловался Али Ботилю. Али Ботиль зарезал коз и позвал на пир судей и власть предержавших. Однако он поставил котел в одном месте, а огонь развел в другом. Присутствующие сказали, что вода так не закипит. Али Ботиль согласился, добавив, что и мальчик не мог согреться от разведенного на берегу костра. Тем людям пришлось заплатить мальчику [CSOL I, № 16, 240–245].



Рис. 12. Варить на удаленном огне

Комментарии (рис. 12). Эпизод обычен для арабских стран [el-Shami 2004: 723]. Отсылки к нескольким мехрийским вариантам, с которыми сокотрийские почти наверняка связаны, см. в [Naumkin et al. 2014: 6].

(13). «Одноногие» (L85E). У персонажа лишь одна нога (и одна рука), что не мешает ему передвигаться.

Сокотра. Краткое описание женщины-гиннии с железной ногой: когда она бежит, нога оставляет на грунте глубокие следы [Müller 1905, № 6: 65]. Пространный текст, записанный в 1970-х годах Наумкиным, представляет собой быличку о встрече рассказчика с женщиной-гиннией, имеющей «ногу-гвоздь» [CSOL II, № 18].

Комментарии. В пределах Ближнего Востока параллели не найдены. В Африке мотив зафиксирован у свази и нанди, в Микро-

незии — на Улити, в Европе — в скандинавско-балтийском ареале (литовцы, сету, карелы, саамы). Чаще всего мотив встречается в Сибири и Центральной Азии (югуры, ойраты, халха-монголы, широнголы, ханты, кеты, нивхи, негидальцы, юкагиры). В Японии он известен на Хоккайдо и в Тохоку, что позволяет предполагать айнский субстрат, а в Новом Свете обычен лишь на Колумбийском плато.

«Одноногих» трудно четко отделить от «существ-половинок» (L85: персонаж имеет лишь половину тела, разделенного по вертикали). Этот последний мотив в Старом Свете представлен почти повсеместно, а также известен ряду североамериканских традиций.

(14). «Жена Потифара» (F70; Th K2111; [el-Shami 2004: 583]). Женщина ложно обвиняет мужчину в посягательстве на нее. В Африке и на Ближнем Востоке развернутый сюжет «Жены Потифара» обычно содержит следующие дополнительные мотивы — вместе или в разных сочетаниях.

а. «Женщина царапает себе тело» (F70A): обвиняя мужчину или мальчика в посягательстве на нее (как правило, сексуальном), женщина предъявляет сфабрикованные ею вещественные доказательства (рвет на себе одежду, царапает тело и т.п.).

б. «Мечь отвергнутой» (F70B): женщина мстит мужчине, отвергнувшему ее любовь.

с. «Оскопленный делается мужчиной» (F70C): юноша становится жертвой интриги и искалечен (обычно оскоплен). Все восстановлено волшебством, он счастливо женится.

д. «Опозоренный доносчик» (F70D): девушка выдает себя за мужчину либо кастрат или девушка скрывает увечье. Некто разглашает секрет. В последний момент герой (героиня) волшебным образом избавляется от увечья (обретает мужское естество), доносчик опозорен.

Сокотра, вариант 1. Двое братьев любили друг друга. На вопрос о том, есть ли что-то на свете, что может разлучить их, младший ответил старшему, что их разлучит женщина. Старший женился, жена захотела сойтись с младшим, тот отказался, она порвала на себе одежду, сказала мужу, что его брат пытался ее изнасиловать, потребовала, чтобы муж оскопил его, когда тот станет доить корову. Старший брат так и сделал, младший убе-

жал. Через некоторое время в стране, куда попадает беглец, султан созывает мужчин — пусть дочь бросит камешек в своего избранника, за которого ей предстоит выйти замуж. Та трижды попадает в юношу, не зная, что он оскроплен. В брачную ночь она делает себе надрез на бедре, чтобы на простыне осталась кровь (Th K1913.1§; [el-Shami 2004: 528]), и велит мужу не беспокоиться из-за своего положения. Слуга замечает, что зять султана кастрат. Султан велит всем мужчинам купаться нагими (Th H1582.7.3.1§), юноша убегает, по пути встречает стариков, они восстанавливают ему мужское достоинство за обещание отдать ребенка, который у него родится. Зять возвращается в семью и купается нагим вместе с остальными. Увидев здорового зятя, султан казнит слугу. Зять отнес старикам новорожденного, они зарезали мальчика и отдали кусочек плоти отцу. Бывший кастрат бросил этот кусочек на лоно жене, и ребенок возродился (CSOL I, № 19: 291–302). Очень близкая версия опубликована в [Agafonov 2009; 2010].

Сокотра, вариант 2. В ответ на вопрос старшего (женатого) брата холостой младший брат отвечает, что их может разделить женщина. Чтобы проверить, так ли это, он предлагает брату уехать на два года, оставив с ним жену. Та предлагает брату мужа свою любовь, юноша отказывается, а когда муж возвращается, женщина рвет на себе одежду и обвиняет брата мужа в попытке ее изнасиловать. Когда юноша доил корову, старший брат отрезал ему пенис. Юноша приносит отрезанный пенис старухе, просит его исцелить. Она посылает его к четырем людоедкам, у которых груди закинута на спину, велит приложиться к груди одной из них (людоедка одобряет его действия и говорит, что иначе бы она его съела). Когда приходит ее сын и принохивается, чувствуя человека, она говорит, что пришел его брат. Сын людоедки отвел юношу к другой людоедке. Та восстанавливает его мужественность за обещание принести ей на съеденье первенца. Юноша сватается к некоей девушке, однако ее отца осаждают еще два жения. Отец отдаст дочь за того, кто в голой пустыне приготовит еду. Двое претендентов не в состоянии это сделать, юноша наполняет сосуд слюной верблюдов и кипятит ее, сжигая свой посох. Женившись, он относит родившегося ребенка людоедке, а затем вместе с женой приходит туда, где остался брат. Ему не нравится, что жена «шутит» с его братом, и он сочиняет по этому поводу осуждающее стихотворение [Müller 1905, № 16: 89–95].

Комментарии. Сокотрийские тексты больше похожи на египетскую «Сказку о двух братьях» и ее параллели в африканском и ближневосточном фольклоре, чем на ветхозаветную историю Иосифа, к которой восходит большинство христианских и мусульманских версий. Вот резюме самых показательных вариантов, напоминающих сокотрийские и содержащих наиболее характерный эпизод — волшебное обретение героем утраченного мужского достоинства.

Шахри (Дхофар). Уезжая, султан велит сыну убить ребенка, если жена родит девочку, но сохранить, если родится мальчик. Жена рождает девочку, отдает ее на воспитание старухе, а брат вместо нее хоронит овцу. Девочка вырастает. Вопреки запрету, однажды она выходит отогнать кур от зерна, ее видит султан, хочет взять в жены, ей приходится признаться, что она его дочь. Султан велит сыну убить сестру, но тот вместе с ней убегает. Они живут у ручья, брат охотится, волос сестры плывет по течению, его подбирает старуха, сообщает «неверному», тот велит найти девушку. Когда люди приходят за девушкой, она велит им убить ее брата и заманивает его в ловушку — предлагает играть в игру с условием, что проигравшего привяжут к скамье. Выиграв, она связывает брата, и «неверный» его осклапляет. Кошка перегрызла пути, юноша выздоровел, отправился странствовать, его увидела дочь султана, обещав выйти за него, несмотря на то что он кастрат. «Неверный» говорит султану, что его зять не мужчина, тот обещает казнить дочь и ее избранника. Вечером жена спускает юношу из окна на веревке, он уходит, три ангела обещают восстановить его мужество, если он отдаст им половину своих будущих детей. Когда море стало зеленым, ангелы бросают юношу в волны, и его гениталии восстанавливаются. Вернувшись к жене, он спит с ней, затем отрубает голову сестре и неверному. Жена рождает троих детей. Пытаясь разделить их согласно обещанию, юноша разрубает одного пополам, но ангелы соединяют половины и отпускают юношу к жене вместе с тремя детьми [Müller 1907, № 22: 102–110].

Арабы Ирака. Средний и младший сыновья шейха не могут найти траву для скота, старший находит, встречает девушку, она дает ему меч, чтобы убить людоеда, юноша привозит траву отцу, шейх велит перекочевать на это место. Старший брат женится на девушке. Отец велит среднему убить старшего, тот не может.

Младший оскотил старшего брата во сне, тот ушел в другой оазис, убил 70 бедуинов, его раб присвоил заслугу себе, но не смог поднять камень, под который юноша сложил стремя и поводья убитых. Шейх выдал за юношу свою дочь. Юноша просит отсрочки на месяц, затем уходит. Пророк и Али восстанавливают его мужество, наделяют способностью врачевать. Юноша соединяется с женой. Дома отец и брат тяжело заболели, бедуины уговорили юношу излечить их [Weissbach 1908, № 15: 92–104; перевод в Лебедев 1990, № 17: 95–101].

Древний Египет. Старший брат Ануп женат, младший Бату живет в его доме. Во время сева Ануп послал Бату принести еще семян, дома жена Анупа предложила ему сойтись с ней, но Бату отказался. Вечером жена притворилась больной и избитой, обвинив Бату в покушении на нее. Коровы предупреждают Бату, что Ануп хочет его убить. Ануп гонится за Бату, тот просит бога Ре помочь, Ре создает между ними водное пространство. Утром Бату кричит с другого берега о том, что произошло, оскотляет себя и бросает свой пенис в воду, его проглатывает сом. Бату уходит в Долину Кедр, предупредив, что если пиво в кружке вспенится, это значит, что с ним что-то случилось. Дома Ануп убил жену, выбросил труп собакам. В Долине Кедр Бату положил свое сердце на цветок Кедр. Боги Эннеады (точнее Хнум) делают ему женщину. Море попыталось ее похитить, крикнуло Кедру схватить ее, тот схватил локон, Море принесло его туда, где стирали для фараона. Тот посылает людей за женщиной, Бату их убивает. Фараон посылает новых людей, женщину приводят, она говорит, что сущность (жизнь) ее мужа в цветке на кедре. Воины срубили кедр, Бату умер, у Анупа вспенилось пиво, он находит труп Бату, на четвертый год находит семечко, кладет в воду, это и было сердце Бату, тот оживает, проглотив семечко вместе с водой. Бату превращается в быка, Ануп продает его фараону, Бату снова на время становится человеком, обвиняет женщину в предательстве. Та просит фараона приготовить ей печень быка. Из двух капель крови быка за ночь выросли два дерева-персеи, женщина просит фараона срубить их, сделать мебель. Одна щепка попала в рот женщине, та родила сына. Мальчик, т.е. все тот же Бату, вырастает и после смерти фараона воцаряется и рассказывает свою историю. Через 30 лет, после смерти Бату, фараоном становится Ануп [Лившиц 1979: 87–102].

Сонгаи. Некрасивый старший брат Келимабе женился, его жена предлагает себя красивому младшему Келикелимабе. Когда тот отказывается, она приводит себя в беспорядок, говорит мужу, что его брат хотел ее изнасиловать. Старший оскопил младшего и убежал в лес. Младший идет искать старшего, приходит в селение. Служанка вождя поражена его красотой, дочь вождя просит отца женить его на ней. Юноша вынужден согласиться, но пробоует утопиться. Какой-то человек ведет его к духам, восстанавливает его мужество, он счастлив с женой. Она рождает сына, которому дают имя Келимабе. Братья встречаются и мирятся [Belcher 2005: 24–30].

Сонинке (граница Сенегала и Мали, языковая семья манде). Жена старшего брата пытается соблазнить младшего, тот ее отвергает. Она жалуется мужу, будто младший пытался ею овладеть, велит его оскопить. Старший дважды пытается ночью подойти к младшему, но собаки поднимают тревогу. На третий раз собаки не лают, старший оскопляет младшего и приносит жене его гениталии. Младший выздоравливает и уходит, а старший с женой нищают и слепнут. Царская дочь влюбляется в младшего, велит отцу выдать ее за него. Две ночи молодой муж не касается жены. Рабыня осматривает его спящего, жена сообщает отцу, что муж кастрат. Отец велит слуге проверить, правда ли это, и обещает казнить либо зятя, либо рабыню, если та солгала. Духи велят юноше поймать некоего зверя. В обмен за обещание его отпустить, зверь дает юноше на выбор семь экземпляров гениталий. Оскопленный возвращает себе мужское достоинство, убивает зверя, забирает все гениталии и ночью несколько раз подряд сходится с женой. Она рождает сына. Царский зять с женой, скотом и золотом возвращается на родину [Dantioko 1978: 109–119].

Мофу-гудур (ветвь биу-мандара, чадские языки, север Камеруна). В отсутствие мужа жена не кормит его младшего брата. Однажды она готовит хороший обед, зовет юношу, но тот не верит в ее доброту, зовет на обед друзей, а сам не ест, пряча еду в калембасе. Взбешенная женщина приводит себя в беспорядок, жалуется мужу, что на нее покушались. Тот оскопил брата, но понял свою ошибку, когда юноша привел свидетелей и показал калембасу с нетронутой едой. Юноша уходит, к нему присоединяются дочь тьмы, дочь луны, дочь духа вод (она раздвигает воды, чтобы

пройти по дну реки), дочь солнца (умеряет жар). В лесу эти женщины создают богатое домохозяйство и удивлены, что юноша не спит с ними. Он скрывает свое бессилие, убегает, встречает старуху, которая показывает ему четыре ящика с пенисами для стариков, детей, взрослых и юношей. Старуха велит брать из последнего, прикрепляет юноше новый пенис, велит сойтись сперва с ней, что он и делает. Затем она велит ему принести первого родившегося ребенка, которого она съест в награду за восстановленный пенис. Юноша со своей женой приводят ребенка, старуха подносит нож к его шее, но ребенок смеется и старуха возвращает его родителям. Далее текст повествует о вожде, дающем юноше трудные задачи, которые он выполняет с помощью жен [Sorin-Barreteau 2001, № 25: 200–226].

(15). «Бросить яблоко в претендента» (K75A; Th H316; [el-Shami 2004: 528]).

Персонаж выбирает одного из множества претендентов (девушка — мужа, мальчик — отца, юноша — невесту), бросив в него предмет (часто — яблоко). См. № 14.

Комментарии (рис. 13). Данный эпизод достаточно хорошо представлен в Центральной Европе, на Балканах, на Кавказе, в Передней и Средней Азии и популярен в Иране. В Северной Африке и на севере Индии он встречается реже. Известны как минимум две китайские версии, одна из них — по литературным источникам [Cosquin 1922: 327, Eberhard 1937: 54]. На Пиренейском полуострове мотив обнаружить не удалось, и лишь в тексте из французской Басконии говорится, что мужья старших сестер жены героя получили от них золотые яблоки [Webster 1879: 111–120].

(16). «Уплывший волос» (K136A, Th H75.1, Th T11.4.1). Увидев унесенный водой волос девушки или юноши, персонаж решает жениться на той (выйти замуж за того), кому волос принадлежит. Этот мотив не следует смешивать с более общим и гораздо более распространенным мотивом унесенного ветром женского волоса, который находят герой или антагонист.

Сокотра. Жена родила сына, а через три года — дочь. Отец убил новорожденную и выпил ее кровь. Сын вырос, мать снова



Рис. 13. Бросить яблоко в претендента

беременна. Уезжая, отец велит сыну убить ребенка, если родится девочка, собрать ее кровь в сосуд и затем показать ему. Сын не выполнил приказания, отнес новорожденную старухе, в сосуд собрал кровь кошки и уехал жить там, где оставил сестру. Она подросла, купалась в реке, и вода унесла ее волос. Султан его подобрал, стал разыскивать девушку, чтобы жениться на ней, старуха сказала, что девушка у нее. Брат отказался ее отдать, султан послал воинов, они забрали сестру и тяжело ранили брата. Старуха его выходила. Под видом нищего он пришел к султану, и тот предложил ему стать воином у него на службе. Юноша убил сестру и султана и вернулся к отцу. Отец: не надо было дать девочке вырасти [Müller 1905, № 3: 57–63]. Ср. № 5.

Комментарии (рис. 14). Данный мотив связывает Сокотру с Африкой (сомалийцы, арабы Судана, Марокко, Туниса, а также пересказанная выше древнеегипетская «Сказка о двух



Рис. 14. Уплывший волос

братьях», № 14) — с Южной Азией, где он особенно популярен (чины, лепча, хруссо, кашмирцы, панджабцы, хиндиязычные тексты из Северной Индии, пахари, непальцы, ассамцы, санталы, хо, ораоны, тамилы, сингалы) и в меньшей степени с Передней Азией и Кавказом, где он зафиксирован у абазингов и в немного отличной форме у турок (уплыла сандалия, а волос унесен ветром). Мотив известен также в Иране, Бирме (карены), Индонезии (тораджа) и Центральной Азии (халха-монголы). Версия шахри близка сокотрийской (см. № 14). Только в некоторых южноазиатских текстах (пахари, ассамцы, ораоны, хо) волос принадлежит юноше, в остальных вариантах, в том числе сокотрийских — девушке. Версии из Нового Света, записанные в северной Калифорнии, вряд ли исторически связаны с азиатскими, хотя нельзя не отметить, что как в Америке, так и во многих америндейских текстах речь идет о (возможном) инцесте брата с сестрой.



Рис. 15. Отец знал, что делал

(17). «Отец знал, что делал» (K102A). Отец велит сыну убить сестру, жену или мать. Тот не выполняет приказа, а затем раскаивается в этом. См. № 16. Большинство текстов, которые содержат этот мотив, соответствуют также сюжету ATU 315 (“The Faithless Sister”) и нашему мотиву K102 («Мать или сестра — любовница демона»).

Комментарии (рис. 15). Сокотрийская версия очень похожа на тексты, записанные среди мехри и джиббали [Hein, Müller 1909: 20–28; Johnstone, Stroomer 1999: 62–67; Müller 1907: 102; Rubin 2014: 428–436]. Другие близкие варианты, согласно которым отец героя велит ему убить новорожденную сестру, зафиксированы в Южной Азии у сингалов и кондов [Elwin 1954: 410–413; Parker 1914: 293–298], на Кавказе у даргинцев и азербайджанцев [Богоявленский 1899: 109–120; Ганиева 2011: 275–278], а также среди казахов [Дауренбеков 1979: 223–224] и васюганских хантов [Лукина 1990: 237–240]. В одном из кабилских текстов [Frobenius

1922: 11–24] сын пытается спасти мать, а в другом [Dermenghem 1945: 69–75], равно как и в непальской версии [Heunemann 1980: 84–91], он спасает жену.

(18). «Мужчины и женщины: обмен признаков» (F16). Мужчины обладали биологическими признаками, которые теперь характерны для женщин, либо наоборот (борода, месячные, груди, деторождение).

Сокотра. У женщины не было месячных, а у мужчины кровь постоянно сочилась под мышкой, и он собирал ее в сосуд. Женщина нашла сосуд, сняла крышку, сунула руку и, как ни пыталась, не смогла смыть кровь с пальцев. Она обратилась к знахарю, и тот посоветовал сунуть пальцы в вульву. С пальцев кровь сошла, но женщины стали менструировать [Müller 1905, № 23: 106–107].

Комментарии. Сокотрийский текст обнаруживает близкую параллель у алжирских кабиллов. Раньше месячные были у мужчин, кровь текла из правой подмышки. Муж и жена пошли на праздник, у мужа были месячные, он положил под мышку салфетку, а когда поднял руку приветствовать мужчин на площади, салфетка упала. Чтобы скрыть «позор», жена быстро спрятала ее у себя между ног, так месячные перешли к женщинам [Arezki 2010: 148–151].

Объяснение появления месячных тем, что женщина испачкала свои гениталии чужой кровью, ни в одной другой традиции Старого Света не встречается. Правда, учитывая деликатность темы, нельзя исключать, что некоторые собиратели проигнорировали данный мотив — отсюда, возможно, его отсутствие в Махре и в Йемене. В других изводах мотив перехода месячных от мужчин к женщинам зафиксирован в Непале и северо-восточной Индии (лепча, абор), в Средней Индии (гонды, халба, байга), на Балканах (болгары и македонцы), на Северном Кавказе (карачаевцы и балкарцы), в Карпатах (гуцулы), в Среднем Поволжье (чуваши), на Сахалине (айну). В Северной Америке мотив столь же редок, как и в Евразии (шусвап, верхние чехалис, сенека), а в Южной обычен.

(19). «Прыгающий пенис» (F28a1). Живой пенис — опасное существо, нападающее на людей.

Сокотра. Владелец пальмовой рощи встречается с «ангелом» Дихеко, но отказывается ответить ему, что именно он выращива-

ет. Дихеко превращает пальмы в мангровые заросли. Владелец в отчаянии, но «ангел» советует делать из ветвей мангр деревянные пенисы и продавать богатым женщинам. Одна девушка покупает подобный предмет и получает инструкцию, как им пользоваться. Чтобы привести пенис в действие, следует сказать *бисмилла*, а чтобы остановить — *уд билла*. Девушка остается довольна, но затем пенис начинает реагировать на слова других людей, говорящих по разному поводу *бисмилла* — нападает на мужчин и женщин из числа членов семьи девушки, на прохожих и в завершение на имама [Naumkin et al. 2013: 527–563].

Комментарии. Мотив имеет точные параллели в Средней Индии (байга, бхариа, гонды) и у мофу-гудур на севере Камеруна. Вот содержание этих текстов.

Мофу-гудур. Умирая, муж велит жене отрезать его пенис. Она хранит пенис в калевасе и, уходя в саванну, открывает калевасу, пенис прыгает ей в гениталии. Однажды женщина уходит с дочерью, вспоминает, что забыла калевасу, и посылает дочь ее принести. Та сама открывает ее, пенис вонзается ей в вагину, девушка бьет его камнем и убивает. Женщина приносит пенис кузнецу и просит его оживить. Кузнец это сделать не может, жарит пенис и съедает его, превращается в людоеда. После многих метаморфоз опасный пенис, наконец, уничтожен [Sorin-Barreteau 2001, № 15: 106–111].

Байга. На вопрос брахмана об огурцах хозяин огорода ответил, что выращивает пенисы. Пойдя на огород, он обнаружил там пенис по имени Чандува и продал его женщине на базаре. Та стала вызывать его по мере надобности. Ее маленькая дочка подсмотрела за матерью, позвала пенис, и тот прыгнул ей в вагину. Девочка стала кричать, мать прибежала, послала пенис на место. В это время человек вел вола по имени Чандува, позвал его, пенис прыгнул человеку в зад. Когда женщина вышла замуж, муж нашел пенис и сжег его [Elwin 1949, № 34: 392–393].

Бхариа. Молодой мужчина страдал от импотенции. Придя с рыбалки, он показал жене пенис и сказал, что это рыба. Она потянула его и бросила в огонь. Муж умер, а пенис прыгнул жене в рот, пронзил насквозь, вышел из вагины, и она умерла. То же случилось с ее матерью. Мальчик поймал пенис, связал и спрятал в кармане [Elwin 1949, № 35: 393].

Гонды. В лесу мужчина попросил девушку постоять голой у дерева. Он разбежался, чтобы воткнуть в нее свой эрегированный пенис. Девушка уклонилась, пенис сломался, упавшие на камень капли спермы человек отдал проходившим мимо мужчинам. Те стали совокупляться с девушкой, но отломанный пенис вонзился в зад сначала одному, а затем другому из них. Мужчины убежали, первый мужчина привязал себе корень, погнался за девушкой, она прыгнула в рот людоеду и вышла через его зад. Пенис-корень мужчины застрял у людоеда в горле, людоед проглотил человека [Elwin 1949, № 36: 393–394].

(20). «Догадаться, из чего сделан предмет» и «Шкура вши» (M90, M90A; ATU 857). Некто загадывает загадку относительно материала, из которого сделан или возник определенный предмет. Догадаться практически невозможно, однако антагонист узнает секрет и вынуждает героя или героиню выполнить поставленные условия.

Сокотра. Отец велит сыну после его смерти отрезать и зарыть палец, из него вырастет дерево, которое принесет богатство. Так и случилось. Юноша просил приходивших отгадать, что это за дерево. Кто не угадал, отдавал имущество. Юноша женился, хотя невеста любила другого. Она обещала прежнему возлюбленному узнать секрет дерева и велела мужу рассказать ей секрет, если он любит ее. Он взял с нее клятву Солнцем, что она никому не расскажет. Прежний возлюбленный приходит к ним в гости, засиживается до утра, на рассвете говорит, что дерево — из пальца отца владельца. Владельцу пришлось отдать все свое имущество. Он пошел в вади и встретил там сияющую женщину. Она сказала, что она то самое Солнце, которым клялась жена. Пусть владелец дерева поспорит о том, взойдет солнце на западе или на востоке. В случае проигрыша один вернет имущество, а другой лишится жизни. Солнце взошло с запада, человек получил свое имущество и имущество оппонента, а женщина из-за нарушения клятвы покрылась гнойными язвами [CSOL II, № 4].

Другой текст, в котором обнаруживается частичная параллель рассматриваемому мотиву, опубликован Мюллером. Муж предлагает брату жены угадать, из чего сделана веревка в колыбели младенца: если угадает, то может его убить, а если нет, то сам будет убит. Поскольку веревка сделана из собачьей шерсти,



Рис. 16. Догадаться о происхождении предмета или объекта. 1. Предмета из кожи вши или блохи. 2. Деревя, выросшего из части тела человека или животного

а собак на Сокотре нет, догадаться невозможно. Жена спасает брата, напевая детскую песенку, в которой содержится отгадка. Брат дает ответ и убивает мужа [Müller 1905, № 14].

Комментарии (рис. 16). В отличном от сокотрийских изводе (объект загадки сделан из кожи гигантской вши или блохи) мотив распространен по Средиземноморью и Передней Азии, есть в Восточной Европе, Центральной Азии, Тибете, северной Индии, Приамурье, зафиксирован также на Бали, а в Америке у кри северной Манитобы (рис. 16.1). Что касается варианта с деревом, то он встречается реже — у курдов, албанцев, греков [Rouse 1896, № 1: 151–154], ногайцев [Ногай 1979, № 28: 137–140], грузин, сванов, армян и хо (близкая к мундари мундаязычная группа на границе Джарханда и Ориссы в Средней Индии [Osada, Onishi 2010: 90]). Степень близости этих версий к сокотрийской можно оценить по нескольким кратким пересказам.

Хо. Семь дочерей раджи купаются в водоеме, грязь с кожи прячут в отверстия в земле, там вырастает дерево. Старшая принцесса обещает выйти за того, кто догадается, из чего выросло дерево. Бедный больной пастух наблюдал за сестрами, получил жену. Ночью он сбрасывает кожу, делается красавцем, ходит танцевать при дворе раджи. Служанка видит это, рассказывает госпоже, та бросает кожу в огонь; муж остается красавцем, но продолжает выходить лишь по ночам, ибо тело его излучает ослепительный свет. Раджа пошел посмотреть, потерял сознание, но зять его оживил и после этого перестал так сиять, переселился с женой во дворец, стал наследником [Вотрас 1909: 474–475].

Курды. Авчи Ахмад охотится, белая змея просит его защитить ее от черного змея, Авчи Ахмад стреляет, но случайно отстреливает хвост белой. Белая возвращается к своему отцу — шаху змей. Тот посылает кобр ужалить Авчи Ахмада, но они слышат его рассказ, обращенный к аге, и сообщают, что Авчи Ахмад невиновен. Шах вызывает к себе Авчи Ахмада, велит указать на виновного змея, того убивают. Дочь шаха змей велит просить в награду яд из пасти отца. Авчи Ахмад стал понимать язык камней, растений, животных. Дочь шаха змей велит зарыть ее отсеченный хвост, из него выросло дерево с невиданными плодами, Авчи Ахмад всех спрашивает, что это за дерево. Караванщик подговорил жену Авчи Ахмада выведать тайну, ответил правильно, выиграл спор, отобрал у Авчи Ахмада дом и жену. Белая змея велит Авчи Ахмаду спать у мазара. Похороненный там святой велит спорить с караванщиком на то, что солнце взойдет на западе, зайдет на востоке, дает для заклада кувшин с золотом. Солнце взошло на западе, Авчи Ахмад вернул свой дом [Джалил и др. 1989, № 23: 238–247].

Албанцы. Бедняк спасает змею из огня, она велит ему посадить во дворе чудесный папоротник. Бедняк стал богатеть. Богатый сосед обещает отдать половину своего дела, если угадает, что это за растение, не угадывает. Тогда его жена сказала жене бывшего бедняка, что муж собирается ее бросить. Муж все отрицает. В следующий раз жена требует, чтобы муж поклялся, и он клянется «змеиной травой» (т.е. сообщает название волшебного папоротника). Жена рассказывает об этом жене богача, та сообщает мужу, и он выигрывает пари.

Змея советует заключить новое пари: если солнце взойдет с запада, богач должен будет отдать все имущество и уйти. Змея

посылает бывшего бедняка к матери Солнца. По пути груша просит узнать, почему не она плодоносит, змея — почему не может уползти с места, вода в пруду — почему она не проточная, принцесса — почему ее не берут замуж. Мать Солнца обещает бывшему бедняку, что ее сын взойдет завтра с запада. Советует принцессе подмести двор до восхода; в пруду должен утонуть человек; змея должна кого-нибудь схватить; из-под груши надо выкопать тяжесть. Бывший бедняк передает советы тем, кто к нему обращался, выкапывает из-под груши золото, утром ведет богатого к змее, та хватает его, тащит в пруд. Бывший бедняк приходит к принцессе, становится ее мужем. Свою прежнюю жену и жену богача он отправил к пруду, и они утонули в проточной воде [Lambertz 1952: 138–144].

Во всех вариантах, кроме хо и сокотрийского, волшебное растение вырастает из тела змеи или его части. Что касается пальца, то этот мотив нам встретился у индийских бхумия — правда, в ином контексте: мать Ситы отрезала себе шестой палец, вбила в землю, из него вырос бамбук с семенами разных культурных растений в каждой секции [Фукс 1970: 27–34].

(21). «Солнце восходит с запада» (M90B). Персонаж ошибся, когда утверждал, что солнце никогда не взойдет на западе. См. № 20.

Комментарии. Помимо Сокотры, мотив известен албанцам, грекам, курдам, ногайцам и армянам, причем во всех текстах мотив солнца, которое вошло на западе, связан с загадкой относительно волшебного дерева (см. № 20). В варианте хо, также пересказанном в связи с № 20, мотив восходящего на западе солнца отсутствует, но мотив загадки относительно дерева есть. Пересказываемая ниже армянская версия не содержит в явном виде мотива загадки, но в остальном не отличается от прочих. Кроме того, Аш-Шаами сообщает (не приводя пересказов) о двух левантских версиях (палестинцы и иорданцы), в которых скомбинированы мотивы “treasure from the father’s hand” и “sun rises in the west” [el-Shamy 2004: 319].

Армяне. Змея велит бедняку отрубить ей голову, оставить в доме. Там вырастает гранатовое дерево, приносящее плоды с драгоценностями. Бедняк богатеет, делается царем. Другие люди

отняли у него дерево, он идет к богу с жалобой. По пути две женщины просят узнать, почему они страдают от головной боли, три коня — почему их изводит чесотка. Старик-бог: женщины должны выйти замуж, кони — служить людям, их надо взять с собой, отнявший гранаты снова придет биться об заклад, надо поспорить с ним, что солнце взойдет с запада. Так и случилось; человек вернул себе царство, но оставил противнику его жену и детей [Хачатрянц 1933: 246–252].

(22). «Договор не сердиться» (K67b, ATU 1000).

Сокотра. Человек нанимает работника следить за коровами. Если он рассердится, работник вправе вырезать фунт плоти из его ягодиц, а если рассердится работник, то же сделает хозяин. Однажды они погнались коров, пошел дождь, они зашли в деревню, а коровы остались под дождем. Хозяин велел работнику завести их в укрытие так, чтобы «головы коров были в пещере». Работник отрезал коровам головы и бросил в пещеру (Th K2310.1§). Когда дождь прекратился, хозяин обнаружил потерю стада и признался работнику, что рассержен. Тот вырезал у него фунт плоти и ушел [CSOL III, № 7].

Комментарии (рис. 17). Эпизод часто связан с другими, описывающими договор между бедным, но умным работником и глупым и жестоким хозяином, либо между человеком и людоедом (ATU 1000–1029). Мы учитываем лишь тексты, в которых мотив «Договор не сердиться» выражен явным образом. Сокотрийский текст содержит небольшое число эпизодов и поэтому обнаруживает мало конкретных сходжений с другими версиями. Мотив популярен по всей Европе, за исключением Франции и Британии, распространен и в Северной Африке, на Ближнем Востоке, на Кавказе и, вероятно, в Южной Азии.

(23). «A Pound of Flesh» (C30A; ATU 890).

Сокотра. Умирая, отец велит сыну взять жену, уплатив за нее столько серебра, сколько она весит. Один человек просит за старшую дочь 700 талеров, а за младшую — серебро, равное ее весу. Юноша готов уплатить, но ему не хватает шести фунтов. Человек занял их у ростовщика с условием, что, если не отдаст через месяц, заимодавец может вырезать у него из бедра фунт плоти (затем



Рис. 17. Договор не сердиться

три фунта ростовщик зачел по расчетам с отцом человека, но три остаются). Через месяц пришел ростовщик, человек предлагает три фунта монет, но ростовщик не согласен. Жена велела пойти к судье, но между тем нарядилась судьей сама. Мнимый судья сказал ростовщику, что тот может вырезать фунт плоти, но ни грамма больше или меньше, иначе поплатится жизнью — либо пусть берет три фунта серебра. Ростовщик взял деньги. Жена вернулась домой раньше мужа и снова переделась в женское платье [Müller 1902, текст К: 149–151].

Комментарии (рис. 18). Мотив зафиксирован главным образом в Европе и на Ближнем Востоке. Самая ранняя версия встречается в Трипитаке — собрании буддистских текстов, переведенных в 492 г. на китайский [Liungman 1961: 236]. Корейская версия географически изолирована от других и может восходить к письменному источнику.



Рис. 18. Фунт плоти

(24). «Корова и овца».

Сокотра. Раньше женщины вынашивали детей десять месяцев, а коровы — девять. Однажды плод оказался беременной женщине столь тяжелым, что она не смогла отвязать запертую в стойле корову, и той пришлось забрать у нее один месяц беременности. Освободившись от молока, корова пошла на пастбище вместе с овцой. У овцы было четыре соска, а у коровы два. Корова быстро наелась, а овца все продолжала щипать траву. Тогда корова взяла у овцы два соска, а взамен передала способность быстро насыщаться. Когда животные вернулись домой, хозяйка сказала овце, что корова ее обманула, и лишила животных речи, дабы предотвратить подобные случаи в будущем [Müller 1905, № 21: 102–104].

В краткой записи Наумкина говорится лишь о том, как овца отдала два соска корове. Подробности эпизода несколько различаются: овца не может быстро наестся; корова напоминает

ей о ее голодном ягненке и предлагает его накормить, если та одолжит ей соски, но после не возвращает их [CSOL II, № 22].

Комментарии. Рассказы о том, как двое животных поменялись частями своего тела (обычно на время, но одно из животных отказалось вернуть полученное), распространены в разных районах Старого и Нового Света. Имеют ли они общее происхождение, определить невозможно. Точных параллелей сокотрийскому варианту (овца одолжила соски корове) не обнаружено, хотя для переднеазиатских скотоводов подобный сюжет вполне ожидаем.

Что касается темы продолжительности беременности, то здесь заслуживает внимания наш мотив В49А («Сколько детенышей в год?»), характерный для Индокитая и прилегающей части Юньнани. Наиболее близкая параллель известна у лису, живущих на границе Юньнани и Бирмы. Сначала корова, а затем буйволица спрашивают беременную женщину, сколько (лунных) месяцев они должны вынашивать плод. Женщина отвечает каждой, что десять. В этот момент дети женщины играли и перевернули котел с едой, так что, когда за советом пришла слониха, женщина в сердцах ответила, что беременность должна длиться 24 месяца. С тех пор коровы и буйволицы рожают через 10 месяцев после зачатия, а слонихи — через 24. Говорят, что поэтому слоны ненавидят беременных женщин [Dessaint, Ngwâma 1994: 184–185].

В других версиях (тибетцы Сычуани, карены Бирмы и тайцы Таиланда) говорится о тиграх, у которых должно было быть много детенышей (один, семь или двенадцать в год), но по недоразумению стало мало (один в семь или двенадцать лет). Записей этиологических текстов подобного рода мало, так что вероятность исторических связей между индокитайскими и сокотрийским вариантами трудно оценить.

(25). «Одураченные поклонники» (L100D, ATU 1730). Мужчина или несколько мужчин, один из которых, как правило, клирик, домогаются любви красавицы. Условившись с мужем, та делает вид, что согласна, назначая (каждому) свидание на определенное время. Прежде чем желания первого удовлетворены, приходит второй. Женщина прячет первого, затем второго и т.д. Вхо-

дит муж, и супруги издеваются над оказавшимися в унижительном положении поклонниками.

Сокотра. Красавица отказывается выйти за судью, купца и султана. Те предполагают, что это связано с каким-то скрытым дефектом, и распускают соответствующие слухи. Услышав об этом, женщина заказала плотнику три сундука, последовательно пригласила поклонников к себе, хитростью заперла их в сундуках, а на рынке объявила, что в ее сундуках скрыто «нечто поразительное». Сыновья судьи, купца и султана выкупили сундуки. Женщина поставила условием, что они откроют их при всем народе. Униженные сановники решили отомстить. На женщине женится купец и приказывает, чтобы на следующий день после брачной ночи у нее родился мальчик. Та согласна, если муж посадит косточку пальмы, а на следующий день из нее вырастет дерево. Купец понял, что жена перехитрила его, и развелся. Далее на женщине женился султан, хотел ее убить, она подставила вместо себя куклу, которую наполнила медом. Судья даже не стал пытаться тягаться с женщиной и сразу признал свое поражение [CSOL I, № 26: 378–395].

Комментарии (рис. 19). Мотив исключительно популярен в Европе, некоторых районах Кавказа и на Ближнем Востоке. Он также известен в Северной и Северо-восточной Африке, Казахстане, Иране, в пределах Памира и Гиндукуша и в Северной Индии. Самый восточный нарратив подобного рода зафиксирован, видимо, у дунган. Поскольку южноиндийские версии не обнаружены, на Сокотру мотив мог попасть либо из Аравии, либо с Африканского Рога. То, что пришедших поклонников пугает не муж женщины, а ее служанка, — редкая особенность, встречающаяся еще в сомалийском тексте [Reinisch 1900: 162–165]. Заключительная часть сокотрийской композиции отражает отдельный мотив, анализ которого мы отложим на будущее (в ответ на невыполнимые требования персонаж выдвигает свои — столь же абсурдные).

(26). «Неведомая хозяйка» (E9; N831.1). Одиноким мужчиной (реже — женщиной) по возвращении каждый раз обнаруживает, что в доме прибрано, еда приготовлена (редко: еда съедена, в доме беспорядок). Он или она узнает, что женщина (юноша) живет в доме



Рис. 19. Одураченные поклонники

или поблизости (в облике птицы или животного, внутри предмета) и появляется, пока хозяин (хозяйка) отсутствует или спит.

Сокотра. Рыбак ловил рыбу, остатками кормилась самка стервятника (*soufido*, *Neophron percnopterus*). Каждый раз, возвращаясь домой, рыбак находит дом прибранным, еду приготовленной. Однажды, когда он был в море, капитан подошедшего корабля предложил ему отправиться с ним. Рыбак отказался — у него дома старая женщина, о которой он должен заботиться. Капитан его отпустил, но когда рыбак вернулся домой и сел ужинать, пришли трое и силой увели его на корабль. Корабль приплыл в далекую страну, человек сбежал, стал в городе нищенствовать. Некий человек предложил ему работу. Рыбак отказался пасти скот, ухаживать за пальмами, и, в конце концов, хозяин согласился держать его у себя просто так. Через полмесяца рыбак затосковал по дому. Незнакомая женщина велела ему вечером прийти на берег и броситься в раскрытую пасть рыбы. Рыба довезла его до

дому. Там он встретил ожидавшую его старую женщину и остался с ней жить [Müller 1905, № 7: 65–69].

Комментарии. Мотив в различных вариациях известен по всему миру. В Старом Свете он более всего характерен для континентальной Юго-Восточной Азии и сопредельных районов Индии и Китая, но неплохо представлен также в Передней и Средней Азии, на Кавказе, Балканах, в Восточной Африке, Меланезии. Полностью отсутствует он только в Австралии, Полинезии и Микронезии, на юге Южной Америки и на севере Сибири. Детальных аналогий сокотрийскому варианту обнаружить не удалось.

(27). «Незаконченная молитва» (Н7С). Смерть обещает человеку забрать его после того, как он закончит молитву (ATU 1199) или песню (ранее ATU 1199B; в Uther 2004 этот мотив объединен с 1199). Человек обрывает молитву (песню) на середине, и Смерть не может его забрать.

Сокотра. Бедняк решает «либо умереть, либо стать богатым» и спрашивает мудреца, как разбогатеть. Тот предлагает броситься в пропасть, но человек не получил и царяпины; тогда советует войти в пещеру змеи — человек опять невредим. Экскременты змеи — это драгоценная амбра. Человек вынес ее, продал, разбогател и женится. Перед брачной ночью Азраил пришел за его душой. Человек дает жене развод и раздает нищим все деньги. Азраил говорит, что получил новый приказ — человек может жить. Человек снова забирает амбру, все повторяется, но ему удается взять с Азраила клятву не забирать его душу, пока он не закончит молитвы. Тут человек отказывается прочесть молитву до конца и решает вообще не читать отныне молитв. Азраил жалуется Богу, но тот советует подождать. Этот человек раньше был имамом, поэтому в один прекрасный день соседи просят его прочитать молитву на похоронах женщины. Он не может отказаться, но предупреждает, что умрет, и умирает, закончив молитву [CSOL I, № 25: 360–373].

Комментарии (рис. 20). Образ Смерти как антропоморфного существа, отличного от верховного божества или хозяина мертвых и исполняющего их волю, повсеместно распространен в пределах Европы, Африки и юго-западной половины Азии. Мотив молитвы, не прочитанной (до конца), дабы не позволить Смерти унести



Рис. 20. 1. Незаконченная молитва. 2. Незаконченная песня (либо без уточнения — песня или молитва).

душу, имеет более ограниченный ареал и характерен для Европы к западу от Западной Двины и Днепра, Кавказа и Передней Азии, он известен также казахам, а в Южной Индии телугу. Судя по указателю El-Shami 2004, арабские версии (палестинцы и арабы Ирака) отличаются от сокотрийской, поскольку речь в них идет не о недочитанной молитве, а о недопетой песне. Близких параллелей сокотрийскому варианту, в котором человек оказывается вынужденным прочесть молитву до конца, обнаружить не удалось.

(28). «Солнце и луна — женского пола» (А6). См. № 20.

Комментарии (рис. 21). Персонификация Солнца — один из редчайших космологических реликтов в сокотрийском фольклоре. Персонифицированная Луна также представлена — в тексте на сюжет «Ивиковых журавлей» (см. № 4). Там героиня оставляет

сына заботам Луны, называя ребенка ее «племянником» и подразумевая тем самым, что сама Луна — ее сестра.

Солнце имеет женский пол во всех древних западносемитских традициях: $\check{S}p\check{s}$ и S_2ms_1 выступают как женские божества в Угарите и древнем Йемене, в то время как рефлекс прасемитского * $\check{s}am\check{s}$ -обычно характеризуются женским грамматическим родом (см. [Koehler et al. 1994–2000: 1589] в связи с древнееврейским $\check{s}ämä\check{s}$). Западносемитская норма контрастирует с восточносемитской (аккадской), в которой $\check{S}ama\check{s}$ — мужское божество, а слово $\check{s}am\check{s}u$ — мужского рода. Напротив, женский пол Луны (и, соответственно, женский род слова $\acute{e}re$) в сокотрийском — редкая особенность, которая из семитских языков свойственна только другим современным южноаравийским языкам — мехри и джиббали [Kogan 2015: 540].

За пределами семитского мира, в планетарном масштабе преобладает сочетание «мужчина-солнце» и «женщина-луна». Нехарактерно оно для Северной Евразии, северо-запада Северной Америки, Австралии, Южной и Северной Африки, где более типичны образы Солнца-женщины и Месяца-мужчины или обоих светил как мужчин. Женский пол обоих — наименее распространенная комбинация. Этот вариант почти не встречается в Новом Свете (четыре случая на оба континента) и в Африке (один случай у пигмеев Конго). Относительно часто он представлен у мунда- и дравидоязычных народов Средней Индии (тури, бондо, гонды, ораоны) и в Юго-Восточной Азии, включая сопредельную область Индии (мидзи, качин, бирманцы, тайцы, вьеты, семанги, мантра, андамандцы, даяки малох, тагалок, возможно, батаки и минахаса).

Представление о луне и солнце как о женщинах, вероятно, было характерно для Древнего Китая [Яншина 1977: 202–203, 206] и засвидетельствовано также в Центральной Азии, Сибири и на Средней Волге (монголы Ордоса, ойраты, дархаты, буряты, нанайцы, северо-западные эвенки, нганасаны, юкагиры, башкиры, марийцы, удмурты). В «Калевале» (руна 4, строки 141–142) мать Йоукахайнена обращается к $Päevatär$ и $Kuutär$ [Castrén 1853: 63]. Эти слова можно перевести как «дочь солнца» и «дочь месяца», но можно понять и как реликт представления о женском поле обоих светил.

Почти уникальный для Европы пример наделения женским родом как «луны» (*Moon*), так и «солнца» (*Zon*) в голландском,



Рис. 21. Солнце и луна – женского пола

но это, скорее всего, недавняя инновация. Более значима с исторической точки зрения баскская традиция, в которой и к Солнцу, и к Луне обращаются как к «бабушкам» [Caro Baroja 2000: 292]. На Кавказе женский пол приписывают обоим светилам, кажется, только даргинцы, у которых Солнце считается матерью, а луна — дочерью [Гамзатов, Далгат 1991: 303–304]. Дагестанским влиянием может быть объяснимо и соответствующее представление у казаков станицы Наурской [Востриков 1907: 2, 4].

Женский пол обоих светил в южноаравийских традициях есть либо уникальное местное отклонение от общесемитской нормы, либо следствие влияния со стороны Южной / Юго-Восточной Азии, время которого определить невозможно.

(29). «Предсказанная смерть от животного» (K144; ATU 934). Когда животное, предмет или человек, которые должны были стать причиной гибели персонажа, сами уже погибли или нахо-

дятся далеко, виновниками его смерти оказываются их останки или изображения [Brednich 1964: 83].

Сокотра, вариант 1. Мальчик-сирота живет у дяди, который притесняет его и растрчивает его наследство. Столь же безжалостны и его сыновья, лишь один из них добр с мальчиком. Чтобы отомстить, мальчик притворяется сумасшедшим. Дядя поверил в его безумие, когда тот отказался пройти обряд обрезания. Мальчик убивает двоюродных братьев, а затем и дядю, но гибнет сам. Тот юноша, который был добр с мальчиком, остался в живых, но вскоре тоже погиб: проходя мимо места гибели сироты, он ударил палкой по его костям, осколок попал ему в глаз, и он умер [CSOL I, № 28: 406–413].

Сокотра, вариант 2. Когда племя Этер было истреблено, один человек спасся. Он пришел в дом, у хозяина которого было две юных дочери. Хозяин соглашается укрыть беглеца с условием, что тот не станет приставать к девушкам. Гость обещает, но затем совокупляется с обеими, и хозяин убивает его. Позже, проходя мимо останков убитого, он бьет череп палкой, осколок попадает ему в глаз, и он умирает [Müller 1905, № 32: 119].

Комментарии (рис. 22). В указателе ATU различные нарративы, связанные с мотивом предсказанной смерти от животного, объединены под одним номером. Р.В. Бредних [Brednich 1964: 83–91] выделяет среди прочих типы 934А («Смерть от коня») и 934В («Смерть от волка»). Спецификация типов основана на особенностях животного — копытного или хищника. Для нас, однако, важнее другая деталь: причиной смерти является не животное или человек как таковые, а их останки или изображения (не все тексты в сюжете 934В отвечают этому определению). Мотив встречается sporadически в пределах Старого Света от Скандинавии до Кореи и Индонезии. В большинстве восточных версий (ораоны, лао, корейцы) говорится об изображении тигра [Brednich 1964: 90; Fleeson 1899: 29–30; Hahn 1906: 61–62], а в иранских — волка [Marzolph 1984: 174]. При этом персидская и индийская версии близки друг другу. В обоих случаях юноша гибнет в брачную ночь, когда находившаяся в спальне фигура тигра или волка оживает и набрасывается на него.

Среди европейских версий хорошо известны древнескандинавские: герой гибнет от укуса змеи, выползшей из останков коня,



Рис. 22. Предсказанная смерть от животного

смерть от которого была герою предсказана [Brednich 1964: 83]. В словенских версиях человек, которому велено опасаться коней, убит упавшей на него конной фигурой Св. Георгия [Там же: 84]. Мотив встречается в Баснях Эзопа [Гаспаров 1968, № 162, 339: 111, 162]. Согласно одной предсказатель предупреждает женщину, что ее сын умрет из-за ворона. Она прячет мальчика в сундук. Когда он пытается вылезти, на голову ему падает тяжелый крюк в форме ворона. В другом случае старику приснилось, что дикие звери растерзают его сына на охоте. Старик строит дворец и запирает в нем мальчика. Тот пытается выбраться, разломав стену, на которой изображены звери. Щепка поранила ему руку, и он умер.

Индонезийская версия с острова Сimalур отличается от других азиатских и похожа на скандинавские (а в конечном счете, и на сокотрийскую). Предсказатель сообщает, что мальчик умрет от буйвола, и тот умирает, пиная буйволиную голову [Kähler 1952: 98–99; Келер 1964: 87–88].

Географически ближе всего к сокотрийской сомалийская версия. Человек умирает от жажды в пустыне. Гиена-оборотень дает ему палочку, позволяющую превращаться в гиену и опять в человека, учит своему языку, берет с него обещание ни о чем не рассказывать, приводит в селение. Ночью человек слышит, как гиены договариваются проникнуть внутрь ограждения, и объясняет все людям. Гиена-оборотень убита вместе с другими. Позже в пустыне человек наступил на острую кость гиены, нога распухла, он умер [Hanghe 1988: 197–198].

Сокотрийский вариант больше напоминает западные (сомалийский, в меньшей степени скандинавские и древнегреческие), чем азиатские. С первыми его объединяют две частные подробности: смерть из-за вонзившийся щепки или кости и останки умершего животного как причина смерти.

(30). «Умные братья» (M198; ATU 655). Братья (редко: один человек) по незаметным признакам определяют особенности животного, которого не видели, происхождение блюд, которые им подают, истинное происхождение царя и т.п.; выясняется, что они правы.

Сокотра. У человека двое сыновей, жена умерла. Он снова женился и умер в брачную ночь. Молодая жена потребовала разделить имущество после того, как она родит сына. Старшие братья не хотят делиться с младшим, идут к вождю просить разрешить их спор. Увидев следы верблюда, братья определили, что тот был слеп на один глаз, без хвоста, вез свинец. Владелец верблюда спрашивает братьев, те описывают верблюда. Владелец подозревает их в краже, поскольку не верит, что братья не видели верблюда. Они приходят к вождю, тот велел подать на обед мясо и рис. Братья отказываются есть: мясо нечистое (харам), рис грязный, вождь незаконнорожденный. Служанка призналась вождю, что ягненка вскормила сука. Кухарка: мой младенец описался, и я не вымыла рук, когда готовила рис. Мать вождя: от прежнего вождя не было детей, и когда он умер, она сошлась со слугой. В отношении прав наследования вождь велит братьям обратиться к мудрецу. Тот предлагает младшему пойти к его дочери, украсть овцу и принести ему, запирает овцу в одном помещении, а юношу в другом. Прибежала дочь, султан просит описать вора. Девушка: у него было лицо девушки, а затылок старика. Братья



Рис. 23. Умные братья

подтверждают: да, отец был старик, а мать молодой. Мудрец велит разделить наследство поровну между тремя братьями, те согласились [CSOL I, № 17: 248–261].

Комментарии (рис. 23). Мотив обычен в арабских традициях Передней Азии и Северной Африки [el-Shami 2004: 360]. Повсюду в Евразии большинство текстов содержат те же эпизоды, что и сокотрийский: герои подробно описывают домашнее животное, которое никогда не видели, делают выводы относительно нечистоты пищи и незаконнорожденности хозяина дома. Особое положение младшего брата (самого умного, храброго либо склонного к воровству, незаконнорожденного и т.п.) характерно для многих кавказских, ближневосточных, среднеазиатских и индийских текстов.

Заключение

Данные по фольклору Сокотры позволяют уверенно относить местную традицию к числу нуклеарно-евразийских. Здесь распространены те же мотивы и эпизоды, которые характерны для Европы, Северной Африки, Юго-Западной, Южной, Центральной и частично Восточной и Юго-Восточной Азии. Это та территория, в пределах которой на протяжении последних тысячелетий существовали сложные общества уровня вождеств, государств и империй, где демографическая плотность была наибольшей, а изоляция отдельных этнокультурных традиций — наименьшей. Существенной сюжетной специфики в фольклоре Сокотры не заметно. Есть, правда, немало простых фабул и образов (большинство из них в статье не рассмотрено), для которых не удалось обнаружить параллелей за пределами острова. Эти варианты либо действительно возникли на месте, либо в силу их простоты не были нами выявлены и осмыслены.

При сопоставлении сюжетного разнообразия сокотрийского фольклора с другими переднеазиатскими традициями, на первый взгляд, кажется, что он относительно беден в сравнении не только с Левантом и Месопотамией, но и с Махрой и Йеменом. Число опознаваемых международных сюжетов здесь почти вдвое меньше, чем в Махре, как минимум в четыре-пять раз меньше, чем в Сирии и Ираке, и в шесть-семь раз меньше, чем у турков и персов. Некоторые тексты на опознаваемые сюжеты представлены в упрощенных вариантах. Однако при подобных подсчетах нельзя забывать об огромных различиях в размерах и культурном разнообразии обществ, которые мы сравниваем.

Вполне вероятно, что если бы проанализированные материалы удалось сопоставить не со всем йеменским (и тем более иракским) фольклором, а с собранием текстов, записанных в пределах любого района Передней Азии того же размера и с теми же демографическими характеристиками, что и Сокотра, сокотрийская традиция вряд ли бы выглядела столь уж периферийной.

Наиболее интенсивные связи сокотрийского фольклора вполне закономерно тянутся в северном направлении, в Переднюю Азию. В то же время многие из представленных на Сокотре сюжетов известны и в Южной Азии и северо-восточной Африке, так

что указать, откуда конкретно они проникли на Сокотру, затруднительно.

Однако один или два сюжета все же свидетельствуют именно о южноазиатских и африканских контактах острова. Эти свидетельства нельзя не сопоставить с данными археологии и лингвистики относительно древних (со II тыс. до н.э.) и продолжительных культурных связей между Юго-Восточной Азией, Индией и Восточной Африкой в обход Месопотамии и Египта [Fuller et al. 2011]. В области фольклора и мифологии эксклюзивные параллели между Юго-Восточной и Южной Азией, с одной стороны, и тропической Африкой, с другой, тоже многочисленны и красноречивы. Долгое время казалось, что на юге Аравии подобные трансконтинентальные морские контакты следов не оставили. Однако мотив «прыгающего пениса» является их неопровержимым свидетельством, поскольку своеобразие и сложность сюжета совершенно исключают его независимое появление в разных районах. Наличие всего лишь одной африканской версии, локализованной далеко от восточного побережья континента в районе озера Чад, не должно удивлять, учитывая слабую изученность фольклорных традиций большинства групп на территории Чада, Судана, Эфиопии и Эритреи. Когда именно сюжет попал на Сокотру, сказать, разумеется, невозможно, равно как и судить, был ли он принесен на остров непосредственно из Индии или через южную Аравию, где исчез или же остался не зафиксированным.

Другое возможное свидетельство индийских контактов — мотив «уплывшего волоса». В этом случае переднеазиатский источник, однако, тоже не исключен, особенно если удастся обнаружить сюжет в переднеазиатском арабоязычном фольклоре, который авторами проанализирован далеко не полностью.

Наконец, женский пол, приписываемый обоим главным светилам и в особенности луне, резко выделяет южноаравийские традиции на фоне семитских. Влияние со стороны Индии / Юго-Восточной Азии выглядит допустимой гипотезой.

Что не вызывает сомнений, так это редкость на Сокотре (равно как и на юге Аравии) фольклорной «архаики», которую можно было бы связать с эпохой до распространения «международных» сказочных сюжетов, известных в разных концах Азии и Африки. Подобная архаика отражена лишь в отдельных образах низшей

мифологии типа представлений о гиннии на железной ноге или о змее-людоеде. Однако этиологических сюжетов на Сокотре мало (происхождение месячных, сроков беременности, особенностей вымени у животных), а космогонические отсутствуют полностью.

Библиография

- Березкин Ю.Е.* Распространение фольклорных мотивов как обмен информацией, или Где запад граничит с востоком // Антропологический форум. 2015. № 26. С. 153–170.
- Богоявленский А.А.* Татарская народная словесность в Закавказье // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа 1899. 26 (2). С 11–166.
- Васильев С.А., Ю.Е. Березкин, А.Г. Козинцев, И.И. Пейрос, С.Б. Слободин, А.В. Табарев.* Заселение человеком Нового Света: опыт комплексного исследования. СПб.: Нестор-История, 2015.
- Востриков П.А.* Поверья, приметы и суеверные обычаи наурцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. СПб.: Имп. рус. геогр. общ-во, 1907. 37 (2): 1–93. Т.1.
- Гамзатов Г.Г., Даглат У.Б.* Традиционный фольклор народов Дагестана. М.: Наука, 1991.
- Ганиева А.М.* Свод памятников фольклора народов Дагестана. Т. 2. Волшебные сказки. М.: Наука, 2011.
- Гаспаров М.Л.* Басни Эзопа. М.: Наука, 1968.
- Дауренбеков Т.* Казахские народные сказки. Алма-Ата: Жалын, 1979.
- Джалил О., Джалил Д., Джалил З.* Курдские сказки, легенды и предания. М.: Наука, 1989.
- Келер Г.* Остров красавицы Си Мелю. Мифы, легенды и сказки острова Сималур. М.: Наука, 1964
- Курилов Г.Н.* Фольклор юкагиров. М., Новосибирск: Наука, 2005. 593 с.
- Лебедев В.В.* Арабские народные сказки. М.: Наука, 1990.
- Лившиц И.Г.* Сказки и повести Древнего Египта. М.: Наука, 1979.
- Лукина Н.В.* Мифы, предания, сказки хантов и манси. М.: Наука, 1990.
- Ногай А.* Ногайские народные сказки. М.: Наука, 1979.
- Фукс С.* Легенды и сказки Гондваны. М.: Наука, 1970.
- Хачатрянц Я.С.* Армянские сказки. М.; Л.: Academia, 1933.
- Эргис Г.У.* Якутские сказки. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1964. Т. 1.
- Яншина Э.М.* Каталог гор и морей. М.: Наука, 1977.

- Aarne A.* Verzeichnis der Märchentypen. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1910.
- Aarne A., Thompson S.* The Types of the Folklore. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1961.
- Agafonov V.* Tale of Two Brothers. Part 1 // California Linguistic Notes 2009. 34 (1).
- Agafonov V.* Tale of Two Brothers. Part 2 // California Linguistic Notes 2010. 35 (2).
- Arezki D.* Contes et légendes de Kabylie. P.: Flies France, 2010.
- Belcher S.* African Myths of Origin. L.: Penguin Books, 2005.
- Berezkin Y.* Native American and Eurasian elements in Post-Columbian Peruvian tales. Sources of Mythology. Ancient and Contemporary Myths. Zürich, Berlin: Lit Verlag, 2014. P. 281–303.
- Berezkin Y.* Spread of folklore motifs as a proxy for information exchange: contact zones and dorderlines in Eurasia // Trames. Journal of Humanities and Social Sciences. 2015 a. 19: 3–13.
- Berezkin Y.* Folklore and mythology catalogue: its lay-out and potential for research. The Retrospect Methods Network Newsletter. 2015 b. 10: 56–70.
- Bittner M.* Vorstudien zur Grammatik und zum Wörterbuche der Soqotri-Sprache. Bd. II. Wien: Alfred Hölder, 1918.
- Bompas C.H.* Folklore of the Santal Parganas. L.: David Nutt, 1909.
- Brednich R.W.* Volkererzählungen und Volksglaube von den Schiksalsfrauen. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1964.
- Caro Baroja J.* Los vascos. Madrid: Ediciones Istmo, 2000.
- Castrén M.A.* Die finnische Mythologie. St.-Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1853.
- Cosquin E.G.* Les contes indiens et l'Occident. P.: Édouard Champion, 1922.
- CSOL I: Naumkin V., Kogan L., al-Daarhi A.I., al-Daarhi I.G., Cherkashin D., Bulakh M., Vizirova E. Corpus of Soqotri Oral Literature. Vol. 1. Leiden: Brill, 2014.
- CSOL II: Naumkin V., Kogan L., al-Daarhi A.I., al-Daarhi I.G., Cherkashin D., Bulakh M., Vizirova E. Corpus of Soqotri Oral Literature. Vol. 2. Leiden: Brill. Forthcoming. В печати.
- CSOL III: Naumkin V., Kogan L., al-Daarhi A.I., al-Daarhi I.G., Cherkashin D., Bulakh M., Vizirova E. Corpus of Soqotri Oral Literature. Vol. 3. Leiden: Brill. Forthcoming. В печати.
- Dantioko O.M.* Contes et légendes soninké. P.: Conseil International de la Langue Française, 1978.

- Dermenghem E.* Contes kabyles. Alger: Chariot, 1945.
- Dessaint W., Ngwâma A.* Au sud des nuages. Mythes et contes recueillis oralement chez les montagnards lissou. P.: Gallimard, 1994.
- Eberhard W.* Typen chinesischer Volksmärchen. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1937.
- el-Shami H.* Types of the Folktale in the Arab World: A Demographically Oriented Tale-Type Index. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- Elvin V.* Myths of Middle India. Madras: Oxford University Press, 1949.
- Elwin V.* Tribal Myths of Orissa. Bombay: Oxford University Press, 1954.
- Fleeson K.N.* Laos Folk-Lore of Farther India. New York, Chicago, Toronto: F.H. Revell, 1899.
- Frobenius L.* Atlantis: Volksmärchen und Volksdichtungen Afrikas. Bd 2. Jena: Diederichs, 1922.
- Fuller D., Bovine N., Hoogervorst T., Allaby R.* Across the Indian Ocean: the prehistoric movement of plants and animal // *Antiquity* 2011. 85: 544–558.
- Hahn F.* Blicke in die Geisteswelt der heidnischen Kols. Gütersloh: Bertelsmann, 1906.
- Hanghe A.A.* Folktales from Somalia. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies, 1988.
- Hein W., Müller D.H.* Mehri- und Ḥaḍrami-Texte gesammelt im Jahre 1902 in Gischin. Wien: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1909.
- Heunemann A.* Der Schlangenkönig. Märchen aus Nepal. Kassel: Röth, 1980.
- Kähler H.* Die Insel der schönen Si Melu. Indonesische Dämonengeschichten, Märchen, und Sagen aus Simalur. Eisenach: Röth, 1952.
- Koehler L., Baumgartner W., Stamm J.J.* The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden: Brill, 1994–2000.
- Kogan L.* Genealogical Classification of Semitic. The Lexical Isoglosses. Berlin: de Gruyter, 2015.
- Lambertz M.* Die geflügelte Schwester und die Dunklen der Erde. Albanische Volksmärchen. Eisenach: Röth, 1952.
- Liungman W.* Die Schwedischen Volksmärchen. Berlin: Akademie-Verlag, 1961.
- Marzolph U.* Typologie des persischen Volksmärchens. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1984.
- Müller D.H.* Die Mehri- und Soqotri-Sprache. I. Texte. Wien: Alfred Hölder, 1902.
- Müller D.H.* Die Mehri- und Soqotri-Sprache. II. Soqotri-Texte. Wien: Alfred Hölder, 1905.

- Müller D.H.* Die Mehri- und Soqotri-Sprache. III. Šḥauri-Texte. Wien: Alfred Hölder, 1907.
- Naumkin V., Kogan L., al-Daarhi A.I., al-Daarhi I.G., Cherkashin D.* Soqotri Texts in the Phonogrammarchiv of the Austrian Academy of Sciences. An Annotated Edition. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Naumkin V., Kogan L., al-Daarhi A.I., al-Daarhi I.G., Cherkashin D., Bulakh M., Vizirova E.* Corpus of Soqotri Oral Literature. Vol. 1. Leiden: Brill, 2014.
- Naumkin V., Bulakh M., Kogan L.* Two erotic stories from Soqotra revisited // Babel und Bibel. 2013. 7: P. 527–563.
- Osada T., Onishi M.* 2010. Language Atlas of South Asia. Kyoto: Research Institute for Humanity and Nature.
- Parker H.* Village Folk Tales of Ceylon. Vol. 3. London: Luzac & Co., 1914.
- Reinisch L.* Die Somali-Sprache. I. Texte. Wien: Holder, 1900.
- Rouse W.H.D.* Folklore firstfruits from Lesbos // Folk-Lore. 1896. 7 (2): P. 142–159.
- Rubin A.* The Jibbali (Shaḥri) Language of Oman. Grammar and Texts. Leiden: Brill, 2014.
- Sorin-Barreteau L.* Contes des gens de la montagne. Mofu-Gudur du Cameroun. P.: Karthala, 2001.
- Stroemer H.* Mehri Texts from Oman. Based on the Field Notes of T.M. Johnstone. Wiesbaden: Harrassowitz, 1999.
- Thompson S.* Motif-Index of Folk Literature. Vol. I. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1932.
- Thompson S.* Motif-Index of Folk Literature. Vols. I–VI. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.
- Uther H.-J.* The Types of International Folktales. Vols. 1–3. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.
- Webster W.* Basque Legends. London: Griffith and Farran, 1879.
- Weissbach F.H.* Beiträge zur Kunde des Irak-Arabischen. Leipzig: Hinrichs, 1908.

В.В. Емельянов

РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ В ШУМЕРСКИХ ПОСЛОВИЦАХ

В статье рассматриваются шумерские пословицы о жизни, судьбе, магической силе, категориях этики, месяцах культового календаря. Из них реконструируется система ценностей, присущая обитателям южной Месопотамии конца III — начала II тыс., говорившим на шумерском языке.

Ключевые слова: Шумер, религия, этика, пословицы, система ценностей.

Vladimir V. Emelyanov

RELIGION AND PHILOSOPHY IN SUMERIAN PROVERBS

The article focuses on Sumerian proverbs concerning fate, magical power, ethical categories, and the months of the cult calendar. The texts allow to reconstruct the system of values peculiar to the people living in South Mesopotamia at the end of the 3rd — beginning of the 2nd millennium BC, who spoke the Sumerian language.

Key words: Sumer, religion, ethics, proverbs, value system.

Пословицы и поговорки на шумерском языке [Gordon 1959; Alster 1997; Афанасьева 1997: 322–323; Alster 2005] составляют весьма значительную часть корпуса шумероязычных литературных текстов¹. На сегодняшний день нам известно более 2000 пословиц в составе 26 пословичных сборников и несколько десятков пословиц из литературных текстов разных жанров. Пословицы записывались учителями писцовых школ с самого раннего времени (XXVII в. до н.э.) и дошли от всех эпох шумерской истории. Пословицы уже изучали с точки зрения поэтики, языка и стиля [Alster 1996], социально-исторического содержания [Дьяконов 1966], анималистики [Foster 2002].

До сих пор не известны цели их записи и проблематична классификация [Taylor 2005]. Однако ни в западной, ни в российской науке еще не было ни одной попытки осветить их религиозно-философское содержание². Между тем из шумерских пословиц извлекаются все составные части системы ценностей, характерной для жителей Южного Двуречья в III — начале II тыс. до н.э. Авторы шумерских пословиц на редкость откровенны. Они сообщают нам о тех ценностях, которые разделялись всеми слоями общества. В противном случае эти пословицы не попали бы в школу, где их заучивали наизусть³.

Превыше всего на свете шумеры ценили жизнь как таковую. Они соглашались терпеть все ее многочисленные неприятности, но держались за бытие до конца, не уповая на иной мир.

¹ В настоящее время подтверждается вывод И.М. Дьяконова о том, что большая часть известных нам пословиц на шумерском языке отражает мировоззрение общества древнего Двуречья второй половины III и начала II тыс. до н.э. [Дьяконов 1966: 27]. Разумеется, это не национальные пословицы шумеров, а высказывания всех народов Месопотамии, которые в это время писали преимущественно на шумерском языке. Для краткости мы далее будем называть составителей пословиц шумерами.

² Насколько мне известно, такая статья недавно вышла на иврите. Ее английские данные: [Klein J., Samet N. Ethics and Religion in Sumerian Proverb Collection (in Hebrew) // *Beit Mikra* 2012. 57/2. P. 106–131]. В статье шумерские пословицы сопоставляются с библейскими афоризмами, что не входит в задачу нашего приношения юбилару.

³ Далее все пословицы цитируются по электронной базе данных ETCSL с указанием номера коллекции (либо города) и номера пословицы. В цитатах из печатных публикаций указывается источник.

nig₂-nam nu-kal zi ku₇-ku₇-dam⁴

[Alster 2005: 276].

Ничто не ценно, (только) жизнь сладка как мед.

ud nu-dug₃-ga šid-bi [nu]-til₃ /nam\ -til₃⁵ nam-uš₂-a dirig X [...]

(25.5.16)

Недобрым дням нет счета, (но) жизнь лучше смерти...

Шумеры знали, что жизнь человека возможна только при условии сотрудничества между людьми. И сотрудничество всегда прочнее простого приятельства. Они были близки к открытию закона кооперации, который в средние века сформулировали арабские философы.

nam-ku-li nig₂ ud-1-a-kam

nam-gi₄-me-a-aš nig₂ da-ri₂-kam⁶

(3.17.36–37)

Дружба — вещь на один день,

Сотрудничество — вещь навсегда.

Смерть шумеры считали неизбежным уделом человека, его вечным пристанищем.

nam-uš₂-am₃ ha-la⁷ nam-lu₂-u₁₈-lu-kam

[Alster 2005: 273].

Смерть — доля человечества.

an-ta e₂-ur₃-ra-ni ki-ta e₂-da-ri₂-ka-ni

[Alster 2005: 274].

Сверху его хрупкий⁸ дом, снизу его вечный дом.

⁴ Здесь употреблено слово *zi* «жизнь тела, душа», отличное от *til₃* «жизнь как процесс». Основа *ku₇-ku₇* означает «мед; сладкий». По-видимому, речь идет о том, что наивысшей ценностью для человека является жизнь, протекающая в его теле от рождения до смерти, а не жизнь как таковая.

⁵ Буквально «недобрым дням счет не окончен».

⁶ Раньше эту поговорку понимали иначе: «Дружба длится день, родство длится вечно» [Крамер 1991: 131]. Однако *gi₄-me-a-aš* означает «коллега, соратник, сотрудник (в каком-то деле)».

⁷ Здесь не *nam-tar* «индивидуальная судьба», а именно *ha-la* «доля наследства». Смерть оставлена людям в наследство, поэтому она переходит из поколения в поколение.

⁸ *Ur₃ = šabātu* «сметать, побивать ветром (о потопе)».

nig₂-nam-a-ka-ni lu₂ na-me la-ba-an-ši-in-kar
[Alster 2005: 273]

Того, что случится, никто не избежит.

Поскольку смерти нельзя избежать, следует предаваться наслаждениям жизни. Пословица противопоставляет удовольствие, которое является плодом земледелия и оседлой жизни, и неприятности, которые доставляет кочевая жизнь.

nam-sag₉-ga kaš-a nam-hul kaskal-la
(7.98.57–58)

Удовольствие в пиве. Зло в странствии.

Правда, голод еще хуже кочевья.

^dEn-lil₂-le šer₇-da gu-la-ni ša₃-gar-ra
(3.93.175)

Величайшее наказание Энлиля — голод⁹.

Насколько твоя жизнь будет полна удовольствий, во многом зависит от судьбы. Это же слово употребляется в пословицах и в значении «удача»¹⁰. В своем первоначальном значении Судьба сравнивается с собакой, кусающей тело человека, с грязной одеждой, прилипшей к нему, и с одеянием, которое дали голому человеку на голой земле. Это означает, что Судьба всего лишь покров тела или навязчивый спутник, преследующий человека, но она не имманентна ему, не заключена внутри его тела или разума.

nam-tar ur-ra-am₃ zu₂ mi-un-da-an-ku₅ tug₂-mi-dur₇-ra-gim im-ta-tab-tab
(2.11.24-25)

Судьба как собака — горазда кусаться. Как грязная одежда, она ко мне липнет.

⁹ Голод является наказанием за серьезные преступления страны или царя. В шумеро-аккадских гимнах и плачах Энлиль — инициатор потопа.

¹⁰ В коллекции 2 пословицы о судьбе попадают в общий контекст пословиц о бедности. Становится понятно, что судьба здесь прежде всего судьба бедняка и неудачника, т.е. неудача, недоля.

nam-tar ur-gir₁₅ -ra-am₃ eger-ra-na tu-un-DU

(2.14.29)

Судьба — собака, идущая позади.

nam-tar tug₂-ga-am₃ eden-na tu-un-na-an-la₂

(2.12.27)

Судьба — одежда, протянутая (человеку) в пустыне.

Судьба может быть несчастной. Она даже бывает оскорбительной, причем как для носителя судьбы, так и для того, кому он о ней рассказывает.

a-a igi i-ni-in-bar nam-tar-gu₁₀ ba-dib-ba

(2.4.15)

Я посмотрел на воду. Моя судьба (= удача) плыла мимо.

ud-nam-tar-gig-ga-ka ba-tu-ud-de₃-en

(2.5.16)

В злосчастный день я родился

nam-tar-gu₁₀ ušur-ga₂ ga-na-ab-du₁₁ in-na ta-ga₂-ga₂

(2.2.13-14)

(Если) я захочу рассказать соседу о моей судьбе, он осыплет меня бранью.

nam-tar-gu₁₀ ga-am₃-du₁₁ in-na-am₃ ra ga-am-e₃ su-lim tar-am₃

(2.2.11-12)

Позволь рассказать тебе о моей судьбе: это оскорбление. Позволь показать тебе ее: это позор.

Судьба сравнима с голосом матери. Но человек может сделать ее лучше, если будет правдив и не перестанет стремиться к совершенству. Верность материнскому началу своей природы и божественному началу своей личности — два этапа в осуществлении человеком своего предназначения.

nam-tar-gu₁₀ gu₃-nam₃ ama-gu₁₀ tu-da-an-kur₂

(2.6.17)

Моя судьба — голос моей матери. Она (всегда) может его изменить.

giš-šub us₂-sa ama-zu hul-la kas₄-tuku-ma¹¹ dingir-zu hul-la
(19. С. 3.4–5)

Исполнил свой жребий — порадовал свою мать. Побежал (далее) — порадовал своего бога.

lu₂ inim-gen₆-na bal-bal inim-dingir-ra-ni-ta nam-tar sag₉-ga-am₃
ud-šu₂-us¹² tu-da-gal₂
(Unknown Provenance. 2)

Судьба человека, говорящего правду, благоприятна по слову его бога. Он пребывает с ним постоянно.

nig₂-gen₆-na¹³-da a-ba in-da-sa₂ nam-til₃ i₃-u₃-tud
(1.1.1)

Что сравнится с правдой? Она порождает жизнь.

[lu₂ nig₂]-gen₆-na [zi]-ni al-su₃-ud [nam]-/til₃ \ sag rig₇-bi
(Urim.1-2)

Правдивый человек живет долго. Награда ему — жизнь.

Напротив, ложь считалась разрушительницей жизни и основой всех преступлений.

e₂ lu₂-zid-de₃ du₃-a lu₂-lul-la gul-la
(2.142.19)

Правдивый человек дом строит, лживый — разрушает.

til₃-la lul-la hul na-an-gu-[ul-en] gam¹⁴ ha-la-zu-še₃ tu-un-[gal₂]
(3.55.114-115)

Пока живешь, не увеличивай зла ложью. (Иначе) на долю тебе выпадет унижение.

¹¹ kas₄-tuku-ma — нетривиальная грамматическая конструкция, состоящая из существительного kas₄ «бежать», глагола tuku «иметь» и заимствованной из аккадского языка энклитической частицей -ma (здесь в значении «вследствие чего»). Буквально «Бег иметь (будешь) — тогда бог твой радостен (будет)».

¹² Буквально «до захода солнца».

¹³ nig₂-gen₆-na = kittu «истина, постоянство» — фундаментальная категория шумеро-вавилонской религии [Lämmerhirt 2010], основной принцип отправления правосудия в Месопотамии.

¹⁴ gam здесь орфографический вариант ^{gis}gam₃ «пастушеский посох с крюком».

Почтение к богу считалось обязательным для порядочного и правдивого человека.

*lu₂ digir-ra-a-ni /nu\ -tu-un-kal-la /eden\ -na tu-un-šub ad₃-bi nu-ga₂-ga₂
ibila-a-ni alal-am₃ /gidim\ -ma-a-ni a nu-nag*
(Urim.3)

Кто не ценит своего бога — в степь будет низринут, труп его не погребут, его наследник дух его из трубочки водой не напоит.

*tukum-bi dingir-ra-ni igi-zi tu-ši-in-bar geštu₂-ga-ni gal₂ ba-an-tag₄
^dLAMA-^dALAD₂-dingir-ra-ni¹⁵ su ba-an-gal₂*
[Alster 2005: 278].

Если его бог благосклонно на него посмотрит — его разум открывается, (и) его хранители войдут в его тело¹⁶.

utiš lu₂ -ulu₃ ki digir-ra-/kam\¹⁷
(Urim. 3)

Разум человека — территория бога.

Однако если сильный человек не имеет бога, то ни потерь, ни убытка в этом не терпит. Главное — не растерять достоинство и мудрость.

lu₂ -ulu₃ dingir-da nu-[me-a] a₂-tuku i-bi₂-za la-ba-ši-gal₂
(Urim. 1)

(Если) человек не имеет бога — для сильного потери (в том) нет.

lu₂ teš₂ <nu>-tuku-tuku hu-ru-/um?¹⁸-bi
(Urim.1)

Не имеющий достоинства жалок.

¹⁵ Буквально «пусть ламассу и шеду его бога присущи его телу». Имеются в виду два духа-хранителя, посланные личным богом человека для постоянной защиты от злых демонов.

¹⁶ Хранители входят в тело, чтобы изгнать из него демонов болезни.

¹⁷ По-видимому, аналог идеи о том, что если бог захочет наказать, то отнимет разум.

¹⁸ Nigum, «ничтожный человек».

šag₄ nig₂-kas₇ nu-zu /šag₄ igi\gal₂-tuku
(4.46.15)

*Сердце не знает расчета — сердце мудрость имеет*¹⁹.

usu-dingir-ga₂ ni₂-ga₂ ba-ti²⁰
(10.8.8)

Сила моего бога довершает мою собственную.

usu igi-gal₂-tuku nu-tu-e-da-sa₂
(10.7.7)

Сила не может сравниться с мудростью.

geštu₂ hul-la dingir hul-la
(UET 6/2. 335.2)

*Счастлив разум — счастлив бог*²¹.

Из пословиц можно узнать о том, какие поступки считались в Шумере табуированными и мерзкими для конкретных богов.

šu nu-luh-ha kaš i₃-de₂-a
uš₇-du₁₁-ga giri₃ nu-saga₁₁-a
giri₁₇ te-en-na sahar nu-gi₄-a
eme ak an-bar₇ an-dul₃ nu-ga₂-ga₂
*nig₂-gig^dUtu-kam*²²
(3.8.16A–20)

¹⁹ Перевод составителей ETCSL опирается на перевод Б. Альстера: «A heart which does not know accounting — is that a wise heart?» В шумерском языке нет конструкций с «разве, ли», поэтому вопросительное предложение, не содержащее вопросительных слов, будет выглядеть как повествовательное. Б. Альстер думает, что автор пословицы сомневается, можно ли считать мудрым сердцем то, которое лишено расчета. Однако такой перевод, скорее, характеризует принадлежность переводчика к определенной культуре, в которой трезвый расчет предпочитается сердечной мудрости. *igi-gal₂* «глаз иметь» — существительное, употребляемое в отношении знаний, полученных из наблюдения, т.е. чисто зрительного знания, «узревания». Шумеры хотели сказать, что сердцу не нужно расчета, потому что оно видит все непосредственно.

²⁰ *ti_l* орфографический вариант *ti₃* «прекращать, завершать».

²¹ Весь этот блок демонстрирует известный принцип «на бога надейся, а сам не плошай». Следует иметь в виду, что в пословицах речь идет о личном боге каждого человека, а не о верховных богах Месопотамии.

²² Бог солнца Уту учит человека законопослушности и деликатности. Ему нельзя показывать человеческие выделения, грязь, как нельзя и дразнить его высунутым языком.

*Разливать пиво немытыми руками,
Плевать, не затаптывая плевков,
Чихать, не покрывая брызгов пылью²³,
Высовывать язык в полдень без создания тени —
Мерзость (для) Уту.*

*šū-gi₄-gi₄ nig₂-gig^{-d}Nin-urta-kam²⁴
(11.66.1)*

Мечь — мерзость (для) Нинурты.

*^{im}šū-rin-na šir₃-ra ninda al-tum₃[?]-mi
nig₂-gig^{-d}Inanna-ka²⁵
(3.171.302–303)*

*Нести хлеб в печь с песней —
Мерзость (для) Инанны.*

*nig₂-tuku nig₂ al di²⁶ nig₂-gig-dingir-ra-kam
(UET 6/2. 261.1)*

*Быть богатым (и) требовать еще больше — мерзость (для)
всех богов.*

Однако каждый человек в Шумере знал, что жизнь создается богами только при условии, если боги владеют безличными силами МЕ, на основе которых возникают ритуалы, поддерживающие мировой порядок на протяжении года [Емельянов 2009]. Поэтому до нас дошли несколько пословиц о МЕ. От старошумерского времени есть две пословицы. Одна вошла в состав «Поучений Шуруппака», имеющих древнейший абу-салябихский прототип, и звучит так:

nir-gal₂-e ni₃-tuku gaba-gal₂ me-nam-nin²⁷-na

Быть избранным (на царство), владеть имуществом, быть стойким — (вот) МЕ владычества.

²³ Либо «сморкаться, не покрывая выделений песком».

²⁴ Мечь врагу — дело самого Нинурты. Для людей мечь запрещена.

²⁵ Инанна, управляющая музыкальными инструментами, хорами и самой музыкой, не допускает музицирования в неподходящей обстановке.

²⁶ al di буквально «выражать желание».

²⁷ NUN = rubû — одно из слов, обозначающих лидера. Его точное значение неизвестно.

Здесь МЕ власти отождествляются со статусом царя, богача и воина, т.е. говорится, что статус сам по себе уже и есть МЕ. Вторая пословица имеет бесценное значение, поскольку она содержит уникальный, нигде более не встречающийся контекст²⁸:

ni₃ izi si me i₃-kal-kal-am₃ eger-ra-bi na
(4.2.2)

Вещь, брошенная в огонь, красиво горит (букв. «МЕ (ее) ярки»), а после этого (превращается в) ничто.

Слово *me* здесь несомненно означает ‘световой эффект, яркость’ и употребляется по отношению к пламени костра. Перед нами совершенно уникальный бытовой контекст употребления данного слова, не связанный с храмом, культом и богами и при этом обнаруживающий огненную, световую природу МЕ, которая угадывается в более поздних источниках.

Новошумерская эпоха также дала несколько пословиц о МЕ. Пословица SP 2.1 представляет собой диалог двух собеседников. Один настроен деструктивно и хочет разрушить жизнь в городе, другой советует ему удержаться от разрушений. К сожалению, неизвестно, чем закончился этот диалог.

1 *ki-gul-la-ba ki he₂-en-gul*
2 *ki nu-gul-la-ba gu₂-gir₃ he₂-en-gal₂*
3 *ki-ni ki lu-ubsar₂ kud-da he₂-a*
4 *garza-bi gir₃ ba-da-kur₂*
5 *di-ir-ga-a ki ba-e-gul*
6 *me-bi ba-da-ha-lam*
7 *garza-bi gir₃ na-ab-ta-ab-kur₂-ru-de₃-en-ze₂-en*
8 *di-ir-ga-a ki nam-ba-e-gul-lu-de₃-en-ze₂-en*
9 *me-bi na-ab-ta-ab-ha-lam-e-en-ze₂-en*
10 *gu₄-de₃ ki-gub-ba na-ab-ta-ab-kur₂-ru-de₃-en-ze₂-en*
(2.1)

*В местах истребления пусть (большие) земель будут истреблены!
Где нет истребления — пусть брешь зияет!
Пусть их поселения подобны фасоли срезанной,*

²⁸ Перевод Б. Альстера в письме к автору от 09.06.2001 г.: «What is fed into the fire is very precious in effect, but afterwards there is nothing».

Ход их обрядов — изменен,
 Ритуалы их — уничтожены,
 МЕ их — разрушены!
 Ход их обрядов вы менять не должны!
 Ритуалы вы уничтожать не должны!
 МЕ их разрушать вы не должны!
 Быков с их стойбищ сгонять вы не должны!²⁹

Еще одна пословица — фрагмент обращения к некоему юноше, который отомстил за причиненные ему неприятности. Возможно, этим юношей был сам Нинурта.

[x]-x(... na)-zu tu-da-kur₂
 giš-hur-bi ba-da-bal
 te-bi tu-un-la₂-e
 šeš-a šeš-bi igi nu-bar-e
 šul-e a-ra₂-zu ()
 ša₃-zu a-na-aš hul ba-dim₂
 (UET 6/2. 331)
 Твои... изменены,
 Их планы нарушены,
 Их МЕ уменьшены³⁰,
 Брат брата своего не видит.
 Юноша! На твоём пути
 Что худое сделано твоему сердцу?

Завершают этот раздел два фрагмента. В одном существительное *te* явно употреблено в значении «работа, служба, должность». Смысл второго высказывания еще более прозрачен: «Кто ты такой, чем ты занимаешься — неизвестно».

²⁹ Категория МЕ упомянута здесь вместе с двумя другими, также означающими «ритуал, обряд, заведенный порядок». Издатель текста Б. Альстер переводит слово *dī-ir-ga* как «bond», имея в виду аккадский эквивалент *riksu*, встречающийся в копии этой пословицы UET 6/2, 356, 5. Однако это слово означает не только «связь», но и «ритуал, обряд, теория, принцип» (CAD, R, *riksu*). Следовательно, речь идет не о разрушении некоей связи, а об уничтожении ритуалов в местах, по которым прошла война.

³⁰ Существительное *te* употреблено здесь с глаголом *la₂* 'уменьшать'. Уменьшение МЕ означает уменьшение числа жертв и соответственно уменьшение сил существа, которому предназначены жертвы. Общий контекст пословицы — разрушение порядка в городе неким озлобленным юным существом.

em₃-ma₃ em₃-gal-la-am₃

me-gu₁₀ me-gal-la-am₃

(11.52.4-5)

Мои дела — великие дела,

Мои МЕ — великие МЕ.

me-zi

ni-ti-zi

(3N-T.161)

Твои МЕ неизвестны.

Как ни странно, но среди шумерских пословиц можно найти и такие, которые связаны с определенными месяцами и праздниками.

В переводе В.К. Афанасьевой нам уже давно известна пословица: «Лисица помочилась в море. “Вот море! Все море сделала я!”» (Афанасьева 1997: 322). А вот ее календарный вариант, более интересный:

ka₅-aⁱ₇ Idigna-še₃ kaš₃-ni sur-sur-ra a-eštub^{ku}₆ ba-zi-ge-en-e-še

[Gordon 1962: 234].

Лисица помочилась в Тигр (и сказала): «Я вызвала половодье карпов!»

Нерест карпов в воде Тигра, сходящей с гор на равнину Шумера, — главный признак пришедшей весны. В тексте «Энки и устройство мира» говорится о том, что бог Энки оплодотворил Тигр и Евфрат своим семенем и они стали плодородными [Емельянов 2009: 238–239]. Следовательно, лиса уподобляет свою мочу семени Энки и своим действием вызывает приход весны.

iti-du₆-ku₃-ga-ka šah₂ nu-un-[šar₂]

iti-kin₂-ga-ša-an-na-ka aga²-gibil' nu-un-mur₁₀

(1.172.65–66)

В месяц Священного Холма свинью он не [должен резать],

В месяц Обряда Госпожи Инанны новую корону надевать он не должен.

Это предписания скромности и поста перед началом осенних праздников, когда проводится очищение царя и страны от грехов, накопившихся за первое полугодие. В это время запрещается

есть свинину, рыбу, ездить на колесницах и надевать новую одежду [Емельянов 1999: 91–107; Casaburi 2000: 16–23]. Месяцу Священного Холма соответствует вавилонский Ташриту. Ему предшествовал месяц Обряда Инанны (= вавил. Элулу). Интересно, что пословица произносится на женском диалекте шумерского языка. Вполне возможно, что это предписание, исходящее от женского божества и предназначенное для мужчин.

Среди шумерских пословиц встречаются и такие, в которых сформулированы идеи больших литературных текстов философского значения. Так, идея мифа о потопе высказана в одной пословице, которая также встречается в шумерском гимне «Бильгамес и Хувава»:

ba-su-a-ba ba-su-a-ba
ud^{gis}ma₂-Ma₂-gan^{ki} ba-su-a-ba
ud^{gis}ma₂-gur₈-Ma₂-gi₄-lum^{ki} ba-su-a-ba
gis^{ma}₂-da-la₂ gi^{ma}₂ zi-ša₃-gal₂-la-ka i₃-in-dab₅
 [Gilgamesh and Huwawa, Version A. 112–115].

Когда затоплена, когда затоплена,
когда ладья Магана была затоплена,
когда барка Магилума была затоплена,
(то на) плоту все живое было спасено.

В контексте гимна эта пословица произносится слугой Бильгамеса Энкиду, чтобы обосновать необходимость надежды на спасение в трудной ситуации. Даже если вокруг не останется ни одной лодки, все равно найдется посуда, на которой можно спастись от потопа. Нужно только проявить смекалку.

Идея эпоса о Гильгамеше также высказана в одной короткой пословице:

šah lu₂-šah-šum-ta mi-ni-ib-šum-e
gu₃ i₃-ra-ra kaskal ninda₂-zu
u₃ pa-bil-ga-zu i₃-re₇-eš-am₃
u₃ za-e al-du-un-na-ni gu₃ i₃-ra-ra-e-še
 (8.a2.2–5)

Мясник свинью режет,
Она визжит. «Путем (этим и) пращурь твои,
И предки твои ходили,
И ты идешь. Зачем же ты визжишь?»

Наш человеческий визг — желание на короткий миг выделиться из порядка вещей, из общего закона, заявить мяснику, что ты есть, что ты еще жив. Мясник не понимает, что страшного в следовании традиции предков. Мясник — сама равнодушная Природа. Свинья — Гильгамеш. Гильгамеш — любой человек, который не хочет умирать. Пока он жив и здоров, то с удовольствием помнит о пращурах, мнит себя в их ряду. Но когда над ним нависает нож мясника, ему очень хочется почувствовать себя отдельным существом, над которым не властна традиция смерти.

Литературные тексты могли возникать из пословиц. Но иногда пословица, попав в литературный текст, утрачивала свой исходный смысл. Например, есть такая шумеро-аккадская пословица:

*Человек высокий до Неба не достанет,
Человек широкий Землю не закроет.*

Эта пословица известна в двух контекстах. В шумерском тексте о Бильгамесе и Хуваве после нее говорится, что смерть — это судьба всех людей и заботиться нужно только о славном имени. В вавилонском «Разговоре Господина и Раба» после нее утверждается, что благом будет только смерть³¹. Оба раза смысл в том, что не стоит стремиться к тому, чего не суждено достигнуть, потому что мировой порядок этого не позволяет.

И вдруг эта пословица стала известна нам полностью. И ее конец удивителен.

*sukud-de₃ an-na šu nu-um-da-la₂
dagal-e ki-a igi nu-um-ta-an-il₂-il₂
kalag-ga ki-ni₂ ni₂ nu-ti-un-gid₂-de₃
za-e-me-en ud-gim du₁₁-du₁₁-ga
pirig-gim ne he₂-gub
(17.b2.4–8)*

*Человек высокий рукой до Неба не достанет,
Человек широкий взором землю не охватит,
Человек могучий не займет все ложе,
(Но) ты, подобно буре ревущий,
Льву подобно, себя утвердишь.*

³¹ «Что же тогда благо? — Шею мою, шею твою сломать, в реку бросить — вот и благо! Кто столь высок, чтоб достигнуть неба, кто столь широк, чтоб заполнить всю землю?» [Lambert 1960: 48].

Оказывается, тут в конце противопоставление, призыв к преодолению естественного порядка. И этот призыв был отброшен в морализирующих литературных текстах³².

Таким образом, можно обнаружить в шумерских пословицах такие черты картины мира, присущей обитателям южной Месопотамии в конце III — начале II тыс. до н.э., как:

1. Представление о ценности и ценном.
2. Стабильные и неизменные категории бытия, без всяких признаков диалектического мышления.
3. Идеалистическая концепция МЕ как предвечных потенций бытия, которым у шумеров не противостоит материя или субстанция.
4. Оппозиция МЕ как яркого горения вещи и па (Ничто) как результата ее горения.
5. Отсутствие дуализма души и тела.
6. Предпочтение цивилизации и персонального развития первоначальному состоянию субъекта (в частности, предпочтение пива как результата оседлой жизни кочевью, личного бога — судьбе и матери).
7. Представление о достоинстве человека.
8. Понимание правды и мудрости как этических категорий.
9. Радикальное неприятие смерти при полном отсутствии идеи небытия.

К сожалению, из шумерских пословиц ничего нельзя узнать о возрасте людей³³. Нет в них и благопожеланий юбилярам. Поэтому хочу закончить свое подношение уникальным текстом из Хузирины (совр. Султан-тепе), записанным в конце VIII в. до н.э. В этой аккадской пословице каждому возрасту жизни соответствует краткая характеристика:

STT 400, r. 45-47

40 *lalūtum* «расцвет, полнота жизни»

50 *ûmī kurūtu* «короткие дни»

³² Сравнение вариантов этой пословицы с библейскими афоризмами см. [Samet 2010: 2–13].

³³ Исключением из этого правила является вопрос: *añše-gim dam mi 3-am3 ni-mi-un-tuku* (2+6.141) «Разве я осел, чтобы жениться на трехлетке?»

- 60 *meḫlūtu* «опытность»
 70 *ūmū arkūtu* «долгие дни»
 80 *šībūtu* «старость»
 90 *littūtu* «могущество»

Известно, что в VI–V вв. в Месопотамии уже были люди, доживавшие до могущества. Причем это писцы, люди интеллектуального труда [Дандамаев 1983: 140–143]. Достигнув долгих дней, юбиляр мог бы присмотреться и к двум оставшимся цифрам. Впрочем, известно, что боги гарантировали своим творениям по 120 лет жизни [Alster 2005: 337]. Есть куда стремиться.

Библиография

- [Афанасьева] От начала начал. Антология шумерской поэзии в переводах В.К. Афанасьевой. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.
- Дандамаев М.А. Вавилонские писцы. М., Наука, 1983.
- Дьяконов И.М. Общественные отношения в шумерском и вавилонском фольклоре (120 пословиц и поговорок) // Вестник древней истории. 1966. 1 С. 9–27.
- Емельянов В.В. Ниппурский календарь и ранняя история Зодиака. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.
- Емельянов В.В. Шумерский календарный ритуал (категория МЕ и весенние праздники). СПб.: Петербургское востоковедение, 2009.
- Крамер С.Н. История начинается в Шумере. М.: Наука, 1991.
- Alster B. Literary Aspects of Sumerian and Akkadian Proverbs / M.E. Vogelzang and H.L.J. Vanstiphout (eds.) Mesopotamian Poetic Language: Sumerian and Akkadian (Cuneiform Monographs 6). Groningen: STYX Publications, 1996. P. 1–21.
- Alster B. Proverbs of Ancient Sumer: The World's Earliest Proverb Collections. Bethesda: CDL Press, 1997.
- Alster B. Wisdom of Ancient Sumer. Bethesda, CDL Press, 2005.
- CAD — The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. 1956–2011. 26 vol.
- Casaburi M.C. The Alleged Mesopotamian “Lent”: Hemerology for Tashritu // Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico. 2000. 17. P. 13–29.
- ETCSL — Black J.A., Cunningham G., Flückiger-Hawker E., Robson E., Zolyómi G. The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (Oxford, 1998): <http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/>

- Foster B.* Animals in Mesopotamian Literature / B. Collins (ed.). A History of the Animal World in the Ancient Near East. Leiden, Boston, Köln, 2002. P. 271–288.
- Gordon E.I.* Sumerian Proverbs. Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia. Philadelphia, 1959.
- Gordon E.I.* Animals as represented in the Sumerian proverbs and fables: a preliminary study / Академику Василию Васильевичу Струве. Древний мир: Сборник статей. М.: Издательство восточной литературы, 1962. С. 226–249.
- Lambert W.G.* Babylonian Wisdom Literature. Oxford: Oxford University Press, 1960.
- Lämmerhirt K.* Wahrheit und Trug. Untersuchungen zur altorientalischen Begriffsgeschichte. Münster, 2010.
- Samet N.* “The Tallest Man Cannot Reach Heaven; The Broadest Man Can Not Cover Earth”. Reconsidering the Proverb and Its Biblical Parallels // Journal of Hebrew Scriptures 2010. 10. P. 2–13.
- STT — *Finkelstein J.J., Gurney O.R.* The Sultantepe Tablets. L., The British Institute of Archaeology in Ankara, 1957. Vol. I–II).
- Taylor J.* The Sumerian Proverb Collections // Revue d’assyriologie 99. 2005. P. 13–38.
- UET 6/2 — *Gadd C.J., Kramer S.N.* Ur Excavation Texts 6/2. Literary and Religious Texts. L. 1963.

И.Ю. Котин

ВОСТОК И ЗАПАД В ПОЭЗИИ ДАЛДЖИТА НАГРА

В статье И.Ю. Котина рассматривается творчество индо-английского поэта Далджита Награ. Анализируются отдельные его произведения, в которых затрагиваются взаимоотношения Востока и Запада.

Ключевые слова: Далджит Награ, поэзия, Восток, Запад.

Igor Y. Kotin

EAST AND WEST IN THE POETRY OF DALJIT NAGRA

The paper studies the heritage of the Indian-English poet Daljit Nagra, focusing on the poems that deal with East-West relations.

Key words: Daljit Nagra, poetry, East, West.

Уважаемый юбиляр не оставил без внимания творчество английского поэта индийского происхождения Далджита Награ. В статье «Посториентализм в творчестве ученых современного Санкт-Петербурга» [Rodionov 2015] М.А. Родионов цитирует стихотворение Далджита Награ «Booking Khan Singh Kumar» [Nagra 2007: 6], в котором звучит имя Гангадина — бессловесного слуги-водоноса из одноименного стихотворения Р. Киплинга. Условно можно перевести цитируемые юбиляром строки так:

*Мне следует декламировать эти стихи
Или подать их, как Гангадин?*

Гангадин — в английском тексте — глагол. То Gangadin — подать что-то с усердием и преданностью, как делал это герой одноименного стихотворения Р. Киплинга водонос Гангадин. Gangadin — это глагол английского языка, пришедший с Востока. Это глагол, связавший творчество английского, а на момент создания стихотворения «Гангадин» — англо-индийского автора Р. Киплинга и английского, индо-английского автора Д. Награ. Творчество Киплинга, в котором темы Востока и Запада, и сливаются, и сосуществуют, и противостоят друг другу, близко юбиляру. Близко оно и замечательному британскому поэту индийского происхождения Далджиту Награ, попытка перевести стихи которого была предпринята автором этих строк [Аль-Манах 2013: 224–232]. В ряде публикаций автора данной статьи разрабатывались тема цвета в поэзии Далджита Награ [Котин 2012], проблема текста индийской диаспоры в творчестве Далджита Награ [Котин 2011 а], тема трудовых будней и праздников индийцев-иммигрантов [Котин 2010] и, наконец, проблема идентификации британских индийцев или британских «азиатов» [Котин 2013].

В данной статье разрабатывается тема Востока и Запада в творчестве Далджита Награ преимущественно с привлечением новых источников и рассмотрением как ранее переведенных автором этой статьи, так и новых текстов талантливого индо-британского поэта.

Обратимся к автобиографии Далджита Награ, опубликованной на его страничке в Интернете [Biography]. Из нее мы узнаем, что родился автор в 1966 г. в семье иммигрантов из Пенджаба (Индия), прибывших в Англию в конце 1950-х годов. Далжит, как

и его старший брат Далджиндер, появился на свет в лондонском районе Ивзли близ Хитроу. Это район, где присутствие индийцев, особенно сикхов, существенно. Наряду с Саутхоллом этот район, расположенный рядом с аэропортом Хитроу, служит спальным районом для служащих многочисленных авиакомпаний, многие из этих служащих — индийцы. Далджит Награ вспоминает его таким:

*Наш городок в Англии вмещает всю Индию
С ее гурудварами, мандирами и мечетями,
Наш проспект желтеет не от униформ оранжистов,
Но от шафрана индусских флагов.
Наш апрельский Ваисакхи
Заглушает Пасху,
А безумье при полной луне — Признак Ида
С его танцами до утра
И кухни тандури. у нас костры Гая Фокса
Сливаются с огнями Дивали —
Праздника возвращения Нашего Одиссея — Рамы
К своей по-пенелопьи преданной Сите.
У нас звучат хиты Болливуда и ритмы Бхангра,
Передаваемые нашей Санраиз Радио.
В магазинах звучат звуки ситара¹.
Там, где бренчали регги карибцев,
Где когда-то тусовались стилияги...
На витринах наших кафе — баррикады шафранных сладостей,
И джалеби, пропитанные сиропом,
Сплетающиеся в паутину, как наши кланы,
Наши прилавки отмыты от крови и мяса, на них —
Масса баклажанов, ананасов, личи и манго.
Наши люди, идущие с фабрики,
Кормят английских лебедей чапатти,
Наши девы, возвращаясь из школ в униформе,
Мечтательно глазят на витрины с манекенами
в облегающих сари,
На штуки ситца и шелка на любой вкус.
В нашем брачном агентстве мамаша*

¹ Ситар — индийский струнный музыкальный инструмент.

*Сбежавшей из-под венца дочери
Рыдает над роскошным альбомом с глянцевыми женихами
Со всей Индией в нем.*

[Аль-Манах 2013: 230]

Из Ивзли семья Награ переехала в Шеффилд, город в Средней Англии, бывший промышленный центр, оказавшийся, однако, в так называемой «депрессивной зоне» после закрытия многих предприятий оборонной промышленности. Родители Далджита открыли в Шеффилде в 1982 . свой небольшой магазинчик в местечке Gleadless Valley, классический «corner shop», каких в Британии тысячи и владеют которыми обычно именно индийцы — пенджабцы и гуджаратцы. В стихотворении Далджита Награ «Parade' End» рассказывается о конце рабочего дня в таком магазинчике. Причем название стихотворения можно понять двояко. Это может быть название улицы, а таких улиц в английских городках немало (обычно вблизи заброшенного военного плаца). Но это можно понимать и буквально — «конец парада», «конец рабочего дня». Судя по биографии Награ, ему и самому приходилось работать в таких магазинчиках. Неудивительно, что и поэзия, и учеба в жизнь Награ пришли довольно поздно. Награ пишет, что он стал интересоваться поэзией в 19 лет после того, как прочел книгу стихов Уильяма Блейка «Songs of Innocence and Experience».

Мы знаем, что приблизительно в этом возрасте прочел Блейка и Иосиф Бродский, на которого поэзия этого английского визионера также произвела огромное впечатление. Подражая Блейку, Бродский написал свое стихотворение «Песня Невинности, Она же Опыта».

Уильям Блейк (1757–1827) был уникальным поэтом, художником, философом, визионером. Ему были близки темы Востока и Запада. Блейк изучал и иллюстрировал «Библию» и «Божественную Комедию» Данте. Блейк написал стихотворение «Иерусалим», навеянное легендой о том, что Иисус после распятия последовал с Иосифом Аримафейским в Гластонбери в Англии. Некоторые признают «Иерусалим» чуть ли ни неофициальным гимном Англии. Англия для Блейка — «Новый Иерусалим», «Новая Земля Обетованная», но одновременно и место соединения Востока и Запада. Последнее представление не могло не понра-

виться сыну индийских иммигрантов, днем работавшему в магазинчике родителей, а по вечерам посещавшему вечерние курсы для подготовки к поступлению в университет (аналог советской вечерней школы).

Награ пишет, что интерес к творчеству Блейка повлиял на его выбор обязательных предметов для изучения — английского и английской литературы. Все меньше времени стал уделять Награ работе в магазине своего отца. Несмотря на осуждение родителей и земляков, выбор в пользу английского языка и поэзии оказался верным. Кстати, стихотворение «Песня сикха» в которой описывается быт молодого человека, работающего в лавке своего отца, в настоящее время входит в обязательную программу по английскому языку в английских школах и колледжах. Вот несколько строк из этого стихотворения:

*Я торгую в одной из отцовских лавок
С девяти утра до девяти вечера,
Отец не разрешает мне закрывать магазин на обед,
Но когда посетителей нет,
Я закрываю лавку, и спешу наверх,
Где меня ждет моя молодая невеста,
И с которой я делюсь чапатти с чатни²,
С которой мы занимаемся любовью,
Как греблей в Патни³.
Когда я возвращаюсь в лавку, застегиваясь на ходу,
Продавцы смеются и тычут в меня пальцами:
Эй Сингх! Где ты был?
Твои лимоны прокисли,
Бананы переспели,
А пол нуждается в мокрой щетке!
В этом худшем индийском магазине
На всей индийской улице!*

[Nagra 2007: 51].

² Чатни — маринад, пикули, острая приправа.

³ Патни — район Лондона близ одноименного моста через Темзу. Одновременно, на хинди и панджаби слово «патни» означает «жена». На эту игру слов Далджит Награ указала в одном из интервью [ВВС].

Далджит Награ дал довольно подробный комментарий по поводу этого стихотворения. Приводим выдержки из этого комментария: «Я собираюсь рассказать вам о том, что служит фоном этого стихотворения и дам несколько подсказок для его понимания. <...> Писать о магазинчиках и их продавцах для меня важно. Здесь ведь — мои корни. Мои родители прибыли из Пенджаба (Северо-Западная Индия) в конце 1950-х годов. Тогда в Англии была большая нехватка рабочей силы. Многие из этого поколения (прибывших) не изучали английский язык в школе. Когда они прибыли в Англию, все, чем они могли там заниматься, — (неквалифицированный тяжелый) труд. Они работали на оборонных и цементных заводах, на предприятиях по выпечке хлеба и изготовлению сухих злаковых завтраков. На этих предприятиях часто было жарко, пыльно. О защите здоровья на них говорить не приходилось. <...> Мои родители копили деньги. <...> Они упорно трудились в 1960-е и 70-е годы и в конце 1980-х сумели скопить достаточно, чтобы открыть свой магазин. <...> Так что писать о таком магазине — это писать о малоизвестной истории, которая сейчас, как вы знаете — часть Британской истории» [Sheer Poetry].

В историях Далджита Награ есть нечто от анекдота, от забавной бытовой истории, прекрасным мастером создания которых были в русской традиции Александр Галич и Владимир Высоцкий. Но Сомерсет Моэм видит это и в природе творчества Р. Киплинга. В предисловии к одной из подборок произведений Киплинга Моэм пишет о его индийских «историях»: «В них он, по-моему, показал себя с самой лучшей стороны. Когда он писал об индийцах и об англичанах в Индии, он чувствовал себя дома и писал с легкостью, свободой и богатством воображения, каких не всегда добивался, работая с другим материалом» [Моэм 1991: 419]. Моэм развивает этот анализ, обращаясь к сюжетам произведений Киплинга: «Одним из самых блестящих успехов Киплинга было то, что рассказы его — анекдоты, а это, по мнению критиков, означало, что не серьезное понятие. <...> Но если бы они потрудились заглянуть в толковый Оксфордский словарь, они нашли бы там такое объяснение этого слова: «история, рассказанная как нечто само по себе интересное и своеобразное». Это идеальное определение рассказа» [Там же: 440].

В 1988 г. Далджит Награ переехал в Лондон. Он поступил на программу бакалавриата университета Royal Holloway (филиал

Лондонского университета), расположенного близ Виндзора и основанного королевой Викторией в 1889 г. В этом же учреждении Награ продолжил обучение в магистратуре по программе «Английский язык и литература». Она включала изучение поэзии Байрона, Шелли, Китса. Именно романтики XIX в. открыли для европейского образованного читателя Восток и, в частности, Индию. Как писал в очерке об «ориентальной поэзии» Вяч.Вс. Иванов, «Шлегели в пору йенского романтизма одновременно совершили переворот и в представлениях европейцев об истории духовной жизни Азии. <...> Не отдельные образы, но и целые сюжеты, вокруг них сложившиеся, входят в ту пору в европейские традиции и становятся излюбленными, как ранее античные персонажи, с которыми восточные герои и героини успешно состязаются» [Иванов 1985: 427]. Индия манила романтиков и как страна любви. Вспомним «Индийскую мелодию» Перси Биши Шелли:

*Я проснулся, задрожал,
Мне во сне явилась ты,
Нежный ветер чуть дышал.
Ночь светила с высоты.*

[Восточные мотивы 1985: 234].

Индия для романтиков — страна прекрасных женщин, роскоши, дивных ароматов и специй. Менее популярен сейчас у преподавателей и издателей Киплинг, но с восточными темами в творчестве Киплинга Награ хорошо знаком, что видно по использованию Далджитом киплингговских образов.

Хорошо подготовленный знаток английской литературы Далджит Награ получил работу преподавателя английского языка в одном из лондонских колледжей. Однако как автор он понимал, что классиков поэзии сейчас читают единицы, и современный поэт должен найти особую манеру, разработать свой стиль и язык, найти и освоить свою тему, наконец.

Еще во время учебы в Ройял Хэлоуэй Награ показал своему преподавателю английского Мартину Додсворту (Martin Dods-worth) несколько стихотворений. Мартин Додсворт известен как биограф Шекспира и сэра Уолтера Рейли, издатель ряда антологий английской поэзии эпохи Возрождения. Додсворт также

является автором очерка истории английской литературы и литературной критики двадцатого века [Dodsworth 1994]. Его оценка значила многое. Он одобрил творчество молодого индийца, но сам Награ признается, что он до тридцати лет не возвращался к стихосложению. Лишь получив работу и освоившись, он получил досуг, столь необходимый для работы любому автору. В это время (начиная с 1996 г.) Награ посещает ряд мастер-классов, точнее — тьюториалов, т.е. занятий tet-a-tet с метрами английской поэзии.

В Англии поэзия, имея признание в аристократических и академических кругах, за их пределами остается мало востребованной. Такие мастер-классы — средство поддержки как талантливых молодых авторов, так и мэтров, часто также нуждающихся в источниках пусть скромного, но постоянного дохода. Далджит Награ записался сперва на тьюториал к Рут Пейдел (Ruth Padel).

В 2009 г. она была назначена первым профессором поэзии в университете Оксфорда. До этого она сотрудничала с лондонским центром искусств «Южный Берег», работала на BBC, писала критические статьи для ряда английских газет и литературных журналов. В творчестве Пейдел большую роль играет Восток, судьба святой Земли, авраамических религий, диалог между ними, она также интересуется защитой животных, греческой поэзией. Опубликованы ее беседы с палестинским поэтом Мюридом Баргути. Пейдел написала предисловие к опубликованной посмертно книге переводов стихотворений и дневников палестинского поэта Махмуда Дарвиша (1942–2008).

Тема Востока волновала Рут Пейдел. Она одобрила стихотворные опыты Далджита Награ. Но это было не просто одобрение. Рут настоятельно рекомендовала Далджиту отходить от классического стихотворения, работать над техникой стиха, посещать поэтические семинары, изучать современную поэзию, которая претерпела серьезные изменения по сравнению с классической поэзией Байрона, Кольриджа, Вордсворта и Теннисона.

Изменения в поэзии отражали и изменения в обществе и стране. Как пишет Г. Кружков, анализируя изменения в английской поэзии и английском обществе, «в середине XX в. в истории Англии произошло важное событие: распад империи, обвальное отпадение заморских территорий. Англия перестала быть великой морской державой, в чьих владениях, походящему выражению,

“никогда не заходит солнце”, и превратилось в одну из рядовых европейских стран, некоторым образом вернувшись к своему статусу в дошекспировские времена. Для англичан это было шоком, поколебавшим до глубины национальное сознание. В поисках новой идентичности многие поэты обратились к домашнему, родному, островному. В плане обострившегося интереса к английскому можно рассматривать, например, поэзию социального гротеска “старомодного” Джона Бетджемена, стихи Стиви Смит с их задиристой меланхолией и неподражаемой эксцентричностью, интенсивную разработку балладной формы Чарльзом Косли, а также языческую, дохристианскую мифологию Теда Хьюза» [Кружков 2009: 13–14].

Размышления Кружкова перекликаются с более ранними наблюдениями об английской поэзии Л. Аринштейна и В. Сидоренко: «Общая тенденция британской поэзии в 1970-х годах, “в которой проза бытия”, “сырая” и ощутимая во всей ее грубой вульгарной реальности, отчетливо потеснила сказку жизни, а неприкрашенная правда социального существования и труда стала непосредственным объектом поэтического искания. <...> Эта тенденция <...> наиболее полно воплотилась в стихотворениях ирландца Шеймаса Хини и англичанина Дугласа Данна. <...> Непритязательные, по видимости, зарисовки типов и быта рабочего района Центральной Англии сложились у Данна в собирательный образ «Терри-стрит», этого “царства мусорных баков” и обжитых запахов, где трагедии частных жизней переосмыслены как трагедия нации в целом, разделенной на имущих и обделенных. Тщательно отобранные и введенные в стих приметы конкретного времени помогают автору представлять современность в социально-исторической ретроспекции, разрушать социальные легенды и стереотипные представления» [Аринштейн, Скороденко 1994: 57].

В английском обществе и литературе сложилась новая ситуация, когда старые авторитеты, иерархичность и кастовость были потеснены новыми реалиями, «перечень «действующих лиц» британской поэзии уже не так однороден, как раньше. В некоторых издательских списках поэтов меньше, чем поэтесс. Представители этнических меньшинств сегодня входят в литературу активнее, чем когда-либо» [Дагдейл 2009: 29]. В то же время для поэтического мира Англии последних десятилетий характерна

«групповая спайка» [Кружков 2009: 15]. Поэтические движения 1960–1970-х годов «Движение» и «Группа» «издавали антологии, распределяли премии и вообще рулили поэзией» [Там же]. В конце XX — начале XXI в. проводимая британским истеблишментом политика мультикультурализма заставила представителей признанной группы поэтов потесниться, дать место под солнцем нескольким представителям меньшинств, но в целом мир признанных профессиональных литераторов Англии достаточно узок.

Возвращаясь к истории становления Награ как поэта, отметим, что следующим этапом в поэтической школе Награ стал мастер-класс с Анжелой Доув (Angela Dove). Признанный театральным дизайнер, Анжела Доув была тесно связана с лондонским центром «Южный берег». Как поэт она была известна меньше, но трезвый взгляд человека, связанного с миром литературы и театра, был Далджиту Награ чрезвычайно полезен. Анжела посоветовала Далджиту искать свою тему, и этой темой стал Восток на Западе. Кроме того Анжела Доув отправила стихи талантливого молодого поэта в ряд литературных журналов, и там стали появляться первые публикации индо-английского автора

Сам Далджит Награ в своей автобиографии пишет, что он первоначально не надеялся на публикацию своих стихов и отправлял их под псевдонимом Хан Сингх Кумар. Вот одно из стихотворений того периода:

*Вы заказывали Хана Сингха Кумара?
Скажите, мне к лицу эта маска, не подошедшая бритту?
Или мне позволено сорвать свою черную кожу?
С вами поэт из гетто Хан Сингх Кумар говорит —
Или поэту из гетто душу раскрыть не положено?
Должен ли я, пенджабец, говорить на пенджабском сленге?
Здесь, на острове, на британском ленде.
Вы позвали меня заполнить эту лакуну!
Я пришел заполнить эту лакуну.
Хорошо ли мне быть затычкой в бутылке?
Как вести себя, если ты — затычка в бутылке?
Ваше ружье стреляет — я ли серый дымок?
Если Вы на охоте — не за мной ли помчится бульдог?
Позволено ли мне мелом моей души*

*Писать стихи на черной доске моей кожи?
Все ли слова позволены? Все ли они хороши?
Или, как Гангадин, я должен всегда быть хорошим?
Вы позвали меня заполнить эту лакуну!
Я пришел заполнить эту лакуну.
Хорошо ли мне быть затычкой в бутылке?
Как вести себя, если ты — затычка в бутылке?
У меня жена в сари и английская роза в петлице,
Могу я полакомиться от мультикультурного пирога?
Чем себя наградите, позволив со мной водиться?
Как далеко в Ваш мир ступит моя нога?
Мне нет дела до ваших аплодисментов —
Сухих и пустых, как раковина, но я хотел бы знать —
До какой границы, до какого момента
Могу, разорвав оболочку, я в британца играть.*

[Nagra 2007: 6–7. Аль-Манах 3013: 224–225].

Как вспоминает Далджит Награ, спустя 18 месяцев после первой поэтической публикации он вновь почувствовал необходимость обращения к мэтрам за советом и приступил к посещению классов, которые вели талантливые поэты Паскаль Пети, Мониза Алви, Родди Лумсден, Джон Стеммерс и Кэрол Энн Даффи. Отметим, что последняя в данном списке поэтесса является с 2009 г. официальным поэтом-лауреатом Соединенного Королевства. На эту символическую должность с минимумом обязанностей (сочинение стихотворений по важным случаям в жизни королевства, а главное — королевской семьи) назначается самый известный и признанный лучшим из живущих английских поэтов. Конечно, в принятии решения о назначении на эту должность немалую роль играют и факторы, далекие от поэзии (пол, возраст, этническая принадлежность, принадлежность к оксфордской или кембриджской «мафии» и т.д.), но бесталанных поэтов среди поэтов-лауреатов не было. Предшественниками Кэрол Энн Дафф были поэты-лауреаты Тед Хьюз, Эндрю Мотъен, а до этого в разные годы Джон Бетджемен и Альфред Лорд Теннисон. Уильям Вордсворт, Роберт Саути и Джон Драйден. Автор этих строк осмелится предположить, что следующим поэтом-лауреатом, если мультикультурный проект Британии не будет свернут, будет именно Далджит Награ.

Но вернемся к школе поэтического мастерства, которую проходил Награ. Паскаль Пети, упомянутая в списке поэтов, с которыми Награ проходил мастер-класс, известна в Британии как автор поэзии скандального характера, чьи поэтические откровения выделяют ее даже на фоне в целом отнюдь не пуританской поэтической богемы Лондона. Но историями о домашнем насилии и алкоголизме в семье ее поэзия не ограничивается. Она много путешествует, была в Непале. Паскаль Пети — одна из самых влиятельных поэтов современной Англии. Она пригласила Далджита Награ участвовать в ряде изданий, включая сборник «Поэзия Лондона» (Poetry of London).

Упомянутая ранее Мониза Алви (Moniza Alvi) была единственным представителем поэтического Олимпа Англии, писавшим об «азиатах», т.е. индийцах, пакистанцах, бангладешцах в Англии. Она показала, что эти люди заслуживают иметь своего поэта, а их жизнь достойна поэтического описания. Эта поэтесса пакистанского происхождения пишет о своем видении исторической родины (она родилась в Лахоре), трагедии раздела Индии, судьбе пакистанской женщины и вообще женщины из иммигрантской семьи в Англии. Творчество Киплинга оказало на нее сильное влияние. Ряд детских поэтических книг Алви — дань подражанию Киплингу.

Интересно, что, говоря об Алви и ее поэзии, Далджит Награ не вспоминает Эдварда Братвейта, пионера темы иммигрантов в поэзии Британии. Уроженец Барбадоса афро-карибец Эдвард Братвейт (Edward Brathwaite) значительную часть жизни провел на Ямайке, где преподавал историю, затем одно время преподавал и занимался исследовательской работой в Гане, но, как и многие «дети Империи», он чувствует себя дома в Британии, хотя опыт своих соотечественников оценивает неоднозначно. Вот несколько строк из его стихотворения «Эмигранты»:

*Итак, Вы видели их
С их картонными коробками,
Фетровыми шляпами, плащами,
Их женщин, с их серыми или сиреневыми пальто,
Скрывающими полные фигуры.
Это — эмигранты.
В морских портах*

*И аэропортах,
Везде, где есть пароход или поезд,
Машина или самолет,
Вы видите, там возникают они*

[Black 1984: 6–7.]

Опыт Братвейта и его находки, как нам кажется, Далджит Награ учел, хотя по неясной причине не назвал. Может быть, дело в конкуренции. Далджит Награ сейчас позиционируется писательской элитой и сам позиционирует себя как «цветной автор». Эту нишу может занять лишь один автор. Мониза Алви ему не соперница. Она представляет женский взгляд на «цветную» тему, и в иерархии женской поэзии «цветная ниша» может быть занята ей.

Примечательно, что Далджит Награ не упоминает среди предшественников и великого валлийца Дилана Томаса (1914–1953). Будучи валлийцем, Томас в мультикультурной Британии оказывается на полочке меньшинств, хотя он и считается величайшим англоязычным автором двадцатого века. Может, поэтому о нем не упоминает Награ. А может, дело в том, что Дилан Томас довольно хорошо знал мир интеллектуальной богемы и описал путь в этот мир, который проделал Награ. В шутовском эссе «Как стать поэтом» он предлагает несколько путей к успеху, включая обхаживание мэтров, «которые все еще делают погоду», написание стихов, которые «дерзко заполнили бы сленг и язык улиц, обрывки популярных песенок, стихи под Киплинга» [Дилан Томас 2001: 628]. Дилан Томас сам, как известно, не брезговал в своей поэзии сленгом и языком улиц. Его влияние на Далджита Награ представляется нам очевидным, но сам он среди учителей Награ не назван.

Не назван напрямую и Филип Ларкин, но его поэзия упоминается в стихах и комментариях Далджита Награ. Филип Ларкин (1922–1985), этот почти незаметный библиотекарь, отказавшийся в свое время от звания и должности поэта-лауреата, вел жизнь затворника, мало выступал, избегал шумных сборищ и «групповой спайки», не создавший семьи и сторонившийся друзей. Но он присутствовал в течение полувека в жизни английской литературы, выдавая в год по два-три стихотворения, которые публиковали в журналах и антологиях. Грустные философские стихи, зарисовки, порой — со сленговыми словечками, его произведения

стали своеобразным фоном, на котором шло развитие английской поэзии. О поэзии Ларкина, наверное, можно сказать, что она отражает все лучшее и все худшее в английской поэзии второй половины двадцатого века: поэзия полутонов и нюансов, создающая при этом особую «блеклость», «безликость», за которую многие англичане сами себя ругают. Большею частью это незамысловато рифмованные наблюдения, а порой это верлибр на грани поэзии и прозы, которому сложно подражать и который невозможно переводить. Трудно говорить об «опыте Ларкина», «уроке Ларкина», но, наверное, можно сказать о «магнитном поле Ларкина», которое влияет на английских поэтов до сих пор и которое намеками звучит и в поэзии Далджита Награ.

Наконец, среди учителей Далджита Награ мы находим Родди Лумсдена, шотландского поэта, пишущего и о Востоке и о Западе, автора поэтических травелогов, поэта, активно использующего в своем творчестве современный сленг.

К тридцати пяти годам Далджит Награ сформировал свой стиль, выбрал сквозную тему, опубликовал ряд стихотворений в журналах и альманахах. Он стал искать издателя для первой книги своих стихов. Сперва Награ обратился в издательство «Redbeck Press», но получил типично английский вежливый отказ от издателя Дэвида Типтона, который пожаловался, что у него маленькое издательство, а книга Награ заслуживает публикации в большом издательском доме.

За таким самоуничижительным и одновременно уничтожающим ответом стоят проблемы английских малых издательств. Они не обладают ресурсами для риска и раскрутки неизвестных авторов, даже если высоко оценивают их творчество.

Известный кинодраматург Стивен Найт (Steven Knight), знакомый Награ по работе в лондонском центре искусств «Южный Берег (Темзы)», выбрал двадцать девять стихотворений Далджита Награ и предложил их престижному издательскому дому «Фабер и Фабер». Это произошло в 2002 г. В 2004 г. книга была одобрена к печати, в 2007 г. она увидела свет. Книга «Look, We Have Coming to Dover» (Смотри, мы прибываем в Дувр) выдержала два издания и получила хорошие отзывы, опубликованные в том числе в газете «Гардиан». В 2007 г. газеты «Гардиан», «Индепендент», «Файненшиал таймс» и журнал «Нью Стейтсмен» назвали Награ Поэтом года. Далджит Награ был награжден различными литера-

турными премиями и читал свои стихи в престижных аудиториях. Но нас интересуют не столько награды Награ, сколько его творчество.

В одном из интервью Награ говорит: «Я работаю в школе, я преподаю английский язык, я живу английским языком, дышу им все время, (при этом) часть меня также хочет быть индийцем» [Barkham 2007]. Индиец для него — сын или дочь Востока, индус, сикх, мусульманин. Но помещено это дитя Востока в иную обстановку — на Запад. Здесь — смешение культур, быта. Порой это либо приводит к комическим ситуациям, либо становится фоном трагедии, как в стихотворении «Саджид Накви»:

*Мы нашли нашего друга в Нисдене,
В его комнатушке, мертвым, удар сердечный
Он не перенес, и родня сердечно
Позвала нас в мечеть, где мы издали*

*Наблюдали, как нашего Саджа
Пакуют в гроб, убирают сажу
Усталости с лица, покрывают его глазурью,
Превращая его в яблоко или в глазунью.*

*Бедняга, он мог упрямо
Ночами считать задачи из Смита,
Теперь сердито
Кто-то бормочет бессчетное из Корана.*

*Его разведенная мать осталась в своей глуши,
Отец из Дарби все сделал от всей души,
Чтоб отправить сына на последний печальный пост —
В Суррей, в его глубинку, на шиитский погост.*

*Там звучали молитвы, а позже комья земли
Падали в глубину, откуда мы не могли
Забрать нашего Саджа*

[Nagra 2007: 10; Аль-Манах 2013: 225.]

Восток для Награ — страна традиций, родительского диктата, неволи молодых. Восток не знает брака по любви, хотя и воспева-

ет трагедию разлученных влюбленных (Лейла и Маджнун, Хир и Ранджха). Восток предписывает молодым вступать в брак по договоренности родителей. Вот как описывается такой брак в стихотворении Награ:

*Брак по неволе (по воле родителей)
Вопреки моей воле
Моя глотка получила
Изрядную порцию ладу
В сладком сиропе. Мама,
Накормив меня сладким,
В переполненном храме
Из крокодиловой сумки
Вынула кипу банкнот
И их дождем
Освятила церемонию,
Снимаемую на видео,
Затем и на невесту
Пролился денежный дождь,
А бабушка
Вогнала мне в рот
Новую партию ладду,
Так, что крошки
Пролились подаяньем для мух,
А священник,
Начал читать молитву,
Так что всем пришлось встать,
Зомбируя меня и невесту,
Чьи движения повторялись
В замедленном ритме
В кадрах видео,
Где пони и обезьяны
Сменялись новобрачными.
Воздух пропах лавандой от моли,
И плыл, как сироп,
И в нем все двоилось.
Я молча сидел в ожерелье цветов,
Надев на тело необычных цветов
И фасона одежду, закопав в тюрбан*

Голову и надежду,
 Я слышал «Бам-бам»
 Звуки гармонии.
 И тут мой дед,
 Потерев ладони,
 На своем «высокопарном» индийском
 Вопросил: Кто говорил,
 Что молодежь не ест нашу старую еду?
 А вы видели, как мой внук уплетает ладду?
 [Nagra 2007: 20–21. Аль-Манах 2013: 228–229].

С точки зрения героев Награ, положение молодого сына Востока (еще в большей степени — дочери Востока) завидным не назовешь. Даже более приемлемым кажется молодой индианке из стихотворения Награ положение ее чернокожей учительницы английского:

ДЖАСВИНДЕР ДУМАЕТ,
 КАК ХОРОШО БЫ БЫЛО БЫТЬ «ЧЕРНОЙ»

Мама выкормила меня на рынок невест,
 Я стала большая, как та телка
 С ожерельями на нашем календаре.
 Теперь мать заставляет меня
 Притворяться застенчивой и грозит мне пальцем,
 Когда я играю походкой, как Мисс Динамит,
 Когда подаю чай и мамин особый «бомбейский микс»
 Потенциальным женихам, строящим мне глазки,
 Пожирающим меня взглядами.

Наша учительница английского мисс Виктория,
 С голосом Майи Анжелу и Тони Мориссона,
 Чьи песни она поет, задрав голову,
 Она просила нас описать наши воображаемые дома —
 Там, в Индии, наши глинобитные хижинки на родине,
 Где лишь единицы из женщин живут, как им вздумается...

Иногда я думаю, как хорошо быть «черной».
 Черные — это смелые женщины, они могут за себя постоять,
как и белые женщины.

Мисс Виктория болтает по-английски со всеми своими знакомыми,
 Мисс Виктория после работы принадлежит себе самой.
 Мисс Виктория, она не обязана беречь честь родителей.
 Мисс Виктория по вечерам ходит в клубы. Мисс Виктория
 Правит балом и сводит с ума парней,
 Бредящих стихами на их разбитых, как сердца, телефонах.
 Мисс Виктория проносит свое тело в обтягивающей форме
 И свои ярко накрашенные губы сквозь лондонские дома
 Прямо на остров своего жилья.
 Мисс Виктория — флаг свободы!
 Мисс Виктория выделяет номера
 На океане паркета своими ножками на тонких шпильках!
 Ее браслет на серебряной цепочке звенит как гимн свободе!
 Она покоряет мир!
 Мисс Виктория — это Элла,
 Это Бетси,
 Это Нина!
 Это Билли!

[Nagra 2007: 40–41].

Восток на Западе для молодых детей Востока — сложная ситуация дискомфорта и одновременно комедийная ситуация непонимания, неполного понимания, ситуация сокрытия и трагестивирования, как показано это, например, в следующем стихотворении:

РАССКАЗ РУПИНДЕР

Мы с отцом смотрели по видео
 Нашу классику «Амар, Акбар, Антони»
 О трех братьях, украденных гангстерами
 (Есть кассеты с субтитрами, мисс).
 И вот Антони, усыновленный католиками,
 Молит Мадонну найти родителей,
 И когда он начал молитву: «О дева Мария, О дева Мария? О...»,
 Я не выдержала и тоже бросилась на пол:
 «О дева Мария, О дева Мария? О...»,
 Крестясь, как он, и совершая поклоны.
 Отец взглянул на меня и постучал по тюрбану,

Так, что я подумала, что тюрбан разматается,
 Как бывает, когда отец потирает виски,
 И лицо его побагровело. Он погрозил мне:
 «Ты решила, что жена Белого бога - твоя мать, идиотка!»
 Папа бывает странным. Иногда он даже кричит
 И грозитя отдать меня в сикхскую школу,
 Настоящую школу, мисс.
 Поэтому я сделала то, что делает в храме мой кузен Ашок,
 Когда все, закончив молитву, повторяют в школе:
 «О дева Мария, О дева Мария? О...»,
 Он представляет вместо одного Вашего распятого Бога
 Золотой Храм и десять наших бородатых богов, и,
 Как все мы в воскресенье, мычит:
 «Вахе Гуру, Вахе Гуру!»
 Вот так.

[Nagra 2007: 30–31. Аль-Манах 2013: 229].

Далджит Награ вкладывает истории в уста героев разного пола, возраста, профессии. Вот, например, история, рассказанная девушкой-пенджабкой, посетившей родину предков. Это дитя Востока, выросшее на Западе. Дитя Востока, посетившее Восток и Восток отторгающее. У стихотворения — эпитафия из «Тамерлана» Кристофера Мэрло: «Я планирую прорыть канал, <...> По которому можно было бы быстро доплыть до Индии». Примечательно, что таким каналом для героини Далджита Награ стал «Аэрофлот» советского времени, дешево и скоро доставлявший индийцев из Лондона в Дели и обратно с остановкой в Москве. Итак, вот история индийской невесты:

ЗА БОГАТСТВОМ ИНДИИ

«Аэрофлот» на родину предков
 В момент нас доставил,
 Как по туннелю,
 Сократив расстоянья,
 И вот мы — дома.
 Штурмом взят Джалландхар
 С его базарами,
 Ценами, сбитыми еще

Тетушкой из Уолсала,
 С бутиками.
 Мы разоряем их
 С Мамми. Она повела бровью
 И кто-то с «Фантой»
 По кивку золотозубого босса
 Крутится возле нас:
 «Господи, благослови Вас, Мэм-сахиб»
 Но пинками
 Я отгоняю его, как крысу,
 Шпильками туфель <...>
 Местные глазуют на нас,
 Но Мамми ослепляет их золотым блеском
 Своего «Ролекса», усыпанного
 Бриллиантами. Интересно, ее родня
 Еще прозябает здесь, в этих отбросах,
 В этой вони?! Мы же спешим упаковать
 Наши покупки: баулы, мешки, чемоданы,
 Отдаем их рикше со словами: «Джалди»,
 «Джалди»! Быстрее в Британию!
 Вон отсюда! По дороге бросаем пенни
 Чему-то безногому, валяющемуся у дороги.

[Nagra 2007: 8–9].

Ключевой темой творчества Далджита Награ остаются отношения между Востоком и Западом. В его поэзии нашли отражение многие оттенки этой любви-ненависти, притяжения-отторжения, принадлежности-чуждости. Не случайно следующая книга Далджита Награ получила название «Невероятная игрушка — тигр Типу султана, питающийся “белыми людьми”» («Tirroo Sultan's Incredible White-Man-Eating Tiger Toy-Machine!!!»). Тот же издательский дом «Фабер и Фабер» выпустил вторую книгу Награ в 2011 г. Новый сборник стихотворений Далджита Награ «Невероятная игрушка — тигр Типу султана, питающийся “белыми людьми”» продолжает тему предыдущей книги — тему индийцев в Британии. Название книги восходит к огромной механической игрушке, подаренной в конце XIX в. французами «тигру Майсо-ра» Типу султану, который как раз воевал с заклятыми врагами французов — англичанами. Игрушка-орган выполнена в нату-

ральный рост. Если ее завести, огромный игрушечный тигр будет грызть солдата, одетого в английскую военную форму и при этом рычать. После победы над Типу султаном игрушка в качестве трофея попала в Музей Ост-Индской Компании, а после ее расформирования — в Южно-Кенсингтонский Музей, сейчас это музей Виктории и Альберта.

Книга Награ расширяет и развивает тему Восток — Запад под темой «Британцы в Индии». Сам Далджит Награ называет стиль и содержание своих произведений «лингвистической бхаджи». Бхаджи — острая индийская смесь орехов, гороха, соли, специй. Это очень удачное определение для того, что мы найдем в книге.

А вот как характеризует книгу сам Далджит Награ в аннотации, помещенной на страничке автора в Интернете: «Там Шекспир встречается с (Индийским) субконтинентом в серии форм от английских сонетов до «болливерса» (стихи по образцу текстов песен индийского кинематографа) и нежных песен (о любви), которые исполняются в сезон муссона». Сюжеты для этих стихов находятся в («азиатских») магазинчиках на углу, в классных кабинетах, на странных улицах «Лондинистана» и в уголках, где север Англии встречается с Пенджабом; от поэзии Ларкина до (индийских сладостей) ладу <...> “расовые отношения”, семейные склоки, культурное наследие, религиозная ревность, <...> Редъярд Киплинг».

Примечательно, что столь важный для индийской диаспоры текст, как «Рамаяна», также привлек внимание рассматриваемого англо-пенджабского поэта. Третья книга Далджита Награ — «Рамаяна» — новое прочтение и своеобразное переложение для британского читателя темы скитаний Рамы — культовой фигуры для индусов, важнейшей символической фигуры в диаспоре. Ведь, как заметил литературовед Виджай Мишра, «в тексте («Рамаяны») есть, конечно, все, что созвучно рабочему (иммигранту. — *И.К.*): 14 лет изгнания эпического героя Рамы, испытания в черном лесу Дандак, кража его жены демоном Раваной. Наконец, возвращение в мифическую Айодхью» [Misra 2006: 122].

Следует отметить поэтическую технику Далджита Награ, которую нелегко, а иногда и невозможно передать в переводе. Награ превосходно владеет техникой стиха. Он может точно рифмовать строки, может писать верлибром, создает фигурные стихи. Самое естественное, как могло бы показаться, обращение к рифмован-

ному стиху — это смелый шаг. Как замечает английский поэт и литературовед Дагдейл, «в современной английской поэзии рифма часто придает стихам пародийный или комический оттенок: поэтому-то большинство поэтов и обходит стороной полнорифмную рифму и слишком правильный размер. <...> Рифма у поэтов часто запрятана, закамуфлирована, бывают рифмы-приманки, рифмы-ловушки, и расставлять их не так легко, как кажется» [Дагдейл 2009: 31].

Это справедливо в отношении творчества Далджита Награ, как и замечания Дагдейла о трудностях перевода стихотворений авторов, подобных Награ: «Модернизм с его лингвистическими играми, смешением стилей и интонаций, цитатами и заимствованиями плохо поддается (а зачастую и вовсе не поддается) переводу на другой язык и в другой культурный контекст» [Дагдейл 2009: 32]. С мнением Дагдейла перекликается оценка последних тенденций в английской поэзии, данная крупнейшим переводчиком с английского на русский Г. Кружковым: «Особая проблема с верлибром. Отсутствие рифм и выраженного метра, казалось бы, облегчает задачу переводчика, но это только кажется. <...> Не чувствуя сопротивления материала, перо становится вялым, написанное слово лишается необходимости и единственности. <...> В англоязычной поэзии XX в. верлибр занял исключительное место, можно сказать, господствующее положение. <...> Впрочем, английская поэзия никогда окончательно не порывала с рифмованным стихом. Есть немало авторов, которые используют обе формы — в зависимости от задачи стихотворения, от того, как оно услышано внутренним слухом поэта» [Кружков 2009: 16–17].

Все сказанное применимо к поэзии Далджита Награ и к проблеме перевода его стихотворений.

Рассмотрим работу переводчика над одним из последних текстов Далджита Награ, опубликованных на его странице в Интернете.

На сайте Далджита Награ мы выбрали стихотворение «Раджа Хаунслоу». «Раджа Хаунслоу» (The Raja of Hounslow) — забавное словосочетание, отсылающее и к Востоку, и к Западу. Раджами традиционно называют феодальных правителей Индии. Привычно звучат названия «Раджа Джайпура», «раджа Патиалы» или «Раджа Удайпура», хотя сами индийцы могут использовать

и иную титулатуру: «махараджа», «махарана», «гаеквад» и т.д. Хаунслоу — район западного Лондона к северу от Саутолла, известный как «Сикхистан» или пенджабский район города. Раджа Хаунслоу — житель сикхского района, наблюдающий за облачком и вспоминающий о своей возлюбленной. Здесь очевидны аллюзии, отсылающие к образу облака-вестника из поэмы Калидасы [Котин 2011 б]. Вообще сезон дождей в Индии считается временем весны, цветения, любви и брака.

Герой стихотворения «Раджа Хаунслоу» обращается к читателю, но, вероятнее, говорит сам с собой. Мы слышим его мысли:

*Я всегда был Лакшиманом-неудачником,
Оставившим открытый сток и лимонные деревья
В год независимости Индии.
Теперь наш народ вновь — велик,
Но я не могу вернуться (к нему),
Чтобы увидеть свежесть молодой страны.*

[Daljit Nagra — Poetry].

В этом фрагменте не прослеживается рифма, а ритм — спокойный, это меланхолическое повествование иммигранта. Его зовут Лакшман, это имя подходит правителю, в данном случае — «радже». Но, как мы знаем из эпоса «Рамаяна», эпический Лакшмана не был счастлив и удачен. Он, согласно эпическому сказанию, был предан брату-богу Раме и ушел вместе с ним в изгнание. Как нам известно, Далджит Награ знает сказание о Раме, Сите и Лакшмане, он даже сделал переложение этой поэмы на английский язык. Можно предположить, что имя Лакшмана дано герою неслучайно. Это имя изгнанника, печальника, героя не из главных, хотя не лишеного достоинств. Имя «Лакшман» встречается как у индусов, так и у сикхов. Из текста можно предположить, что живет Лакшман в Хаунслоу с 1947 г. — года независимости Индии. Судя по дальнейшему упоминанию хромоты Лакшмана, можно переводить его самоуничижительное *Laxman the hobbler*, как «Лакшман-Хромоножка». Эпический Лакшмана получил тяжелое ранение в бою с сыном Раваны Индраджитом. Возможно, он тоже был хром. Об оставленной стране он тоскует, но не идеализирует ее, ведь там не только лимонные деревья, но и открытые стоки (нечистот) — «open sewer».

Далее герой, чью исповедь или чью ламентацию мы слышим, повествует об увиденном им облаке:

*Вчера я видел заплутавшее розовое облако,
И я помахал ему,
Хотя никогда не делал этого раньше!*

[Daljit Nagra — Poetry].

Образ «cloud lost» (заплутавшее облако) отсылает к «Paradise Lost» — «Потерянному Раю» Мильтона, классической и одной из самых известных поэм на английском языке. Но «облако» — это еще и отсылка к «Облаку-Вестнику» Калидасы. Рассказчик видит в этом облаке образ покойной супруги Падмы:

*Я думаю, что это моя покойная жена Падма
Навестила меня проверить,
Бросил ли я стираться белье.
Когда я указал на веревку с сохнувшими носовыми платками,
Она засияла серебряным цветом.*

[Daljit Nagra — Poetry].

Вероятно, речь идет о каком-то утреннем часе. Сначала озаренное лучами солнца облачко казалось розовым, затем оно стало серебряным. Или это вечерний час. Розовое предзакатное облако стало серебряным (мы бы сказали — стальным), когда ушло солнце, но еще не стемнело. Далее рассказчик вспоминает свою с женой первую брачную ночь, причем, как это часто бывает в Индии, молодые даже здесь оказывались под присмотром. Из контекста мы понимаем, что брак был традиционным «браком поговору родителей» (arranged marriage):

*Я всегда вспоминаю о той брачной ночи,
До которой мы никогда не встречались.
Как нас заперли в нашей спальне вредные тетки,
Которые подслушивали за нами на веранде,
Как я старался себя вести как настоящий мужчина,
Но я всем существом чувствовал, как весь мир стал
Одним подслушивающим ухом.
Ведь и шакал порой затихает, чтобы потом затаившись,
засмеяться.*

*Но моя жена присела на край нашей будущей постели.
Такая вся розовая ото лба до пяток...*

[Daljit Nagra — Poetry].

Вряд ли под «розовым» (pink) цветом невесты (и облака, с которым она сравнивается), имеется в виду собственно кожа девушки. Это может быть и цвет одежд, и цвет узоров хной (мехнди), которым традиционно украшалась невеста. Здесь это также символ чистоты, невинности:

*Ибо она — чиста, очень чиста.
А я не слишком мужествен.
Когда я роняю свой чаддар⁴,
И открываются мои ноги,
Мои хромые ноги.
Когда глухой ливень
Заглушает наши голоса,
Закрывая нас от подслушивающих нас,
Моя невеста распускает свое сари
И успокаивает меня, как Мать Индия:
«Взойди на ложе, мой господин,
Я позабочусь о твоих ногах,
Они теперь — часть меня».*

[Daljit Nagra — Poetry].

Здесь тема облака перекликается с темой дождя, муссона, времени свадеб (см., например, индо-американский фильм «Свадьба в муссон»).

*Мы пытаемся обняться,
И она понимает, почему я начинаю стонать,
Ведь я так люблю своего отца,
А ему пришлось встать на колени,
Когда он пошел молить о невесте для меня
И принес для меня мое сокровище Падму.*

[Daljit Nagra — Poetry].

⁴ Чаддар — (хинди, пенджаби) — накидка, платок, часть традиционной женской, но часто и мужской одежды.

Возможно, имя «Падма», что значит, «лотос» здесь также обыгрывается. Цветок розового цвета, который любящий отец принес своему сыну, вероятно, дорого ему достался. Трудно судить, идет ли речь о неравном браке и связанном с ним унижении для семьи жениха, или речь идет о долговой кабале, в которую попал отец, беря на себя крупные расходы на свадьбу. Молодой человек восхищен невестой, но при этом чувствует комплекс вины и комплекс собственной неполноценности:

*Она достойна любого раджи,
Но счастлива только с Лакиманом-хромоножкой!
Теперь, я сед и овдовел,
И не стало никого из моих родных,
Покинувших меня ради своих новых заоблачных дворцов.*
[Daljit Nagra — Poetry].

Здесь вновь звучит тема облака, теперь уже как существа небесного, близкого миру небожителей и потустороннему миру. К этому миру нужно обращаться с молитвой. Но будет ли она услышана? В этом сомневается друг Лакшмана, которого, естественно, зовут Рамой, точнее — Рамлочаном:

*Мой друг Рамлочан говорит: богов уже нет в живых,
Вместо них — только жулики-шарлатаны.
И как бы ты ни постился, какие бы дары не приносил,
Здесь всегда — ужасный дождь!*
[Daljit Nagra — Poetry].

Тема дождя, как и тема облака, становится сквозной в стихотворении Далджита Награ, при этом здесь уже — дождь как явление нежелательное и неприятное, очень британское. Лакшман невозмутим, он возражает Рамлочану:

*Я говорю, мой дорогой Рамлочан, ты всегда выйдешь сухим из воды.
Разве, с точки зрения тех, кто пережил (ужас) Раздела (страны),
Мы не обладаем завидной участью раджей?
И почему ты ожидаешь в Хаунслоу жары?
Я же молюсь об одном:
О последнем дне, когда мои родные*

Поднесут факел к моему погребальному костру,
 И от костра моя душа вознесется в небо,
 Чтобы стать розовым облаком,
 Розовым облаком, плывущим в Пенджаб к моей Падме,
 Это розовое облачко, нависающее надо мной.
 Прежде чем разверзнутся хляби
 И прольется сметающий все дождь,
 Падма и я соединимся в одно
 Большое розовое облако.

[Daljit Nagra — Poetry].

Мы видим, что Далджит Награ отказался от рифмы, но усложнил свое стихотворение образами. Эти образы зримы. И это образы, навеянные поэзией Востока и Запада. И все в большей степени это ретроспективный взгляд стареющего человека, переосмысливающего и мир вокруг себя, и свое отношение к этому миру. С возрастом приходит переосмысление как положения старшего поколения, так и поведения молодежи. С чувством стыда за свое подростковое отторжение родительской заботы, самой «инаковости» родителей вспоминает герой следующего стихотворения Награ:

Со своим камизом⁵ и в широченных штанах
 Как была она не похожа на остальных мамаш!
 Видя такую маму, и мне говорили: «Не наш!»
 Оглядываясь на нее, слыша странный запах
 Карри, видя ее жирных волос пробор,
 Розовые сандалии. Все это — приговор.
 Я задергивал шторы, обливал холл
 Английским спреем лаванды, дверь открывать не шел.
 Если родителей звали, записки в ведро бросал.
 Даже когда пытали — адрес не выдавал.
 Я бы чувствовал себя здесь дома,
 Но стеснялся знакомых,
 Видевших ее на рынке, задевавшую там
 Своим неуклюжим телом английских дам.
 Даже в библиотеке, где я делал уроки,

⁵ Камиз (хинди, пенджаби) — верхняя женская одежда.

От нее не спрятаться, как от мороки.
 Она приходила за мной, выглядывала в окно,
 Пока не найдет меня, но нас разделяло стекло.
 А если мы были вдвоем, она смеялась
 Над моим неуклюжим пенджаби: «Еще ведь малость
 И ты станешь «белым» — истинным «гора»⁶,
 Лишь невеста из Индии спасет тебя от позора.
 Что же нынче я, когда ее навещаю,
 Иное смущение ощущаю?!
 Она хочет обнять меня — сердце дрогнет!
 Я хотел бы броситься милой в ноги!

[Nagra 2007: 8–19. Аль-Манах 2013: 230–231].

Творчество Далджита Награ обещает еще немало открытий вдумчивому читателю и переводчику. Хотелось бы, чтобы с этим творчеством когда-нибудь познакомилась и широкая читательская аудитория в России.

Библиография

- Аль-Манах. Поэзия и Проза Востоковедов. СПб., 2013.
- Аринштейн Л., Скороденко В, Сто лет поисков и раздумий (Заметки об английской поэзии XX века) // Английская поэзия в русских переводах. XX век. М.: Радуга, 1994.
- Восточные мотивы. Стихотворения и поэмы. М.: Наука, 1985.
- Дагдейл С. Британская поэзия сегодня // В двух измерениях. Современная британская поэзия в русских переводах. М.: Новое Литературное Обозрение, 2009. С. 21–36.
- Дилан Томас. Как стать поэтом // Дилан Томас, Приключения со сменой кожи. СПб.: Азбука, 2001. С. 618–633.
- Иванов Вяч.Вс. Темы и стили Востока в поэзии Запада // Восточные мотивы. Стихотворения и поэмы. М.: Наука, 1985. С. 424–468.
- Котин И.Ю. Азиатское время по Гринвичу: Труды и Дни индийских иммигрантов глазами поэта Далджита Награ // Радловский сборник. СПб., 2010. С. 24–29.
- Котин И.Ю. Текст индийской диаспоры в поэзии Далджита Награ // Зографский сборник. СПб., 2011 а. С. 132–144.

⁶ Гора — (хинди, пенджаби) — белый, бледнокожий, европеец.

Котин И.Ю. Путешествие в индийском пространстве и времени. «Облаковестник» Калидасы // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2010 г. СПб., 2011 б. С. 285–289.

Котин И.Ю. Цвет в поэзии Далджита Награ // *Kulturas Studjas / Cultural Studies*. Daugavpils, 2012. Vol. 4. P. 328–338.

Котин И.Ю. Быть британцем/ быть «азиатом» - дилемма британских «азиатов» в поэзии Далджита Награ // *Вестник СПбГУ*. Сер. 13. Вып. 4. С. 80–93.

Кружков Г. Соблазн чужого сада // В двух измерениях. Современная британская поэзия в русских переводах. М.: Новое Литературное Обозрение, 2009. С. 9–20.

Мозм У.С. Мозм выбирает лучшее у Киплинга // Мозм У.С. Подводя итоги. М.: Высшая школа, 1991. С. 419–443.

Barkham P. The Bard of Dollis Hill // *The Guardian*. 2007. 18.01.

Black E.L. *Poetry Alive. An Anthology*. London and Basingtoke, 1984.

Dodsworth M. *The twentieth century*. London : Penguin Books, 1994. 470 p.

Misra V. *Voices from the Diaspora* // *The Encyclopedia of the Indian Diaspora*. Singapore: Didier&Millet, 2006. P. 120–139.

Nagra D. *Look We Have Coming to Dover!* L.: Faber&Faber, 2007.

Rodionov M. Post-Orientalism in the Poetry of Modern St. Petersburg Scholars // *Journal of Intercultural Inquiry*. 2015. Vol. 1. № 1. P. 60–68.

Интернет-источники

Alvi Moniza, Biography — <http://www.moniza.co.uk/>

BBC — http://www.bbc.co.uk/schools/gcsebitesize/english_literature/poetrycharactervoice/singh_songrev1.shtml

Daljit Nagra — Biography — www.daljitnagra.com/biography.php

Daljit Nagra — Poetry — <http://www.daljitnagra.com/poem.php>

Sheer Poetry — <http://www.sheerpoetry.co.uk/gcse/daljit-nagra/singh-song>

С.А. Франсузов

НОВАЯ НАСКАЛЬНАЯ НАДПИСЬ ХИМЙАРИТСКОГО ЦАРЯ АБИ‘КАРИБА АС‘АДА

В настоящей статье впервые публикуется наскальная надпись, обнаруженная в местности Йāфи‘ банī Қāсид южнойеменской области Йāфи‘ не позднее июня 2014 г. Она была высечена, чтобы увековечить проведение царем Химйаритского государства Абйкарибом Ас‘адом (ок. 400–440 гг. н.э.) на этой территории ритуальной охоты, призванной подтвердить его господство над ней. Несмотря на то что этот монарх является наиболее известным героем сложившегося в раннемусульманскую эпоху «кахтанидского предания», достоверных сведений о нем сохранилось мало. Так, лишь благодаря этому тексту можно с уверенностью утверждать, что его реальная власть распространялась, по крайней мере, на часть Южного Йемена.

В статье предложено толкование ключевого для понимания публикуемой надписи термина *s³rt* как «тропа» на основании анализа всех случаев его употребления в южноаравийской эпиграфике. Особое внимание обращено на уникальную палеографическую особенность данного письменного памятника — слияние знаков *b* и *q* в один символ, форма которого оказалась той же, что и у *q*.

Ключевые слова: доисламский Йемен, цивилизация древней Южной Аравии, южноаравийская эпиграфика, Химйаритское царство, царь Абй‘кариб Ас‘ад, область Йāфи‘, ритуальная охота.

Serge A. Frantsouzoff

A NEW ROCK INSCRIPTION OF THE ḤIMYARITE KING ABĪKARIB AS‘AD

In the present article, a late Sabaic rock inscription found in the area of Yāfi‘ banī Qāsid (the South Yemenite region of Yāfi‘) is published for the first time. The inscription has been discovered not later than in June 2014. It had been engraved to commemorate the hunting expedition organized by the sovereign of the Ḥimyarite Kingdom Abīqarib As‘ad (400–440 AD). Ritual hunting in the mentioned area was organized to confirm the king’s domination over the territory. Although this king had been the most famous hero of the so-called Qaḥṭānite Saga composed in the early Islamic period, reliable data of his life are scarce. It is only thanks to the text presented and analyzed in this paper that we can confidently assert that his power was indeed extending at least over a part of South Yemen. The interpretation of the term *s³rt* as “path” proposed in the article on the basis of all its occurrences in the South Arabian epigraphic documentation proves to be crucial for understanding the published inscription. A special attention is paid to its unique palaeographic peculiarity which consists in the merging of the characters “b” and “q” into one symbol having the same shape as “q”.

Key words: Pre-Islamic Yemen, South Arabian civilization, South Arabian epigraphy, Ḥimyarite Kingdom, the king Abīqarib As‘ad, Yāfi‘ region, ritual hunting

8 июня 2014 г., почти сразу после окончания проходившей в Санкт-Петербурге с 4 по 7 июня 2014 г 18-й по счету международной конференции «Сабейские встречи» (*Les 18^{èmes} Rencontres sabéennes*), объединяющей эпиграфистов и археологов, занимающихся древней Южной Аравией, последний из многочисленной плеяды учеников Петра Афанасьевича Грязневича и добрый знакомый юбиляра, генеральный директор Мукаллинского отделения Генеральной организации древностей и музеев доживавшей тогда последние месяцы Йеменской Республики, кандидат исторических наук (*ад-дуктур*)¹ 'Абд ал-'Азйз Джа'фар Бин 'Ақыл, не сумевший принять участие в означенном научном форуме по целому ряду обстоятельств, как финансовых, так и личных, прислал автору этих строк электронное послание, к которому была приложена фотография трехстрочной южноаравийской надписи.

Он попросил дать ее толкование, пояснив, что этот снимок прислал ему его приятель из области Йафи'. Из-за не встречавшей ранее особенности письма, которая характерна для данного памятника эпиграфики, казалось, речь идет о подделке, однако после консультации с патриархом французской сабеистики Кристианом Жюльеном Робеном и с учетом принадлежности надписи к категории наскальных первоначальное мнение о ней коренным образом переменилось. 'Абд ал-'Азйз Бин 'Ақыл был извещен об этом по электронной почте 25 февраля 2015 г.; ему также была направлена просьба сообщить об обстоятельствах обнаружения интересующего нас текста. В ответном послании от 26 февраля 2015 г. он указал, что эту наскальную надпись сфотографировал в местности Йафи' банй Қасид знакомый ему только по Интернету житель Йафи' по имени Аҳмад Са'йд, человек высокой культуры, возможно, агроном или агротехник (*хабйр зира'й*) по профессии. Никаких более детальных сведений о том месте, откуда происходит надпись, в распоряжении 'Абд ал-'Азйза

¹ Свою кандидатскую диссертацию «Этносоциальная структура и институты социальной защиты в Хадрамауте (XIX — первая половина XX вв.)» по специальности 07.00.03 «всеобщая история» он защитил 26 июня 1992 г. на заседании специализированного совета Д 003.01.2006 г. при Санкт-Петербургском филиале Института востоковедения РАН. Официальными оппонентами на ней выступили юбиляр и автор этих строк.

не оказалось. Ниже она публикуется с переводом на русский язык и комментарием.

Fr/BA–Yāfi‘ (илл. 1)

Категория (по носителю): наскальная

Категория (по содержанию): охотничья

Язык: сабейский

Местонахождение: Южный Йемен, область Йāfi‘, местность Йāfi‘ банй Қасид

Палеография: Позднее монументальное письмо с весьма небрежным дуктусом.

Данная надпись отличается, в первую очередь, тем, что в ней знаки южноаравийского консонантного алфавитного письма П (*b*) и 𐩧 (*d*, эмфатический *d*) **слились в один символ**, точнее, форма П стала той же, что у 𐩧 . Такая палеографическая особенность не засвидетельствована более ни в одном из древнейеменских текстов, будь то монументальных или граффити.



Вообще же слияние двух знаков в один было отмечено в истории южноаравийского письма как минимум дважды. Хорошо известно, что начиная с так называемого среднего периода, охватывающего I — первую половину IV в. н.э., 𐩀 (*l*), «носик» которого склонялся вниз под разными углами, и 𐩁 (*g*), у которого он шел строго вертикально, перестали чем бы то ни было отличаться. В надписях позднего периода (вторая половина IV — середина VI в.) 𐩂 (*q*) и 𐩃 (*f*) становятся очень похожими, превращаясь подчас



Илл. 1

в один символ. Впрочем, в последнем случае речь, скорее, идет о тенденции².

Что касается П, то ее трансформация в П̄ становится понятной, если учесть, что в позднем периоде получает распространение ее вариант с вертикальной чертой посередине, который отличался от П̄ лишь отсутствием нижней вертикальной черты. Так, в таблице, демонстрирующей вариативность «прямоугольных» знаков в эпиграфике области Нихм, П̄ из относящейся к концу среднего периода Nihm-al-Quṭra 16/2 и П̄ из датируемой поздним периодом Nihm-al-Quṭra 17/3 оказались чрезвычайно схожи из-за вертикальной трещины, прошедшей точно под знаком П̄ [Frantsouzoff 2016: 29, tabl. 1, ll. 5, 7; см. илл. 2]. Возможно, подобная случайность подсказала резчику из южнойеменской области Йāфи' идею соединить эти два знака в один.

Знак	Надпись/строка	Изображение
П̄ (a)	Nihm-al-Quṭra 16/2	
П̄ (b)	Nihm-al-Quṭra 17/3	

Илл. 2. Сходство знаков П̄ и П̄ в двух надписях из области Нихм

Следует отметить, что на протяжении позднего периода знак П̄ отличался большим разнообразием форм, в том числе уникальных. Например, в граффити из Нихма внутри него обнаружива-

² Так, в соответствующих строках таблицы, посвященной вариативности форм знаков с «кружками» и «ромбами» в эпиграфике севернойеменской области Нихм, оба этих символа заметно различаются [Frantsouzoff 2016: 39, tabl. 4, ll. 6–7].

ются то две трапеции, имеющие общую сторону (Nihm/Quṭubīn 21 b/1), то обращенный вниз треугольник, основанием которого служит его верхняя вертикальная черта (Nihm/Quṭubīn 4/2–3, 6/1, 13, 18/1, 49). Не имеет аналогов П в Nihm/Quṭubīn 43/1–2, где он представляет собой прямоугольник с таким же треугольником внутри, как в вышеуказанных граффити, и с маленьким треугольником, прилегающим снаружи к его левому нижнему углу.

Типичны для позднего периода широкое открытое \aleph (*m*), змеевидное γ (*r*) и ϕ (*w*) в виде символа бесконечности. Утолщение на каждом конце прямой линии, в том числе словоразделителя, характерное для данной стадии развития южноаравийского письма, превратилось в две черточки, сходящиеся под углом от 90° до 180°. Такую же форму принял треугольник в ψ (*d*).

Копия:

$\begin{array}{l} | (\theta/\Pi) \gamma \eta (\theta/\Pi) \eta | \zeta \eta 1 \aleph | \chi \gamma \aleph 1 \\ \eta | (\theta/\Pi) \gamma \circ | \circ \gamma (\theta/\Pi) \chi | \phi \circ \eta \eta 2 \\ \aleph \circ \gamma \eta | (\theta/\Pi) \gamma \eta (\theta/\Pi) | \phi \aleph 3 \end{array}$

Транслитерация:

1. $s^3rt/mlk-n'/(b|d)kr(b|d)/$
2. $'s^1d/t-(b|d-hw/wy(b|d)/k-$
3. $\aleph d/(b|d)-'r(b|d)/Yf'-m$

Транскрипция:

1. $s^3rt/mlk-n'bkrb/$
2. $'s^1d/t-b-hw/wyb(?)/k-$
3. $\aleph d/b-'rd/Yf'-m$

Перевод:

1. Тропа царя Абйкариба
2. Ас'ада, по которой он возвратился, когда
3. охотился в земле Йāфи'.

Комментарий:

Стк. 1, s^3rt : Составители «Сабейского словаря» затруднились даже с определением корня этого имени нарицательного, не гово-

ря уже о его значении [Beeston et al. 1982: 139]. Благодаря данной надписи, в которой с ним согласуется относительное местоимение ж.р., стало очевидным, что корневыми в нем являются только первые два знака и что оно восходит к пустому корню (со средним *W* или *Y*) или к корню с первым *W*.

Ранее оно было отмечено в четырех сабейских надписях, три из которых фрагментарны. СИН 287, известную только по копии Эдуарда Глязера и потому не поддающуюся палеографической датировке³, составили «те, которые воздвигли и возвели навес (?)⁴ зū Махратāн до того, как было завершено строительство в камне сооружения *s³rt*, (именуемого) Мара'шамс⁵» (стк. 1–2: *'s⁴d/hzlw/w-zbr-n/d-Mhrt-n/'dy/nkl/s³rt/Mr | 's²ms¹/...*). Далее, вплоть до конца надписи, следует подробный перечень этих лиц с некоторыми лакунами.

В единственной целой надписи, где встречается данное слово, Ja 2867 = al-Mi'sāl 1, датированной серединой II в. н.э.⁶, оно также вписано в строительный контекст: ее автор, Лахай'асат Йархум, қайл Радмāна и Хаулāна⁷, сын Вахаб'ила Йахуза, сообщает, что он соорудил стелу (*mqf*) в цитадели Шахрār, расположенной в радманской столице, городе Ва'лāне, для почитавшейся там богини

³ Впрочем, неоднократное упоминание в ней рода *қайлей* Хамдāн (СИН 287/2, 11, 15: *bny/Hmd-n*) позволяет достаточно уверенно отнести ее к среднему периоду.

⁴ Толкование глагола *hzl* как «построить некое крытое сооружение» приведено, впрочем, в качестве сомнительного, в [Beeston et al. 1982: 172]. Не исключено, что такое сооружение имело некое сакральное назначение. Во всяком случае в многочисленных лихйанских надписях из оазиса Дедан (совр. ал-'Улā) глагол *hzll* и однокоренные имена связаны с культом местного божества зū Гāба (*d-Ġbt*) (см. об этом подробнее: [Scagliarini 2001–2002: 573–577; Frantsouzoff 2001–2002: 276–277]).

⁵ Интерпретация Николы Родокоанакиса, который перевел *s³rt* как «мастер-строитель (Baumeister)» [Rhodokanakis 1915: 296], на нынешнем уровне наших знаний в области сабейской лексикографии не может быть принята.

⁶ См. [Bāfaqīh 1990: 218, 136 (tabl. 2)], где указано, что ее автор *қайл* Лахай'асат Йархум правил полунезависимой областью Радмāн именно в это время. Его не следует путать с его тезкой — сабейским царем конца первой трети III в. н.э. Ja 2864 = al-Mi'sāl 11 представляет собой сокращенную версию Ja 2867, к тому же сильно фрагментированную, причем предложенное издателем восстановление [*s³r*] |*t-hw* (стк. 3–4) нельзя признать надежно обоснованным.

⁷ Имеется в виду так называемый Южный Хаулāн, который следует отличать от упоминаемой ниже области Хаулāн ат-Тийāl, расположенной на северо-востоке Йемена.

Шамс и, кроме того, обустроил «всякие сооружения и прихожие (молельни?) и приемные залы и башни и *ṣwbt* и цистерны и водосборники и источники и вырубленные на горном склоне переходы и дороги и *twṭb* и сторожки (хижины?) и *mṭwlt* и *s³rt* и укрепления и куртины и ворота и другие (?) стены сей цитадели Шахрар» (стк. 3–5: *w-kl/f^l/w-mḏqn/w-ms³wdt/w-mḥfdt/wṣwbt/w-kryft/w-³mṭr/w-m³ynt/w-m | nqlt/w-ms¹b³/w-twṭb/w-³rys²/w-mṭwlt/w-s³rt/w-mḥṣn/w-gn³t/w-ḥlf/w-ms¹wrt/d | n/³r-n/S²ḥrr-m/...*).

Легко видеть, что не только для *s³rt*, но для трети засвидетельствованных здесь строительных терминов в «Сабейском словаре» либо вообще не предложено переводов, либо даны сомнительные значения [Beeston et al. 1982: 20, 39, 139, 146, 154, 165]. Те термины, семантика которых хотя бы в общих чертах установлена, обозначают либо постройки, в том числе оборонительного характера, либо их части, либо пути сообщения, либо водосборные сооружения.

Ключом к пониманию термина *s³rt* стала фрагментарная надпись Gl 1440, уверенно датируемая поздним периодом по палеографическим критериям. Однако правильное соответствующих контекстов в ней стало возможным только с учетом содержания издаваемой здесь надписи. В стк. 1 три слова после этого термина не читаются, что делает его интерпретацию невозможной, зато в стк. 7 перед датировочной формулой, от которой сохранилось только название месяца, четко читается: *b-s¹'dt-m/l-hn/s³rt-m/brṭ/yṯwdnn/w^l-n* «с успехом на *s³rt-m*, где они добыли⁸ каменного козла». Предыдущая строка, несмотря на лакуны, не оставляет сомнений в том, что речь идет об охоте: *mṭrdt/s¹'dt-m/l-hn/brṭ/yṯwdnn/...* «удачные охотничьи трофеи туда, где они обрели добычу...» (стк. 6)⁹. В таком случае для *s³rt* напрашивается перевод «охотничья тропа». Параллель с классическим арабским *cūram^h* «дорога, путь» [de Biberstein Kazimirski 1846, 1: 1175] подкрепляет данную интерпретацию. На существование подобных троп косвенно указывает в своей монографии, посвященной охоте на ка-

⁸ Из значения «предоставлять», установленного для глагола *ḥwd* [Beeston et al. 1982: 64], выводится значение рефлексивно-пассивной породы: «предоставлять себе, для себя», в том числе «добывать».

⁹ Трудно согласиться с тем, что в Gl 1440/6 союз *brṭ* означает не «где», а «когда» [Beeston 1984: 52 (§ 32: 11)]: во всяком случае, убедительных аргументов в пользу столь необычного его толкования предложено не было.

менного козла в Хадрамауте, родной брат 'Абд ал-'Азйза Джа'фара Бин 'Ақйла 'Абд ар-Рахмāн Джа'фар. Он пишет, как группа охотников выслеживает козла по горам и вади, по тем проходам, где течет вода, обращая внимание на пути, ведущие к водопоям, выбирая определенный маршрут [Бин 'Ақйл 2004: 77–79].

Что касается значений *s'rt* в строительных надписях Ja 2867 и СИН 287, то данный термин в них вполне может обозначать не постройку или ее элемент, а разновидность дороги или прохода (как *mnqlt* или *ms'b'*).

Стк. 1–2, *mlk-n/'bkrb/ | ʔi'd*: Правление Абикариба Ас'ада, которое было исключительно долгим, приблизительно датируется 400–440 годами н.э. О событиях его царствования сохранились довольно скудные сведения¹⁰. В то же время в арабо-мусульманской традиции он стал главным героем так называемого «кахтанидского предания», где ему были приписаны баснословные деяния [Пиотровский 1977].

Что касается крайне лаконичного титула *mlk-n*, то в остальных своих надписях этот химйаритский монарх обозначен долгим титулом (*mlk/S'b'/w-d-Ryd-n/w-Ḥḍrmwt/w-Ḥmnt* «царь Сабы и зṽ Райдāна и Хадрамаута и Йаманата») или одной из разновидностей сверхдолгого титула (*mlk/S'b'/w-d-Ryd-n/w-Ḥḍrmwt/w-Ḥmnt/w-'rb/Twd/w-Thmt* «царь Сабы и зṽ Райдāна и Хадрамаута и Йаманата и бедуинов Плоскогорья и Прибрежной равнины»).

Во фрагментарных контекстах такого рода титулатура может быть реконструирована [Робен 2004: 311 (табл.)]. Вместе с тем известны надписи, в которых титул царей Химйара, по всей видимости, сокращался. Так, в Maṣna'at Māriya (стк. 14) Ca'rān Йухан'им, начало самостоятельного правления которого пришлось приблизительно на 324 г. н.э., величается кратким титулом (*mlk/S'b'/w-d-Ryd-n*), хотя в остальных эпиграфических памятниках, где он упомянут с титулатурой, она оказывается долгой [Робен 2004: 290–291, 310 (табл.)], и нет никаких оснований полагать, что этот царь, пусть на время, утратил контроль над Хадрамаутом и южными областями¹¹.

¹⁰ См. подробнее: [Робен 2004: 293–295, 311 (табл.)].

¹¹ См. об этом подробнее: Французов 2014: 252–253, примеч. 223.

Что касается Ja 668 + Schm/Mārib 28, составленной в период совместного правления Ca'rāна Йухан'има и его отца Замар'али Йухабирра, то пропуск «южных

Стк. 2, *t-b-hw*: Относительное местоимение ж.р. ед.ч. *t-* встречается лишь в очень немногих текстах, относящихся к позднему периоду или происходящих с южной периферии сабеоязычного региона [Beeston 1984: 42 (§ 25:2)].

Употребление местоименного суффикса м.р. ед.ч. *-hw* по отношению к именам женского рода получает широкое распространение, начиная со среднего периода [Beeston 1984: 40 (§ 23:2)].

wyb(?): Чтение *wud* не исключено, но ввиду отсутствия внятных этимологических параллелей предпочтение было отдано варианту с конечным *b*, сопоставление которого с классическим арабским *āba* «возвращаться» (корень *'WB*; ма́дары *ауб^{yh}*, *ийāб^{yh}*, *айбат^{yh}*, *йбат^{yh}*) заслуживает внимания, если учесть, что легкий гортанный взрыв (арабская *хамза*) в семитских языках имеет устойчивую тенденцию к переходу в слабый согласный (*w* или *y*).

Стк. 2–3, *k-* | *šd*: Недавно была опубликовано существенно фрагментированная надпись MS Šigā' 1, где повествуется об охоте царя Абыкариба Ас'ада в области Хаулāн ат-Ṭийāl, к юго-востоку от области Нихм и перевала Нақил Шиджā', в районе гор Кйлайн и ал-Бинтайн [Al-Salami 2011: 16–17, 179 (Karte 3)]. Масштабы этого мероприятия поражают воображение. В надписи сообщается сначала о 1730 с чем-то¹² добытых каменных козлах (стк. 8), а в ее заключительной части, где, очевидно, подводится общий итог охотничьим трофеям, упомянуты 2700 животных, по всей видимости, посвященных «Господину небес» (*mr'-s'lym*), т.е. Единному Богу (стк. 15). Таким образом, ритуальную охоту на каменного козла вряд ли правомерно считать языческим пережитком, раз она органично сочеталась с традициями местного монотеизма¹³.

Стк. 3, *b-'rd/Yf'-m*: первое упоминание южноемениской области Йāфи', расположенной к западу от Хадрамаута, в южноаравийской эпиграфике.

областей» (*Ymnt*) в одном из трех случаев, когда приводится их титулатура (Schm/Mārib 28/2–3; ср. Ja 668/4–5, 17–18), скорее всего, объясняется небрежностью камнереза [Французов 2014: 252, примеч. 221].

¹² Числительное, обозначающее единицы, не сохранилось.

¹³ О химйаритском монотеизме и его иудаизированном характере см. [Французов 2014: 259–261].

* * *

Значение этого короткого текста для изучения древней Южной Аравии трудно переоценить. Его уникальная палеография показывает, какими причудливыми путями шло подчас развитие южноаравийских знаков. Вряд ли его высекали по приказу самого царя: в таком случае следовало бы ожидать употребления его полной титулатуры. Так что своим появлением он, скорее всего, обязан одному из местных жителей, принимавших участие в царской охоте. Смысл ее проведения заключался в демонстрации политического господства ее организатора над теми территориями, которые она охватывала, и именно в этом, а отнюдь не в отправлении языческих или монотеистических культов состоял, в первую очередь, ее ритуальный характер. Царь Химйара Абикариб Ас'ад прославился своими походами в Центральную Аравию, подчинившими его влиянию обитавшие там племена, однако лишь благодаря опубликованной здесь надписи можно с уверенностью утверждать, что под его реальным контролем находилась, по меньшей мере, одна область нынешнего Южного Йемена — Йафи'.

Библиографический список

- Бин'Ақыл. 'Абд ар-Рахмāн Джа'фар. Қанй̄с ал-ва'л фй̄ Хадрамаут. ад-Даммāм (Саудовская Аравия): Маṭāби' ал-Ибтикār, 2004.
- Пиотровский М.Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Кāмиле. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1977.
- Робен Кр.Ж. Династия Абикариба Ас'ада // Пер. с франц. С.А. Французова // Scripta Yemenica. Исследования по Южной Аравии. М.: Восточная литература, 2004. С. 289–314.
- Французов С.А. История Хадрамаута с древнейших времен до конца британского владычества. Т. I: История Хадрамаута в эпоху древности. СПб.: Петербургское лингвистическое общество, 2014 (Studia Yemenica).
- Bāfaqīh Muḥammad 'Abd al-Qāqīr. L'unification du Yémen antique. La lutte entre Saba', Ḥimyar et le Ḥaḍramawt du Ier au IIIème siècle de l'ère chrétienne. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1990 (Bibliothèque de Raydān, vol. 1).
- Beeston A.F.L., Ghul, M. A., Müller, W. W. & Ryckmans, J. Sabaic Dictionary (English–French–Arabic). Dictionnaire sabéen (anglais–français–arabe). Louvain-la-Neuve: Éditions Peeters; Beyrouth: Librairie du Liban, 1982 (Publications of the University of Sanaa, YAR).

- Beeston A.F.L. Sabaic Grammar [Manchester]: University of Manchester, 1984 (Journal of Semitic Studies Monograph No. 6).
- de Biberstein Kazimirski A. Dictionnaire arabe-français. T. 1–2. Paris: chez Théophile Barrois, éditeur, 1846.
- Frantsouzoff S.A. Рец. на: Alexander Sima, Die lihyanischen Inschriften von al-'Udayb (Saudi-Arabien). VIII+134 S., 29 Tafeln. Rahden/Westf., Verlag Marie Leidorf GmbH, 1999 (= Deutsches Archäologisches Institut, Orient-Abteilung, Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel, Bd. 1, hrsg. im Auftrag des Instituts von Norbert Nebes) // Archiv für Orientforschung, 48–49. (2001–2002). P. 275–278.
- Frantsouzoff S. Nihm, avec une contribution de Ch. J. Robin, fasc. A: Les documents, fasc. B: Les planches. Paris: Diffusion de Boccard, 2016 (Inventaire des inscriptions sudarabiques, t. 8).
- Höfner M. Sammlung Eduard Glaser XIV. Sabäidche Inschriften (letzte Folge), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1981 (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 304. Bd, 5. Abh.).
- al-Iryani M. & Garbini G. A Sabaean Rock-Engraved Inscription at Mosna' // Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, 30 (N. S. XX). 1970. P. 405–408.
- Jamme A. Sabaean Inscriptions from Maḥram Bilqīs (Mārib). Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1962 (Publications of the American Foundation for the Study of Man, III).
- Jamme A. Carnegie Museum 1974–1975 Yemen Expedition. Pittsburgh: Carnegie Museum of Natural History, 1976 (Carnegie Museum of Natural History Special Publication No. 2).
- Müller W.W. Die Sabäische Felsinschrift von Maṣna'at Māriya // R. Degen, W.W. Müller & W. Röllig (eds.) Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik. Bd. 3. Wiesbaden: In Kommission bei Otto Harrassowitz, 1978. S. 137–148.
- Nebes N. Ein Kriegszug ins Wadi Ḥaḍramawt aus der Zeit des Damar'alī Yuhabir und Ta'rān Yuhan'im // Le Muséon, 109, 1996. S. 279–297.
- Rhodokanakis N. Die Inschrift Glaser 824 = Yule // Festschrift Eduard Glaser zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern, hrsg. von G. Weil. Berlin: Verlag von Georg Reimer. 1915. S. 293–297.
- Al-Salami, Muhammed Ali. Sabäische Inschriften aus de, Ḥawlān, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2011 (Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient hrsg. von N. Nebes, Bd. 7).
- Scagliarini F. The origin of the *qanāt* system in the al-'Ulā area and the Ḡabal 'Ikma inscriptions // Aram Periodical. 2001–2002. Vol. 13–14: Beirut: History and Archaeology & Water in the pre-modern Near East. P. 569–579.

Список сиглов надписей

- CIH 287 — Corpus Inscriptionum Semiticarum. Pars quarta inscriptiones ḥimyariticas et sabæas continens. T. I. Parisiis: E Reipublicæ typographeo, 1889. P. 295–299; Rhodokanakis 1915: 296–297.
- Gl 1440 — Höfner 1981: 13–17, Taf. III, 1.
- Ja 668 — Jamme 1962: 173–174, pl. 19.
- Ja 2864, 2867 = al-Mi'sāl 11, 9 — Jamme 1976: 114–115, 116–119, pl. 18, 21.
- Maṣna'at Māriya — al-Iryani, Garbini 1970; Müller W. 1978.
- MS Šigā' 1 — Al-Salami 2011: 11–20, Abb. 2 a-k.
- Nihm-al-Quṭra 16, 17 — Frantsouzoff 2016, fasc. A: 142–144; fasc. B: pl. 55 a-b, 56.
- Nihm/Quṭubīn 4, 6, 13, 18, 21 b, 43, 49 — Frantsouzoff 2016, fasc. A: 157–158, 158–159, 162–163, 167–168, 182–183, 186–187; fasc. B: pl. 68 b, 69 a-b, 71, 72, 76, 82, 83, 86 a-c, 87, 106, 112.
- Schm/Mārib 28 — Nebes 1996: 279–295.

Maxim Yosefi

THE INFLUENCE OF RELIGIOUS IDEOLOGY ON ARAB POETS IN THE FIRST CENTURIES OF ISLAM: THE PROBLEM OF LIE

The present paper aims at studying factors which have formed the image of the poet in Arabia on the eve of the Islamic era and in its first centuries. It focuses on issues in which medieval Islamic scholarly views on poetic art have expressed themselves and investigates the influence exerted on poets by the norms of Islam (*dīn*) complementing the pre-Islamic values of manliness (*murūwah*) and kinship solidarity (*‘aṣabiyyah*). The author’s hypothesis is that certain tensions between Islamic ideology and the pre-Islamic poetic tradition were not caused by a clash between *murūwah* and *dīn*. Rather they have been an expression of incompatibility between traditional poetry as an instrument of social action designed for decentralized tribal society, and institutionalized, centralized early Muslim society into which this instrument was imported. The problem of lie is examined in this context as the most salient point of tension between the norms of traditional Arabic poetry and the norms of Islam.

Keywords: Arabic poetry, Islam, Jahiliyya.

Research for this article was supported by Minerva Fellowship of the Max Planck Society.

INTRODUCTION

1.1. *The State of the Field: Compatibility of Murūwah and Dīn*

Ignaz Goldziher examined the influence of Islamic ideology on ancient Bedouin society using the terms *murūwah* and *dīn* [Goldziher 1966-I: 1–39]. The term *murūwah* refers to the virtues of a true man (courage, prudence, generosity, etc.) and, at the same time, to the complex of norms by which proper manly behaviour is defined. The term “*dīn*”, meaning literally “religion” (when Islam is implied), refers to the norms defining one’s behaviour as a Muslim. Both terms became useful tools for analysing tribal discourse in the Islamic world. With these terms ideological issues concerning ancient Bedouin society were described and explained [Bravmann 1972], as well as those related to modern tribal society where the norms of *murūwah* remain in force. In addition to these terms, another three are usually mentioned when the ideological norms of tribal Arab society are being discussed: *ḥamiyyah* (tribal pride), which is opposed to *taqwā* (piety) [Kurpershoek 1994: 21], and ‘*aṣabiyyah*’ (tribal solidarity manifested in readiness to defend the tribe’s honour and to afford help to its members) [Rodionov 2007: 159].

After the ideas of Islam were brought into the Arab society by Muḥammad, a complex system of values emerged combining the spirit of manliness (*murūwah*) and kinship solidarity (‘*aṣabiyyah*’) which reigned among the Arabs from times immemorial, with a new religious consciousness (*dīn*) which started to develop in their minds. Even though Goldziher established a contrast between *murūwah* and *dīn*, most scholars who have been examining the ethical system which appeared in the 7th century Arabia found that, generally, Islam did not oppose pre-Islamic moral values, but rather approved and even reinforced them. Pre-Islamic norms were not rejected, but were only expected to undergo a certain transformation under the influence of Islam.

¹ The term “‘*aṣabiyyah*” is used by Ibn Ḥaldūn in “The Muqaddimah”. The scholar describes ‘*aṣabiyyah*’ as a basis of the defense capability of the Bedouin [Ibn Ḥaldūn 2005-I: 216]. Apart from this Classical Arabic term derived from the word “‘*aṣab*” (“kin”), a synonymous term “*qabwalah*” (derived from “*qabīlah*” — “tribe”) has to be mentioned. While extensively used in Yemeni vernacular Arabic [Rodionov 2007: 159], it cannot be found in dictionaries of Classical Arabic like “Lisān al-‘Arab” or “Tāj al-‘Arūs”.

As Bishr Farès showed, such transformation occurred naturally, because prior to the advent of Islam, *jāhili* ethics was functioning as a religion in a social sense. Common for all Arab tribes, it was this ethics that was making them united in terms of basic concepts and collective behaviour. After the advent of Islam, the Qur'an and the Sunnah kept most ethical elements related to honour, turning them into precepts of the new religion. Old ethical elements were not integrated into the religious system of Islam in their pre-Islamic form, but were rather recognized as *makārim al-aḥlāq* (virtues) [Farès 1932: 190–193]. Walzer and Gibb also showed that the pre-Islamic moral values were not forgotten, but rather were included into Islamic ethics as one of its constituent elements [Walzer, Gibb 1959: 335–339].

Lecomte came to a conclusion that no sharp contrast between the ethical foundations of pre-Islamic Arab life and Islam existed, because *jāhili* virtues did not contradict to Islamic morality. In his opinion, the old virtues (such as aspiration to defend personal honour, courage, tribal solidarity, hospitality and generosity, self-restraint, and decisiveness) that were apparently replaced with the new ones (such as piety, kind-heartedness, mercy, and the brotherhood of believers) in fact only underwent transformation, and Islamic virtues were nothing but practical implementation of the pre-Islamic values [Lecomte 1965: 449–450].

Bravmann argued that the principle known as *murūwah* played an important part in Islamic days and in fact, it was one of the main ideas of Islamic religion: manly virtues and the virile ethics of the heathen period were appreciated in the Islamic period, only that in the course of time other qualities, of pure religious character, were added to them [Bravmann 1972: 2].

Rezvan found pre-Islamic *murūwah* to become one of the core elements of the Qur'anic ethics. In his opinion, the difference was between interpretations of the same virtues by Muḥammad and pre-Islamic poets. For example, pre-Islamic generosity, indeed, turned to be a religious precept, but unlike the *jāhili* virtue — thoughtless, immoderate generosity coming from the mere aspiration to the ultimate generosity, in the Islamic period, a prudent generosity was appreciated. In the same way, bravery encouraged by the Qur'an (one's valour in a battle in which the true faith is defended) is something different from the *jāhili* bravery manifesting itself mainly in raids and acts of revenge [Rezvan 1988: 38–41].

Studying traditional Arab society in the modern period, Mikhail Rodionov arrived to a conclusion that *murūwah*, *‘aṣabiyyah* and *dīn* were still supplementing each other, and it was impossible to predict which complex will play a greater role in determining individual behaviour in different situations [Rodionov 1988]. The process of assimilation between the virtues of the tribal world and Islam was bilateral. Not only that the religion had adopted the pre-Islamic virtues, but, in the course of time, piety became a supporting pillar of the tribal ideology. When characterizing Yemeni society in the 20th century, Steve Caton put piety in the first place among the other values of a tribesman: before honour, generosity, courage and self-possession [Caton 1990: 26–30].

Thus, there was no contradiction between the pre-Islamic and Islamic values, but a new system was formed as a result of their fusion. This paper aims at contributing to the study of *murūwah*, *‘aṣabiyyah* and *dīn* by placing the poet in this system. Arguing that a certain conflict between pre-Islamic morality and the norms of Islam was inevitable, I examine the problem of lie as one of the most salient points of tension between Arab poets and religious ethics in the first centuries of Islam.

The problem of lie in Arabic poetry was previously examined in the 70s by two German-writing researchers. Renate Jacobi [1972] studied the works of 9–11th century scholars trying to understand, to what extent the truthfulness of words served as a criterion for evaluating poetic production, and what was the aesthetic function of truth and lie in poetry as artistic means. Christoph Bürgel [1976] examined the problem of lie in Arabic and Persian poetry using two Islamic terms: *zāhir* (the external expression of faith) and *bāṭin* (the inner or spiritual dimension of faith). As a result, he has divided poets by their approach to the problem of lie into *zāhirī* and *bāṭinī* poets. The first ones saw truthfulness of poetry as an extent to which a poetic description conformed to the reality. The second ones (Persian poets like Nizāmī or Ḥāfiẓ) tried to reveal the concealed truth (symbolic side of the universe, divine wisdom and beauty). In the process of the discussion, I will refer to certain points in both works in the relevant parts of the discussion. The present paper aims at contributing to the study of the problem of lie in Arabic poetry by tracing its origins. This will help to understand not only why the problem was inevitable, but also why it remained practically unsolved and any changes in the first centuries of

Islam occurred mainly at the doctrinal level. Also it will lead to new insights into the social conditions of the state founded by Muḥammad.

1.2. General Assumptions, the Hypothesis and the Method

My general assumption is that a certain conflict between the norms of traditional Arabic poetry and the norms of Islam was inevitable because of the coincidence of the following factors:

1) After the advent of Islam, poets' behaviour was exposed to the criticism of a religious establishment who sought to maintain a certain social order protecting the young Ummah from moral degradation and inner instability. Accordingly, the ethics of a good poet was defined by his abidance by the norms of Islam in interacting with all the members of the Ummah.

2) The pre-Islamic ways of poetic expression were developed for ideological tribal wars in which any means were applied to make verses effective, and only a poet's commitment to his tribe was defining the ethics of his actions. The earliest Muslim poets and, first of all, the crony poets of Muḥammad, were initially trained as defenders and propagandists of their tribes. Almost all of them, after converting to Islam, have maintained their usual artistic means. Thus, it was impossible to ban the traditional ways of poetic expression like exaggeration.

3) Finally, shortly before the advent of Islam, composing panegyrics and satires became a well-paid profession outside the tribal world and many outstanding poets left their tribes in search of earning opportunities.

My hypothesis is that, after the advent of Islam, the pre-Islamic tradition continued to determine to a great extent the actions of Arab poets, both because of the stability of a poetic canon moulded by tribal pre-Islamic reality and because of the importance of the poets' craft as propagandists. Indeed, the pre-Islamic poetic canon was designed to instil into tribesmen the virtues of *murūwah* and *'aṣabiyyah* and to make poets act conveying these principles when representing their tribes and defending them. Considering this fact and the stability of the canon, *murūwah* and *'aṣabiyyah* continued to influence Arabic poetry after the advent of Islam and even outside tribal context. Nevertheless, certain tensions between Islamic ideology and pre-Islamic poetic tradition (in particular, the problem of lie) were not caused by a contrast between *murūwah* and *dīn* in themselves (such a contrast

did not exist). Rather they were an expression of incompatibility between traditional poetry as an instrument of social action designed for decentralized tribal society, and an institutionalized, centralized early Muslim society into which this instrument was imported.

To argue the hypothesis by the example of the problem of lie, the following questions have to be answered: what factors have formed the image of poets as liars so strikingly evident in the Islamic tradition? Did this image exist already in the pre-Islamic period and in the days of Muḥammad? What changes have occurred (or have not) in the poets' behaviour after *dīn* emerged by the side of *murūwah* and *ʿaṣabiyyah*? What can be learned from this?

To verify the assumptions and answer the questions formulated above, I place the discussion on ethics and religious ideology in early Arabic poetry into the ethical paradigm of *murūwah*, *ʿaṣabiyyah* and *dīn*. Basing on the Qur'an and Qur'anic exegesis, Hadith texts, literary and historical works of medieval scholars and, of course, *diwāns* of 7–8th century poets, I trace the preconditions for shaping the attitude towards poets as liars on the eve of the Islamic era and during the early days of Islam. Then, I define how the spirit of manliness and tribalism contributed to this attitude, what traditional features of pre-Islamic poetry were unacceptable in terms of *dīn*, and why the situation could change at the doctrinal level, but not on the ground.

IMAGE-MAKING FACTORS

2.1. The ambiguity of the Term “*šā'ir*” and a Popular Belief in Demons

Over the centuries before the advent of Islam, the term “*šā'ir*” referred to a soothsayer or a magician, while by the word “*š'ir*”, not only metered, rhymed words but also words of witchcraft and sorcery were meant [Goldziher 1896: 17]. The mere fact that the word “*šā'ir*” can be interpreted as an active participle derived from the verb “*šā'ara*” (to feel; to know; to notice; to perceive; to sense) indicates that originally, it referred to a person distinguished for special capabilities. Apparently, *šā'ir* was necessary to his tribe due to his talent in witchcraft and soothsaying. Similar tribal profession was defined by the word “*kāhin*” (fortune-teller, foreteller). Both professionals used rhymed prose for their practices. To both of them, public beliefs attributed an ability to communicate with genies and demons as a source of secret knowledge [Fahd 1966: 73].

According to a widely accepted theory, first elegies (*riṭā'*) and satires (*hijā'*) in Arabic were composed in the framework of bewitching practices, and a magic effect was ascribed to the texts in these genres [Goldziher 1952: 6; Filshtinsky 1985: 175]. Thus, ancient *šā'irs*, if not poets in the modern sense of the term, at least were among the first masters of artistic word in the history of Arabic culture. Gradually, the term "*šā'ir*" was referred to any master of meter and rhyme regardless of his ability to practice witchcraft and soothsaying. As a result, the main meaning of the word "*šā'ir*" today is "a poet". Goldziher paid enough attention to this kind of duality. What draws our attention here is the ambiguity of the term "*šā'ir*" in its original meaning ("a soothsayer").

Certain verses of the Qur'an indicate that prior to the advent of Islam, the term "*šā'ir*" referred not only to professional tribal soothsayers / foretellers (respected tribesmen, specialists necessary for their talent), but rather to wandering lying prophets or blessed fools. Evidently, in the beginning of the 7th century, Arabs were used to encounter prophesying roamers. These persons were also defined as "*šā'irs*", but unlike tribesmen-specialists, they were treated with ridicule, distrust, and neglect as liars or madmen. In the 6–7th centuries, absolute ambiguity of this kind characterized not only the term "*šā'ir*". Amazingly similar fate was shared by the term "*šulūk*", and the example is fine because it also belongs to the field of tribal poetry².

A typical reaction of the 7th century Arabs to *šā'irs* of the despicable type is shown in the Qur'an. Faithless people are cited as reacting to Muḥammad's preaching as if he was a usual *šā'ir* (hereinafter the translation is mine):

² On the one hand, this term referred to brave heroes who led their fellow-tribesmen during raids. On the other hand, the same word defined roaming beggars. Even if this duality was not uncomfortable for ancient Arabs in general, it was bothering *šulūks* of the first kind who were proud to be defined with this term and were despising the wandering beggars. In the 6th century, 'Urwah ibn al-Ward who, due to his poetry and bravery in raids, was awarded a degree of "the prince of *šulūks*", in one of his most famous *qaṣīdas* combined praise of *šulūks* of his own type with deriding *šulūks* of the despicable type ['Urwah 1998: 67]. The third type of *šulūks* was represented by "pirates of the desert" ostracized by their fellow-tribesmen who were reluctant to bear collective responsibility for their actions. Such situation is described by poets who were experiencing it themselves, for example, by Šanfarā al-Azdī in the 6th century [Šanfarā 1996: 56] and by Sa'd ibn Nāšib in the 7th century [Marzūqī 2003: 52]. On the meaning of the term *šulūk* see also the work by Ḥanafī [1987: 17].

No, they told, [this] (i.e. the words of Muḥammad) [is] a mixture of false dreams! No, he has invented it! No, he is a šā'ir! Let him bring us signs [just as the messengers who were] sent first [before him (Moses or Jesus) did] [21: 5].

And were saying: "Are we to leave our gods for a mad šā'ir?" [37: 36].

Or they say: "He is a šā'ir. Let us wait until the fate will punish him as he deserves" [52: 30].

In the same way, *šā'irs* of the despicable type are described by the Revelation itself. *Šā'irs* are shown as obsessed by demons. They are wandering and propagating nonsense:

Should I tell you upon whom the demons descend? They descend upon every sinful liar. They (sinful liars) throw [into public] what they have heard [from demons], while most of them are liars. And deviators follow [these] šā'irs. Have not you seen them roaming in every valley, saying (arrogating to themselves) what they do not do? (26: 221–226).

In all the four quotations the word "*šā'ir*" intentionally was not translated. It stands to reason that, first of all, prophesying roamers are implied in all of them (especially in the first three). It is hard to imagine that a specialist necessary to his fellow-tribesmen and respected accordingly, could touch off such a reaction of the public as described in the first three quotations. On the other hand, it is hard to imagine 7th century Arabs reacting in such a way to the words of a master like Ašā or Nābiġah. On the eve of the Islamic era, poetic art in Arabia was flourishing, being at the peak of its development and at the summit of its popularity. Poetic canon which continues to influence traditional Arabic poetry even nowadays has already crystallized by then. Dozens of outstanding poets became famous due to the trade fair in 'Ukāz and due to the mere popularity of the poetic art. As an effective instrument of propaganda, poetry was necessary to any tribe, both in its interior and exterior³.

³ Abū 'Amr ibn al-'Alā' (Basra philologist of the 8th century) described the situation in the following words: "In the Era of Ignorance, a poet was preferred over a preacher because of their (Arabs) great need in poetry, which stored for them their

Thus, it is unlikely that in the 6–7th centuries, Arabs perceived outstanding poets as soothsayers and future-tellers, the more so, the poets themselves did not pretend to be prophets or foretellers and openly declared that in their verses. Zuhayr explained in his *mu‘allaqa*-poem: “*I know the present day, and what was yesterday, before it, // but regarding the awareness of tomorrow, I am blind*”⁴ [Zuhayr 1988: 110]. In a similar way, the author of another *mu‘allaqa*, ‘Amr ibn Kulṭūm, expressed himself when addressing his beloved: “*Indeed, the present day and tomorrow depend, // [as] the day after tomorrow, on what you are not aware of*”⁵ [Ibn Kulṭūm 1991: 67]. The poet implies that nobody, including himself, knows the future, even the nearest one. If someone really tended to attribute to every significant poet a capability of future-telling, these words of two great masters would surprise him to no small degree.

Most likely that in the beginning of the 7th century, Arabs distinguished well between masters of artistic words who produced perfect poetry, and soothsayers who used rhymed prose for bewitching and foretelling (even though both, the former and the latter, were defined as *šā‘irs*). It is also likely that a clear distinction existed between professional tribal soothsayers and prophesying roamers. Muḥammad could not accept any activity of false prophets in Arabia, and as a widespread phenomenon they vanished after the advent of Islam. When poets (in the modern sense of the word) remained the only type of what was meant by “*šā‘ir*”, everything told about *šā‘irs* in verses 221–226 of Surah 26 (first of all, accusation of lying) was referred to them with all gravity. In such a way, the ambiguity of the term “*šā‘ir*” influenced the problem of lie.

What probably added to this ambiguity and, accordingly, to the poets’ image as liars, was a popular notion of their ability to communicate with demons. This ability was attributed to poets⁶ not less than to sooth-

heroic deeds, glorified their virtues, and scarified their enemies and those who arranged raids; it inspired fear for their horsemen and aroused horror because of their number” [Jāhīz 1998–I: 241].

⁴ وَأَعْلَمُ مَا فِي الْيَوْمِ وَالْأَمْسِ قَبْلَهُ \\ \\ وَلَكِنِّي عَنْ عِلْمٍ مَا فِي غَدٍ عَمٍ

⁵ وَإِنَّ غَدًا وَإِنَّ الْيَوْمَ رَهْنٌ \\ \\ وَبَعْدَ غَدٍ بِمَا لَا تَعْلَمِينَا

⁶ Both in the pre-Islamic period and after the rise of Islam, there was a popular belief in Arabia that every outstanding poet (*fahl*) must have a demon responsible for his inspiration. In Yemen the belief in demons of inspiration survived until nowadays. In different examples of tribal poetry collected at the end of the 20th century,

sayers (hence the common term meaning literally “the one who feels”). Not without reason, Ibn Taymiyyah (13th c., Damascus, Ḥanbali school), commenting on verses 221–226 of Surah 26, has stressed that they refer to soothsayers, poets, and false prophets at the same time. In his opinion, the Qur’an implies that demons help men to lie and sin, but they only descend upon those who match them as potential liars [Ibn Taymiyya 2011–V: 61]. It follows from this that if demons have chosen someone, it is a sign that he had a natural propensity for lying. As for poets, not only the popular notion ascribed to them an ability to communicate with demons, but many of them, before and after the advent of Islam, claimed for such a talent themselves. Poets even new personal names of their demons and addressed them in their poems.⁷ Thus, owing to the idea of the poets’ ability to communicate with demons (a source of lies), the stigma of “liars” gained additional argumentation.

Even though verse 227 of Surah 26 explains that everything stated about *šā’irs* as sinful liars does not refer to those “who believe and do righteous deeds and mention Allah a lot” (protection is guaranteed to such poets and punishment is promised to those who hurt them), the charge of lying was not dismissed even after most poets converted to Islam. The reason for that brings us to the second factor which contributed to the image of poets as liars at the beginning of the Islamic era.

2.2. *The Struggle for the Supremacy of the Qur’an*

Behind the Qur’anic emphasis on the poets’ propensity for lying, Renate Jacobi has found three objectives: 1) Muḥammad saw poetry as the most influential expression of pagan views which he had

poets address a demon named Hājīs [Caton 1990: 319; Souvorov 2000: 59; Rodionov 2007: 188–189].

⁷ It is known, for instance, that the demon of Farazdaq (7–8th cent.) was addressed as ‘Amr [Jāhīz 1967–VI: 226]. A‘šā was assisted by a demon called Miṣḥal. In one of his satire poems he invited him to help in disdaining a person named Jahannām: “I invited my friend Miṣḥal, and for him was invited // Jahannām, may Allah cut him something, to this despicable bastard” [A‘šā 1968: 125]. Islamic tradition keeps reports on encounters with genies of poetry, for example, on a man who stayed as a guest in a tribe that turned out to be a tribe of genies, and among its members he met a genie responsible for the inspiration of Ḥuṭay’a [Iṣfahānī 2008–II: 115]. Another narrator claimed to discover that a strange old man he met was a personal genie of Imru’u l-Qays [Quraṣī 1981: 51].

to overcome; 2) In the course of his conflict with those who did not recognize him as the Messenger of Allah, he was exposed to attacks with satire poems; 3) Stressing the lying character of poetry was intended to emphasize, by contrast, the truthfulness of the Qur'an, as it was stated that Muḥammad was not a poet [Jacobi 1972: 86]. In discussing these objectives, I shall argue that the first two points are relevant for the short-term outlook only. It turned out very early that there was no danger in the spirit of *murūwah* and *'aṣabiyyah* concentrated in poetry, and except for verses in which paganism was evident, Muḥammad did not prohibit to the Ummah enjoying pre-Islamic poetry [Hayṭamī 2001–VIII: 157]. As for the second point, indeed, in the beginning of his way as a prophet, Muḥammad was subjected to attacks with satire poems composed by his opponents, but very early the Prophet himself started to recruit masters of satire who became his guards [Ibn Rašīq 1963–I: 31; Ibn al-'Arabī 2003–III: 462]. It is with this fact that Christoph Bürgel explained Muhammad's double attitude towards poets and apparent contradictions is his statements on poetry [Bürgel 1976: 27].

The third point raised by Jacobi reflects an ideological struggle for the supremacy of the Qur'an over poetry. It has to be developed here independently as a factor that seriously strengthened scholarly and exegetical discourse on poets as liars. In the beginning of the 7th century, poetry was the most developed, rooted, and popular oral tradition. Muḥammad has brought a new tradition, initially oral, which used a special form, which was very different from poetry and, what was more important, was declared the supreme and inimitable one. Under these conditions, even if it was possible to avoid a conflict between *murūwah* and *dīn*, a conflict between two traditions and two different forms of speech was inevitable, because only one oral tradition and only one form of speech could remain supreme in Arabia in the era of monotheism based on words uttered in Arabic.

As the most popular pre-Islamic oral tradition and form of speech, poetry was doomed to give place to the Qur'an. Poets and their public had to keep in mind that poetry, even though not prohibited, should not derive attention from the Qur'an and prayer and nobody should dare to compete with the Qur'an in eloquence. To make the Qur'an prevail over any kinds of artistic speech and, above all, poetry, Islamic ideology made a good use of the poets' image as "liars obsessed by demons".

While verses 221–222 of the Sura of the Poets stress the existence of a connection between demons as a source of inspiration and the falsity of words inspired by them (*Should I tell you upon whom the demons descend? They descend upon every sinful liar*), verses 192–193 of the same chapter emphasise, that the source of the Qur'an is totally different from the one of poetry: "*It is a revelation from the Lord which was brought down by the trustworthy spirit (Jibrīl)*". Keeping the image of poets as liars helped both, to stress that the words of the Revelation were noteworthy much more than poetry, and that poetry, unlike the Qur'an, had a demonic source.

The doctrine of inimitability and divine nature of the Qur'an was seriously developed for proving the truthfulness of the book, and for that purpose, scholars widely used the contrast between the Qur'an and poetry. Bāqillānī (10th cent., Basra, Māliki school) and Ibn Rašīq (11th cent., Maghreb, Māliki school) noticed that those who were keen in poetry, could not imitate the style of the Qur'an, and it was the poets' inability to compose anything similar to the Qur'an, that Ibn Rašīq regarded as the strongest argument for the truthfulness of the book [Bāqillānī 1963: 53; Ibn Rašīq 1963–I: 21]. Later, Ibn al-'Arabī (12th cent., Spain, Māliki school) stressed that the clarity of the Qur'anic language (as opposed to the obscurity of poetry) was made a proof of its miraculous nature and an indication of its truthfulness [Ibn al-'Arabī 2003–IV: 21].

The discourse on lying poets and the truthfulness of the Qur'an was important not only for stressing the contrast between the natures of the book and poetry, but also for emphasizing the eloquence of the Qur'an, to which the eloquence of poetry would be incomparable. It was argued that poetry was beautiful only due to the lie it contains. Explaining how the supremacy of the Qur'an over poetry manifests itself, Rāzī (12th cent., Shāfi'i school) noticed that the Holy Book was the most eloquent text while there was only truth inside, whereas poetry, if to leave inside only the truth, would not be as beautiful as it was when containing all its lies [Rāzī 1982–II: 126].

Finally, the discourse on lying poets was necessary to explain why Muḥammad could not utter anything in a regular poetic meter⁸. This

⁸ As told in the Qur'an about Muḥammad: "And We have not taught him poetry, nor is it befitting for him. It (this Book) is only a reminder and a clear Qur'an" [36: 69]. According to the commentaries of Ṭabrisī (11th cent., Shia Islam) and Rāzī

point was intended to stress that, due to the nature of things, the Qur'an could not appear in a poetic form. As Ibn Fāris (11th cent., Persia, Shāfi'i and Māliki schools) explained, Allah has cleared his Book and his Prophet from poetry, because "poetry, if it is poor of sense, is funny, and if serious, is lying" (*in hazala aḍḥaka wa-in ḡadda kaḍaba*) [Ibn Fāris 1997: 212].

Thus, the necessity to decrease the status of poetry in presence of a new tradition contributed a lot to maintaining the stigma about lying poets. Nevertheless, initially and to a great extent, driven by aspiration to values of *murūwah* and 'aṣabiyyah, poets earned their image themselves.

2.3. A Deserved Image

Abū Dāwud (9th cent., Basra, Ḥanbali school), explaining that poetic form by itself does not convert an utterance into an unacceptable one, emphasized that, "from the legal point of view, poetry is considered indecent, because of the fact that most of it contains praises for people who do not deserve them and other things of this kind" [Abū Dāwud 2009–VII: 358]. In the beginning of the 12th century, Ibn al-'Arabī referred verse 226 of Surah 26 ("And that they say what they do not do") exactly to poets (not soothsayers or prophesying roamers). In his opinion, these words imply "what they (poets) mention in their poems when lying in panegyrics, self-praise, amatory, and heroic verses" [Ibn al-'Arabī 2003–III: 463]. Ibn Fāris, commenting on the same verse, was even more radical than Ibn al-'Arabī and, without setting apart any certain genres, has stated that everything told in poetic meter is mostly worthless because poets use to invent and exaggerate⁹ [Ibn Fāris 1997:

(12th cent., Shāfi'i school), when the Prophet tried to utter a verse, he unintentionally disrupted its meter [Tabrisī 1995–VIII: 287; Rāzī 1982–XXVI: 104]. According to Qurṭubī (13th cent., Māliki school) and Ibn Kaṭīr (14th cent., Shāfi'i school), Muḥammad broke poetic meter intentionally [Qurṭubī 1975–XV: 51; Ibn Kaṭīr 1999–VI: 588].

⁹ In the following way, the scholar described those who were considered poets in the Arab society before him and in his days: "Poetry was not befitting for the Prophet as the strongest in his faith among the believers and the most pious in his charitable deeds among the righteous, because poetry has conditions, and the one who does not meet them will be never defined as "poet". It is absolutely impossible that [the one who is considered a poet] will utter words in a regular meter abiding by the truth without exaggerating (*min ḡayri an yufriḡa*), crossing the line (*yata'addā*), lying

211–212]. Thus, as follows from the discourse led in urban context already in the Abbasid period, poets deserved the image of liars because of arrogating to themselves and attributing to others, usually, in an exaggerated manner, of positive features. Such attitude towards a well-developed artistic tradition shows that it developed in conditions different from those of the environment in which it was harshly criticized for centuries as something blameworthy. Let us trace its origins.

Exaggerations, first of all, in arrogating of appreciated qualities in their extreme degree, were typical for Arabic poetry from the very beginning. Relying on one of the earliest Arab philologists, Abū ‘Ubayda (8th century), the poet Muhalhil (6th century) was recognized not only as the first one whose personal poems were sung by the Bedouin, not only as the inventor of the *qaṣīda* form, and the first one who composed amatory verses, but also “the first one who told lies in his poetry” (*wa huwa awwalu man kaḍaba fī šī’rihi*) [Iṣfahānī 2008–V: 37]. Later philologists, Ibn Qutayba (9th century), al-Qālī and Iṣfahānī (10th century) accused Muhalhil of lying because of the following verse: “And if not for the wind, I would make those in *Hujr* // hear the clunking of white [helmets] torn by [our] swords”¹⁰ [Muhalhil 1993: 41].

The scholars refused to accept these words as a figurative expression recognizing them as one of the most egregious examples of exaggeration (*min aysari l-mubālaḡāt*) in Arabic poetry [Iṣfahānī 2008–V: 37]. Most likely that Muhalhil gained a reputation of the first lying poet not only due to this very verse and his mastery in exaggerating. A 9th century philologist Ibn Sallām characterized him as a poet who invented a lot: “Arabs used to believe that he (Muhalhil) was telling about himself too much, claiming for much more than he actually did” (*yadda‘ī fī qawlihi bi-akṭara min fi‘lihi*) [Suyūṭī 1985–II: 476]. In the meantime, the noteworthy fact is that Muslim philologists took a very uncompromising stand towards figurative speech in Arabic poetry from the very beginning of Islamic literary criticism.

It is most probable that excessive boasting or exaggerated praise, defined as lie by medieval scholars in the cities, was not perceived as

(*yamīna*) or inventing in it things which could never happen (*ya’tī bihi bi-aṣyā’in lā yumkinu kawnuhā battatan*). Hence, when people call somebody “a poet”, his words are likely to be worthless and inferior” [Ibn Fāris 1997: 211–212].

¹⁰ فَأَوْلَا الرِّيحِ أُسْمِعُ مَنْ بِحُجْرٍ \ \ صَلِيلَ الْبَيْضِ تُقْرَعُ بِالذُّكُورِ

such in ancient tribal culture. Exaggeration was acceptable as a legal means of struggle in the constant tribal wars and as such, became a part of the canon. When boasting of their deeds or describing the might of their tribes, heroes did not exercise self-restraint. *Murūwah* and *‘aṣabiyyah* were driving them to be as effective as possible expressing devotion and commitment to their relatives.

The example of Ḥassān ibn Tābit proves it well. Once, still in the pre-Islamic period when he was a poet of the Ḥazraj tribe, Ḥassān took part in a competition of poets in ‘Ukāz. Nābiḡa al-Ḍubyānī served as an orbiter, and the participants were coming into his tent one by one to recite. After Ašā, Ḥansā’ presented her verses, and Nābiḡa highly appreciated them by saying: “If not for Abū Baṣīr (Ašā) who recited me before you, I would say that as a poet you are the best among both, genies and humans” [Ibn Qutayba 1982: 344; Iṣfahānī 2008–XI: 7]. After Ḥansā’, Ḥassān recited his verses including the following line:

“[In order to receive guests], *we have got beautiful plates shining in the morning, // and the blood [of our enemies] is dropping from the blades of our swords*”¹¹ [Ḥassān ibn Tābit 1994: 219].

“*You would be a poet, if you were not diminishing the honour of those you are praising*”, was Nābiḡa’s verdict. “*You used the form “ḡafanāt”, and that means you have less plates for receiving guests than one would think if you were using the form “ḡifān”. You told that your plates are shining in the morning (yalma ‘na biḍ-ḍuḡā), but you would better say they were flashing in the darkness of night (yabruqna bi-d-ḍuḡā), because guests usually come by night. Your words about blood dropping from your swords prove that you are not killing enough enemies. Instead of “yaqṭurna” (is dropping) you would better say “yaḡrīna” (is flowing), and that would tell about a real bloodshed*”, — explained the orbiter [Iṣfahānī 2008–IX: 252]. Nābiḡa does not seem preoccupied with the real state of things in the Ḥazraj tribe. In his opinion, Ḥassān’s problem was that he was not exaggerating well enough and thus, was not enough effective.

Thus, if someone was not enough effective, his poetry was not considered good enough. On the other hand, when a Bedouin poet was sending a message, he expected it to be perceived as trustworthy.

11 لنا الجففات العُرُّ يَلْمَعْنَ بالضُّحَى \ \ وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ جَدَّةٍ دَمًا

There was a practice of stressing the truthfulness of words in special transitional formulas which marked the beginning of the main message inside a poem. For instance, in a short poem in which he informed his enemies about the renewal of war, Ḥassān ibn Ṭābit¹², after a short prelude describing his tears, addressed the messenger of his poem with the following words: “*Oh you, the rider who starts his journey in the morning, // bring with you this threat with no lie in it*”¹³ [Ḥassān ibn Ṭābit 1994: 38]. *In a very similar manner, Farazdaq emphasized in one of his panegyrics the verity of words he was going to say (the poem was composed outside tribal context, when Farazdaq was already a court poet, but obviously, being a Bedouin by origin, the poet used to abide by the canons of Bedouin poetry):*

*Oh you, the rider who is spurring up his mount, // rushing to
[a place where there is] everything camel riders need,*

*By your arrival to the leader of the believers, tell [him] // frankly
and with knowledge the [following] words with no lie in it*¹⁴

[Farazdaq 1987: 25].

Another argument for the assumption that in ancient Bedouin culture, excessive boasting of manly qualities was not perceived as lying could be found in the fact that, traditionally, lying was considered incompatible with manly spirit. As an ancient Arabic proverb has it, “a liar has no *murūwah*” (*laysa li-kāḍibin murūwah*) [Nuwayrī 2004–III: 330]. Al-Aḥnaf ibn Qays from the Tamīm tribe (after converting to Islam in the days of Muḥammad, he became famous as a commander) told: “Two things which cannot meet each other [inside one man] are lie and *murūwah*” (*itnānī lā yaḡtamī‘ānī: al-kiḍb wal-murūwah*) [Ibn Qutayba 1996–II: 26]. An unknown pre-Islamic poet told: “A [true]

¹² Régis Blachère noticed that it would be impossible to distinguish the production of the pre-Islamic nomadic poets from the poetry of their colleagues from sedentary tribes. Judging by its characteristics, the poetry of Ḥassān ibn Ṭābit is Bedouin poetry even though the poet’s tribe, Ḥazraj, was a sedentary one [Blachère 1966: 409].

¹³ يَا أَيُّهَا الرَّكَّابُ الْغَادِي لِطَيْبِهِ \\ أَتُبَلِّغُ لَدَيْكَ وَعَيْدًا لَيْسَ بِالْكَذِبِ

¹⁴ يَا أَيُّهَا الرَّكَّابُ الْمُرْجِي مَطِيئَتَهُ \\ يُرِيدُ تَجَمُّعَ حَاجَاتِ الْأَرَاكِبِ
إِذَا أَتَيْتَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَعُلِّمْ \\ بِالتَّصْحِاحِ وَالْعِلْمِ قَوْلًا غَيْرَ مَكْذُوبِ

man is not lying if not for his meanness // or bad habit or lack of education”¹⁵ [Wašā’ 1953: 41].

At the same time, it can be admitted that in urban culture, poets gained the image of liars already in the pre-Islamic period, and it existed in the days of Muḥammad. One indirect proof is the Qur’anic thesis about demons as a source of inspiration which causes šā’irs to lie. Whatever is meant by “šā’irs”, outstanding 7th century poets like Ašā, even though not aspiring to prophecy, claimed to be in touch with demons of inspiration. Even if in some cases demons with personal names were ascribed to poets by later tradition, it is impossible to deny that this belief existed already in the 7th century, because some poets addressed their personal demons in their verses.

The second indirect proof is that, basing on earlier reports, some exegetes proceeded from an assumption that the notion of lying poets existed already in the days of Muḥammad. ‘Asqalānī (14–15 cent., Egypt, Shafi’i school) wrote on the image of poets in 7th century Arabia:

Among the pagans were those who told about the Prophet, may Allah honour him and grant him peace, that he was a poet. It is noticed [by some scholars that he was perceived as such] because of metered and rhymed Qur’anic verses. [On the other hand], it is told that [by defining him as “a poet”] they implied that he was a liar, because poetic words were mostly lying, and, as a result of it, one used to define lying words as “poetry” [‘Asqalānī 2001–X: 554].

In the 17th century, Turkish imam Ismā’il Ḥaqqī, reflecting on the Qur’anic verse 21:5 which quotes unbelievers saying about Muḥammad “He is a šā’ir!”, assumed that in this way, they accused him of being a liar, because in the 7th century, the word “poet” was synonymous to the word “liar”. The scholar supports his assumption with regular Arabic expressions:

Indeed, they accused him of lying, and indeed, by the word “šī’r” they usually meant lie, and by the word “šā’ir” they meant a liar. [For instance, they used to say] “false, poetry-like statement” and “poetry is a concentration of every lie”. And one used to say:

15 لا يكذب المرء إلا من مهائته \\ أو عادة السوء أو من قلة الأدب

“The best poetry is the most lying one”. And one scholar noticed that a true-speaking, pious poet would be never considered an outstanding one

[Ḥaqqī 1913–V: 454].

Of course, it is hard to rely on Arabic scholars of the Mamluk and Ottoman periods who explained how poets were perceived in 7th century Arabia. Their vision, even if reflects a true historical situation, could actually describe the situation of the later centuries, when the scholarly discourse on lying poets emerged. Nevertheless, the slogan “The best poetry is the most lying one” (*a‘dabu l-šī‘ri akḍabuhu*) could reflect the popular notion which existed already in the days of Muḥammad, because the Prophet himself and his companions were struggling against this very thesis. Ḥassān ibn Tābit even tried to reformulate it in his verses:

Indeed, poetry is an indicator of the intellect of a man presenting it // to the society, whether he is a wise man or a fool,

*But the best verse you utter // is the verse on which it is told after you recite it: it is truth!*¹⁶

[Ḥassān ibn Tābit 1994: 174].

3. DĪN VS KIDB

3.1. The Change at the Doctrinal Level

While on the eve of the Islamic era one could easily put the sign of equality between the words “poetry” and “lie”, the new official motto was formulated as “The best poetic verse is the most truthful one” (*aš‘aru baytin ašḍaquhu*). The sign of equality between “*aš‘aru*” (the best in terms of poetic art) and “*ašḍaqu*” (the most truthful) can be found also among the sayings of Muḥammad if to correlate two versions of a *ḥadīth* in which the Prophet utters his opinion on the words of Labīd: “Isn’t everything empty of Allah’s presence a vain thing?” (*a-lā*

¹⁶ وَإِنَّمَا الشَّعْرُ لُبُّ الْمَرْءِ يَعْرِضُهُ \\ عَلَى الْمَجَالِسِ إِنْ كَيْسًا وَإِنْ مُهْمًا
وَإِنَّ أَشْعَرَ بَيْتٍ أَنْتَ قَائِلُهُ \\ بَيْتٌ يُقَالُ إِذَا أَنْشَدْتَهُ صَدَقَا

kullu šay'in mā ḥala llāha bāṭilun)¹⁷. According to one of them, Muḥammad characterised these words as “the best words ever told by Arabs in poetry” (*aš'aru kalimatīn takallamat bi-hā l-'arabu*). According to another one, the Prophet told “most trustworthy words a poet ever uttered” (*ašdaqū kalimatīn qālahā šā'irun*) [Muslim 1930–XV: 12–13; Labīd 1962: 256]. There is no point to guess, which version is closer to the original, the more so, one cannot reject that both of them were uttered on different occasions, but the mere existence of the two shows the ideological vector.

Without objecting *murūwah* and *'ašabiyyah* as a set of values and virtues, *dīn* has come strongly against the expression these values found in poetry. Three factors made the principle “The best poetry is the most lying one” unacceptable:

1) Lying in poetry was unacceptable as any lying. Liars are condemned in the Qur'an [2: 10; 16: 105], and painful torments are promised to them by the book. Not once lying was condemned by Muḥammad in his personal sayings: “Lying leads to profligacy. Profligacy leads to Hell”; “Lying is not permitted, not seriously, not as a joke”; “A believer should not be a liar” [Nuwayrī 2004–III: 330].

2) Even if we admit that in the 7th century the audience in Arabia could easily distinguished between lie and truth in poetry without taking poetic words too seriously, “artistic” exaggerations were dangerous as they accustomed the public to “beautiful and nice” lies. Elegant lie was not only widely acceptable by poets and their audience, but was even encouraged by the poetic form itself. As Ibn Rašīq complained, “even though people are agreed in opinion that lying is disgusting, it looks fine in poetry as if poetry was decorating lies, and [as a result] one is used to forgive the disgusting it contains”¹⁸ [Ibn Rašīq 1963–I: 22].

3) The truthfulness of the Qur'an was presented as a proof of its supremacy over poetry. If so, one had to admit that the more truthful are words, the more beautiful they are. Thus, as a result of the Qur'an's victory over poetry, truthfulness had to become a criterion of evaluation.

¹⁷ These words are the opening part of verse 9 of one of Labīd's elegies [Labīd 1962: 256].

¹⁸ الكذب الذي اجتمع الناس على قبجه حسن فيه (في الشعر)، وحسبك ما حسن الكذب، واعتذر له قبجُهُ

The attitude towards Ḥassān's verse about plates and swords, which was considered ineffective and unsuccessful before the raise of Islam, has changed in the first centuries of the Islamic era, reflecting the new vector. Already in the Umayyad period, after Ḥassān's death in 674, the verse was presented as one of the most successful in Arabic poetry. Abū 'Ubayda (8th century, Basra) mentions a man from *al-anṣār* who was disputing the quality of the poetry of Farazdaq. He found the poet in Medina in a mosque, recited him the mentioned verse and told: "You are claiming to be the best poet among the Arabs!? I give you one year for it: if you manage to compose anything like this, you are really the best" [Abū 'Ubayda 1998–II: 3].

In the Abbasid period (already in the 10th century) Qudāma ibn Ja'far was advocating the artistic value of this verse. First of all, he explained that acting as an arbiter, Nābiḡah "was not asking from Ḥassān anything but exaggeration so that he would turn everything from what it actually was into something which would be over it and above it"¹⁹. Reminding that exaggeration is only one possible way (the second one is to describe things as they are), which is not acceptable for everybody, the philologist defined the opinion of Nābiḡa as an "absolute fault" (*ḥaṭa' bayyin*) and refuted his arguments against Ḥassān one by one²⁰ [Qudāma 1983: 92–93].

3.2. Irresistible *Murūwah*, 'Aṣabiyyah, and Earning Opportunities

The described ideological change could not overcome exaggerations and artistic lie in traditional poetry based on the principles of *murūwah* and 'aṣabiyyah, and of course, not in the poetry of hirelings who were not ready to concede their earning opportunities.

Proceeding with the case study of Ḥassān ibn Tābit, one should notice that "the poet of the Prophet" was the first not to abide by the principle "The best poetic verse is the most truthful one" (that he himself

¹⁹ لم يُردْ مِنْ حَسَّانَ إِلَّا الإفراطُ والغُلُوُّ بتصويره مكانَ كلِّ معنى وضَعَهُ ما هو فوقَه وزائِدٌ عليه

²⁰ The philologist noticed that it was much more reasonable to say about the plates "shining in the morning" ("*yalma'na bi-ḡ-ḡuḡā*", precisely as Ḥassān did), than "flashing in the darkness of night" ("*yabruqna bi-d-duḡā*", as Nābiḡa recommended), because utensils can shine in the sun but not in the moonlight. As for the recommendation to replace the words "the blood [of our enemies] is dropping from the blades of our swords" with "is flowing from the blades of our swords", Qudāma explained that Ḥassān used a set expression "*sayfuhu yaḡfuru daman*", while there was no set expression "*sayfuhu yajrī daman*" [Qudāma 1983: 93].

has formulated). Muḥammad was absolutely aware of it. As he did in the pre-Islamic period as a tribal poet, Ḥassān used to compose self-praises attributing to himself traditional heroic characters of which he could not boast in reality. In one of such poems he told about himself:

I woke up before [all] the tribe, girding myself // with a sharp [sword] which resembles salt in its colour and hits a lot.

It pulls the strap of the sword [which is] long, // wide and resembles in its colour a stream in a valley²¹

[Ḥassān ibn Tābit 1994: 156].

Hadīṭ tells that the Prophet laughed when listening to these verses from Ḥassān because the poet was widely reputed for his cowardice. According to different evidences, he avoided taking part in battles when he had a chance, so it was unbelievable that his sword really used to hit a lot [Iṣfahānī 2008–IV: 123–124]. It should be mentioned also that Ḥassān was a master of twisting facts for his own advantage²².

In the period of the Righteous Caliphs the rule “Best poetry is the most trustworthy one” was extremely strong, especially in the days of ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb who paid special attention to the purity of the verbal art. He was extremely conversant with the questions of versification. Jāḥiẓ even defines him as “the most expert among the humans in poetry” (*a‘lamu n-nāsi bi-š-šī‘ri*) [Jāḥiẓ 1998–I: 239]. As for the caliph’s general appreciation of poetry as art, Ibn ‘Abd Rabbih wrote that ‘Umar defined poetry as “the trunk of the tree of Arabic poetry” (*aš-šī‘ru jiḍlu min kalāmi l-‘arab*) [Ibn ‘Abd Rabbih 1983–VI:

²¹ كَلَّفْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ \\ فِي الشَّعْرِ يُلَعَى عَنْ صِدْقِهِ كَذِبُهُ
وَلَمْ يَكُنْ ذُو الْقُرُوحِ يُلَهِّجُ بِال \\ مَنْطِقِي، مَا نَوْعُهُ، وَمَا سَبَبُهُ

²² Ḥassān’s version of the story on the competition in ‘Ukāz was very different from the main one transmitted by a number of narrators and fixed by Ibn Qutayba. As we remember, according to the latter, after Ḥassān recited his verses, the orbiter addressed him with the words: “Indeed you were a poet if not...” (*innaka la-šā‘irun law lā*) and criticized him for ineffectiveness [Iṣfahānī 2008–IX: 252]. Telling his own version, Ḥassān did not mention A‘šā (actual winner of the competition) at all and diminished the success of Ḥansā’ whose verses were highly appreciated by Nābiġa. From the speech addressed to him by Nābiġa, Ḥassān omitted everything except for the words “*innaka la-šā‘irun*”. According to Ḥassān, Nābiġa told just: “Indeed you are poet, and the sister of Banū Sulaym (i.e. Ḥansā’) is a mourner” (*innaka la-šā‘irun wa inna uḥta banī sulaymin la-bukkā‘atun*) [Iṣfahānī 2008–IV: 124].

130]. In other words, the caliph considered poetry an especially important form of speech and appreciated it as a means of influence. It was ‘Umar who came out strongly against objectionable phenomena in poetry: lies, vagueness of words, slimy language and the use of poetry as an instrument of slander. The sources tell that once he was listening all night long to the poetry of Zuhayr ibn Abī Sulmā performed by Ibn ‘Abbās — the Prophet’s cousin [Ibn Qutayba 1982: 143]. Zuhayr was one of his favourite poets: unlike most 7th century artists who easily ascribed in their panegyrics any virtues to the persons they were praising, Zuhayr (as ‘Umar himself noticed) “did not praise a person for anything not usual for humans”²³ [Qudāma 1983: 95]. Also, as the caliph himself stressed, Zuhayr “did not become entangled between rhymes and did not use unclear words”²⁴ [Ibn Qutayba 1982: 143]. The best poet is the caliph’s opinion was Nābiġa [Ibid: 158–9]. According to the explanation of the philologist Abū ‘Ubayda, he was distinguished from all other poets, because “his language was the clearest, and he used foul language less than anybody”²⁵ [Ibid: 168].

‘Umar defined as lie any poetic exaggeration. For instance, he found as such the following verse of Nābiġa: “*When arriving to him, come up [to his campsite] in the evening, to the light of his fire // [and] you will find the best fire with the best one who lights it*”²⁶ [Nābiġa 1996: 160]. The caliph explained that these words are lie, because the best fire with the best one who lights it is, undoubtedly, the burning bush seen by the Prophet Mūsā (described in the Book of Exodus and mentioned in the Qur’an in verses 9–15 of Surah 20). It is interesting that, providing this report on ‘Umar, Iṣfahānī by mistake ascribed the verse to Ḥuṭay’a [Iṣfahānī 2008–II: 130], apparently, because the latter was the most criticized by the caliph. Due to Ḥuṭay’a, we have another example of what ‘Umar could consider lie in poetry. Once, still in the days of Muḥammad, when ‘Umar saw the Prophet’s admiration for a thoroughbred stallion²⁷, he has determined as lie the following verse in which

²³ إنه لم يكن يمدح الرجل إلا بما يكون للرجل

²⁴ لم يعاظن بين القوافي ولم يتبع وحشي الكلام

²⁵ أوصحهم كلاماً وأقلهم سقطاً

²⁶ متى تأتبه تعشو إلى ضوء ناره \\ تجد خير نارٍ عندها خير موقد

²⁷ «And he bent his knee and said: “Indeed it is a *baḥr* (i.e. straddling horse)” (*fa-ḡatā ‘alā rukbatayhi wa-qāla: “innahu la-baḥr”*) [Iṣfahānī 2008–II: 114].

Ḥuṭay'a described his own dismal mood: "*Best stallions do not attract us, // as well as those covering their wrists with garments (i.e. women)*"²⁸ [Ḥuṭay'a 1958: 396]. In this case 'Umar considered the poet lying because, in his opinion, the situation in which a man could not be delighted with horses, was impossible and thus, Ḥuṭay'a was exaggerating [Iṣfahānī 2008–II: 114].

Despite such a hard line with respect to exaggerations, 'Umar is shown by the tradition as tolerant towards the phenomenon of hiring poets. Zibirqān ibn Badr who was extremely insulted by Ḥuṭay'a's lie, complained to 'Umar reciting him the verses by which he was attacked. The caliph considered that nobody has ever managed to compose a more injuring poem. He wanted to hear an expert's opinion and Ḥassān ibn Ṭābit was called for that purpose. After hearing the verses, "the poet of the Prophet" declared that Ḥuṭay'a "has not satirized [the victim], but has covered him with excrements" (*lam yahḡuhu wa-lākin salaḡa 'alayhi*). 'Umar ordered to throw the poet into prison and threatened him with exile from the lands of Muslims [Ibn Qutayba 1982: 328]. In the prison Ḥuṭay'a composed a touching poem asking the caliph to forgive him and explaining that he was forced to practice his craft in order to support his children (in the poem they are compared to young birds):

What would you say to young birds in Dū Maraḡ // whose crops are red when they have no water and no tree [with food]?

You have imprisoned their supporter on the bottom of a pit. // Forgive me! May Allah grant you peace, oh 'Umar!

[Ḥuṭay'a 1958: 208].

The poet was released, was not exiled, and continued to earn a living from his craft. Not only did not 'Umar give him his gruel, but even did not try to stop his poetry by force or threats. On the contrary, he paid him three thousand dinars for not composing satires (Iṣfahānī 2008–II: 123).

In the Umayyad period, dramatic changes occurred in the attitude of the establishment towards poets. On the one hand, when most Arab tribes converted to Islam, ancient Bedouin art was not criticized as

²⁸ وَإِنَّ جِيَادَ الْخَيْلِ لَا تَسْتَفْرَتُنَا \\ وَلَا جَاعِيَاتِ الرَّيْطِ فَوْقَ الْمَعَاصِمِ

pagan art any more. On the other hand, Umayyad caliphs were sympathizing with traditional Arabic poetry and actively used poets as propagandists in order to pursue a needed policy among the tribes. Apart from that, the empire was growing at the expense of non-Arabic population with developed cultures, and highly-developed poetic tradition of the Bedouin was the phenomenon which Arabs could offer to conquered populations as opposed to their cultures [Filshtinsky 2005: 194]. As a result of these factors, Arabic poetry kept its importance not only in tribal culture but also in the urban context, and the establishment became much more tolerant towards poets. Verses of the most outstanding Bedouin poets of the Umayyad period (Jarīr, Farazdaq and Aḥṭal) show that²⁹. Once, in response to the caliph Sulaymān ibn ‘Abd al-Malik’s (715 — 717) request to recite some of his most successful verses, Farazdaq told:

*Three and two, in all five [girls], // and one inclined to sip wine,
And they have spent the night lying from my both sides, // and
I have spent the night “breaking locked bolts”³⁰.*

The caliph scolded the poet in joke: “I see that you yourself ask to be punished. You are arranging immorality here in front of me, while I am an imam and you do not want me to set a limit on you”. Then, the caliph reminded him the words of the Qur’an about the poets who say what they do not do”. Finally, he laughed and after saying “I have pushed aside the limit which was on you” (*dara’ tu ‘anka l-ḥadd*), has ordered to reward Farazdaq for his poetry [Iṣfahānī 2008–XXI: 262]. Sulaymān’s successor, ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (717–720), was the

²⁹ Umayyad caliphs enjoyed poems in which the poets of the triad were attacking each other, while it contained lies and slimy language. Attacking Farazdaq, Jarīr told that the poet converted to Christianity (*wa-qaḍ laḥiqa l-Farazdaq bi-n-naṣārā*) [Jarīr 1986: 182], or even that he is of Christian origin and because of that he brings into the mosque impurity when enters (*inna l-Farazdaq ḥīna yadhulu masjidan // rijsun*) [Ibid: 149]. Also he defined his opponent as “a monkey soliciting monkeys to libertinism” (*qirdun yaḥuṭṭu ‘alā z-zinā’i qurūdan*) [Ibid: 134]. Finally, he told that the mother of the poet, Fuqayra, has spewed him out instead of giving him birth in a natural way (*jarayta bi-‘irqin min Fuqayrata muqrifin*) [Ibid: 458].

³⁰ ثلاثٌ واثنانِ فتلُكُ خمسٌ \\ وواحدةٌ تميلُ إلى السَّمَامِ
فَيْسُنْ بِجَانِبَيْ مُصَرَّعَاتٍ \\ وَبِتُّ أَفْضُ أُغْلَاقِ الحِثَامِ

Umayyad caliph who could be called “an exception that proves the rule”, as he was pious and did not tolerate poetry of his epoch³¹.

The Abbasid caliphs positioned themselves as much more pious and, as opposed to the Umayyads, much less tolerant towards poetic crimes, such as satires³². Nevertheless, as the Umayyads did, the Abbasids also enjoyed traditional panegyrics³³. The words of Abū Dāwud, Ibn Fāris and Ibn al-‘Arabī cited above prove that the problem of lies in poetry remained topical also in 9–12th centuries.

The image of poets as those who are ready to praise and to satirize for reward is expressed well in anecdotes of that time. A typical hero of *maqāmas* (urban rhymed prose with intervals of poetry) is a skilled improvisator. The hero of the third *maqāmah* in the collection of Abū Muḥammad al-Qāsim al-Ḥarīrī is an old impudent beggar who has willingly praised for one dinar a coin shown to him and then, for another dinar, has satirized the same coin with no less mastery [Šarīšī 1992-I: 131–157].

Another fine example is an anecdote about Persian ruler Ḥālid Ḥumahrawayhi quoted by Jāḥiẓ in his “Book of Misers”. One may gain an impression that in urban culture of that time attitude towards lies in poetry (first of all, in panegyrics) was rational and ironic enough: poetic words were neither overestimated nor taken seriously. Reacting

³¹ It is notable that ‘Umar II was the only Umayyad caliph whose tomb was not violated after the Abbasids came to power — apparently, as a sign of their respect to his piety which distinguished him from other caliphs of his dynasty [Filštinski 2005: 123]. Unlike other Umayyad caliphs, ‘Umar II has not taken any poet to his bosom (Jarīr was the only one who was granted an audience), and on the contrary, he ordered to send into exile to Dahlak Island the poet ‘Umar ibn Abī Rabī‘a (who was already an old man at that time) because the latter used to dedicate poems to women and in his poems used to lie [Ibn Qutayba 1982: 554].

³² Abū al-‘Atāhiya was punished by one hundred whips in the days of the caliph al-Mahdī (775–785) [Ḥuṣrī 1965: 381] and by one hundred lashes in the days of Harūn al-Rašīd (786–809) [Iṣfahānī 2008-IV: 53]. Baššār ibn Burd for a satire poem insulting al-Mahdī was sentenced to 70 whips and died as a result of this punishment [Iṣfahānī 2008-III: 171], while according to other sources, the caliph has ordered to drown him to death [Ibn Qutayba 1982: 760].

³³ Unlike outstanding court poets of the Umayyad period, the best court poets of the Abbasid period (Abū Tammām, Buḥturī) were not Bedouins by their origin. Nevertheless, they used to stick to the Bedouin tradition in their poetry including panegyrics. Abū Tammām even used to put on traditional Bedouin dress before appearing in front of the caliph [Filštinsky 1985: 382].

to more and more pompous panegyrics, the ruler was ordering to bring more and more money encouraging the poet. Nevertheless, in the end he let his servant know that he was not going to give anything to the artist. His explanation is important for understanding the perception of panegyrics in the Abbasid period: “Did not we know he was lying? But when he was lying, he was causing joy to us. For that reason we should also cause him joy by means of words ordering to reward him. If it is nothing but lie, then let it be lie in return for lie” [Jāhiz 1990: 26–27].

Muslim scholarly criticism denied the motto “the best poetry is the most lying one”. As for literary criticism, in the Abbasid period there were those who were defending the poets’ right to use artistic means.

3.3. The Allowed Blameworthy

In the 10th century, Āmidī, comparing the poetry of Abū Tammām with that of Buḥturī, has written on especially pleasant verses of the latter: “Some poetry transmitters used to say: “The most praiseworthy poetry is the most lying one”. Definitely not! By Allah, if really the most praiseworthy, then only the most truthful one”³⁴ [Āmidī 1960–II: 58]. In the 11th century, Ibn Rašiq has noticed on exaggerations in poetry: “There are those who find a poet’s knowledge in the ways of exaggeration and overstatement as a unique quality. I see this opinion just as an absurd one <...>. As experts have decreed, best words ever told [in poetry] are the words of truth, and if they are missing, then [at least] those which are related to them”³⁵ [Ibn Rašiq 1963–II: 60].

As opposed to this position, there were poets and philologists who explained that artists of words are not obliged to be truthful in their verses. Buḥturī, one of the most outstanding Arab poets of the 9th century, rejected the truthfulness as a criterion by which verses should be judged. In one of his poems, he attacked the principles of Greek logic, learned by Arab scholars from “The Poetics” of Aristo:

You have imposed on us the boundaries of your logic, // [while] in poetry lies are more important than truth.

34 وقد كان قوم من الرواة يقولون: أجود الشعر أكذبه. ولا والله، ما أجوده إلا أصلقه

35 ومن الناس من يرى أن فضيلة الشاعر إنما هي في معرفته بوجوه الإغراق والعُلُوّ، ولا أرى ذلك إلا مُحالاً [...] . قد قال الخنّاق: خير الكلام الحقائق، وإن لم يكن فما قاربها وناسبها.

*The One with Ulcers (Imru' u l-Qays) was no devotee of // logic, [and did not know], what are categories and what are its methods*³⁶
[Buḥturī 1963: 209].

Jāḥiẓ, the famous contemporary of Buḥturī, referred to exaggerations in panegyrics and satire poems explaining that poets had no intention to lie, but in order to achieve a required effect, used oversaturated descriptions: “When composing panegyrics or satire, poets use to oversaturate descriptions, but nevertheless, they admit that what they say is truth”³⁷ [Jāḥiẓ 1967–VI: 138].

In the 10th century, Qudāma ibn Ja‘far explained that “the quality of a poet is defined by whether his poetry is considered excellent, and not by what he is really thinking, because poetry is [not more than] words”. “If he uttered excellent words, one should not demand from him that it would be what he was actually thinking”, — concluded the philologist³⁸ [Qudāma 1983: 138]. At the end of the 10th century, ‘Askarī has stated the same idea in a more delicate form: “It was told to one philosopher that one [poet] was lying in his poetry, and he (the philosopher) answered: one expects from a poet that he will say words of beauty, and as for words of truth, they are expected from prophets”³⁹ [‘Askarī 1952: 137].

In the 12th century, there were still those who condemned any use of figurative language perceiving it as lies. Ibn Ḥamdūn (Baghdad) criticized the poet Abū Maṣṣūr ibn al-Aṣṣbāḡī for the verse in which the latter compared himself, when visiting his beloved only in the night time, with a *ṭayf* — a spirit which can get into one’s sole only when one is asleep. The verse is: “*Like a ṭayf which is not able to get [into one’s sole] through the opened eyelids // and does not get in, except when they*

36 كَلَّفْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ \\ فِي الشَّعْرِ يُلَعَى عَنْ صِدْقِهِ كَذِبُهُ
وَلَمْ يَكُنْ ذُو الْقُرُوحِ يَلْهَجُ بِالْ \\ حَنْطِيقِ، مَا نَوْعُهُ، وَمَا سَبَبُهُ

37 لَأَنَّ الشَّاعِرَ يُشْبِعُ الصَّفَةَ إِذَا مَدَحَ أَوْ هَجَا، وَقَدْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَا قَالَ حَقًّا

38 ووصف الشاعر لذلك هو الذي يُستجاد، لا اعتقاده، إذ كان شعرٌ إنما هو قولٌ، فإذا أجاد فيه
القاتل لم يُطالَبْ بالاعتقاد

39 فقيل لبعض الفلاسفة: فلان يكذب في شعره. فقال: يُراد من الشاعر حُسْنُ الكلام، والصدقُ
يُراد من الأنبياء

are closed”.⁴⁰ According to the philologist, ibn al-Aṣḃāgī, “as typical for poets, went to extremes of figurativeness, because a *ṭayf* does not get into [one’s soul] through the eyelids, but appears by itself in the soul as the dreams do”⁴¹ [Ibn Ḥamdūn 1996–VIII: 205]. Later in the 12th century, Ibn al-Aṭīr (Mosul) laughed at Ibn Ḥamdūn as an example of total misunderstanding of artistic means: “These are words of someone who did not taste fruits of the tree of eloquence and rhetoric like nobody else except for one Byzantine ruler. It is reported that after hearing the verse of al-Mutanabbī” “[I felt] *as if thoroughbred camels [stayed] on my eyelids // for their nightly rest, and [only] after they were arisen, [the tears] flowed*”⁴², the ruler asked for its meaning, and when it was explained to him, told that he never heard anybody more lying than this poet” [Ibn al-Aṭīr 1959–II: 30–31].

In the Islamic law the status of poetry was complicated. Islamic jurisprudence attributes human actions to five categories: 1) Duty (*fard*), like the duty to pray five times a day; 2) Recommended behaviour (*mandūb*), for instance, additional prayers and fasts, hospitality, copying the Qur’an; 3) Allowed behaviour (*jā’iz / mubāḥ*) — not encouraged and not condemned (to marry, to go on business trips); 4) Blameworthy behaviour (*makrūh*) which does not cause punishment (carelessness when keeping religious commandments, stinginess, rudeness); 5) Prohibited behaviour (*maḥẓūr*) — acts which cause punishment in this life and after death (drinking alcohol, giving loan at bearing interest) [Rodionov 2003: 105].

Composing poems refers to “allowed behaviour”, the more so that traditional poetry brings one to respect traditional virtues (like hospitality and courage) that refer to recommended behaviour. On the other hand, lying refers to blameworthy behaviour, and as there was quite a lot of lies in poetry (especially in panegyrics and elegies), composing poems could be referred at the same time to blameworthy actions. In the 11th century, Ibn Ḥazm (Spanish Muslim scholar who belonged in different periods to Māliki and Shāfi’i schools), described the situation in the following words:

40 كَالطَّيْفِ بَأَيِّ دُخُولِ الْجَفْنِ مُنْفِيحًا \\ فَلَيْسَ يَسْلُكُهُ إِلَّا إِذَا أُنْطَبِقَا

41 وجرى على عادة الشعراء في التجوُّز لأنَّ الطيفَ لا يدخل الجفن، إنما يتخيَّل إلى النفس كغيره من خواطر الأحلام

42 كأنَّ العيسَ كانت فوق جفني \\ مُناخاتٍ فلَمَّا تُرِنَ سالا

Also there are two genres of poetry which are not prohibited with a full prohibition, but are not encouraged as well, so they remain as something “allowed but blameworthy”. These are elegies and panegyrics. As for being allowed, it is because they mention virtues of a dead or praised person, and that is encouraging an aspiration for such qualities in the reciter of these poems. As for being blameworthy, it is because most of the poems of this kind are lying, and there is nothing good in lies⁴³

[Ibn Ḥazm 1987–IV: 68].

The problem of lie in poetry was not solved in the first centuries of Islam remaining actual until nowadays. Shaikh ‘Āḥid al-Qarnī, popular in Saudi Arabia in the beginning of the current century, referred to the issue in a series of lectures “Qaṣīdas which killed their authors” (*Qaṣā’id Qatalat Aṣḥābahā*) based on a book with the same name [Qarnī 2005]. Under the heading “Best poetry is the most lying one” the sheikh referred to the question of acceptability of this statement. In his opinion, it is acceptable only as a figurative one. He stressed that even though most Muslim scholars share the opinion that the words “the most lying one” do not mean that a poet exaggerating in his verses has an intention to lie, nevertheless, one should shun any lies and to ask Allah for refuge against it⁴⁴.

4. Conclusion

The image of poets as liars developed as a result of several factors. Initially, the principles of personal manly pride and commitment to the tribe were driving poets to exaggerate when picturing their virtues and describing the deeds of valour attributed to their tribes. Effectiveness was the main criterion of evaluation, and exaggerations were a valid means in a constant competition between tribal poets. After the phenomenon of hired poets developed, exaggerations and inventions

⁴³ ثم صنفان من الشعر لا ينهى عنهما نهيًا تامًا ولا يحض عليهما. بل هما عندنا من المباح المكره، وهما: المدح والثناء: فأما إباحتهما فلأن فيهما ذكر فضائل الموت والممدوح، وهذا يقتضي للراوي ذلك الشعر الرغبة في مثل ذلك الحال، وأما كراهتنا لهما فإن أكثر ما في هذين النوعين الكذب، ولا خير في الكذب.

⁴⁴ <http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=19676>.

in panegyrics and satire poems increased and “lying poetry” became a part of urban culture, where it attracted special attention of establishment and Islamic scholarly criticism. The ambiguity of the term “*šā‘ir*”, the fact that one of the main roots of poetic art was in the craft of soothsayers, and the popular notion of poets as those who communicate with demons, contributed to the poets’ image as liars. Everything told in the Qur’an about *šā‘irs* (including soothsayers and prophesying roamers) as liars, was referred to poets only. The stigma about lying poets was used against poets in the beginning of the Islamic era in order to stress the prevalence of the Qur’an over poetry.

After *dīn* has emerged by the side of *murūwah* and ‘*aṣabiyyah*, poetic exaggerations were exposed to institutionalized, religious criticism, but changes occurred mainly at the doctrinal level. In spite of the fact that any poetic lie was condemned, and the truthfulness was declared the main criterion of evaluation, the traditional poetic canon moulded in the pre-Islamic tribal culture showed itself as very stable. Due to the fact that the values of *murūwah* and ‘*aṣabiyyah* were recognized by Islam as virtues, tribal Arabic poetry, after it was cleaned from paganism, has maintained its traditional ways of expression attached to the preserved traditional values. It was still necessary to make verses effective and thus, exaggerations remained in the poets’ arsenal of artistic means. When the art of panegyrics and satires turned to be a well-paid profession, traditional ways of expression became especially demanded. At the same time, in the beginning of the Islamic era, poets proved themselves as effective propagandists who could serve the establishment and thus, the latter had to tolerate traditional ways of expression.

References

- Абу Дауд, سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني. سنن أبي داود. ١ ٧. — *Abū Dāwud* 2009 — بيروت: دار الرسالة العالمية, ٢٠٠٩.
- أبو عبيدة, معمر بن المثنى التيمي البصري. كتاب النقائض. — *Abū ‘Ubayda* 1998 — نقائض جرير والفرزدق. ١ — ٢. بيروت: دار الكتب العلمية, ١٩٩٨.
- علي, جواد. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. ١ — ١٠. جامعة بغداد, — *Alī* 1993 — ١٩٩٣.
- لأمدي, أبو القاسم الحسن بن بشر. الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري. ١ — — *Āmidī* 1960 — ١٩٦٠. القاهرة: دار المعارف, ١٩٦٠.
- الاعشى, ميمون بن قيس. ديوان الاعشى الكبير. بيروت, المكتب الشرقي, — *A ‘šā* 1968 — ١٩٦٨.
- العسكري, أبو هلال الحسن بن عبيد الله. كتاب الصناعتين. القاهرة: دار احياء — *Askarī* 1952 — الكتب العربية, ١٩٥٢.

- العسقلاني, احمد بن علي. فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبدالله — 2001 *Asqalānī*
 محمد بن اسماعيل البخاري. ١ — ١٣. القاهرة: المكتبة السلفية, ٢٠٠١.
- باقلاني, أبو بكر محمد بن الطيب. إعجاز القرآن. القاهرة: دار المعارف, — 1963 *Bāqillānī*
 ١٩٦٣.
- Blachère 1966 — Blachère R. Histoire de la littérature arabe des origines à la
 fin du XV^e siècle, Vol. 3. P/, 1966.
- Bravmann 1972 — Bravmann M.M. The Spiritual Background of Early
 Islam. Studies in Ancient Arab concepts. Leiden: Brill, 1972.
- Buḥṭurī 1963 — أبو عبادة الوليد بن عبيد بن يحيى التنوخي الطائي. ديوان البحري.
 القاهرة: دار المعارف, ١٩٦٣.
- Bürgel 1976 — Bürgel Ch. "Die beste Dichtung ist die lügenreichste".
 Wesen und Bedeutung eines literarischen Streites des arabischen
 Mittelalters im Lichte komparatistischer Betrachtung. Oriens. 1974.
 Vol. 23/24. P. 7–102.
- Caton 1990 — Caton, Stephen. Peaks of Yemen I Summon. Poetry as
 Cultural Practice in a North Yemeni Tribe. L., 1990.
- Fahd 1966 — Fahd T.. La divinisation arabe. Études religieuses,
 sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'islam. Strasbourg,
 1966.
- Farazdaq 1987 — الفرزدق, همام بن غالب. ديوان الفرزدق. بيروت: دار الكتب العلمية,
 ١٩٨٧.
- Farès 1932 — Farès B. L'Honneur chez les Arabes avant l'islam. Étude de
 sociologie. P., 1932.
- Filshinsky 1985 — Фильштинский И.М. История арабской литературы: V–
 XVII века. М., 1985.
- Filshinsky 2005 — Фильштинский И.М. Халифат под властью династии
 омейядов. М., 2005.
- Goldziher 1952 — Goldziher, Yizhaq Yehuda. The Short History of Arabic
 Literature (translated from Croatian by Pesakh Shenar). Jerusalem:
 Magnes, 1952. (in Hebrew)
- Goldziher 1966 — Goldziher, Ignaz. Muslim Studies (Translation From
 German: C.R. Barber and S.M. Stern). 2 vols. L., Allen & Unwin. 1966
 [1889–1890].
- Ḥanafī 1987 — حنفي, عبد الحلیم. شعر الصعاليك منهجه وخصائصه. الهيئة المصرية العامة
 للكتاب, ١٩٨٧.
- Ḥaqqī 1913 — حقي, اسماعيل الخلوتي البروسو. روح البيان في تفسير القرآن. ١ — ١٠.
 ١٣٣١ هـ, ١٩١٣. مطبعة عثمانية:
- Ḥassān ibn Tābit 1994 — ديوان حسان بن ثابت, بيروت: دار الكتب العلمية, ١٩٩٤.
- Ḥayāmī 2001 — الهيثمي, علي بن أبي بكر. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. ١ — ١٢. بيروت:
 دار الكتب العلمية, ٢٠٠١.
- Ḥuṣrī 1965 — الحُصري, أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيرواني. زهر الآداب وثمر الألباب. —
 بيروت: دار الجبل, ١٩٦٥.
- Ḥuṣrī'a 1958 — أبو مُلَيْكة جرول بن أوس, الحطيئة. ديوان الحطيئة بشرح ابن السكيت
 والسكري السجستاني. القاهرة, ١٩٥٨.

- Ibn 'Abd Rabbih* 1983 — ٩. بيروت: دار — الكتب العلمية، ١٩٨٣.
- Ibn al-'Arabī* 2003 — ٤. بيروت: دار الكتب — العلمية، ٢٠٠٣.
- Ibn al-'Arabī* 2006 — ٤. بيروت: دار ابن العربي، — الكتب العلمية، ٢٠٠٦.
- Ibn al-Aṭīr* 1959 — ٤. القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٥٩.
- Ibn Fāris* 1997 — ١. مسانله وسنن العرب في كلامها، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧.
- Ibn Ḥaldūn* 2005 — ٥. الدار البيضاء، ٢٠٠٥.
- Ibn Ḥamdūn* 1996 — ١. التذكرة الحمدونية، ١٠. بيروت: دار صادر، ١٩٩٦.
- Ibn Kaṭīr* 1999 — ٨. الرياض: دار طيبة، ١٩٩٩.
- Ibn Kulūm* 1991 — ١. ديوان عمرو بن كلثوم، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩١.
- Ibn Qutayba* 1982 — ٤. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢.
- Ibn Qutayba* 1996 — ٤. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ١٩٩٦.
- Ibn Raṣīq* 1963 — ٢. بيروت: دار — الجيل، ١٩٦٣.
- Ibn Taymiyya* 2011 — ٧. الرياض: دار ابن جوزي، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.
- Isfahānī* 2008 — ٢٥. بيروت: دار صادر، ٢٠٠٨.
- Jacobi* 1972 — *Jacobi R. Dichtung und Lüge in der arabischen Literaturtheorie. Der Islam. 1972. Vol. 49, Issue 1. P. 85-99.*
- Jāhīz* 1967 — ١. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. كتاب الحيوان. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٧.
- Jāhīz* 1990 — ١. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. الخلاء. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠.
- Jāhīz* 1998 — ٤. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. القاهرة: مكتب — الخانجي، ١٩٩٨.
- Jarīr* 1986 — ١. جرير، بن عطية الكلبي. ديوان جرير. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٨٦م - ١٤٠٦هـ.
- Kurpershoek* 1994 — *Kurpershoek P.M. Oral Poetry and Narratives from Central Arabia I. The Poetry of ad-Dindan: A Bedouin Bard in Southern Najd. Leiden: Brill.*
- Labīd* 1962 — ١. لبيد، بن ربيعة العامري. شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري. الكويت، ١٩٦٢.
- Lecomte* 1965 — *Lecomte G. Ibn Qutayba: l'homme, son œuvre, ses idées. Damas, 1965.*

- المرزوقي, أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن. شرح ديوان الحماسة لأبي — *Marzūqī* 2003 — تمام. بيروت: دار الكتب العلمية, ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- المهلهل, بن ربيعة. ديوان المهلهل بن ربيعة. بيروت: دار العالمية, — *Muhalhil* 1993 — ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- مسلم, بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري أبو الحسين — *Muslim* 1930 — النيسابوري. صحيح مسلم بشرح النووي. الجزء الرابع عشر. المطبعة المصرية بالأزهر, ١٩٣٠.
- ديوان النابغة الذبياني. بيروت: دار الكتب العلمية, ١٤١٦هـ - النابغة الذبياني. — *Nābīga* 1996 — ١٩٩٦م.
- النويري, شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب. نهاية الأرب في فنون الأدب. ١ - ٢٠٠٤. بيروت: دار الكتب العلمية, ٢٠٠٤. — *Nuwayrī* 2004 — ٣٣.
- القرني, عائض. قصائد قتلت أصحابها. الرياض: مكتبة العبيكان, ٢٠٠٥. — *Qarnī* 2005 —
- قدامة, أبي الفرج بن جعفر. نقد الشعر. بيروت: دار الكتب العلمية, ١٩٨٣. — *Qudāma* 1983 —
- القرشي, أبو زيد محمد بن الخطاب. جمهرة أشعار العرب في جاهلية — *Quraṣī* 1981 — والإسلام. القاهرة: نهضة مصر, ١٩٨١.
- القرطبي, أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. ١ — *Qurṭubī* 1975 — ٢٠. القاهرة: دار الكتب المصرية, ١٩٦٥.
- الرازي, فخر الدين الطبرستاني. تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير — *Rāzī* 1982 — ومفاتيح الغيب. ١ — ٣٢. بيروت: دار الفكر, ١٩٨١.
- Rezvan* 1988 — Резван Е.А. Этические представления и этикет в Коране // Этикет у народов передней Азии. М., 1988. С. 38–59.
- Rodionov* 1988 — Родионов М.А. Мурувва, асабийа, дин: К интерпретации ближневосточного этикета // Этикет у народов Передней Азии: Сб. статей. М., 1988. С. 60–68.
- Rodionov* 2007 — Rodionov M.A. The Western DaPramawt: Ethnographic field research, 1983–91. Halle (Saale), 2007.
- ديوان الشنفرى. بيروت: دار صادر ١٩٩٦. — *Šanfarā* 1996 —
- الشريشي, أحمد بن عبد المؤمن. شرح مقامات الحريري لأبي العباس أحمد بن — *Šarīṣī* 1992 — عبد المؤمن القيسي الشريشي. ١ — ٥. بيروت: الدار النموذجية, ١٩٩٢.
- Souvorov* 2000 — Суворов М.Н. Ал-Аудали А.К. Йеменский замил: хроника мнений // Россия и арабский мир. Научные и культурные связи. СПб., 2000. Вып. 7. С. 56–62.
- السيوطي, عبد الرحمن جلال الدين. المزهرة في علوم اللغة وأنواعها. ١ — *Suyūṭī* 1985 — ٢. القاهرة: دار التراث, ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الطبرسي, أمين الاسلام أبو علي الفضل بن الحسن. مجمع البيان في تفسير — *Ṭabarsī* 1995 — القرآن. ١ — ١٠. بيروت: دار العلوم, ١٩٩٥.
- عروة بن الورد. ديوان عروة بن الورد أمير الصعاليك. بيروت: دار الكتب — *Urwa* 1998 — العلمية, ١٩٩٨.
- Walzer, Gibb* 1959 — Walzer R., Gibb H.A.R. Akhlāk // Encyclopédie de l'Islam. 2 éd. 1959. T. 1.
- الوشاء, محمد بن إسحاق بن يحيى أبو الطيب. الموشى أو الظرف والظرفاء. — *Waṣā* 1953 — مكتبة الخانجي, ١٩٥٣.
- ديوان زهير بن أبي سلمى. بيروت: دار الكتب العلمية, زهير بن أبي سلمى. — *Zuhayr* 1988 — ١٩٨٨.

II. Архитектура и артефакты

II. Architecture and Artifacts

Aref Abu-Rabia

MOSQUES AND CEMETERIES IN ISRAEL: SANCTITY, DESECRATION, AND SOLIDARITY

This paper examines local and international responses to the attempt to transform a mosque into a museum and event hall in Beersheba. I place the Muslim outrage over a wine festival held at the mosque in historical context and trace how a multi-faith coalition of Muslims, Jews, and Christians formed to protect the sanctity of the mosque and cemeteries in Beersheba. This coalition has been formed around the principles of peaceful coexistence and interfaith.

Keywords: Mosques, cemeteries, desecration, solidarity, Israel.



The mosque in Beersheba

Historical Background

Bedouin tribes have inhabited the Negev for thousands of years. There have been Bedouin migrations into the Negev from time immemorial. Researchers contend that Bedouin migrants who came to Palestine with the Islamic armies in the seventh century comprised the first of the three Bedouin migratory waves from the Arabian Peninsula into the region. Each migratory wave displaced previously resident tribes, which then dispersed into Syria, Iraq, and Palestine, or moved south to Egypt and North Africa. We know from various sources that from the time of the conquest of Palestine by the Islamic armies until the second half of the nineteenth century, the tribes in the Sinai and Negev constantly fought both each other and invading tribes from the Arabian Peninsula [Al-'Aref 1934: 9–34, 231–37; Bailey 1985: 20–49].

During the four centuries of Ottoman rule (1516–1917), Palestine did not form an independent administrative unit, but was divided into several districts, *sanjaks* [Ma'oz 1975: xv-xvi]. Beersheba was founded in 1900, as the capital of the fifth subdivision (*qada*) of the Jerusalem *mutasarriflik*, under a dignitary with the rank of *qaimaqam*, as were the *qadas* of Jaffa, Hebron, Jerusalem, and Gaza [al-'Aref 1934: 192, 244; Marx 1967: 31–32]. The Ottoman reasons for establishing Beersheba included a desire to expand their tax base and enlarge the population from which to raise troops. In addition, Turkey, which was interested in controlling the Suez Canal, was fearful that British and French domination over it would give them a foothold in the Near East. It was thought that the Muslim Bedouin could be allies of the Ottomans and serve as a buffer between them and their enemies. Considerable diplomatic activity focused upon the Sinai Peninsula and the boundary between Egypt and the Ottoman Sultanate. The final boundary was fixed only in October 1906 [Shuqayr 1916: 588–616].

In the early years of Beersheba, rooms were set aside in Saraya House, the *qaimaqamia*, to serve as a municipal center until a proper municipality building was constructed. On the top floor, rooms were reserved to house each of the following: the District Court, the Tribal Court (*Mahkamat al-'Ashair*), and the office of the *qaimaqam*. On the bottom floor were the office of the Magistrate's Court, the Muslim religious court, and rooms for the superintendent of police and the city clerk. In the first stage of construction (1900–1903), the Saraya House and several structures around it were built, as were army barracks and

a center for the gendarmerie. The second stage of the city's construction commenced in 1904, during the period of Qaimaqam Assaf Belge Bey the Damascene (1904–1906), and included construction of the municipality building, a mosque, and later a two-story school for Bedouin children, the first school in the *qada*. Assaf Belge Bey was distinguished by his hard work and the wide range of his activities. He was also known for the social events and ceremonies he held, to which he would invite Bedouin from the surrounding region [Abu-Rabia 2001: 2007]. Beersheba also began to serve as a Muslim religious center with the appointment of an Ottoman *qadi*, one Shukry Effendi, whose job was that of a Muslim religious judge. This was the first such appointment in the region [Gal-Péer 1979: 273].

Other reasons for the choice of the site included Beersheba's sanctity to Muslims, because of its connection to Abraham and Ishmael and to 'Amro b. al-'Ass and his son 'Abdullah (renowned Muslim fighters) [al-'Aref 1934: 242–53]. Needless to say, Islamic cities¹ like Mecca, al-Madina, and Jerusalem are strongly associated with the sanctity, holiness, and mystical visions.

The government purchased 2,000 *dunams* (approximately 480 acres) from the Mhemdiyin tribe of the 'Azazma clan, and registered them in its name at the Land Registry Office (*Kushan*). The authorities appointed one of the most important sheikhs, Sheikh Hajj 'Ali Sliman al-'Atawna, as mayor. He would serve in this office until his death in 1922.

During World War I, General Edmund Allenby began his Negev offensive in October 1917, and on October 31 took Beersheba [al-'Aref 1934: 245–48; Luke & Keith-Roach 1930: 27]. During the British Mandate (1917–1948) Beersheba remained the capital of the *qada* and the administrative center of the Bedouin population, serving as a unifying factor that engendered a sense of political belonging. The British drew the boundaries of the *qada* so that it included all the Negev Bedouin, making the city, in effect, the capital of all the Bedouin in southern Palestine. Beersheba had also become the seat of the *qaimaqam*, who was chosen because he knew Arabic and admired the Bedouin lifestyle, which had captivated many of the British officers who served in the

¹ For more details about the Islamic city, see: [Raymond A. Islamic City, Arab City: Orientalist Myths and Recent Views // British Journal of Middle Eastern Studies. 1994 Vol. 21, No.1: 3–18; Ira Lapidu. Muslim Cities in the Later Middle Ages. Cambridge: Harvard University Press, 1967].

district. This official guaranteed public order and Bedouin loyalty by forging personal ties with the tribes, including frequent visits to their encampments, and by mediating between the Bedouin and higher authorities. With Beersheba serving as a base, the British deployed their forces throughout the Bedouin region, keeping the peace more effectively than the Ottomans had. The British did not try to impose their own laws on the Bedouin, but rather endeavored to ‘institutionalize’ Bedouin law. Towards that end, Beersheba also became a juridical center, in addition to an administrative center for the authorities [Gal-Pe’er 1979: 269–98].

The British Mandate in Beersheba terminated in May 1948 as a result of the United Nations Resolution (29 November 1947) to divide Palestine between Jews and Palestinians. War broke out between Arabs and Jews. Muhammad ‘Abd al-Hady was the last *qaimaqam* in Beersheba during the British period. The British left Beersheba on May 14, 1948, in an impressive ceremony attended by Bedouin leaders and senior government officials. The Union Jack was lowered, and the Palestinian flag raised over the Saraya House by the mayor of Beersheba, Mr. Shafiq Mushtaha. Arab rule over Beersheba lasted only a few months, until the capture of the city by the Israel Defense Forces on October 21, 1948. As a result of the war, no Arabs remained in Beersheba [Abu-Khusa 1994: 274–86; al-Dabbagh 1991: 360].

The law in the State of Israel grants equal rights to all citizens (Shapira 2006: 448). Concerning the protections of individuals, the law and courts safeguard the rights of Arab citizens (H.C.J 6698/95). However, the legal authorities have not recognized the Arab population as a separate community comprised of a minority entitled to collective rights (Barzilai 2001: 55; Jabarin 2001: 53). In this light, the law indiscriminately protects all holy places in Israel, yet the regulations issued by the (former) Ministry of Religion mention only Jewish holy places (Protection of Holy Places Law, 1967).

The Ordeal of the Mosque

After constructing the Great Mosque in the town center of Beersheba (*Beer al-Saba’*) in 1904, it was used for prayer for next forty two years. After 1948², with the establishment of the State of Israel, the

² In that year, there were two mosques in the city: the Great Mosque and the Mosque of Haj Issa Bsiso. After 1948, the Great Mosque became an archeological

new Israeli government converted the mosque into a museum, preventing Muslims from praying there.

In 2011, almost a decade after petitioners went to the High Court of Justice to request to convert the mosque back into a place of prayer for Muslims. The judges ruled instead that the building should be used as a museum of Islamic culture. Even this was more satisfactory to the petitioners than the position of the Beersheba Municipality, which instead sought to open a “Museum of the Cultures of the Sons of Abraham” and opposed the use of the mosque for prayer, claiming that doing so would “**create violence and disturb the public order**”.

In August 2012, the Beersheba municipality³ added fuel to the fire when its officials decided to organize a wine festival in the courtyard of the historic Beersheba mosque. This decision evoked protests and condemnation by local and international Muslim community leaders. They did not stand alone, however. A diverse group formed to protest the decision. It included politicians, the Organization of Islamic Cooperation, a senior Turkish government official, the Islamic Movement in Israel, the Adalah Legal Center for Arab Minority Rights in Israel, Jewish activists who support co-existence between Arabs and Jews, and Christians, including the Greek Orthodox Archbishop, Atallah Hanna. Together, they sharply criticized the Beersheba municipal officials for using the mosque as a venue for a wine festival to promote the products of Israeli winemakers.

The Islamic organizations described the wine festival as an act of blasphemy and a violation to be added to the crime of closing the mosque and preventing Muslims from praying there. This violation, they argued, was part of a series of ongoing attempts to desecrate and obliterate Islamic sanctuaries and antiquities in Palestine under the mantle of “historic preservation”. They claimed that local and national Israeli governments have pursued a policy of neutralizing the religious significance of mosques and the social and political power of those who pray in them. This is an important but under-acknowledged arena in which Palestinians and other Muslims have been marginalized under aggressive nationalism by Israeli leaders.

museum, while the second mosque was turned into a restaurant. The population of the city of Beersheba in 1946 was 6,490, all Arabs [Gal-Pe'er 1979: 286–290].

³ Mayor Ruvik Danilovich.

Responses

The decision of Beersheba's municipality to organize a wine festival in the courtyard of the mosque evoked protest, outrage, and condemnation by local and international Muslim community leaders and politicians. The Wine Festival took place from September 5 to 6, 2012. The festival was planned to feature alcoholic beverages from some 30 breweries and wineries from around the country, in addition to imported products. A number of musical performances were also planned. Some of the responses to these plans are described below:

August 9, 2012: Adalah

On August 9, 2012, Adalah sent a legal letter to the Attorney General of Israel, the Minister of Culture and Sports, and the Municipality of Beersheba demanding that they intervene and cancel the Sixth Annual "Salut Wine and Beer Festival", which was due to take place in the courtyard of the Great Mosque in Beersheba. Adalah requested that all activity that violated the sanctity of the mosque as well as the dignity of the thousands of Muslims who live in Beersheba and the tens of thousands who come to the city daily, be stopped immediately. This is a sensitive issue that endangers the interests of all Arab citizens of the State. The use of the courtyard of the mosque for drinking alcohol is a red line banned in Islam, and is completely incompatible with the mosque's intended use for prayer (Adalah Legal Center for Arab Minority Rights in Israel).

August 16, 2012: The Islamic Movements

The southern branch of the Islamic Movement expressed outrage over plans to hold a wine festival in Beersheba in a courtyard outside a building formerly used as a mosque. Even the publicity for the festival constitutes an "unforgivable sin" and "a harsh blow to Muslim sensitivities". The Islamic movement accused local Israeli leaders of carrying out "an ongoing policy of religious persecution targeting Palestinians in this region".

August 29, 2012: Negev Muslim leaders

Negev Muslim leaders are calling for mass prayers of protest in the coming days at Beersheba's historic Great Mosque to protest the city's plans to hold a wine festival in a nearby courtyard. The issue of the

festival, to be held early next month, is due to be raised Wednesday in sermons in mosques throughout the Negev [Yanir Yagna and Jack Khoury // Haaretz. 2012. August 29].

September 5-6, Today's Zaman

The Organization of Islamic Cooperation (OIC) and a senior Turkish government official have warned Israel against organizing a wine festival scheduled for September 5–6 in the courtyard of the historic Beersheba mosque. OIC Secretary-General Ekmeleddin İhsanoğlu strongly criticized Israel on Saturday over its plans to use the mosque as a venue for a wine festival to promote the products of Israeli winemakers. İhsanoğlu described the recent plan as a violation to be added to the crime of closing the mosque and preventing Muslims from praying there. “This violation is part of a series of ongoing attacks against Islamic sanctuaries and antiquities in Palestine aimed at obliterating and desecrating them, which is a deliberate provocation of Muslims in all parts of the world”. This act demonstrates grave disregard for the principles of international law and norms and that feeds the atmosphere of tension and instability in the region. İhsanoğlu also called on the international community, rights organizations, UNESCO, and the UN High Representative for the Alliance of Civilizations to take urgent action to stop these attacks and compel Israel to respect sanctuaries and places of worship.

Other Turkish officials responded similarly. Turkish Deputy Prime Minister Bekir Bozdağ also condemned the planned festival, calling it a provocation and characterizing it as disrespectful to Muslims. Bozdağ stated that mosques are places of worship for Muslims and disrespect for sacred places is a violation of human rights. Bozdağ further called on the Israeli government to “stop this violation”. Religious Affairs Directorate President Mehmet Görmez also reacted negatively to the wine festival, demanding that the Israeli government “act with reason and avoid such a disrespectful act against a house of worship that belongs to another religion”. Görmez stated that in the globalizing world, people of different religions live together in the same communities in most countries. He noted that “[i]t is essential that the beliefs of minorities are respected for members of different cultures and civilizations to live together in peace”. He said overt signs of disrespect to symbols sacred to another religion were provocative and a threat to the social order.

September 4, 2012: Ben White (freelance journalist, writer and activist)

A wine and beer festival to be held in the former Great Mosque in Beersheba is an exemplar of contemporary Israeli history. The municipality's plans have provoked anger from the country's Palestinian citizens, the establishment of a protest tent, and condemnation by community leaders and politicians. This episode is a microcosm of the hidden history of Israel, a country where town and country alike are strewn with reminders of the ongoing ethnic cleansing at the heart of the establishment of a "Jewish and democratic" state. The mosque of ethnically cleansed Palestinian village Al-Khalisa is now the museum of Qiryat Shemona.

September 5, 2012: The Journal of Turkish Weekly

The municipality of the Israeli city of Beersheba has withdrawn plans to hold a wine festival in the courtyard of the city's Great Mosque-turned-museum in the face of widespread protests and condemnations. Director of the Beersheba Mosque Museum, Dr. Dalia Manor, told The Anadolu Agency that the city assembly had decided to hold the festival outside the courtyard.

September 5, 2012: VESTNIK: Peter Lyukimson, Israel

The Israeli media said that Turkey was responsible for initiating protests against the wine festival. Some Turkish public organizations were agitating protesters against Israel. Meanwhile, Israel expressed surprise at the accusations, since the festival is held dozens of meters away from the mosque's fence. The mosque has been idle for years and was restored by the city authorities. Accusations of discrimination against Muslims and violation of their rights provoked justified indignation from Israel.

Space and Conflicts in Mixed Towns

Conflicts and struggles are part of an ongoing campaign to gain control over the ethnic and cultural identity of urban space in mixed towns. Ethnically mixed towns in Palestine emerged from the Ottoman *millet* system, and then evolved through the melting pot of the ethno-national conflict to become modern national configurations. In the first half of the twentieth century and, more dramatically, since 1948,

these cities were reconstituted as a new urban form. These mixed towns are in actual fact a fragmented fusion of colonial as well as local Palestinian and Israeli urban spaces [Monterescu & Rabinowitz 2007]. Scholars have usefully devised means of classifying different modalities of the “urban ethnic spectrum”, from assimilation through pluralism, segmentation, and polarization, all the way to cleansing. Within this simplified classification, Palestinian-Israeli⁴ mixed towns would probably range between polarization (Lydda, Ramle), segmentation (Jaffa, Acre), and pluralism (Haifa). The analysis of Jewish–Arab mixed towns takes the relationship between the Jewish majority and the Arab minority as its central object of study. Moreover, in this view the Arab “minority” becomes a key and active agent in the historical making of Israeli society and the Palestinian-Israeli conflict at large [Monterescu 2011: 274].

The scholarly and political discourse around ethnically mixed towns in Israel/Palestine is predicated on the tropes of indigenism and immigration and their respective claims for territorial legitimacy and ownership [Kimmerling 2004]. Lockman argues (1996: 12) that the Arab and Jewish communities are represented as primordial, self-contained, and largely monolithic entities. By extension, communal identities are regarded as natural rather than constructed within larger fields of relations and forces that differentially affected subgroups among both Arabs and Jews. According to Monterescu (2011: 278–279) the two groups and their identities were constituted in a series of dialectic oppositions and homologies which not only opposed each other, but at the same time dialectically created each other, in dynamic but constantly asymmetrical relations of power. These processes, compounded by unresolved ethnic relations, economic tensions, and public policies, produce the cultural and political urban regime called “spatial heteronomy”. Rabinowitz and Monterescu (2008: 196) argue that mixed towns in Palestine/Israel are best characterized as emergent constellations, historically specific superpositions of earlier urban

⁴ This term refers to the Palestinians inside Israel. The term ‘Arab al-48’ was coined by the Arab countries in order to differentiate and perhaps draw a line between the Palestinians who live on the West Bank, the Gaza Strip, and Arab countries, and the Palestinian citizens of Israel who remained inside Israel after its establishment in 1948 [Abu-Rabia 2008: 159–171]. In this paper I use the term Arabs in/inside Israel.

forms. The city can be viewed not as a container of ethnic “communities”, but as a locus of dialectic relationships between form, function, and structure [Lefebvre 1996: 101], in which social processes and urban “things” become intertwined [Harvey 1997: 19–27]. Modern urban spaces are mixed socio-spatial configurations and urban mix has often led to violent conflict over land, identity, and holy spaces. Palestine was host to two competing national projects: a local Palestinian Arab project and a colonizing Jewish-Zionist one. Both projects were equipped with coherent narratives of history and of entitlement: the Palestinians stressed native indigenous rights, whereas the Zionists emphasized primordial biblical promise and redemption from a dangerous diaspora in Europe [Rabinowitz and Monterescu 2008: 196–197]. Many of these mixed towns are still haunted by the bloody consequences of the old divisions. After 1948, the Arab communities lagged behind the Jews in education, health care, welfare, employment, planning, and development. Sixty years later, Arab communities in these residual mixed towns still include enclaves of poverty, poor educational facilities, widespread informal residential construction, and pockets of crime and violence. The 1980s saw the emergence of a new urban residential mix in Israel’s peripheral towns. New towns such as Natzeret Illit, as well as old, predominantly Palestinian towns depopulated in 1948 and reconstituted as exclusively Jewish new towns, such as Safad and Beersheba⁵ were becoming attractive to Arab families, who started moving to them to seek employment and cheaper residential options. Arab families from neighboring communities soon began renting and purchasing apartments. This phenomenon reflects the growth of a vital Arab middle class, financially able and politically and culturally willing to face the challenges associated with such choice of residence. Arabs by and large remain uninvolved in commerce, industry, education, and culture in the newly mixed towns, maintaining social ties and community focus in their neighboring communities of origin [Rabinowitz and Monterescu 2008: 198–212]. There is also a recent phenomenon of young, upwardly mobile Arabs, including university graduates, professionals, and artists who take up residence in long-established Jewish towns. Their relocation allows them to come closer to the economic, cultural, and political hubs

⁵ In Beer-Sheba this occurred after 1967. Among these were teachers, contractors, technicians, and other professionals.

of Israel [Herzog 2007; Rabinowitz and Monterescu 2008: 213; Rabinowitz 1997].

The Arabs in Israel, labeled ‘Arabs’ or ‘Palestinians’ by Israelis, are equally suspect as Palestinians and Arabs abroad due to their Israeli citizenship and general association with Israel. Seen from the Arab world, the Arabs in Israel emerge as an ambiguous and problematic element whose status in the national arena is yet to be determined, and whose very loyalty to the Palestinian nation might be suspect. Israel’s willingness to integrate its Arab citizens into economic, political, and social life might, in fact, further reduce their chances of clarifying their credentials in the eyes of Palestinians generally [Rabinowitz 2001: 71–74]. The Arabs in Israel claim that “[w]hen [they] are in Israel [they] miss the Palestinian people, but when [they] are in the Palestinian territories or Arab countries they consider [them] Israelis or friends of Israel; then [they] miss Israel”. It hurts me personally that most of the time we feel that we should apologize for staying to live in steadfastness (*samidun*⁶) in Israel [Abu-Rabia 2008: 159–171].

I would argue that rather than feeling estranged, some segments of the Arabs in Israel may be as cosmopolitan as the elites in business, religious movements, politics, media, arts, and academia. I am not so naive as to think that it is easy to achieve that sense of cosmopolitanism in Israel, since the Arabs in Israel at all times have to feel the suspicions and ‘stranger-hood’ inflicted upon them by the Israeli authorities and the majority society, which imposes itself tangibly on their senses. I think that many Arabs (in Israel) feel that they are alienated within Israeli society, at the same time Israel feels altogether alienated in the Middle East. The Palestinians in the Arab countries are labeled “Palestinians refugees”, but they have felt completely alienated in their “temporary host countries” during the last 64 years. The tragedy of both Palestinians and Israelis is that they share the same feeling of alienation in the Middle East, although they have different (and sometimes contrary) explanations for their feeling. This feeling of alienation and estrangement captures and controls their minds, mainly when they cross the borders from one country to other.

⁶ The term *samidun* means steadfastness in the face of the Zionists, and is used to describe Arab/Palestinians citizens in Israel. For more details see: [Khalidi R. 1997: 177–209, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York: Columbia University Press.

The way in which human beings divide space shows how they perceive the reality in which they live and points to their collective identity. Ethnic factors have a decisive influence on the distribution of the national space of Israeli Arabs. The reason for this lies in their sense that belonging to a national-ethnic minority affects the relationship between Jews and Arabs in the State of Israel. Some claim that Israeli Arabs are discriminated against because of their national-ethnic origin. Many young Arabs have voiced the opinion that Israel, because it is by definition a Jewish state, is unable to grant equal rights to Israeli Arabs. A hierarchical order is apparent in the fabric of identities of Israeli Arabs, which includes religious, ethnic, local, national, civil, personal, and family elements [Schnell 1994: 17–27]. The home, as a territorial unit, is usually a focal point that symbolizes the identity of its occupants [Cooper 1974]. Most Arab communities in Israel are homogeneous settlements: their populations consist entirely of Arabs of uniform ethnic origin. The Arab population does not tend to move to Jewish communities, except for a few minor examples that stem from several reasons, the main one being a housing shortage in Arab communities. In mixed cities as well, a high degree of spatial separation between Arab and Jewish populations is maintained [Kipnis & Schnell 1978]. In modern societies, people construct for themselves a fabric of identities at different hierarchical levels, emphasizing their family and national identity, and sometimes their regional identity. In the civil context, Arabs in Israel are striving to achieve equal rights and equal opportunities through legitimate democratic means [Schnell 1994: 36, 3.]

The strong sense of territoriality among Israeli Arabs is not only the result of intensive use of space, but also stems from their ethnic-national identity. Territories identified as Arab, whether because they have an Arab majority, or because they were previously owned by Arabs, are also perceived as territories that arouse feelings of home. When the *muezzin* signifies more than anything the feeling of home, its calls to prayer at set times, five times a day⁷, symbolize the dominance of the traditional lifestyle in everyday life. For the Arabs, the place where their ancestors have been buried for generations is the only home territory where they can realize their sense of territoriality [Schnell 1994: 76–86]. In many cases, defining historic moment is the

⁷ Fajr, dhuhr, 'aser, masa, eisha/

disastrous loss of life, limb, property, and rights during the 1948 hostilities, an event subsumed under the powerful term *al-nakbah* — the Palestinians disaster [Rabinowitz: 2001: 74]. The vision of ‘a homeland awaiting’ is articulated as follows: “*People with no dream and vision cannot preserve a memory, and thus we lose our past. Without a vision, memories become a burden. The old church and the mosque we see at the entrance to Haifa become nuisance-disturbing landmarks commemorating our defeat. We keep suppressing them. We suppress our history*” [Zreik 1999]⁸.

Muslim and Christian Synergy

The fact that most Christians in Israel are Arabs and that Israeli leaders have doubted their loyalty to the State has added another problematic element to the relations between Israel and the local Christian community. At the official level, Israel has usually demonstrated a thoughtful attitude towards church establishments, but the situation of the Christian Arab citizens of the country has not improved much and there is little difference between the relations with Christians and those with Muslims. This situation has contributed to the identification of the Christian minority with the Muslim minority. However, it was the Christian minority (which is mainly urban and has a higher level of education than the Muslim minority) that was more aware than the Muslim minority of being discriminated against, and these characteristics have pushed Christian Arabs in Israel toward political organization and representation in the Knesset beyond their proportion in the population. It is important to note that the field of relations between Israel and the churches, the Christian community, and the Christian world in general is one of the most neglected in the policy and practice of the government authorities. Among the reasons for this are the residue of the historical relations between Jews and Christians; ignorance; the growing influence of ultra-Orthodox political parties, the increase in the power and influence of the ultra-Orthodox-national factors as opposed to more moderate approaches that existed in the past in the religious-Zionist camp, and in particular an Israeli agenda

⁸ [Zreik Raif 1999, ‘Through Arab Eyes’, *Haaretz Literature and Art Section*, 20 April 1999. (cited from Rabinowitz, Dan 2001:75).

laden with security-related, social, and economic problems [Ramon 2012].

We assume that when the Arab minority (Muslims and Christians in the State of Israel) is exposed to danger or the threat of damage or destruction, there are collaboration and a sense of empathy and solidarity between members of the ethnic minority who feel persecuted by the (Jewish) majority. It is important to note that this type of solidarity between church and mosque is rare, especially in the face of boundless religious attacks. The transition from the battlefield of the church to that of the mosque is perceived as very threatening to the Christian minority. There has been an escalation from defamatory slogans on the walls to sabotage and burning mosques, the attempt to burn churches, and the destruction of Christian and Muslim cemeteries, despite the severe condemnation and rabbis and other Jews and their expressions of empathy.

In light of the retaliatory degradation of mosques, churches, and cemeteries (both Muslim and Christian), the Christian Islamic Conference was held in Bethlehem under the banner “Together against Racism”. This conference was attended by Muslim leaders and muftis as well as the Roman Catholic Bishop and Archbishop and the Greek Orthodox Archbishop, all of whom presented lectures. Christian bishops, archbishops, and clerks visited Al-Aqsa Mosque in Jerusalem, while Muslim leaders and muftis visited Christian churches.

It is important to note that this new type of solidarity, collaboration and a sense of empathy and solidarity between the religious leaders of Muslims and Christians are rare. The ancient conflict and contest between these two monotheistic religions, turned into new phenomenon of synergy.

Examples of defamatory slogans:

Anti-Christian graffiti was found on the walls of the Baptist Narkis Street Congregation and on a monastery in the Valley of the Cross in West Jerusalem, the Dormition Abbey in the Old City, reading: “Jesus is the son of a b **** h”, “Jesus son of Mary, the w ** re”, “Death to Christianity”, “Christians are monkeys”, and “Christians are slaves”. Cars that were parked outside the church were also vandalized, and their tires slashed. Graffiti of the type used by extremist settler in attacks on mosques in the last several years was left on the church walls.

The Supreme Court Decision

The petitioners, the Association for Assistance and Defense of the Rights of Bedouin in Israel and the Muslim Council of the Negev, appealed the decision of the Municipality of Beersheba to establish a general museum in the Grand Mosque in Beersheba. According to the petitioners, the decision violates the right to freedom of religion and worship as well as the right to dignity and equality, and the Muslim community should be allowed to use the place as a mosque once again. According to the respondent, an active mosque whose sole purpose is to take over the buildings out of extreme nationalist and religious motivations should not operate in the heart of a Jewish city.

The Supreme Court criticized the Beersheba Municipality, stating that it had not given appropriate weight to the issue of freedom of religion and worship and the legitimate expectation of the Muslim community to return and renew their religious connection with the mosque building. It was determined that the museum established in the building would be devoted to museum of Islamic culture, and that the petitioners had the right to contact the Planning Committee and demand the re-designation of the building from a museum to a place of prayer [Supreme Court 731/02, given on 22.6.2011].

Summary

Although there is a consensus in the East, as in the West, regarding the human rights of freedom of religion and free access to holy places, the respect of sanctuaries and places of worship, but in the twenty-first century, in practical terms, the situation is not so simple. Sometimes places of worship are perceived as a threat or a danger to the quality of life of the majority, as is the case in Europe, where in some countries it is forbidden to build minarets on mosques, or in the case of the mosque in Beersheba, discussed here, where use of the mosque for prayer was not allowed based on the assumption that it would “**create violence and disturb the public order**”. The case of the Great Mosque and cemeteries (for Muslims and Christians) in Beersheba are a good exemplar for other mosques and cemeteries in Israel, but not for all of them.

The formation of a multi-faith coalition of Muslims, Jews, and Christians to protect the sanctity of the mosque and cemeteries, has been formed around the principles of peaceful coexistence and

interfaith. This formation of a multi-faith coalition has been existed, according to my view, because Muslims and Christians are minorities in Israel. The consequences of this coalition, mainly between Muslims and Christians, that Muslims Chief Qadis and Christians Archbishops cooperated together in order to protect their sanctuaries and places of worship in Israel and Palestine.

References

- Abu-Rabia A.* A Bedouin Century: Education and Development among the Negev Tribes in the 20th Century, New York and Oxford: Berghahn Books, 2001.
- Abu-Rabia A.* Beersheba: The First City in the Negev // Michael R.T. Dumper and Bruce E. Stanley (eds.). Cities of the Middle East and North Africa: A Historical Encyclopedia. Santa Barbara, Calif., 2007 3. 77–81.
- Abu-Rabia A.* A Native Palestinian Anthropologist in Palestinian-Israeli Cosmopolitanism // Pnina Werbner (Ed.). Anthropology and Cosmopolitanism: Vernacular, Feminist and Rooted Perspectives. ASA, Vol. 45. Oxford: Berg Publishers: 2008. P. 159–171.
- Abu-Khusa Ah.* Mausw'at Qabayil Beer al-Saba' wa-'Ashairiha al-Raiysiah (in Arabic). Amman: Sherket al-Sharq al-Awsat le-Teba'a, 1994.
- al-Dabbagh M.* Biladuna Filastin (in Arabic). Beirut: Dar al-Tali'ao 1991.
- al-'Aref 'A.* Tarikh Beer al-Saba' wa-Qabai'liha. Jerusalem: n.p., 1934.
- Bailey Cl.* Dating the Arrival of the Bedouin Tribes in Sinai and the Negev // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1985. No. 28: 20–49.
- Cooper Cl.* The House as Symbol of the Self // J. Lang, C. Barnette, W. Moleski and D. Vachon (eds.). Designing for Human Behavior. Stroudsburg: Pa, Hutchinson and Ross, 1974. P. 103–146.
- Gal-Pe'er Il.* Beersheba and the Bedouin // Beersheba Book (in Hebrew), Y. Gradus and E. Stern (eds.). Jerusalem: Keter, 1979. P. 269–298.
- Harvey D.* Contested Cities: Social Process and Spatial Form // Transforming Cities: Contested Governance and New Spatial Divisions // N. Jewson and S. McGregor (eds.). L.: Routledge, 1997. P. 224–234.
- Herzog H.* Mixed Towns as Places of Choice: Residential Preferences of Palestinian Women // "Mixed Towns, Trapped Communities: Historical narratives, spatial dynamics and gender relation in Palestinian-Israeli towns. Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2007.: P. 392–418.
- Lefebvre H.* Writings on Cities // Trans. and ed. El. ofman and El. Lebas. Cambridge, Mass.:lackwell, 1996.

- Kimmerling B.*, Immigrants, settlers, natives: Israel between plurality of cultures and cultural wars. Tel Aviv: Am Oved (Hebrew), 2004.
- Kipnis B. & Schnell Y.* 1978, "Changes in the Distribution of Arabs in Mixed Jewish-Arab Cities in Israel". *Economic Geography* 7, pp. 235-243.
- Lockman Z.* 1996, *Comrades and enemies: Arab and Jewish workers in Palestine, 1906–1948*. Berkeley, University of California Press.
- Luke H.Ch.* and Keith-Roach Ed. *The Handbook of Palestine and Trans-Jordan.*, L.: Macmillan, 1930.
- Ma'oz M.* (ed.). *Studies on Palestine During the Ottoman Period*. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, Institute of Asian and African Studies, Yad Itzhak Ben-Zvi, 1975. P. xv-xvi.
- Marx Em.* *Bedouin of the Negev*. Manchester^ University of Manchester Press, 1967.
- Monterescu D. & Rabinowitz D.* (eds.). *Mixed towns, trapped communities: Historical narratives, spatial dynamics and gender relation in Palestinian–Israeli towns*. Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2007.
- Monterescu D.* *Estranged Natives and Indigenized Immigrants: A Relational Anthropology of Ethnically Mixed Towns in Israel // World Development*. 2011. Vol. 39, No. 2. P. 270–281.
- Rainowitz D.* *Overlooking Nazareth: The Ethnography of Exclusion in Galilee*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Rabinowitz D.* *The Palestinian citizens of Israel, the concept of trapped minority and the discourse of transnationalism in anthropology // Ethnic and Racial Studies*. January 2001. Vol. 24, No. 1. P. 64–85.
- Rabinowitz D. and Monterescu D.* *Reconfiguration the "Mixed Town": Urban Transformations of Ethnonational Relations in Palestine and Israel // Int. J. Middle East Stud.* 2008. Vol. 40. P. 95–226.
- Ramon Am.* *Christians and Christianity in the Jewish State Israeli Policy towards the Churches and the Christian Communities (1948–2010)*. Jerusalem: The Jerusalem Institute for Israel Studies, 2012.
- Schnell Y.* *Identity Draws a Territory: The Israeli Arab Space Perception*. Beit Berl: The Institute for Israeli Arab Studies, 1994.
- Shuqayr N.* *Tarikh Sina al-Qadim wal-Hadith wa-Geghrafiaatha*. Cairo: Matba'at al-Ma'aref, 1916.



The British military cemetery in Beersheba, for Allied soldiers who died in World War I



The Archbishop of the Greek Orthodox Church of Jerusalem Atalla Hanna together with Sheikh Ekrima Sa'id Sabri, the Grand Mufti of Jerusalem and Palestine

عبدالرحمن جعفر بن عقيل الجنابي الحضرمية

The article explores the development of *janbiya* — one of the most prominent features of the material culture of Yemen and the symbol of tribal and manly pride of the local tribesmen. The paper focuses on the history, types, and production process of the traditional Yemeni daggers.

Keywords: Yemen, janbiya, dagger

بعد الخنجر من أدوات الحديد الأولى التي استطاع الإنسان أن يشكّلها ويطوعها لاستخداماته المتعددة في منافعه اليومية ، ومن المعروف أنه بدأت صناعة هذه الأداة من بقايا الشهب والنيازك التي كانت تتساقط من السماء على الأرض، ونظراً لخواص هذا الحديد التي تشبه خواص الصلب لوجود نسبة عالية من النيكل به فإن الدلائل تثبت أن الإنسان قد أتقن عمليات الأختزال بنار الفحم النباتي وأنتج أشياء بسيطة من الحديد من الماجنتيت والهيمايتيت وذلك في مواقع ببلاد ما بين النهرين بالعراق وسوريا التي ترجع إلى تاريخ 2500 ق.م.

إلا أن المعطيات الأولية للاستكشافات الأخيرة لمجموعة كبيرة لحضارة موقع (المقر) الواقع بين محافظة بيشة ووادي الدواسر بأقصى جنوب المملكة العربية السعودية بيّنت اللقى الأثرية أن ظهور الخنجر يعود إلى ما قبل 9000 عام (أنظر الصورة رقم 1). وقد عثر في نفس الموقع على تماثيل صنعت من نفس الصخور المتوفرة في الموقع لخناجر وتماثيل لرؤوس حيوانات منها الخيل والنعام والكلب السلوقي.

في حضرموت عدّة قبور دائرية وأنصاب تبين دون شك أن حضرموت قد عرفت صناعة الخنجر في العصر البرونزي قبل 4000 عام من الميلاد، وهذا ما دلت عليه الاكتشافات الأخيرة للقبور الدائرية والأنصاب المتفرقة في نقاط عدة وبأعداد مختلفة في منطقة الهضبة الجنوبية (الجلول) فقد عثر الأثريون على مواقع كثيرة لقبور دائرية تحيط ببعضها أنصاب مرسوم عليها صور للمحاربين، ويعود عمر هذه القبور والأنصاب حسب التحليلات التي أجريت لبقايا المواد بـ (الراديو كربون) إلى الألف الرابع قبل الميلاد في أقل تقدير ومن أهم تلك الأنصاب التي عثر عليها والتي تعدّ من الفن الصخري المهم في حضرموت ومصدراً مهماً من مصادر المعلومات المفيدة للباحث الأنتروبولوجي تلك التي وجدت في منطقة (شعب القبالي) حيث بدت بعض القبور تحيط بها عدة أنصاب لمحاربين مرسوم عليها رجال تبدو صور الخناجر واضحة حول خصورهم ، وإن كانت بعض صور تلك الخناجر مبالغ فيها إلا أن هذا الفن الصخري المرسوم على تلك الأنصاب يقدم لنا مشاهد مهمة من المعطيات البيانية تؤكد لنا ظهور الخنجر منذ فترة موعلة في القدم (أنظر الصورة رقم 2: أنصاب تمثل محاربين حضرموت وادي المحمدين غرب المكلا - متحف المكلا).

وضمن الآثار اليمنية بمتحف صنعاء هناك أبرز القطع الأثرية اليمنية وهو تمثال من المرمر يعود إلى مملكة قتبان يعود إلى القرن الأول الميلادي ويظهر فيه شاب يتمنطق خنجراً وسط خاصرته (أنظر الصورة رقم 3).

توالت في حضرموت صناعة الأدوات الحربية - الخناجر والسيوف والرماح - بعد هذا التاريخ، وتطورت صناعاتها وأشكالها وانتشرت انتشاراً واسعاً في جميع أنحاء جنوب الجزيرة العربية (اليمن وعمّان). إلا أن الخنجر أو (الجنيبة الحضرية) بقيت تحتل مركز الصدارة في الجودة والعراقة عبر مراحل التاريخ. في حين حظيت السيوف اليمنية في الوعي العربي بمحل الصدارة والأهمية من حيث جودتها وشهرتها. واقترن اسم السيف باسماء أعلام في التاريخ العربي منهم على سبيل المثال سيف بن ذي يزن أحد ملوك مملكة حمير في جنوب الجزيرة العربية الذي عاش في الفترة من 516 - 574 م واليه يعود الفضل في طرد الأحباش من اليمن.

ومن هذه المعطيات التاريخية التي تبين إن ما ذهب إليه الشاعر اليمني عبد الله البردوني، من أن الجنيبة مجلوبة من بلاد الخرز، وأن العرب قلدوا التتار في لبسها فأصبحت لبساً يمانياً ، كلام لا يعول عليه ، ولا قيمة علمية له.

الجنبية والمكانة الاجتماعية :

احتلت الجنبية في المجتمع اليمني بشكل عام مكانة مهمة زاحمت غيرها من الأسلحة البيضاء (السيف والرمح) واستطاعت أن تستأثر الوعي اليمني وتسحر لبه، حتى غدت ذات قيمة اجتماعية في أوساط المجتمع اليمني تعطي لصاحبها مدلولات الظهور بمظهر الزينة الكاملة ومظهراً من مظاهر الرجولة والاستعداد للدفاع عن النفس والقتال، وتحولت خلال القرن الماضي إلى مفخرة يبالغ اليمني في ثمنها مقارنة بأي ثمن لسلعة ينتجها المجتمع، في حين أن أي سلعة ينتجها اليمن ينخفض سعرها إذا طال بها القدم، فإن تلك القاعدة الاقتصادية تستثنى منها (الجنبية) فالجنبية مهمًا قدم بها الزمن فإن ذلك يمدها بحسن البهاء والنظارة ويضيف إليها قيمة كبيرة ليس لكونها تحفة أثرية فقط، ولكن كقطعة تنتقل بين العوائل كجزء من تاريخ يرمز لمكانة العوائل في أوساط المجتمع اليمني، وهذه المكانة تشكل في إرث الوعي اليمني مدلولات وإيحاءات لمقومات الشخصية اليمنية. وهناك من الجنابي ما مرّت عليها قرون تمسك أصحابها بها دون تفریط فيها مهما تكالبت عليهم نواب الزمان فإنهم لم يعرضوها للبيع ويعد بائع جنبيته في الثقافة الشعبية أنه أقدم على فعل مشين يجلب له العار.

ومهما عرف عن الإنسان اليمني حبه أن يكون مدججاً بالسلاح بشتى أنواعه الحديثة فإن ذلك لا يغنيه عن حمل الجنبية، فأعين الناس من حوله لا ترنو إلا على موضع خصره تمنع النظر نحو جنبيته وتغض الطرف عن ما يحمله كتفه من أسلحة نارية مختلفة. ولم تقتصر علاقة اليمني بالجنبية بوصفها موروثاً احتل خاصته فقط. فقد أحللتنا الجنبية في الوعي الثقافي نحو مدلولات وعادات وتقاليد وثقافة اجتماعية مهمة، تماهت مع الثقافة الشعبية حددت الخط الهلامي الذي يفصل البنية الاجتماعية بين الشرائح المختلفة، والذي يحيل نحو انتماءاتها المتعددة، وهي ترمز أيضاً إلى العدالة والقبول بنتائج الاحتكام، وذلك من خلال وضع الجنبية بين يدي الحاكم المُحكّم بين الخصمين قبل الاحتكام إليه كدليل بالرضا وقبول حكمه فيما يعرف في عرف المجتمع بـ (العدالة).

وفي المناسبات والأفراح العامة تلعب الجنبية دوراً بارزاً في إبراز هوية التراث اليمني عند استخدامها في بعض المحافظات ضمن الرقصات الشعبية كرمز حضوري لها ضمن الفنون الشعبية، فهي تتراءى بيد الراقصين على وقع الطبول في رشاقة وخفة وبريق تختطف الأبصار، إلا أن الوعي الثقافي في حضرموت لا يجيز إطلاقاً سل الجنبية من غمدها حتى ولو في الرقصات الشعبية ويكفي أن إشهار الجنبية في وجه الآخر يكلف فاعلها دفع نصف دية مقتول.

من هنا ندرك سر علاقة العشق بين اليمني والجنبية، هذا العشق الذي يجعل المقولة الشائعة بأن الجنبية التي يقدرها صاحبها فإنها بدورها تجعل له قيمة بين الناس (أنظر الصورة 4: صحيفة الجنبية لسان القوات الإتحادية في جنوب اليمن (العربي سابقاً)).

أنواع الجنابي الحضرمية :

تختلف أنواع وأشكال الجنابي اليمنية من منطقة إلى أخرى، إلا أن الجنبية الحضرمية تحظى بالأفضلية والشهرة، وفي حضرموت هناك أربعة أنواع من الجنابي وهي:

1- الجنبيه القديمي : تجمع على (قديميات) وتصنع من أجود أنواع الحديد وتتميز النصلة بمتوسط حجمها وخفة وزنها، وتبدأ في شكلها الانسيابي بمقاس يبدأ من أعلى بحيث لا يزيد في المتوسط عن خمسة سم، ثم تأخذ نحو الميلان والانحناء من منتصف النصلة بشكل تدريجي حتى نهاية دلقتها لتبدو في النهاية مدببة، وهي ذات حدين يتوسطهما عمود ناتئ بارز لا يتجاوز عرضه عن نصف سم متر، وبطول لا يتجاوز عن عشرين سم،

يميل للانحناء لينصف النصلة حتى نهايتها بشكل متواز دقيق. ووظيفة هذا العمود البارز تعزيز قوة النصلة حتى لا تكون عرضة للانثناء ، وأيضاً السماح بدخول أكثر قدر من الهواء في جسم المطعون ليكون عرضة لأكثر قدر من النزيف والأذى، وربما جاء اسم هذا النوع من الجنابي من القدم ولا نستطيع جزم بداية ظهور هذا النوع من الجنابي في حضرموت . و النصال القديمة شائعة الاستعمال في بادية الهضبة الجنوبية من حضرموت.

2- الجنبية القصبية : وتجمع على (قصابي) ولا أعرف سر مدلول تسميتها بالقصبي ، وإن كانت الجنبية القصبية هي المفضلة والأكثر شيوعاً وانتشاراً في حضرموت وقد كسبت النصلة القصبية الصيت للجنابي الحضرمية، في حسن جودتها وشكلها الانسيابي المميز، وتختلف في المواصفات عن سابقتها (القديمي) من حيث زيادة وزنها النسبي وطولها ، ولا يتجاوز طول نصلتها في المتوسط عن اثنين وعشرين سم ، وبعرض لا يتجاوز في الأعلى خمسة سم ، وتميل إلى الانحناء في متوسط النصلة ، ويتوسطها عمود بارز يميل إلى الانحناء بشكل مواز ودقيق.

3- الجنبية القبلي : وتجمع على (القبالي) وتتميز هذه الجنابي عن غيرها بزيادة نسبية في الطول والعرض، حيث لا يتجاوز عرض النصلة من أعلى عن سبعة سم وبطول لا يتجاوز أربعة وعشرين سم ، وتعد من أعلى الجنابي وتفضل عن غيرها في أغلب المحافظات اليمينية.

4- الجنبية الحسيني: وتجمع على (الحسينيات) وهناك نوعان من هذه النصال نوع تم جلبه من الهند بواسطة تاجر من السادة الحسينيين وإليه ترجع النسبة ، والنوع الآخر يسمى حسيني حدادي وهو تقليد محلي للنصلة الحسينية ، والشكل العام للنصلة الحسينية يحاكي النصلة القديمة الحضرمية ، وهذا النوع لم يعد شائع الاستعمال في حضرموت(أنظر الصورة رقم 5: أنواع النصال الحضرمية).

صناعة الجنابي:

تتكون الجنبية من جزأين رئيسيين هما:

(أ) النصلة .

(ب) الرأس.

ويتم صناعة كل جزء منهما على حدة عبر مراحل تتطلب من الصانع الماهر التآني والصبر، وقد تستغرق صناعة الجنبية الواحدة عدة أسابيع، وتعد صناعة نصلة الجنبية الحضرمية من أهم الأجزاء الرئيسة في صناعة وتشكيل الجنبية الحضرمية، وتتطلب أكثر قدر من الوقت من المعالجة ليتم تطويع الحديد وتشكيل وتشخيص معالم النصلة وانسيابها باتقان ومهارة بالغة.

كان الصناع الأولون يبالغون في أسرار كشف حديد مكونات نصلة الجنبية الحضرمية، وقد روى لي أحد المعمرين من الصناع أنه كان يتم في القديم تصنيع أجود النصال الحضرمية من بقايا الشهب والنيازك الصغيرة التي يتم العثور عليها وتكون نادرة، وعموماً فإن النصلة الحضرمية تتكون من الحديد وهناك نوعان من الحديد تشكل منهما النصلة الحضرمية ، هما بقايا الشهب والنيازك، والجوهر الهندي وهو ما يعرف عند الحضارمة بحديد الهندوان والذي كان يتم جلبه من الهند على شكل سبائك، ويمتاز الجوهر الهندي بالصلابة ولا تعمل فيه أداة (المبرد) إلا بعد عناء شديد.

تُعْرَضُ قطعة الحديد المخصصة لصناعة النصلة لدرجات عالية من الحرارة ويتم توسيعها بواسطة الطَّرْقِ وقبل المرحلة الأخيرة من عملية الطرق تعرض قطعة الحديد

للتبريد حتى يكتسب حديد النصلة شدة متانته ولا يتعرض للإنثناء أو الانحناء. وتتم عملية الطرق على كتلة مكعبة من الحديد الهندوان ذات سطح أملس ناعم تسمى الزبرة (أنظر الصورة رقم 6).

ثم تبدأ عملية تشخيص ملامح الجنبية طولاً وعرضاً وانحناءً وتشخيص معالم العمود البارز الذي يتوسطها، ويتم ذلك بواسطة أدوات يدوية مخصصة لهذا العمل، تسمى المقاشط وهي أدوات حديدية ملساء (أنظر الصورة رقم 7) ثم تقشط واجهتا النصلة بواسطة قطعة من الحجر الخشن وتصقل بالمسّن الخشن ثم بمسّن ناعم، وفي الوقت الحالي تستخدم أوراق (الصفرة) وأخيراً تصقل النصلة بالمصقلة وتسمى (المسقلة) وهي أداة تتكون من مقبض خشبي ينتهي طرفه بقطعة من حديد الهندوان الأملس المعقوف، وفي هذه العملية يقوم الصانع بسد كل المسامات الدقيقة في جسم النصلة لتبدو قطعة واحدة ملساء مصقولة صقلاً جيداً حتى تبدو برّاقة تلمع كأنها قطعة مرآة تعكس صورة الرائي عليها.

بعد تجهيز النصلة تأتي العملية التالية وهي تركيبها على الرأس.

رأس الجنبية:

يعد الرأس أهم جزء في الجنبية ووظيفته أن يكون مقبضاً لها، ويتوقف عليه قيمة الجنبية ومظهرها الجمالي والفني، ويصنع الرأس من بعض قرون الحيوانات والخشب، إلا أن رأس الزراف هو المفضل ويحتل المرتبة الأولى، وعادة ما يجلب هذا الرأس من أفريقيا وهو من قرن حيوان وحيد القرن، وقد ارتبط قرن وحيد القرن في الثقافة الشعبية عند بعض القبائل الأفريقية بأسطورة تأثير مفعوله السحري ضمن المعتقدات والخلطات الطبية الشعبية وحيث يسود الاعتقاد عند تلك القبائل بأنه يمنح حامله سر القوة والشجاعة لمواجهة أشرس وحوش الغابات، إضافة إلى أنه يطحن ويسف ليؤخذ كعلاج منشط ومقو للرجل، ولعل في اختياره وتفضيله في عملية صناعة رؤوس الجنابي اليمنية بصفة عامة والحضرمية بصفة خاصة كمقايض للجنابي يأتي ضمن تأثير اليمنيين بتقافات تلك القبائل الأفريقية (أنظر الصورة رقم 8: رأسي زراف).

وعلى العموم يفضل الصانع مقابض ورؤوس الجنابي التي تقطع من قرن حيوان وحيد القرن بلغ منتصف عمره، ويصل وزن قرن حيوان وحيد القرن بين 20 إلى 30 رطلاً، وكان التجار الحضارمة يجلبون قرون حيوان وحيد القرن من شرق أفريقيا عبر ميناء الشحر والمكلا، ويتم بيعه بالوزن، وقبل خمسين عاماً كان سعر الرطل يصل إلى تسعين درهماً يمينياً جنوبياً أي ما يعادل خمسون دولاراً أمريكياً، ويشتري صانع الجنابي قرن حيوان وحيد القرن كاملاً، ويقوم بتقطيعه إلى أجزاء حسب حجم القرن، ويستخرج من القرن الواحد بين 18 إلى 20 رأساً حسب أحجام أنواع النصال المختلفة، وقبل نصف قرن من الزمان كان قيمة رأس الجنبية الزراف بمواصفاته الكاملة والمرغوبة نحو 200 درهماً يمينياً جنوبياً أي ما يعادل 27 دولاراً أمريكياً، وخلال العقود الماضية القريبة تبين للمهتمين بالحياة الفطرية التهديد الذي يواجه حيوان وحيد القرن، وما يشكله من خطر يؤدي نحو انقراضه فبينت الدراسات وجود 25 ألف حيوان وحيد القرون في غابات العالم، فصدرت الدول التي يوجد فيها هذا الحيوان قوانين وتشريعات صارمة تحظر التعرض له وقتله، واتخذت إجراءات حازمة تجرم صيده والتجارة بقرونيه، ولهذا أصبح رأس (الزراف) نادراً إن لم يكن في حكم العدم في سوق الجنابي الحضرمية، وإن وجد فهو رأس قديم باهظ الثمن (أنظر الصورة رقم 9: من أنواع رأس وحيد القرن (الزراف)).

ومن المعروف أن نمو قرن حيوان وحيد القرن مرتبط بعمر الحيوان، ولهذا يفضل صانع الجنابي الحضرمية الجزء الأوسط من قرن حيوان وحيد القرن والذي أكتمل في

متوسط عمر نمو القرن ويتميز بصفاء لونه الأصفر مع وجود حلقات دائرية تبدو واضحة داخل القرن يميل لونها إلى الأحمر القاني، وهي عبارة عن عروق الدم التي تغذي نمو القرن ، ثم يأتي الجزء الذي يليه والمائل للصفرة المشوبة بالحمرة خفيف، ويسمى الحضارمة هذا الجزء من القرن ب (الزراف) ولعلمه رأوا فيه أنه أقرب إلى لون جلد حيوان الزرافة ، ويتدرج اللون حسب قدم نمو القرن حتى يميل لونه في أسفل القرن نحو الاخضرار الغامق المشوب بالسواد أو اللون الرمادي، ويسمى هذا الجزء عند سكان المحافظات اليمنية الشمالية ب (الصفاني) وإن كنت متحفظاً وحذراً حول رأي القائل أنه نسبة هذا الرأس تعود إلى بيت الصفاني في صنعاء .

يرغب سكان المحافظات الشرقية والجنوبية في رأس الجنبية (الزراف) الضارب للاصفرار ويدفعون لاقتنائه أثماناً باهظة، ويعزل صناع الجنابي الحضرمية من قرن وحيد القرن الرؤوس المائلة نحو الاخضرار الغامق والسواد والرمادي (الصفاني) وتباع بأسعار زهيدة والتي تجد لها قبولاً وسوقاً رائجاً وتفضيلاً عند سكان المناطق الشمالية، ويعد الرأس الصفاني أكثر صلابة وقوة عن رأس الزراف، ويعد الرأس الزراف أكثر جاذبية وجمالاً في ذائقة أبناء حضرموت وبقية المحافظات الجنوبية اليمنية.

وحول هذه الإشكالية الفنية والجمالية في تفضيل واختيار الجزء المفضل من قرن حيوان وحيد القرن عند اليمنيين يبدو أن المسألة تعود لعوامل الثقافة الشعبية والبيئية، ذلك أن الثقافة الشعبية في حضرموت يسيطر في وعيها أهمية معالجة نصلة الجنبية والتركيز على أن تكون أكثر قوة وصلابة وجاذبية فمن هنا كسبت النصلة الحضرمية الصيت والشهرة، أما من نواحي تأثير البيئة فقد عكست نفسها في اختيار لون رأس الجنبية الحضرمية، وكما هو معروف أن مساحات شاسعة من حضرموت تعد بيئة صحراوية، ووجود العمارة الطينية في قرى ومدن وادي حضرموت جمعت اللون الأصفر كلون فرضته معطيات البيئة المحيطة ولا غرابة أن تسمى مدينة شبام حضرموت ب (شبام الصفراء).

وهناك أنواع أخرى يصنع منها رؤوس الجنابي منها ما يستخرج من سن الفيل (العاج) وفي الماضي كان عاج الفيل ينافس في ثمنه ثمن رأس الزراف، ويفضل سلاطين حضرموت وحاشيتهم من قادة ووجهاء اقتناء الجنبية ذات الرأس المصنع من عاج الفيل، وكان شائع الاستعمال عند أبناء الطبقة الوسطى في المجتمع الحضرمي لرغبتهم في صفاء لونه الأبيض المائل قليلاً للصفرة، وكان الميسورون منهم يطعمونه بالمشغولات الذهبية الخالصة، أما سكان البادية الحضرمية فإنهم لا يفضلون رأس سن الفيل (العاج) وربما ينفرون منه (أنظر الصورة رقم 10: من أنواع رؤوس الجنابي).

ومن رؤوس الجنابي ما يسمى ب (البهيص) ويستخرج من قرون الحيوانات ويجلب من الهند وأفريقيا ويميل لون هذه الرؤوس إلى الاصفرار وهي زهيدة الثمن وكان الرأس منه يبلغ سعره خمسة وعشرين درهماً يمينياً جنوبياً، ومن الرؤوس القديمة النادرة ما يصنع من قرون حيوان المها العربي (الوضيحي) ويميل لون هذا الرأس إلى خليط بين اللون الأسود والأبيض (رمادي)، ويعيب هذا النوع من الرؤوس وجود النتوءات البارزة فيه، ويصل رأس الواحد منه في حدود خمسة عشر درهماً يمينياً جنوبياً أي ما يعادل دولارين أمريكي.

هناك من الرؤوس ما تصنع من الأخشاب منها من خشب شجرة السدر، وعامة تفضل مقابض الرؤوس الخشبية التي تصنع من خشب شجرة البن وكانت تجلب من الحبشة وذلك لحسن لونها.

لنصلة الجنبية الحضرمية من الأعلى عمود مستقيم مدبب بطول لا يزيد عن 5 سم يثقب فيه ثلاث ثقوب ويسمى هذا العمود المتصل بالنصلة ب (حراث النصلة) ويقوم الصانع بشق أسفل رأس الجنبية بحيث يسمح بدخول جزء من عرض النصلة والعمود المستقيم (حراث النصلة) (أنظر الصورة 11)، يثقب رأس الجنبية بموازية ثقوب حراث النصلة ويشد حراث النصلة في رأس الجنبية بالمسامير، ثم يحكم سد الفتحة المشقوقة في أسفل الرأس بمادة تستخرج من شجرة اللبان بعد تسييحها على النار وصبها في الفتحة، أو بواسطة غراء قوي يصنع في الهند، وهذه المادة تميل نحو اللون الأصفر.

ويتم إخفاء مسامير واجهة رأس الجنبية والتي يشد بها (حراث النصلة) بأشكال دائرية من الفضة تسمى شمسه وتجمع على (شمس) أما إذا كانت هذه الأشكال الدائرية مصنوعة من الذهب تسمى مشخفاً وتجمع على (مشاخص) يقابلها في مخرج المسامير من خلف الرأس أشكال دائرية صغيرة عادة ما تكون من الفضة وتسمى (شمس)، وهذه الزينات والمشغولات الذهبية منها والفضية تقوم بتغطية المسامير من على سطح رأس الجنبية وتضيف للرأس لمسة جمالية مميزة، ويلف حول أسفل رأس الجنبية حزام دائري من الذهب أو الفضة، يفصل الرأس عن النصلة ويسمى (الحضار) ويفضل صناع الجنابي الحضرمية تزيين وسط خاصرة الرأس بحزام صغير يلف حوله من الذهب أو الفضة يسمى (الخناق)، وفي الواجهة الخلفية من الرأس تصنع قطعة كاملة من الفضة تسمى (البطانة)، وقد يصنع حزامان يتفرعان من المشخص الأوسط ويلتفان حول الثلث العلوي من الرأس ويسمى ب (الكتوف).

أشكال رأس الجنبية الحضرمية:

يفضل الحضارمة أن يكون رأس الجنبية يملأ قبضة يد الرجل، والأولون كانوا يفضلون أن يكون أعلى رأس الرأس ممسوحاً ويتماهى مع وسط الرأس وتسمى الجنبية الممسوحة بأعلى الرأس (الدرمة، أو الكرداء) والكرداء هي المرأة التي لا تملك شعر الرأس ورجل أكرد رجل أصلع،

والذين يفضلون رأس الجنبية الأكرد ينطلقون من ثقافة شعبية تنظر لحامل هذا النوع من الجنابي بأنه مثالي في إظهار قدر كبير من الشجاعة، أي بمعنى أنه ولو كان رأس جنبيته أملس، وأكرد فإن أحداً لن يستطيع أن ينزعها من يده لحظة العراك والطعان، وتعد الثقافة الشعبية نزع الجنبية من يد حاملها أكبر مسبة له تلحقه وتلحق قبيلته بالعار.

غمدة الجنبية (الزهاب):

للحفاظ على الجنبية ومظهرها الجمالي أتقن صناع الجنابي الحضرمية صناعة الغمد أو ما يسمى في حضرموت ب (زهاب - جفير)، والزهاب لغة ما أحتمل من المال أو القطعة من المال، وتعد الجنبية عند الحضرمي من أهم مقتنياته الخاصة وقطعة من ماله تستحق العناية والمحافظة عليها، وفي شمال اليمن يسمى غمد الجنبية (عسيب) وتدخل المرأة هناك في صناعة العسيب، وربما جاءت كلمة (عسيب) كدلالة إلى ثبوت وإقامة الجنبية في خصر صاحبها (ما أقام عسيب) وعسيب جبل ثابت في بلاد العرب قال امرؤ القيس الكندي :

أجارتنا إن الخطوب تنوب ** وإني مقيم ما أقام عسيب

يصنع (زهاب الجنبية) الحضرمية من الخشب ويفضل أن يكون من خشب شجر العُشْر وذلك لنعومته التي لا تسبب خدوشاً في النصلة، ومقاومته لامتصاص الرطوبة، ويتم تغليف الخشب من الخارج بالجلد الرقيق الناعم، في حين يأخذ زهاب الجنبية شكل

وحجم وميلان النصلة بالتمام، ولا يبالغ معظم الحضارمة كثيراً في شكل انحناء الزهاب نحو الأعلى أو زخرفته، ويتميز لون زهاب الجنبية بلون الجلد الطبيعي (أنظر الصورة رقم 12: أنواع الجنبية).

يبدو التفاوت في مظهر زهاب الجنبية واضحاً عند بعض القبائل الحضرمية حيث يتميز (أبوّة ومقادمة) القبائل في اختيار الزهاب الملبس كاملاً بالفضة المشغولة بالزخارف المتقنة والتي تعكس قدرة حرفة الصانع ومقدرة المالك على دفع تكاليف وقيمة الفضة، وقد يأخذ شكل هذا النوع من الزهاب ميلاناً نحو الأعلى أشبه بحرف (ل)، وهذا نادراً ما يكون. ومن أشهر هذه الأنواع المصنعة من الفضة المشغولة ما يسمى ب (العابدي) نسبة إلى صانع فضة من (بيت العماري) يسمى (عابد) (أنظر الصورة رقم 13).

يترك كل صانع بصمة صناعته بنقش اسمه في أعلى الزهاب وسنة الصنع والمدينة التي تم فيها الصنع وعبارات ذات مدلولات دينية كنحو (ما شاء الله تبارك الله) أو (ملبوس العافية لمولاه) أي لباس العافية لصاحبه (أنظر الصورة رقم 14).

قبل خمسين عاماً كان قيمة الزهاب العابدي نحو 300 درهماً يمينياً جنوبياً أي ما يعادل خمسين دولاراً أمريكياً تقريباً، وقد تضاعفت الآن (2007م) الأسعار إلى أكثر من خمسة وعشرين مرة (أنظر الصورة رقم 15 لصانع الزهاب التقليدي من خشب العشر والجلد الناعم).

طريقة وضع الجنبية الحضرمية :

يتم ربط (زهاب) الجنبية في حزام جلدي بشكل يميل بحوالي 45 درجة نحو الجنب الأيمن لحاملها ولهذا يعلل البعض تسمية الجنبية لوضعيتها في اللبس، ولا أجد في نفسي ميلاً لهذا التعليل فالمخربشات القديمة والتماثيل التي وجدت في اليمن يتكرر فيه وضع الجنبية على الجانب الأيمن من الخصر قبل أن تتداول كلمة (الجنب) العربية الشمالية في لغة أهل اليمن ، وقد جاءت معاجم اللغة العربية في تفسير (الصاحب بالجنب) أي صاحبك في السفر. والجنبية هي صاحبة اليمنى في سفره وسلمه وحره.

لو لاحظنا صور المخربشات والنقوش الصخرية التي وجدت في حضرموت أن صورة الحزام الذي يشد به الخصر ويربط فيه زهاب الجنبية لا يختلف كثيراً عما هو عليه الآن من حيث العرض والزخارف، ويبدو أن الحضارمة نمطيون لا يتخلون بسهولة عن موروثاتهم القديمة والضاربة في عمق تاريخهم، ووضع الجنبية على خاصرة الرجل في حضرموت وبقية المحافظات الشرقية والجنوبية تختلف عن وضعيتها في المحافظات الشمالية حيث هناك يحيل وضع الجنبية صاحبها إلى مراتبية اجتماعية معينة تميز الطبقات عن بعضها البعض، إلا أن هناك عدداً قليلاً جداً من (أبوّة ومقادمة) القبائل الحضرمية من الذين يفضلون (الزهاب العابدي) المعقوف نحو الأعلى على شكل حرف (ل).

العوامل التي تقيّم جودة وسعر الجنبية الحضرمية :

هناك عدة عوامل تقيم سعر وجودة الجنبية الحضرمية منها:

- رأس الجنبية : كما أسلفنا أن رأس الزراف المصنوع من قرن وحيد القرن يحدد جودة الرأس ويجب أن يكون هذا الرأس جيداً وسليماً وسميماً ضارباً نحو اللون الأصفر الصافي البراق وأن يملأ كف الرجل، وكلما زاد في القدم كان مفضلاً وأعلى سعراً.
- نصلة الجنبية: معظم الحضارمة يفضلون النصلة (القصبي) خاصة أبناء الهضبة الجنوبية وبادية شرق وشمال شرق حضرموت ووادي دوعن، وهناك من يفضل النصلة العريضة (القبلي) في بادية شمال وغرب حضرموت، والمهم في النصلة أن يكون حديدها جيداً من حديد الجوهر الهندي (الهندوان) وكلما كانت النصلة قديمة زادت قيمتها.

وتكتسب الجنبية قيمة أعلى عندما يشهد لصاحبها بأنه أزهرق أروحاً بواسطة، وقد درجت العادات القديمة في حضرموت بأن يضع صانع الجنابي بصمة دائرية صغيرة في أعلى جسم النصلة ينقر فيها نقراً غائراً، ويدلّ عدد هذه الدوائر الصغيرة عدد النفوس التي أزهرقت بتلك الجنبية.

- اسم الصانع: تكتمل قيمة وشهرة الجنبية باسم صانعها، ويفتخر الحضرمي أن ينسب جنبيته إلى (شغل فلان) أي صنع فلان، خاصة إذا كان هذا الصانع متقن في صناعته ومن بيت ذاعت شهرته في الأفاق.

- المكانة الاجتماعية لمالك الجنبية: قد يفخر البعض بأن ينسب جنبيته لمالك قديم من جدوده أو من غير جدوده إذا عرف عن مالكها القديم أنه أبلى بلاءً حسناً ساعة اللقاء والطعان، أو أن مالك الجنبية الأسبق كان حاكماً أو شيخاً من مشايخ القبائل (المقادمة والأبوة)، أو أنها كانت من ميراث عائلة يشهد لها بالشجاعة في الحروب.

ويجب أن تشير في هذه الدراسة الموجزة عن الجنابي الحضرمية إلى مقارنات لأسعار الجنابي وقيمتها بين الماضي والحاضر ففي الأربعينيات والخمسينيات ومنتصف الستينيات من القرن الماضي كانت أعلى جنبية حضرمية لا يتعدى سعرها ألف وخمسمائة شلن (الدولار سبعة شلنات) وهذا المبلغ كان حينها يكفي أن يكون مهراً لأربع زوجات، وأقل سعر للجنبية الحضرمية كان في حدود أربعمائة شلن، أما في فترة السبعينيات والثمانينيات في عهد الحكم اليساري الشمولي انحسرت صناعة الجنابي انحساراً شديداً وترك الصناع هذه الصنعة، وخشي الناس على ما يملكون من جنابي تخصصهم فأخفوها وخنزنت في محلات سيئة التخزين مما عرض رؤوس الجنابي للتلف الكامل والجزئي، ولم يعد أحداً يبيع أو يشتري الجنابي.

في مطلع التسعينيات بدأت ظاهرة حمل الجنابي والتباهي بها في الأوساط القبلية الحضرمية كضرب من ضروب الحنين للماضي وإثبات عودة روح القبيلة في المجتمع، وبدأت أفواج من المهاجرين الحضارمة بالعودة وهي تحمل الأموال، وقد بيعت جنبية في منتصف التسعينيات من القرن الماضي بمبلغ 300 ألف ريال يمني أي ما يعادل 6000 دولار أمريكي، وفي مطلع الألفية الثانية بيعت جنبية حضرمية بمبلغ 550 ألف ريال يمني، وتوالت أسعار الجنابي الحضرمية القديمة منها في الصعود فوصلت قيمة جنبية حضرمية سنة 2004م مليون وستمائة ألف ريال يمني، ولا غرابة أن يكون هذا أيضاً هذا المبلغ كافياً لدفع مهر أربع زوجات.

وأخيراً علمت أن جنبية حضرمية ابتاعها مهووس بشراء الجنابي بمبلغ 23 مليون ريال يمني- ما يعادل مائة وخمسة عشر ألف دولار أمريكي - . وهنا بدأت قيمة الجنبية الواحدة تتفوق و تتنافس مهر 23 امرأة .

العوائل والبيوت الحضرمية التي اشتهرت بصناعة الجنابي :

تتصدر عائلة آل باقطيان والتي يعود بها النسابون إلى قبائل (الكَرَب) (2) الحضرمية مرتبة من الصيت والشهرة في فن صناعة الجنابي الحضرمية، وموطن هذه القبيلة منطقة (عِرمَة) في غرب حضرموت، نزح البعض من عائلة آل باقطيان نحو بلدة عينات في شرق وادي حضرموت، ومنهم من أستقر بوادي دوعن ومدينة الشحر التي تقع على ساحل بحر العرب. وقد أخبرني عميد عائلة آل باقطيان الحالي (الشيخ سعيد بن أحمد باقطيان) المقيم بمدينة الشحر والذي يعدّ آخر بقية لم يعد منها أحد باقي يجيد مهارة صناعة الجنابي في حضرموت أخبرني: أن جدوده نزحوا إلى الشحر قبل ثلاثمئة عام واستقروا بها، حيث

كانت الشجر من أهم الحواضر والموانئ الحضرمية، واشتغلت عائلته في صناعة الجنابي والفضيات، وكانت في الشجر مجموعة تقدر بعشرين عائلة من آل باقطين، واليهم تنسب صناعة أفضل الجنابي الحضرمية القديمة، ويعد الشيخ محمد بن صالح باقطين المتوفى قبل نصف قرن أشهر من يجيد المشغولات الفضية التي تخص الجنابي الحضرمية، وقد مارس الشيخ سعيد بن أحمد باقطين حرفة صناعة الجنابي مع أهله منذ كان عمره سبعة أعوام ولازال يحافظ على ممارسة هذه الصنعة باقتدار ومهارة أكثر من خمسة وخمسين عاماً. ولم يبق من هذه العائلة من يقوم بصنع الجنابي سوى الشيخ سعيد بن أحمد باقطين المقيم بالشحر، ويبدو أن بعد رحيل هذا الرجل (أمد الله في عمره) سيطوي التاريخ صفحة صناعة الجنابي الحضرمية (أنظر الصورة رقم 16).

كانت لي مع الشيخ سعيد باقطين لقاءات كثيرة خلال السنوات الماضية وتقت فيها صناعة الجنابي صوتاً وصورة واستطعت أعرف منه أدق التفاصيل عن صناعة الجنابي وما يلزمها، كما اشتهرت قديماً عائلتي (آل باقيسي وآل بفاح) في صنع النصال الحضرمية، إلى جانب عائلة (بن حيدر) التي كانت تتفن عمل الحدادة وصنع النصال الحضرمية المختلفة.

إلى جانب ذلك هناك عدد من عوائل قليلة متفرقة في وادي حضرموت كانت تمارس صناعة الجنابي الحضرمية منها عائلة (بن يثرب) التي تقيم في منطقة (القل) بوسط حوض وادي الكسر مديرية حوره، وقد هجرت هذه العائلة صناعة الجنابي مبكراً وتخصصت في صيانة وإصلاح البنادق والعمل في ورش الحدادة، كما يجب الإشارة إلى عائلة (البرامي) وهي عائلة يقال أن أصولها يهودية قدمت من غرب حضرموت في ما تعرف الآن بمحافظة (شبو) واستوطنت في منطقة (قعوضه) بوسط حوض وادي الكسر، وقد اشتهرت عائلة (البرامي) في صنع أندر وأجود النصال (القبليّة) وتعد النصلة البرامية من أعلى النصال الحضرمية.

في الختام يجب أن ننوه بأن صناعة الجنابي الحضرمية التي يزيد عمرها عن أربعة آلاف عام مهددة بالزوال والتلاشي، ولم يبق في حضرموت إلا شخص واحد فقط لا يزال يمارسها، وعلى المهتمين في السلطة المحلية في حضرموت المحافظة والاستفادة من خبرة هذا الرجل الذي لا زال يعيش في الشجر وذلك بوضع برنامج لتدريب عناصر شابة جديدة حتى نستطيع أن نحافظ على القيمة الفنية لهذه الصناعة الحضرمية التقليدية القديمة والتي ترمز إلى الأصالة.

(1) مدونة الآثار السعودية.

(2) حسبما ذكر لي الشيخ سعيد بن أحمد باقطين.

REPORT OF RADIOCARBON DATING ANALYSES

Prof. Ali I. Ghubas Report Date: 4/21/2010
 General Commission for Tourism & Antiquities Material Received: 4/13/2010

Sample Data	Measured Radiocarbon Age	13C/12C Ratio	Conventional Radiocarbon Age(*)
Beta - 27838 SAMPLE: OCTA-ALMAQAR-A-1 ANALYSIS: AMS-PRIORITY delivery MATERIAL/PRETREATMENT: (burned bone organics) collagen extraction with alkali 2 SIGMA CALIBRATION: Cal BC 7030 to 6640 (Cal BP 8980 to 8590)	7700 ± 50 BP	-12.9 ‰	7900 ± 50 BP
Beta - 27839 SAMPLE: OCTA-ALMAQAR-A-2 ANALYSIS: AMS-PRIORITY delivery MATERIAL/PRETREATMENT: (burned bone organics) collagen extraction with alkali 2 SIGMA CALIBRATION: Cal BC 7060 to 6690 (Cal BP 9010 to 8640)	7780 ± 50 BP	-13.1 ‰	7980 ± 50 BP
Beta - 27810 SAMPLE: OCTA-ALMAQAR-B-1 ANALYSIS: AMS-PRIORITY delivery MATERIAL/PRETREATMENT: (burned bone organics) collagen extraction with alkali 2 SIGMA CALIBRATION: Cal BC 7300 to 7030 (Cal BP 9250 to 8980)	8020 ± 50 BP	-12.8 ‰	8140 ± 50 BP
Beta - 27811 SAMPLE: OCTA-ALMAQAR-B-2 ANALYSIS: AMS-PRIORITY delivery MATERIAL/PRETREATMENT: (burned bone organics) collagen extraction with alkali 2 SIGMA CALIBRATION: Cal BC 7180 to 7040 (Cal BP 9130 to 8990)	8020 ± 50 BP	-19.6 ‰	8110 ± 50 BP

Data are reported as RCYBP (radiocarbon years before present, "present" = AD 1950). By international convention, the modern reference standard was BRS (the 13C activity of the National Institute of Standards and Technology (NIST) Oxalic Acid (SRM 690C) and calculated using the Libby 13C scale (2004 years). (Corrected errors represent 1 relative standard deviation (68% probability) counting errors based on the combined measurements of the sample, background, and modern reference standards. Measured 13C/12C ratios (delta 13C) were calculated relative to the PDB-1 standard.

The Conventional Radiocarbon Age represents the measured Radiocarbon Age corrected for isotopic fractionation, calculated using the delta 13C. On rare occasions where the Conventional Radiocarbon Age was calculated using an assumed delta 13C, the value and the Conventional Radiocarbon Age will be followed by "C". The Conventional Radiocarbon Age is not calendar calibrated. Where available, the Calendar Calibrated result is calculated from the Conventional Radiocarbon Age and is listed as the "Two Sigma Calibrated Result" for each sample.



صورة رقم 1: الخنجر يعود إلى ما قبل 9000 عام



صورة رقم 2: أنصاب تمثل محاربين حضرموت وادي المحمدين غرب المكلا – متحف المكلا



صورة رقم 3: تمثال من المرمر يعود إلى القرن الأول الميلادي ويظهر فيه شاب يتمنطق خنجراً
وسط خاصرته, متحف صنعاء



صورة رقم 4: صحيفة الجنيية لسان القوات الإتحادية في جنوب اليمن (العربي) سابقاً



صورة رقم 5: أنواع النصال الحضرمية



صورة رقم 6: أداة الزبرة



صورة رقم 7: أدوات صناعة الجنابي



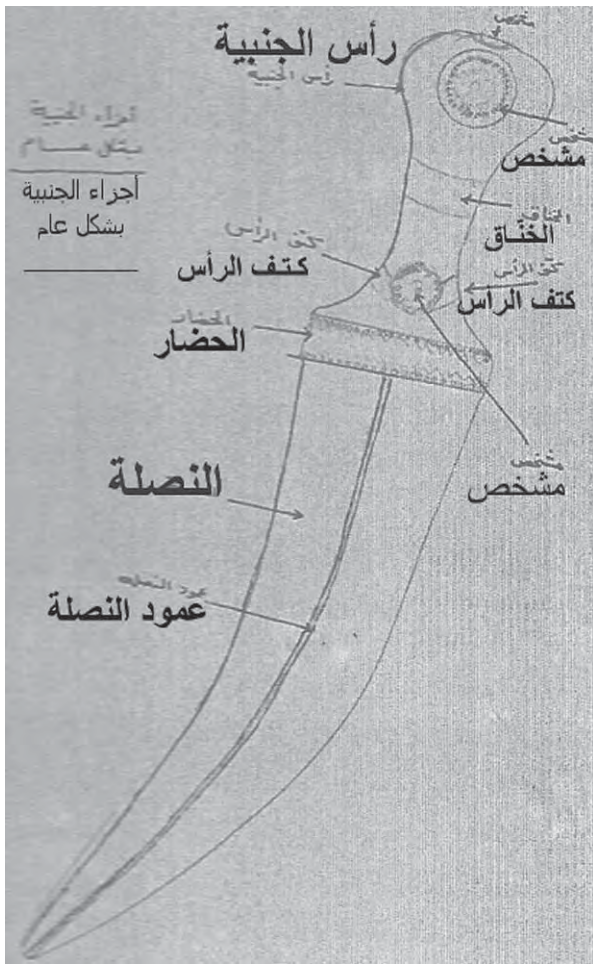
صورة رقم 8: رؤوس زراف



صورة رقم 9: من أنواع رأس وحيد القرن



صورة رقم 10: من أنواع رؤوس الجنابي



صورة رقم 11: أسماء أجزاء الجنبية



صورة رقم 12: أنواع الجنبية



صورة رقم 13: زهاب عابدي من الفضة ومطعم بالذهب



صورة رقم 14: زهاب صنعة باقطين مكتوب عليه ليس العافية



صورة رقم 15: صانع الزهّاب التقليدي من خشب شجر العشر والجلد الناعم



صورة رقم 16: الشيخ سعيد باقطينان في معمله بمدينة الشحر

Werner Daum

THE ORIGINS OF YEMEN'S TRADITIONAL SILVER JEWELLERY

Yemen's silver jewellery is the most intricate and technically accomplished jewellery beyond European traditions. In short: the most beautiful. This judgment refers to what this article defines as the "classic" Yemeni style, i.e. the jewellery produced primarily in Sanaa by mostly Jewish craftsmen, during the late 19th century, and the first half of the 20th.

Until now, nothing was known of the earlier periods. Earlier pieces did not seem to exist. This was explained with the (assumed) custom of melting down broken, older, or unfashionable silver, in order to create new pieces. While this was undoubtedly quite commonly practised, it was not exclusive either. Bracelets, anklets, ear pendants, and especially scabbards for daggers were treasured as highly thought of heirlooms, for both their connection with the family, and for their material value.

There was another idea, which went together with the assumption that no older pieces were extant; this was the conviction that time had stood still in fairytale Yemen, and that this would of course have applied to jewellery. It must have remained immutable through the millennia, must have been always identical with the classic style.

However, this is not so. The present article examines seven pieces that are older, and that differ in style and technique from similar classic objects. These are four scabbards for the Yemeni dagger (*janbīya*), a pair of anklets, and a bracelet. Six of them are stamped with a dated Imamic hallmark, and signed, in Hebrew, by their maker. They date to the 18th century. The seventh piece, one of these four scabbards, belongs to the Rasūlid period, possibly the 14th century. All these objects (and others seen by this author) are identical in form with the classic period, but fundamentally different in style and technique.

The article then scrutinizes one of the most extraordinary economic documents of the Islamic world, the recently discovered and magnificently edited tax and production statistics of the Yemen under the Rasūlid Sultan Yūsuf (al-Malik al-Muẓaffar Yūsuf), covering the early 90s of the 13th century AD.

This unique document provides detailed insight into the metal industries (iron, bronze, brass, gold and silver) of Rasūlid Yemen. It shows that most of the production was centred in Sanaa. The jewellery artisans were Jewish and Muslim. They produced everyday adornment, but also highly valuable and

spectacular objects for the court. The names of the various types of jewellery are largely identical with those of the classic period, and of today. We thus have continuity in form and terminology, but not in the decorative style, and its techniques. Clearly, what is so specific to the classic style — granulation and filigree — is a 19th century innovation.

We do not find the words “janbīya”, “thūma” etc. (today’s common terms for the dagger and its sheath) in the Rasūlid text. The fact that one of our objects (a thūma) dates to the Rasūlid period (plus some other arguments) are however proof that the janbīya and its typical scabbards existed at this time, and that we have to understand the tax assessments for the “Arab dagger” as referring to what is today called “janbīya”.

Where did the stylistic innovations that characterize the classic Yemeni silver come from? They originate in the “sunken down” court and church European filigree gold — and silversmithing of the Middle Ages and the Renaissance. As it regularly happens when a style is no longer used for high-class production, it sinks down to the popular level. This happened in 18th century Europe with filigree, which found new fortunes in folk jewellery. This highly appealing new style was readily adopted in the Balkans, and soon spread all over the Ottoman Empire. Some 18th century Jewish finger-rings from Hungary / Siebenbürgen are so similar to classic Yemeni silverwork that they could be mistaken for it.

Key words: Yemen, silver jewellery, dagger



Carsten Niebuhr, wearing the costume and the dagger (thuma) given to him by the Imam. Bronze statue in Lüdingworth, his birthplace. Artist: Frijo Müller-Belecke. Photograph: Tönjes Reyels

The “classic” style of Yemen’s traditional jewellery

Traditional silver jewellery from Yemen is widely regarded as the most beautiful, most accomplished, most intricate and technically complex jewellery from anywhere beyond European artistic traditions. It is very beautiful indeed, and it is unique. These judgments refer to what is considered as the epitome amongst the many regional styles of Yemeni jewellery: the objects made by mostly Jewish craftsmen in Sanaa (and to a lesser extent in Şa’da and other places in the highlands) during the late 19th century, and the first half of the 20th. In this paper, I will refer to this as the “classic” Yemeni style.

This limitation in time was warranted by the material record of pieces in museum collections and with private collectors; no older objects (i.e. *before* the classic style) were known. The quality judgment about this “classic” style had as its corollary the express idea that it was representative for the fine or citadine Yemeni silver jewellery as such, and that the observable objects were but the last exemplars of a very long unbroken tradition that might possibly go back to the pre-Islamic period. It was also expressly assumed by all those who had written about the subject that the non-existence of older pieces was due to the fact that damaged or unfashionable jewellery was not preserved, but brought to the Sūq for being melted down and fashioned into new objects.

Both opinions (unchanged over time, and the regular melting down) grew out from the fact that no pieces earlier than roughly 1900 were known, with one singular exception (and therefore unfit for generalization), Carsten Niebuhr’s dagger in Copenhagen.

All those who wrote about Yemeni silver, including this author, shared these two assumptions. Nevertheless, this view is wrong. In the present paper, we will see that there was something before, and that it was quite different. We will try to find out what it was, and how the changes occurred.

This paper explores uncharted territory. It introduces new and unknown material; it is not a re-interpretation of previous publications. What follows is based on objects from my collection, and on the written sources.

The main regional styles of Yemeni silver

The best-known group of Yemeni silver is the classic jewellery that was made in Sanaa from the late 19th century and during the first half of the 20th. The artisans were almost exclusively Jewish Yemenis. One identical style was practised in Sanaa and the surrounding highlands, as well as in the North in Ṣāda and 'Asīr; most of the industry was however in Sanaa itself. Apart from the Sanaani/highlands group, other distinctive regional styles existed: the Tihāma, the Ḥaḍramaut, the Southern littoral from Aden to Ḥaḍramaut, and, finally, what is being called the Mashreq, i.e. the regions east of Sanaa/Ta'izz, stretching to Mārib and Jūba, and extending into the mountain ridge of the former South Yemen (Yāfi', 'Audhalī, 'Aulaqī). Of course can some sub-regions be identified within these larger groups.

Mikhail Rodionov's groundbreaking studies on Ḥaḍramī silversmiths and their production

Only one of these regions has been researched in the full meaning of the term: Ḥaḍramaut. We owe these magisterial studies to Mikhail Rodionov. Not only has he done unique fieldwork, virtually catching the last moments of when the craft, and its masters, were still active; he has also been able to contextualise the social reality of adornment in his and Hanne Schönig's groundbreaking edition of documents from Ḥaḍramaut archives (reviewed by Daum, 2013). These texts deal to quite an extent with regulations against the conspicuous display of wealth through jewellery, trying to combat female "extravagance", the age old human inclination for glitter and glitz. It was of course the social relevance, the transgression of borders that motivated the desire of the guardians of society's rules to define licit and illicit adornment, in order to control the female in general. No wonder, these rulings and injunctions are patently similar to Renaissance and early modern European regulations and sanctions on dressing and jewellery. These texts thus provide us with good terminology for female jewellery in traditional Ḥaḍramaut. It will be interesting to see further research comparing Rodionov's terminology with the one from the highlands, as well as both with the terms found in the Nūr al-ma'ārif (the 13th century Yemeni tax register discussed extensively in this paper) and in the Geniza. I am extremely delighted and very proud to be able to offer

the present paper as a highlands' complement to Mikhail Rodionov's pioneering studies on Ḥaḍramaut. I would however not wish not to also mention Mikhail's other studies where our interests meet, and, what is more, where our research has reached the same conclusions: I mean the ritual hunt, and Mikhail's insight that the return of the hunters symbolizes a marriage procession — a sacred marriage of pre-Islamic inspiration, as I would formulate it.

What was Yemeni jewellery like before the 19th century?

We will answer this question through an analysis of 7 objects. Four are dagger sheaths, two (a pair) are anklets, and one is a bracelet (of what originally was a pair).

The following is the first comprehensive study of such objects; it owes much to three papers by count Bothmer (for a discussion of these see below) who was the first person to write about the subject. The discovery of the very existence of this whole category of pre-classic jewellery is however due to Aḥmad Rassām, the current 'āqil of the silver Sūq in Sanaa, and his brother 'Abdullāh. Both (as well as their brother Yaḥyā) had learned the trade from their father Muḥammad who had preceded Aḥmad as 'āqil. From him, 'Abdullāh and Aḥmad had acquired the eye for the unusual; in the 1980s, they realized all of a sudden that there existed this older and plainer jewellery, and how important the novelty of an historic approach was. Their generosity in sharing their knowledge is unique. Much of this paper, and of course also the stimulus for Bothmer's articles is to be credited to them. Some half digested information harvested from them also found its way into a recently published coffee table book on Yemeni jewellery that the reader will recognize from its not being mentioned in our bibliography. The Rassām brothers are also at the origin of all four collections of pre-classic Yemeni silver, of which I am going to speak now.

Apart from the pieces discussed by von Bothmer, there are four major collections with such older objects. It is to be hoped that they will be published in the future. About two dozens such pieces are in the Rassām family collection in Sanaa; another app. two dozens are in a collection jointly owned by the Walters Art Museum in Baltimore, and the Israel Museum. My own collection comprises 34 pieces (including those studied in this article); 11 of them bear Hebrew

signatures. The “Schenkung Daum” (for which see the PS) contains 21 such older pieces, of which 4 with signatures in Hebrew.

Description of the seven illustrated objects

Let us begin with the anklets (ḥijl) stamped al-Mahdī 1233. Their form (intertwined snakes, hence: Abū Ḥanash, “in snake form”) recalls ancient Hellenistic models (in gold), but the style here is quite different. They are made from silver; the ornamentation is enamel, the dark red “stones” are glass. This is interesting, as the stones of another similar pair (Bothmer 2000, p. 21) have gone missing. In a piece of Yemeni jewellery, and such a sumptuous one by that, one would expect agates, and not glass which we would think of as a cheaper substitute. This was obviously not so: agates, for which Yemen has been famous from the pre-Islamic period to this very day, agates were available in quantity in the 18th century, and rather cheaply, just as they are today, but close examination of our anklets shows that the glass is original, and the settings made for them.

With a valuable piece of jewellery such as these bangles, glass must therefore have been esteemed more than the beautiful locally available agates. We find the explanation in Niebuhr (p. 420) who mentions the few rare and small coloured glass panes in Sanaa, “welche sie von Venedig erhalten.” The Nūr al-maʿārif had however noted glass production in al-Mahjam and in Zabīd, the main items being lamps, mosque lamps (including for export to Mecca), bottles and table ware.

The two anklets bear the stamped hallmark al-Mahdī, with the year 1233. This refers to Imām al-Mahdī ʿAbdullāh who ruled from 1231 to 1251 (he died on the 6th of Shaʿbān 1251). The year 1233 corresponds to AD Nov. 11, 1817 to Oct. 31, 1818. One of the bangles has the maker's signature in Hebrew letters “Sh ʿAdanī”.

This point is the occasion to say how pleased I am to express my gratitude to Ester Muchawsky-Schnapper, Curator (rtd) of Jewish Ethnography, The Israel Museum. Ester Muchawsky-Schnapper is the world's foremost authority on the material culture of the Yemeni Jews. She has investigated the difficult Hebrew writing on this and the following objects, and discussed it with those very few silversmiths from Yemen who are still active in Jerusalem. The readings given in this paper are hers. She also noted that the names of these 18th century Jewish silversmiths still resonated with her informants of today:

all those names were known as families of Yemeni silversmiths whom the informants remembered as active artisans of the 20th century.

A bracelet dated 1231

This is a bracelet (one of a pair of course) of *miska* (also *massak*) type (pl.: *missāk*). Its more formal name is *siwār*, but the common popular name today is *ṭaffaya*, *ash-tray*. Its characteristic domed (*qubba*) decoration gives it its trade name *ṭaffaya muqabbaba*. It was cast in two halves which were then rolled into form. Some granulated and other decoration was added by the silversmith. Our piece is hallmarked for this same al-Mahdī, this time for the year 1231 (Dec. 3, 1815 to Nov. 21, 1816). The signature of its maker — in Hebrew — is so worn out that I discovered it only when examining the piece for photography. It was then too late for having it examined by Ester Muchawsky-Schnapper. I leave it to the reader to try his or her skills in deciphering these ancient Hebrew letters! This type of bracelet has almost perfect parallels all over the former Ottoman/Persian region, from the West Balkans to Azerbaijan. Its form (the elevated bosses) has remained in favour with Yemeni women to this day.

Dagger sheaths: *thūmas*

We will now move to scabbards — the main item where a man can display wealth, taste, and individual preference. Yemeni men, with very few exceptions (the Sufi-Saiyids in the Ḥaḍramaut), wear (wore) a dagger in or on their belt. The sheaths are made from wood. Most Yemenis have their scabbard simply covered with leather, but class or region may warrant an elaborate silver sheath. The largest regional group of silver scabbards does again come from the highlands, and here almost exclusively from Sanaa. There are two main forms, the tribesman's *ʿasīb*, and the *thūma* (plural *thūwam*), the sheath worn by the representatives of the two (former) leading classes, the Saiyids and the Qadis. Saiyids relate their genealogy back to the prophet Muḥammad. Qadis (in the class sense) have nothing to do with “judges”; they are the descendants of the pre-Islamic ruling class. (In the Ḥaḍramaut, the two groups are called Saiyids and Sheikhs, *mashāyikh*. The latter again have nothing to do with tribal Sheikhs.) Both groups are highly respected socially, very often they are scholars. We might mention that the dagger itself

is the same for a tribesman and a Saiyid/Qadi: only the scabbards are different.

I do not have an etymology for the word “thūma”. The word *‘asīb* does however have an explanation: Behnstedt, the authority on Yemeni dialects, notes a number of cases where the Yemeni word has a “b” instead of classical “m”, such as *ṣarama* (Yemen: *ṣaraba*), to cut corn, to harvest. In this line, he connects *‘asīb* with *‘asima*, “to have a crooked hand”. The etymology is convincing.

The *‘asīb* is worn in the middle of one’s body, while the *thūma* is worn to the right of it (which makes it almost useless as a weapon).

The dagger itself (*janbīya*: we will propose an etymology later) visibly denotes the free man; it is a symbol of manliness and masculinity; it symbolizes the tribesman’s belonging (*qabyala*) to his social unit that would protect him, and for which’s interests he would also be prepared to give his life. It is thus not surprising that the scabbards of both the *‘asīb* and the *thūma* are of what can only be understood as phallic forms. The end piece of a *thūma* has a name with explicit sexual connotation in the local parlance.

Description of three 18th century thūmas

We will now discuss some *thūmas* in detail. The first one is a marvellous piece of silverwork, gilt, in perfect condition, despite its age. It is stamped al-Mahdī 1120, and signed by its maker, Sa’īd Sabatani, in Hebrew. The ruler’s *laqab* refers to the Imām al-Mahdī Muḥammad, born on the 7th of Jumāda II, 1047, a most interesting figure who was Imām when the famous French commercial delegation (“the coffee delegation”) visited him in February/March 1712 in his newly built capital al-Mauwāhib (between Radā’ and Dhamār).

The French delegation belonged to the second expedition of St. Malo merchants to Mokha. After a successful first voyage, which had lasted from 1708 to 1710, the St. Malo merchant company decided to repeat the venture. They rigged two of their best ships, the *Diligent*, 50 cannons, and the lead ship, the *Paix*, which must have been even more powerfully armed. The aim of the journey was buying coffee, combining such commercial venture with the noble art of privateering. In this, they were equally successful, seizing a Dutchman off the Cape of Good Hope, and two English merchantmen off Ceylon. Thirteen months after their departure from St. Malo, the French finally landed

at Mokha, on the 14th of February 1712. Here, they were told that the Imām was suffering from an abscess in the ear, and that they should see him in al-Mauwāhib, with their medicus. The embassy was led by Monsieur de La Grelaudière and included the deputy doctor of the expedition. Fortunately, *le sieur Barbier, habile chirurgien du vaisseau le Diligent*, was able to cure the Imām (de La Roque, p. 193-226). De La Roque's account (based on oral information from de La Grelaudière, and on Barbier's notes) is highly interesting; not least for the fact that we learn that Jiddah somehow belonged to the Imām's reign: shortly before their visit, a rebellion had broken out there which — as de La Roque writes — the Imām quelled with a force of 3000.

This al-Mahdī (full name: Muḥammad b. Aḥmad b. Ḥasan b. al-Qāsim b. Muḥammad) is known in the history of Yemen as the *ṣāhib al-da'wāt al-thalātha*, the lord of the three throne names, a thing quite unique not only in Yemen, but in Islamic history as such. Muḥammad's first *laqab* was al-Nāṣir (until 1107), he then took the *laqab* al-Hādī; in 1109, he changed again, this time to al-Mahdī. He died on the 5th of Ramaḍān 1130, after over 30 years of reign, from 1097 to 1130. Our scabbard therefore, bearing the hallmark al-Mahdī 1120, was made in or after the year 1120 (= 23 March 1708 to 12 March 1709).

The next thūma is also gilt. It is stamped al-Manṣūr 1198 (= 26 Nov. 1783 - 14 Nov. 1784). This is al-Manṣūr 'Alī, born in 1150 or 1151, ruled 19 Rajab 1189 to 1224. Our piece is signed by the silversmith, *Maswarī*. Ester Muchawsky-Schnapper would not wish to pronounce herself definitely for the reading of the (abbreviated) personal name of the silversmith, but I would see it as a slightly sloppy realization of "Sh".

The third thūma is very similar in style and motives to the aforementioned two, but its workmanship is less intricate, and not à jour. It is also not gilt. The upper part which had not been covered by the belt is rubbed. This thūma is hallmarked al-Manṣūr 1211 (7 July 1796 to 26 June 1797); the Hebrew of the master's signature says "Sh Maswarī". Ester Muchawsky-Schnapper adds a note of caution ("nicht ganz eindeutig"), but I have no doubt about the reading.

A unique very early thūma

Our last piece is not hallmarked, and not signed. It is also not made of silver, but of iron or possibly steel. It is however the most interesting amongst the objects presented in this article. This type of iron/steel

thūma is known among the great families of Sanaa, and among traditional Yemeni scholars as *ʿamal al-ghassāssina*, work of the ghassāssina. Qāḍī Ismāʿīl al-Akwaʿ has confirmed to me that “Ghassāssina” (at least in Sanaani parlance, I am not cognizant about the word in the wider Arabic literary tradition) refers to the Rasūlid dynasty of Yemen. I have since found that the *qurra al-ʿuyūn* uses the term (p. 359). The word *ghassāssina* is said to be derived from Ghassān, or rather the Ghassanid dynasty of early North Western Arabia, to whom the — originally Turcoman — Rasūlids constructed their fictitious Arab genealogy. Today, in modern Yemeni historical writing, the term Ghassāssina is no longer used, but Ghassanids (ghassāniy) instead.

I have had so much trustworthy confirmation for the attribution of this kind of *thūma* to the Rasūlid period that I have no doubt about this Yemeni oral tradition being correct. The present piece provides additional and independent proof: the writing and the decoration are interspersed with the Rasūlid coat of arms, the five-petalled rosette. This particular *thūma* must therefore have belonged to a member of the royal family or to one of the great dignitaries or feudatories. I have a few other *thūmas* of ghassāssina style (and of the same quality of decoration) that do not bear the rosette, but should equally be assigned to the Rasūlid period, on stylistic and material grounds. As we shall see soon, these scabbards were not made in workshops attached to the court (i.e. in Taʿizz or al-Mahjam), as one would presume, but in Sanaa.

The writing on the sheath is a poem, in a good Mamluk hand which I would date rather to the later part of the Rasūlid reign, but I am not sure about this. I intend to discuss the object in the future with a scholar specialising in the field in order to have a more precise opinion. The poem goes as follows:

al-thauwāb ʿalā rabbak
 al-sāʿda yā (?)
 al-hidāya ʿalā rabbak
 wa al-sāʿda fī al-janna

Good deeds — your Lord will reward them
 Happiness is (?)
 Guidance comes from the Lord
 And so will happiness in paradise.

There is one more important observation to be made here: the incised decoration was gilt; the gilding is still preserved to some extent. Originally, it highlighted all of the ornament, the calligraphy, and the rosettes.

Is there literary documentation for jewellery and janbīya making?

Yes — and for the Rasūlid period by that.

I am referring here to a most extraordinary source for the economic history of the mediaeval Islamic world, the *Nūr al-ma'ārif*, a unique compilation dating to the last few years of the reign of the Rasūlid Sultan al-Malik al-Muẓaffar Shams al-Dīn Yūsuf b. 'Umar b. 'Alī b. Rasūl who ruled Yemen for the half century between 647 and 694 AH (= 1249-1295 AD). It was under Sultan Yūsuf that the Rasūlid kingdom saw its greatest extension, from Aden to Najrān, and further north up to Yanbu', and in a west-east direction from the Tihāma to southern Oman, with of course certain regions owing allegiance to tribal or rival authorities, or indeed of mixed allegiance, most prominently the Zaydī Imāms. In fact, the *Nūr al-ma'ārif* also contains the texts of two cease-fire agreements with the Zaydis, unique documents for the mediaeval Islamic world (not least for the respect they show each side had for its adversary). In fact, Sanaa belonged firmly to the Rasūlid domain only under al-Muẓaffar; the territories to the north of it were in the hand of the Zaydī Imams, even if al-Muẓaffar was able to mount several short lived expeditions to Ṣa'da. In a somewhat not clearly definable way, Mecca can also be said as having belonged to the Rasūlid sphere, especially under al-Muẓaffar. The first Rasūlid Sultan al-Manṣūr 'Umar had already struck Dirhams at Minā (the valley near Mecca); he also sent silver and gold lamps to Mecca for the adornment of the Ḥarām. In Muḥarram 667 AH = September 1268 AD, his successor, Yūsuf, ("our Royal Highness, *maulānā*") "ordered the door of the glorious (mu'aẓẓama) Ka'ba to be ornamented with gold and silver by the hand of Najm al-Dīn Ḥasan b. al-Ta'izzī" (al-simṭ al-ghālī, p. 377 s.). The *ghāya al-amānī* (p. 454) gives the year 666, but the briefness of its entry makes it clear that this is a slip in its author's notes. Most of the Rasūlids endowed Mecca with madrassas, above all al-Malik al-Muẓaffar Yūsuf. The Rasūlids also founded madrassas in Medina and in al-Ṭā'if, and of course everywhere in Yemen. Al-Malik al-Muẓaffar Yūsuf also per-

formed what has always been the formal act of asserting sovereignty over the holy places, namely the covering of the Ka'ba with the "kiswa". The first one to do this had been the Yemeni Himyaritic king Abīkarib As'ad (in Arabic: Abūkarib As'ad), late 4th / early 5th century AD, practising with this a well established South Arabian pre-Islamic religious rite.

It was under Sultan Yūsuf that the kingdom reached the apogee of its economic development and wealth, and its intellectual flourish also, which it maintained for at least another century. The seat of power and of the court ("al-bāb al-sharīf") was in the south, centring on Ta'izz, Aden, Zabīd and al-Mahjam, the main residence being Ta'izz.

The Nūr al-ma'ārif has been described as a tax-register (which it is), but I would also qualify it as a kind of statistical yearbook that lists in the greatest detail all the productions (plus income, taxes etc) of the country, be they industrial/artisanal, or agricultural. Extremely important and providing unique insight into 13th century world trade are the lists of products and taxes for imports into and exports from Aden, the port situated at the crossroads of trade between Egypt (including European goods, such as swords or certain textiles) and India. This unique material has been made available to scholarship in a masterly study by Eric Vallet (2010). As to the industrial productions, they were of course compiled for tax purposes, but sometimes they only list the price for a specific item.

The importance of the Nūr al-ma'ārif for the study of the economic history of the Islamic world can not be overstated (Daum 2006); it can only be compared with the Cairo Geniza. Unfortunately, scholars of Islamic history do not seem to be interested in studying it. It is of course much easier to theorize about our contemporary fashionables, or to deal with Syrian principalities of the 13th century for which every relevant document is available in translation into one of the Indo-Germanic dialects. The usefulness of the Nūr al-ma'ārif is enormously facilitated by the editor's copious notes. They provide unique explanation for difficult words or terms and their meanings. Without these notes, I would not have understood the text, although I do of course — as we shall see — sometimes disagree with Muḥammad Jāzim.

What does the Nūr al-ma'ārif say about jewellery?

As we said above, the Nūr al-ma'ārif provides (among innumerable other things) detailed accounts of the artisanal production in Yemen in the early 90s of the 13th century. Sometimes, it reads like the broken down to factory level accounts of former Five-Year-Plans!

It is obvious that our extant unique and only copy of these statistics does not reproduce and summarize all the material that was available and collected (on purpose) in the royal chancellery in Ta'izz. On the other hand, it seems quite complete for the manufacturing industries that interest us in the present paper. While the Nūr al-ma'ārif localizes most of the iron, gold and silver manufacturing in Sanaa, the document also mentions Dhamār, Ta'izz and al-Mahjam where productions are however marginal, compared with Sanaa. This makes it clear that the manuscript is not *deficient* as far as metal production is concerned, but that it reflects the reality of the industry. On the whole, the impression we gain from the Nūr al-ma'ārif is that there was no significant metal production in Ta'izz, Aden or in most Tihama towns, but that 90% of metal working (in particular goldsmithing and silversmithing) was in Sanaa, exactly as it was in the 20th century. The impression of the manuscript's completeness (for these sectors) is also supported by the substance of the industries listed, i.e. the weight of the luxury manufacturing. For the late 13th century, the Nūr al-ma'ārif provides indeed so much detail about the production of luxury items (including leather and trappings for horses) in Sanaa, that much of it must have been destined to the court (in Ta'izz) and the aristocracy. This reinforces our impression of the manufacturing industries being centred in Sanaa.

Jewellery and decorated weapons in 13th century Sanaa

We will now examine the relevant passages from the Nūr al-ma'ārif. A first reading leaves us with a big deception: we would have hoped to find the terms *janbīya*, *thūma*, or *ʿasīb*, but they are not there. As we shall however see in a moment, the *objects* themselves are there. This leads us to the conclusion that the *names* came up only at a later period.

Volume I of the Nūr al-ma'ārif deals extensively with jewellery. The information has been assembled under the heading “on gold- and silversmithing”, *al-ḥadīth ʿalā al-ṣiyāghāt min al-dhahab wa al-fīḍa*

(note the colloquial un-grammatical non-genitive style!). The statistics begin with gold jewellery. The listings are extremely detailed. A considerable number of terms continue to be used to this day; in these cases, the continuity must of course also refer to the objects. To give a few examples: *‘iṣāba* (also: *‘uṣāba* or *ma‘ṣaba*), a broad “woven” band worn on the forehead; *duqqa*, meaning both the very large hollow silver beads of globular form, and the necklace composed of them; *lāzim*, a broadish necklace with many decorative strings hanging from a broad upper band; *qubla* and *shammās*, the centre-piece and the two end pieces of a *lāzim*'s upper band; *siwār* (pl.: *aswira*), bracelets; *khalā-khil* (sg.: *khilkhal*), anklets; *ḥijl* (pl.: *aḥjāl*), the larger form of anklets; *khurṣ* (pl.: *akhrās*), ear pendants, etc.

Then come mostly the same objects in silver (*ashghāl al-fiḍḍa*, p. 158 ss), but also, for instance, such still everyday objects as containers for *kohl* (*makhāla*, *Jāzim* vocalizes *makhūla*), and, funnily, amulets for children (*al-qīṭa’ li-al-ṣughār*).

Then comes an interesting subchapter: *al-ajr ‘alā al-ashghāl min al dhahab wa al-fiḍḍa min imlā’ ‘Abd al-Salām al-Isrā’īlī*. His productions are divided into (first) gold, and (second) silver. The first item is a “kullaband”, a word not known to *Jāzim* or to me, but which is described in another source as a highly valuable piece in the treasury of a later *Rasūlid* king, decorated with pearls and precious stones, such as rubies and emeralds.

We take this and similar exquisite objects as yet another confirmation that the *Sanaa* artisans and jewellers were the leading craftsmen of the kingdom, providing not only the aristocracy at large with jewelled objects, but also the ruler (in *Ta‘izz*) — which means that there was no significant quality production in *Ta‘izz* itself.

The listing for *‘Abd al-Salām al-Isrā’īlī* continues with the well known staples of Yemeni jewellery, such as *ḥijl*, *khurṣ*, *siwār*, *khauwātim* (sg: *khātīm*, Ring), *lāzim*, *zayn al-khidd* (cheek-hangers, still common in the 20th century), or golden belts. These items are then followed by those same objects in silver.

One single person can not have such a broad range of objects on offer, in both gold and silver, for all and sundry, from the ordinary citizen to the ruler himself. It must have been a rather large workshop, with a number of family and relatives working for the firm's head. Also, the length and detail of this entry for just one jeweller (with very few others being named individually) can only mean that he was the

foremost producer of these items. We must therefore see in ‘Abd al-Salām al-Isrā’īlī the head of a large workshop, a production “firm” where a considerable number of workmen must have been employed under his supervision. This conclusion is all the more plausible as it was repeated (or *still* practised!?) in the 20th century with the workshops of Bausānī and Badīhī and the large high quality output that went under those names and their hallmark.

But who was ‘Abd al-Salām al-Isrā’īlī? Muḥammad Jāzim is of the opinion that he was Muslim. He feels that a Jew would never have such a typical Muslim name as is ‘Abd al-Salām. Muḥammad Jāzim, very much aware of the historical importance of the question (as shedding light on the history of the astonishing Jewish predominance in jewellery making in the first half of the 20th century) says that he had expressly travelled to Rayda and Ṣa’da in order to discuss this with members of the Jewish communities. They had told him that it was unimaginable for a Jew to have such a distinctively Muslim name. Muḥammad Jāzim therefore comes to the conclusion, that ‘Abd al-Salām al-Isrā’īlī was Muslim. I do not share Jāzim’s conclusion. It may well be true that in recent centuries Jews would not have such specifically Muslim names, but the characterization of a person as “al-Isrā’īlī” (which is not a nisba) can not have any other meaning than pointing to his religion/personal statute. This I find supported by the fact that no patronym is given — a thing to be expected in the case of a Muslim.

We have thus here the proof that already in Rasūlid times gold- and silversmithing was extensively practiced by Jewish craftsmen, and that the 20th century situation was not really different from what we can say for the 13th century.

Then, after an insert concerning the prices for hammering gold come two more expressly named artisans (p. 163 ss.): al-Shaykh Ḥasan al-Ajrī, and Yūsuf al-Isrā’īlī al-Wāthiqī, “for the year 692”, i.e. that the data were collected in 692 AH = 12 December 1292 to 1 December 1293 AD.

Two more craftsmen, again of course heads of large family production units, one Muslim, and the other one Jew. For the latter, the three-tiered linguistic make up of his name — again without patronym — leaves no doubt as to his religion/personal status. Summing it up, we note that only three manufacturers are mentioned by name. There must have been small single owner workshops which the Nūr

al-ma'arif does not list expressly, but the bulk of the production (of the tax worthy production of course) came from three workshops. They provided much of the jewellery for the large Rasūlid kingdom, the ruler, his court, the aristocracy, and the ordinary citizen, for both male and female adornment.

The products made by the two aforementioned businesses

We will again limit our presentation to some selected items. The first one I want to discuss are *al-aswira qubūr al-'ushshāq*, the “tomb” bracelets. These bracelets continued to be produced into the 20th century where they constituted one of the summits of the Jewish Yemeni jeweller's art (a beautiful pair is reproduced in Muchawsky-Schnapper 2000, p. 142 s.). Their name also has maintained itself to this day — with a small but significant change: in fact, today they are simply called “qubūr”; another name is Abū sundūq (“with boxes”). They were worn by both Jewish and Muslim women of higher social standing. It is interesting to find their full name in the Nūr al-ma'arif: this dispels the oddity of the somewhat somber connection with tombs which does not fit a jewel — after all, isn't the word *jewel* derived from Italian *gioia*, joy! The full name, “the lovers' tombs” would therefore mean “I would die for our love” as Jāzim notes. What a lovely name for a beautiful piece of art!

The next type which I would like to pick up also continued to this day. It is all the more interesting in the context of the present article as we have already discussed a real pair: it is the “snake anklets”, stamped al-Mahdī 1233. They were already manufactured in 13th century Sanaa. The Nūr al-ma'arif distinguishes three types, Abū Zurūq, then a model with two snake heads, and finally a snake form without heads. I may add that 'Abd al-Salām al-Isrā'īli also had silver snake anklets (al-ḥijl alladhī bi-thu'bān) in his production programme (p. 162).

Metalwork decorated with calligraphy

The next paragraph deals with an extremely important subject for the history of Islamic metalwork: “work with decorative / engraved

calligraphy”, *ashghāl al-mukattaba al-manqūsha*. I will translate the passage in full (the text is difficult, and I hope to have grasped it), but before coming to the substance I want to share my impression that the text also allows for a pleasant insight into the mentality or rather the work ethos of the inspector who was charged, 700 years ago, with assessing the craft and its taxation: the keenness of his observation and his interest in the technical process are quite obvious, well beyond the strict necessity of establishing a tax basis.

“Section on engraved calligraphy”, *tasmiya al-ashghāl al-mukattaba al-manqūsha*

The first procedure (*fa-alladhī*) is as if somebody pulls out (erases) plants from the earth (*tuqla’ arḍuhu*), so that only the writing remains raised, as if it was a plant left and not pulled out (*wa tabqā al-kitāba ka-innahā munabbata*); then, the whole ground and the writing are being coated/plated (*wa al-jamīya’ min al-arḍ wa al-kitāba ṭalī*), a procedure called *qala’ arḍihi maṭlī*, the erasure of its ground (and its coating/plating).

Wa alladhī yakūn barīh, the second style is when the parts where the metal has been erased (the word *barīh* is not known to me, but Jāzim explains it as a Yemeni word meaning *kasht*) are inlaid with gold, and where the ground around it has been whitened (with tin?), *naqsh maṭlī bi-dhahab wa arḍuhu mubaiyiḍa yusammā mubarriz mukarkash*. This is called “mubarriz mukarkash”. The third procedure (*wa alladhī*) is as if the raised sections were blackened (*kaḥāl*) and the ground around it (*wa arḍuhu*) white (*bayḍā’*) *tusammā al-kitāba qala’ wa dafn*, it is called the erased and dug-out writing. In this style, the ground remains mubarriz mukarkash.

Jāzim notes that the three methods are employed for both jewellery and metal vessels (another section); the text makes it also clear that the technique is the same for calligraphy and ornamental decoration. Jāzim concludes that all three methods are basically identical. I am not so sure about this (yes, the erasing of the metal with a burin, leaving only the writing raised, is the same), but could the third method not be Niello? I tend to understand the first procedure as coating with gold, i.e. gilding, while the second procedure would be inlaying, and the third one Niello (*lāz*).

Was calligraphic metalwork produced in Yemen?

Whatever the precise technical meaning of this paragraph, this is the only technical description known to me for what is the summit of Islamic metalwork, the inlaid masterpieces of the Aiyubids and the Mamluks with their engraved decoration and the beauty of their bold *thulūth* calligraphy. The question of whether the inlaid plates, chandeliers, braziers, stands or basins bearing the Rasūlid rosette have all been made in Cairo and Damascus, and imported into Yemen, or if there has been a Yemeni production in this exquisite technique has been discussed controversially (Porter p. 236). This author has maintained that some Rasūlid metalwork was indeed produced in Yemen. Here is the proof!

Making an inlaid vessel comprises two stages: the production of the vessels, and, secondly, their engraving. The production of bronze (*niḥās*) and brass (*ṣifr*, but sometimes also *niḥās aṣfar*) vessels as such is inventoried in the *Nūr al-ma'ārif* vol. I, p. 298. We just saw that engraving and inlaying with gold or silver had also been practised. The *qurra al-uyūn* (p. 359) speaks expressly about the Rasūlids' concern for "opening the doors for industry and metalwork (*ta'dīn*), and that the sound of the Ghassāni bronzes inlaid (*muṭ'am*) with gold still echoes the generations to this day". With "to this day", Ibn al-Daybā' (866/1461 to 944/1536), the author of the *qurra al-uyūn*, writing already under the Tahirids, refers to the early 16th century. Inlaid metalwork was as much appreciated in Yemen as it was in Egypt and Syria (and on today's art market). Therefore, inlaid works of bronze and brass were preferred objects in the exchange of embassies and diplomatic gifts between the Rasūlids and Cairo, both ways, as were exquisitely manufactured inlaid weapons: thus, in 799 AH / 1396 AD, when al-Malik al-Ashraf Ismā'il (1377-1400) sent gifts to Sultan Barqūq, these included a steel sword, the blade of which was inlaid with gold, on a golden belt (references in Vallet 2011, p. 297).

Diplomatic "gifts" between Yemen and Egypt: Motor of trade and luxury industries

The Rasūlids (and above all Aden, their main port) sat at the crossroads of the Egyptian / Mediterranean, and the Indian and East Asian worlds, renewing the earlier tradition of the Jewish dominated

Yemeni world trade documented in the Geniza (Daum 1988). The Rasūlids therefore did everything to strengthen their commercial and political relations with Egypt and India / China, but they were also not loath to enforce their monopoly as the *only* go between, as has been convincingly argued by Vallet (2011). Their principal way of maintaining good relations with both worlds did however consist in the regular exchange of presents, sent through diplomatic missions. These embassies were reciprocated by their partners, chiefly the Mamluk Sultans in Cairo.

Doris Behrens-Abouseif has written a wonderful book on this mediaeval Mamluk custom of exchanging gifts between rulers. A detailed and documented, but at the same time immensely readable chapter deals with the gifts exchanged between the Mamluks in Cairo and the Rasūlids. As far as the relations between the two states are concerned, Behrens-Abouseif views the gifts sent by the Rasūlids as an expression of a mutually perceived feeling/status as (at least nominal) vassals of the Cairo rulers. “These were not mere gifts, but a kind of tribute imposed on the Rasūlid sultans” (p. 37). I tend instead to rather sharing Vallet’s interpretation who feels that the very considerable quantities so exchanged were a form of state to state *trade*, and not an expression of inequality. Otherwise, how would the enormous quantities of luxury goods sent by the *Mamluks* be explained! would they in turn feel to be in a state of vassalage towards the Rasūlids? Vallet’s main argument against the idea of a “tribute” comes however from the tax exemptions from which those “gifts” benefitted in both kingdoms: in their dealings from ruler to ruler, both the Rasūlids and the Mamluks thus established a privileged extra trading channel that benefitted their treasuries directly, besides the normal trade relations that were in the hands of the great Cairo international merchants. I can also not dispel the feeling that the Egyptian sources are somewhat biased in favour of their rulers, endowing them with more power and lustre than what they wielded in the reality of Red Sea political and economic relations.

The exchange of such quantities of luxury industrial productions (both ways), plus, of course, the usual curiosities, is of great importance for our subject, as it always included metalwork of all kinds. In this way, an “international style” could develop, with models and techniques from Egypt (plus Syria) being available in Yemen, and the clear indication of precious metalwork, in bronze, in gold, in silver, being

manufactured in Yemen. Vallet (2011, p. 281-301) provides a detailed year by year list of the various embassies and their goods, as far as our sources allow for it, confirming this impression. The goods and commodities exchanged consisted largely of metalwork, such as basins, ewers, chandeliers, plates in bronze and silver. Spices, Chinese textiles (and, in the return direction, textiles from Venice and Sousse) and Chinese porcelain were regular items. The Rasūlids received embassies (in addition of course to the normal trade relations) from Bahrain (al-ʿuqūd, p. 185), Shiraz, Calicut, Cambay, Bengal, Ceylon, and China — and “recycled” some of these as gifts for Cairo. Horses figured prominently amongst the Yemeni “gifts”: in the year 666 AH, al-Muẓaffar sent 20 horses fully caparisoned for warfare, to Sultan Baybars (Yemen was famous for its horses, the main item in its exports to India; in order to keep this business going, veterinarians were prohibited from travelling to India). These horse trappings — presumably in leather, silver and steel — would be products of the Sanaani luxury industries catalogued in the Nūr al-maʿārif. This embassy also included an elephant, and a “wild ass striped black and white” (Vallet 2011, p. 282 s.; al-simṭ al-ghālī, p. 377; ghāya al-amānī, p. 454; al-Maqrīzī, p. 563 s. who interestingly calls al-Muẓaffar “malik al-Yaman”).

The embassy sent by al-Malik al-Mūʾayyad Dāʾūd in the year 703/1304 is particularly interesting for the details transmitted by the Rasūlid court historian, al-Khazrajī (p. 297s): When the ambassador, the Emir Asad al-Dīn Muḥammad b. Nūr, left on the 1st of Shawwāl 703 (6 May 1304), his two “majestic” ships were laden with innumerable valuable goods, which I will refrain from enumerating in full. Suffice it to mention the many and various objects in silver (interesting in our context as yet another proof for the manufacturing of precious metal objects in Yemen), such as basins, ewers, necessaries, braziers, containers, etc. (the word “silver” might probably mean bronze or brass, inlaid with silver). The cargo also consisted of logs of sandal wood, and of big chunks of ambergris (found on the Indian Ocean shores of Yemen) and bags with musk (a Yemeni / Soqotri product). Both these raw materials for the perfume and fragrance industries were (and still are) more valuable than gold. The gifts included the “most splendid” Chinese porcelain and jade, Chinese cushions, gilt sedan-chairs, Chinese gold-brocaded robes, etc. Other valuables were Chinese *shah* (a pharmaceutical plant), camphor, and bags of pepper, of cloves, of ginger, of *lac* (the red dye). The obligatory elephant, the

zebra, a giraffe were of course not missing, all of them bedecked with silk and gold weave atlas, as were pure Arab horses.

The “return” trade / gifts were equally important. It was especially the large quantities of inlaid metal vessels, trays, chandeliers etc. sent by the Mamluks that were greatly appreciated by their recipients, and treasured in the Rasūlid palaces. They continued to be valued by the successor states, the Tahirids and the Zaydī Imams, to whom much of these works of art passed, as revealed by later Zaydī ownership inscriptions (Porter, p. 232).

In the *ghāya al-amānī* (p. 671, “year 934”), we read about an interesting episode concerning silver-inlaid vessels of the Rasūlids: when its author, Yaḥyā b. al-Ḥusayn (born ca. 1035 AH = 1625/26 AD, died 1100 AH = 1688/89 AD, or in 1080 AH = 1669/70 AD), describes the conquest of al-Miqrāna (near Damt), the last stronghold (“capital”) of the Tahirids, on the 13th of Ṣafar 934 (7 November 1527), he has the following to say:

“... when al-Muṭahhar (i.e. the son of Imām al-Mutawakkil Yaḥyā Sharaf al-Dīn) entered al-Miqrāna, he captured arms (sillāḥ) of all kinds, and the cannons (madāfi‘), and the exquisite silver inlaid bronze objects of Rasūlid manufacture, *wa al-ālāt al-rafi‘a min al-niḥās al-ghassānī al-muraṣa‘ bi al-fidḍa*, and various kinds of porcelain.”

Engraved dagger scabbards, in precious metal and in iron

Nearer to the more restrained subject of this article, the description of the technical procedure (and with yet another word for “inlaid”) given by the Nūr al-ma‘ārif refers also to our inscribed iron/steel thūma:

On pages 290 ss. (vol. I), we find detailed lists of ironwork, iron door fittings, ploughs, horse trappings, locks, lamps, etc. Next is the section which is what we have been looking for, namely daggers and their sheaths, still under the heading “iron”.

In this chapter (and unsystematically elsewhere), the Nūr al-ma‘ārif lists four kinds of daggers (p. 297 s.); they must be of comparable value, as the tax is 1/8 Dinar for each model. The four types are al-khanjar al-khaṭarī, al-kanjar al-‘arabī, al-khanjar al-ḥaḍramī, and al-khanjar al-shāmī.

Jāzim has no doubt (he doesn’t even argue about it) that the Arab dagger and the Ḥaḍramī dagger are what we call today janbīya. I also

do not have the slightest hesitation about it. Even today, there are only two main kinds of daggers (i.e. the blade), the highlands janbīya, identical for the tribesman and the Saiyid (only the scabbard is different), and the smaller and narrower Ḥaḍramī blade. It does seem most natural that this broad division is anchored in the past. I do not know what is meant by the khaṭarī dagger, and I feel not competent for defining what is meant by the Syrian (shāmī) dagger, but straight blades might be a reasonable guess for both.

Then (p. 298), still under the heading “iron”, come the scabbards, *ghilāf* (the text uses al-ghulūf as plural; the normal Yemeni plural is however *aghliḥa*, of Sabaic dialectal inspiration), for both swords and daggers. Following is the description of other armour, such as helmets, etc. This classification makes it clear that scabbards made of iron or steel are meant, not silver or gold; scabbards decorated with gold or silver are indeed treated in another section. Swords, daggers and knives inlaid with gold and silver are inventoried in II, p. 152–160; silver scabbards for swords are in II, p. 160s, silver scabbards for daggers (janbīyas) are p. 161. But the scabbards this chapter lists under the heading “iron” are of course in iron, i.e. they are the iron / steel thūmas we are interested in. We have thus here the written proof for the manufacturing of iron/steel thūmas of the kind of our exemplar. The tax is ¼ Dinar; somewhat casually mentioning only the khaṭarī and the ‘arabī, but obviously referring to all four types. Then (I p. 298) comes a highly interesting note: *hadhihī ḍarība mustamira li-al-qāwī wa al-ḍa‘īf*, this tax is the same for “the strong” and “the weak”. What does this mean?

Jāzim interprets the words as meaning that this tax should not differentiate between a rich and a poor person. Does this make sense? No, it doesn't: the tax is on the object, not the person. So what?

“qawī” and “ḍa‘īf” have a very specific meaning in tribal Yemen, especially in the Ḥaḍramaut: they denote the class structure. A “qawī” may be a small person, a scholar without any physical strength, but from the Saiyid or Qāḍī class. He may be rich, he may be poor. A “ḍa‘īf” is a member of the lowest class who may well be a muscled giant, or again rich or poor. The text therefore refers to class distinction in the form and decoration of the janbīya's sheath, not to the person wearing it or ordering it. In other words: It says that the scabbards for an upper-class janbīya are *visibly different* from those for a lower class sheath. Today's difference between a thūma and the *very* conspicuous silver

scabbards of the lowest classes therefore existed already in the 13th century.

In a much later section (II 152), the *Nūr al-ma'ārif* deals again with daggers (under the heading “knives and similar things”, but this time with knives and daggers the hilts or blades of which are inlaid with gold and silver. The eight categories mentioned and the very high prices show the level and the quantity of luxury production in Sanaa.

Then (II 153), the *Nūr al-ma'ārif* comes back to iron production in Sanaa. Of the three family businesses mentioned, two continue to work as smiths to our day! This is extraordinary! Such continuity should not be alien to the other crafts, such as silversmithing.

Another section then deals again with weapons, *sillāh*, inlaid with silver and gold. It also deals with sheaths made of silver and gold. We saw above that such swords were also sent as diplomatic gifts of the Rasūlid Sultans to the Cairo rulers (Indian princes, dignitaries, and Islamic scholars were mostly treated with valuable robes and with gold). The prices reported for these objects are very considerable.

One item here sticks out for our theme: “*ibzīm*”. What is an *ibzīm*?

Every ordinary leather belt has a buckle at one end which serves for fastening it and a tongue at the other end which goes into the buckle. We must now take into account that Islamic law frowns upon the conspicuous display of precious metal for male adornment; but of course the decoration of weapons and related gear is allowed, as are rings and seals. In order to satisfy the human desire for showing off one's wealth, Yemeni silversmiths developed ways that allow both, by transforming utility into ornament.

The belt for a classic 20th century *thūma* comes therefore decorated with a number of silver ornaments; the most prominent are the tongue and the buckle, both made of silver and purely decorative — not serving any practical purpose. The silver forms are no longer functional; they are simply sewn on the belt which is fastened by an iron buckle. Such purely decorative buckles have obviously been worn already in the 13th century. The *ibzīm*, the false buckle of the *Nūr al-ma'ārif*, is still found on every 20th century *thūma* belt, and is still called by this very same name.

We end our reading of the *Nūr al-ma'ārif* with the paragraph mentioning those craftsmen who practise the “hammering industry”, *ṣunnā' al-daqq*, in gold and silver (p. 165): some Persians, *ā'jam*, one in *Tā'izz*, two in Sanaa, and some relatives of them, a Jew in Sanaa by

name of Sālim, others in Dhamār etc. “They produce decoration where the gold or silver is raised, on a basis of black (??)”. I am not sure of my translation, maybe Niello is meant? They also produce “seals for sealing on paper, finger rings, and dies for the mint”.

Interim conclusion

At the beginning of this paper, we saw that what is generally considered as the classic Yemeni jewellery (both female and male) does not go back deep in time, as had always been assumed: our dated 18th century pieces, while they show the same *forms* as the 20th century pieces, are in fact totally different in style and technique. Even more surprising is the fact that one of our thūma scabbards (identical in form with the 20th century exemplars) made of iron/steel is even older, and indeed *much* older than the 18th century: It is of a type recognized by traditionally educated Yemenis as dating to the Rasūlid period. We found this type of sheath described in the 13th century Nūr al-ma‘ārif.

Our Rasūlid thūma thus allows for another conclusion: while the style of its decoration and its material are not encountered in later periods, its *form* is absolutely identical with our 18th century pieces, and with the elaborate exemplars of the 20th century classic style. This is not only brilliant proof for the idea of continuity, it also allows for drawing another conclusion: as the sheath has remained the same for (at least) 700 years, the dagger itself must also have remained the same. Otherwise, it would not have fitted into our Rasūlid scabbard. This means that the Yemeni janbīya, this most visible marker of Yemen's culture, did indeed already exist in Rasūlid times, but without being named so. We were therefore justified when we equated the Nūr al-ma‘ārif's “Arab” and “Ḥaḍramī daggers” with what is known today as janbīya.

We had mentioned above that Jāzim, with his unparalleled knowledge of Yemeni words and things, had already argued for the identity of these two daggers as janbīyas. Our iron/steel piece is the material proof.

Later on in this paper, we will propose an opinion on how the new techniques (such as granulation and filigree) were introduced into Yemen in the late 19th century.

Pictorial representations of janbīyas on late Mamluk metalwork

In the late Mamluk period, the blazons of the high officials became more and more complex, combining a plethora of titles, possibly reflecting the accumulation of offices in one person, or the decline in real power that engendered inflation in titles. Our photograph shows an engraved late Mamluk plate in the al-Şabāḥ collection, Kuwait, bearing the name of the Amīr Aqbirdī b. ‘Alibay. This tray is an example of a well-known late Mamluk type (see Wiet, planche LI, planche LII, planche LIII, planche LV, planche LVI, planche LVIII). All of them bear this very typical late Mamluk coat-of-arms. This tray is however unique in providing the place of its manufacture, something extremely rare with Islamic metalwork. Wiet (p. 48 ss) lists only 12 such objects. Hence the difficulty of attributing Islamic metalware to specific schools or places of manufacture. The present plate is the only one of its period mentioning it, namely *al-Qāhira al-maḥrūsa*, “Cairo, the city protected by God”.

On this tray, Aqbirdī bears the title *dauwadār kabīr*, Chief Secretary of the Sultan. He was awarded this function in 1481 AD. In 1486, he became *wazīr*. He died in Aleppo, on the 12th of June 1499. The tray is therefore to be dated between 1481 and 1486.

The blazon is intriguing. The top register shows a napkin (“royal steward”), then, in the middle register, a large cup (“cupbearer”). Inscribed into it is a pen-box, indicating his status as chief secretary; the small cup in the lower field accentuates his position as the Sultan’s cupbearer (Mayer, p. 19ss, p. 32, p. 65s). While the significance of these elements is well established, this is not so for the two curious objects left and right of the large cup. Mayer discusses them at great length, coming to the conclusion that they are “horns” or “trousers of nobility” (whatever that may mean). This interpretation has not generally been accepted, but no convincing alternative has been offered.

It seems to me that this impasse is due to the fact that Islamic art scholars at the time (and still today) were not familiar with Yemen. There can be no doubt that these are *thūma* sheaths — even the characteristic subdivision into two parts with the ridge separating them is clearly visible. The association is also quite fitting if the meaning of the object is considered: the *thūma* designates Saiyids and Zaydī Imams, descendants of the prophet — quite fitting for a Turkish Emir!

Published 18th century silverwork

Most of the material discussed so far in this article is new. The very existence of real 18th century silverwork is new, or almost. Still, a few dated 18th century items have been published. The author is the art historian, Count Bothmer. Unfortunately, his three papers did not get the attention they merited. I will now discuss them in detail. My rectifications should not be understood as trying to minimize von Bothmer's pioneering work: the three articles are the groundbreaking opening of a totally new vista on the history of Yemeni silver jewellery. Compared with such an achievement, the inevitable errors do not weigh heavily. The following remarks are therefore simply meant as a service for future researchers.

Von Bothmer's first object (2000, p. 19) is a rather plain bracelet, with some engraved linear decoration, and remains of gilding and enamelling (greenish or turned into green). It is stamped *al-Manşūr 1153* and bears the silversmith's signature in Hebrew, Shukr Jamal.

Count Bothmer's next piece is a bracelet similar to ours, equally with some remains of enamelling. It is stamped *al-Manşūr 1153*, but has no signature.

The third object is an Abū Ḥanash anklet, almost identical to ours. The glass beads are missing. The remaining enamel is blue/green. It is hallmarked *al-Manşūr*. Bothmer reads the year as 1189, but the photograph shows that it is 1197. It is not signed.

Bothmer 2001 begins with another *al-Manşūr* bracelet, year 1142, signed by Sālim Dāwūd Qāfiḥ.

The next piece is an intriguing à jour filigree bracelet which I have no doubt is early 20th century. Bothmer discusses it at great length because of its being stamped "mukhlaṣ 1166". Bothmer feels puzzled because he as well would at first glance date such workmanship to the early 20th century which does of course not fit with 1166 AH = 1752/1753 AD. He is also worried by the term *mukhlaṣ* which he thinks was only used during the flourishing of the industry in the late 19th century and the first half of the 20th. This is however not so: *mukhlaṣ*, "fine silver", appears already in the *Nūr al-ma'ārif* (I 165).

Leaving such doubts aside, Bothmer strongly feels that the stamp was punched into the metal by its original maker, during the fabrication process. He boldly concludes that here we have proof for the existence of the "classic" style filigree technique in the mid 18th century already.

I can not share this arguing. There is no evidence at all that this style was practised before the late 19th century. Also, “mukhlaş” stamps, when genuine, come without a frame (this one has a frame) when they are not part of the frame containing the maker’s name. Finally, a genuine 18th century object never bears a mukhlaş stamp; its authenticity (good silver) is guaranteed by the hallmark bearing the Imam’s name. There can be no doubt that this bracelet is early 20th century, and that the stamp is a fake. I feel not competent enough to pronounce myself on the authenticity of the Hebrew signature Sh Šālīḥ.

Bothmer then discusses another filigree bracelet which I have again no doubt is late 19th or rather early 20th century. It is a typical product of the Badīhī workshop.

Bothmer however, fired by his euphoria for just having discovered an 18th century à jour bracelet, sets this one too in the technical/artistic vicinity of the preceding bracelet (which is correct), and therefore also within the dating range he had proposed for the other piece (which is not correct). The bracelet is stamped with a hallmark that looks perfect. It says *mukhlaş 07*. Bothmer however reads it upside down (although the lettering of the word mukhlaş indicates what is top and what is bottom), misreading the number 7 for an 8. In his elation caused by his dating of the previous piece, he then interprets this as referring to the 1180s AH, i.e. to the decade 1766 to 1776. All this is of course not possible. The date reads 07; this is to be understood as 1307 AH, i.e. 1889/1890 AD (still an interesting early date!).

In his 2003 article, von Bothmer discusses three thūmas. The third one, made in 1347 (= 1927/28), is beyond the time period of our article; we will therefore only comment upon the other two.

There is no doubt that the first of these three thūmas is indeed old — but its two halves are in totally different techniques. Thūmas always show the same style in their upper (şadr) and their lower part (tūza). This is therefore a composite object, soldered together some time after the two thūmas from which the two halves originate were made and had partially disintegrated. The tūza has an inscription which Bothmer reads as “bi-rasmi Šālīḥ al- ...”, *made on order of Šālīḥ al-....* I am unable to read the inscription on the photograph in full, but Bothmer’s reading is not possible: if indeed it began with bi-rasmi, this would always be followed by a title, and not by the name (which would come after the title). The number of possible titles is quite considerable; *al-maqar* might be common, or *al-janāb al-‘alī*, “the lofty excellence”.

I have said above that I would offer a possible etymology for *janbīya*: could the name be derived from this title?

But let us return to this *thūma*. On its back, it bears three or four words casually engraved in a cursive Arabic hand. Bothmer reads it as *ʿamal Mūsā al-Jamal*. His photograph is not perfect, but allows for reading the first word, which is *ʿAlī*. The next word can not be *Mūsā*, as an initial *sīn* and a *normal* *alif* are clearly visible. The inscription therefore does not give us the name of the maker, as Bothmer surmises, but the name of its owner. I can also not recognize the presumed date (1155 AH = 1742/3 AD), but style wise, the *ṣadr* is 18th century. It should also be said that (as far as I know) these not uncommon inscriptions in cursive Arabic always denote the owner, and not the maker.

The next piece is identified correctly by count Bothmer. It is inscribed for *Sayf al-Islām Muḥammad*, son of *Imām al-Mutawakkil al-Muḥsin*, and thus datable to the 1860s. This is an important piece, providing a glimpse on the style of royal patronage. The inscription ends with the maker's name, *ʿamal ʿAlī*. The photograph shows that Bothmer's reading is correct. I think I know who this *ʿAlī* is, but will not expand on it here.

A few more published old Yemeni silver objects

The *Museum für angewandte Kunst* (MAK) in Vienna possesses a pair of lovely *qubūr al-ʿushshāq* bracelets dated *al-Manṣūr 1153*. This is the *Imām al-Manṣūr Ḥusayn*, born on 13 *Dhū al-qaʿda 1108*, died on 7 *Rabīʿ I 1161*, ruled 1139 — 1161. The bracelets also bear the signature (in Hebrew) of the silversmith *Mūsā Ṣarum* (colour photograph in *Janata* p. 136, description p. 187).

The other piece is an extremely important (the only one known to me) pre-classic *thūma* belt with not only the *thūma*, but complete with all the other fittings. It is in the *Rassām* family collection in *Sanaa*, and reproduced in fine photographs by *Stephen Gracie* (pp. 84–87). The hallmark says *al-Manṣūr 1159* (wrongly read by *Gracie* as 1119), the same *Imām* as with the *Vienna* bracelets. The Jewish silversmith's signature is said to be *Zabanti*. *Gracie's* book has photographs of four other *thūmas* (p. 122) that do not bear a date. He assigns them to the 18th/ 19th century. This is correct.

The third piece is of course *Carsten Niebuhr's thūma* which he received as a gift from *Imām al-Mahdī ʿAbbās*. The *Imām* had sent the

gifts to the Niebuhr delegation on the 25th of July 1763, after their second audience. This allows for a perfect dating, although it is not hallmarked or signed. Niebuhr's dagger is kept in the National Museum in Copenhagen which recently (at last!) staged an exhibition on the Royal Danish expedition to Arabia, this extraordinary voyage inspired by the spirit of the Enlightenment, in ambition and in its scientific results comparable only to Cook's voyages. The catalogue of the exhibition (see: Hansen) is not only lavishly illustrated (Niebuhr's dagger is on pages 191 to 193), but also a serious piece of research that at the same time makes good reading.

Where does the “classic” Yemeni jewellery come from?

This article has shown that there is both continuity and rupture between the “classic” age of Yemeni jewellery (late 19th century and first half of the 20th), and what preceded it. Most of the *forms* go back in unbroken continuity to at least the Rasūlid period and so do most of the names. The techniques used by the silversmiths are however radically different, with in particular the switching to granulation and a specific style of filigree, with à jour work as the summit of the art.

Filigree is an age old technique, almost as old as jewellery in precious metal itself. It was invented in early 3rd millennium Mesopotamia. The Etruscans brought it to great mastery. The term “filigree” does however cover an enormous array of visually different forms and techniques which only have in common that the basic material are wires. Wolters provides the most comprehensive documentation of what falls under “filigree”, both historically and for the contemporary goldsmith. His treatise shows that filigree can take all kinds of visual shapes that would seem at first glance (or rather to the lay person) to have nothing in common. The judgment about possible connections of Yemeni Jewish filigree is therefore not so much an opinion based on technical criteria, but rather inspired by art-historical impressions that are of course subject to individual and therefore disputable appreciation. With this caveat, I would say that the type of filigree in classic Yemeni Jewish silver is first encountered in early mediaeval Europe, for instance on shrines, such as the 1183 Annoschrein in Siegburg (Wolters, col. 1119). It becomes quite common in the later Middle Ages and the Renaissance, such as the Hans Ment tankard

in Munich, which dates to 1590 (Wolters, col. 1142). During the Baroque and the Rococo, it is found all over Europe, in Germany, Italy, France, the Netherlands, and especially in Hungary. In the 18th and the first half of the 19th century, Europe's main production centre was Schwäbisch Gmünd. In the mid 19th century, shortly before its eventual decline, there were still hundreds of workers active in Schwäbisch Gmünd, with their products peddled all over Europe, stimulating similar local production, especially in Northern Germany and in the Eastern Austrian lands.

From amongst this vast production, the nearest I can see to Yemeni filigree are Jewish finger-rings from Hungary / Siebenbürgen (Transylvania), of the 17th and the 18th century. They are very typically Jewish in form (going back to mediaeval Jewish rings, such as those from the Erfurt treasury). They usually bear the inscription *mazal tov*, and there can be no doubt that the silversmiths were also Jewish. For a fine group of these see the Louis Koch collection, vol. II, especially numbers 1074, 1075, 1076, 1077, and 1078. These highly elaborate rings are so similar to Yemeni Jewish silverwork that one might easily mistake them for early 20th century Bausānī work from Sanaa.

Thus, by the 17th century, and particularly by the 18th, the technique was practised in the Ottoman neighbourhood or indeed in the Ottoman sphere. In the 19th century (and possibly earlier), it spread over the Balkans and the rest of the Ottoman Empire. The various national museums in the capitals of modern Balkan nations all have pieces that are astonishingly near in style to the later Yemeni work; some forms (such as certain belts or necklaces) are identical with Yemeni models. In 1872, the Ottomans entered Sanaa. This political situation and the increased exchange of goods and people that were so enormously facilitated by the Suez Canal (opened in 1869) made it easy for itinerant craftsmen to come to Yemen. Above all, the Turkish officers and their wives would now constitute a demanding clientele with quite some spending power. They would have asked the local silversmiths for jewellery in the style of models they had brought with them from back home. Fashion would endow the new style with the aura of the fashionable, as fashion always does.

The course of events and influences here presented also explains why not only new techniques, but also some new *forms* entered Yemen at this time — new forms for which I saw the prototypes in the Balkan museums. That there is some connection has already been seen by Inge

Seiwert, a professional anthropologist and museum curator. She suggested an Ottoman inspiration for certain pieces (i.e. for their forms) of Yemeni silver jewellery. Ester Muchawsky-Schnapper has shown that one of the most famous items of Yemeni jewellery, the *labba Abū ṭuyūr* (“bird necklace”), has a foreign (possibly European) origin in both form and technique.

Post scriptum: the Schenkung Daum

This article is based on the knowledge assembled through and with my collection of Yemeni silver jewellery. It comprises 1032 items plus a complete pre-1950 Jewish silversmith’s workplace. It is the largest collection of its kind in the world. It was assembled with the scholarly aim of systematically documenting all styles and all regions of Yemen (North and South), as far as possible, together with information on terminology and their makers. It was brought together with great material sacrifice; much of it through trying travelling to remote places.

In 1995, the collection was donated (Schenkung) to the Staatliches Museum für Völkerkunde, Munich (today: “Museum fünf Kontinente”), through the Association of the Friends of the Museum. It has been inventoried at the Museum, but is not exhibited.

The contract of July 17, 1995, between me, the Museum, and the Association of the Friends of the Museum stipulated, among other things, the following:

— In publications or when exhibited, the objects must be labelled “Schenkung Dr. Daum”.

— If descriptions were required for such purposes, I was to be asked for them.

All three sides expressed their intention (“gehen davon aus”) that a *catalogue raisonné* of Yemeni silver jewellery should be produced, written by me, in order to make this unique material available to the public. This was left pending on the understanding that I would be able to assume this task only after my retirement in 2008, and that the Association of the Friends of the Museum would provide the financing.

The agreement was unfortunately broken in all three points:

When a number of the objects were exhibited and published in a catalogue, they were not only not labelled “Schenkung Dr. Daum”, but, what is more, expressly said to have been “acquired” (erworben). In the catalogue issued on the occasion of that exhibition, my objects

were described by the curator of the Islamic art department. I was not asked.

When I took up the catalogue raisonné project, after 2008, the question of providing the funds for the publication was examined by the Association of the Friends of the Museum. In 2010, the Chairperson (Vorsitzende) of the Association informed me that the financing was secured. Shortly afterwards, a new director was appointed for the museum. She refused that a catalogue be produced or financed by the Association (which of course complied). The reason is to be sought in her active predisposition against her predecessor and his highly successful (attracting hundreds of thousands of visitors) focus on the history and anthropology of North-Eastern Africa and Arabia. I believe that it is extremely regrettable that the unique documentation I have assembled in the form of real objects and my field-notes is doomed to be lost. In the last few decades, much of the knowledge which I was still able to collect has disappeared, and so have many types of objects. Today, traditional Yemeni jewellery could no longer be researched, even if anthropologists were found to do it (if travelling was at all possible), and if the financing would be made available.

Bibliography

- 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. Muḥammad b. 'Umar al-Shaybānī al-Zabīdī al-Shāfa'ī, al-ma'rūf* (known as) *Ibn al-Dayba'*: see: qurra al-'uyūn
- Abdar C.* Yemeni Jewelry and the Myth of Antiquity, (in Hebrew) // TEMA. Journal of Judeo-Yemenite Studies, Netanya 2007. P. 57–87.
- 'Alī b. al-Ḥasan al-Khazrajī.* al-'uqūd al-lu'lu'īya fī tārikh al-daula al-rasūliya / Ed. by Shaykh Muḥammad Bassūnī 'Asal, vol. I, Sanaa & Beirut 1983.
- al-'Amrī Husayn b. 'Abdullah.* The Yemen in the 18th & 19th centuries — a political & intellectual history. London, 1985.
- Badr al-Dīn Muḥammad b. Ḥātīm b. Aḥmad b. 'Imrān b. al-Faql al-Yāmī al-Hamdānī,* Kitāb al-simṭ al-ghālī al-thaman fī akhbār al-mulūk min al-Ghuzz bi al-Yaman / Ed. G. Rex Smith, vol. I. Cambridge; London, 1974.
- Behnstedt P.* Die Dialekte des Jemen: Bewahrer alten Sprachguts, unpublished manuscript, 1995.
- Behrens-Abouseif D.* Practising Diplomacy in the Mamluk Sultanate, revised paperback edition. London, 2016 (first edition London, 2014).
- von Bothmer.* Hans-Caspar Graf, Silberschmuck des 18. Jahrhunderts aus dem Jemen // Jemen-Report 31. 2000. Heft 2. P. 19–23.

- von *Bothmer*. Hans-Caspar Graf, Silberschmuck des 18. Jahrhunderts aus dem Jemen, 2. Teil // *Jemen-Report* 32. 2001. Heft 2. P. 20–23.
- von *Bothmer*. Hans-Caspar Graf, Drei Dolchscheiden und ihre Auftraggeber // *Jemen-Report* 34. 2003. Heft 2. P. 23–26.
- Chadour A.* Beatriz Ringe / Rings: Die Alice und Louis Koch Sammlung — Vierzig Jahrhunderte durch vier Generationen gesehen. Maney, Leeds, England, 1994.
- Daum W.* Review of Nūr al-ma'ārif // *The British-Yemeni Society Journal*. 2006. P. 52.
- Daum W.* Review of : Rodionov / Schönig, The Hadramawt Documents 1904–1951 // *Bulletin of the British Foundation for the Study of Arabia*. 2013. 18 P. 56–58.
- Daum W.* From Aden to India and Cairo: Jewish world trade in the 11th and 12th centuries // *W. Daum (ed.)*. Yemen — 3000 Years of Art and Civilisation in Arabia Felix. Innsbruck & Frankfurt am Main, 1988. P. 167–173.
- Dostal W.* Handwerker und Handwerkstechniken in Tarīm. Göttingen, 1972.
- de La Roque*: see: La Roque.
- Ghāya al-amānī*: see: Yaḥyā b. al-Ḥusayn.
- Gonen R.* Schmuck aus mehreren Jahrtausenden im Israel Museum. Jerusalem, 1997.
- Gracie S.* Jambiya — Daggers from the ancient Souqs of Yemen. Haifa, 2010.
- Hansen A.* Haslund, Niebuhr's Museum. Copenhagen, 2016.
- Ibn al-Dayba'*: see: qurra al-'uyūn.
- Janata A.* Jemen — Im Land der Königin von Saba. Wien, 1989.
- Jāzim Muḥammad 'Abd al-Raḥīm.* Nūr al-ma'ārif fī niḏām wa qauwānīn wa i'rāf al-Yaman fī al-'ahd al-muḏaffarī al-wārif. 2 vols. Sanaa, 2003–2005.
- Jazim Muhammad.* L'artisanat et ses produits dans la ville de Sana'a aux débuts de la dynastie des Banū Rasūl 690–695 / 1290–1295 // *Chroniques Yéménites*. 1993. 6–7. P. 11.
- al-Khaḏrajī*: see 'Alī b. al-Ḥasan al-Khaḏrajī.
- Klein-Franke.* Aviva, Tradition und Neuerung in der Schmuckherstellung im Jemen im 20. Jahrhundert // *Simurgh* (Leipzig). 2005. Heft 1. P. 19–30.
- Klein-Franke.* Aviva, Yemenite jewellery and silverwork // *San'ā', History and Cultural Heritage*. Sanaa 2005. Vol. II. P. 5–45.
- La Roque.* Jean de, Voyage de l'Arabie Heureuse. Amsterdam, 1716.
- Mayer L.A.* Saracenic Heraldry. Oxford, 1933.
- al-Maqrīzī*: see Taqī al-Dīn Aḥmad b. 'Alī al-Maqrīzī.

- Muchawsky-Schnapper E.* Iconography and Interpretation in Yemenite Jewellery // Na'ma Brosh (ed.). Jewellery and Goldsmithing in the Islamic World. Jerusalem, 1991. P. 147–160.
- Muchawsky-Schnapper E.* The Jews of Yemen — Highlights of the Israel Museum Collection. Jerusalem, 1994.
- Muchawsky-Schnapper E.* The Yemenites — Two Thousand Years of Jewish Culture. Jerusalem, 2000.
- Muchawsky-Schnapper E.* Les bijoux du Yémen comme forme de symbiose socio-culturelle // Perspectives — Revue de l' Université Hébraïque de Jérusalem 9 (2002). P. 184–195.
- Muchawsky-Schnapper E.* An exceptional type of Yemeni necklace from the beginning of the twentieth century as an example of introducing artistic novelty into a traditional craft // PSAS (Proceedings of the Seminar for Arabian Studies). 2004. Vol. 34. P. 181–192.
- Niebuhr C.* Reisebeschreibung nach Arabien und den umliegenden Ländern, vol. I. Kopenhagen, 1774.
- Nūr al-ma'ārif:* see: Jāzīm
- Porter V.* The Art of the Rasulids // Werner Daum (ed.). Yemen — 3000 Years of Art and Civilisation in Arabia Felix. Innsbruck and Frankfurt am Main, 1988. P. 232–253.
- van Praag Esther.* Introduction to Jewish Silversmiths in Yemen before Operation On Eagles Wings // TEMA, Journal of Judeo-Yemenite Studies. Netanya, 2007. P. 97–126.
- qurra al-'uyūn:* 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī b. al-Dayba' al-Shaybānī al-Zabīdī, Kitāb qurra al-'uyūn bi-akhbār al-Yaman al-maymūn / Ed. Muḥammad b. 'Alī al-Akwa'. Cairo, 1977 and Sanaa, 2006.
- Rodionov M.A.* Etnografia zapadno Hadramauta. M.: Vostotschnaja Literatura, 1994.
- Rodionov M.A.* The Ibez Hunt Ceremony in Ḥaḍramawt Today // New Arabian Studies 1994. 2. P. 123–129.
- Rodionov M.A.* Silversmiths in modern Ḥaḍramawt // Mare Erythraeum. München, 1997. I. P. 123–144.
- Rodionov M.A.* Silversmiths in modern Ḥaḍramawt (in Hebrew) // TEMA, Journal of Judeo-Yemenite Studies. Netanya, 2004. P. 153–168.
- Rodionov M.A.* The Western Ḥaḍramawt: Ethnographic Field Research 1983–1991. Halle, 2007.
- Rodionov M.A., Schönig H.* The Hadramawt Documents 1904–1951: Family Life and Social Customs under the Last Sultans. Beirut; Würzburg 2011.
- Seiwert I.* Osmanisch-europäische Einflüsse im jemenitischen Schmuck // Simurgh. Leipzig, 2005. Heft 1. P. 13–18.

- al-Shamrookh*. Nayef Abdullah, The commerce and trade of the Rasulids in the Yemen 630–858 / 1231–1454. Kuwait, 1996.
- al-simṭ al-ghālī*: see Badr al-Dīn Muḥammad.
- Smith G.R.* (ed.). The Ayyūbids and early Rasūlids in the Yemen = *al-simṭ al-ghālī*, vol. II. Cambridge and London, 1978: see: Badr al-Dīn Muḥammad.
- Taqī al-Dīn Aḥmad b. 'Alī al-Maqrīzī*. Kitāb al-sulūk li-ma'rifa fī dual al-mulūk / Ed. by Muḥammad Muṣṭafa Zīāda. vol. I. Cairo, 1934, 1936, 1939.
- Vallet E.* Entre deux 'mondes'. Les produits du commerce égyptien à Aden (XIII^e–XIV^e siècle) // Damien Coulon, Christophe Picard, Dominique Valérian (eds.). Espaces et réseaux en Méditerranée VI^e — XVI^e siècle. Vol. I. Paris, 2007. P. 204–236.
- Vallet E.* Les sultans rasūlides du Yémen, protecteurs des communautés musulmanes de l'Inde // Annales Islamologiques. 2007. Vol. 41. P. 149–176.
- Vallet E.* L'Arabie marchande. Etat et commerce sous les Sultans Rasūlides du Yémen (626–858 / 1229–1454). Paris, 2010.
- Vallet E.* Du système mercantile à l'ordre diplomatique: les ambassades entre Egypte mamlūke et Yémen rasūlide (VII^e–IX^e / XIII^e–XV^e siècle) // Les relations diplomatiques au Moyen-Age — Formes et enjeux. Paris, 2010. P. 269–301.
- Wiet G.* Catalogue général du musée arabe du Caire. Objets en cuivre. Le Caire, 1932.
- Wolters J.* Filigran // Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte. 1987. Vol. VIII. Col. 1062–1184.
- Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. al-Qāsim b. Muḥammad b. 'Alī*, Ghāya al-amānī fī al-quṭr al-Yamānī / Ed. Sa'īd 'Abd al-Fattāḥ 'Ashūr. Cairo, 1388 = 1968.



Aqbirdi plate



Rasulid thuma



The thuma al-Mansur 1198



Rasulid thuma. Detail



The thuma al-Mansur 1198



al-Mahdi 1120, signature



al-Mahdi 1231, signature



al-Mahdi 1233, signature



al-Mansur 1198, signature



al-Mansur 1211, signature



hallmark al-Mahdi 1120; width 6,0 mm



hallmark al-Mahdi 1231;
width 5,0 mm



hallmark al-Mahdi 1233;
width 10 mm



hallmark al-Mansur 1198; width 4,0 mm



hallmark al-Mansur 1211; width 5,5 mm

Elena I. Malozyomova

THE STRONGLY CURVED DAGGERS IN THE 18TH–19TH CENTURY IRAN

The article is devoted to the dagger with an I-shaped hilt and a wide double-edged ribbed blade of different curvature that was widely used in Iran from the end of the 18th and during the 19th centuries and called *khanjar*. The weapon seems to have appeared in the country under the influence of the Arabic military culture where the strongly curved *jambiyya* was a social marker and an essential part of the symbolic code of the nation. The local Iranian variants of the dagger, its shape, materials it was made of, its decoration scheme — the features showing its absorption of the Iranian culture — are described and analyzed by the author on the good number of pieces preserved in different collections.

Keywords: Dagger, *khanjar*, *jambiyya*, Iran, Arabia, weapon, blade, hilt, sheath.

On the edge of the 17 and 18th century in the Iranian culture there appeared a new type of a dagger which since then would have occupied a rather prominent position among the rest weapons in the country. The dagger has an I-shaped hilt and a short (23–24 cm), wide (about 5 cm) and highly curved double-edged blade with a prominent central rib along its entire length. One of the earliest examples of such a type dagger is the one from the Hermitage museum (№B.O.2345) which appeared in the Hermitage in 1927 directly from the Faberge collection [The Hermitage Inventory Vol. II, Folio 335] (pic. 1). The blade is dated to 1124 year of hegira that corresponds to 1712 (pic. 2) and marked with a name of its master Mehr(?) Rahim (pic. 3). On its both sides the blade is decorated with the Arabic script that includes the Qur'anic verse (61:13) and the appealing to Allah with his beautiful names that was made in the technique of gold overlaying.

According to the specialists a dagger with I-shaped hilt was first excavated in Osterrode in eastern Prussia and it is the oldest Persian dagger of Islamic period dating to the Timurid era [Stoklein 1935: 2576; Khorasani 2006: 219]. In those times the blades were only slightly curved assuming a more definite curve only in the 16th–17th century [Stoklein 1935: 2576] though the curved dagger with this type hilt is shown on the number of miniatures dating to this period while on the miniature with the Siavush death from the Baysonghur *Shahnama* made in Heart in 1430 it is held by an attendant in the left hand in reverse position. The same position of the dagger is also shown in the hand of a murderer on the miniature “*The Murder of Khosrow*” by Behzad from the *Khamsah* of Nizami in 1494 though its hilt is of a slightly different type with quillons turned downwards [Khorasani 2006: 219]. The dagger with a high curved blade but a quillon hilt is also shown on the miniature “*Bizhan beheads Human*” from the *Shahnama* 1482 [Canby 1998: 33].

The miniatures though don't usually show the details of the weapons except the rare cases when the weapon is depicted on the separate miniatures representing a single person and hence it is shown very precisely as it is on the pictures made about 1430 with soldiers probably of the Timur army [Martin Vol. 2 1912: Plate 55] but here the daggers are put in richly ornamented sheaths and once again it is impossible to see the blade features.

The Safavid era already at an early stage also knew daggers with an I-shaped white hilt and a blade with high degree of curvature as it is shown on miniatures [Sims, Marshak, Grube 2002: 124, cat. №41].

The real objects both dated and not from the time of the Safavids represent several types of daggers with an I-shaped hilt and a curved blade which were fashionable in those times. The first one is a dagger with quite narrow and very slightly curved almost straight double edged blade with a midrib like the dagger dated 1621 and marked with the name of master Lari and almost of the same type another dagger from the Hermitage museum [Ivanov, Lukonin, Smesova 1979: 28, № 53, 54]. The ivory hilts of these two daggers are much wider than the blades but should to be also Safavid as both daggers were brought to Russia not later than in the early 18th century and till the middle of the 19th century were preserved in the Kunstkammer of Peter the Great. Of another type is a dagger from the Hermitage museum that also seems to be of Iranian workmanship with a slightly curved but rather wide double edged blade without a midrib that was also in the Kunstkammer of Peter the Great already in 1727 and thus can be dated not later than the beginning of the 18th century too [Ivanov, Lukonin, Smesova 1979: 28, № 55]. The third type is represented with above mentioned dagger №B.O.2345 (pic. 1–3) with wide and strongly curved double edged blade with a prominent midrib though according to M. Khorasani the majority of the daggers of the Timurid and Safavid time have a slighter curve and a less central midrib as compared to the later counterparts [Khorasani 2006: 219]. The dimensions of the first type daggers' hilts show that it is the dagger with a wide blade that became fashionable already in the late 17th — the beginning of the 18th century.

This type of daggers with an I-shaped hilt and a rather wide double edged blade with a central rib preserved the prominent position among the short blade weapons and were the most widespread in Iran in the 18th and 19th centuries though these daggers continued to be slightly different concerning in the degree of blade curve. The blade of the Hermitage museum dagger made by master Taqi's that is dated according to the quality of its enamel decoration approximately to the middle of the 18th century is not very strongly curved as are the blades of the daggers from the same museum that are precisely dated to 1801-2 and 1826–27 [Ivanov, Lukonin, Smesova 1979: 29, №№ 59, 62, 68] or the dagger №36.25.678a,b from the Metropolitan museum [<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online-search/31848> — 21.12.2015]. The others like for instance another dagger from the Hermitage museum [Ivanov, Lukonin, Smesova 1979: 32, № 76] or the dagger №32.75.266 from the Metropolitan museum

[<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online-search/32261> — 19.12.2015] have stronger curved blades while there are pieces that represent even more strong curvature (for example the dagger №OA2170 from the Wallace Collection [[http://wallacelive.wallacecollection.org/MuseumPlus/service=direct/1/Result/LightboxView/result.t1/collection_lightbox.\\$Tsp>Title/Image/Link/link&sp=10&sp=Scollection&sp=Sfield/Valu](http://wallacelive.wallacecollection.org/MuseumPlus/service=direct/1/Result/LightboxView/result.t1/collection_lightbox.$Tsp>Title/Image/Link/link&sp=10&sp=Scollection&sp=Sfield/Valu) — 22.12.2015]). These various type blades were widespread in Iran all along the 19th century as the daggers themselves preserved extreme popularity among the Iranians.

These daggers with an I-shaped hilt and a wide double-edged ribbed blade of different curvature were called *khanjar* in Iran — the word that came to Persian language from Arabic (arabic خنجر — *khanjar*, «a dagger»). As M. Khorasani with reference to Dekhoda states the word appeared as early as in the *Shahnama* texts and it is the only correct one referring to such a weapon [Khorasani 2006: 219]. Some authors though like A. Jacobs [Jacobs 1985: 167] or A. Tirri [Tirri 2003: 208–210] use another Arabic word *jambiyya* (from جنب — *jamb*, “side”) speaking about these daggers. This word is also used towards these daggers on the web-site of the Metropolitan museum [<http://www.metmuseum.org/search-results?ft=jambiya> — 19.12.2015]. This last term is more commonly known when one speaks about Arabic daggers that also have an I-shaped hilt and a very wide, usually quite short, strongly curved blade with a prominent midrib going along the entire blade (pic. 4) though in different regions and in different tribes the shapes of Arabic daggers also differ in details. The words used in Arabia towards the daggers are both *khanjar* and *jambiyya*. They mean the same but are widespread in different regions of the Arabian peninsular: *khanjar* is commonly used in eastern Arabia, on the territory of modern Emirates, Oman, Muscat and some parts of Hadramaut as well as in Syria and Iraq while *jambiyya* is the word of the western parts of the peninsular especially Yemen. There are some regions (Salala for example) where both terms are common [Elgood 1994: 70].

The usage of the term *jambiyya* towards the curved daggers in Iran, India and Turkey by the scholars just signifies that their shape is very close to the shape of an Arabian dagger and may have appeared and become fashionable in these regions because of the influence of the Arabian culture though A. Jacob is hesitating on defining this influence: either the Arab on the Iranians or vice versa [Jacob 1985: 166]. All the three regions had got contacts with the Arab world.

In 1516–17 during a short sharp war the Turkish armies overthrew the Mamluk Sultanate which had dominated Egypt, Syria and western Arabia for two and a half centuries and brought these lands under their rule while they managed to occupy both shores of Red Sea, Iraq and two holy cities of Mecca and Medina [Lewis 1995: 114] and hence already in the 16th century the Ottomans possessed almost all Arabian territories as far south as Yemen and as far west as Algeria [McHugo 2013: 73].

In India where the strongly curved dagger became also widespread the members of the south Arabian tribes served as warriors. In Decan the infantry completed with the Arabs was estimated as the best one and the Arabian soldiers were paid more than the rest [Elgood 1994: 83].

In Iran the Arabs appeared once again in the early 16th century. In 1522–23 Shah Ismail Şafawī gave lands in Khorāsān and Fārs to refugees from the Ottoman empire, including a group of Ġazālī Arabs. At the end of the 16th century the Ka‘b tribe settled down in Kūzestān. During the succeeding centuries many more Arab tribes moved from southern Iraq to Kūzestān and as a result, Kūzestān, which until recently was called Arabestān, became extensively arabized. The Shaikhs of the Ka‘b tribe and later those of the Moḥaysen were for two centuries the most powerful chieftains of southwestern Persia [EI — <http://www.iranicaonline.org/articles/arab-iv> — 21.12.2015].

In the Arab culture the dagger was not just a weapon or an addition to the male dress. It was a social marker and an essential part of the symbolic code of the nation. Consequently the Arabs who readily adopted the high quality Indian and Persian blades for their swords and sabers [Elgood 1994: 14, 78, 83, 86] could have hardly done the same towards the daggers. To the contrary the Arabs came to these lands armed with their national dagger — A.H. Sharar mentioned *jambiyya* in India as a dagger which had a four-sectioned tip that could inflict a clover-shaped wound which was extremely hard to sew [Sharar 1994: 111] — that became popular among the locals and inspired the local smiths to produce the resembling pieces or put the blades of true Arabian workmanship in the hilts and sheaths made by Indian smiths in imitation of the Arabian style [<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/31742> — 21.12.2015].

In Iran the fashion on the Arab daggers manifested itself in appearing of a local very special and recognizable type of the blade. It can be of different length and curvature but of approximately equal

width of about 5 cm with a slight elegant narrowing at the very end of the blade almost at the hilt as if it were a waist of the blade. This variant that existed alongside the other types of the blade had been thoroughly developed by the beginning of the 18th century as it is seen on the dagger from the Faberge collection in the Hermitage museum (pic. 1). It is definitely a Persian blade as it is ornamented with a chain of cartouches with floral design that was so famous for the Persian book decoration while as for this particular chain of a large semi-cartouche and a small cartouche it is almost the same as the one that decorates the bull-headed mace from the same collection that seems to have been made in the 18th century Iran [Iran v Ermitage 2004: 135, cat. № 155] and the dagger № 186&A-1896 from the Victoria and Albert museum [<http://collections.vam.ac.uk/item/O67970dagger-and-sheath-unknown> — 21.12.2015] and.

The *khanjar* blades were made in the 18th and 19th century Iran from different quality watered steel except only the blades which were specially intended for the *muharram* rituals. This statement is based on the analysis of the local Iranian daggers in the Hermitage museum and supported with the pieces from other collections such as the Metropolitan museum, the Wallace collection, The Victoria and Albert museum, The Notational military museum and Niavaran Palace museum in Iran and etc.

Sometimes the blades of these daggers were decorated with chiseled design or just outlines of cartouches made at the lowest part of the blade near the hilt that can be seen on the dagger blade № B.O.3184 (pic. 5) from the Hermitage museum or on the daggers' blades № OA2170 from the Wallace collection [[http://wallacelive.wallacecollection.org/MuseumPlusservice=direct1ResultLightboxViewresult.t1.collection_lightbox.\\$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldV-20.12.2015](http://wallacelive.wallacecollection.org/MuseumPlusservice=direct1ResultLightboxViewresult.t1.collection_lightbox.$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldV-20.12.2015)], № 5702-1901 from V&A museum [<http://collections.vam.ac.uk/item/O71514dagger-unknown> — 19.12.2015] and № 36.25.781 a, b [<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/31761> — 19.12.2015].

Another variant of decoration is gold or brass used in the technique of overlay as it is on the blade № 1602&A-1888 from the Victoria and Albert museum [<http://collections.vam.ac.uk/item/O113962/dagger-and-sheath-unknown> — 21.12.2015] or on the blade № OA1714 from the Wallace collection [http://wallacelive.wallacecollection.org/MuseumPlusservice=direct1ResultLightboxViewresult.t1.collection_

lightbox.\$TspTitleImageLink.link&sp=1&sp=Scollection&sp=SfieldV — 20.12.2015]. The most gorgeous pieces combine the two like the blade of the dagger № B.O.2969 from the Hermitage museum (pic. 6) or the blade of the dagger from the Fogg / Harvard Art museum № 1958.131.A [<http://www.harvardartmuseums.org/collections/object216044position=140> — 21.12.2015]. Another pair of very elegant decoration reminding the European design is the daggers № 718&A-1889 [<http://pcollections.vam.ac.uk/itemO71466dagger-and-sheathunknown> — 21.12.2015] and 732:1, 2&A-1889 from the Victoria and Albert museum [<http://collections.vam.ac.uk/itemO71266dagger-and-sheath-unknown> — 21.12.2015].

In Iran the blade of *khanjar* daggers existed in several variants though. The simplest and simultaneously the most elegant one was the double edged blade which was described above with the central rib going along the entire blade. Some of the examples like for instance the dagger № B.O.2893 from the Hermitage museum (pic. 7) or the dagger № OA2170 from the Wallace collection [[http://wallacelive.wallacecollection.org/MuseumPlus/service=direct1ResultLightboxViewresult.t1.collection_lightbox.\\$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValu](http://wallacelive.wallacecollection.org/MuseumPlus/service=direct1ResultLightboxViewresult.t1.collection_lightbox.$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=Scollection&sp=SfieldValu) — 21.12.2015] were forged with thick cutting waxes.

The second variant is the blade with the central midrib and two rather wide fullers going from the tip but not till the very end of the blade thus leaving a small space at its low part near the hilt. This space was sometimes left plain (pic. 8) [<http://www.metmuseum.org/collectionthe-collection-onlinesearch31692> — 22.12.2015] but more often it was additionally decorated with the chiseled floral design [Tirri 2003: 209, fig. 146A] or with a script [<http://collections.vam.ac.uk/itemO67800dagger-and-sheath-unknown> — 21.12.2015] or with the figurative scenes the most usual among which is the one that is known both in the culture of sedentary Iranians of the Achaemenid times and the nomadic Scythian tribes — the combat between a beast/bird of prey and its victim that is usually a quadruped or a bird. The variants could be very different. The scene with a combat between a lion and an ibex was chiseled on the blades of two daggers № B.O.2349 (pic. 9) and № B.O.3167 (pic. 10) from the Hermitage collection, two daggers № 96.5.138 [Alexander 2015: 224] and № 36.25.1058 [<http://www.metmuseum.org/collectionthe-collection-onlinesearch31454> — 21.12.2015] from the Metropolitan museum and the dagger blade

№ 574&A-1876 from the V&A museum [<http://collections.vam.ac.ukitemO71468dagger-and-sheath-unknown> — 21.12.2015]. The thick cutting wages (at least in case with the Hermitage example) were left unsharpened. The combat compositions of the particular above mentioned blades are so akin to each other that the blades seem to have been made in the same workshop or even by the same master. These blades represent the third variant that is to some extent a derivation of the previous one when a blade was forged with its edges sharpened only in its first half while further they were left thick and unsharpened. It must be noted that on the same type blades there could be a “combat scene” of other types (for example, on the daggers from V&A museum [<http://collections.vam.ac.ukitemO67796dagger-and-sheath-unknown> — 20.12.2015] and [<http://collections.vam.ac.ukitemO71240dagger-and-sheath-unknown> — 20.12.2015] or the dagger № B.O.5476 from the Hermitage museum) that must mark other workshops while the diversity of the blade types seems to point to different centers of the blade production. Unfortunately even if the blades are marked with the name of a master or a year of forging they are not marked with the place which consequently seems to have been of no importance both for a master or a customer. Some information about the centers of weapon production in Iran can be traced from the European written sources. Thus in the 19th century the best blades though of lower quality than they used to have been were made in Shiraz [Misl-Rustem 1897: 176] that definitely preserved its predominant place after the years of being the country’s capital city during the reign of the Zand dynasty.

The Iranian type of a *khanjar* dagger became popular not only in Iran but also in Turkey [<http://collections.vam.ac.ukitemO67800dagger-and-sheath-unknown> — 20.12.2015] and India where the Iranian blades were put in the hilts of local traditional shapes [<http://collections.vam.ac.ukitemO71468dagger-and-sheath-unknown> — 20.12.2015]. Finally under the influence of the Arabian dagger Indian and Turkish smiths also developed their own distinctive style of the blade. Never the less Iranian *khanjar* daggers were transported as far as Bali [<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/32258> — 20.12.2015], but of the much more extensive use they were in the nearby lands of the Central Asia. It is evident because of the numerous gemstone additions that were put on the good number of the daggers’ hilts and sheaths that are mostly in the collection of the V&A museum

(for example [<http://collections.vam.ac.uk/item/O67796dagger-and-sheath-unknown> — 20.12.2015]).

The hilts and sheaths of the *khanjar* blades were put in during the 18th and 19th century Iran were very different and made from various materials. The hilts could have been made of jade which was very rare — there are only two pieces from the collection of the National museum in Tehran [Khorasani 2006: 221]. A stone colored with green in case with the dagger from the Faberge collection in the Hermitage museum (pic. 1) could be an imitation of jade in less expensive material. The hilts were also made of metal and sometimes decorated with enamel [Ivanov, Lukonin, Smesova 1979: 29, № 59, 62, 68] that became very fashionable in Iran especially in the second half of the 18th the beginning of the 19th centuries or richly ornamented with jewelers as it is on the above mentioned dagger from the Hermitage museum [Ivanov, Lukonin, Smesova 1979: 32, № 76] or the Victoria and Albert museum [<http://collections.vam.ac.uk/item/O113962dagger-and-sheath-unknown> — 21.12.2015]. These very richly ornamented daggers were popular among the Iranian aristocracy as the members of the Qajar dynasty like for example Fath ‘Alī Shāh or ‘Abbās Mirzā are shown armed with daggers of such a type [Adamova 2010: 333, 357, cat. №103, 117] while above mentioned dagger from the V&A collection is said to have been presented by Fath ‘Alī Shāh to an officer of the British East India Company Captain John Malcolm who concluded the Company’s first treaty with the shah in 1801 [<http://collections.vam.ac.uk/item/O113962dagger-and-sheath-unknown> — 22.12.2015]. G. Drouville though points out that in the beginning of the 19th century the daggers continued to serve as the social marker in Iran and says that the rich Iranians were armed with the strait knives (in Persian they are called *kārd* — کارد “a knife”) while curved *khanjar* daggers were typical to the middle class [Drouville 1826: 65–66], but as the real objects show the situation was more complex.

The most remarkable group of daggers consists of the pieces with ivory or walrus bone hilts. There are fourteen such items in the Hermitage collection. The hilts could have been left plain (pic. 5, 11) or decorated with carving. Ivory and walrus bone were very widespread not only for the *khanjar* dagger hilts but also for the knives from about the 17th century while the history of ivory usage for the arms decoration in Iranian culture is very long and goes back as early as the Acaemenid era (the famous scabbard from the Takht-e Sangin sword [Pichikjan

1991: 94]) and continued in the Sasanian times and later till the middle ages [Khorasani 2006: 223]. Another stage of white bone usage for the *khanjar* hilts seems to have corresponded with the general fashion for the ancient Iranian culture known at the court of Fath-‘Alī-Shāh. This fashion was reflected not only in the court life and its organization but also in the scenes that were carved on daggers’ hilts.

These scenes are also very different but there are some daggers where the images are defined with the script as it is with the dagger from the Oriental Arms (by courtesy of David Darom), with the image of a Sasanian shah Shapūr whose name is written lower [Khorasani 2006: 224, cat. № 218]. Another dagger of such a type with the defined image is in the collection of the V&A museum №717&A-1889. The front of the massive probably ivory hilt is ornamented with an image of a man dressed in Iranian court garments — a long coat with a sash and a tall hat, as well as loops of pearls and other jewels — wearing a dagger of this particular type tucked under the sash. He is also armed with a sword and a rifle. The decoration on the front of the hilt also includes two inscriptions in Persian, above and below the carved figure, which together read, ‘Portrait of Manouchehr, the brave king, the prince who wrestles panthers and grapples lions’ [<http://collections.vam.ac.uk/item/O67801dagger-and-sheath-al-husayni-ahmad> — 20.12.2015]. Manouchehr is a hero of the *Shahnama*. Unfortunately on the museum’s site there is no photo of the dagger’s reverse and any information about its decoration except that there are inscriptions which give an appropriate Qur’anic quotation: ‘In the name of God, the Merciful, the Compassionate. We have opened for thee an evident victory’, the name of the maker Ahmad al-Husayni, who has the sobriquet Kashtah, and what is very important the date of 1254 year of hegira which is 1838–1839 AD [<http://collections.vam.ac.uk/item/O67801dagger-and-sheath-al-husayni-ahmad> — 20.12.2015]. The date points that the dagger was made during the reign of Muhammad-Shāh. Another such dagger that was marked with a certain date of 1225 year of hegira corresponding to the 1810 AD — the Fath ‘Alī Shāh time — is in the H. Moser collection № M.W. 205. Its hilt decoration represents the group of characters that includes Rustam — the most famous personage from the *Shahnama* — who is mentioned in the verses put on the upper and lower parts of the hilt [Balsiger, Kläy 1992: 80–81]. The scene is shown under the arch which is flanked with two “angels” in the composition which is very similar to the one that

decorates the relief of Taq-i Bustan. There is another dagger №M.W.207 in the same collection with a scene made in a very close manner and organized in the same composition with an arch [Balsiger, Kläy 1992: 81]. These daggers that seem to have been made in the same workshop and in the same time marks the famous respect to the ancient Iranian culture and Sasanian in particular adopted at the court of Fath ‘Ali Shāh. It was at his court that the last attempt was made to revive the representational function of the illustrated *Book of Kings* [Artisans 2010: 34] while these two above described daggers mark the usage of *Shahnama* stories for the daggers’ hilts ornamentation.

The scene from the famous Iranian epic could be very easily recognized even if not marked with words as it is for example with the classical *Shahnama* scene of Rustam killing Sukhrab [Khorasani 2006: 226, cat. № 220] while sometimes there are scenes which origin is not evident as it is with the dagger from the Hermitage collection № B.O.2349 (pic. 9). Both sides of its hilt are ornamented with different scenes which include a landscape with the straggle of a mounted hero (he is dressed according to the Qajar fashion and armed with the curved *khanjar*) with a tiger (pic. 12), a bow hunting of another man dressed in a kind of beast skin (pic. 12, 13) and on the back side the same character with a kind of hammer in his hand is shown in a landscape surrounded with animals at a rock (pic. 14). These scenes evidently illustrate the story that was very well known for the Iranians in the Qajar times as were the other scenes carved on the daggers’ hilts.

Sometimes the scenes and iconography of the personages carved on a dagger hilt can be to some extent estimated as a basis for the dagger’s dating which is usually not easy as the above mentioned precisely dated pieces are the exception of the rule. For example the hilt of a dagger № B.O.3172 from the Hermitage museum is ornamented with the image of a warrior dressed in armour and a helmet marked with the royal aigrettes and armed with the same type dagger tucked under the sash (pic. 8, 15). The personage is shown seated on the chair that became popular in Iranian culture from the beginning of the 19th century as it is shown on the paintings [Adamova 2010: 357, 377]. Under the chair there is a lying loin as if supporting the chair. The opposite side of the dagger is ornamented with a scene of hunting of a young man armed with a bow on the pair of animals depicted in the “scene of combat” (pic. 16). These images representing the archaic personages and occupations in combination with the stylistic features

could propose approximately the date of the middle 30–40s of the 19th century that is the reign of Muhammad-Shāh while the dagger № B.O.3186 from the Hermitage museum with the image of a crowned man dressed in king garments seating on the chair (pic. 17) can be dated to the Fath-‘Alī-Shāh time. The dating is supported with the above mentioned precisely dated pieces made in a close style and iconography.

Simultaneously different variants of a crowned man image were used to decorate the daggers’ hilts. One of these variants is the image of a crowned man dressed in ordinary Persian garments of the 19th century who is surrounded with youths and even naked children that was carved on the dagger № 186&A-1896 from the V&A museum [<http://collections.vam.ac.uk/item/O67970dagger-and-sheath-unknown> — 22.12.2015]. Above and under the image in the two rectangular cartouches there is a line of a verse reading “Because of the eyebrows of the beloved there is more blood” which obviously don’t help with the recognition of the scene. The same scene but in combination with different verses is on both sides of the dagger’s hilt № 36.25.1056a,b from the Metropolitan museum [<http://www.metmuseum.org-collectionthe-collection-online-search31452> — 22.12.2015]. The scholars described the group as figures of kings, heroes or courtiers [<http://collections.vam.ac.uk/item/O67970dagger-and-sheath-unknown> — 22.12.2015]. The same group differing only with the European styled hat of the central personage in combination with the same verses decorates a hilt of another dagger from the V&A museum [<http://collections.vam.ac.uk/item/O71462dagger-and-sheath-unknown> — 20.12.2015]. Both hilts are executed in a very close manner that indicates that they were made in the same center but in different workshops or just by different artists while the scene seems to originate from a famous for the culture source.

The above mentioned line is just a part of the verse:

ز هوش فلطون دمش تیزتر ز ابروی دلدار خون ریزتر

“Because of the passion towards Plato its edge is sharper
Because of the eyebrows of the beloved there is more blood”.

There is another variant of this verse translation: “Its edge [literary tail] is sharper than the intelligence of Plato. It sheds more blood than the eyebrows of the beloved [sweetheart]” [Khorasani 2006: 590, cat. 223].

This verse is known for the decoration of different type blades till the 19th century [Skralivetskij 2013: 116; Art of the Islamic and Indian Worlds 2008: № 272]. These lines (hardly legible though) being put in “pearl” cartouches decorate the walrus bone/ivory hilt of the dagger №B.O.1951 from the Hermitage museum (pic. 18). Its front side (pic. 19) is ornamented with a medallion and a half-medallion one under another and consequently two images of young men in. The men are dressed in simple garments and high hats reminding the darvish *kulah*. Different images put in medallions seem to have become fashionable for the arms decoration as early as on the edge of the 18th and the 19th century [Ivanov, Lukonin, Smesova 1979: 29, № 61]. The opposite side of the Hermitage dagger (pic. 20) is also ornamented with images of two young people. They are shown in full size embracing and dressed in European style garments — a man in a short dress and a lady in a long one with her hair accurately done. On both sides above the images there is a kind of pedestal reminding the style of Persepolis reliefs. The same image in combination with the same verses decorates the above mentioned dagger № 36.25.1058 from the Metropolitan museum [[http://www.metmuseum.org/collection-the-collection-online/search/31454](http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/31454) — 21.12.2015], but the hilts seem to have been made by different masters as the work differs considerably. The opposite side of the Metropolitan museum dagger is decorated with the “king” scene. The date of manufacturing for the dagger’s hilt with such images can be proposed by another Hermitage museum dagger № B.O.3184 (pic. 5). The images with two embracing young men dressed in the short European styled garments are not equal but close (pic. 21) to the above mentioned daggers. The opposite side of the hilt is ornamented with the same image but added with two angels (pic. 22). The line is the same “Because of the eyebrows of the beloved there is more blood” with the date ۱۳۰۸ در تاریخ — “at the date 1308” that is corresponded to 1890–1891 AD (pic. 21).

The dresses of the young men on this dagger obviously show the collars fashionable in Holland in the 17th century. This points to the famous fact that the masters of the second half of the 19th century just copied the pieces of the previous days — the glorious times of the Safavid dynasty when the Dutch musters worked at the Iranian court [Adamova 2010: 28, 30, 92–94] while in the 17th century the Iranian artists mostly copied Italian paintings both engravings and oil paintings brought to the East by the Roman Catholic divines. These paintings

have for two hundred years been ranked higher in Persia than the works by Bihzād and Mīrak [Martin 1912: 76]. In the 19th century the Europeanization of Iranian society started in great scale during the reign of Nāsir ad-Dīn–Shāh (in the beginning of the Qajar reign direct Iranian encounters with the Western world were extremely limited [Artisans 2010: 26]) was reflected in the decoration of the daggers.

The blades of the three above described daggers are different marking that daggers' hilts and blades were made in different regions and in different regions daggers were assembled though there seems to have been centers where the daggers were made in full as some pieces represent a very special and quite remarkable variant. At least other four daggers can support this conclusion. One of them is № B.O.3185 in the Hermitage museum (pic. 23), another one is in the Metropolitan museum [[http://www.metmuseum.org/collection-the-collection-online/search/31450](http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/31450) — 22.12.2015], the third is in the H. Moser collection [Collection Henri Moser-Charlottenfels 1912: X, cat. № 233] and the fourth is in the Muse-ye honarha-ye taziini [Honar va mardom 1344 / 1965: 22]. All the four have got a distinctive type of an ivory/walrus bone(?) hilt which is not very much close to the I-shape while their blades have a rib forged not on the center of the blade but on its lower edge then changing with the wide fuller as if the blade were remade in accordance with the fashion from a blade of another weapon. On the lower part the blades are ornamented with a chiseled in relief floral design marked with gold/brass(?) overlay. The hilts of these daggers were also made in a close manner. The hilt of the Metropolitan museum piece is ornamented with cartouches and the images of warriors that definitely show the above mentioned fashion of the early Qajar rulers on the Acaemenid art as does the scene with a “king” and two attendants on the dagger's hilt from the Muse-ye honarha-ye taziini. The hilt of the dagger №B.O.3185 from the Hermitage museum is also adorned with the “king” scene. On the one side (pic. 24) the ruler is shown sitting on the oriental throne — *takht* — under a stylized arch and armed with a mace and a saber being put on his knees. Under him there are the two youths almost boys who are also armed with a dagger and a mace each. They are shown in the iconography typical to the image of Imam ‘Alī while the king's image represents the variant that is close to the throne images of Fath-‘Alī-Shāh. On the other side of the hilt (pic. 25) there is another ruling personage who is armed with a shield, a dagger, a saber and a mace and is also sitting on the

takht surrounded with his arm bearers holding his another mace and a saber. This scene represents the composition which is better known for the Safavid court. The hilt of the dagger from the H. Moser collection is also decorated with the “king” scene made in the same style [Collection Henri Moser-Charlottenfels 1912: X, cat. № 233]. These daggers evidently represent work of a common centre but the items again don't bear the information about the place of their manufacturing while the written sources are not completely informative regarding the details. The shape of these three daggers' hilts though is quite close to the shape of the above mentioned dagger №717&A-1889 from the Victoria and Albert museum [<http://collections.vam.ac.uk/item/O67801-dagger-and-sheath-al-husayni-ahmad> — 22.12.2015] made by master Ahmad Husayni in 1838 and henceforward the three above described dagger may have been made approximately in the middle 30–40s of the 19th century which is also supported with the stylistic features.

As it was already shown verses were a widespread decoration of daggers' hilts in the 19th century as they used to have been of the daggers blades' in the 15th — the beginning of the 17th centuries [Ivanov 1979: 64–77]. There seems to be the only verse which was very popular on the arms as early as in the 17th century India [Alexander 2015: 225; Sotheby's 2009: № 145] that was preserved till the 19th century:

قبضه/دسته خنجرت جهانگیر است گر چه یکمشت استخوان باشد
نرسد کار عالمی بنظام گر نه پای تو در میان باشد

“The hilt of your dagger will be the world conqueror
Only if the whole fist is bone.
The World will not reach the order
Without your feet in the middle”.

As M. Khorasani marks the last phrase is a Persian idiom meaning “without your presence or intervention” [Khorasani 2006: 224, cat. № 220]. These verses were put not only on the daggers' hilts made from ivory/walrus bone but also on the metal ones [<http://collections.vam.ac.uk/item/O71240-dagger-and-sheath-unknown> — 22.12.2015].

The verses appeared on the dagger's hilts haven't got any evident connection with the scenes carved on their central part. It is the same verses that complete the decoration of above mentioned dagger № 36.25.1056 a, b from the Metropolitan museum with the “king” image [<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online->

search31452 — 22.12.2015]. The decoration of the hilt of another dagger from the Metropolitan museum with these verses is a garden scene showing a lady in oriental garments playing with a naked child [<http://www.metmuseum.orgcollectionthe-collection-online-search25032> — 22.12.2015]. The scene with a lady, a man and a child all the three dressed in oriental garments in combination with a line from the verses is carved on the dagger hilt №B.O.3167 from the Hermitage museum collection (pic. 10, 26). The man is shown with a crown reminding a depiction of a Keyanid one at the Qajar court. On the opposite side of the hilt there is just a pair of a young man and a woman (pic. 27). The variants of this scene could be the one on the above mentioned dagger №574&A-1876 from the V&A museum [<http://collections.vam.ac.ukitemO71468dagger-and-sheath-unknown> — 20.12.2015] and the European styled images of a man and a lady with a naked child combined with the Quran quotation (61:13) on the dagger № 732:1, 2&A-1889 from the same collection [<http://collections.vam.ac.ukitemO71266dagger-and-sheath-unknown> — 20.12.2015] while the same Quran quotation can appear together with a separate figure of a man dressed in European garments [<http://collections.vam.ac.ukitemO71285dagger-and-sheath-unknown> — 20.12.2015] or “king” scene (pic. 28) and the medallions with the young men in *darvish kulahs* as are on the dagger № B.O.3180 from the Hermitage collection (pic. 29).

The hilts were also decorated with a floral compositions as it is on the above mentioned dagger from the Victoria and Albert museum [<http://collections.vam.ac.ukitemO67796dagger-and-sheath-unknown> — 22.12.2015] and the dagger № B.O.2969 from the collection of a Russian military officer K. Ksido in the Hermitage museum [Hermitage museum Archive: Corpus 4, Inventory 1, Act 548, folio 36] (pic. 6). The front sides of these daggers’ hilts are decorated with the flower bunch with the motive ‘*gol-o-bolbol*’ or “the flower and the nightingale” — the image that was so famous in Iranian poetry and hence the art till the end of the 19th century when the renewal of Persian poetry started in the second half of the 18th century reached maturity [Artisans 2010: 30]. This motive can be seen on the lacquer objects (for example [Adamova 2010: 308, 309, 412, cat. № 74, 75, 171]) while the basis for the paintings on the pieces of applied art was provided by the miniature painting [Adamova 2010: 84]. The reverse of the dagger from the Hermitage museum (pic. 30) shows a medallion with the

representation of a miniature portrait of a European style lady made in combination with the above mentioned verses about Plato carved over a background with high quality floral design and the lines in Persian put in two small cartouches above and under the central medallion. The script in the lower cartouche is not yet legible while the phrase in the upper one seems to read: اهلی [أل] محمد ست — ‘*ahl-ī [āl] Muhammad ast*’ — “from the Muhammad family”. The line refers either to the dagger itself or to its owner. The quality of both hilt and blade work is very high that may point to the royal workmanship or at least to the special order for a Persian aristocrat. This dagger as many other examples shows that the images on the sides of a dagger’s hilt must not be necessarily semantically connected one with the other.

The brief examination of the images made on the *khanjar* daggers’ hilts shows that despite of the vast number of such type daggers preserved in different collections the number of subjects for their hilts ornamentation is quite limited. These were the scenes for owners’ pleasure like images of young men and ladies (sometimes naked [Khorsani 2006: 227]) or for showing the socio-culturally constituted differences between men and women revealed through erotic scenes [Khorsani 2006: 225]; or the images of the heroes from the legendary past who were also shown in paintings as the embodiments of national glory of Persia [Artisans 2010: 46]; or just the scenes that must have been easily recognizable (either with help of the verses or by their own) like the images of the characters from *Shahnama* or other texts. As it was shown these images could have been made both in European style that was so fashionable in the second half of the 19th century Iran or in accordance with the traditional Persian art. The European style was chosen by a celebrated painter in his days Abu-l Hasan Ġaffārī (1814–1866) for the execution of the most lavishly illustrated Persian manuscript of all times *The Arabian Nights* (1853–55). Its 3600 miniatures were made in accordance with European compositional principles and portraying characters wearing European-style dresses. The translation of the tales from Arabic into Persian ordered by the shah was in reaction of its European edition [Artisans 2010: 34, 35]. The appearance of the erotic scenes on the contemporary paintings and hence applied art may have been prompt by the revising of this text that had been faded into oblivion in Iran already in the Middle Ages [Artisans 2010: 35].

The connection of objects decoration with the literature was marked by I. Rapoport already in the 70s of the 20th century for the ceramic

produced in the 19th century Iran while A.T. Adamova compares the development of Iranian lacquer painting with the situation in the manuscripts making [Adamova 2010: 87] which according to E. Bertels in the 19th century represented the low classes books like novels and short stories inspired with Persian written literature [Bertels 1988: 334–337, 341]. This thesis can be supported by the fact that the images appeared on the Iranian objects (both ceramic and lacquer ones) and daggers of the 19th century to some extent correspond with each other [see: Iran v Ermitage 2004: 157–158] while the similarity between the daggers decoration and the Persian miniature have been already marked by the scholars [Jacob 1985: 168]. The Persian miniature images were somehow transported to the daggers' hilts like for example the images of the Indians that appeared on the Persian miniature art in the end of the 17th century and then were made on the daggers' hilts like the one №36.25.781a,b from the Metropolitan museum [<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/31761> — 19.12.2015]. On the one side of the hilt there is an image of a Persian warrior with a saber while on the other side there is an image of an Indian warrior in the armour and Indian type helmet and shield. In the 17th century the interest to Indian culture in Iran was not limited with the painting but included the literature that resulted in appearance of so called “Indian style” in Persian poetry [Adamova 2010: 35]. For the 19th century Iran the images of the Indians were also quite up to date as it was the time of active collaboration of the countries in printing industry [Artisans 2010: 47].

The quality of the miniatures and manuscripts' artistic expression in Iran in the 19th century was very different. The high quality manuscripts made in the traditions of Persian book art were still produced for the court [Artisans 2010: 30] though parallel with the rising popularity of the new forms of representational art, most notably easel paintings, prints and photographs the art of miniature painting was rapidly declining while as it was already mentioned painters of old school took their refuge in the imitation of the 16th and 17th century style painting [Artisans 2010: 34] that was reflected on the daggers' hilts decoration that was also already mentioned. The miniatures made for book illumination were not always of very high quality even if showing signs of influence of famous 19th century Iranian painters like 'Alī Qolī Kūyī (active in 1845–1860) [Artisans 2010: 49, 47] and in terms of iconography [Artisans 2010: II, 49] corresponded with the

images on the daggers. Besides the lithograph illustrations provided the Iranians with the shapes and forms of mythical heroes as well as the main characters of Shi'ite religious legends as 'Alī, Hasan and Hoseyn. "After this point, lithographs came to provide the main inspiration in designing all the wall paintings, stucco ornaments, textiles, carpets and utensils of private homes" [Artisans 2010: 49]. The same is quite evident for the daggers' hilts decoration that consequently seems to have corresponded with the rest contemporary applied arts including book making and hence literature.

The daggers were sometimes worn not just tucked under the belt but additionally fixed with the cord which has preserved for example on the sheath of the above mentioned dagger № 36.25.781 a, b from the Metropolitan museum [<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/31761> — 19.12.2015] or on the dagger from the Oriental Arms and former collection of David Darom [Khorasani 2006: 585, № 218]. The cord was fixed either directly to the body of the sheath (mostly made of wood and covered with leather of different colors (pic. 31) or sometimes with cloth and completed with a metal or bone end) or to a small metal loop (pic. 32) which shape corresponds with the one known on the Caucasus daggers to fix the additional small knives. Some sheaths of the Iranian daggers like the dagger's one № B.O.2969 have the additional space for such a small knife (pic. 33). It appeared to be a kind of fashion that could have come with the artist of Caucasian decent who moved to Iran "in such a transient milieu" [Artisans 2010: 44]. Artist of Georgian, Aseri decent along with the Armenians of Isfahan played an increasing role in artistic innovation representing the middle road between tradition and innovation [Artisans 2010: 44] while the after Isfahan's loosing its status of the capital city the center of new artistic efforts shifted to Tabriz, the capital of South Azerbaijan which became the first hub of intelligentsia of European outlook [Artisans 2010: 44]. These ideas completely reflected on the daggers decoration and their sheath construction that even in the second part of the 19th century preserved their position as an essential part of the male image.

The Caucasian culture of edged weapons was also to some extent influenced by the Iranian one as it is evident for example in regard with the dagger № B.O.2860 from the Hermitage museum (pic. 34). Its shape and especially bone hilt decoration (pic. 35) are arranged in accordance with the Persian scheme and include the personages and even the script

that is not at all legible but just an imitation of the Arabian letters. Sometimes the daggers seem to have been assembled somewhere in the Caucasus region as it is clear with the dagger № B.O.2899 also from the Hermitage museum (pic. 11) which blade is fixed in the hilt with small additional steel plates marked with a brass(?) disc.

This short article that can't claim the complete investigation of the topic show that the *khanjar* daggers which had been popular in Iran for about two centuries from the late 17th to the late 19th century being an important part of the culture were made in accordance with the Persian artistic traditions and hence reflected the changing tastes of Iranian society first the aristocracy and then the members of the middle class who became the main clients of the Persian art market from the second half of the 19th century and on.

Sources and Literature

The Hermitage Inventory. Vol. II.

Hermitage museum Archive: Corpus 4, Inventory 1, Act 548.

Adamova A.T. Persidskiye rukopisi, zhivopis' i risunok 15 — nachala 20 veka.

Katalog kollektsii. SPb.: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitaga, 2010.

Alexander D. Islamic Arms and Armor in Metropolitan Museum of Art. N.Y.:

The Metropolitan Museum of Art, 2015.

Artisans at the Crossroads. Persian Arts of the Qajar Period (1796–1925).

Budapest, 2010.

Balsiger R.N., Kläy J.K. Bei Schah, Emir und Khan. Henri Moser Charlottenfels.

1844–1923. Meier Verlag Schaffhausen, 1992.

Bertels E.E. Isbranniye trudi. Istoriya literature i kulturi Irana. M.: Nauka,

1988.

Canby Sh. Princes, Poets and Paladins. Islamic and Indian Paintings from the

collection of Prince and Princess Sadruddin Aga Khan. Trustees of the British Museum Press, 1998.

Christie's. Art of the Islamic and Indian Worlds. April 8. L., 2008.

Collection Henri Moser-Charlottenfels. Armes et Armures Orientales. Leipzig:

Karl. W. Hiersemann, 1912.

Druvil G. Puteshestvije v Persiju v 1812–1813. M., 1826.

Elgood R. The Arms and Armour of Arabia in the 18th–19th and 20th centuries.

Scolar Press, 1994.

Honar va mardom. № 30. Chapkhane-ye vezatat-e farhang va honar,

1344/196.

- Iran v Ermitage. Formirovanije kolekcij. SPb.: Slavija, 2004.
- Ivanov A.* A Group of Iranian Daggers of the Period from the Fifteenth Century to the Beginning of the Seventeenth // Elgood R. Islamic Arms and Armour. L.: Scolar Press, 1979.
- Ivanov A.A., Lukonin V.G., Smesova L.S.* Juvelirnije izdelija Vostoka. Moskva: Iskusstvo, 1984.
- Jacob A.* Les Armes Blanches du Monde Islamique. P., 1985.
- Khorasani M.M.* Arms and Armor from Iran. The Bronze Age to the End of the Qajar Period. Tübingen: Legat-Velag Gmb H&Co KG and Author, 2006.
- Lewis B.* The Middle East: A Brief History of the Last 2,000 Years. N.Y., 1995.
- Martin F.R.* The miniature painting and painters of Persia, India and Turkey from the 8th to 18th centuries. L.: Quaritch, 1912. Vol. 1.
- McHugo J.* A Concise History of the Arabs. N.Y.; L., 2013.
- Misl-Rustem.* Persiya pri Nasr-Edin-Shahe s 1882 po 1888 g. S.Pb., 1897.
- Pichikjan I.R.* Kultura Baktrii. M., 1991.
- Stöcklein H.* Armes and Armour // A Survey of Persian Art. Vol. III. L.; N.Y.: Oxford University Press, 1939. P. 2555–2586.
- Sims E., Marshak B.I., Grube E.J.* Peerless Images. Persian Painting and its Sources. New Haven, London, 2002.
- Tirri A.C.* Islamic Weapons. Maghrib to Moghul. Indigo Publishing, 2003.
- Sharar Ablul Halim.* Lucknow: the last phase of an oriental culture. Oxford University Press, 1994.
- Skralivetskii E.* Iskusstvo iranskih oruzheinikov // Antikvariat. Predmeti iskusstva I kolekcionirovznija. M., 2013.
- Sotheby's. Arts of the Islamic World. October 7. L, 2009.

Web sites

- <http://collections.vam.ac.uk/item/O71514dagger-unknown>
- <http://collections.vam.ac.uk/item/O67970dagger-and-sheath-unknown>
- <http://collections.vam.ac.uk/item/O71466dagger-and-sheath-unknown>
- <http://collections.vam.ac.uk/item/O71266dagger-and-sheath-unknown>
- <http://collections.vam.ac.uk/item/O67800dagger-and-sheath-unknown>
- <http://collections.vam.ac.uk/item/O71468dagger-and-sheath-unknown>
- <http://collections.vam.ac.uk/item/O67796dagger-and-sheath-unknown>
- <http://collections.vam.ac.uk/item/O113962dagger-and-sheath-unknown>
- <http://collections.vam.ac.uk/item/O67801dagger-and-sheath-al-husayni-ahmad>

<http://collections.vam.ac.uk/item/O67970dagger-and-sheath-unknown>
<http://collections.vam.ac.uk/item/O71462dagger-and-sheath-unknown>
<http://collections.vam.ac.uk/item/O71240dagger-and-sheath-unknown>
<http://collections.vam.ac.uk/item/O71285dagger-and-sheath-unknown>
<http://www.harvardartmuseums.org/collections/object/216044?position=140>
<http://www.iranicaonline.org/articles/arab-iv>
<http://www.metmuseum.org/search-results?ft=jambiya>
<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/32261>
<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/31692>
<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/31454>
<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/32258>
<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/31452>
<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/31450>
<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/25032>
<http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online-search/31761>
[http://wallacelive.wallacecollection.org/MuseumPlus/service=direct/1/ResultLightboxView/result.t1.collection_lightbox.\\$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=S/collection&sp=S/field/valu](http://wallacelive.wallacecollection.org/MuseumPlus/service=direct/1/ResultLightboxView/result.t1.collection_lightbox.$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=S/collection&sp=S/field/valu)
[http://wallacelive.wallacecollection.org/MuseumPlus/service=direct/1/ResultLightboxView/result.t1.collection_lightbox.\\$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=S/collection&sp=S/field/valu](http://wallacelive.wallacecollection.org/MuseumPlus/service=direct/1/ResultLightboxView/result.t1.collection_lightbox.$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=S/collection&sp=S/field/valu) —
[http://wallacelive.wallacecollection.org/MuseumPlus/service=direct/1/ResultLightboxView/result.t1.collection_lightbox.\\$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=S/collection&sp=S/field/v](http://wallacelive.wallacecollection.org/MuseumPlus/service=direct/1/ResultLightboxView/result.t1.collection_lightbox.$TspTitleImageLink.link&sp=10&sp=S/collection&sp=S/field/v)

Abbreviations:

EI — Encyclopedia Iranica

V&A — Victoria and Albert museum



Pic. 1 – A dagger. Detail. № B.O.2345. Iran. 1712.
The State Hermitage museum. Unpublished



Pic. 2 – A dagger. Detail.
№ B.O.2345. Iran. 1712.
The State Hermitage museum.
Unpublished



Pic. 3 – A dagger. Detail. № B.O.2345.
Iran. 1712. The State Hermitage museum.
Unpublished



Pic. 4 – A dagger № 6878-2a. The Arabian peninsula. 20th century.
The Museum of Anthropology and Ethnology (Kunstammer)



Pic. 5 – A dagger. № B.O.3184. Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Unpublished



Pic. 6 – A dagger. № B.O.2969. Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Unpublished



Pic. 7 – A dagger. № B.O.2893. Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Unpublished



Pic. 8 – A dagger. № B.O.3172. Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Unpublished



Pic. 9– A dagger. № B.O.2349. Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Unpublished



Pic. 10 – A dagger. № B.O.3167.
Iran. 19th century. The State Hermitage
museum. Unpublished



Pic. 11 – A dagger. № B.O.2899.
Iran, Caucasus. 19th century. The State
Hermitage museum. Unpublished



Pic. 12 – A dagger. № B.O.2349. Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Detail



Pic. 13 – A dagger. № B.O.2349. Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Detail



Pic. 14 – A dagger. № B.O.2349.
Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Detail



Pic. 15 – A dagger. № B.O.3172.
Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Detail



Pic. 16 – A dagger. № B.O.3172.
Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Detail



Pic. 17 – A dagger. № B.O.3186. Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Unpublished



Pic. 18 – A dagger. № B.O.1951. Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Unpublished



Pic. 19 – A dagger. № B.O.1951.
Iran. 19th century. The State
Hermitage museum. Detail



Pic. 20 – A dagger. № B.O.1951.
Iran. 19th century. The State
Hermitage museum. Detail



Pic. 21 – A dagger. № B.O.3184.
Iran. 1890–1891.
The State Hermitage museum. Detail



Pic. 22 – A dagger. № B.O.3184.
Iran. 1890–1891.
The State Hermitage museum. Detail



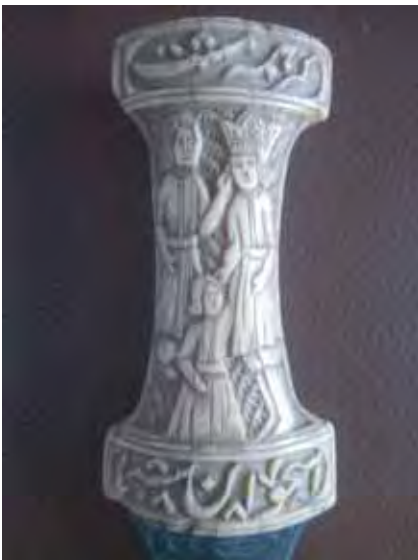
Pic. 23 – A dagger. № B.O.3185. Iran. 19th century. The State Hermitage museum.



Pic. 24 – A dagger. № B.O.3185.
Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Detail



Pic. 25 – A dagger. № B.O.3185.
Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Detail



Pic. 26 – A dagger. № B.O.3167.
Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Detail



Pic. 27 – A dagger. № B.O.3167.
Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Detail



Pic. 28 – A dagger. № B.O.3180.
Iran. 19th century. The State Hermitage
museum. Unpublished. Detail



Pic. 29 – A dagger. № B.O.3167. Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Unpublished



Pic. 30 – A dagger. № B.O.2969.
Iran. 19th century. The State
Hermitage museum. Detail



Pic. 31 – A sheath. № B.O.5476.
Iran. 19th century. The State
Hermitage museum. Unpublished



Pic. 32 – A sheath. № B.O.3172.
Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Detail



Pic. 33 – A sheath. № B.O.2969.
Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Detail



Pic. 34 – A dagger. № B.O.2860. Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Unpublished



Pic. 35 – A dagger. № B.O.2860.
Iran. 19th century.
The State Hermitage museum. Detail

А.В. Моисеева

МЕЧЕТИ И МИНАРЕТЫ СТАРОВОГО ГОРОДА САНЫ

В этой работе автор описывает краткую историю Старого города Саны и изменения его границ на протяжении нескольких веков. Особое внимание уделяется градостроительным изменениям, произошедшим после революции 1962г. и гражданской войны. Основную часть статьи занимает анализ и классификация архитектурных и стилистических особенностей мечетей и минаретов Старого города Саны.

Ключевые слова: архитектура Ближнего Востока, Йемен, Сана, мечеть, минарет

Anna V. Moiseeva

MOSQUES AND MINARETS IN THE OLD CITY OF SANAA

The author gives an overview of the history of the Old City of Sana'a (Yemen) considering how its borders were changing during several centuries. The paper focuses on changes in urban planning brought about by the revolution of 1962 and the following civil war. In its main part, the study examines and classifies the architectural and stylistic characteristics of the mosques and minarets of the Old City of Sana'a.

Key words: Middle Eastern architecture, Yemen, Sana'a, mosque, minaret.

Выражаю особую благодарность О.В. Андрияновой за помощь в подготовке текста.

Сана¹ — один из древнейших городов мира, по легенде основанный Симом, сыном библейского Ноя. Расположенная на высоте 2 506 м над уровнем моря Сана находится у подножия горы Нукум и окружена еще тремя вершинами-трехтысячниками: Эн-Наби-Шаиб, Джеббельяль и Канин. Название города известно с I в. н.э. Поселение на месте Саны ранее называлось Азал (Узал) — так звали шестого сына Кахтана, родоначальника южно-аравийских племен. Топоним Сана переводится предположительно как «хорошо укрепленная» [Lewcock 1983: 19; Густерин 2006: 96].

После того, как Сана стала в VI в. политическим центром, она за свою долгую и сложную историю неоднократно теряла и вновь обретала столичный статус. После объединения в 1990 г. Йеменской Арабской Республики (Северный Йемен) и Народной Демократической Республикой Йемен (Южный Йемен) Сана стала столицей Йеменской Республики. Однако в марте 2015 г. президент Мансур Хади перенес столицу в Аден, бывшую столицу Южного Йемена. Сана — крупнейший город в Йемене, с населением около 2 млн чел., который активно развивался и разрастался до событий последних лет.

Район, который принято сейчас называть Старым городом (*Сан'а' ал-Кадима*)², сформировался примерно в XVI в. В XVIII в. к городу были присоединены западные территории: *Би'р ал-Азб* («Колодец сладкой воды») и новообразованный еврейский квартал *Ка' ал-Йахуд* («Еврейская долина»), вокруг которых была построена стена в дополнение к основной городской.

По описаниям середины XX в. Сана походила на песочные часы. В городе было девять ворот, которые закрывались на время молитвы и на ночь: *Баб аль-Йемен* «Ворота Йемена», *Баб ас-Стран* «Ворота укрытия», *Баб аш-Шауб* «Ворота племени шауб», *Баб аш-Шегадиф* «Ворота вывоза», *Баб ар-Рум* «Ворота в Византию», *Баб аль-Каа* «Ворота долины», *Баб аль-Баляга* «Ворота известий», *Баб ас-Сабах* «Ворота утра», *Баб аль-Кусема* «Ворота

¹ Общеизвестные топонимы даются в форме, принятой в российской картографической традиции. Названия мечетей, городских кварталов и районов, ворот и йеменских терминов выделены курсивом и приводятся в форме, максимально приближенной к научной транслитерации.

² Часто в разговорной речи Старый город также называют Баб ал-Йемен (по названию сохранившихся южных ворот).

клятвы»» (время описания — 1961 г.) [Суворова 1964: 143]. То же количество ворот и их названия присутствуют на карте Саны 1879 г. итальянского исследователя Йемена Рензо Манзони (рис. 1). Однако некоторые источники указывают шесть ворот (время описания — примерно 1951 г.) [Файен 1959: 79] и семь ворот (1960 г.) [Пересыпкин 2008: 154].

Такая путаница в численности, вероятно, вызвана именно расплывчатостью четких границ города. На данный момент в Старом городе остались лишь одни южные ворота — *Баб ал-Йаман*, реконструированные османами в XIX в., незначительная перестройка ворот проводилась в 1970-е годы. Эти ворота считаются одной из визитных карточек Саны и Йемена (рис. 2). Остальные ворота сохранились лишь в названиях и малочисленных фотографиях.

Спустя некоторое время после революции и свержения имама в середине 1960-х годов в ходе большой реконструкции Саны демонтировали западную стену, часть юго-западной стены и почти все ворота. Слова министра общественных работ (*Визарат ал-ашгал ал-'амма*), занимавшего эту должность в 1960-е годы: «Мы не хотим объектов, напоминающих нам времена, когда Сана была отсталой, — время правления имама, когда Сана была окружена глиняными стенами. Мы не хотим этих символов. [Lamprakos 2006: 121]». Они не хотели оставлять напоминание о замкнутости города глинобитными стенами, которые на самом деле были возведены не имамами, а османами для усиления оборонительной системы города во времена первой и второй османской оккупации [Lamprakos 2006: 122].

Помимо демонтажа стен и сноса ворот во время этой реконструкции был сильно изменен славящийся своими садами район *Би'р ал-Азб*. Это место резиденций имама и османских чиновников. Район застроили современными типовыми домами, характерными для новых кварталов крупных ближневосточных городов, например, египетских. В это же время на месте ворот *ас-Сабах* и *ал-Хузайма* появилась площадь *Тахрир*. Однако крупные здания сохранились, такие как, например, один из дворцов имама возле мечети *Куббат ал-Мутавакки*, где сейчас находится Национальный музей.

В дальнейшем город быстро вышел за границы *Ал-Азб* и *Ка'Йахуд* и сильно разросся. Многое меняется, но панорама старой

Саны по-прежнему переносит нас в сказку «Цветок тысячи и одной ночи», фильма, снятого Пьером Паоло Пазолини (1974 г.). А чуть ранее, в 1970 г., Пьер Паоло Пазолини снял документальный 14-минутный фильм «Стены Саны». Этот фильм стал воззванием к ЮНЕСКО с призывом сохранить Старый город Саны от разрушения.

В 1984 г. было создано общество по охране Старой Саны, через три года переименованное в Генеральное управление по охране исторических городов Йемена (GORNHU). А в 1986 г. Старый город Саны был внесен в Список всемирного наследия ЮНЕСКО, отодвинув тем самым угрозу исчезновения этого уникального комплексного памятника архитектуры. Сейчас границами Старого города Саны считаются контуры городской стены XVI в.

Сан'а' ал-Кадима условно разделяется на три части вертикалями вади *Сайла* и рынком (*сук*). По данным начала 2000-х годов в нем 64 квартала [Сан'а' 2005: 140–141]. Попадая впервые в Старый город, человек думает, что здесь невозможно ориентироваться, а узкие безымянные улочки представляются лабиринтом. Дома башенного типа, существующего в Йемене согласно археологическим исследованиям еще с доисламских времен, стоят почти вплотную друг к другу, и по улицам не везде может проехать легковой автомобиль. Но в этом лабиринте даже над высокими домами высятся, как маяки, минареты. По ним, при некотором знании, ориентироваться в Старом городе проще. Мечети и минареты в Сане сохранились гораздо лучше, чем городская стена и жилые дома. Это обусловлено использованием при строительстве мечетей обтесанных камней и обожженных кирпичей, которые сохраняются гораздо лучше, чем жилые глинобитные дома, подверженные большому разрушению, например, от сезонных ливней, которые бывают в Сане весной и в конце лета.

Как и границы города, точное количество минаретов и мечетей в *Сан'а' ал-Кадима* долгое время оставалось неточным. Петерсон указывает, что в Сане 34 «исторические мечети» [Peterson 1996: 34]. «В Сана в 1960 г. было 25 мечетей» [Пересыпкин 2008: 156]. Клоди Файен примерно в то же время пишет: «В Сана около сорока мечетей, примерно пятнадцать из них имеют очень красивые минареты» [Файен 1959: 83]. В исследованиях XX в. по архитектуре Йемена описываются лишь отдельные мечети. В исследованиях начала 2000-х годов появились более точные данные.

В Старом городе 46 мечетей [Сан'а' 2005: 285]. (рис. 3). Но пока в исследовательской литературе нет полного анализа всех мечетей *Сан'а' ал-Кадима* и истории их постройки. Исследователи предполагают, что большинство мечетей в центральной части построено в VII–XII веках.

К западу от главных ворот *Баб ал-Йаман* находятся центральный и древнейший рынок *Сук ал-Милх* (соляной рынок) и мечеть *ал-Джами' ал-Кабир* (рис. 4), до 2007 г. являвшаяся главной (пятничной) мечетью города. С 2008 г. пятничной мечетью Саны стала мечеть *Ас-Салех* (мечеть имени Али Абдаллы Салеха, бывшего президента сначала Северного, а затем объединенного Йемена), находящаяся в новом районе Саны недалеко от резиденции президента и площади *Саб'ин*. Окончание строительства и торжественное открытие состоялось в ноябре 2008 г. На данный момент это самая большая и современная мечеть в Йемене (рис. 5).

Мечеть *ал-Джами' ал-Кабир*, согласно преданиям, построена по воле самого пророка Мухаммеда. По одним источникам, мечеть была построена в 628–629 гг. [Сан'а' 2005: 302; Густерин 2006: 101], по другим — между 705 и 715 гг. [Finster 1992: 127]. Это вторая мечеть по древности в Йемене, первой же мечетью считается *Ал-Джанадийа*, которая была построена близ города Таиз в городе Джанад примерно в 609 г. (согласно преданию по повелению пророка Мухаммеда построил его соратник Муад бен Джабаль [Густерин 2006: 106]). Еще одна легенда гласит, что для строительства мечети *ал-Джами' ал-Кабир* использовались камни разрушенного дворца *Гумдан* [Пересыпкин 2008: 154; Lewcock 1983: 75; Пиотровский 1985: 27] и собора *Калис*, существовавшего во времена правителя Абрахи в доисламские времена.

Согласно классификации Барбары Финстер [Finster 1993] в Йемене существует три типа мечетей: кубический, контриардный (дворовый) и гипостильный. *Ал-Джами' ал-Кабир* относится к контриардному типу мечетей, для которого характерно наличие обширного открытого внутреннего двора с размещенной в нем киблой, аркад с нефами и закрытого помещения *харам* (рис. 6).

Контриардный (дворовый) тип широко распространен в арабском мире. К этому типу мечетей относятся мечеть Омейядов в Дамаске, мечеть Мухаммеда Али в цитадели в Каире, Голубая мечеть в Стамбуле, ал-Масджид ал-Харам в Мекке и др.

Ал-Джами' ал-Кабир неоднократно расширялась и реставрировалась. В эпоху Омейядов к мечети были пристроены два минарета и установлена кибла. А в эпоху Аббасидов в 1258 г. добавлены аркады с западной и восточной стороны. В 1972 г. в ходе реставрации мечети в одном из аттиков были обнаружены древние рукописи, которые сейчас хранятся в созданном при мечети Доме манускриптов. Последняя реставрация под эгидой ЮНЕСКО началась в 2003 г. и включала в себя археологические исследования.

Изначально Большая мечеть была квадратной формы, постепенно увеличиваясь за счет аркатуры. Для йеменских мечетей характерна плоская крыша без купола, которую поддерживают многочисленные колонны. В колоннаде *ал-Джами' ал-Кабир* исследователи предполагают наличие колонн доисламского периода из разрушенного дворца Гумдан (рис. 4). Они значительно отличаются по форме и стилю от традиционных йеменских — прямых с простой капителью (рис. 7).

Кессонный деревянный потолок — еще одна особенность, часто встречающаяся в древних мечетях района *Джабель Северного Йемена*, например, в пятничных мечетях в Иббе, Джибле, Кавкабане. Наиболее искусный и недавно отреставрированный деревянный потолок находится в мечети *Ал-Абасса* в селении Аснаф в 40 км на юго-восток от Саны (рис. 8, 9) [Baker Ph. 2004].

Мне не удалось во время поездки в 2009 г. в Йемен попасть в *ал-Джами' ал-Кабир*. И это неудивительно, ведь вход для немусульман в эту мечеть запрещен, впрочем, как и в большинство мечетей Саны. Удалось заснять лишь кусок потолка в восточной аркаде (рис. 10). Но даже эта фотография оказалась удачной, так как на ней были зафиксированы изменения по сравнению с достаточно распространенной фотографией начала 2000-х годов (рис. 11).

При сравнении панорамных фотографий Большой мечети начала XX в. (рис. 12) и современных видно, что сейчас почти полностью отсутствует зубчатый бордюр по внешнему краю периметра крыши. Этот бордюр целиком сохранен только на крыше киблы (рис. 4).

Основной особенностью главной *ал-Джами' ал-Кабир* является наличие двух высоких минаретов и киблы. Лишь новая мечеть *Ас-Салех* превосходит количеством минаретов, коих у нее шесть. И насколько скромна во внешнем и внутреннем декоре, включая скромность и изящество михраба и минбара, *ал-Джами' ал-*

Кабир, настолько же богата в яркости и размахе мечеть *Ас-Салех* (рис. 5).

Но одно из бесспорных достоинств мечети *Ас-Салех* — это возможность зайти в нее немусульманам. Так же нехарактерной особенностью является молитвенный зал для женщин. Единственная мечеть, где, по моим сведениям, есть выделенное место для женщин, это мечеть *Ал-Бакирийа* в восточной части Старого города.

Как уже упоминалось выше, в *Сан'а' ал-Кадима* 46 мечетей, и только 26 из них имеют минареты. В первые годы ислама мечети строились без минаретов. И призыв на молитву, согласно приданиям, производился муэдзином с крыши мечети.

Некоторые зейдитские богословы выступали против строительства минаретов на том основании, что они напоминают церкви. Это запрет, видимо, не касался крупных мечетей, и после XV в. этому запрету уже не следовали. [Lewcock 1989: 89; Varanda 1994: 71]. Вероятно, большинство минаретов в Сане были построены к уже ранее построенным мечетям.

В Старом городе много небольших одноэтажных прямоугольных мечетей без минаретов, которые часто теряются на фоне башенных домов (рис. 13, 14). И не всегда на первый взгляд можно понять, что это мечеть. Иногда лишь недавно повешенная золотистая табличка и приделанный на крыше мегафон может помочь иностранцу понять, что это мечеть.

Одна из старейших мечетей города *Ар-Ридван* находится в непосредственной близости от *Баб ал-Йаман* и часто попадает в кадр панорамной съемки ворот, но рассмотреть мечеть со всех сторон из-за плотной застройки невозможно (рис. 15), тем более что это самое начало базара и возле ее стен часто стоят торговцы (рис. 16). Минарета у мечети нет. Внешние стены выполнены из отесанного серого камня и никак не декорированы. Прямоугольная форма с плоской крышей, поддерживаемой многочисленными колоннами, напоминает больше форму доисламских йеменских храмов [Peterson 1996: 251; Schmidt 1988: 78].

Иногда, следуя по извилистым улочкам в сторону высокого красивого минарета, обнаруживается совершенно простая минимально декорированная мечеть, как, например, мечеть *Али ибн Аби Талиба*. Из-за узости улочек не всегда можно понять, к чему именно пристроен минарет (рис. 17).

Мечети *Джанах* и *Ал-Мадхаб* расположены рядом. Их разделяет узкий проход шириной около 2 м, ведущий ко входам. Начало этого прохода венчает арка, на которой расположен минарет высотой примерно 4 м, служащий обеим мечетям одновременно, но территориально относящийся к *Джанах* (рис. 18).

Мечеть *Ал-Абхар* находится в южной части Старого города в одноименном квартале (рис. 19). Построена она была в 1374 г. Кубическая усыпальница была пристроена в 1748 г. Барбара Финстер относит эту мечеть к контриядному типу, при котором колонны удерживают прямой потолок [Finster 1992: 132]. Однако у мечети нет аркатуры и внутренний двор с *сабилом* (место для омовений) обнесен лишь внешней стеной, пристроенной к зданиям, относящимся к мечети. Резной по штукатурке михраб на момент фотофиксации в 2009 г. был ярко раскрашен. (рис. 20). Край крыши по периметру, как когда-то и у *ал-Джами' ал-Кабир*, украшен зубчатым поясом. Прямоугольное основание минарета было сооружено примерно в 1390 г. Отличительной чертой этого минарета являются расположенные на внешних гранях основания стрельчатые ниши с резным декором по штукатурке (рис. 21), характерным для декора мечетей города Забида. На внешних стенах усыпальницы и минарета мечети *Салах ад-Дина* также располагаются элементы резного декора (рис. 22). Этот сложный декор ориентировочно был изготовлен в обеих мечетях одновременно — около 1390-х годов [Finster 1992: 132].

Санские минареты — наиболее узнаваемые элементы мечетей в панораме *Сан'а' ал-Кадима*. Выполненные в одной цветовой гамме (коричнево-белой), они составляют с жилыми домами единый стилистический рисунок города. Прямоугольное основание минаретов изготавливается из обтесанного черного базальта *хаджар ал-асвад* или, что чаще встречается, из *хабаш* — черного гладко отесанного пористого камня. Основания минаретов мечетей *ал-Мадрасса* (рис. 23) и *Салах ад-Дина* (рис. 24) выполнены из обожженного кирпича *аджурр* и покрыты плинфой *мурабба ал-хаджар* [Marchand 2001: 54]. Центральная часть чаще цилиндрической конструкции с консольным балконом для муэдзина, увенчанная небольшим вытянутым куполом. Плинфа, создающая декоративные полосы, включается во время кирпичной кладки при строительстве. В дальнейшем она может покрываться побелкой или остаться некрашеной. К примеру, на фотографиях

начала 2000-х годов минарет мечети *Ал-Абхар* полностью побелен. А в 2009 г. был выбелен лишь декор.

В Старой Сане лишь четыре мечети имеют полусферический большой купол над молитвенным залом без кессонного потолка. Это *Ал-Бакириййа* (рис. 25), *Ал-Талха* (рис. 26), *Ал-Марадиййа* и *Ал-Махди Аббас* (рис. 27). И они имеют специальное название — *масджид кубба*. Купольное строительство, характерное для многих мусульманских регионов, не имело влияния на традиционную архитектуру Саны. Тем более большинство мечетей было построено до первой османской оккупации. Небольшие купола больше характерны для усыпальниц, входных порталов в мечети и общественных бань (хаммам) в Старом городе Саны. Для санской *масджид кубба* характерно размещение купола на восьмигранном барабане с окнами, который в свою очередь стоит на кубическом основании. По его четырем углам расположены небольшие цилиндрические башенки. Первая такая мечеть — *Ал-Бакириййа* была построена османами во время первой османской оккупации Йемена в 1592 г. [Сан'а' 2005: 321] в восточной части Старого города.

Внутри мечети *Ал-Бакириййа* мне попасть удалось. В то время между намазами было мало народу и мало кто обращал внимание на чужестранцев. Как я уже говорила, попасть христианину в йеменскую мечеть в принципе возможно. Надо лишь выбрать правильное время и местного проводника, желательно мусульманина.

Как и многие йеменские мечети, *Ал-Бакириййа* поражает своей сдержанностью в декоре и минимализмом деталей. Четыре угла молитвенного зала под куполом и *михраб* украшены нехарактерными для йеменской архитектуры *мукарнасами*. *Камариййи*, традиционные санские витражи, использующиеся чаще всего в жилых и административных домах, соседствуют с нарисованными под куполом золотыми вазонами с цветами в псевдо-барочном стиле (рис. 28). Тем не менее роспись минимальна, она лишь подчеркивает архитектуру: паруса, арки и архитравы. Как говорилось выше, в этой мечети есть место для женщин. Это поднятая над входом резная площадка, с которой удобно рассматривать пространство молитвенного зала (рис. 29). *Ал-Бакириййа* представляет собой образец османской архитектуры того времени с йеменским антуражем: минарет *масаджиду кубба* выполнен в санском стиле.

Сана — уникальное место: стиль ее старых домов, мечетей и минаретов, их декор составляют отличительную территориальную традицию, которая при всей своей древности требует постоянного внимания и поддержания. Последние три десятилетия Старый город Саны активно изучается. Проведены несколько крупных реставрационных проектов при участии йеменских и иностранных организаций по сохранению архитектуры города. Нестабильная политическая ситуация в стране тормозит проведение регулярных реставрационных работ и наносит вред сохранности памятников Саны. Так, во время бомбежек в 2015 г. частично пострадала *куббат Ал-Махди*. К счастью, молитвенный зал не был поврежден. Чуть ранее в соседнем квартале с мечетью *Ал-Абхар* были разрушены жилые дома. Но в целом мечети Старого города Саны пока остаются в сохранности. И будем надеяться, что они не пострадают.

Библиография

- Густерин П. В. Йеменская Республика и ее города. М., 2006.
- Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье. М., 1985.
- Пересыпкин О. Г. В стране царицы Савской. М., 2008.
- Суворова К. Н. Два года в Йемене. М., 1964.
- Удалова Г.М. Йемен в период первого османского завоевания (1538–1635). М., 1988.
- Файен К. Французский врач в Йемене. М., 1959.
- Baker Ph. Architecture and Polyphony: Building in the Islamic World Today // The Aga Khan Award for Architecture. The Ninth Award Cycle, 2004.*
- Finster B. An Outline of the History of Islamic Religious Architecture in Yemen // Muqarnas IX: An Annual on Islamic Art and Architecture, 1992. P. 124–147.*
- Lamprakos M. Conservation and Building Practice in a World Heritage City: The Case of Sana'a, Yemen: Ph. D diss., Massachusetts Institute of Technology, 2006.*
- Lewcock R. The Old City of Sana'a. In Development and Urban Metamorphosis // Yemen at the Cross-Roads. Vol. 1: Aga Khan Award for Architecture, 1983. P. 71–80.*
- Lewcock R. The Old Walled City of San'a'. P.: UNESCO, 1986.*
- Marchand T. Minaret Building and Apprenticeship in Yemen. Curzon, 2001.*

Peterson A. Dictionary of Islamic Architecture. L., N.Y., 1996.

Schmidt J. Ancient South Arabian Sacred Buildings // Yemen 3000 years of art & civilization in Arabia Felix. 1988. P. 78–98.

Serjeant R. B. and Lewcock R. (eds.) Sana'a. An Arabian Islamic City. World of Islam Festival Trust. L., 1983.

Varanda F. Tradition and Change in the Built Space of Yemen: Ph. D diss., University of Durham, 1994.

Сан'а': усус ат-тасмим ал-ми'мари ва-ал-тахтит ал-хадари фи ал-'усур ал-исламиййа ал-мухталифа. Сана, 2005.

<http://www.whitr-ap.org/index.php?classid=1490&newsid=2010&t=show>



Рис. 1. Карта города Саны, выполненная Рензо Манзони. 1879 год.
Из открытых источников



Рис. 2. Южные ворота *Баб ал-Йаман*.
Открытка министерства туризма Йемена. 2000-е годы



Рис. 3. Схема расположения мечетей в Старом городе Саны [Сан'а' 2005: 285-284].
 Некоторые мечети, упоминаемые в статье: 2 – *Ал-Марадийя*; 4 – *Ал-Бакирийя*;
 7 – *Салах ад-Дин*; 8 – *Ал-Мадрасса*; 12 – *Ал-Мадхаб*; 13 – *Джанах*; 17 – *Ар-Редван*;
 21 – *Али ибн Аби Талиб*; 22 – *ал-Джами' ал-Кабир*; 26 – *Ал-Абхар*;
 29 (между номерами 31, 33 и 32) – *Ал-Талха*; 40 – *Ал-Джала'*; 41 – *Ал-Нахрейн*;
 42 – *Ал-Махди Аббас*



Рис. 4. Общая панорама мечети *ал-Джами' ал-Кабир*. [<http://www.whitr-ap.org/>]



Рис. 5. Мечеть *ас-Салех*. Общий вид. Фото автора. 2009 год

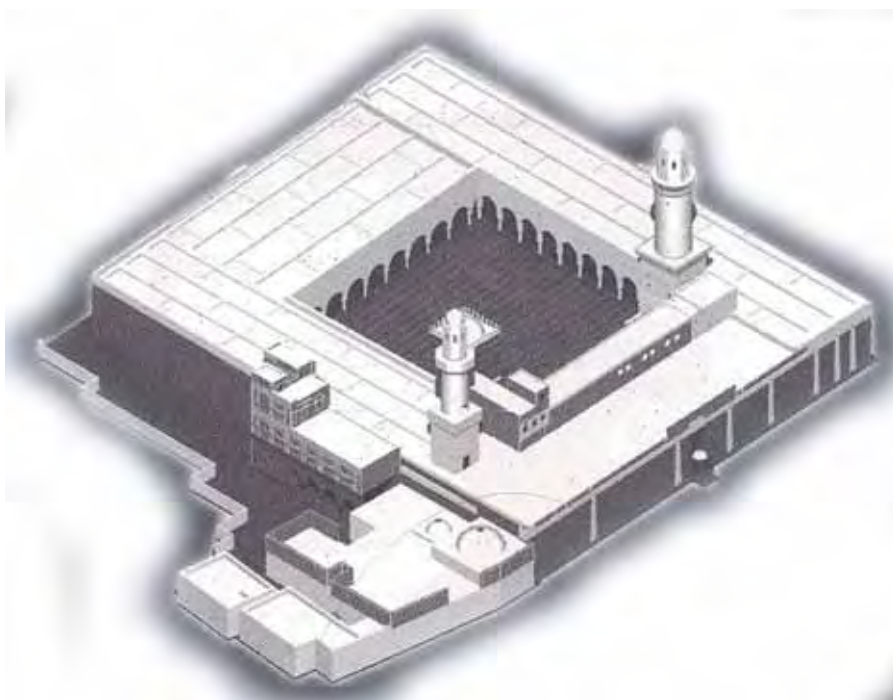


Рис. 6. Схема мечети. *Ал-Джами' ал-Кабир*. [Сан'а' 2005]



Рис. 7. Внутри мечети *ал-Джами' ал-Кабир*.
На фото видны колонны (более тонкие) доисламских времен



Рис. 8. Общий вид мечети *Ал-Аббаса* в Аснафе. [Baker Ph. 2004]



Рис. 9. Кессонный потолок и колонны внутри мечети *Ал-Аббаса* в Аснафе. [Baker Ph. 2004]

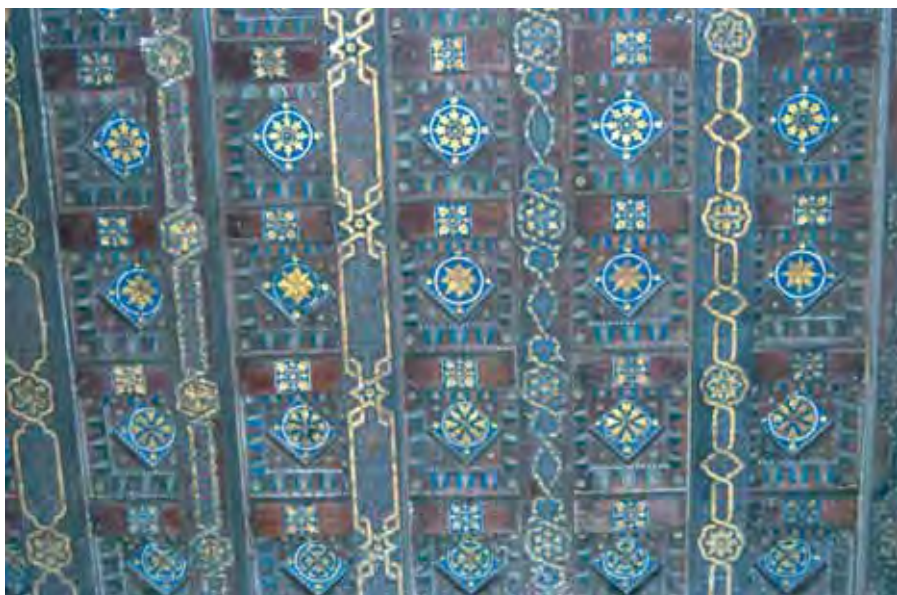


Рис. 10. Кессонный потолок. *Ал-Джами' ал-Кабир*. Фото для автора. 2009 год



Рис. 11. Кессонный потолок. *Ал-Джами' ал-Кабир*. [Сан'а' 2005]

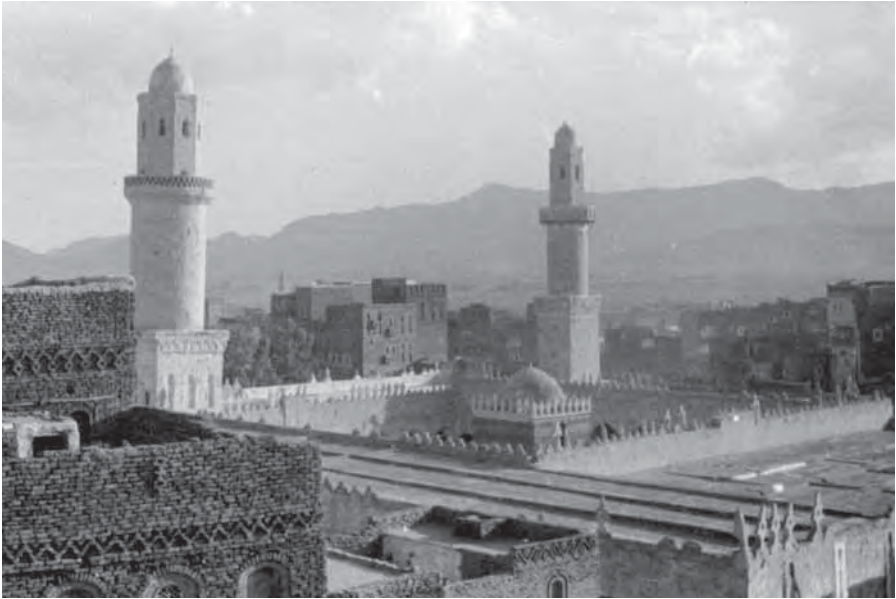


Рис. 12. Мечеть *Ал-Джами' ал-Кабир*. Google. Ориентировочно 1929–1934 года



Рис. 13. Крыша мечети *Ал-Джала'*. Фото автора. 2010 год



Рис. 14. Общий вид на крышу мечети *Ал-Нахрейн*. Фото автора. 2010 год



Рис. 15. Южная сторона мечети *Ар-Редван*. Фото автора. 2009 год



Рис. 16. Вход в мечеть *Ар-Редван*. Фото автора. 2009 год



Рис. 17. Мечеть *Али ибн Аби Талиб*. Фото автора. 2009 год



Рис. 18. Арка с минаретом, ведущая в мечети *Ал-Мадхаб* и *Джанах*.
Фото автора. 2009 год



Рис. 19. Общий вид мечети *Ал-Абхар*. Фото автора. 2009 год



Рис. 20. Михраб и позирующий йеменец. Мечеть *Ал-Абхар*.
«Фото для автора». Меня не пустили в эту мечеть, только взяли мой фотоаппарат
и там сфотографировали



Рис. 21. Стрельчатые ниши на основании минарета *Ал-Абхар*. Фото автора. 2009 год



Рис. 22. Стрельчатые ниши на основании минарета и усыпальницы *Салах ад-Дин*. Фото автора. 2009 год



Рис. 23. Минарет мечети *Ал-Мадрасса*. Фото автора. 2009 год



Рис. 24. Минарет мечети *Салах ад-Дин*. Фото автора. 2009 год



Рис. 25. Общий вид мечети *Ал-Бакириййа*. Фото автора. 2009 год



Рис. 26. Мечеть *Ал-Талха*. Фото автора. 2009 год



Рис. 27. Мечеть *Ал-Махди Аббас*. Фото автора. 2009 год



Рис. 28. Молитвенный зал мечети *Ал-Бакирийя*. Вид на михраб и минбар.
Фото автора. 2009 год



Рис. 29. Молитвенный зал мечети *Ал-Бакирийя*. Вид на входной портал в мечеть.
Фото автора. 2009 год

Ester Muchawsky-Schnapper

SYNAGOGUES IN YEMEN AND THEIR OBJECTS

The article is based on written and oral sources about synagogue architecture and synagogue objects from the 18th to the 20th century. The information on the ceremonial objects of Yemenite synagogues is mainly based on objects brought to Israel from Yemen by Yemenite immigrants since the end of the 19th century and by European travelers and researchers who worked in Yemen.

Key words: Yemen, Jews, Judaism, Synagogues.

Introduction

Jews have lived in Yemen for at least some 2000 years keeping old traditions made possible by the relative isolation of the Yemen and its Jewish community.

With the onset of Islam their status became one of foreigners (*dhimmī*), subject to Muslim law in regard to other religions, which influenced their social status but also the architecture of their houses and synagogues. They had to be of a modest nature not allowing any extravagant demonstration of religious worship.

Jews lived in over a thousand different locations in Yemen, many of them in very small rural communities consisting of a few families. But there were also larger more urban-type communities, of which Sana'a was the largest having many synagogues.

This article is based on written and oral sources about synagogue architecture and synagogue objects from the 18th to the 20th century. The few visual sources of the architecture consist of the few extent photos of synagogue-interiors taken in Yemen when Jews still lived there in the first half of the 20th century before most of them left for Israel in 1949/50. No photographs of clearly identifiable synagogue exteriors exist any longer except from Aden¹. We will not enter the socio-economic organization nor the ritual-liturgical aspects including books, except when these are relevant to the handling and location of the objects.

The information on the ceremonial objects of Yemenite synagogues is mainly based on objects brought to Israel from Yemen by Yemenite immigrants (since the end of the 19th century) and by European travelers and researchers in Yemen. These objects are now either used in synagogues in Israel, or are part of museum collections, many of them in the Israel Museum. Their shape and material will be analyzed aided by ethnographic interviews of people still born in Yemen, including some craftsmen who made ceremonial objects. Only a limited amount of objects has survived and in many cases we had to rely on oral information alone².

¹ We did not include in our discussion the synagogues of Aden where various Jewish communities, also of non-Yemenite origin lived. The façade of only one synagogue existed still when I was there in 1999 but it is of a completely different style than we find in the rest of Yemen and is therefore not included here.

² For previous publications on the subject by the author, see [Muchawsky-Schnapper 1999: 119–133; 2000: 152–175].

Yemenite Synagogues

Opinions about when Jews have settled in Yemen are divided. Historical records point to the beginning of the common era but oral traditions go further back in time, some of them even to the time before the destruction of the First Temple in the 6th century B.C. [Ahroni 1986: 20–37]. According to oral information, the first Jews settled in a place called Barash on Mount Nuqum near Sana'a in the mid-first millennium before our era and were believed to have lived there until 500 years ago. Eyewitnesses of the 20th century report of having still seen the ruins of two synagogues there. The late Rabbi Yosef Qāfiḥ for instance, in a personal communiqué recounted that in 1937 as a young man of about twenty, he went up the mountain and saw there the ruins of a synagogue with large stone-arches and a niche on the northern wall which used to serve as *heykhāl*, in addition to two ritual baths carved out of the rock. He also said that his grandfather Yiḥye Qāfiḥ had told him that in 1882 when he met with the Austrian-Jewish researcher Eduard Glaser, Glaser had reported having found at the same place Jewish inscriptions from the year 900 of the Seleucid Era, or 4349 according to the Jewish calendar, i.e. 589 C.E. indicating as he said, a Jewish presence there at the time³.

Various excavations and inscriptions have revealed traces of antique synagogues from the 3^d to the 5th century A.D. in southern Yemen [Tobi 2013: 352–354; Tobi 2015: 373–385; Patrich 2011(A): 102–106; Salles & Sedov 2010: 87–122; Robin 2006 (Unpublished manuscript)]. There may have existed many more antique synagogues but due to limited excavations, only a few have been found so far. Already Wendell Phillips mentions in 1950 the ruins of a 4th century Jewish synagogue in Ta'izz without however giving any further elaboration [Phillips 1955: 196].

One of the very significant finds from these early periods relating to a synagogue is the discovery in 1970 by Walter W. Müller of a large stone engraved with the names of the twenty-four priestly courses (*mishmarōt*) within a mosque in Bayt al-Hadhir near Tan'im, east of Sana'a, probably stemming from a synagogue as such plaques were in the post-Temple Byzantine period affixed to the synagogue wall as known from several such plaques found in ancient Israel. This proves

³ Similar oral information was given by informants to Prof. Goitein. See also [Qāfiḥ 1965; Tobi 2013: 353 a; Rathjens 1957: 11, n. 1].

beyond any doubt the presence of a Jewish community and their strong spiritual connection to the Land of Israel and the memory of the Temple [Degen & Müller 1974: 117–123; Levine 2000: 221–222, 496–497]⁴.

But even physical evidence of synagogues of more recent centuries is scarce. There is the example of a 17th century mosque which was previously a synagogue. The Zaydi Imam al-Mahdī Aḥmad (1620–1681) turned this synagogue into a mosque in 1680, the Masjid al-Jalā’ (“Mosque of the Expulsion”) after destroying its Torah scrolls and demolishing parts of the building at the time when the Jews from Sana’a and vicinity were expelled in 1679 for the duration of one and a half years to Mawza’ at the Red Sea shore. An inscription on its frieze praises the Imam for expelling the Jews and turning the synagogue into a mosque [Haykel 2003: 118, photo 119; Ahroni 1986: 125–126; Serjeant & Lewcock (1983) 2013: 353–358, 399–400, photos 19.11, 19.12; Chelhod 1984: photo Cl. 8]. The spacious room and rows of ancient columns point to a much more impressive structure than we know from the more recent synagogues in Sana’a’s Jewish quarter (*Gā’ al-Yahūd*) all built only after the Jews’ return from the Mawza’ exile.

Yemenite synagogues (*kanīs*, *knīs* or *kanīsah*) of the 19th–20th century were modest, dome-less one-story structures with whitewashed outer walls which identified them from outside as synagogues as reported by informants [Rathjens 1957: 17]. Jewish houses were generally not allowed to exceed the height of Muslim houses, and synagogues had likewise to be lower than the lowest of mosques which were in Yemen often splendid structures flanked by high minarets and preceded by large courtyards. This law is based on the Pact of ‘Umar laws (ca. 637 C.E.) concerning Jews and Christians [Stillman 1979: 157–161; Ahroni 1986: 122]. The old law concerning the limited height of Jewish buildings was vigorously renewed in the beginning of the 20th century with the rule of the Imam Yaḥyā Ḥamid al-Dīn (Imam since 1904, and also ruler since 1918, until 1948) [Sémach 1910: 38–39].

To give an idea about the numbers of synagogues in Sana’a since the 18th century: Carsten Niebuhr counted on his visit in Yemen in 1763 14 synagogues of which 12 were demolished a year earlier by the Imam

⁴ My thanks go to Prof. Lee. I. Levine as well as Prof. Yosef Tobi for their kind assistance with bibliographic information.

Al-Mahdī ‘Abbās (1748–1775). Reports from Christian missionaries, Joseph Wolff and Henry Aaron Stern mention 18 synagogues in 1836 and 1856 respectively. In 1910, Yomtob Sémach counted 27 synagogues. Erich Brauer received in the early 1930s detailed information about 28 synagogues in Sana’a, of which 4 were large, the rest small. Apparently the Jewish population in Sana’a consisted then of over 8000 souls, more than 10 percent of the general population. An ongoing history of alternating government-induced destructions and closures of synagogues followed by re-openings and re-buildings was reported [Niebuhr (1774) 1997: 416–417, Brauer 1934: 299–307].

The synagogues had all a similar layout, but differed in size and wealth of furnishings. The entrance to the synagogue was usually an unpretentious gate bordering the street, leading some three to ten steps down into one or two adjoining courtyards. This way there was no direct access to the synagogue from the street. The courtyard (*ḥijreh*) was surrounded by high walls. One to two further steps led down from the courtyard into the synagogue. Thus the synagogue was built partially below ground level, which created a greater sense of height inside while the building from outside, being one storey high, seemed even lower than the rest of the Jewish houses which were limited to 9m height following the Muslim law. At the same time, it complied with the Jewish tradition of building synagogues that were taller than domestic abodes by providing the congregation with the illusion of more space. Simultaneously it allowed to fulfill the promise of Psalm 130: “Out of the depths have I called to thee, O Lord”.

In the courtyard used to be a water well (like also in most Jewish houses) and a stone container which was regularly refilled with water so that the congregants could ritually wash their hands before prayer. It was covered by a stone lid when the place was empty. On one of the high walls of the courtyard were small lockers (ca. 40×40 cm), niches with little doors and locks, where congregants placed their shoes before entering the synagogue. Each man had his own locker, sharing it with his sons and keeping the key at all times. Visitors who didn’t own lockers, left the shoes outside the entrance to the synagogue. The ancient Jewish custom of removing shoes before entering the synagogue may have survived in Yemen because of a parallel Muslim custom of removing shoes before entering a mosque [Havazelet 1995: 13–14]. At the far end of the courtyard was the toilet, furthest away from the prayer-house.

Adjacent to the main room used to be a small room (*tābiq*) for storage of oil necessary for lighting the synagogue's stone oil-lamps hanging on metal chains from the ceiling which were at a later stage replaced by petrol-lamps. Also next to the prayer hall was always at least one study room for small boys.

Although the synagogue had no dome, it was long and broad and needed therefore a row of columns in the centre to hold the wooden beams of the ceiling. As it was built partly below ground, it was desirable to have many windows along the walls in order to let in a maximum amount of light and air. Windows were placed on the southern, western and eastern walls of the synagogue hall while the northern wall — the direction towards Jerusalem — was reserved for the niche holding the Torah scrolls. Windows consisted in Yemen usually of two parts, the upper part being filled with either a pane of alabaster (*qamarīye*) — unique to Yemen — letting in a milky soft light, or of stained glass designed in decorative patterns. This upper part was always closed while the window's lower part was open and had for closure wooden shutters. Varying information exists about the location in the synagogue of 12 additional small round window-openings symbolizing the 12 biblical Hebrew tribes. All agree that they were close under the ceiling. Rabbi Qāfiḥ writes about a division of three windows on each wall while Brauer writes that they were all placed on the northern wall above the *heykhāl*.⁵ Some informants reported on the other hand, to remember these round openings only on the eastern, southern and western walls of the synagogue, not on the northern one with the *heykhāl*.

The synagogue's floor was made of plastered gypsum, not stone, and was covered by carpets. The courtyard however had a stone paving.

It happened frequently that synagogues simply occupied the upper light-filled section of a private home donated to the congregation by its owner.

Most synagogues were named after their donor or founder, usually an important rabbi (functioning also as a judge in the community) who had gathered a community around himself. Thus, in Sana'a for example, we find synagogue-names like *Kanīs Bayt al-Usta*, *Kanīs Bayt al-Shaykh* or *Kanīs Bayt al-Badiḥi*, etc.

⁵ For a detailed description of the Sana'ani synagogue see [Qāfiḥ 1978: 63–65]. About the 12 round window-openings [Qāfiḥ 1965; Brauer 1934: 302].

In rural areas, synagogues were very simple often consisting of only one room in a private home. In villages with less than 10 Jewish adult men (from age 13) necessary to hold public service, prayers were held on a daily basis at home. For Sabbath and holidays, they traveled to the nearby village which had a synagogue. Being very poor, there was at times no fixed furniture in such synagogue-spaces, the Torah scrolls were then kept inside the homes for security reasons but maybe also as an old tradition originating in the Land of Israel (see discussion below).

The general impression was that the interior of synagogues as seen on photos by for instance Hermann Burchardt, Carl Rathjens and Yihye Ḥaybi (Photos 1–7) from the first part of the 20th century, was modest but with clearly identifying characteristics and a dignified austerity. Characteristic is a niche in the northern wall — the direction of prayer towards Jerusalem — in which the synagogue's Torah scrolls, considered the most important items in the synagogue, were stored.

There were no chairs or benches, unknown in Yemen, but worshippers sat on the floor along the walls, legs crossed in oriental fashion, on a mattress-like cushion (*farsh*) or sheep-skin (*jarm*) spread on large black locally-woven goat-hair carpets (*farā'iq*).



1. Synagogue interior in Sana'a, 1907.

Hermann Burchardt, Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin.



2. Synagogue interior in Rijam, ca. 1930s.
Yihye H̄aybi, Collection of the Israel Museum, Jerusalem.



3. Synagogue interior in Sana'a, ca. 1930s.
Photo: Carl Rathjens, Vera Bryce Salomons Legacy, Collection of the
Israel Museum, Jerusalem.



4. Synagogue interior in Sana'a, 1907.

Photo: Hermann Burchardt, Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin.



5. Interior of Dhamari Synagogue in Sana'a, ca. 1930s.

Photo: Yiḥye Ḥaybi, Collection of the Israel Museum, Jerusalem.



6. Interior of Kissār Synagogue in Sana'a, ca. 1930s.

Photo: Yiḥye Ḥaybi, Collection of the Israel Museum, Jerusalem.



7. Synagogue interior in Sana'a, ca. 1930s.

Photo: Carl Rathjens, Vera Bryce Salomons Legacy, Collection of the Israel Museum, Jerusalem.

In small villages, simple palm straw mats (*ḥasīrah*) had to suffice. In the synagogue-walls were niches (*khizāneh*), open or fitted with wooden doors, which served as cupboards and in which the worshippers' prayer books were kept in piled fashion. Each worshipper brought from home two pieces of fabric measuring ca. 50–60 cm, one to be hung on two hooks on the wall behind his seat, the other to sit on. He also provided the cushions (*wusādeh*) on which to lean, and a small bench (*marfa'*) (60×30×40 cm) on which rested the prayer book. The wall hangings and cushions bestowed a bit of color to the otherwise black-and-white synagogue interior with its whitewashed walls and black carpets. Books were a precious rarity and in most cases when studying, especially boys and young men, had to sit around one book. This way, they developed an ability to read the Hebrew text from all sides. All male members of Jewish communities knew thus Hebrew having to learn it from an early age on. (It is the topic for a separate study to discuss the kind of books which were kept in the synagogue.)

As is clear from this description, the Yemenite synagogue was not a luxurious, awe-inspiring place. Subdued and intimate, it served the community members as a place where they could gather daily for communal prayer, study and discussion. But one had also coffee made of spiced coffee-husks (*qishr*) brought from home in coffee-pots (*dalleh*). Smoking was not allowed. A Jewish man passed most of his time in the synagogue which served also as study-hall (Hebrew: *beyt midrāsh*) before and after prayers. In the smaller adjoining room, called *knīs ṣghīre* ("small synagogue"), boys studied from the early age of 3–4 years on. In that small room were often plaster shelves projecting from the walls high above the floor for boys to sit on because of a lack of space. Jewish men and boys would get up in the wee hours of the morning to go to the synagogue, even before breakfast and work, in order to pray and study. Thus the Yemenite synagogue managed to combine an atmosphere of profound spirituality with that of a "cozy clubhouse for men" as defined by Yomtob Sémach, the envoy from the Alliance Israélite Universelle in Sana'a in 1910 [Sémach 1910: 59]. Synagogues were occasionally also used to lodge travelers.

Women had no real place in this kind of environment, although some synagogues had a small separate room built slightly higher than the men's part, with a separate entrance from the court or from the street, in order not to meet the men. This was especially the case with the oldest synagogues of the Jewish quarter such as the synagogue

Kanīs Bayt al-Shaykh built in 1681, after the return from Mawza'. Mainly elderly women went to the synagogue, the younger ones being too busy with children and household.

As a rule, on the northern wall, facing Jerusalem, the direction of prayer, was a broad niche built into the wall, a kind of closet, closed by wooden doors, which was called by the Hebrew name *heykhāl* (meaning originally 'Torah ark') in which the Torah scrolls were kept. In western communities, it is known as *aron ha-qodesh* ("cupboard of holy content"). The entrance to the synagogue was therefore mostly on the southern wall facing the northern wall so that the congregant could bow in front of the *heykhāl* when entering the synagogue. The *heykhāl* often filled the wall's entire width and was over 2.5 m high. Below this niche above the floor was a closed space of some 80 cm which served for storage of damaged ritual objects no longer in use (*genīzah*).

The upper section of the *heykhāl* was padded with scarves and divided in two horizontal spaces by a shelf which allowed to store Torah scrolls in two rows, each scroll encased in a wooden box (*tiq*) and placed in upright position⁶.

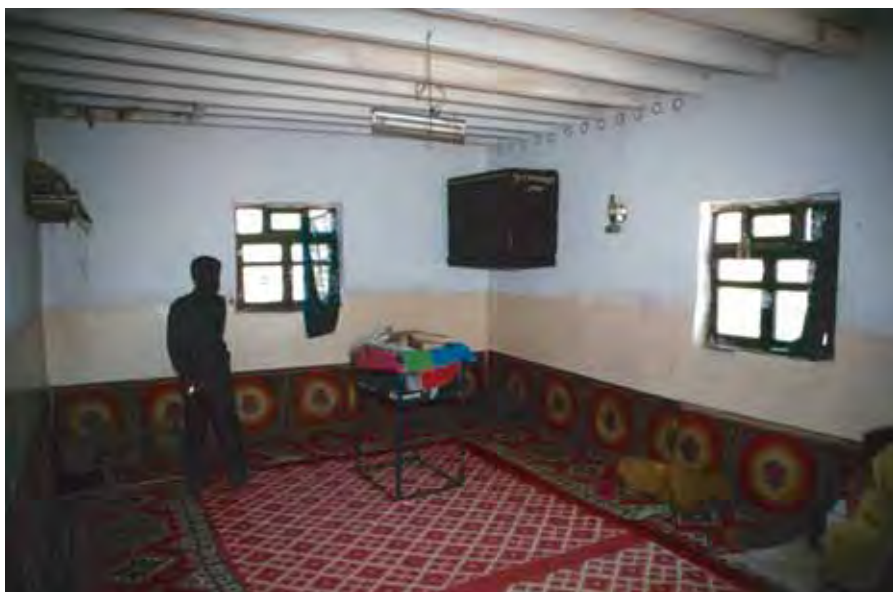
The number of Torah scrolls owned by the synagogue varied according to the wealth of the synagogue's community. In Sana'a for instance, the largest synagogue *Bayt al-Usta*, had 150 scrolls while smaller ones like *Bayt al-Ḥubāre* had only 20 scrolls [Brauer 1934: 302, n. 1]. Village synagogues had often only very few scrolls which, when not in use, were kept at home. When in Rhayda in 1999 visiting a Jewish family, a large room adjacent to the house was made into a simple synagogue. The Torah scrolls were brought in for service only, otherwise they were kept in a closed cupboard at home for better safeguarding. (Photos 9, 10).

The wooden doors of the *heykhāl*, used to be closed with a typical Yemenite wooden lock-and-bolt. They were said to be in some cases richly carved or even inlaid with mother-of-pearl. Especially mentioned were the *heykhāl* doors of the Sana'a synagogues: *Al-Usta*, *Al-Shaykh* and *Kuḥlāni*. No example has survived. On the few extant photos

⁶ It was reported to me that some exceptionally large synagogues in Sana'a had more than one *heykhāl* such as the synagogue *Al-Usta* with five *heykhāl* niches and the *Ṣalāḥ* synagogue with four to store the many Torah scrolls of the synagogue. See also [Gamliel 1982: 20; Nahshon 2000: 42, n. 38]. My thanks go to Dr. Paltiel Giat for much bibliographic information.



8. Prayer Stand (*tēvah*) in Badīḥī Synagogue in Sana'a, ca.1930s.
Photo: Yīḥye Ḥaybī, Collection of the Israel Museum, Jerusalem.



9. Synagogue interior in Rhayda, 1999.

Photo: The Israel Museum,Jerusalem/Naftali Hilger.



10. Man reading in synagogue in Rhayda, 1999.

Photo: The Israel Museum,Jerusalem/Naftali Hilger.

of synagogue-interiors, one cannot discern any such details but sees clearly the *heykhāl* itself and its doors with typical lock-and-bolt. (Photos 1, 2, 4).

The special curtain drawn over the *heykhāl* was called by the Hebrew term *parokhet* and can be discerned clearly on some of the photos of synagogue interiors (Photos 1, 6, 7). It was made of silk, velvet, or cotton and was always lined. While having varying designs and colors, it had as a rule a border made in a different fabric featuring a geometric pattern of a row of up-ended rhomboid squares (*mshawzag*) in one color on a background of resulting triangles in a contrasting color. The two colors were often red and green. This row is a recurring motif in Yemenite material culture appearing on many Yemenite textiles such as the cloth called *kufyeh* covering the Torah pulpit (*tēvah*) (Photos 2, 4, 6), and on wall hangings (*smadar*) adorning the living room during festive occasions. Other occurrences of this motif on materials other than textiles can be found on house façades, minaret decorations and wooden and silver objects. The frequency of it points to a symbolic significance [Muchawsky-Schnapper 1988: 66–67]. Figurative designs, such as a pair of lions represented on many Ashkenazi Torah curtains, never figured on Yemenite curtains, as, according to oral information, nothing should distract the worshipper's eye when facing the *heykhāl* during prayer. An additional reason for the relative abstinence from figurative motifs on the *parokhet* may also reflect the Jewish and Muslim religious avoidance of figurative imagery. Only one original *parokhet* has survived (Photo 11).

An interesting precedent of the *heykhāl* may have been found in the antique south-eastern port of Qani' (near modern Bir 'Ali) where traces of two synagogues built approximately on top of each other in two stages were excavated. In the older building (3^d to 4th cent. A.D.) no niche or indication of a direction towards Jerusalem has been found. A Greek graffito inscription in gypsum plaster with a prayer to the Almighty wishing success for a caravan journey, found in this layer, indicates however a possible Jewish origin. In the more recent synagogue on the other hand (end 4th to beginning 5th cent. A.D.) a small rectangular chamber, a kind of an apse, added to its northern wall, the direction towards Jerusalem, has been found. Interpreted by the archaeologists as "Holy of Holies", it may have been an earlier version of the Yemenite *heykhāl* where the Torah scroll was kept [Patrich (A) 2011: 104–105; Sedov 2010: 88, 98, Fig. 38, Fig. 45, Cat. pl. 132



11. Torah curtain (*parokhet*) from village near Sana'a.

Gift of the late Shmuel Badīhī, Jerusalem,

Photo: The Israel Museum, Jerusalem/Avraham Hay.

(Greek inscription), 120–122; Bowersock 2010: 394–396; Patrich (B) 2011: 244–246]⁷.

Introduction to the ceremonial objects

Jewish Yemenite material culture is usually associated with the better known silver jewelry and garment-embroidery for which Yemenite Jews became famous. The ceremonial objects used in synagogues such as Torah cases, finials, pointers, and pulpits, have received less attention. Much artistic knowledge, great variety and traditional values were however invested in the production of these objects which, unlike in many other Jewish communities, were made in Yemen mostly by Jewish craftsmen. Working as craftsmen in many fields was a professional niche occupied by Yemen's Jews for centuries possibly because being a craftsman was not an especially esteemed occupation by Muslims.

⁷ My thanks go to Prof. Patrich for his help with the bibliography.

Much of the ceremonial objects have disappeared as many objects found their way to *genīzah* storage, a closed repository, where old or damaged ceremonial objects and holy scriptures are till this day ritually buried. It is believed that sacred objects no longer in use should be stored away rather than disposed of or re-used for secular purposes. This satisfied also the Yemenites' preference for new and unworn objects which is another reason why not much of the older objects have survived.

Torah scrolls and their cases

The most sacred and important items in every synagogue are the Torah scrolls. In Yemen they were made of deer or goat hide, tanned in a reddish hue. The outer, top layer of the hide, just below the hair of the animal's skin, called by the Hebrew term *gvil*, served as parchment, an old tradition kept by the Yemenite and a few other oriental communities. Some of the more ancient scrolls were imbued with magic qualities and they were believed to help to bring forth rain or to heal the sick [Brauer 1934: 366–367, 385–386].

Torah scrolls, wrapped in protective scarves, were brought by Yemenite immigrants to Israel, held as carefully as if they were babies. This analogy to the holding of the most precious belonging, a small child, exists also when men are dancing in the synagogue during the *Simḥat Torah* (“Rejoicing with the Torah”) celebrations at the end of *Succhoth* while holding Torah scrolls and babies in their arms.

Every Torah scroll had its own wooden case (Hebrew: *tiq*). Yemenite Torah cases (Photos 12–15) are always of octagonal shape with a flat top and bottom. They came in varying sizes, being tailor-made for the scrolls they held, the average size being 75 cm high with a diameter of about 30 cm. It is interesting to note that their octagonal shape recalls that of many Yemenite mosque-minarets⁸, a stylistic similarity reflecting a common aesthetic sensitivity. It may be said that in general Yemenite ceremonial objects are characterized by an archaic style reflecting ancient Jewish traditions, combined with stylistic influences from the surrounding Muslim material culture.

⁸ For examples of octagonal minarets in Yemen, see [Serjeant & Lewcock (1983) 2013: Figs. 19.18; 19.50; 19.53; 19.64].



12. Torah case and accessories
from Bayt Baws.
Gift of Haim Avi'ad and Salem
Ya'ish Avi'ad , Etz Hayim
Synagogue, Kfar Saba.
Photo: The Israel Museum,
Jerusalem/Avraham Hay.



13. Painted Torah case with finials.
Photo: The Israel Museum, Jerusalem.



14. Painted Torah case from central Yemen.

Private synagogue, Israel.

Photo: Ester Muchawsky-Schnapper.



15. Painted Torah case with finials from the al-Kuḥlānī synagogue in Sana'a. ca. 1845.

Private synagogue, Israel.

Photo: Ester Muchawsky-Schnapper.

The Torah case is composed of two main vertical sections held together with hinges at the back and closed by hooks at the front. They were made of brass or copper and cut into floral and arabesque shapes. Of the case's eight sides, the front one is divided into two vertical panels, while the back one into three. Another typical feature of the Yemenite Torah case is that it has only one elongated slit at the top and not like in other communities, two separate ones for the two staves around which the Torah scroll is bound. They protrude there, topped by finials.

Most of the surviving Torah cases are of unadorned wood, usually *tunub* (*cordia abessinica*) and are covered with a tightly fitted fabric of varying abstract designs. A small number of preserved painted cases point however to a past tradition of wood painting in a range of styles. They are rare because wood painting was no longer practiced in the last generations and only a few cases have survived. Designs and color-combinations are evidence of a high order of artistic ability. Differences of style indicate that different artists must have been at work. While some of the cases display a dense *horror vacui* style, others are characterized by a few dominant designs drawn with swift impressionistic brush strokes. In all cases the designs are organized along each of the eight facets, while each facet is framed by a band of medallions, arabesques, rosettes, rhombi, leaves or flowers. While geometric and floral designs predominate, we found on three Torah cases bird designs. On one such case, one may quite securely identify peacocks with their typical little crown on the head, relatively short legs and a down-curving body ending in an elaborate feather-tail. Moreover, the peacock-motif alternates on this Torah case with the typical peacock feather having thin lines at the bottom and a rich feather bouquet on the top (Photo 14). Obviously the elegant peacock kept for their beauty in wealthy Muslims' gardens are aristocratic enough to figure on a Torah case. Some of the interviewees remembered keeping a peacock in the backyard. It was thus a known species. Another peacock depiction can be seen on a Torah pulpit photographed in the 1930s (discussed below). On a necklace, called *labbeh tuyūr* ("birds necklace") dove-like birds are represented. But also on manuscript illuminations and architectural decorations schematized birds are a favored motif [Muchawsky-Schnapper 1997: Fig. 10; 2000: 178–179; 2004: 181–192]⁹. It is interesting to note that when asked

⁹ For architectural decoration, see also: [Scott 1942: 125,128; Bel 1988: 214–217].

about the bird motif, Yemenites often denied recognizing it as such, probably out of a principle opposition towards figurative representations especially on ceremonial objects. This may however be a contemporary reaction which would not have necessarily been the reaction at the time when such motifs were painted.

Torah cases — unlike metal Torah finials — were never signed or dated. The only instance of an approximate date of a Torah case is based on a promissory note with the Seleucid date 2156 and the Hebrew date 5605 (1845) stating the presentation of an extremely fine Torah case, only 50 cm high, to the *Kuhlānī* synagogue in Sana'a until the payment of a debt would be fulfilled¹⁰. According to oral information the case was then already some 50 years old which would place the date of its creation to the end of the 18th cent. On its 8 facets, an elaborate flower motif similar to a violet or pansy is painted on a dark red background together with delicate light-green leaves, each facet being framed by a dark frame sprinkled with a small light-colored flower-motif. The top of the frame ends in a *miḥrāb*-shaped arch (Photo 15). It brings to mind the decorative paintings on wood-panels in the elegant homes and palaces of wealthy Muslims, not only in Yemen but also Syria, Turkey and India.

Only one example of a silver-decorated case exists. It stems from the *Al-Kissār* synagogue and was made in 1939–1940 by the silversmiths Yosef Cohen and Rabbi Yosef Qāfiḥ (Photo 6). The lack of other examples combined with oral information to the same effect seems to prove that such silver-adorned cases were highly unusual¹¹. The absence of silver decoration on Torah cases in a culture whose silver jewelry was so highly developed, is surprising yet it is not unique. An interesting analogy is the lack of silver Sabbath and Hanukkah lamps which were *de rigueur* in most other Jewish communities. In Yemen such oil lamps were made of stone (Photos 25, 26). They were used in synagogues and at home when lights have to be lit on the eve of the Sabbath and during Hanukkah. Medieval stone Hanukkah lamps from France and Spain support the assumption that Yemenite stone Hanukkah lamps are of

¹⁰ Photo of the promissory note in [Muchawsky-Schnapper 2000: 156].

¹¹ The late Rabbi Qāfiḥ who used to work as a silversmith when still in Yemen until 1942, told me in one of the many enlightening interviews, for which I will be always grateful, that it was exceptional to make such expensive silver decorations on Torah cases and that this-one was made especially on commission.

the most ancient type and are only paralleled by stone Hanukkah lamps from the Moroccan anti-Atlas region, another relatively isolated region [Muchawsky-Schnapper 1982: 76–83; 2011: CXXXIV–CXXXVII; Narkiss 1980: 187–206; 1988: 7–15; Benjamin 2003: 128–137]. Metal petrol lamps lit the synagogue during week days as can be seen on photographs of synagogue interiors from the early 20th century (Photos 2–5).

Another object that kept an archaic character in Yemen is the *mezūzah* (Heb. lit. “doorpost”) a piece of parchment scroll hand-inscribed with Hebrew verses from the Torah (Deut. 6: 4–9 and 11: 13–21) obligatory to be affixed to the doorjamb of every Jewish home and synagogue. In Yemen it never had a decorated silver container like in many other Jewish communities. The Yemenite *mezūzah* was inserted either directly into a cavity in the doorjamb, or in a tube of reed, or a tube of simple undecorated metal-sheet, all purely functional non-decorative devices of protecting the parchment.

One reason for the near-absence of Yemenite silverwork on Torah cases must have been the great cost of such silver adornment which in turn would have caused the danger of burglary to which synagogues were prone. Another reason may have been not to trigger the wrath of Muslim authorities by displaying too much luxury in their religious devotion. The fact that the Imam Yaḥya (1904–1948) known from many oral interviews to have occasionally inspected synagogues, created the concern that any overt display of material wealth found there, would have aroused his anger.

On the other hand, it is possible that the painting of wooden ceremonial objects was the natural expression of a local aesthetic tradition. Thus, when not flourishing any longer, it was not replaced by other types of ornamentation. The more recent wooden Torah cases are only covered by a tightly fitting fabric.

Another reason for modestly decorated ceremonial objects may have stemmed also from an early local aesthetic expressing the religious preference to convey sobriety rather than pomp. Early Muslim injunctions against exaggerated decorations of mosques and objects in the service of God reflect that concept [Serjeant & Lewcock: 1983: 321b]. One or both of these reasons may also have been responsible for the fact that we don't find any wall decorations in Yemenite synagogues.¹²

¹² The sparse bibliographic sources about an ostrich egg hung in the synagogue [Levy Nachum 1986: 46; Amar 2004: 176] has not been confirmed by interviews

Torah “garments”

Among the appurtenances belonging to the Torah case are the Torah “garments”, four to five scarves, called by Yemenite Jews by the Hebrew term *mitpahōt* but also by the Arabic term *masarāt*. They padded the *heykhāl* and enveloped the scrolls inside their case for maximum protection. When reading from the Torah, the reader puts one of the scarves to cover the lower part of the hand-written Hebrew script in order not to stain the Holy Scripture with perspiring fingers. The scarves were preferably not made of silk, which was believed to stick to, and thus damage the letters of the scrolls. They were made of variously printed fabrics, often identical to fabrics used for secular purposes, such as scarves worn by women, or scarves used as wall hangings or as bundle kerchiefs for carrying possessions. It was considered a pious deed for women in Yemen (also in other Jewish communities) to donate scarves to the synagogue. This tradition was a way for women — who had otherwise hardly a part in the synagogue service — to express their affection and respect. Once the scarves had been dedicated, they received ceremonial status and were henceforth forbidden to be re-used for non-religious purposes.

Two tight-fitting mantles enveloped the Torah case on the outside, one wrapped on top of the other. The Torah mantle (Photo 12) was called *quftān* meaning in Arabic “man’s coat”, and was frequently made of patchwork of different fabrics, preferably precious material such as velvet in royal blue, bottle green, or wine red, or of gold brocade. Silk patches in pastel hues were at times added. The mantles were fitted with strings bound around the lower part of the case. Each coat was also fastened by hollow silver or brass bells, smooth or in filigree, functioning as buttons when inserted into the sewn-on string-loops. The tender care and protection with which the Torah scrolls were wrapped is again reminiscent of the way babies were bundled up tightly, an analogy mentioned above.

After the Torah case was closed, a long narrow piece of thin fabric, fringed at the narrow ends, called in Hebrew *tallit*, the name of the typical Jewish man’s prayer shawl, was placed on top of the double

and seems therefore to have been rather rare in contrast to ostrich eggs hung in a room decorated for after-birth receptions of Jewish women in Sana’a and in Muslim tomb-structures and mosques [Muchawsky-Schnapper 1988: 66–69].

mantle-wrapping between the finials [Muchawsky-Schnapper 1994: 114–115]. It is interesting to note the personification of the Torah-accessories through the borrowing of terms referring to male garments. The use of this terminology for holy objects shows a deep sense of identification with them, an affinity and intimacy that characterized the Yemenite Jews' attitude towards their ceremonial objects and towards the synagogue in general.

Torah finials

Torah finials called by their Hebrew name *rimmōnīm* (“pomegranates”) are metal ornaments placed over the two wooden staves around which the Torah scrolls are bound. The variety of Yemenite finials is often ignored as there is one known type which is preponderant and geographically widespread. It is made of cast brass or repoussé brass-sheet. Consisting of two vertical halves soldered together, its elegant slim form bulges gently into three different, slightly fluted protrusions (Photos 12, 13, 21). Their bulbous shape recalls their namesake “pomegranates” which may be an indication that they reflect an early stage in the stylistic development of Torah finials. *Rimmōnīm* are mentioned for the first time by Maimonides in the 12th century but may have an earlier origin in the Byzantine period. A sign pointing to an early origin is that their slim shape fits tightly on the wooden staves reminiscent of the original carved wooden finials. It is believed that at the beginning, the early type of metal finials were still fixed to the wood imitating the original not-separate wooden finials, and that only later they were made to be removable so as to be transferable from one scroll to another [Narkiss 1941: 23; Landsberger 1970: 92–93].

Yemenite Torah finials of this basic type come however in many elaborate variations of material, size, ornamentation and technique. They can be made of brass, silver-plated copper, silver or gilt silver. Their size varies between 17 and 35 cm in height and 2 and 6 cm in width, the average size being 23×3 cm. The gently faceted smooth bulges are separated by variedly shaped sections. Vegetal or geometric designs are at times engraved, punched or made in repoussé technique. Occasionally, the fish motif appears. A decoration made with niello, a black enamel-like inlay called in Yemen *lazz aswad* has been mentioned by Yemenites but must have been rare as none has survived [Qāfiḥ 1982: 89–93].

Less frequent are the very elaborate and luxurious finials made of silver or gilt silver, but having the same basic shape like the common-ones. They feature exceptionally fine filigree and granulation work and carry motifs similar to Yemenite jewelry such as lozenges, discs and seven-dotted granule rosettes. Certain variations of ornamentation consist of vertically applied twisted filigree wires giving the bulges a ribbed impression (Photo 19). Others have little bells on chains attached to the outer circumference of the bulbs. More seldom are inserted semi-precious or colored glass beads.

The craftsmen who made finials tended to specialize in a particular technique (as did jewelry silversmiths) for which they then became famous. The more elaborate and precious pairs of finials are often signed by the craftsman, and at times also with the name of the person who commissioned them, adding a personal dedication. These inscriptions appear always on the finial's shaft. Verses of psalms were also popular inscriptions.

An example of such an elaborate pair of finials is today in the Israel Museum collection (photo 20). Especially large and made of gilt silver, their three typical bulges are made in a less elongated shape. The lower bulge is circular, the central one pear-shaped, and the upper one onion-shaped. Special about them is their dense sharply ribbed pattern. Between the bulges are two flat convex bulbs of smooth metal-sheet with pierced holes through which the inside red and yellow fabric shows. The bulbs consist of two horizontal halves glued together with a green paste still visible where they are joined. The name of the man for whom the pair was commissioned, Hayyim ben Shalom Kissār [d. Sana'a 1918], is pierced on the upper intermediate bulb giving us an approximate date of manufacture. According to oral information, the silversmith was the late Yehudah Ghiyath, famous for his exquisite craftsmanship. Similar finials but not gilt are today in a Jerusalem synagogue. They were made ca. 1944 by 'Azri Ghiyath, a specialist who continued this tradition of finials and was able to give us precious information.

Different from this finial-type are the Torah finials from southern and eastern Yemen. They are composed of one large spherical element on a hollow shaft crowned by a smaller, often onion-shaped knob, with attached chains holding tinkling bells. Examples of such finials are known from Shar'ab (near Ta'izz), Rada'a, Aden and Ḥabbān [Muchawsky-Schnapper 2000: 161 (photo)]. They can be seen on old

photographs of immigrants from these towns on their way to Israel, carrying Torah scrolls with finials in their arms¹³. In these communities, especially in the easternmost Jewish community of Ḥabbān, Jewish silversmiths made also Torah finials besides jewelry. The ornamentation consists mainly of lines, circles, and stylized rosettes. Also here, dedicatory inscriptions and passages from the Book of Psalms are written along the round or faceted shaft. On an especially intricate pair of a 19th century finials from Rada'a, the inscription surrounds the main bulb (Photo 17).

A similar type of finials is known from Aden. There the finials were combined with additional smaller finials and an elaborate unique Torah crown (Photo 16) [Cohen Grossman 1976: 34; Raccach-Djivire 1994: 56–57]. The artisans of this elaborate silver crown are not known but may have been Jewish silversmiths from other south-eastern communities like Ḥabbān as they worked in a similar style. These silversmiths traveled long distances in order to sell their products. This however, does not explain the Torah crown with multiple finials typical for Aden, a city-port, subject to foreign influences as it was situated on an important junction on the trade route between East (India) and West (Africa). The origin of this motif has been speculated on variously. It may have been a product of Indian influence brought by the Hindu Banians who had settled in Aden in the sixteenth century and worked there also as silversmiths. A resemblance between the Aden Torah crown and the royal parasol depicted in Indian miniatures is undeniable [Yaniv 1997: 50, ill. 24]¹⁴. On the other hand, looking to the west of Aden, to Africa, we find a great similarity of this Torah crown and the “church-crowns” carried by Ethiopian priests during the Timkat festivities [Helfritz 1972: 107–109]. Ultimately, however, the elaborate Hebrew inscriptions adorning the crowns and the close resemblance of their finials to the other southern Yemenite finials point also to a Yemenite source. A 17th century Yemenite manuscript with the drawing of the tree of the ten kabbalistic *sfirōt* by the Yemenite sage Yitzhak Ben Abraham Ouannah (d. 1680) shows a striking similarity

¹³ For Shar‘ab finials, see [Zadoc 1967: 112–113, 2 a]. For Ḥabbān and Aden finials, see [Cohen Grossman 1976: 7, 34].

¹⁴ One may wonder why the king's parasol and not the king's crown influenced the Aden Torah crown. For depictions of similarly shaped sacred parasols from Rajasthan art of the 19th century, see [Rawson 1973: figs. 28 and 51].



16. Torah crown with finials from Aden, Purchased through a donation of the Weisz children, Caracas, in memory of their father, David Weisz. Photo: The Israel Museum, Jerusalem/Peter Lanyi.



17. Silver finials from Rada'a, 19th century. Photo: The Israel Museum, Jerusalem/Nahum Slapak.

to the structure of the Aden Torah crown-cum-finials and may have been a source for inspiration¹⁵.

It is interesting to see that the shape of Torah finials often echoes architectural elements of the surrounding culture. Just as one can recognize in European finials the shape of church towers and in Moroccan finials elements from mosques in the Maghreb, so are Yemenite finials strongly reminiscent of the finials adorning the minarets of Yemenite mosques [Landsberger 1970: 78–80; Thon 1988: 88–90; Shwartz-Be'eri 1988: 92–93]¹⁶. As most of the Torah finials, the minaret-finials are also made of brass. The same phenomenon can be observed in Aden where the Torah finials are different from the ones in northern Yemen, but they too are similar to the local minaret-finials.

The ribbed pattern on some finials (Photo 20) may have been inspired by the fluted upper part of some of Sana'a's mosque minarets as for example the 13th–14th cent. Zaydi fluted tomb-cupolas in Sa'dah [Scott 1942: photos 67, 69; Lewcock 1987: photo 200 bottom]. The decorative fluting creates an attractive interplay of light and shade in addition to an element of mysterious depth as it is hinting to a deep inaccessible interior space.

Torah pointer

Another metal Torah accessory is the pointer used while reading from the Torah to point on what is read without touching the script with the fingers. In most Jewish communities it is called *yad*, the Hebrew word for 'hand', after its hand-shaped tip. Yemenite pointers however, do not feature a hand at their tip. Instead, they taper into a pointed tip and are called *makhwat* meaning "guide" in Arabic (Photo 18). Made of silver or brass, they are thin and angular adorned with geometric designs, such as stripes, dots or rhombi in chased, punched, or engraved technique, and are frequently inscribed with a verse from Psalms, typically verse 8 or 9 from Psalm 19. Little bells were sometimes attached to the upper end of the pointers adding a delicate tinkle to the voice of the person reading from the Torah. When not in use, the pointer was tucked inside the Torah case near the scrolls, which explains why Yemenite pointers lack the chain attached to pointers typical for other communities where they were hung onto the exterior of the Torah case.

¹⁵ See the photograph in [Muchawsky-Schnapper 2000: 163 right].

¹⁶ For Yemenite mosque finials, see photo in [Serjeant & Lewcock 1983: 210].



18. Torah pointer

Photo: The Israel Museum, Jerusalem.



19. Torah finials from Sana'a.

Photo: The Israel Museum, Jerusalem/ David Harris.



20. Torah finials from Sana'a.
Purchased with the help
of Moshe and Charlotte Green,
Jerusalem and New
York, in memory of their
mothers, Bertha K.Green
and Helene Apfel.
Photo: The Israel Museum,
Jerusalem/ David Harris.



21. Torah finials from Sana'a.
Photo: The Israel Museum,
Jerusalem/ David Harris.

Torah pulpit (*tēvah*)

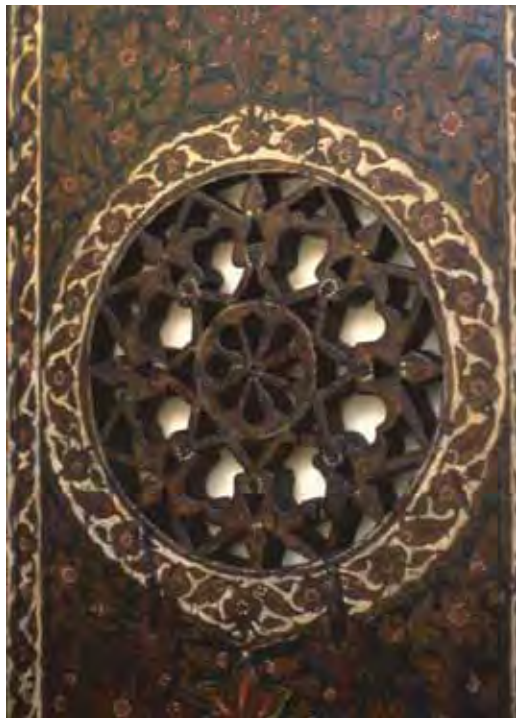
An important object typical for Yemenite synagogues and a kind of highlight in the synagogue was the wooden prayer pulpit called by its Hebrew name *tēvah* [Muchawsky-Schnapper 1997: 67–93]. It is the lectern upon which the Torah scroll is placed four times a week (of which twice on Sabbath) when one reads from the Torah. It is ca. 1 m high, a comfortable height for reading. Nearly square (ca. 30 cm), it has a slightly slanting larger board on top (ca. 70×60 cm) to be able to hold an unrolled Torah scroll in its open case. Its four small peg-like legs are inserted into a simple undecorated wooden square base made of four beams which facilitates the *tēvah* to be moved without damaging it. It is important to note that the *tēvah* was moved each time before the Torah-reading from the right side next to the *heykhāl* where it usually stood, to the centre (Photos 2, 4, 6).

Like the wooden Torah case, the pulpit bears witness to a rich tradition of wood painting and carving executed in diverse styles by artisans of different levels of skill.

The most beautiful specimen of the few samples which have survived belonged to the largest synagogue in Sana'a, *Bayt al-Usta*, named after the master craftsman (*al-usta*) Shalom 'Araqi who built this synagogue a few years after the Jews' return from the Mawza' expulsion (Photo 22, 23). Rabbi Qāfiḥ communicated orally that he believed that this *tēvah* was made even before the expulsion because of its superior craftsmanship. Its previous owners, the 'Araqi family, dated it either to the 1680s, after the return from the expulsion in 1681, or to the mid-18th century. The latter date was a more prosperous period and is therefore a more plausible date for the production of such an elaborate object. As it was considered to be a precious heirloom of the past, the family insisted to take it with them to Israel despite its rather large size which made it cumbersome to transport under the hard conditions of the immigration. The al-Usta synagogue had additional pulpits but this one was the most beautiful. The others were cut into pieces and buried as a non-ceremonial secondary use after the Jews' leaving would have been a sacrilege. Now part of the Israel Museum's collection in Jerusalem, it attests to the highest standard of wood carving and painting. Made of *cordia abessinica* wood (*tunub*), it is finely carved on all sides with multiple *mihṛāb*- and rosette shapes, also on its top. The whole surface is delicately lacquer-painted with rich flower designs.



22. Prayer stand (*tēvah*) from the al-Usta synagogue in Sana'a, 18th century. Purchased with the help of Florence and Sylvain J. Sternberg, Jerusalem. Photo: The Israel Museum, Jerusalem/ David Harris.



23. Part of Prayer stand (see above). Photo: The Israel Museum, Jerusalem/the Restoration Laboratories.



24. Prayer stand (*tēvah*) from Sana'a, ca. 1900.
Private synagogue, Israel.
Photo: Ester Muchawsky-Schnapper.

One is reminded of similar size mosque Qur'an stands (*kursī*) but also of small foldable stands where similar multiple-arched carving designs and lacquer wood-painting reveal a common artistic creativity [Migeon 1927: 71–73, figs. 250, 251; Brosh 1995: 54, ill. 7]¹⁷. No other Torah pulpit of such fine artistic craftsmanship has survived.

The existence of various styles in the decoration of Torah pulpits can be seen at other examples such as a *tēvah* from around 1900, made by the young artist and later jeweler Mori Yiḥieh al-Abyaḍ which is still in use in a Yemenite synagogue in Jerusalem. It has a much simpler decoration consisting of strongly colored planes and hardly any carvings (Photo 24).

¹⁷ See also photo of Turkish Mosque lectern in [Muchawsky-Schnapper 1997: fig. 15].



25. Hanukkah lamps of stone.

Rathjens collection on permanent loan by S. Schocken.

Photo: The Israel Museum, Jerusalem/ David Harris.



26. Sabbath lamp of stone, Sa'dah,
Rathjens collection on permanent
loan by S. Schocken.

Photo: The Israel Museum,
Jerusalem.

On a photograph made in the 1930s by the local Jewish photographer Yiḥye Ḥaybi (Photo 8)¹⁸ one sees a more recent *tēvah*, which was constructed and painted in 1932 by a Muslim Egyptian craftsman for the high amount of 375 *reals* (Maria Theresa thaler.) Peacocks with their typical feathers and crown are depicted in an imaginary landscape in naïve style. This *tēvah* was especially ordered for the newly built Bet al-Badīḥī synagogue. The photograph gives also the unique visual information about how the reader stands behind the *tēvah* wearing a weekday prayer shawl (*ṭallīt*, *shamlah makhattareh*). He is reading from an open Torah scroll lying inside its open case on the elaborately carved slightly slanting desktop, while facing the *heykhāl*, ergo Jerusalem.

On top of each Torah pulpit was always placed at least one specially fitted cover cloth called *kufyeh*, the name for a male headgear in Yemen (Photos 2 and 6). Meant to protect the often luxuriously decorated top of the lectern, it was made of a thick cloth hanging slightly over the sides, its frame decorated by the typical band of interlocked rhomboid up-ended squares and triangles discussed above, and tassels on the edges.

The Yemenite *tēvah* cannot be considered to be just a regular prayer pulpit because of its specific and exclusive function to hold the Torah scroll during the time of the reading. While reading, the scroll stayed in the opened Torah case lying on the *tēvah*'s desk (not held upright as in other communities). The *tēvah*'s relatively small size was meant for one person only to stand behind. Unlike in other communities and in Yemenite synagogues in modern-day Israel, there was no group of men assembled at a desk fixed on an elevated platform (*bimah*) in the centre of the synagogue. An additional unique feature of the Yemenite *tēvah* is a little built-in bench that can be drawn out for a young boy to stand on, when called up to read from the Torah. To let boys of only 6–7 years of age, i.e. before adulthood (13 y.) read from the Torah as long as they are capable to do so, is an old custom kept only in Yemen. Another old custom kept only in Yemen was for a boy to stand next to the reader and translate the Torah text into Aramaic. Some synagogues had for this young translator (*metargem*) a smaller *tēvah* placed next to the main-one. During Simḥat Torah at the end of Succoth, the Feast of Tabernacles, it was the custom to put 2 pulpits (*tēvôt*) (larger synagogues had more than one *tēvah*) at a distance from each other

¹⁸ For photographs by Yiḥye Ḥaybi, see [Muchawsky-Schnapper 2014].

and cover them with a wooden plank. On it were then placed many Torah scrolls in their cases in upright position as was reported by informants and can be seen on a photo taken in a Sana'a synagogue by Carl Rathjens in the 1930s (Photo 3).

We may assume ancient roots for the Yemenite *tēvah*. In the antique town of Qani' mentioned above, among the finds of the 4th-5th cent. A.D. synagogue, was a burnt wooden coffer, interpreted as a wooden *tēvah*, in which the Torah scroll might have been held. It seems to have been wrapped by a drapery (the pulpit cover?) which was burnt as well. Two un-deciphered very short South Arabian inscriptions connected to it have been found, as well as a decoration of schist relief incrustations which were to be attached to the wooden "*tēvah*" by bronze nails¹⁹. Also in the more recent Yemenite pulpits discussed here, we can see that the wooden parts, especially the top plank, are held together by copper clasps (*maludj*) which may correspond to the nails of the Qani' *tēvah*. Through interviews with Jews from Ḥabbān in south-east Yemen we know that their *tēvah* had copper decorations with Hebrew inscriptions which recall also the Qani' *tēvah*'s incrustations and inscriptions. The fact that the inscriptions on such a ceremonial "holy object" ("*tashmīsh qdūsha*") as the *tēvah* were written in South Arabian and not in Hebrew on the Qani' *tēvah* could be explained as a point in favor of the theory that many members of the Jewish community in Qani' were probably converts who didn't know Hebrew. Although the archaeological finds in Qani' are according to the photos difficult to identify, we saw certain hints pointing to a the discovery of a *tēvah*. In addition, the material itself, namely wood, and the size (app. 60–70 cm) of it are also in accordance with material and size of the more recent Yemenite *tēvōt*.

Another interesting object found in Yemen depicting a kind of a *tēvah* is on a seal stone, a red carnelian, with an intaglio cut image. It was discovered by Paul Yule who gives as a possible dating the 2nd century A.D. [Yule 2007: 94–95, Fig. 62]. It is set into a modern-day silver ring by its present Yemeni owner who says to have found the stone in the Himyarite cemetery in Zafar. Surrounded by a Hebrew/

¹⁹ Photo of remains of the "*tēvah*" see [Patrich 2011 (A): 105; Patrich 2011 (B): 245; Salles & Sedov 2010: 104, pl. 65]. For the "*tēvah*" inscriptions — [Salles & Sedov 2010: 114–115, cat. 467–468]. For the bronze nails — [Salles & Sedov 2010: 117, cat. 475–485].

Aramaic inscription engraved in mirror image with “Yitzchak bar Hanina”, it depicts an object of box-shape on short legs, actually very similar to the Yemenite *tēvah*, inside an ark which looks like the entrance to a room. It looks like a smallish movable object which suits the Mishnaic description of a *tēvah* as “*meṭalṭelet*” (Hebr: movable). This iconography reminds the typical Bar Kochba coins (132–135 C.E.), silver tetradrachms of the time of the Bar Kokhba revolt where a similar object is represented but in a more architectural setting interpreted as temple façade, and with different inscription. Another *tēvah*-like object figures on the frieze of the Capernaum synagogue: It is a wagon, maybe the portable Torah shrine, of which one sees the façade, reminding the Yemenite *tēvah*, but also the whole length of its side [Levine 2000: 337, fig. 75].

The Yemenite *tēvah* seems to be a derivation of the Torah shrine / ark from Mishnaic, post-biblical time which was also called *tēvah* meaning “box” or “chest” in Hebrew. This early rabbinic *tēvah* used to be a portable box which contained the Torah scrolls taken into the streets of the town during public feasts (*Mishnah, ta’ānīt 2:1*). It was probably also made of wood and therefore none are left. Kept in a room adjacent to the synagogue, it was brought into the synagogue for reading only. A fixed niche in the wall for keeping the scrolls and a fixed podium from which the Torah was read in the centre of the synagogue were introduced in the Land of Israel only around the 4th century of our era. The Yemenite *tēvah*’s size, shape and function, and the lack of a central podium in Yemenite synagogues, reinforces the assumption that Jews were in Yemen before the 4th century. Apart from their common name *tēvah*, there are thus also common characteristics which relate the Yemenite *tēvah* to the Mishnaic *tēvah*: the box-like shape more similar to a container than just a stand, the inner space which was always kept symbolically empty in Yemen and was often fitted with a little door to protect its symbolic content, which used to be the Torah scrolls, and — like its old predecessor — the mobility of the Yemenite *tēvah* brought into the synagogue for reading [Levine 2000: 220–223, 320–323, 326, 328; Safrai 1989: 69–84]. That mobility was still the case in some of Yemen’s rural communities as we saw and continued symbolically in larger communities when the *tēvah* stood inside the prayer hall but was moved each time for the Torah reading from the side to the centre. The *heykhāl* niche was probably introduced into Yemenite synagogues later after having been introduced in ancient Israel in the 4th century

keeping the movable box-like ancient shape of the *tēvah* and its symbolic significance but reducing its function to a lectern. It was however still considered a holy object in the synagogue, not comparable to just a stand. Proof is that it was believed to be endowed with special powers: On rare occasions, it was taken out of the synagogue under the open sky for prayers to invoke rain or end epidemics²⁰. Oral information relates that Jews in Yemen were also asked for help by their Muslim neighbors after a long drought, to bring about rain.

Conclusion

When analyzing the Yemenite synagogue and its ceremonial objects, they seem relatively modest and austere especially when compared for instance with the lavishness of Yemenite jewelry or embroidery. Reasons for this range from fear of theft to the desire not to provoke the Muslim environment, but also considerations relating to the aesthetics of religious expression, namely a preference to convey sobriety rather than pomp. This attitude can also be noticed in the preference of Yemenite Jews for stone rather than precious metals for their Sabbath and Hanukkah lamps despite their great expertise as silversmiths and in the *mezūzah* made with archaic simplicity of pure textual function without any decorative additions.

Furthermore, a similarity of Jewish ceremonial objects to stylistic elements in the Muslim surrounding supports the idea of a common aesthetic font of stylistic creativity in the work of Jewish and Muslim craftsmen in addition to the individual artistic creativity of each craftsman. We have seen examples in the pervasive octagonal shape of Torah cases and Yemenite mosque-minarets, in the Torah pulpit's decoration recalling the one of mosque lecterns and Qur'an stands, and in the Torah finials and the similar minaret finials on Yemen's mosques.

In a relatively isolated country like Yemen, certain customs remained unchanged for centuries if not millennia, and designs, materials and techniques were handed down from generation to generation

²⁰ Ahroni [1986: 153] describes a ceremony practiced by the pseudo-Messiah Yosef 'Abdallah held at the Jewish cemetery in Sana'a around 1888 in order to bring forth rain: The *tēvah* was carried, wrapped in a black sheet, while blowing the shofar. See also [Ratzaby 1958: 207–208].

with little alterations until the modern age. It is therefore safe to assume an ancient typology for many of the objects discussed here, especially as they were used in a religious context, which is inherently more traditional and less open to changes.

The stylistic symbiosis between ancient Jewish roots and artistic inspiration drawn from the Muslim environment may well be the most characteristic trait of Jewish Yemenite ceremonial objects.

Nevertheless we are faced with an incomplete puzzle where many pieces are missing. They would help to define various styles and their development, geographical differentiations and dating. While we are lucky to have some old ceremonial objects, the majority of artifacts were left behind in Yemen, buried with great sorrow before the Jews left to Israel. They were broken before being buried in order to prevent any future desecration by using them for secular functions. Chance has brought to light some of the objects discussed above. Others however, such as finely carved doors of Torah shrines and synagogues and colorful Torah curtains have been irrevocably lost. Their nature can only be guessed at through the nostalgic reminiscences of the oldest members of the Yemenite community.

Bibliography

- Ahroni R.* Yemenite Jewry. Origins, Culture, and Literature. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Amar, Z.* The Tradition of Fowl in Jewish Halacha. An Anthology, Tel Aviv: A. Orech Publ. Ltd, 2004. (in Hebrew)
- Bel, J-M.* Architecture et peuple du Yémen. P. Conseil international de la langue française, 1988.
- Benjamin Ch.* North African Lights: Hanukkah Lamps from the Zeyde Schulmann Collection in the Israel Museum. Jerusalem: The Israel Museum, 2003.
- Bowersock G.W.* The new Greek inscription from South Yemen // J.-F. Salles & A.V. Sedov (eds.). Qani. Le port antique du Hadramawt entre la Méditerranée, l'Afrique et l'Inde: Fouilles russes 1972, 1985–1989, 1991, 1993–1994. Turnhout: Brepols, 2010. P. 393–396.
- Brauer E.* Ethnologie der Jemenitischen Juden, Heidelberg: Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1934.
- Brosh N.* Jewish-Muslim Damascene Work // Sh. Sabar (ed.). Between Judaism and Islam in the Mirror of Art, Jerusalem: The Union for Jewish Art, 1934. P. 49–55. (in Hebrew)

- Chelhod, J.* L'Arabie du Sud. Histoire et Civilisation, vol.2, Paris: Editions G.-P. Maisonneuve et Larose, 1984.
- Cohen-Grossman, G.* The Jews of Yemen, Chicago: Spertus College of Judaica Press, 1976.
- Degen R.* Die hebraeische Inschrift DJE 23 aus dem Jemen // R. Degen, W.W. Mueller & W. Roellig (eds.). Neue Ephemeris fuer Semitische Epigraphik. Vol. 2. Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1974. P. 111–116.
- Degen R. & Mueller W.W.* Eine hebraeisch-sabaeische Bilinguis aus Bait al-As-hwal // R. Degen, W.W. Mueller & W. Roellig (eds.). Neue Ephemeris fuer Semitische Epigraphik. Vol. 2. Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1974. P. 117–123.
- Gamliel Sh.* Pekude Teman. Jerusalem: Shalom Research Center, 1982. (in Hebrew)
- Havazelet M.* Understanding 'Yemenite Midrashim' // TEMA. Journal of Judeo-Yemenite Studies. Vol.5, Y. Tobi (ed.), Netanya: Association for Society and Culture. 1995. P. 3–16.
- Haykel B.* Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad Al-Shawkani, Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2003.
- Helfritz H.* Äthiopien — Kunst im Verborgenen: Ein Reiseführer ins Land des Löwen von Juda, Köln: Dumont Dokumente, 1972.
- Landsberger F.* The Origin of European Torah Decorations // J. Gutmann (ed.). Beauty in Holiness, Studies in Jewish Customs and Ceremonial Art. N.Y.: Ktav, 1970. P. 87–105.
- Levine Lee. I.* The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. Yale: University Press, 2000.
- Lewcock R.* Medieval Architecture of Yemen // W. Daum (ed.). Yemen: 3000 Years of Art and Civilisation of Arabia Felix. Innsbruck: Pinguin-Verlag, 1987. P. 204–211.
- Migeon G.* Manuel d'Art Musulman. Vol. II. P.: Auguste Picard, 1927.
- Muchawsky-Schnapper E.* Oil Sabbath-Lamps and Hanukah-Lamps of Stone from the Yemen // Journal of Jewish Art. 1982. Vol. 9. P. 76–83.
- Muchawsky-Schnapper E.* Symbolic Decorations for a Woman after Childbirth in Sana'a // The Israel Museum Journal. 1988. Vol. 4. P. 61–74.
- Muchawsky-Schnapper E.* The Jews of Yemen. Highlights of the Israel Museum Collection. 1994.
- Muchawsky-Schnapper E.* A Unique Yemenite Tēvah from San'a // The Israel Museum Journal. 1997. Vol. 15. P. 67–93.
- Muchawsky-Schnapper E.* Ceremonial Objects in Yemenite Synagogues // Judeo-Yemenite Studies. Proceedings of the Second International Congress. E. Isaac and Y. Tobi (eds.) Princeton, NJ, and Haifa, Israel: Institute of Semitic Studies, Princeton University, 1999. P. 119–133.
- Muchawsky-Schnapper E.* The Yemenites. Two Thousand Years of Jewish Culture, Jerusalem: The Israel Museum, 2000.

- Muchawsky-Schnapper E.* An exceptional type of Yemeni necklace from the beginning of the twentieth century as an example of introducing artistic novelty into a traditional craft // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies. Vol. 34, Oxford, UK: Archaeopress, 2004. P. 181–192.
- Muchawsky-Schnapper E.* Stone Hanukkah Lamps made by Yemenites in Jerusalem // Ayelet Oettinger and Danny Bar-Maoz (eds.). *Mittuv Yosef*. Vol. 2. (P. CXXXIV–CXXXVII). Haifa: The Center for the Study of Jewish Culture in Spain and Islamic Countries, University of Haifa, 2011.
- Muchawsky-Schnapper E.* Scenes of Sana'a. Yihye Haybi's Photographs from Yemen, 1930–1944. Jerusalem: The Israel Museum, 2014.
- Nahshon Y.* Batei Knesset be-Sanaa (18–19th cent.). Natanya: Association for Society and Culture in Israel, 2000/ (in Hebrew)
- Nachum Y.L.* M-Tzefunot Yehudei Teman. Tel Aviv: Afikim, 1986. (in Hebrew)
- Narkiss B.* Un objet de culte: la lampe de Hanuka // B. Blumenkranz (ed.). *Art et Archéologie des juifs en France médiévale*. Toulouse: Edouard Privat, 1980. P. 187–206.
- Narkiss B.* The Gerona Hanukkah Lamp: Fact and Fiction // *Jewish Art*. 1988. Vol. 14. P. 7–15.
- Narkiss M.* The Artcraft of the Yemenite Jews. Jerusalem: Society of Friends of the Jewish National Museum Bezalel, 1941. (in Hebrew)
- Niebuhr C.* Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern. Zürich: Manesse Verlag, 1997 (original edition in 1774, Kopenhagen)
- Patrich J.* (2011) (A) Bet keneset yehudi qadum be-'ir ha-namal Qani she-be-Teman // *Qadmoniyot*. 2011. Vol. 142. P. 102–106. (in Hebrew)
- Patrich J.* (2011) (B) Review of: Salles et Sedov // *Semitica et Classica*, International Journal of Oriental and Mediterranean Studies, Comptes rendus. 2011. P. 243–249.
- Phillips W.* Qataban and Sheba: Exploring the Ancient Kingdoms on the Biblical Spice Routes of Arabia. N.Y.: Harcourt, Brace and Co., 1955.
- Qafih J.* Batey kneset be-teman // *Mahanayim*. Vol. 92. The Israel Defense Forces publication. 1965. P. 130–133. (in Hebrew)
- Qafih J.* Jewish Life in San'a. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, Kiryat-Sepher Ltd., 1978. (in Hebrew)
- Qafih Y.* 'Laz' or 'Khal' // *Pe'amim*. Vol. 11. Jerusalem: Yad Ben Zvi, 1982. P. 89–93. (in Hebrew).
- Qafih Y. & Tobi Y.* (eds.). *Ketavim (Collected Papers)*. Vol. 2. Jerusalem: Yemenite Community, 1989.
- Raccah-Djivre D.* Torah Crown with Finials // I. Fishof. *Jewish Art Masterpieces from the Israel Museum*. Jerusalem: The Israel Museum, 1994. P. 56–57.
- Rathjens C.* Jewish Domestic Architecture in San'a, Yemen. Jerusalem: The Israel Oriental Society, 1957.
- Ratzaby R.* Te'uddot le-Toledot Yehudei Teman // *Sefunot*. Vol. 2. Jerusalem, Yad Ben Zvi Institute, 1958. P. 207–208. (in Hebrew)

- Rawson Ph.* Tantra. Le culte indien de l'extase. P.: Editions du Seuil (original English: Tantra The Indian Cult of Ecstasy. L.: Thames and Hudson, 1973).
- Robin, Ch.J.* Himyar juif et chrétien (380-560): inventaire et analyse des inscriptions locales les plus significatives pour les évolutions politiques et religieuses. Paris, 2006. Unpublished Manuscript
- Safrai Z.* Dukhan, Aron and Teva. How was the Ancient Synagogue Furnished? // R. Hachlili (ed.). Ancient Synagogues in Israel. Oxford: British Archaeological Reports, International Series 499, 1989. P. 69–84.
- Sedov A.V.* La synagogue // J.-F. Salles, A.V. Sedov (eds.). Qani'. Le port antique du Hadramawt entre la Méditerranée, l'Afrique et l'Inde. 1972, 1985–1989, 1991, 1993–1994. Turnhout: Brepols, 2010. P. 87–122.
- Sémach Y.* Une Mission de l'Alliance au Yémen. P.: Siège de la Société (AIU), 2010.
- Scott H.* In the High Yemen. L.: Butler & Tanner Ltd., 1942.
- Serjeant RB & Lewcock M.* (eds.). San'a'. An Arabian Islamic City. L.: The World of Islam Festival Trust, 1983. Reprinted by Melisende UK Ltd. L., 2013.
- Shwartz Be'eri O.* Kurdish Jewish Silvercraft // The Israel Museum Journal. 1988. Vol. 7. P. 75–86.
- Stillman N.A.* The Jews of Arab Lands. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979.
- Thon D.* Tappuhim: Torah Finials from Morocco // The Israel Museum Journal. 1988. Vol. 7. P. 87–95.
- Tobi, Y.* "The Jews of Yemen in the light of the excavation of the Jewish Synagogue in Qani'", Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, vol.43, Oxford, UK: Archaeopress, 2013. Vol. 43. Pp. 349–356.
- Tobi Y.Y.* The Jewish Community in Hasi, South Yemen, in the light of its Makrab Suri'el and Cemetery // Ch.J. Robin (ed.). Le Judaïsme de l'Arabie Antique. Turnhout: Brepols, 2015. P. 373–385.
- Yaniv B.* The Torah Case: Its History and Design. Jerusalem: Bar-Ilan University Press / Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 1997. (in Hebrew)
- Yule P.* Himyar. Late Antique Yemen. Aichwald: Linden Soft, 2007.
- Zadoc M.* History and Customs of the Jews in the Yemen. Tel Aviv: Am Oved Publishers Ltd., 1967. (in Hebrew)

III. От культов к идеологиям

III. Cults and Ideologies

М.Ф. Альбедиль

КУЛЬТ ТАЛЕДЖУ БХАВАНИ И ЖИВАЯ БОГИНЯ В НЕПАЛЕ: ЖЕНСКОЕ ЛИЦО ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ

Настоящая статья посвящена непальской богине Таледжу Бхавани, которую почитали как хранительницу королевского трона и страны. По всей вероятности, ее культ был принесен из Индии и утвердился в Непале в средние века. Этот культ тесно связан с культом живой богини Кумари, расценивавшейся как воплощение Таледжу. Можно предположить, что в культах Таледжу и Кумари законсервировались представления об особенностях архаической структуры власти, сохранявшихся в традиционных обществах, к числу которых до недавнего времени относился и Непал.

Ключевые слова: Непал, Таледжу, Кумари, легенды, сакральная власть, ритуал.

Margarita F. Albedil

THE CULT OF TALEJU BHAWANI AND THE LIVING GODDESS IN NEPAL: A FEMALE FACE OF SUPREME POWER

The present article deals with the Nepalese goddess Taleju Bhawani who was revered as the guardian of the royal throne and the country. Perhaps, her cult was brought from India and established in Nepal during the Middle Ages. This cult is closely associated with the cult of the living goddess Kumari, regarded as an incarnation of Taleju. We can assume that the cults of Taleju and Kumari preserved certain elements of the traditional notions of the archaic power structures peculiar to the traditional societies, among which Nepal was until recently.

Key words: Nepal, Taleju, Kumari, legends, sacral power, ritual

В обширном эклектичном индуистском пантеоне Непала есть один интригующий женский образ. Никто не знает, как выглядит эта богиня, хотя она считается одной из главных в Долине Катманду. Все, что с ней связано, таинственно и сокрыто, факты ее «биографии» не всегда достоверны и систематизированы. Ни один художник или скульптор не запечатлел ее облика ни в красках, ни в камне, ни в металле. Насколько известно, ее не воспевали в стихах или в прозе, не описывали в священных текстах и не упоминали в светских книгах. В отличие от других непальских богинь она не имеет супруга и потому не является ничьим энергетическим началом — *шакти*. Если другие богини нередко входят в группы из трех, пяти, семи или восьми персонажей, то эта богиня не объединяется ни с кем: она всегда одна.

Бестелесная богиня отстранена и от повседневной жизни людей. Простые смертные не обращаются к ней с молитвами, не поют в ее честь гимнов, не устраивают для нее жертвоприношения *пуджи* или другие ритуалы. Ее культ носит закрытый, даже секретный характер. Возможно, это объясняется тем, что главным приверженцем богини на протяжении нескольких веков считался король, правитель государства, а она была королевским родовым божеством *иштадевата* и главной духовной покровительницей трона и страны. Вероятно, по этой же причине богиня известна только в Долине Катманду; это городской, точнее — столичный культ. Имя этой таинственной богини — Таледжу Бхавани. Есть и другие варианты ее имени: Туладжа, Турджа, Тулдза, Тула [Amatya 1998 49–53].

Из-за закрытого характера культа Таледжу он слабо изучен [Ледков 1999: 392]. Доступные сведения о богине чаще носят легендарно-мифологический, чем достоверно-исторический характер. Согласно одной из легенд, которая представляет собой парафраз индийского эпоса «Рамаяна», Таледжу некогда была главным божеством Амарapura, столицы богов. Но злокозненный демон Равана победил царя богов Индру, похитил богиню в виде янтры, мистического символа, и унес на остров Шри-Ланку. Однако Рама поборол Равану, спас Таледжу, доставил золотой ларец с янтрой в город Айодхью, столицу легендарного царства Кошала, и спрятал в водах реки. Так богиня стала семейным божеством местных правителей. В Непале считают, что Рама

сделал это тайно, и потому данный сюжет никак не отразился в канонической «Рамаяне» [Amatya 1998: 50].

Тем временем Харисинхадеве, одному из владык Айодхьи, пришлось спасаться бегством от мусульманского нашествия. Именно богиня Таледжу, явившись ему во сне, посоветовала бежать из Индии. Он так и сделал, в конце концов прибыв в непальское княжество Бхадгаон (ныне Бхактапур), которое издавна было важнейшим центром индуизма в Непальской долине [Wright 1977: 105–106]. На основании этой легенды считают, что культ Таледжу утвердился в Непале в результате завоевания страны Харисинхадевой.

Есть и другая версия, иначе объясняющая появление Харисинхадевы в Непале и не связывающая его имя с Таледжу: будто бы он отправился туда по указанию своего духовного наставника Камешвара. Потерпев поражение в битве с мусульманами, Харисинхадева пришел к Камешвару и спросил, где в это время бедствий можно сохранить истинную *санатана дхарму* (индуизм), где найти надежное убежище для брахманов и священных коров. Наставник будто бы молча указал рукой на север, и поэтому Харисинхадева вместе со своими приближенными отправился в Непал [Wright 1977: 75].

Несмотря на легендарный характер приведенных сведений, связь Харисинхадевы и культа Таледжу в Непале подтверждают и материалы хроники Непаликабхупавамшавали. В ней говорится, что этот король принес с собой культ Таледжу и установил святилище богини на главном дворе дворца Мула Чока в Бхактапуре [History of the Kings 2015: 71]. Храм, посвященный этой богине в Бхактапуре, в середине XIX в. успел запечатлеть на своей акварели Г.Ф. Олدفилд [Там же: 87]. Имя Харисинхадевы встречается и в эпиграфике; приводится и дата его переселения в Долину Катманду: 1323 г. [Regmi 1952: 150].

Легенды связывают имя Таледжу и с предком Харисинхадевы, правителем южноиндийского княжества Карнатак Наньядевой. Потеряв власть, он скитался в северных лесах в предгорьях Гималаев. Ему также во сне явилась богиня и указала место в лесу, где под священным камнем находился необычный меч. Этим мечом принц должен был убить змея и основать княжество и новую столицу. Так будто бы и был основан город Симроун Гарх, столица княжества на юге современного Непала, в тераях [Ледков, Лунев 2011: 358–359].

По другому преданию, явившаяся во сне Таледжу приказала принести ей в жертву первое животное, которое Наньядева и его спутники встретят в Непале. Таким животным будто бы оказался дикий буйвол, и с тех пор *невары*, которые считаются автохтонным населением Долины Катманду, ежегодно приносят в жертву Таледжу убитых буйволов. Кстати, и само слово *невары* иногда возводят к индийским *наярм*: так назывались спутники Наньядевы [Regmi 1960: 129]. Как бы то ни было, можно допустить, что культ Таледжу утвердился в Непале и впитал здесь в себя местные черты. Он мог, например, соединиться с культом богини Манешвари, покровительницы предшествующей династии Личчхавов [Majumuria 1979–1980: 52].

Легенды, подкрепленные материалами хроники, дают основание предположить, что культ Таледжу скорее всего имеет индийское происхождение, хотя иногда его относят и к местным культам. В пользу его индийских истоков свидетельствует и то, что культ богини Тулдзы, многими чертами сходный с Таледжу, популярен в Махараштре, где даже есть город Тулдзапур с храмом, посвященным этой богине [Пертольд 1969: 93]. Возможно, похожая богиня или богини есть и в Южной Индии. Индийское происхождение культа подтверждают и местные средневековые источники, в первую очередь династийные хроники *вамшавали* [Deva 1984: 35; Steiner 1995: 264].

Так или иначе, начиная с Джаястхити Маллы, правившего с 1380 г. по 1395 г., все князья из династии Маллов считали себя потомками Наньядевы и именовали себя Карнатакавамша, «родом из Карнатаки» [Sarma 1977: 32]. В одной из легендарных версий Джаястхити Малла назван потомком Рамы. Он будто бы нашел легендарный ларец с янтрой Таледжу и посвященную ей священную книгу и стал действовать по указаниям богини, приходившей к нему во сне.

По мнению непальского историка Д.Р. Регми, имя Таледжу впервые упоминается в надписях правителей трех неварских княжеств, Бхактапура, Катманду и Лалитпура (Патана). В Бхактапуре тогда правил Вишва Малла (1547–1560), в Катманду — Пратап Малла (1641–1674), а в Лалитпуре — Сиддхианарасинха Малла (1620–1660) [Regmi 1952: 153]. В договоре 1621 г. между правителем Катманду Лакшминарасимхой и раджей Лалитпура

Сиддхинарасимхой Таледжу уже именуется семейным божеством обоих правителей [Празаускас 1974: 84–85].

Таким образом, есть веские основания предполагать, что культ богини Таледжу Бхавани, когда бы он ни появился в Непале, в средние века уже вполне прочно укоренился в Долине Катманду [Kirkpatrick 1811: 189–190]. Богиня увенчала пантеон существовавших там женских божеств. Ее стали почитать как главную шакти, родовое божество правивших династий, высшую духовную покровительницу государства. Вероятно, это произошло в тот период, когда в Долину из Северной Индии во множестве переселялись беженцы, спасаясь от мусульманских завоевателей; они-то и могли принести новые индуистские культы.

Сомнительно, что Харисинхадева или кто-то другой стал захватчиком местного княжества. Возможно, он просто воспользовался распрями среди князей из династии Маллов и стал правителем или соправителем Бхактапура. Во всяком случае, именно с его именем связывают строительство храма Таледжу в Бхактапуре (ее «жилища») и активное почитание богини. Этот храм считается самым древним храмом в Долине Катманду, построенным в честь Таледжу. Точное время его возведения неизвестно. Историки предполагают, что храм был построен в XVI в., а потом не раз перестраивался. Полагают также, что именно этот храм послужил прототипом для других храмов Таледжу, хотя сейчас в это трудно поверить. Скромный одноэтажный храм с двускатной крышей в Бхактапуре совсем не похож на красивые храмы — пагоды *тадевал* — в Катманду и Патане [Deva 1984: 133].

Самый величественный трехъярусный храм, посвященный Таледжу, находится в дворцовом комплексе Ханумандхока в Катманду (рис. 1). Возведенный в 1564 г., в правление короля Махендры Маллы, он поднимается на высоту 36 метров. Говорят, король потребовал, чтобы храм был виден из Бхактапура, где тогда находилась главная резиденция богини-покровительницы правящей династии. Короли из династии Маллов запрещали строить здания выше этого храма. Металлические знамена с изображениями солнца и луны, установленные у входа в храм, считаются знаменами Таледжу; они напоминают национальный флаг Непала. По преданию, в подземельях храма хранилась королевская казна и медные таблички с текстами договоров, которые правители из династии Маллов заключали с другими княжествами [Amatya 1998: 55–56].

Считается, что в *гарбхе*, потаенном подземном святилище, хранится янтра, главная святыня храма, символ богини. Как она выглядит — неизвестно. Некоторые исследователи полагают, что янтра Таледжу — это металлический сосуд *калаш*, на который нанесена сакральная диаграмма богини. Кстати, одно из имен Таледжу, Тула, как раз и обозначает металлический сосуд, служивший мерой зерна. Сосуд вполне мог олицетворять саму богиню. Это предположение подтверждается тем, что с древности сосуды символизировали изобилие и в повседневном обиходе, и в ритуалах, потому что они служили образом чрева, вместилищем пищи, главного подателя жизни. Чаще всего они ассоциировались с богинями-матерями, плодородием и другими природными феноменами, связанными с появлением новой жизни [Там же: 56–57].

С глубокой древности была известна в Индии и практика почитания теофорных сосудов; сохраняется она и сейчас. Олицетворение чтимых божеств в виде сосудов известно и в ортодоксальном индуизме, и при почитании так называемых «сельских божеств», стоящих вне классического индуистского пантеона. Сосуд может выступать полноценным заместителем божества в разных видах ритуальной домашней и храмовой практики. Примечательно, что чаще всего обожествленные сосуды встречаются на дравидском юге и Пенджабе и Синде, то есть в ареале существования древнейшей в регионе протоиндийской цивилизации [Whitehead 1921: 15–20]. Это обстоятельство побуждает предположить, что в Непале сохраняются древнейшие формы индуизма, соседствуя с более поздними наслоениями.

Отсутствие или неопределенность канонической иконографии Таледжу также получает объяснение только в легендарном материале. Невары вспоминают предание, в котором объясняется отсутствие изображений загадочной богини. Как-то раз один из правителей династии Шахов захотел узнать, хранится ли в храме Таледжу ее изображение, и тайком отправился туда. Он не имел права входить в святилище, потому что короли этой династии не проходили ритуал инициации *дикша*. Однако он все же пробрался в храм. Тут его заметил жрец — *кармачарья*, совершавший в это время пуджу. Жрец оказался в сложном положении: с одной стороны, нельзя было нарушить запрет и показать изображение богини или то, что его заменяло, а с другой сторо-

ны, нужно было не навлечь на себя гнев монарха. Жрец с честью вышел из этого положения и что-то показал правителю. Но что именно это было, так и осталось тайной. Правитель никогда не рассказывал о том, что он увидел, молчал и жрец. Согласно легенде, после этого непальские князья больше не пытались увидеть изображение Таледжу. Если верить другому преданию, то когда-то в старину в храме Таледжу в Катманду все-таки хранилось древнее изваяние богини, но в конце XVIII в. король Рана Бахадур Шах, обезумев от горя после смерти любимой жены, уничтожил его [Majumuria 1979–1980: 34–35].

Некоторые современные исследователи трактуют как «портрет» Таледжу ее изображение в центре *тораны*, верхней части портала южного входа в храме Катманду. Оно напоминает изображение богини на торане Золотых ворот в Бхактапуре [Fleming 1978: 85]. Но там пятиголовая богиня держит в своих десяти руках атрибуты Дурги, поэтому часть специалистов считает, что это и есть Дурга, которую иногда называют Деви, «богиня» [Levy 1990: 91] (рис. 2, 3). Вряд ли здесь можно заподозрить какую-то путаницу: по мнению многих специалистов, Таледжу в Непале воспринимается как одна из ипостасей Дурги-Кали [Праздаскас 1974: 84–85].

Неиндусам вход в храм Таледжу запрещен. Индусы же могут попасть в него один день в году, во время праздника Мохани. Это искаженная форма санскритского слова Маханавами, что значит «великий девятый день». Так называется праздник *Дасаин*, или Дурга-пуджа, который отмечают в светлую половину месяца *ашвин*, т.е. в конце сентября — начале октября, когда собран урожай риса. Праздник посвящен победе Дурги над демоном Махисшей, который досаждал богам и людям, но в основе праздника лежит древний земледельческий культ Матери-земли. Первые девять суток праздника именуется *наваратри*, «девять ночей»; каждый из них посвящен одной из девяти богинь-воплощений Дурги [Ледков 1999: 401].

Во всех трех главных городах Долины — Катманду, Бхактапуре и Патане — этот праздник имеет местные особенности, но его главные моменты непременно связаны с храмом Таледжу, ритуальным центром праздника, и с богиней, воплощавшей высшую власть над городом и страной в бытность Непала королевством, а это продолжалось 240 лет, с 1768 г. по 2008 г. Именно в эти дни

богиня символически очищала всю страну от накопившейся скверны, тогда же совершали церемонию *лоухабхисар* — освящение символов королевской власти: флага, зонта, веера, меча и арсенала [Levy 1990: 469–480].

На седьмой день праздника из храма Таледжу в Катманду выносили символы богини. Из Горкхи, родины династии Шахов, под руководством королевского брахмана привозили в Катманду священный сосуд калаш, олицетворявший богиню. Он был наполнен цветами, листьями, стеблями банана и сахарного тростника. Это были символические дары, «посылаемые» королю богиней Таледжу из дворца Горкха-дарбар. Августейшая чета «встречала» сосуд-калаш, и его помещали в специальный «дом дасаина» в королевском дворце Ханумандхока. Во время праздника устраивали тайные эзотерические пуджи, и государь как бы получал от богини магическую силу и благословение на управление страной. Проводили и народные массовые ритуалы [Anderson 1974: 143–145].

На следующий день, именуемый *каларатри*, в честь Дурги-Кали убивали множество буйволов. Центром жертвоприношений становился двор храма Таледжу. Животным отрубали головы одним ударом большого ножа *кхукри*. Чем больше прольется крови, тем удачнее жертвоприношение, поэтому удар старались нанести так, чтобы вырвавшаяся струя крови достигла верхнего яруса крыши храма Таледжу. По преданиям, в древности во время каларатри в жертву приносили и людей [Там же: 146].

В Бхактапуре каждый день праздника совершали торжественное шествие — *джатру* — к храму одной из девяти Дург, а завершали его у храма Таледжу. Ежедневно в храме читали отрывок из священной книги «Деви-махатмья», высевали ячмень как символ новой жизни и т.п. Жители города верили, что на девятый день праздника божественная энергия Таледжу переходила к девяти Дургам, защитницам города, и потому все старались принять участие в праздничных шествиях и обрядах, утверждая перед богиней свое ритуальное единство. Вечером десятого дня в главном дворе храма воспроизводили сцену появления Таледжу в Бхактапуре; главный брахман играл роль Харисинхадевы, который принес сюда культ Таледжу, о чем было сказано выше [Там же: 148–150].

В 2008 г. Непал перестал быть королевством, но храмы Таледжу по-прежнему украшают Катманду, Бхактапур и Патан; всего

в Долине Катманду насчитывается шесть храмов этой богини. Таледжу в любом случае остается со своим народом. Ее присутствие сохраняется в Долине Катманду и в ином виде: здесь верят, что богиня вселяется в Кумари, маленькую девочку, и почитают ее как живую богиню. Ее культ существует до сих пор, а ее образ растиражирован в стране, пожалуй, как никакой другой [Allen 1975].

Историю происхождения этого культа можно узнать из нескольких легенд. В одной из них говорится, что в прежние времена богиня Таледжу иногда принимала облик прекрасной земной женщины и посещала королей, которым она покровительствовала в божественном мире, наделяя их властью и могуществом. Богиня играла с ними в кости, беседовала, передавала тайные знания, предсказывала события. Однажды король, не в силах устоять перед очарованием Таледжу, попытался ее обнять. Оскорбленная богиня тут же скрылась. Ночью она явилась королю во сне и сказала, что больше никогда к нему не придет. Она велела отныне почитать как свое воплощение неварскую девочку из буддийской касты шакьев (есть и другие версии), или даже низкокастовую. Через нее Таледжу будет даровать мантру на владение властью, меч как символ этой власти и будет предсказывать судьбу династии и государства. Тогда же богиня предрекла королю близкий конец и гибель его государства [Nepali 1965: 364].

По другой легенде, некогда в Катманду жила девочка из касты баре, в которую вселился дух Таледжу. Король решил, что она притворяется, и приказал изгнать ее из города вместе с родителями, а имущество конфисковать. Сразу после этого у одной из жен короля случился припадок. Она объяснила, что в ее тело вселился дух богини. Напуганный король тут же распорядился вернуть девочку и приказал почитать ее как живую богиню Кумари. Специально для нее построили дворец и каждый год стали устраивать в ее честь праздники с шествиями — *джатра*, во время которых Кумари везли на колеснице. Ее сопровождали два мальчика; один из них представлял грозное божество Бхайрава, а другой — слоголового Ганешу [Anderson 1974: 133].

Появление этого праздника легенды теснее всего связывают с именем Джая Пракаша, последнего короля Катманду из династии Маллов, правившего в 1740–1760-х годах. В долине в этот период рядом с дворцовым комплексом Ханумандхока был воз-

веден дворец для Кумари; его строительство было завершено в 1757 г. (рис. 4). Видимо, культ Кумари тогда носил ярко выраженный политический характер и был связан с королевской властью, как и культ богини Таледжу Бхавани [Там же: 140].

К этому же времени относится и упоминание Кумари-джатры в исторических источниках. Кумари-джатра, шествия и другие церемонии, посвященные Кумари, стали составной частью сложного восьмидневного праздника Индра-джатра, который отмечают в месяце *бхадра* (август-сентябрь). Джатра Кумари устраивается в пик праздника — за три дня до новолуния. Некоторые непальские исследователи считают, что культ Кумари и Индра-джатра имеют гораздо более древнюю историю, но это трудно доказать. Шествия с Кумари до сих пор устраивают в Катманду, и не только во время праздников (рис. 5). Возможно, «живую богиню» Кумари издавна почитали как воплощение верховных индуистских богинь Кали и Дурги, а потом стали отождествлять ее с Таледжу. Можно предположить, что с помощью культа Кумари Джая Пракаш Малла надеялся укрепить свое пошатнувшееся положение в то время, когда росла угроза со стороны гуркхов [Иванов 2016].

С Кумари связана еще одна легенда, которую многие исследователи считают реальным и достоверным историческим фактом. В ней повествуется о том, как в 1768 г. гуркхи во главе с Притхви Нараяном Шахом после долгой осады ворвались в Катманду. В это время на улицах города как раз проходила Кумари-джатра и колесница Кумари приближалась к дворцу Ханумандхока. Из-за праздника войска потеряли бдительность и не смогли оказать захватчикам должного сопротивления. Джая Пракаш Малла, ожидавший Кумари во дворце, бежал в Патан. Все случилось так, как предсказала Таледжу, некогда явившаяся королю во сне [Anderson 1974: 137].

Победитель Притхви Нараян Шах великодушно велел продолжать праздник и сам возглавил торжественную процессию. Затем он сел на трон, оставленный Джая Пракашем, а Кумари поставила ему на лоб тикку, тем самым символически наделив властью нового правителя, основателя династии Шахов. Излишне говорить, что и сам Притхви Нараян Шах, и его наследники приложили все усилия, чтобы сохранить почитание Кумари. Она участвовала во всех церемониях государственного масштаба, а ее культ прочно

встроился в социальную практику и культурную жизнь Непала [Там же: 141].

В высоких полномочиях Кумари здесь не сомневаются. Когда Непал был королевством, живая богиня Кумари во время Индраджатры ставила на лоб короля красную тикку, тем самым благословляя его на правление страной в течение ближайшего года, символически возобновляя его власть. Король благодарил ее, подносил золотую монету и прикасался лбом к ее ногам. В течение всего года королевская чета навещала Кумари в ее дворце и советовалась с ней по разным вопросам. В 1955 г. во время Индраджатры Кумари посетил король Трибхуван вместе со своим сыном Махендрой. По ошибке девочка поставила тикку на лоб принца. Все восприняли это как плохое предзнаменование. В самом деле, через восемь месяцев король Трибхуван скончался, а Махендра занял его место. Сейчас Непал уже не королевство, и ритуальное место короля занял премьер-министр.

Кто же такая Кумари? Обычно пишут, что на эту роль выбирают девочку трех-пяти лет из буддийской касты, при этом учитывается генеалогия семьи. Предполагается, что ее тело должно иметь тридцать два признака божественного совершенства, но вряд ли их можно отыскать у ребенка. Важно, чтобы ее внешний вид не имел никаких изъянов, не было дефектов кожи и зубов. У нее на теле до этого ни разу не должна была выступить кровь. Будущую живую богиню испытывают на бесстрашие, оставив на ночь одну в комнате, уставленной изваяниями страшных чудовищ, и т.п. Претендентка должна продемонстрировать бесстрастное состояние, напоминающее транс. Учитывается и ее гороскоп; раньше его сверяли с королевским. Окончательный выбор делали королевский гуру и королевский астролог, а утверждали избранную Кумари жрецы Таледжу. Потом девочка проходила ритуал очищения, чтобы ее тело было готово вместить дух богини [Кооij 1978: 45–50].

Может быть, роль «живой богини» и престижна, но она скорее способна вызвать сострадание; девочка оказывалась фактически лишенной семьи и детства со всеми его радостями. Кумари должна соблюдать целый ряд ограничений: ее не лечат, она не ходит по голой земле, не пересекает реку и т.п. Когда она сидит на своем троне-мандале и воплощает богиню, то должна молчать и стараться соблюдать неподвижность. Примечательно, что в не-

которых ситуациях Кумари на троне может заменять сосуд-калаш, о котором говорилось выше.

Считается, что богиня вселяется в Кумари до тех пор, пока у девочки не начнутся менструации, не выпадет зуб или она заболит. Бывшая Кумари, соприкасавшаяся с божественной мощью, воспринимается как потенциально опасная. Вследствие этого считается, что справиться с ней может только сильный мужчина, а слабый просто умрет, поэтому лишь немногие мужчины рискуют взять такую женщину в жены.

Все сказанное относится к так называемой королевской Кумари, Радж Кумари Катманду. Ее фигура венчает древний институт Кумари разных уровней, от Кумари большой семьи и квартала до «живой богини» поселения и княжества. Этот сложный и многослойный культ с храмами, дворцами, ритуалами, запретами и легендами известен только в Непале. В Индии ничего подобного не сложилось или не сохранилось, хотя там проводят обряды почитания девочек семьи *кумари-пуджа*, в Бенгалии поклоняются богине Деви в образе девственницы, на юге есть храм Каньякумари, а в Кангре, в Панджабе — святилище Канья Деви. Кумари в индуизме — это юная девственница 10–13 лет, но не более 16, в отличие от Канья, которой 8–10 лет. Именем Кумари иногда называют также Деви, супругу Шивы, и супругу их сына Кумара [Amatya 1998: 62–70].

Известный в Непале предположительно с VI в., культ Кумари, вероятно, формировался у неваров в русле буддизма ваджраяны, который начал распространяться в долине Катманду примерно с V в. и достиг расцвета в XII–XIV веках, впитав в себя к этому времени местные верования и ритуалы. Вероятно, именно по этой причине кандидатки на роль Кумари всегда избираются из каст, считающих себя буддийскими. В становлении культа сыграл свою роль и индуистский тантризм, по своей сути близкий буддийскому тантризму. Если раньше, возможно, и было соперничество религий, то со временем оно превратилось в органичный синтез [Nepali 1965: 30–45].

Видимо, в разных городах Долины Катманду культ живой богини Кумари утверждался в разные периоды. В Патане этот культ известен с XIII в., когда он был самостоятельным городом-государством под властью Маллов. В XVI в. стали строить храмы Кумари, а к середине XVIII в. появились королевские Кумари

и в других местах страны. Символически возобновляя власть над долиной, «живая богиня» была тесно связана с правящей династией, с богиней Таледжу как родовым божеством королей и с группой восьми матерей Аштаматрика, которые традиционно создавали сакральную топографию Долины Катманду. Вероятно, тогда иерархический культ Кумари разных уровней был связан с определенными территориями и группами местного населения, прежде всего неваров [Там же: 48].

Сейчас прежняя цельность культа размыта, его можно только гипотетично восстановить в самом общем виде по нескольким сохранившимся осколкам. Один из таких осколков — Кигали Кумари в Катманду. Ее избирают раз в год из земледельческой касты джьяпу, а ее культ ограничен границами всего лишь одного квартала, и представители высших жреческих каст в нем не принимают участия. Выбирают таких «низовых» Кумари по-разному: по жребью, гороскопу, знаку (например, по появлению в доме змеи), по итогам испытания, которому подвергают претенденток, и т.п. Кумари квартала отнюдь не маленькая девочка, а взрослая женщина.

Местные жители считают, что чем более зрелая женщина окажется в роли Кумари, тем полнее она реализует свои божественные способности. Воплощая в себе богиню, она присутствует на основных церемониях всего годового цикла. Видимо, в прежние времена в долине существовали подобные Кумари разного масштаба. Все они были территориально распределены в сакральном пространстве государства. Чаще всего разделяющей границей служила река, тем более что Кумари вообще запрещалось переправляться через реку. Большинству из них не разрешалась встречаться с другими Кумари [Иванов 2016].

С культом Кумари, как и с культом Таледжу, еще остается связано много нерешенных проблем и вопросов без ответов. Почему Кумари, как и Таледжу, «снисходящая» в нее, так тесно связаны с верховной властью и способны наделять ею правителей Непала? Почему это считается женским делом? По всей вероятности, в Непале оказались стойкими архаические представления о нерасторжимой связи женского начала и верховной власти. Пережитки подобных представлений долго сохранялись и в Европе, получив выражение в парадоксальном французском высказывании «Король — дитя королевы!»

Можно вспомнить для примера ирландские предания о сыновьях короля Эохайда Мугмедона. Юноши должны были пройти испытания, чтобы выяснить, кто же из них станет королем. Им стал царевич Ниал, который в отличие от своих братьев не побоялся поцеловать старую каргу омерзительного вида и возлечь с ней рядом. Она сторожила колодец и разрешала набрать воды лишь тому, кто ее поцелует. После поцелуя царевич увидел перед собой девушку, прекраснее которой не было на свете. На вопрос, кто же она такая, девушка ответила: «Я — королевская власть!» [O’Rahilly 1946: 48–50].

Подобный сюжетный мотив в фольклоре встречается нередко: герой в лесу, у водного источника, наталкивается на старуху, владеющую тайной. Эта тайна раскрывается после того, как герой уступает любовным притязаниям старухи. На ложе любви она превращается в юную и прекрасную супругу, которая дает герою царство или учит, как его получить. Таким образом, женщина, сама по себе воплощающая власть, наделяет ею мужчину. Овладение женщиной и овладение властью над царством выглядят как взаимосвязанные события [Мисюгин 1980: 38–40].

Подобные представления уходят корнями в глубокие слои нашей культуры, связанные с архаическими структурами власти. В древности и позже, в традиционных обществах, к числу которых до недавнего времени относился и Непал, царственность, как и власть вообще, понималась как нечто вещественное, что можно было получить, добыть или потерять. За царственностью отправлялись в поход или обретали ее иным способом. Власть вождя или царя в таких обществах в большей степени определялась его сакральностью, нежели политическим умением или административными талантами [Гиренко 2004].

Роль правителя, который должен был магически обеспечивать благополучие коллектива, влиять на силы плодородия и отвечать за военную мощь, обосновывалась мифологическими идеями. В древней Индии, в индуизме институт царской власти был связан с мифологией Индры, который получал власть от богини Шри. Богиня как воплощение власти оставалась вечно юной, переходя вместе с царством от одного Индры-правителя к другому. Подобный священный царский брак получал обоснование в мифологической космогонии, в основе которой лежало представление о союзе мужского и женского начал, необходимым для гар-

монии мира. Небо как мужчина-отец и земля как богиня-мать порождали все предметы и явления видимого мира. Символический священный брак, воспроизводивший акт творения мира, совершался при возведении на трон правителя у многих древних земледельческих народов [Gonda 1969: 45–46]. В терминах супружеской связи нередко описывались и отношения правителя с подвластной ему территорией [Hara 1973: 97–110].

Реальность, стоящая за «женским лицом» идеи верховной власти, обнаруживается в еще более ранних архаических обществах с их половозрастной социальной системой. В таких обществах ритуал избрания вождя был совмещен с брачным ритуалом, причем в сан вождя мужчину вводила его супруга [Мисюгин 2009: 328–340]. Ключевая роль женщины в таких ритуалах была обусловлена тем, что она считалась средоточием особой энергии, причастной к благу и процветанию человеческого коллектива и ответственной за них. Эта тема имела и биологический, и социальный, и религиозный, и магико-онтологический смыслы, которые складывались в целостный комплекс традиционных представлений о верховной власти. Отзвуки подобных древних представлений о власти и способности женщины наделять ею правителя могли сохраниться в непальском культе Таледжу и связанной с ней живой богиней Кумари. Индуизм и буддизм ваджраяны идеологически обосновали и оформили эти представления, а королевская власть Непала вписала их в политическую структуру своего государства.

Выражение благодарности. Автор выражает глубокую признательность Н.И. Неупокоевой за любезное разрешение использовать фотографии из ее личного архива в качестве иллюстраций к настоящей статье.

Библиография

- Гуренко Н.М.* Социология племени. Становление социологической теории 2 и основные компоненты социальной динамики. СПб.: Carillon, 2004.
- Иванов Б.А.* Культ Кумари в Непале // URL: <http://www.nepal-nepal.ru/stati/kumari.php> (Дата обращения: 15.01.2016)
- Ледков А.А.* Таледжу // Древо индуизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература РАН». 1999.

- Ледков А.А., Лунев С.И. (), История Непала. XX век. М.: Ин-т востоковедения РАН. 2011.*
- Мисюгин В.М. «Правило ндугу» и следы социально-возрастного деления у некоторых европейских народов раннего средневековья // Африканский этнографический сборник. Л.: Наука, 1980. Т. 12. С. 38–48.*
- Мисюгин В.М. Три брата. СПб.: Наука, 2009.*
- Пертольд О. Культ богинь // Боги, брахманы, люди. Четыре тысячи лет индуизма. М.: Наука, 1969.*
- Празаускас А.А. (1974), Индуистский пантеон в Непале // Непал: история, этнография, экономика. М.: Наука, 1974. С. 77–88.*
- Allen M.R. The Cult of Kumary: Virgin Worship in Nepal. Katmandu: South Asia Books, 1975.*
- Amatya G.M. Religious life in Nepal. Part III. Katmandu: Amatya Publishers, 1998.*
- Anderson M.M. The Festivals of Nepal. L.: Georg Allen & Unwin Ltd., 1974.*
- Deva K. Images of Nepal. New Delhi: Archeological Survey of India, 1984.*
- Fleming R. & L. Katmandu Valley. Tokyo; New York: Kodansha International, 1978.*
- Gonda J. Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View. Leiden: E.J. Brill, 1969.*
- Hara M. The king as a Husband of the Earth (mahi-pati) // Asiatische Studien. 1973. Bd. 27. № 2. P. 97–114.*
- History of the Kings of Nepal. A Buddhist Chronicle, Maps and Historical Illustrations / Ed. by N. Gutschov. Lalitpur: Social Science Baha, Himal Dooks, 2015.*
- Kirkpatrick W. (1811), An Account of the Kingdom of Nepaul, being the Substance of Observations Made During a Mission to that Country, in the Year 1793. L.: W. Miller, 1811.*
- Kooij K.R. Religion in Nepal. Leiden: Brill Academic Publishers, 1978.*
- Levy R.I. Mesocosm. Hinduism and the Organization of a Traditional Newar City in Nepal. Berkeley: University of California Press, 1990.*
- Majupuria T.C. Glimpses of Nepal. Kathmandu: Kantipath, 1979–1980.*
- Nepali G.S. The Newars. An ethno-sociological study of a Himalayan community. Bombay: United Asia Publications, 1965.*
- O’Rahilly T.F. Early Irish History and Mythology. Dublin: Institute for Advanced Studies., 1946.*
- Regmi D.R. Ancient Medieval Nepal. Kathmandu: Kantipath, 1952.*
- Regmi D.R. Ancient Nepal. Calcutta: Firma K.L., Mukhopadhyay, 1960.*

Sarma R. Party Politics in a Himalayan State. New Delhi: Surjeet Publications, 1977.

Steiner F. Die Bhavani von Tuljapur. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995.

Whitehead H. The Village Gods of South India. London: Oxford University Press, 1921.

Wright D. History of Nepal. L.: Oxford University Press, 1977.



Рис. 1. Храм Таледжу на дворцовой площади (Дарбар) Катманду.



Рис. 2. Золотые ворота, главный вход в королевский дворец в Бхактапуре.



Рис. 3. Торана с фигурой богини Таледжу на Золотых воротах в Бхактапуре.



Рис. 4. Дворец Кумари на дворцовой площади (Дарбар) Катманду.



Рис. 5. Процессия с живой богиней Кумари в Катманду.

В.И. Кункова

ПОЛОЖЕНИЕ ЕГИПТА В ТОРГОВО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ ХАЛИФАТА

Статья посвящена развитию торгово-экономических отношений в Египте в составе Арабского халифата. Египет благодаря своему географическому положению на перекрестке трех континентов – Африки, Азии и Европы, играл важную роль в региональной и международной торговле в средние века, независимо от правивших в нем династий. Рассматриваются основные виды товаров и некоторые характерные особенности торговой деятельности и налогообложения в Египте.

Ключевые слова: Египет, Арабский халифат, средние века, торговля.

Veronica I. Kunkova

THE STATUS OF EGYPT IN THE TRADE-ECONOMIC SYSTEM OF THE CALIPHATE

The paper addresses itself to the development of the trade-economic relations in Egypt in the Arab Caliphate. Owing to its geographical position at the crossroads of three continents, Egypt, whatever the ruling dynasty, played a very significant role in regional and international trade during the Middle Ages. The study focuses on the main goods and characteristics of trade and taxation in medieval Egypt.

Key words: Egypt, Arab caliphate, Middle Ages, trade.

Торговой деятельностью в Египте, как и в других частях арабского государства, активно занимались не только профессиональные купцы, но и халифы и их приближенные. Например, египетский наместник 'Абд ал-'Азиз (брат омейядского халифа 'Абд ал-Малика) владел несколькими кайсариями (торговыми домами) и прославился строительством города Хилуана, где он построил собственную резиденцию, устроил базары, провел водопровод [Большаков 2001: 44].

Во время правления в Египте династии Тулунидов (868–905) происходил экономический подъем, что стимулировало развитие внешней и внутренней торговли. С 878 г. в состав государства Тулунидов вошла Сирия, и его флот активно действовал в Восточном Средиземноморье и на Ниле. В это время предметами импорта в Египет были декоративное дерево, шелк, драгоценные камни; предметами экспорта — зерно, льняные ткани, изделия художественного ремесла. В конце IX в. в Египте, например, 1 курр пшеницы стоил 4 динара, в то время как в Багдаде — от 100 до 150 динаров. При тулунидском правителе Хумаравейхе (884–895) в Египте 1 курр пшеницы стоил уже 10 динаров [Алиев 1978: 5].

Главным египетским портом после арабского завоевания оставалась Александрия, население которой было не менее 100 тыс. чел. [Большаков 2001: 34]. В период, следующий непосредственно за арабским завоеванием, город претерпевал упадок в связи с потерей им столичного статуса и сокращением морской торговли. Возрождение Александрии началось во время правления наместника 'Абд ал-'Азиза (685–705) [Там же: 42], когда там была построена судостроительная верфь, обеспечивавшая арабов военными кораблями для установления контроля над Средиземным морем. Размещение в городе верфи сказалось на его финансово-экономическом состоянии, в частности, там помещался *байт ал-мал*, т.е. казначейство. Особое внимание уделялось обеспечению Александрии продуктами сельского хозяйства, которые доставлялись туда из Верхнего Египта. Тогда же был восстановлен канал от Александрии до рашидского рукава Нила [Там же: 42–43].

Археологические раскопки в Фустате, в частности находки черепков керамики с полихромным люстром из Самарры (IX в.), свидетельствуют о наличии развитых торговых связей с Ираком

[Скэнлон 1981: 284]. Также обнаружены фрагменты керамики с явной имитацией китайских образцов X в. [Там же: 284]. Торговые связи Египта до династии Фатимидов с восточными областями Халифата отразились в трансформациях художественного оформления керамики и предметов из стекла. Например, иранская стеклянная чаша из коллекции Музея Виктории и Альберта по своему стилю и технике полностью соответствует маленькой стеклянной чашке, раскопанной в Фустате [Там же: 285]. К XIII–XIV векам относятся археологические находки в городе иранской керамики, которую копировали местные гончары; встречаются образцы типа «минаи», люстровая и силуэтная (в сине-белой гамме) посуда [Там же].

В каирской Генизе сохранился еврейский документ 959-го г., содержащий важные экономические сведения о Египте накануне фатимидского завоевания. Например, в нем говорится об исчезнувшем в раннефатимидское правление в Фустате «рынке греков» (шук ха-йеваним, сук ар-рум) в «замке свечей» (каср аш-шам') [Гойтейн: 1981: 45].

С конца X в. в еврейских платежных документах появляется упоминание «дар Манак», места, где с товаров, отправлявшихся из Египта за границу, взимались пошлины [Там же: 46]. Те же источники называют «льняной рынок» (Калус), в XI в. лен был основной составляющей египетского экспорта [Там же]. Однако к XII в. упоминания «дар Манак» и «Калус» в еврейских деловых бумагах прекращаются, что может свидетельствовать об упадке торговли льном, вызванной ослаблением Туниса, основного его потребителя, и усилением европейских производителей льна [Там же].

Источники каирской Генизы также содержат сведения о важном месте торговли в городе — «мурабба'а» (перекресток), представляющей собой сокращение от «мурабба'ат ал-'аттарин» (перекресток торговцев благовониями). Треть еврейских писем отправлялась на адрес «мурабба'а», где торговыми операциями занимались крупные торговцы пряностями, благовониями и лекарствами [Там же: 46–47]. Для XII в. характерно широкое участие еврейских торговцев в дальней торговле со странами Индийского океана, о чем свидетельствует обилие писем в каирской Генизе [[Там же: 48]. В X–XI веках государство Фатимидов в Египте (969–1171) переживало экономический расцвет, сопровождав-

шийся расширением территории Каира, который тогда был крупнейшим городом мусульманского мира. В Гизе собирался «базар воскресенья» [Ибн Джубайр 1984: 26].

Каир даже в период своего сравнительного упадка произвел на русского путешественника «торгового гостя» Василия, посетившего Египет в 1465–1466 гг., впечатление экономически успешного города, «где во всякой улице по торгу великому» [Семенова 1966: 164]. Названия каирских кварталов говорят о первоначальном профессиональном составе их населения: Саккакин (водоносы), Фаххамин (угольщики), Хаттаба (дровосеки), Хаббала (веревочники), Мадабиг (дубильщики), Заййатин (торговцы растительным маслом), Фаввала (торговцы бобами), Таббана (торговцы соломой) [Голдобин 1981: 38–39]. Со временем занятия жителей некоторых из этих кварталов менялись, например, в XVIII в. квартал Фаххамин был центром торговли кофе, а квартал Хаббала был населен преимущественно плотниками [Там же: 39].

Абу Зайд ас-Сирафи в «Силсилат ат-таварих» (X в.) говорит о Красном море: «Когда корабли жителей Сирафа достигают этого моря, расположенного по правую сторону от моря ал-Хинда, они направляются в Джидду, останавливаются в ней и сгружают то, что на них есть из товаров, которые отвозят в Египет на кораблях ал-Кулзума, так как корабли сирафцев не приспособлены для плавания по этому морю из-за трудности [передвижения] и большого количества гор, произрастающих в нем [коралловых рифов]. Нигде на побережье этого моря нет ни царей, ни населенных мест, и когда корабль плывет по нему, он каждую ночь нуждается в том, чтоб искать места, в котором он мог бы укрыться из-за страхов перед рифами этого моря; поэтому он плывет днем и стоит ночью. Это море суровое с противными ветрами. Ни внутри, ни на поверхности его добра нет» [Арабские источники... 1960: 95].

Начиная с XI в. товары из стран Дальнего Востока везли через Йемен в Египет [Уотт 1976: 39], в это время произошел важный перенос морских торговых путей из Персидского залива в Красное море [Семенова 1982: 105]. Таким образом, торговля в Индийском океане была в руках Фатимидов, они фактически блокировали торговлю Аббасидов с Дальним Востоком через Персидский залив. Путешественник конца XII в. В «Правилах диванов» Ибн

Маммати (к. XII в.) упоминает египетский Берег акаций (Сахил асант) — место, куда прибывали корабли с деревом и где происходила продажа этого дерева [Ибн Маммати 1990: 109].

В этом же сочинении перечисляются разные виды дерева, идущего на продажу: дерево «для мостов; для весел; для стрел; сосновые доски; тройные доски; для лестниц; наборные доски; обрубленные доски; дощечки для гребней; сосновые брусья; еловые мачты; тополь; сосновые обрубки; тростниковые стрелы; для рулей; тонкомерная ель; гемуэзская ель; каменная ель; для ткацких челноков; для мачт; бревна падуба; сосновый кругляк; крупные бревна; длинномерная ель; обрезки сосны; баба из падуба для забивания свай; брус дубовый; брус сосновый; шесты; тонкие балки; обломки кораблей» [Там же: 117]. Там же перечислены сорта железа: «железо чушками; железо венецианское; железо свернутое; железо обработанное; железо очищенное; железо для топоров; ножевое железо; игольное железо; уже упомянуто — гемуэзское, гвоздевое, якорное» [Там же: 116–117].

Основными статьями египетского экспорта в страны Средиземноморья было зерно, лен из Файюмского оазиса [Мец 1973: 365], золото из Нубии, сахар, продукты ремесленного производства. В Верхнем Египте выращивалось индиго [Там же: 348]. На улицах Каира торговали различными цветами, самыми востребованными из которых были роза, египетская резеда, фиалка, мирт, левкой, нарцисс [Лейн 2009: 120–122]. Главными городами текстильного производства в Египте, известными своими тканями еще в византийское время, были Александрия, Дамьетта, Шата, Тиннис.

До конца фатимидского периода египетские ткани сохраняют в себе традиции коптских тканей III–IV веков, значительная часть текстильного ремесла была в руках коптов [Веймарн, Каптерева, Подольский 1960: 120]. В Александрии и в городах дельты Нила изготавливались льняные ткани [Семенова 1974: 62], в Верхнем Египте — шерстяная одежда, ковры, в Каире — шелковые ткани, использовалось привозное сырье из Сицилии, Сирии, Ирана, Ирака [Там же: 63]. При Фатимидах в Египте производился новый тип ткани — хосровани (т.е. подобная тканям времени Хосрова Ануширвана). При ал-Муиззе (953–975) было устроено хранилище для тканей и одежд халифа — дар ал-кисва. Также подобными хранилищами одежд обладали визири и другие пред-

ставители знати [Там же: 64]. Египетские мастерские дар ат-тираз, принадлежавшие халифу, изготавливали разнообразные ткани, покрывала для Каабы.

Структура тиразной мастерской была примерно следующей: ариф (назир) — управляющий, мушариф — помощник арифа, заведующий складом готовой продукции; амал — смотритель; шахид — специалист по финансовым вопросам [Там же: 72]. Ибн Маммати описывает, как функционировали тиразные ткацкие мастерские в Египте в конце XII в.: «У этого предприятия (*ал-му'амала*) есть назир, мушариф, 'амил и шахид. Когда нуждаются в чем-нибудь из вещей, ее делают там по извещению дивана казны (*диван ал-хизанат ас-са'ида*), которое посылают к ним с указанием, сколько они могут истратить денег и золотой нити» [Ибн Маммати 1990: 1093].

В придворных ритуалах эпохи Фатимидов богатство халифа подчеркивалось в том числе с помощью тканей. Об этом упоминает К. Иностранцев в своем «Торжественном выезде фатимидских халифов»: «И заворачивался [зонтик] в кусок вышитой золотом дабикийской ткани, который снимался с него только несшим его, при вручении ему, в самом начале выезда» [Иностранцев 1905: 27].

С IX в. египетские ремесленники осваивают новые техники. В керамике появилась украшение посуды люстром (люстр — краска, в составе которой соли металлов при обжиге придают предмету металлический оттенок), в ткачестве стал широко применяться шелк, заменивший шерсть в узорах. В это время орнамент становится основным украшением предметов ремесла, сюжеты сменяются растительным и геометрическим узором.

Подобные метаморфозы можно проследить на примере египетских тканей. Ткани VII–IX веков украшены довольно крупным орнаментом с реалистичным изображением животных, в то время как ткани X–XII веков имеют более мелкий и схематичный орнамент [Шандровская 1960: 139].

Египетские ткани после фатимидского периода (XII в.) претерпевают перемены, традиционные надписи на куфи стали исполняться почерком насх, рисунок приобретает схематичный характер, распространенным становится золотой фон. Также в этот период широкое распространение получили вышивки. В XIII–XIV веках среди египетских тканей преобладали сплошь покры-

тые геометрическим узором коптов [Веймарн, Каптерева, Подольский 1960: 124].

Наиболее распространенными предметами внутренней торговли в Египте были изделия ткацкого ремесла — полотно, лен, хлопок, парча. В IX–XI веках в Египте было особо развито искусство обработки горного хрусталя. Из кристаллов горного хрусталя вырезались различные фигуры, посуда. По сообщению ал-Макризи, в сокровищнице фатимидских халифов хранилось около двух тысяч хрустальных сосудов. Основными центрами производства художественного стекла в Египте были Каир, Александрия, Файум [Там же: 132–133].

В правление династии Аййубидов (1169–1250) государственное присутствие в торговле и ремесле уменьшилось. Каир в это время получил звание самого большого мусульманского города [Talbi 1994: 401]. В частности «ломка фатимидской системы строгой государственной регламентации всех отраслей хозяйства способствовала повышению деловой активности непосредственного производителя» [Семенова 1966: 159]. В это время в Каире было широко развито сахарное производство, впоследствии при Мамлюках эта сфера была монополизирована государством [Гойтейн 1981: 48]. При Аййубидах вырос спрос на продукцию ремесленного производства, что привело к появлению новых техник. Например, в XII в. в ткачестве помимо гобеленовой техники стали использовать более простые — набойку и вышивку по трафарету.

По сообщению Ибн Маммати (ум. 1209 г.), в Египте было два монетных двора (дар ад-дарб) — в Каире и Александрии. В «Правилах диванов» (к. XII в.) Ибн Маммати приводит описание процесса изготовления золотых и серебряных монет: цель монетного двора «переплавлять то, что приносят из разного золота, так что оно становится одной текучей жидкостью; изготавливают два прутка, отрубают с концов под надзором наиба, проверяя вес, тогда как оно было единым слитком. Затем из всего берут четыре мискаля, прибавляют к ним горячего расплавленного золота, принадлежащего монетному двору, и делают из каждого четыре листка. Восемь листков складывают в глиняный сосуд после проверки веса и разводят слабый огонь на ночь. Затем листки вынимают, очищают и сравнивают ветвь с корнем (полученное с исходным весом). Если вес совпадает, наиб дает разрешение,

и чеканят динары. <...> А серебра берут там триста дирхамов, прибавляя одну седьмую часть ста дирхамов меди, и плавят, пока [они] не станут единой жидкостью, делают пруток, отрубают с концов пятнадцать дирхамов и снова [расплавляют]. Получается из него четыре с половиной дирхама сверх десяти дирхамов, а если нет, то повторяют [эти действия], пока не будет так, и чеканят» [Ибн Маммати 1990: 103–104].

Таким образом, можно сделать вывод, что Египет выступал как активный участник внутренней и внешней торговли Халифата, эффективно использовавший свое географическое положение на перекрестке Африки и Азии, и представлял собой самостоятельное звено в торгово-экономической системе арабского государства, независимо от политической ситуации и правящей в нем династии.

Библиография

- Алиев А.Г. Торговля государства Тулунидов (868–905 гг.) // Бартольдские чтения. М., 1978.
- Арабские источники VII–X веков по этнографии и истории Африки южнее Сахары. М.; Л., 1960.
- Большаков О.Г. Средневековый город Ближнего Востока. VII — середина XIII в. М., 2001.
- Веймарн Б., Каптерева Т., Подольский А. Искусство арабских народов. М., 1960.
- Гойтейн С.Д. Изменения на Ближнем Востоке (950–1150) в свете документов каирской Генизы // Мусульманский мир. 950–1150. М., 1981.
- Голдобин А.М. Некоторые черты городской жизни Каира в XVIII в. // Арабские страны. История и современность (социальные, экономические и политические проблемы). М., 1981.
- Ибн Джубайр. Путешествие. М., 1984.
- Ибн Маммати. Правила диванов. М., 1990.
- Иностранцев К. Торжественный выезд фатимидских халифов. СПб., 1905.
- Лейн Э. Арабский мир в эпоху «Тысячи и одной ночи». М., 2009.
- Мец А. Мусульманский Ренессанс. М., 1973.
- Семенова Л.А. Из истории фатимидского Египта. М., 1974.
- Семенова Л.А. Салах ад-дин и Мамлюки в Египте. М., 1966.
- Семенова Л.А. Особенности феодализма в Египте // Типы общественных отношений на Востоке в средние века. М., 1982.

Скэнлон Дж.Т. Заметка о фатимидо-сельджукской торговле // Мусульманский мир. 950–1150. М., 1981.

Уотт М.У. Влияние ислама на средневековую Европу. М., 1976

Шандровская В.С. Культура и искусство Ближнего и Среднего Востока и Византии. Л., 1960.

Talbi M. Vivre dans la cite // Les différents aspects de la culture islamique. L'individu et la société en Islam. P., 1994.

М.Н. Суворов

ИЗОБРАЖЕНИЕ ИСЛАМСКОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЕ ЙЕМЕНА

В статье дается краткий обзор истории изображения исламского фундаментализма в арабской литературе и более подробно, на примере фрагментов разных произведений, рассматривается то, в какой манере изображаются фундаменталисты в художественной прозе Йемена.

Ключевые слова: фундаментализм, арабская литература, Йемен.

Mikhail N. Souvorov

THE DESCRIPTION OF ISLAMIC FUNDAMENTALISM IN YEMENI PROSE

The paper gives an overview of the history of the description of Islamic fundamentalism in Arabic literature. Using quotations from various novels, it explores in detail how the fundamentalists are depicted by the prose writers of Yemen.

Key words: fundamentalism, Arabic literature, Yemen.

В ходе четырех последних десятилетий в социально-политической и культурной жизни мусульманских стран все более и более заметной становилась роль идеологии исламского фундаментализма. До сих пор еще не существует единого мнения о том, какие именно явления входят в семантическое поле понятия «исламский фундаментализм» и синонимичного ему термина «исламизм», но употребление обоих терминов в научной литературе стало настолько всеобщим, что в настоящей работе, имеющей литературоведческий характер, мы будем использовать их в общепринятом смысле. С начала 80-х годов XX в. в исламском фундаментализме проявилась экстремистская тенденция (например, убийство египетского президента Анвара Садата), ставшая угрозой для внутренней стабильности некоторых странах ислама. А спустя десятилетие исламский фундаментализм — из-за расширения террористической деятельности его адептов — стал уже фактором международной политики, вызвав самый пристальный интерес к себе со стороны западных исследователей, работающих в разных областях общественных наук. К началу же XXI в. деятельность фундаменталистов в некоторых мусульманских странах сумела оказать столь большое влияние на изменение картины повседневной жизни населения, что не могла не стать отдельной темой в произведениях национальной художественной литературы и кинематографа.

По мнению известного египетского критика Джабера Асфура, опубликовавшего в 2003 г. исследование, посвященное отражению темы исламистского экстремизма в современной арабской литературе [Асфур 2003], черты исламистского мировоззрения были показаны еще на примере одного из персонажей романа Нагиба Махфуза «ас-Суккарийя» (1957). Первый же — и на тот момент единственный — глубоко проработанный образ исламского фундаменталиста появился в романе «Землетрясение» (аз-Зильзаль, 1974) алжирского прозаика ат-Тахера Ваттара.

Среди других произведений литературы, затрагивающих эту тему, Асфур назвал повесть «аль-Махди» (1977) Абд аль-Хакима Касема, рассказ «Убей её» (Уктульха, 1981) Йусуфа Идриса, роман «Слоны» (аль-Афйаль, 1981) Фатхи Ганема, пьесу «Исторические миниатюры» (Мунамнат тарихийя, 1994) Са'даллаха Ваннуса, роман «Свеча и подвал» (аш-Шам'а ва-д-дихлиз, 2003) ат-Тахера Ваттара. Критик, впрочем, отмечал, что степень присутствия

темы исламского фундаментализма в арабской прозе на тот момент не соответствовала значительному масштабу распространения самой этой идеологии [Асфура. <http://www.ahram.org/Archive/2003/6/23/WRIT1.HTM>].

И до, и после публикации исследования Дж. Асфура выходили другие романы, в той или иной степени касающиеся проблемы исламского фундаментализма, такие, например, как «Двадцать первый ноль» (ас-Сыфр аль-хади ва-ль-‘ишруна, 1995) Махмуда Хамида, «Другое имя тени» (Исм ахар ли-з-зыльль, 1996) Хусни Хасана, «Сокольный» (ас-Саккар, 1996) Самира Гариба, «Те дни» (Тилька-ль-аййам, 1999) Фатхи Ганема, «Дом Якобяна» («Имарат Йакубийан», 2002) Аля’ аль-Асуани, «Луна над Самаркандом» (Камар ‘аля Самарканд, 2005) Мухаммеда Минси Киндилля, «Жизнь лучше, чем рай» (ад-Дунья аджмаль мин аль-джанна, 2006) Халеда аль-Берри, «Лебединая песня» («Тагридат ал-бадж‘а», 2007) Маккави Са‘ида, «Дуга и мотылек» (аль-Каус ва-ль-фараша, 2010) Мухаммеда аль-Аш‘ари, «Салафит» (ас-Салафи, 2014) Аммара Али Хасана, «Гуантанамо» (2014) Йусуфа Зейдана.

Одновременно возникло, вызвав большой интерес у культурологов, такое новое для арабской литературы явление, как женская романистика Саудовской Аравии. Опубликованные саудийскими романы отличались резко критическим отношением к социокультурной ситуации в их стране, обусловленной официальной ваххабитской идеологией государства, которое стало одним из основных источников распространения исламского фундаментализма в исламском мире. Среди этих романов — «Возвращение» (аль-Ауба, 2006) Варды Абд аль-Малик, «Другие» (аль-Ахарун, 2006) Сыба аль-Хариз, «Женщины порока» (Ниса’ аль-мункар, 2008) Самар аль-Мукрин.

В начале XXI в. стали появляться западные исследования, посвященные различным вопросам взаимоотношений идеологии фундаментализма и светской культуры стран ислама, включая литературу [Hafez 2000: 117–141; Snir 2003–2004: 78–123; Musawi 2009]. В 2010–2011 гг. в Великобритании действовал международный научный проект под названием «Исламизм в арабской литературе и кинематографе», задачей которого стало формирование объективной, многосторонней картины того, как изображается исламизм в художественных произведениях, — в противоположность существующему в странах Запада представлению о его

стереотипном изображении [Islamism in Arab Fiction and Film (<http://www.lancaster.ac.uk/fass/projects/islamism/index.htm>)]. В рамках проекта было каталогизировано и частично проанализировано значительное число произведений литературы и кино на арабском, английском и французском языках, созданных авторами арабского происхождения и так или иначе затрагивающих проблему исламского фундаментализма. Настоящую статью можно считать скромным дополнением к исследованиям, выполненным участниками упомянутого проекта и ожидающим в настоящее время публикации в издательстве «Routledge».

Прежде чем обратиться к теме исламского фундаментализма в художественной литературе Йемена, необходимо сказать несколько слов об истории распространения в Йемене самой этой идеологии. Появление там исламистских тенденций восходит к 1970-м годам, когда правительство тогдашнего Северного Йемена (ЙАР) рассматривало приверженцев радикальных направлений в исламе как своего рода противовес сторонникам Национально-демократического фронта — оппозиционной организации левого толка, которая при поддержке правительства Южного Йемена (НДРЙ) вела вооруженную борьбу против консервативно-традиционалистских сил.

В эти годы в ЙАР была создана сеть религиозных колледжей, щедро финансирувавшихся как из государственного бюджета, так и религиозными фондами Саудовской Аравии. Во второй половине 1980-х годов таких учебных заведений насчитывалось здесь уже более тысячи, а число обучавшихся в них йеменцев превышало 100 тыс. чел. [Dresch 2000.: 173]. Особой популярностью эти колледжи (фактически бравшие учащихся на содержание и прививавшие им, как правило, радикальные исламистские взгляды) пользовались среди сельских жителей, традиционно относившихся к религиозным деятелям как к элите общества и не имевших достаточных возможностей для поступления в светские учебные заведения из-за низкого уровня подготовки и нехватки материальных средств.

Влияние фундаменталистов на общественно-политическую жизнь ЙАР при попустительстве или даже прямой поддержке со стороны правительства неуклонно росло: к середине 1980-х годов они уже контролировали студенческие союзы и некоторые военные подразделения, а к концу десятилетия — государственный

Консультационный совет [Ibid.: 175–176]. В это же время идеология фундаментализма стала приобретать сторонников и в НДРЙ, приходя на смену теряющей популярность идеологии марксизма.

После объединения в 1990 г. двух частей Йемена в единое государство, Йеменскую Республику, в условиях растущей бедности населения как на юге, так и на севере страны исламисты начали создавать благотворительные организации, вербуя все новых сторонников, особенно из числа тех вернувшихся эмигрантов (по большей части, высланных из нефтедобывающих стран Аравии в ходе кувейтского кризиса 1990 г.), кто не сумел найти своего места в жизни на родине.

Помогая бедным за счет своих богатых зарубежных и йеменских спонсоров, исламисты в глазах многих стали единственной силой, способной установить в стране социальную справедливость. В южной части объединенного Йемена средой распространения идей фундаментализма стали, в частности, те слои населения, которые в годы социализма потеряли свое недвижимое имущество и теперь пытались вернуть его себе.

После внутреннего вооруженного конфликта в 1994 г., результатом которого стало почти полное устранение с политической арены южнотийеменских политиков-социалистов, произошло фактическое слияние пропрезидентских сил, представленных Всеобщим национальным конгрессом, и сил исламистов, представленных «Йеменским объединением за реформы» (Ислах). Когда одного из исламистских лидеров интервьюер спросил, к какому из двух объединений тот принадлежит, исламист ответил: «Между ними нет никакой разницы» [Ibid.: 198]. В то же время далеко не все исламисты были связаны с оказавшимся у власти объединением Ислах; росло число группировок, исповедующих идеи охранительного салафизма — крайней формы фундаментализма, призывающей во всем ориентироваться на образ жизни ранней мусульманской общины.

В 1994 г. по инициативе исламистов парламент страны принял поправку к конституции о признании шариата единственным источником права. В 1996 г. одних только учащихся уровня средней школы в религиозных колледжах насчитывалось около 330 тыс. чел., из которых более 12 тыс. готовились стать преподавателями [Ibid.: 200]. Действуя в парламенте и правительстве, организуя массовые акции, исламисты вели борьбу за сегрегацию полов,

за ограничение прав женщин (особенно на публичную деятельность), противостояли любому западному влиянию на общественную и культурную жизнь страны, преследовали инакомыслящих политиков, журналистов, деятелей искусства. Результатом деятельности исламских фундаменталистов в культурной сфере стало, в частности, то, что женщина в Йемене сегодня не может появиться с открытым лицом вне дома, а в столице государства Санае, чье население превышает миллион жителей, к концу первого десятилетия XXI в. остался лишь один действующий кинотеатр.

Рост влияния на йеменское общество исламского фундаментализма во всем многообразии его идейных направлений к началу XXI в. превратил страну в источник распространения исламского экстремизма. По данным английского агентства Би-Би-Си, еще в 1990-е годы в Йемен вернулось около 40 тыс. йеменских «афганцев», нанятых в восьмидесятые годы для войны с советскими войсками [Серебров 2008. № 5: 67]. «Йемен превратился в место скопления исламистских группировок, связанных с «Ал-Каидой», — пишет российский исследователь С.Н. Серебров. — На рубеже 2000 г. они организовали серию террористических актов в стране, от которых пострадали западные туристы и американские военные. Наибольший резонанс вызвал взрыв катера с террористом-смертником у борта американского эсминца «Коул» в аденском порту, унесший жизни 17 американских моряков, а также нанесший серьезное повреждение французскому танкеру «Лимбург» (2002 г.). Кроме того, в Йемене полным ходом шла вербовка боевиков на войну с американскими войсками в Ираке» [Там же: 67].

Примечательно то, что всем задержанным (23 человека) по делу о взрыве американского эсминца удалось бежать из камеры Центральной тюрьмы Саны за день до начала суда над главным обвиняемым — по вполне обоснованному подозрению газетчиков, с помощью их сторонников в Службе политической безопасности Йемена. «Характерно, — пишет С.Н. Серебров, — что с 2002 г. в Йемене началась программа “диалога” с задержанными исламистскими террористами, который ведется специально созданной государством комиссией с целью их перевоспитания и реабилитации. Благодаря этому многие виновные избегают наказания и оказываются на свободе» [Там же: 69].

В 2004 г. в Йемене начался затяжной вооруженный конфликт между силами правительства, в среде которых чрезвычайно сильны были позиции исламского фундаментализма, и сторонниками зейдитского духовного лидера сейида Хусейна аль-Хуси. Характеризуя этот кровопролитный конфликт, унесший сотни человеческих жизней, С.Н. Серебров писал, что его новизна для Йемена «состоит в наличии признаков воинствующего исламизма в действиях как восставших, так и правительства» и что «впервые в современной истории Йемен стал ареной столкновений, имеющих сектантские корни» [Там же: 66].

Таким образом, Йемен можно отнести к числу тех мусульманских стран, в чьей политической, общественной и культурной жизни исламский фундаментализм давно стал повседневностью.

Первое упоминание исламского фундаментализма в йеменской художественной литературе относится, впрочем, лишь к началу XXI в. Пионером в этом отношении стал известный новеллист и романист Ваджди аль-Ахдал (р. 1973), творчеству которого присущи черты эстетики постмодернизма, в первую очередь, использование так называемой «тотальной» пародии. Его первый роман-пародия «Горные челны» (Кавариб джабалий-йа, 2002) был охарактеризован консервативной критикой как попирающий все моральные и религиозные устои йеменского общества и вызвал громкий общественный скандал. Вскоре после выхода романа имам главной мечети йеменской столицы в своих выступлениях по радио и телевидению объявил аль-Ахдала безбожником, после чего остальные представители духовенства обрушили на писателя град проклятий. Преследования со стороны властей и угроза смерти от рук исламских фундаменталистов заставили аль-Ахдала скрываться за границей.

Первая же сцена в романе в карикатурном ключе изображает происходившие в Йемене в начале 2000-х годов стычки между представителями светской оппозиции и членами исламистских группировок:

«Бородатые молодые люди карабкаются по лестницам и отдирают плакаты со светскими лозунгами, прилепленные на каменные стены Баб-эль-Йемен»¹.

¹ Баб-эль-Йемен — старинные ворота Саны, символ йеменского традиционализма.

Безбородые и безусые молодые люди спускаются на веревках со стен Баб-эль-Йемен, чтобы прилепить светские лозунги поверх исламистских.

Сначала молодые люди испытывают свои боевые навыки забавным образом, сбивая лестницы и обрывая веревки, потом дело принимает жуткий оборот, с убитыми и ранеными, и побеждает третий лозунг — лозунг, обгаренный кровью, смысл которого неясен.

Полицейские оцепляют Баб-эль-Йемен, предварительно убедившись в том, что все убийцы разбежались» [аль-Ахдаль 2002: 9].

Резкой пародией на массовые уличные акции исламистов и на сплоченность их рядов служит следующий пассаж в романе:

«На следующий день исламистская группировка устроила в квартале Баб-эль-Йемен массовое празднование по поводу казни университетского профессора-вероотступника.

Лидер группировки, обладающий разумом, похожим на пещеру пещерных людей, объявил с трибуны, которую его сподвижники установили на стене Баб-эль-Йемен, свою фетву², признающую лидера светской оппозиции безбожником и говорящую о необходимости его наказания по законам веры, а именно его казни, в том случае, если он не принесет покаяния при свидетелях.

Все вокруг гудело от исламистов, их надрывных громкоговорителей и их смехотворных речёвок. По мере того как лидер исламистов вещал о безбожниках и призывал к расправе над врагами, его сподвижники вливались один в другого, так что скоро их число уменьшилось с десятков тысяч до одной тысячи, затем до пятисот, и продолжая сливаться, они превратились, наконец, в одного человека.

Когда же этот человек увидел, что остался один, он засунул голову себе в зад, который стал постепенно его всасывать: сначала всю голову, затем шею, затем правое плечо и всю руку, затем левое плечо и всю руку, затем грудь, живот, правое бедро и всю ногу, левое бедро и всю ногу, и вскоре человек полностью исчез!» [аль-Ахдаль 2002: 39–40].

² Фетва — суждение религиозного авторитета по определенному вопросу.

Пародией на манеру поведения исламских фундаменталистов в частной жизни является в романе следующий рассказ о старшем брате Саиды, главной героини:

«Старший брат взял на себя управление семьей, погрязшей в нищете и долгах, и велел всем молиться пять раз в день в положенное время, а также один раз ночью, после утренней молитвы читать Коран в течение примерно часа, запретил им смотреть телевизор, слушать музыку и песни и заставил их в течение дня внимать религиозным проповедям и лекциям, записанным на аудиокассету.

В страхе перед его силой, не желая быть избитыми, все подчинились его приказам — все, кроме Юханса, который был на год младше Саиды.

Юханс отказался одеваться в укороченный балахон³ и продолжал носить брюки и рубашку, а также не оставил своего любимого занятия — рисования, несмотря на то что старший брат вынес фетву, запрещающую рисование живых существ.

Однажды старший брат сказал Юхансу, что убьет его, если тот не будет ходить пять раз в день на молитву в мечеть. Из-за своего упрямства и ненависти к самоуправству старшего брата Юханс вообще перестал молиться, о чем заявил всем с решительностью и вызовом. Тогда старший брат просто решил наказать Юханса как вероотступника и, предварительно заставив его каяться в течение трех дней и ночей, сжег его живьем в подвале, не обращая внимания на мольбы и вопли женщин» [аль-Ахдалъ 2002: 49–50].

Личные проблемы, вызванные скандалом вокруг «Горных челнов», не испугали аль-Ахдаля, и свой жесткий, ироничный стиль он сохранил и в следующих романах. К теме исламского фундаментализма писатель обратился вновь в романе «Философ аль-Карантины» (Файласуф аль-Карантина, 2007), объединившем в себе черты сатирической притчи, пародии на антиутопию и политического детектива. Подобно тому как в свое время Дж. Ору-

³ Укороченный балахон — одеяние, популярное среди исламских фундаменталистов.

элл изобразил советское общество в виде зверофермы, аль-Ахдаль в «Философе аль-Карантины» изобразил современный Ближний Восток в виде кладбища, населенного могильными червями, которыми правит Большой Кахтани, последователь основателя рамлийского мазхаба⁴ Ибн Зеймы. При этом описываемый в романе мир имеет абсолютно все черты мира людей, со всеми его общественными и политическими институтами.

Перипетии судьбы главного героя, червя-философа, тесно связаны с происходящими на кладбище Зейма общественно-политическими событиями, пародирующими события, в действительности происходившие в арабо-мусульманском мире в последние десятилетия. Здесь писатель весьма конкретен: он пародирует и продолжающийся на Ближнем Востоке конфликт идей глобализма и традиционализма, и развитие исламского радикализма, происходившее при косвенной поддержке США, и последующее обращение фундаменталистов против Запада, и теракт 11 сентября 2001 г. в США, и вторжение американцев в Ирак и Афганистан.

В одном из пассажей романа аль-Ахдаль в пародийном свете изображает образовательную деятельность исламских колледжей и то мировоззрение, которое они формируют у учащихся. Главный герой рассказывает о своем отрочестве, проведенном в доме дяди, где его постоянно мучил голод, и о последующей учебе в одном из исламских колледжей:

«Утром жена дяди обнаружила последствия моего ночного набега на кухню и завопила так, будто потеряла отца: Горе, о горе! Дядя так отлупил меня пластмассовым жгутом, что у меня до сих пор бегут мурашки по спине, когда я вспоминаю эти обжигающие удары. Через неделю после этого случая дядя сдал меня в религиозный колледж, в котором преподавались в основном лишь принципы рамлийского мазхаба, если не считать одной книги по грамматике, кажется, комментария Ибн Акыля к “Альфии” Ибн Малика. Средства этому колледжу выделял из собственного кармана Большой Кахтани, лично контролируя его деятельность. В аудиториях колледжа взра-

⁴ Мазхаб — религиозно-правовое учение в исламе; «рамлийский» мазхаб является плодом фантазии автора.

щивались проповедники рамлийского мазхаба, чье воспитание с молодых ногтей строилось на абсолютной вере в истинность учения, которому они следовали. Каждый, кто оканчивал колледж, был полон отвращения и ненависти ко всему, что расходуется с его верой, и был готов, не моргнув глазом, пустить кровь любому, кто с ним не согласен. В этом колледже мой разум, постепенно затвердевая, превратился в камень, и я стал адептом самых экстремистских идей. Чертой моих речей и поступков стал консерватизм, моим страстным желанием в то время было начать джихад против неверных, резать им головы и по возможности умереть за это правое дело. Мое сердце переполнялось яростной враждебностью по отношению к каждому белолицему или желтолицему человеку, появлявшемуся перед моим взором. Когда я видел кого-то из таких людей, первой мыслью, приходившей мне в голову, было убить его где-нибудь в безлюдном месте, затем отрезать какую-нибудь часть его тела и отправить ее почтой на адрес посольства его страны. У меня появился шанс, когда один комитет начал набирать добровольцев для участия в войне против неверных на кладбище аль-Бухар, и я тешил себя надеждой на то, что смогу поехать туда и перейти там от слов к делам, реализуя свои кровожадные устремления. Естественно, в то время я не понимал, что к джихаду меня зовет не что иное, как сидящий в глубинах моей души зверь, ожидающий любой возможности, чтобы проявить себя. Мое религиозное чувство было просто облачением этого кровожадного зверя, придающим ему вид зеленой птицы, посланной из рая, чтобы вести меня путем праведным. В то время я был абсолютно уверен в том, что кровь и плоть убитых врагов являются ключом к вратам рая. Что же это был за рай, если его владыкой я мог представить одного лишь дьявола! Но к счастью, комитет отказал мне по причине моей физической непригодности: я был тщедушен, бледен, а мое лицо было настолько несчастным, что при внимательном взгляде на него любой человек готов был расплакаться от жалости. Отказ комитета я воспринял как острый нож в сердце, после него я почти перестал общаться со своими товарищами, пребывая в горестном уединении. В голову мне стали приходиться опасные мысли, я начал усиленно размышлять над планами совершения террористи-

ческих актов внутри страны, которые я бы мог выполнить сам, без чьей-либо помощи. Со свирепым рычанием я тряс кулаком в воздухе и клялся в одиночку уничтожить столько неверных, сколько не смогла бы уничтожить тысяча моджахедов. Но в течение долгого времени я продолжал колебаться и не мог принять окончательного решения: какой-то тихий внутренний голос советовал мне не спешить и подождать. И в ходе этой тяжелой внутренней борьбы, когда я делал один шаг вперед и затем отступал на шаг назад, я вдруг получил известие о том, что Министерство по делам религии включило меня в состав делегации имамов мечетей, которым предстояло отправиться на кладбище Европы для преподавания там правил молитвы. Мне стало не по себе оттого, что я должен буду уехать с кладбища Зейма в официальную командировку, не совершив того, чем я бы мог заслужить подобную честь. И в вечер перед отъездом я решил. Купив четыре килограмма крысиного яда, под покровом ночи я прокрался в большой жилой комплекс, населенный белолицыми безбожниками, и по длинной железной лестнице стал карабкаться на крышу. Из-за высокой влажности воздуха лестница была скользкой, и несколько раз я едва не сорвался. Наконец, я добрался до цистерны с водой, на всякий случай обошел ее кругом, и затем с восторгом высыпал в нее крысиный яд, будто изливая в тихие воды этого озера все свои внутренние комплексы, всю свою желчь, все свои страдания и горести» [аль-Ахдаль (рукопись): 20–21].

Забавен в романе пассаж, в котором аль-Ахдаль дает карикатурное объяснение радости исламистов, а также всех тех на Ближнем Востоке, кто испытывает неприязнь к США, по поводу теракта 11 сентября. В отчете, представленном одной медицинской организацией кладбища Гамбургер относительно фаллофобии духовного лидера исламистов Мут'ыба аль-Мады, предполагаемого вдохновителя теракта, говорится:

«Когда мы всерьез рассматриваем фаллофобию как психологический комплекс всех восточных народов, страдающих от всестороннего превосходства западной цивилизации, мы отмечаем, что эти народы опасаются за свою идентичность,

обычаи, традиции и религиозные убеждения, которые могут быть подвергнуты насилию со стороны более сильной, превосходящей цивилизации. Таким образом, мы полагаем, что любой представитель восточных народов в той или иной степени страдает от фаллофобии и в течение всей своей жизни опасается морального насилия над собой со стороны могущественной западной цивилизации. По этой причине все представители восточных народов с восторгом восприняли свое освобождение от комплекса фаллофобии, пусть даже временное, когда увидели, как башины Всемирного торгового центра на Манхэттене рушатся под ударами самолетов и падают, охваченные огнем, как два отрезанных фаллоса, истекающих кровью. Тайное ликование восточных народов, таким образом, было обусловлено их ложным представлением о том, что Запад подвергся кастрации» [Там же: 141].

Что касается первого в йеменской литературе реалистического образа исламского фундаменталиста, то им, по-видимому, стал один из персонажей повести «Древесная война» (Харб аль-хашаб, 2003) аденской писательницы Хинд Хейсам (р. 1987). Написанная в манере, напоминающей своей строгостью документальную, повесть представляет собой хронику кровной вражды между двумя родами в одной из южнойеменских провинций. Описание кровавых подробностей этой истории оказалось возможным потому, что в качестве героя-повествователя писательница выбрала не женщину (женщины не участвуют в вооруженных столкновениях), а молодого человека, непосредственного участника событий, в четырнадцатилетнем возрасте застрелившего главу враждебного рода. По воле случая в юности он становится близким другом Махера, своего сверстника, внука застреленного им человека. В дальнейшем судьба их разводит, поскольку родственники главного героя отправляют его из Южного Йемена в Северный — с целью уберечь его от кровной мести. Именно в Северном Йемене спустя годы, будучи уже преподавателем университета Саны, он вновь встречает Махера и узнает о том, как складывалась судьба его приятеля с момента их расставания. Вот что он рассказывает:

«На самом деле, Махер первым уехал из Адена. Он отправился в Афганистан. Не думаю, что он в действительности

принимал участие в боевых действиях или какой-то пропагандистской работе, но так или иначе он там побывал. Он пробыл там два года, а потом вернулся — длинным окружным путем, так что последним штампом в его паспорте на момент его прибытия в аэропорт Саны был штамп Германии. В Санае он не стал терять времени и сразу поступил в университет, чтобы завершить свое высшее образование. После окончания он стал преподавателем университета, а затем имамом мечети — не знаю точно, какой именно, хотя каждый четверг студенты договаривались о том, чтобы на следующий день встретиться в этой мечети и послушать проповедь «доктора» Махера Абд аль-Ваххаба, или, возможно, «шейха» Махера Абд аль-Ваххаба. По правде говоря, эта тема мне не особенно интересна, поэтому я не помню ее деталей. Сам Махер ни о чем мне не рассказывал, но многие другие люди сообщали мне все в подробностях, хотя я их об этом не просил. Махер стал одним из очень влиятельных шейхов, одним из самых популярных профессоров университета — для тех студентов, кто разделял его идейные взгляды или был к ним близок. А таких студентов было много, и влияние их было очень большим.

Когда был взорван эсминец «Коул», Махера арестовали, но через три дня освободили. У него имелись связи с теми, кто тогда был арестован по подозрению в терроризме, но практически он перестал с ними общаться еще в 1993 году, как он мне сам сказал. А десять лет — срок, конечно, немалый.

<...>

Махер пришел ко мне домой неожиданно и без лишнего предисловий заявил:

— Ты должен отказаться от своих слов по поводу палестинского вопроса!

— Почему?

— Некоторые студенты тебя ненавидят и считают агентом Запада. А теперь, после того, что ты сказал в своей последней лекции, тебя стали ненавидеть все студенты университета. Некоторые из тех, кто считает тебя агентом, могут использовать эту ситуацию и устроить против тебя какую-нибудь экстремистскую акцию, может быть, даже убить тебя.

— Я не откажусь от своих слов.

— Тебе придется. Твоя позиция очень вредит моему авторитету среди моих учеников.

— Ты хочешь сказать, среди твоих последователей?

— В данном случае это неважно. Важно то, что мой авторитет под угрозой.

— Ты можешь просто сказать, что незнаком со мной. Я тебя, конечно, пойму. Более того, я считаю, что тебе не следовало показывать всем, что мы знакомы, когда мы встретились в мечети.

— Как тебе не стыдно! Ты хочешь, чтобы я отказался от нашей дружбы?! За кого ты меня принимаешь?! Я не отрекусь от своих друзей даже под страхом смерти!

— Правда?

— Абсолютно! А иначе почему мы до сих пор дружим, хотя твои политические взгляды и идейные убеждения делают тебя главным врагом для моих учеников и товарищей? Многие из них требовали, чтобы я разорвал отношения с тобой, но я категорически отказался! И знаешь, почему? Потому что мы — друзья! И я надеюсь, что это заставит тебя понять...

— Понять что? И что это за товарищи, о которых ты говоришь?

— Неважно, кто мои товарищи. Повторяю, возьми свои слова обратно, иначе тебя убьют! За тобой уже охотятся.

— Я не возьму своих слов обратно! И я не агент Запада! Откуда у вас взялась такая идея?!

— Из твоих странных взглядов и из твоей сомнительной репутации, дружище! Но сейчас это не имеет значения. Главное, чтобы ты отказался от своих слов, пока тебя не убили или не сделали чего-нибудь другого...

— Я не откажусь от своих слов!

— Тогда я сам тебя убью!» [Хейсам 2003: 92–95].

Это конфликт между старыми друзьями разрешается в повести неожиданно: вскоре Махера убивают родственники главного героя, не забывшие давнюю кровную вражду между двумя родами. Судьба самого героя также предрешена — его ждет «ответная» смерть.

К теме исламского фундаментализма обратился и Мухаммед аль-Гарби Амран (р. 1958), новеллист и романист, в творчестве

которого так же, как и в творчестве аль-Ахдаля, наблюдается тяготение к постмодернистской пародии. В рассказе «Черный минарет» (Манара сауда⁵) из одноименного сборника (2004) писатель в карикатурном виде изобразил характер типичных акций исламистов, борьбу между различными исламистскими группировками за влияние, а также отсутствие понимания сути этих акций и этой борьбы обычными гражданами. Вот начало этого рассказа:

«Лучи солнца над Дамаром⁵. На улице, ведущей к санаанскому шоссе, прохладно. Минарет похож на очень высокую женщину, закутавшую свой стройный стан в черную каменную абая⁶. С минарета доносятся голоса. Прохожие смотрят вверх, ища глазами источник звука. На верхней террасе появился силуэт человека. Взоры сосредоточились на нем. Он смотрит на людей сверху. Вокруг мечети Бир-Хабут собралась толпа. За парапетами крыши соседних домов появились женщины. Тысячи глаз наблюдают за террасой черного минарета. Движение автомобилей на улице остановилось. Все в недоумении.

— Что тут происходит?

— Минарет запускают в космос...

— Шутишь?

— Нет... Видишь, там космонавт... С людьми прощаются...

На нижней террасе минарета появился еще один. Его было хорошо видно. Лицо, заросшее бородой, ослепительно белая одежда. Он стал кричать, двигаясь по террасе:

— Во имя Аллаха! Благословение посланнику Аллаха! Слушайте, люди! Мы — последователи священного наследия! Положившись на Всевышнего, мы объявляем, что накажем тех, кто нарушает законы Всевышнего! В этот день и в этот час мы приведем в исполнение наказание (такого-то) и (такого-то), которые были уличены в преступной гомосексуальной связи! Они уже признались, что в течение многих лет живут как супруги! И сознались, что нарушили законы Всевышнего!

⁵ Дамар — административный центр одноименной провинции Йемена.

⁶ Абая — арабская женская верхняя одежда.

Мы приведем наказание в исполнение, да поможет нам Всевышний!

Народ зашумел. “Аллаху акбар! Хвала Всевышнему!” По толпе прошел шепот.

Появились еще бородатые люди, стали махать руками, приветствуя толпу. Они теснились на верхней террасе минарета, удерживая двоих, облаченных в черные одежды. Стало жутковато.

Первый полетел с террасы вниз. Разнесся вопль. Вспорхнули стаи испуганных голубей. Глаза встретились с глазами. Болтающиеся в воздухе руки и ноги, попытка ухватиться за воздух, переворот, удар о нижнюю террасу минарета, еще мгновение, удар о мостовую.

Толпа пришла в движение. Хвалы Всевышнему смешались с плачем. Повеяло духом смерти.

Настала очередь второго. Он вцепился в одного из бородачей. Его ударили по рукам. Несколько минут борьбы, и он полетел вниз. Беззвучное вращение в воздухе, удар о мостовую со звуком лопнувшей автомобильной камеры.

Началась суматоха. Один из упавших попытался подняться. Лицо, залитое кровью. Бессознательные движения. Нижняя часть тела раздроблена. Все в крови. Булькающий фонтан крови из темени. Второй — просто всмятку. Голова, руки, ноги — каша из кровавых лохмотьев.

Вдруг прогремели выстрелы. И крики: “Аллаху акбар! Хвала Всевышнему!” Толпа стала рассеиваться, когда прибыла большая группа людей, вооруженных автоматами и громкоговорителем: “Мы — последователи Скрытого предписания! Мы пришли освободить мечеть и очистить ее от скверны!”

Началась стрельба. Те, кто находился в мечети и на террасах минарета, заняли оборону. Перестрелка продолжалась четыре часа. Улица опустела, лавки прекратили торговлю.

Версий произошедшего было много. Одна из версий гласила, что две религиозные группировки вступили в борьбу за контроль над мечетью и что двое сброшенных с минарета — это имам мечети и его сподвижник, принадлежавшие к группировке “Скрытое предписание”. По другой версии какие-то люди изнасиловали ребенка, а потом избавились от него, сбросив с минарета. Согласно третьей версии сброшенные были не

двумя мужчинами, а мужчиной и женщиной. Женщина забеременела от любовника, за что ее и казнили вместе с пойманным соблазнителем. Местная же газета опубликовала свою версию, согласно которой двое мужчин, казненных членами группировки “Праведное наследие”, принадлежали к группировке “Скрытое предписание”. Вторая группировка ранее вышла из состава первой, что стало причиной разгоревшегося между ними конфликта, который привел к многочисленным жертвам в ходе их борьбы за установление контроля над мечетями» [Амран 2004: 20–23].

Тему исламского фундаментализма затронул и йеменский прозаик Хабиб Сарури (р. 1956) в романе «Птица разрухи» (Та'ир аль-хараб, 2005). Писатель, постоянно проживающий во Франции и являющийся ее гражданином, демонстрирует «западный» взгляд на традиционно бесправное положение женщины в йеменском обществе, которое, по его мнению, в результате деятельности исламистов стало еще более бесправным. Главного героя романа, йеменца, проживающего во Франции, внезапно покидает супруга-йеменка — после десяти лет не совсем счастливой семейной жизни. В поисках супруги герой отправляется в Йемен, где сталкивается с реалиями современной йеменской жизни: чудовищными беззакониями, нищетой населения, детской проституцией и т.п. В следующем пассаже писатель устами своего героя сравнивает то, какими он увидел аденских женщин в 1990-е годы, с тем, какими он их видел в годы своей юности, во времена южнойеменского социализма:

«Вот стаи женщин, закутанных в черные балахоны и плотные вуали, позволяющие видеть только их глаза. Глядя на эти балахоны и вуали, испытываешь злость, страх и боль. Некоторые вуали закрывают лицо полностью, вместе с глазами, так что женщина рискует врезаться в первый же попавшийся на пути фонарный столб или попасть под проезжающий автомобиль. В этой ужасной летней влажной жаре ты готов содрать с себя хлопчатобумажную майку, и даже собственную кожу — настолько невыносима эта природная раскаленная соковыжималка, где температура достигает сорока градусов в тени, а влажность превышает девяносто процен-

тов. А эти женщины с ног до головы закутаны в балахоны, вуали, лицевые маски и плотные черные перчатки — как будто они какие-нибудь полярники. Кто заставил их выносить эти страдания? Какая садистская фетва принудила их вести столь нечеловеческий образ жизни? Издавать этот неотвязный запах, представляющий собой отвратительную смесь запаха разлагающегося пота, закисших благовоний и дешевых духов? Тебя охватывает чувство горького разочарования: в юности ты постоянно мечтал о “женской революции”, необходимой для спасения этой несчастной, измученной, беспомощной страны, и вот эти женщины на твоих глазах сами принимают рабство и унижение, не известные и во времена первобытного человека! В приступе раздражения и неприятия так и хочется сказать: да пропади они пропадом! Тот, кто принимает подобное унижение, его и достоин! Потом раздражение понемногу стихает, злость смягчается. Ты вдруг понимаешь, что когда уезжал из этого города, женщины здесь ходили по большей части в открытой одежде, девочки учились в школах вместе с мальчиками. А теперь, когда ты вернулся, они кутаются во всю эту черную дрянь. Вот беда так беда! С иронией вспоминаешь, что кто-то когда-то говорил о “необратимости прогресса”. Ему бы стоило лучше сказать о необратимости мерзости и необратимости трагедии!» [Сарури 2005: 142–143].

В условиях вопиющей культурной, социальной и экономической отсталости Йемена возмутительной представляется писателю манера деятельности нынешних мусульманских проповедников:

«Четыре репродуктора, расположенные на большом расстоянии один от другого в центральной части квартала и связанные длинными проводами с минаретом соседней мечети, вещают на весь город молитвы и проповеди. Проповедник поучает людей среди бела дня. О чем же он говорит? О голоде? Нет. О нищете? Тоже нет. О том, что простого человека грабят и унижают? О коррупции, которая пронизала эту страну насквозь, сверху донизу? О бесконечных перебоях в водо- и электроснабжении? Нет! О секс-туризме и детской проститу-

ции? Нет! О самых жалких в мире системах здравоохранения и образования? О самых низких в мире показателях социально-экономического развития? Нет! О чем же, в таком случае, он говорит в своей проповеди? О губной помаде! Представьте себе! О том, как правильно бить жену, если она красит губы помадой! Он советует использовать плеть. А наносит удары рекомендует только по участку тела, расположенному между шеей и ступнями. Бить плетью по лицу он не рекомендует. Какая удивительная человечность!» [Там же: 162].

Йеменская новеллистка и романистка Надия аль-Каукабани (р. 1968), критикуя в своем романе «Всего лишь любовь» (Хубб лейса илля, 1996) культурную отсталость нынешнего Йемена в целом, коснулась и темы влияния исламских фундаменталистов на национальную систему образования. Учеба и работа героини романа в университете Саны заставляет ее испытать на себе то давление, которое на студенческое сообщество и на всю университетскую жизнь оказывают исламисты:

«В момент озарения декан факультета согласился устроить для студентов выпускного курса, проявивших себя в учебе и общественной жизни, развлекательную поездку. И куда! В Аден! Я говорю, в момент озарения, поскольку подобное мероприятие в то время было уже почти невозможным. Большинство студентов уже были убежденными фундаменталистами, и совместная поездка юношей и девушек куда-либо представлялась им недопустимой и греховной. Особенно, если поездка на несколько дней» [аль-Каукабани 2006: 57].

Трехдневная экскурсия лучших студентов в Аден вызвала среди учащихся-исламистов бурю негодования:

«В факультетской мечети, после полуденной молитвы они выслушали длинную проповедь, темой которой стала наша поездка. Каждую мелочь, связанную с этой поездкой, они раздули до невероятных размеров, назвав саму идею поездки преступлением, а совместное участие в ней студентов и студенток — ужасным грехом. Они сочинили невероятную ложь о программе экскурсии, <...> в которой, якобы, творились та-

кие вещи — созданные их больным воображением и косным сознанием — какие нормальным людям даже в голову прийти не могут. Придумать их способен лишь тот, чей жизненный кругозор ограничен областью пупка и того, что находится ниже».

<...>

Поездки, подобные этой, большие не повторялись. Даже поездки, необходимые для студентов некоторых отделений, таких как отделения археологии и геологии, стали крайне редкими, и если студенты куда-то и выезжали, то куда-нибудь недалеко, на пару часов. Естественно, после всего этого мне стало окончательно ясно, что “золотой век” университетского образования, каким можно назвать семидесятые и даже первую половину восьмидесятых годов, большие уже не повторится» [Там же: 68–69].

Поведенческий портрет исламского фундаменталиста, подобный тому, какой представила Хинд Хейсам в повести «Древесная война», нарисовал уже упомянутый выше Мухаммед аль-Гарби Амран в романе «Красный манускрипт» (Мусхаф ахмар, 2010). Роман был задуман как реалистическая национальная эпопея, проливающая свет на некоторые темные стороны послереволюционной истории Йемена — с 1977 по 2006 г. Текст романа составляют письма главной героини, неофициальный муж которой по имени Таб'а в свое время был активным участником Национально-демократического фронта. Письма эти героиня адресует — но не отправляет — своему сыну, который уехал на учебу в Ирак в 2000 г., затем перестал выходить на связь с матерью и вернулся в Йемен лишь через шесть лет убежденным фундаменталистом. В письме, завершающем роман, героиня, уже знающая, что имя ее исчезнувшего из дома сына фигурирует в списке разыскиваемых террористов, вновь обращается к нему, рассказывая о том, как строились их отношения после его возвращения из Ирака:

«Я сказала тебе, что к нам придет Шахнама, и что она хочет с тобой познакомиться. Ты отвернулся. Я рассказала тебе, кем для меня является Шахнама, что она — единственная, кто был со мной все это время, как она шла на риск, продолжая разыскивать твоего деда, как она помогла мне в делах нашего кружка. Ты сказал:

— Это не значит, что я буду с ней знакомиться. А тем более здороваться. Верующая женщина открывает свое лицо только перед своими домочадцами. И не разговаривает с посторонними.

— Но она же подруга нашей семьи!

— Между нами есть различие. Вы — женщины, а я — мужчина.

В тот момент я поняла, что передо мной человек, которого я не понимаю.

Ты сказал:

— Любой из нас, кто не предал себя Всевышнему, предает свое тело адскому пламени. Женщина должна соблюдать благочестие, а не жить, как жили в эпоху безверия. Женщина не должна выходить из своего дома, кроме случаев крайней необходимости.

<...>

С каждым новым днем я все больше понимала, что совершенно не знаю тебя. Твое властное поведение пугало меня. Ты постоянно высказывал свои представления о характере отношений человека с Богом, отношений с теми, кто тебя окружает. Слава Богу, что я не отдала тебе мои письма сразу. Мне страшно представить, что эти письма окажутся в твоих руках. Я задумала их сжечь. Мне кажется, ты чужой для меня человек. Ты — не мой сын, уехавший от меня много лет назад.

Мне захотелось, чтобы мы поехали в Аден повидаться с Таб'ой. Это вызвало у тебя гнев:

— Ты — моя мать. А об этом человеке я не хочу даже слышать.

— Но он твой отец!

— Мой отец — тот, кто любит Всевышнего. И стремится обрести его милость.

— Я думала, что когда ты вернешься, мы съездим к нему.

— Если ты уважаешь своего сына, больше не поднимай эту тему!

<...>

Не знаю, как так случилось, что я стала в твоих глазах грешницей. Я не знала, что мне делать. Ты запретил мне выходить из дома. Запретил общаться со знакомыми. Заставил изменить образ жизни, стиль одежды, манеру говорить, круг

общения. Велел мне разорвать отношения со старыми подругами. Непререкаемым тоном, с каменным лицом ты отдавал мне свои приказы. Мои воля и разум были скованы страхом. Такого страха и ощущения собственной слабости я не испытывала никогда прежде.

По твоей воле единственными звуками, которые я слышала днем и ночью, были проповеди, записанные на аудиокассету. Телевизор ты просто выбросил. И телефон тоже.

<...>

Как-то вечером ты потребовал от меня покаяния. На основании фетвы, которую ты сам же и вынес. Ты сказал, что тот, кто не покается, не изменит свою жизнь, не встанет на путь веры, будет изгнан из человеческого общества. Или понесет наказание по законам веры. Я была уверена, что ты меня просто хочешь напугать, что в сыновнем сердце не может быть такой жестокости. Я сказала:

— Разве Рай не под ногами матерей?

— Под ногами.

— Зачем же ты говоришь мне все эти обидные вещи?

— Это не я говорю. Это говорит Бог, который всех нас создал.

— Оставь меня в покое.

— Если я оставляю в покое мать-грешницу, ее грехи лягут на меня перед лицом Божьим.

— Я возьму их на себя.

— Бог не позволит тебе этого. Я не хочу отвечать за тебя перед Всевышним в день страшного суда.

— Сын, я не хочу, чтобы ты сам мучился и мучил меня.

— Мучаешься ты! И должна покаяться! И выполнять Божьи предписания.

— Я сама за себя отвечу перед Богом!

— Мама, покорность Всевышнему заключается не в словах! Она заключается в делах!

В тот момент я поняла, что наш разговор зашел в тупик. И что моя жизнь в опасности. И что ты веришь во все то, о чем говоришь. И что ты уверен в том, что Бог только на твоей стороне» [Амран 2010: 340–344].

Завершая рассмотрение изображения исламского фундаментализма в художественной прозе Йемена, можно сделать некоторые

выводы по тем основным вопросам, которые интересовали участников проекта «Исламизм в арабской литературе и кинематографии». Таких вопросов, как представляется, три: это степень присутствия темы исламского фундаментализма в арабских национальных литературах, степень негативности отношения писателей к исламскому фундаментализму и степень глубины их проникновения в социокультурные и психологические причины этого явления.

Что касается первого вопроса, то среди изученных нами двадцати четырех произведений большой прозы (романов и повестей) и двадцати трех сборников рассказов, опубликованных йеменскими авторами начиная с 2002 г. (т.е. с первого упоминания в йеменской прозе исламистов — в романе аль-Ахдаля «Горные челны») и посвященных жизни современного Йемена, лишь пять романов, одна повесть и один рассказ имеют эпизоды, напрямую связанные с исламским фундаментализмом.

В качестве объяснения столь, казалось бы, несущественного присутствия темы исламского фундаментализма в современной йеменской прозе — учитывая повседневно оказываемое им влияние на жизнь страны — можно, очевидно, привести мнение вышеупомянутого Джабера Асфура о причине крайней эпизодичности образа исламского экстремиста в арабской литературе вообще. «Я полагаю, — говорит критик, — что распространенность этого типажа [в жизни] не обязательно означает то, что романисту он хорошо знаком. Ведь в жизни очень много распространенных типажей, которые нам известны только внешне и в чей внутренний мир мы по-настоящему не заглядываем. Есть очень много привычных типажей, которые вообще не привлекают к себе внимания романиста — возможно, из-за того, что стали в каком-то смысле повседневными. Это такие типажи, отсутствие интереса к которым со стороны большей части романистов, уже само по себе является показательным» [‘Асфур (<http://www.ahram.org.eg/Archive/2003/6/23/WRIT1.HTM>)].

Уместно привести и мнение египетского романиста Йусуфа аль-Ку‘айида о причине игнорирования арабской прозой темы исламистского терроризма: «У нас, писателей, не хватало смелости касаться темы терроризма — точно так же, как мы опасались критиковать государство и его политику» [Хамзави (<http://www.almassae.press.ma/content>)]. Применительно к социально-политическим условиям современного Йемена это мнение египетского

писателя выглядит достаточно обоснованным: Ваджди аль-Ахдаля, как мы уже сказали, после выхода романа «Горные челны» вынужден был бежать из страны, спасаясь от преследования со стороны властей и исламистов, а Мухаммед аль-Гарби Амран сразу после публикации «Красного манускрипта» был снят с должности вице-мэра йеменской столицы без какого-либо объяснения причин.

Опасение стать объектом преследования со стороны исламистов обусловлено тем, что ни один представитель йеменской творческой интеллигенции не может писать об исламистах иначе, чем в негативной тональности. Конфликт идеологии фундаментализма и светской культуры предопределен их имманентно противоположным отношением к вопросу свободы творчества и имеет в арабских странах уже почти вековую историю. В Йемене этот конфликт начался примерно три десятилетия назад и с каждым годом лишь набирал остроту. Рассмотренные выше сюжеты из произведений йеменской прозы свидетельствуют о крайне негативном отношении писателей ко всем проявлениям исламистской идеологии, выражающемся, в частности, в полном соответствии созданных ими образов фундаменталистов тому стереотипу, который существует в странах Запада. Более того, изображение проявлений исламского фундаментализма в романах Ваджди аль-Ахдаля имеет столь вызывающе карикатурный характер, что выглядит порожденным скорее западной исламофобией, чем «внутренним» конфликтом между арабской интеллигенцией и исламистами.

Из рассмотренных выше произведений йеменской прозы исламский фундаментализм является центральной темой лишь в рассказе Мухаммеда аль-Гарби Амрана «Черный минарет», в большинстве же случаев он не составляет даже самостоятельной сюжетной линии. В этих произведениях представлен практически полный спектр внешних проявлений исламистской идеологии как в общественно-политической, так и в частной жизни, но только в романе Ваджди аль-Ахдаля «Философ аль-Карантины» показан — хотя довольно поверхностно — процесс формирования у человека исламистских убеждений. Ни в одном из этих произведений не показан внутренний мир исламского фундаменталиста, поскольку он, по-видимому, не только не знаком писателям, как об этом сказал Джабер Асфур, но, скорее всего, даже не стоит в их глазах ни малейшего интереса.

Библиография

- аль-Ахдаль Ваджди*. Кавариб джабалийя (Горные челны). Сана: Марказ 'Убади ли-д-дирасат ва-н-нашр, 2002.
- аль-Ахдаль Ваджди*. Файласуф аль-Карантина (Философ аль-Карантины) (рукопись).
- аль-Каукабани Надия*. Хубб лейса илля (Всего лишь любовь). Каир: Дар Мирит, 2006. С. 57.
- '*Амран Мухаммед аль-Гарби*. Манара сауда' (Черный минарет). Сана: Марказ 'Убади ли-д-дирасат ва-н-нашр, 2004.
- '*Амран, Мухаммед аль-Гарби*. Мусхаф ахмар (Красный манускрипт). Бейрут: Аль-Каукаб, Рийад ар-Раййис ли-ль-кутуб ва-н-нашр, 2010.
- '*Асфур Джабер*. Муваджхат аль-ирхаб: кыра'ат фи-ль-адаб аль-'араби аль-му'асыр (Столкновение с терроризмом: исследование современной арабской литературы). Бейрут: Дар аль-Фараби, 2003.
- Асфур Джабер*. Аль-Мутатарриф ад-дини фи-р-ривайа аль-'арабийя (Религиозный экстремист в арабской литературе) (<http://www.ahram.org.eg/Archive/2003/6/23/WRIT1.HTM>).
- Сарури Хабиб Абдуррабб*. Та'ир аль-хараб (Птица разрухи). Сана: Му'ассасат аль-'Афиф ас-сакафийя, 2005.
- Серебров С.Н.* Йемен на пороге гуманитарной катастрофы (к событиям в горах Саады) // Восток (Oriens). 2008. №5. С. 66–79.
- Хамзави ат-Тахер*. Халь кассара аль-адаб аль-'араби фи мутаба'ат мауду' аль-ирхаб ибда'ийан? (Является ли рассмотрение темы терроризма в арабской художественной литературе неполноценным?) (<http://www.almassae.press.ma/content>).
- Хейсам Хинд*. Харб аль-хашаб (Древесная война). Сана: Марказ 'Убади ли-д-дирасат ва-н-нашр, 2003.
- Dresch Paul*. A History of Modern Yemen. Cambridge, 2000.
- Islamism in Arab Fiction and Film (<http://www.lancaster.ac.uk/fass/projects/islamism/index.htm>)
- Hafez Sabry*. The Novel, Politics and Islam. Haydar Haydar's Banquet for Seaweed // New Left Review 5, September-October 2000. P. 117–141;
- Musawi Muhsin Jasim*. Islam on the Street: Religion in Modern Arabic Literature. Rowman & Littlefield, 2009.
- Snir Reuven*. Modern Arabic Literature and Islamist Discourse: 'Don't Be Coolness, Don't Flutter Safety' // Journal of Arabic and Islamic Studies 5 (2003–2004). P. 78–123.

В.В. Цибенко

ОБЫКНОВЕННЫЙ НЕООСМАНИЗМ: ОСМАНСКИЕ ОЧАГИ И ЯНЫЧАРЫ ДВОРЦА

В статье рассматривается неоосманский проправительственный проект Османских очагов, структура которых имитирует известные Турецкие (тюркские) очаги начала XX в. Османские очаги, представители которых называют себя янычарами дворца, были созданы в 2009 г., однако начали активно развиваться лишь в течение последних лет. В настоящее время они функционируют уже во всех областях Турции и вне страны (например, в Крыму), насчитывая более 2 млн членов. Стремительное продвижение Османских очагов произошло на фоне острой внутривнутриполитической ситуации — утраты правящей партией монополии на формирование правительства после парламентских выборов июня 2015 года, усиления оппозиции и конфликта с рядом исламских групп (прежде всего, джамаатом Фетхуллага Гюлена), возрастания межэтнической напряженности и актуализации так называемого курдского вопроса. Консолидация молодежных движений вокруг президента страны Реджепа Тайипа Эрдогана как харизматического лидера позволила создать альтернативу протестному движению Гези, аккумулировавшему значительную часть турецкой молодежи. После удачных для Партии справедливости и развития повторных выборов в ноябре 2015 г. дискредитированная обвинениями в вооруженных нападениях на центры оппозиции организация не была закрыта, а подверглась реформатированию, что говорит о ее эффективности и заинтересованности политического руководства в продолжении существования «янычаров дворца».

Ключевые слова: Турция, Эрдоган, неоосманизм.

Veronica V. Tsibenko

ORDINARY NEO-OTTOMANISM: THE OTTOMAN HEARTHS AND THE JANISSARIES OF THE PALACE

The article addresses itself to the neo-ottoman governmental project of the Ottoman hearths, of which the structure imitates the famous Turkish (or Turkic) centers at the beginning of the 20th century. Such centers, its representatives define themselves as “the Janissaries of the Palace”, were established in 2009, but it is only in the recent years that they have started developing actively. At present, they function in all regions of Turkey and outside the country, for instance, in the Crimea. The organization counts more than 2 mln members. The active promotion of the Ottoman hearths occurs against the background of the worsening domestic situation in Turkey. Discredited by the accusation of armed attacks against the opposition, the organization was not banned, but rather reformatted, which proves its effectiveness and the interest of the present political leadership that its activity will continue.

Key words: Turkey, Erdogan, neo-ottomanism.

Неосманизм как комплексное социально-политическое и культурное явление получил распространение в Турции на рубеже XX–XXI веков. Идея возрождения Османской империи (султаната и халифата) в прежних или расширенных границах с центром в Стамбуле оказалась привлекательна как для политических элит, так и для рядовых турецких граждан. Отвечая запросам максимально широкой аудитории — от традиционалистского большинства мусульман-суннитов до национальных и религиозных меньшинств — неосманизм стал особенно популярен на фоне кризиса проекта турецкого национализма, в течение XX в. задававшего жесткие идеологические рамки. В противовес ему неосманизм отличается крайней синкретичностью, включая в себя не только элементы пантюркизма и панисламизма, но и самого турецкого национализма.

Основную популярность неосманизм получил с приходом к власти Партии справедливости и развития (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) в 2002 г., однако курс на усиление роли Турции на постосманском пространстве был принят ранее, при восьмом президенте Турции Тургуте Озале (1989–1993). Основные же положения политической программы неосманизма уже были сформулированы представителями исламистского течения «Национальный взгляд» (Milli Görüş), в том числе Неджметтином Эрбаканом — премьер-министром Турции в 1996–1997 гг.

Чаще всего в исследовательской литературе неосманизм рассматривается в ключе внешнеполитической активности Турции. Например, В.А. Аватков определяет неосманизм как «неофициальную внешнеполитическую доктрину Турции по расширению сферы влияния на сопредельные территории посредством “мягкой силы”, за счет экономики, гуманитарного воздействия и наднационального духа» [Аватков 2014: 71].

Главным идеологом нового османизма признается Ахмет Давутоглу, с 2009 г. исполнявший обязанности министра иностранных дел, а с 2014 г. — премьер-министр Турции. В своем программном труде «Стратегическая глубина — международное положение Турции» [Davutoğlu 2009] Давутоглу дал концептуальное обоснование активной роли Турции на постосманском пространстве. Он выделил три приоритетных направления внешней политики Турции, первое из которых сосредоточено именно на

территориях, воспринимаемых как «османское наследство» — Балканы, Ближний Восток и Кавказ¹.

Однако при всей значимости изучения внешнеполитического аспекта неоосманизма не менее важным представляется исследовать, как концепция используется во внутренней политике Турции. Для этого, не останавливаясь подробно на теме тотальной османизации всех сфер турецкого общества (см. подробнее: [Цибенко 2015]), целесообразно рассмотреть деятельность новой структуры — Османских очагов (*Osmanlı Ocakları*), представляющих собой пример неоосманизма в действии.

Очаги существовали уже в Османской империи как отдельные корпуса в армии и при дворце, но близкая к современной система была сформирована лишь в начале XX в. В 1912 г. была создана ассоциация «Турецкий очаг» (*Türk Ocağı*), подразделения которой, Турецкие (тюркские) очаги, вскоре начали открываться по всей Османской империи и даже за ее пределами — в местах проживания тюркского населения. Первоначально распространялись тюркизм и пантюркизм, но с образованием Турецкой Республики очаги были превращены в центры по укоренению идей турецкого национализма. Их последователями в идейной среде стали появившиеся в 1966 г. Очаги идеала (*Ülkü Ocakları*). Они создавались в студенческой среде ультранационалистическим движением «серых волков» (*Bozkurtlar*).

Эту линию продолжили открывшиеся в 1992 г. Очаги мирового порядка (*Nizam-i Alem Ocakları*), или Алп-эреновские² очаги (*Alperen Ocakları*). По-прежнему делая акцент на пантюркизме, на первое место их создатели выдвинули ислам в полном соответствии с концепцией «тюркско-исламского идеала» (*Türk-İslam Ülküsü*), предложенной в 1970-х годах одним из крупнейших идеологов турецкого национализма Ахметом Арваси (1932–1988)³.

¹ Второе направление охватывает Персидский залив, Черное, Адриатическое, Средиземное (восточная часть), Красное и Каспийское моря. Третье ведет к Европе, Северной Африке, Южной, Центральной и Восточной Азии.

² Алп-эрен понимается в среде националистов как тюркский боец-суфий, пришедший из Центральной Азии, чтобы тюркизировать и исламизировать Анатолию [*Ülkücü Terimler Sözlüğü* 2011].

³ Главной задачей турецких националистов Арваси называл объединение националистических и исламистских сил — «тюркско-исламский идеал» [*Arvasi*

Алп-эреновские очаги прославились организацией многочисленных акций протеста (в том числе против празднования миллениума и карикатур на пророка Мухаммада), а также поддержкой мусульман во время Боснийской войны 1992–1995 гг., чеченцев во время Первой чеченской кампании 1994–1996 гг. и албанцев Косово во время Косовской войны 1998–1999 гг. [Alperen Ocakları Kültür ve Eğitim Vakfı].

Именно выходцы из Алп-эреновских очагов возглавили неосманское движение в турецкой молодежной среде. Так, основатель Османских очагов Кадир Джанполат, которому всего 35 лет, даже привлекался к суду совместно с руководителем Алп-эреновских очагов в Трабзоне по делу о покушении на Папу Бенедикта XVI во время его приезда в Турцию в 2006 г. [Kim bu Osmanlı Ocakları? 2015].

Османские очаги, представители которых называют себя янычарами дворца, были созданы в 2009 г., однако начали активно развиваться лишь в течение последнего года. В настоящее время они функционируют уже во всех областях Турции и вне страны (например, в Крыму), насчитывая более 2 млн членов [2 bindik 2 milyon olduk 2015]. Вступление в организацию формализовано и включает принесение клятвы, заполнение анкет и предоставление паспорта, но оно доступно для всех желающих благодаря сети Интернет, и каждый может сформировать собственный очаг. Тем не менее руководителями очагов, как правило, становятся достаточно влиятельные люди, имеющие связи с правительством и правящей партией. Медиа-ресурсы Османских очагов (собственный сайт, группа в социальной сети Facebook⁴ и издаваемый тиражом в 50 тыс. экземпляров журнал «Osmanlı Ocakları») пол-

1990]. Арваси считал религию и национальность — двумя священными достижениями турок, а «тюркско-исламский идеал» объяснял как возвышение турецкой нации исламом, а ислама — турецкой нацией. Основными врагами, сеющими вражду между националистами и исламистами, представлялись Арваси империалистические силы, разделенные на два колониальных блока: черного империализма (капиталистический) и красного империализма (коммунистический).

⁴ Сайт: osmanliocaklari.org.tr. Группа Facebook с более чем 42 тысячами подписчиков: facebook.com/osmanliocaklari.org.tr. Существуют также сайты, группы и страницы в социальных сетях отдельных очагов, например стамбульского — сайт istanbulosmanliocaklari.org (около 140 тысяч посетителей) и страница facebook.com/osmanliocaklariistanbul.org.tr (более 4 тысяч подписчиков).

ны сообщений о встречах с первыми лицами государства, представителями партийной и бюрократической элиты.

Более того, отрицая связь с какой-либо партией или политической структурой, Османские очаги признают своим лидером и лидером всей «османской цивилизации» лично президента Турецкой Республики Реджепа Таййипа Эрдогана. Его портреты неизменно украшают офисы Османских очагов и страницы их медиа-ресурсов, описывающих все важные мероприятия с его участием. Когда здание одного из очагов в округе Девели подверглось нападению неизвестных, руководитель объявил, что приравнивает это преступление к нападению на великих османских султанов и собственно Эрдогана [Osmanlı Ocakları Develi... 2015].

Османские очаги поддерживают все инициативы Партии справедливости и развития, а их акции нередко осуществляются совместно с молодежным крылом партии — «Белая молодежь» (AK Gençlik). Например, прошедшие в Турции митинги в поддержку Эрдогана, на которые участники из Османских очагов и Белой молодежи надели саваны, символизирующие отказ президента от всего мирского ради благоденствия страны. Как указывается в журнале Османских очагов, «наш уважаемый президент Эрдоган — лидер, надевший саван ради служения своему народу» [Dernek Başkanından 2015: 5]. Кроме того, в клятве, приносимой для вступления в организацию, значится пункт: «(Быть) солдатами в саванах лидера в саване» [Osmanlı Ocakları].

Еще более примечательные акции были проведены Османскими очагами в ходе кампании по противодействию так называемому «параллельному государству» Фетхуллага Гюлена, влиятельнейшего противника Эрдогана. Так, в январе 2015 г. члены организации коллективно помолились за турецкого президента, прочитав суру «Фатиха» более миллиона раз в разных городах Турции. Эта инициатива стала ответом на проклятия, посланные в адрес Эрдогана проживающим в США турецким проповедником. Затем члены организации возложили черные венки к зданиям подконтрольных Гюлену турецких медиа — «Zaman» и «Saman yolu». Как заявил в открытом обращении Кадир Джанполат, «священнослужитель ни одной из стран не оказался в центре внимания с проклятиями и не проклял руководителей собственной страны. Таких священнослужителей у нас в стране не видали. Нападение на руководителя страны, избранного голосами соб-

ственной нации, — это нападение на саму эту нацию. Эта нация никогда не простит это нападение» [Anakarada 'dua'... 2015].

Кроме того, Джанполат обвинил «параллельное государство» в имитировании структуры Османских очагов для их дискредитации. После парламентских выборов 7 июня 2015 г. и особенно 8 сентября (так называемый «черный вторник») в Турции была осуществлена серия вооруженных нападений на офисы оппозиционных Народно-республиканской партии (Cumhuriyet Halk Partisi, CHP) и Демократической партии народов (Halkların Demokratik Partisi, HDP), а также центры медиа-холдингов «Hürriyet», «Sabah» и отдельных турецких граждан курдского происхождения. Сначала виновными посчитали Очаги идеала и связанную с ними Партию националистического действия (Milli Hareket Partisi, MHP). Однако вскоре последовали заявления лидеров политических партий о том, что реальными исполнителями являются подконтрольные правящей партии Османские очаги. Партию справедливости и развития обвинили в попытке запугать оппозицию и посеять панические настроения в среде избирателей в преддверии повторных выборов 1 ноября, действуя через марионеточную структуру очагов. В оправдание Кадир Джанполат заявил: «Параллельное (государство) создало организации, похожие на нас. Это они применяют силу» [Saldırlar... 2015].

Тем не менее негативный образ Османских очагов закрепился в прессе, что привело к решению создать альтернативную структуру — дублера под названием Османское председательство «Возрождение» (Diriliş Osmanlı Başkanlığı). Возглавил ее Хасан Тюрксель, руководитель Османских очагов Стамбула и известный политик, заместитель главы одного из районов Стамбула. Когда 4 декабря 2015 г. был обнародован циркуляр советника Эрдогана на имя премьер-министра с опровержением покровительства президента Османским очагам [Aydemir 2015], более тысячи членов Османских очагов перешли в новое Османское председательство «Возрождение».

Отмечая явную политизированность и конъюнктурность Османских очагов, воплощающих проект по привлечению активной молодежи на сторону правительства под яркими лозунгами неосманизма, следует ответить на вопрос, насколько османскими они являются по своей сути. На официальных ресурсах очагов

османская тематика исчерпывается визуальными имперскими символами, упоминаниями об османских султанах и заявлениями о происхождении руководителя, Джанполата, от ссыльного османского паши. В то же время связанные с Османскими очагами ресурсы, в том числе группы и страницы в социальных сетях, позволяют выяснить особенности питающей организацию идейной среды.

Интересно отметить, что, несмотря на заявления новых османов о религиозной терпимости и равенстве представителей всех религий и этносов⁵, в их дискурсе прослеживается сильный антихристианский и антишиитский уклон наряду с выраженной антиармянской и антисемитской риторикой. Более того, члены Османских очагов постоянно возвращаются к мысли о необходимости возрождения Османской империи как халифата, а главным способом достижения этой цели называют «илай-икелиметуллах»⁶ (син. джихад). При этом, по одной из версий, новым халифом должен быть признан старейший член османской династии, проживающий в Турции — Харун Османоглу (р. 1932). Реджеп Таййип Эрдоган же априори признается 37-м по счету османским султаном⁷.

Идейными вдохновителями Османских очагов выступают лидеры исламистских движений Турции и Германии, в первую очередь — «Национального взгляда», из которого в большую политику вышел сам Эрдоган и его окружение. Так же популярны идеологи турецкого национализма с исламским уклоном, исповедующие «тюркско-исламский идеал». Кроме того, свой вклад вносят и современные авторы неоосманской направленности,

⁵ В клятве, приносимой вступающими в Османские очаги, говорится: «Мы турки, мы и курды, мы и заза, мы и лазы, мы и алевиты, мы и сунниты... Мы хранители уммы Мухаммада. Мы белые османы в черную эпоху» [Osmanlı Ocakları].

⁶ «Бороться против отвергающих Аллаха, чтобы возвысить имя Аллаха» [Hızlı]. Эта идея также стала популярной в националистической среде Турции в 70-е гг. XX в. [Ülkücü Terimler Sözlüğü 2011].

⁷ Этот неоосманский проект назначения новых османских халифов и султанов не является единственным. Например, движение новых османов под предводительством шейхов тариката хакканийа (раббанийа) предложило в качестве халифа короля Иордании Абдуллаха II (р.1962), а султаном назначило Селима Фарука (р. 1971), предполагаемого правнука османского султана Абдулхамида II (1842–1918) (подробнее см.: [Цибенко 2014]).

публикующие работы, в том числе псевдонаучные, многотысячными тиражами и с десятками переизданий.

Руководители Османских очагов неслучайно используют для их обозначения арабское слово «формирования» (تشكيلات). Очаги позиционируют себя как продолжение «Тешкилят-и Махсуса» (досл. «специальных формирований») — контрразведывательных подразделений османских вооруженных сил, образованных младотурками в 1913 г. и насчитывавших тогда более 30 тыс. членов [Stoddard 1993].

Однако члены неоосманского движения придерживаются другой версии, предложенной историком Селманом Каябашы [Kaya-başı 2011]. В его интерпретации «Тешкилят-и Махсуса» предстает лишь одним из названий тайной организации, образованной около 680 г. по приказу Эльтериш-кагана и именованной тогда «Бёрю Будун» (древнетюрк., «волчий народ»). Лидеры этой засекреченной организации, среди которых якобы были Низам ал-Мульк, ал-Газали, Сельджук, Джалал ад-Дин Руми, Осман I, Энвер-паша, Ататюрк и Тургут Озал, со времен огузов и до сегодняшнего дня охраняют «Вечное Государство» (Devlet-i Ebed Müddet), «Глубинное Тюркское Государство»⁸ (Türk Derin Devleti) или «Западное Тюркское Исламское Государство» (Batı Türk İslam Devleti), представавшее в виде то Тюркского каганата и Сельджукского султаната, то Османской империи и Турецкой Республики.

В их задачу, по мнению Каябашы, входило не только сохранение порядка, но и воссоздание «Вечного Государства» после очередного разрушения. Так, предполагаемый член организации султан Абдул Хамид II призывает младотурка Энвера-пашу и вручает ему священный сундук, символизирующий власть над подданными Османской империи, а последний султан Османской империи Мехмед VI Вахидеддин воодушевляет Мустафу Кемалю Ататюрку на начало освободительного движения в Ана-

⁸ Использованная историком идея «глубинного государства» является крайне популярной в Турции. С.В. Кизюков задействовал для объяснения ее популярности следующий аргумент: «Турецкая политическая система все еще с трудом может быть названа демократической, поэтому общественное мнение, во многих случаях не видящее всего процесса принятия политических решений, склонно считать, что за фасадом официальных политических учреждений существует некая тайная властная структура, в которой происходит разработка стратегических планов развития страны» [Кизюков 2006: 90].

толии. Таким образом, смена режимов не меняет сути и основы глубинного государства.

По мнению Каябаши, разделяемому и членами Османских очагов, силы «мирового порядка»⁹ (Nizam-i Alem) противостоят хаосу, «архитекторами» которого выступают США, Иран и Россия. Они якобы стремятся дестабилизировать внутривосточную ситуацию в Турции и угрожают ядерным оружием в страхе, что исконные османские территории будут возвращены внукам османов.

Селман Каябаши стал знаковым автором для всего неоосманского движения в Турции. Более того, он выступил консультантом сценариста культового сериала «Долина волков» (Kurtlar Vadisi). Согласно сюжету, главный герой сериала Полат Алемдар раскрывает тайну системы особых очагов, сформированных в ходе Первой мировой войны, и становится их руководителем. По замыслу авторов сериала, руководители Османской империи разработали план по созданию независимых государств на Балканах и Ближнем Востоке, чтобы сконцентрировать силы в борьбе с западными захватчиками и сохранить имперский центр — Стамбул. В этих новообразованных странах было учреждено 52 очага, которые обеспечивали подконтрольность местных властей османскому руководству. Сохранившиеся до наших дней очаги обеспечивают преемственность власти между Османской империей и Турецкой Республикой, помогая последней управлять постосманским пространством.

Таким образом, идея неразрывности оказывается ключевой для Османских очагов и всего неоосманского движения в целом. Этноцентричная модель, скрепленная исламом, позволяет искусственно восстановить утраченные связи между эпохами и территориями, создать пространственно-временной континуум. Прибегая к идее очагов как тайной структуры и ядра «Вечного Государства», не разрушаемого со сменой режимов, турецкая молодежь удовлетворяет потребность в реабилитации исторического наследия и запрос на создание новой идентичности и интегративной модели. При этом установление «мирового порядка»

⁹ Идея «мирового порядка» получила распространение в среде турецких националистов, разделяющих «тюрко-исламский идеал», в 70-е годы XX в. [Ülkücü Terimler Sözlüğü]. Позднее послужила названием для Алп-эреновских очагов.

и возрождение халифата видится неперенным условием дальнейшего существования.

Преемственность реализуется одновременно на структурном и идейном уровнях. Османские очаги, с одной стороны, являются логичным продолжением созданной в начале XX в. системы очагов, с другой — воспроизводят исламистские, пантюркистские и националистические идеи, десятилетиями циркулировавшие, прежде всего, в молодежной среде. Их выход с маргинальных на ведущие позиции в Турции и институализация в политической идеологии страны позволили использовать эти идеи для создания молодежного неосманского проекта в политических целях.

Стремительное продвижение Османских очагов произошло на фоне острой внутривнутриполитической ситуации — утраты правящей партией монополии на формирование правительства после июньских выборов, усиления оппозиции и конфликта с рядом исламских групп (прежде всего, джамаатом Гюлена), возрастания межэтнической напряженности и актуализации так называемого курдского вопроса. Консолидация молодежных движений вокруг Эрдогана как харизматического лидера позволила создать альтернативу протестному движению Гези, аккумулировавшему значительную часть турецкой молодежи.

После удачных для Партии справедливости и развития ноябрьских выборов дискредитированная организация не была закрыта, а подверглась реформатированию, что говорит о ее эффективности и заинтересованности политического руководства в продолжении существования «янычаров дворца».

Библиография

Аватков В.А. Неосманизм. Базовая идеология и геостратегия Турции // Свободная мысль. 2014. № 3. С. 71–78.

Кизюков С.В. Внешнеполитические концепции республиканской Турции: экспансионизм или самоизоляция. Бишкек, 2006.

Цибенко В.В. Османизация повседневности: религиозный аспект // Религия и/или повседневность: М-лы IV Междунар. науч.-практ. конф. Минск, 16–18 апр. 2015 г. Минск: РИВШ, 2015. С. 277–282.

2 bindik 2 milyon olduk // Hürriyet. 2015. 14.11.

Alperen Ocakları Kültür ve Eğitim Vakfı: [сайт]. URL:<http://www.alperen-ocaklari.org.tr>. Дата обращения 25.12.2015.

- Anakara'da 'dua' eylemi // İhlas Haber Ajansı. 2015. 04.01.
- Aydemir B. Erdoğan, Osmanlı Ocakları'ndan rahatsız // HaberTürk. 2015. 09.12.
- Davutoğlu A. Stratejik Derinlik. Türkiye'nin Uluslararası Konumu. İstanbul, 2009.
- Dernek Başkanından // Osmanlı Ocakları Derneği Dergisi. Aralık, 2014. P. 4–5.
- Kayabaşı S. Teşkilat. İstanbul, 2011.
- Kim bu Osmanlı Ocakları? // Hürriyet. 11.09.2015.
- Osmanlı Ocakları: [сайт]. URL:<http://osmanliocaklari.org.tr>. Дата обращения: 2015.25.12.
- Osmanlı Ocakları Develi Teşkilatına silahlı ve taşlı saldırı iddiası // Doğan Haber Ajansı. 2015. 08.01.
- Saldırıları Paralel'in işi // Star. 2015. 11.09.
- Stoddard Ph.H. Teşkilât-ı Mahsûsa. Çev. Tansel Damirel. İstanbul, 1993.
- Ülkücü Terimler Sözlüğü // Türk Töresi: [блог]. URL:<http://turktoresiblogspot.com/2011/06/ulkucu-terimler-sozlugu.html>. Дата обращения: 2015. 25.12.



Рис. 1. Эмблема Османских очагов



Рис. 2. Президент Турции Р.Т. Эрдоган (по центру) и руководитель Османских очагов Кадир Джанполат (справа). Фото с официального сайта организации



Рис. 3. Призыв на «вечер национального единства» 1 октября 2016 г. в память о сопротивлении попытке военного переворота в Турции 15 июля. Фото с официальной страницы организации в социальной сети "Facebook"



Рис. 4. Агитационные материалы против Фетхуллага Гюлена. Подпись: «Сдавайся, убийца!». Изображение с официальной страницы организации в социальной сети «Facebook»

IV. Символы и культурные пространства

IV. Symbols and Cultural Spaces

Я.В. Васильков

ИНДИЙСКИЙ СЛОН В ВИЗАНТИИ, ИЛИ ЧТО ТАКОЕ АКУФИЙ

В статье предпринимается попытка объяснить название металлического, оканчивающегося крюком орудия «акуфий», которым, согласно «Истории Льва Диакона», был убит византийский император Никифор Фока, в связи с индийским термином анкуш, обозначающим сходное по форме орудие погонщика слонов. Слово могло быть заимствовано либо через арабское посредство, либо прямо из какого-то средне- или новоиндоарийского языка. Наиболее вероятным источником представляется сингальский язык. Аргументация включает краткий исторический очерк связей Византии с Индией и Тапробаной (Цейлон, ныне Шри Ланка). Как свидетельство знакомства византийцев с индийским слонем и анкушем приводится византийский рельеф из коллекции Дж. Франкетти, экспонируемой в венецианском музее Ca' d'Oro.

Ключевые слова: индо-византийские связи, Тапробана, история Византии, Никифор Фока, византийское искусство, индийский слон, анкуш, галерея Дж. Франкетти, музей Ка' д'Оро, Венеция.

Yaroslav V. Vassilkov

THE INDIAN ELEPHANT IN BYZANTIUM, OR THE MEANING OF THE WORD ἀκούφιον

The article is an attempt to explain the meaning of the Greek ἀκούφιον — a metal weapon ending in a tapered hook, that, according to “The History” of Leo the Deacon, was used to murder the Byzantine emperor Nikephoros Phokas, in relation to the Indian term ankush, a tool, similar in shape, used by Indian mahouts to control elephants. The word could have been borrowed either via Arabic or directly from a Prakrit or a new Indo-Aryan language. Sinhalese seems a most probable source. The argumentation includes a brief historical review of cultural and diplomatic contacts of Byzantium with India and Taprobane (Ceylon, presently Sri Lanka). A Byzantine relief from G. Franchetti's collection, displayed at the Ca' d'Oro museum in Venice, is provided as evidence of Byzantium's acquaintance with the Indian elephant and ankush.

Key words: Indo- Byzantine links, Taprobane, Byzantine history, Nikephoros Phokas, Byzantine art, Indian elephant, ankush, Giorgio Franchetti Gallery, Ca' d'Oro museum, Venice.

В «Истории» византийского автора X в. Льва Диакона есть драматическая сцена убийства императора Никифора II Фоки полководцем Иоанном Цимисхием и его приспешниками¹. После того, как Иоанн рассек императору голову мечом, он «приказал и другим наносить удары [Никифору], и они безжалостно расправлялись с ним, а один ударил его *акуфием* в спину и пронзил до самой груди. Это длинное железное оружие очень похоже на клюв цапли; отличие заключается лишь в том, что природа снабдила цаплю прямым клювом, а *акуфий* слегка изогнут и сильно заострен на конце» [Лев Диакон 1988: 49]. (Курсив мой. — Я.В.).

В комментарии к этому месту перевода² сказано: «Слово “акуфий” появляется здесь единственный раз, больше в византийской литературе оно не встречается» [Лев Диакон 1988: 193]. Я признателен византинисту Дмитрию Александровичу Черноглазову, произведшему по электронной базе греческих текстов проверку, которая подтвердила: из всех византийских текстов слово *акуфий* встречается только в «Истории» Льва Диакона (личное сообщение, 20.11.2015). Кроме того, по контексту видно, что даже современникам византийского историка не было известно значение слова *акуфий*. Не случайно в самый драматичный момент повествования Льву Диакону приходится все же разъяснять, что означает это слово, своим читателям.

Согласно тому же комментарию, это слово возводили к арабскому *акуф* [Gregoire 1962: 45; Turdeanu 1976: 96–97]. М.А. Родионов по этому поводу замечает, что есть два звучащих похоже арабских корня, связанных с понятием кривизны: ‘akkafa «сгибать; завивать», и особенно ‘aqafa «сгибать; гнуть»; откуда ‘uqfa «крюк» и ma‘qūfa «клюка» (личное сообщение, 24.01.2016). ‘Разумеется, арабские ‘uqfa или ma‘qūfa вряд ли могли дать в греческом слово *акуфий*, но в принципе могли, как мы увидим в дальнейшем, скажаться на окончательной форме заимствованного слова, если оно прошло через арабское посредство.

¹ Это событие (происшедшее в 969 г.) имело немалое значение для истории не только Византии, но и древней Руси. Никифор Фока пригласил киевского князя Святослава для борьбы с Болгарским царством, но в результате получил нового могущественного врага у своих границ. Сменивший его на троне Иоанн Цимисхий, действуя более решительно и жестко, в конце концов, вытеснил Святослава с Балкан.

² Комментарий начал составлять М.Я. Сюзюмов, а дополняли и редактировали С.А. Иванов и Г.Г. Литаврин.

Между тем описание *акуфия* (ἀκούφιον), которым убили Никифора Фоку, наводит прежде всего на мысль об *анкуше* (санскр. *aṅkuśa*, хинди *aṅkuś*) — специфически индийском орудии, крюке погонщика слонов. Это металлический стержень, прямой или слегка изогнутый, к концу которого прикреплен крюк с острием. Обычно погонщик, сидящий на загривке слона, управляет животным с помощью ног, а крюк использует лишь как самое крайнее средство. В известной мере *анкуш* служит знаком власти человека над огромным животным. Есть у него и более глубокое символическое значение, не связанное с практическим применением орудия. Известно, что *анкуш* в разных регионах Индии, особенно на юге [Liebert 1986: 17–18], являлся символом царственности и одним из атрибутов царя. Поэтому в разных музеях



Рис. 1. Анкуш. Сталь, золото. Дамаскирование, чеканка, гравировка, сверление, резьба, полировка. Индия, XIX в. (по: [Blacker 1922: 203]).

мира можно увидеть *анкуши*, являющиеся выдающимися произведениями прикладного искусства и изготовленные с применением сложных технологий из дорогостоящих материалов.

Таков, например, анкуш, опубликованный в книге Дж.Ф. Блэкера (см. выше, рис. 1; рукоять стержня для компактности показана здесь рядом с верхней его частью). Изделие выполнено путем сочетания различных техник, из которых ведущей является техника дамаскирования: в стали прорезаются углубления и в них затем вбивается золотая проволока, после чего поверхность выравнивается путем полировки. Такие трудоемкие и дорогие изделия могли, разумеется, изготавливаться только для правителей и использоваться в царском церемониале.

Не случайно анкуши, представленные в экспозиции МАЭ (Кунсткамеры) РАН, были в свое время переданы в Музей императором Николаем II, а прежде привезены им, тогда еще цесаревичем,

из поездки по Индии (декабрь 1890 — февраль 1891 гг.). Там он получил в подарок от местной индийской знати или приобрел на специальных рынках, сопровождавших дарбары (приемы в честь почетного гостя), много высокохудожественных образцов индийского оружия, которые составляют в Кунсткамере коллекцию № 309 [Котин, Успенская 1997: 188–189]. Анкуши в эту эпоху не воспринимались как оружие и могли быть приобретены цесаревичем или подарены ему именно как царский или княжеский атрибут.

Символизм царственности и вообще власти у санскритского *aṅkuśa* очень древний, восходящий к ведийскому периоду, когда слово *aṅka* или *aṅkuśa* еще не обозначало крюк погонщика слона. В одном месте «Ригведы» (I, 162.13) упомянут крюк (*aṅka*), которым



Рис. 2. Анкуш из коллекции 309 МАЭ РАН (№ 147).

доставали мясо из котла; в других (X. 44.9; 134.6) *aṅkuśa* фигурирует как орудие и атрибут Индры — царя богов и патрона земных царей. Особенно значим контекст, в котором упоминается *aṅkuśa* в стихе РВ VIII, 17.10, обращенном к Индре:

*Длинным будет пусть крюк (aṅkuśa) у тебя,
Которым ты передаешь добро
Жертвователю, выжимающему (сому).*

[Ригведа 1995: 314].

Таким образом, *aṅkuśa* уже в древнейшем своем значении являлся, по-видимому, атрибутом царя, воплощавшим его право наделять каждого подданного причитавшейся ему долей.

Представляется вполне возможным допустить, что уникальное в греческом языке византийской эпохи слово *акуфий* является заимствованием, восходящим к санскритскому *aṅkuśa*, но лишь в конечном счете, не прямо. Трудно представить себе, при каких обстоятельствах в греческий могло быть заимствовано слово из языка древней брахманской учености. Непосредственный источник надо искать в кругу средних и новых индоарийских языков. Следует, видимо, иметь в виду такие формы, как праkritск. *aṅkusa*, пали *aṅkusa*, бенгали *āṅkusi*, ория *āṅkusā*, панджаби *aṅgus*, хинди *aṅkuś* или *āṅkus* [Turner 1962: 6]. Однако наиболее вероятным источником греческого *акуфий* мне кажется сингальское *akussa*, причем не только из-за того, что в нем уже отсутствует назализация первого гласного, но и по внелингвистическим соображениям.

Страна сингалов — ныне Шри Ланка, ранее Цейлон, византийцам же известная как «Тапробана» — играла важную роль в торговле Византии с Востоком. По данным «Христианской топографии» Космы Индикоплевста (в русской традиции — Козьмы Индикоплова; середина VI в. н.э.), один путь торговли с Индией шел вниз по Евфрату, затем через Персидский залив и Аравийское море к портам западного побережья Индии, а оттуда — к Тапробане, «у индов называемой Сиеледибой»³ (от пали *Sihala-dīpa* «Остров львов [= сингалов]»). Второй морской путь в том же направлении шел через Красное море и Индийский

³ См. описание Космой Тапробаны в книге: [Древний Восток 2007: 316–319].

океан. Тапробана являлась центром, куда сходились пути морской торговли со всего Индийского океана. Согласно Косме, остров принимал «много судов из всей Индии», т.е. с западного и восточного ее побережий, а также из «Персиды и Эфиопии». К этому следует добавить Византию⁴ и Юго-Восточную Азию с ее пряностями. Византийцы вполне могли заимствовать термин для крюка погонщика слонов из сингальского⁵; на Тапробане они имели возможность наблюдать и способ, коим здешний царь оценивал покупаемых им слонов (измерением высоты животного на локти), и поединки слонов, устраиваемые царем для забавы [Древний Восток 2007: 319].

Впрочем, вероятность заимствования из какого-либо иного среднего или нового индоарийского языка тоже исключать нельзя. Указанные М.А. Родионовым арабские слова, образуемые от корней 'akkafa и 'aqafa, говорят о возможности посредства арабского языка в фонетической трансформации *ankuš / akussa* и т.п. в *акуфий*. Но факт знакомства византийцев с индийским слонем в совокупности с анкушем и индийцем-погонщиком (см. об этом далее в статье) заставляет меня считать более вероятным непосредственное заимствование из какого-то индийского языка. Последнее слово в этом вопросе остается за специалистами в области греческого языкознания.

Если *акуфий* — это действительно анкуш, то возникает вопрос о том, как он мог оказаться в Византии, в императорском дворце. В раннесредневековый период (IV–VII века) между Византией и Индией существовали прямые дипломатические и торговые связи. Евсевий Кесарийский сообщал об индийских послах к Константину I («Великому»; время правления 324–337 гг.). Филосторгий писал о том, что «царь индов» послал в дар императору Констанцию (337–361) какую-то диковинную обезьяну (козломордую и козлоногую, а потому прозванную «Паном»); но обезьяна в пути околела, ее забальзамировали и в таком виде доставили в Константинополь [Пигулевская 1951: 79; Древний

⁴ Косма, имя-прозвище которого означает «Плаватель в Индию», и сам, очевидно, побывал на Тапробане, а кроме того описывает случай, происшедший там с византийскими купцами, с их собственных слов [Древний Восток 2007: 318].

⁵ Древнейшие тексты на сингальском датируются IV–V веками н.э. [Топоров 1990].

Восток 2007: 308]. Известно также об индийских посольствах к Юлиану («Отступнику»; 361–363), возможно в связи с его приготовлениями к войне с Персией [Kazhdan, Cutler 2005].

Иоанн Малала в своей «Хронографии» упоминает о том, что в правление Юстиниана I («Великого»), около 550 г. «в Константинополь отправился индийский посол, который вез с собой слона» [Малала 2014: 179]. Последнее можно поставить в связь с изображениями на так называемом «Диптихе Барберини» — византийском художественном изделии из слоновой кости (Лувр) с композицией, изображающей триумф императора, по мнению большинства специалистов, именно Юстиниана I. На нижней из пяти панелей, составлявших эту композицию, представлены варвары, несущие императору свои дары или дань. Слева — варвары Запада, бородатые, в штанах рубахах, закрытой обуви и «фригийских» колпаках, несущие, по-видимому, золото и ведущие льва; справа — индийцы, в двурогих головных уборах, ведущие тигра и маленького слона. Первый из индийцев несет на плече слоновый бивень.

Может возникнуть сомнение, не изображены ли здесь те «внутренние инды», которых византийцы видели в населении Химьяритского / Сабейского царства и Эфиопии. Но это сомнение следует отбросить, потому что тигр — животное индийское, а также потому, что изображенные персонажи до пояса обнажены, а на бедрах у них характерно индийские *дохоти*. Представлять дары, подносимые послами, и товары, привозимые иноземными торговцами, как дань и знак покорности, — обычная пропагандистская практика многих древних (и не только) государств.

Кстати, индийскому послу в 550 г. было предложено вывести слона на ипподром после состоявшихся там колесничных гонок [Малала 2014: 179, прим. 1025].

Как уже говорилось в связи с Космой Индикоплевстом, торговля с Индией в ранневизантийский период процветала. Помимо двух упомянутых путей через Индийский океан, действовали два других: один — по Черному морю, через Кавказ, Каспийское море и на юг, в Индию⁶, другой — по сухопутной караванной дороге со многими ответвлениями через Персию. Сохранились

⁶ Это так называемый «Великий индийский путь», процветавший в эпохи эллинизма и поздней античности [Ртвеладзе 2012].

списки привозимых из Индии товаров, подлежащих таможенному обложению, индийских зверей, импортировавшихся для нужд ипподрома. Наибольшим спросом пользовались индийские пряности, благовония, драгоценные камни и шелк [Ирмшер 1984: 67].

В VII в. как дипломатические, так и торговые отношения Византии с Индией прервались в связи с завоеванием арабами Ближнего и Среднего Востока. На какое-то время представления об этой стране стали туманными и фантастическими, часто под «Индией» имели в виду то, что раньше называли «Малой» или «Внутренней Индией», т.е. Южную Аравию и Эфиопию. Однако в X в. начался процесс «македонского ренессанса» — всестороннего обновления византийского государства, инициированный императором Константином VII Багрянородным (913–959). Отметим, что правление Константина закончилось всего за несколько лет до начала правления Никифора II Фоки (963–969).

По велению Константина была проведена систематизация всего научного наследия античного мира и Византии, одним из результатов которой явился энциклопедический лексикон Свида или, как теперь его чаще называют, лексикон «Суда». В сохранившейся части этого труда есть статья об «индах», в которой говорится о методах ведения войны жителями этой страны по данным античных авторов, но в то же время и о миссионерской деятельности основателя византийской государственности Константина Великого. По распоряжению Константина Багрянородного был составлен и справочник по зоологии, в котором, в частности, «на основе античных материалов <...> очень подробно описан слон». Интерес к Индии в эту пору, несомненно, возродился, и у образованных византийцев было достаточно возможностей для того, чтобы ознакомиться со сведениями об Индии из античных авторов, дополняя их некоторыми данными из византийской традиции [Ирмшер 1984: 69–70].

Возвращаясь к проблеме *анкуша*, приведем прямое свидетельство того, что это специфически индийское орудие было непосредственно знакомо византийцам. В одном из венецианских музеев экспонируется барельеф, на котором довольно реалистично (если не считать лап и хвоста) изображен слон с восседающими на нем погонщиком и воином. В левой руке у каждого из них небольшой щит, в правой же у воина — меч, а у сидящего спереди



Рис. 3. Византийский барельеф со слонем. Мрамор. Галерея Дж. Франкетти, Музей Ка'д'Оро, Венеция. Фото предоставлено фотоархивом Музейного центра области Венето. Публикуется с разрешения Министерства культурного наследия, культурной деятельности и туризма, Италия

погонщика — безошибочно узнаваемый *анкуш*, которым он касается слоновьего лба.

На сопроводительной этикетке написано со знаком вопроса: «Византийская (?) работа». Вероятно, здесь сказалась необычность такого сюжета для византийского искусства. Однако материал определен как «греческий мрамор». К сожалению, дата изготовления барельефа неизвестна. Соседствующий с ним барельеф с изображением орла, принадлежащий к той же «коллекции Дж. Франкетти» и выполненный в сходной технике, датирован X в. Местом его изготовления назван Константинополь.

В период существования Арабского халифата вряд ли было возможно прибытие в Византию из Индии слона с погонщиком, если только этому не содействовали сами арабы, безраздельно господствовавшие на море и с начала VIII в. владевшие северо-западными областями Индии. Правда, к X веку эти области отделились от Халифата, и их правители вполне могли завязать торговые и дипломатические отношения с Византией по северному (Великому индийскому) пути [Ртвеладзе 2012].

С другой стороны, если даже интересующий нас византийский барельеф является поздним, он вполне мог быть выполнен на основе какого-нибудь раннего изображения, относящегося к периоду до арабских завоеваний на Ближнем и Среднем Востоке. Так же и акуфий-анкуш, принадлежавший, по-видимому, Никифору Фоке, мог, в принципе, попасть в Константинополь в период расцвета торговых и дипломатических связей, быть поднесенным василевсу послом как дар от индийского правителя или богатым торговцем и храниться во дворце многие годы, переходя от одного императора к другому.

Несомненно одно: если анкуш находился в императорских покоех, значит это было высокохудожественное, драгоценное изделие, а исконное индийское значение его как символа царственности вполне осознавалось его византийскими владельцами.

Библиография

Древний Восток в античной и раннехристианской традиции (Индия, Китай, Юго-Восточная Азия). М.: Ладомир, 2007.

Ирмшер И. Византия и Индия // Византийский временник. 1984. Т. 45. С. 66–71.

Котин И.Ю., Успенская Е.Н. Меч, сабля, кинжал. Индийское клинковое оружие в коллекции петербургской Кунсткамеры (МАЭ) // Кунсткамера. Этнографические тетради. 1997. Вып. 11. С. 188–204.

Лев Диакон. История. М.: Наука, 1988.

Малала Иоанн. Хронография. Книги XIII–XVIII // Мир поздней античности. Документы и материалы / Отв. ред. Н.Н. Болгов. Белгород: НИУ «БелГУ», 2014. Вып. 2.

[URL [http://http://el.ar.uniyar.ac.ru/jspui/handle/123456789/3444](http://el.ar.uniyar.ac.ru/jspui/handle/123456789/3444)].

Пигулевская Н. Византия на путях в Индию. Из истории торговли Византии с Востоком в IV–VI вв. М.; Л.: АН СССР, 1951.

Ригведа. Мандалы V–VIII. М.: Наука, 1995.

Ртвеладзе Э.В. Великий индийский путь: из истории важнейших торговых дорог Евразии. СПб.: Нестор-История, 2012.

Топоров В.Н. Сингальский язык // Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 445.

Blacker J.F. The ABC of Indian Art. London: Stanley Paul and Co., 1922.

Gregoire H. Les Bylines russes. Miettes d'épopées // Bulletin de la classe des lettres. Académie royale de Belgique. 1962. Ser. 5. Vol. 48.

Kazhdan A., Cutler A. India // The Oxford Dictionary of Byzantium. Ed. by Alexander P. Kazhdan. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991 (online edition — 2005).

Liebert G. Iconographic Dictionary of the Indian Religions. Delhi: Sri Satguru Publications, 1986.

Turdeanu E. Le dit de l'empereur Nicephore II Phocas et son épouse Théophano. Thessalonique: Association hellénique d'études slaves, 1976.

Turner R.L. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. Fasc. I: a — uttapti. L.: Oxford University Press, 1962.

Н.Н. Дьяков

ЭЖЕН ДЕЛАКРУА (1798–1863): ШТРИХИ К БИОГРАФИИ НА ФОНЕ ПРЕДКОЛОНИАЛЬНОГО МАГРИБА

Ровесник знаменитой Восточной экспедиции Бонапарта, выдающийся французский живописец Эжен Делакруа (1798–1863) вошел в историю культуры Нового времени как певец революционных бурь в Европе и, по сути, как один из родоначальников «романтического ориентализма» эпохи разворачивания колониальной экспансии на земле арабского Магриба в первой половине XIX в. Статья содержит краткий обзор творчества Э. Делакруа, роли в нем восточных мотивов, навеянных яркими реалиями повседневной жизни обитателей Алжира и Марокко.

Ключевые слова: Э. Делакруа; Франция и арабский Магриб; культура, искусство, колониализм в Новое время.

Nicolai N. Diakov

EUGÈNE DELACROIX (1798–1863): STROKES TO THE BIOGRAPHY AGAINST THE BACKGROUND OF THE PRE-COLONIAL MAGHREB

Eugène Delacroix, an outstanding French artist born in the year of Napoleon Bonaparte's famous campaign in Egypt and Syria, assured his place in the history of culture as the "poet" of the revolutionary storms in Europe and, in fact, one of the founders of the "Romantic Orientalism" in the formative period of the colonialism in Maghreb in the first half of the 19th century. The paper presents a short overview of Delacroix's artistic career with a focus on oriental motives inspired by the colorful reality and everyday life of Alger and Morocco.

Key words: Eugène Delacroix, France and the Arab Maghreb, culture, art, colonialism in the modern era.

«Эпоха Просвещения» не меньше известна в новой истории как эпоха становления романтизма и щедро питавшего его ориентализма — в культуре, в том числе в литературе и живописи, в меру уже «просвещенного Запада».

Гении места и времени — Монтескье и Вольтер, Бонапарт и Шатобриан, Гете и Лессинг, Ломоносов, Державин и Пушкин — принимали Восток как застывший в веках мир косности и традиции, мир, крайне неохотно приоткрывавший свои врата обезумевшей и обезбоженной Европе. Она же, в очередной раз похищенная и принесенная к порогу Великой Революции, все еще стремилась, по выражению Ф. Кардини, «к Разуму и Счастью», оставляя Восток и ислам «областью мрака» [Кардини 2007: 260].

Западные ученые писали собственную историю Востока, исходя из того, что Европа — это норма, а все остальное — это лишь «экзотика и непостижимость Востока». Западные авторы рисуют Восток «иррациональным, слабым, чужим» — в противоположность «сильному, мужественному, разумному» Западу. Сама категория «ориентализма», по выражению Э. Саида, — это скорее «политический интеллектуализм», направленный на самоутверждение, а не на объективное изучение, это форма расизма, инструмент империалистического давления. «Ориентализм — это стиль мышления, основанный на онтологическом и эпистемологическом различении «Востока» и (почти всегда) «Запада» [Саид 2006: 9].

В известной мере с этим далеко не всеми разделяемым мнением Э. Саида на Восток и востоковедение перекликаются слова В.В. Бартольда (1869–1930), отметившего, что успехи востоковедения в XIX в. определяются отчасти развитием европейской колониальной политики, отчасти успехами, вообще достигнутыми в эту эпоху европейской научной мыслью [Бартольд 1977: 319].

Действительно, первые систематизированные сведения по истории Востока, оказавшие существенное влияние на становление европейской ориенталистики, в значительной степени принадлежали французским путешественникам и ученым — наследникам эры Просвещения, поднявшимся накануне великих колониальных походов.

В начале XIX в. большой популярностью у европейского и российского читателя пользовались труды Ж. де Турнефора и А. Дюперрона о Персии, Индии и Малой Азии; М. д'Оссона — об

Османской империи и мире ислама; Ф. де Вольнея — о Египте, Сирии и т.д. [Дьяков 2013: 115].

В изобразительном искусстве романтиков начала XIX в., наполненном эмоциональностью и драматизмом образов, едва ли не основное место с самого начала занял Восток, казавшийся тогда «вновь открытым экзотическим миром». В творчестве романтиков восточные мотивы явно играли не меньшую роль, чем античность у классицистов. Вполне можно согласиться с утверждением, что всё, что понималось приверженцами романтического течения под словом «восточный», было для них воплощением живой красоты, неисчерпаемым источником вдохновения, а подчас и средством уйти от европейской цивилизации, которая и тогда вызывала у сынов ее немалое разочарование. «Ориентализм во Франции захватил столь широкий круг людей, что иногда одно лишь наличие интереса к чему-либо, связанному с Востоком в области искусства, позволяло считать того или иного художника или писателя представителем романтизма» [Березина 1980: 21].

Ориентализм во французской живописи той поры отчетливо проявился в работах Александра Декана и Проспера Марильи, Теодора Фрера и Виктора Хюгэ, и, конечно же, самого Эжена Делакруа и его младшего современника и тезки Эжена Фромантена. Наконец, «своеобразным заключительным аккордом» в концерте французских романтиков XIX столетия (кстати, широко представленных в собрании Государственного Эрмитажа) выступают полотна двух более поздних представителей этого течения — Альфреда Деоданка и Гюстава Доре [Березина 1980: 30].

1798 год, открывший большую экспедицию на Восток армии Французской республики под командованием молодого, но уже прославленного победами генерала Бонапарта (1769–1821), стал и годом рождения великого живописца, в свое время «певца Революции» Эжена Фердинанда Виктора Делакруа. Автор написанной им в молодости канонической «Свободы, ведущей за собой народ» (1830) — иконописного манифеста революционного движения во Франции, а также автор другого шедевра уже периода его предзакатной мудрости — «Святого Михаила, повергающего дьявола» (1861), вошел в историю европейской культуры как корифей и новатор ориентализма в изобразительном искусстве середины XIX в. Полотна и фрески Делакруа не случайно украсили

стены и плафоны Лувра и Бурбонского дворца, а также знаменитой церкви св. Сульпиция, многие столетия стоящей в историческом центре Парижа. Именно здесь, в старинной Сен-Сюльпис, вместе со «Святым Михаилом», украшающем ее свод, разместились и другие шедевры романтического периода творчества Делакруа (1849–1861), в том числе «Битва Иакова с ангелом» и «Изгнание Илиодора из храма».

Творчество Делакруа, писал его младший современник и поклонник Шарль Пьер Бодлер (1821–1867), стало для нас «воплощением искусства, рожденного памятью Человека о его великой первородной страсти». (Как известно, сам Бодлер в 1844–1848 гг. посещал парижский «Клуб гашишистов», основанный Жаком-Жозефом Моро, где он пробовал *давамеск* — алжирский вид гашиша. Правда, похоже, этим духовная связь поэта с культурой Магриба в целом и ограничилась. — Н.Д.).

Гений французской романтической живописи XIX в. Эжен Делакруа появился на свет в 1798 г. в столичном предместье Шарантон-Сен-Морис. По материнской линии среди предков Э. Делакруа было немало художников. Сам же он в юные годы (1816–1822) обучался в Париже в мастерской известного классициста Пьера Нарсиса Герена (1774–1833). «Биологическим» отцом Делакруа (правда, никогда не признававшим этого) многие считают великого французского дипломата и политического долгожителя Ш. Талейрана (1754–1838), сыгравшего немалую роль в «восточной» и в «африканской» политике Парижа на пороге XIX в.

Своей жизнью и творчеством Э. Делакруа охватил если и не очень продолжительный, то весьма богатый социально-политическими потрясениями отрезок французской истории. Рожденный в эпоху революционных бурь и героических походов республиканских отрядов, он в детстве стал свидетелем рождения Первой империи (1804), ее падения вместе с ее основателем Наполеоном I, последующей реставрации дома Бурбонов (1815) и его крушения на волне кризиса 1830 г., рождения Июльской монархии Луи-Филиппа и затем революции 1848 г., рождения и гибели Второй республики, наконец, прихода к власти Наполеона III и подъема уже Второй французской империи Нового времени (1852–1870).

Щедрая на политические вихри и завихрения, французская история первой половины XIX в. позволила Э. Делакруа суще-

ственно обогатить и разнообразить географию своих путешествий и, соответственно, впечатлений от них. Страсть к странствиям никогда не оставляла художника, посетившего за свою жизнь многие страны Европы и Средиземноморья.

1830 год — год вторжения французов в Алжир, открывший многолетнюю эпопею экспансии в арабском Магрибе, а по существу, историю французской колониальной империи в Африке и на Ближнем Востоке, не случайно был отмечен знаменитым полотном Делакруа, посвященным идеалу Свободы — в первую очередь для сыновей «матери-Франции», вставших вскоре под знамена французской «цивилизаторской миссии» в Африке и на Востоке.

Вдохновленный июльским революционным порывом 1830 г., Э. Делакруа написал свою героическую масштабную во всех отношениях «Свободу на баррикадах 28 июля 1830 года» (2,99×3,62 м; нередко картину эту называют просто: «Свобода, ведущая народ») всего за три месяца. В центре композиции — прекрасная в своем порыве женщина, олицетворяющая свободу, ее голову украшает фригийский колпак, в правой руке — французский республиканский триколор, а в левой — внушительное ружье.

«Я выбрал современный сюжет, сцену на баррикадах, — писал Делакруа своему брату. — Если сам я и не сражался за свободу отечества, то, по крайней мере, должен прославить эту свободу».

Между тем уже первые месяцы «африканской кампании», развернувшейся после Июльской революции 1830 г., показали новым правителям Франции и их вождю Луи-Филиппу (1830–1848), что пресловутая июльская монархия «короля буржуа» далеко не во всем готова следовать «духу Свободы». «Освоение» Алжира — фундамента французской империи — станет не таким уж простым делом с точки зрения не только военно-политической, но и дипломатической, не говоря о нравственных и прочих «излишне тонких» материях, плохо совместимых с духом завоевания.

Искушенный дипломат, «лис» князь Шарль-Морис Талейран-Перигор, назначенный Июльской монархией послом в Лондон, не случайно писал своему новому шефу — главе иностранного ведомства в Париже Г. Моле — о предпочтительности «покинуть совершенно Алжир», о чем в свою очередь докладывал в сентябре 1830 г. в Санкт-Петербург российский посланник в Лондоне граф Поццо ди Борго. Когда же парижский министр не согласился

с этим планом, Талейран обратился лично к королю, и, по видимому, последний примкнул к плану своего лондонского посла, дабы «сделать приятное Англии» [Тарле 1992: 248–249].

Столкнувшись с неожиданно ожесточенным, хорошо организованным сопротивлением алжирцев, которых к тому же с самого начала поддержал султан Марокко Мулай Абд ар-Рахман (1822–1859), Париж по требованию командования своего «африканского корпуса» принимает решение в начале 1832 г. направить чрезвычайное посольство к марокканскому султану-шерифу.

В январе 1832 г. Э. Делакруа впервые отправляется в Марокко в составе официальной дипломатической миссии во главе с графом Шарлем де Морнэ, которому Луи Филипп лично поручил провести переговоры и заключить соглашение с алауитским султаном-шерифом Мулай Абд ар-Рахманом.

Марокко (дальняя западная часть исторического Магриба), сохранившее свой суверенитет вопреки притязаниям Османов с востока, в начале XIX в. столкнулось с небывалым внешним давлением со стороны европейских держав. Изоляционистский и одновременно проваххабитский курс султана Мулай Слимана (1793–1822) в известной мере способствовал сохранению независимости «шерифской империи», как называли Марокко европейцы.

Вступление на престол Мулай Абд ар-Рахмана в 1822 г., по сути, открыло новую, предколониальную эру в истории страны. Возраставшее агрессивное присутствие европейских эскадр у берегов Марокко, набиравший силу политический финансово-экономический кризис все настойчивее подталкивали султана и его правительство — *махзен* — к идее сопротивления и отстаивания исламских ценностей — *джихада*.

Французское вторжение в Алжир летом 1830 г. вновь обратило взоры европейцев на ситуацию в Западном Средиземноморье, французская буржуазия добилась власти в результате Июльской революции, Европа вступила в эру индустриализации. Все эти обстоятельства диктовали Марокко необходимость установления новых отношений с христианским Западом, с отказом от самоизоляции эпохи Мулай Слимана [Brignon 1982: 284–285].

22 марта 1832 г. представительное французское посольство, в которое не случайно, видимо, был включен и Э. Делакруа, было

торжественно принято самим Мулай Абд ар-Рахманом у величественных грозных стен мекнесской резиденции Алауитов — «марокканского Версаля», возведенного дедом султана — великим собирателем земель Марокко Мулай Исмаилом (1672–1727). Итогом долгих переговоров посольства де Морнэ стало соглашение об отказе марокканского султана от поддержки джихада алжирских мусульман и от притязаний на Оранию — западные приграничные территории Алжира [Ganiage 1994: 322–323].

Пребывание на земле Магриба произвело неизгладимое впечатление на Делакруа, который до конца своих дней был покорен природой и характером жизни этого края. «Полученные впечатления не ослабевали с годами, рождая в воображении художника все новые образы» [Березина 1980: 21]. Возвращаясь летом 1832 г. на родину через Испанию после шестимесячного пребывания в Марокко и Алжире, Делакруа вез с собой в Париж массу набросков, которые долгие годы затем питали его «ориентальные» полотна.

Особое место в «мавританском наследии» Делакруа заняло ставшее каноническим величественное полотно, запечатлевшее парадный выезд султана Мулай Абд ар-Рахмана. Впервые выставленная в 1845 г. картина «Султан Марокко и его свита», изображавшая султана Мулай Абд ар-Рахмана на фоне его дворца-резиденции в Фесе и воспроизводившая, судя по всему, детали достопамятного приема посольства де Морнэ, в составе которого находился и сам Делакруа, получила популярность не только во Франции, в целом в Европе, но и в Марокко.

Несмотря на неоднозначное восприятие мусульманами изображения людей, картина Делакруа со временем приобрела почти канонический характер, повлияв на последующие творения европейских, а позже и на марокканских живописцев, получавших от султанского правительства (*махзена*) заказы на официальные портреты правителей Алауитской династии. (В настоящее время оригинал этой картины Делакруа хранится во Франции, в Музее Августинцев в Тулузе.)

В 1834–1835 гг. в парижских салонах впервые выставляются яркие экзотические полотна Э. Делакруа, навеянные его путешествием в Магриб, в том числе «Вид Танжера» (1832), «Военные упражнения марокканцев» (1832), «Улица в Мекнесе», «Арабы Орана», «Алжирские женщины дома» (1834) и др.

Под прямым влиянием художника мода на восточную экзотику стала быстро распространяться, во многом определив выраженную «ориентальную» направленность в развитии французского изобразительного искусства середины XIX в.

1840-е годы несли новые испытания не только Алжиру, на земле которого развернулся последний этап героического сопротивления «туземцев» под руководством эмира Абд ал-Кадира (1808–1883), но и соседнему Марокко, на территорию которого французы перенесли военные действия, силой принудив султана Мулай Абд ар-Рахмана отказаться от поддержки алжирских повстанцев. Захват французами приграничной Уджды, разгром марокканских войск в августе 1844 г. на р. Исли и бомбардировка портов Танжера и Могадора в одночасье обрушили репутацию султанского махзена, не знавшего поражений в течение 200 предшествовавших лет. Лишь вмешательство Англии остановило тогда продвижение французских сил вглубь Марокко. 10 сентября 1844 г. представитель султана Абд ар-Рахмана вынужден был подписать в Танжере мирный договор, по которому правительство султана обязалось не поддерживать впредь алжирского эмира, выдворить его отряды из Марокко, признав прежнюю линию границы с уже бывшими турецкими владениями в Алжире [Иванов 1984: 24].

Соперничество держав, сенсационные события на севере Африки с новой силой привлекли внимание европейской общественности к загадочному Магрибу и его обитателям. Мавританские мотивы пользовались все большей популярностью и нашли тогда отражение во многих ярких, ставших без преувеличения хрестоматийными работах Делакруа: «Алжирские женщины» (1833–1834, Лувр, Париж), «Еврейская свадьба в Марокко» (1839–1841, Лувр, Париж), «Еврейская ночь» (1839), «Султан Марокко со своей свитой» (1845, Музей в Тулузе), «Львиная охота» (1854, Эрмитаж, Санкт-Петербург), «Берберский берег. Танжер» (1858) и др.

Пожалуй, самое неизгладимое впечатление на поклонников «марокканского цикла» Э. Делакруа произвели его полотна, посвященные львиной охоте. Вплоть до начала XX в. Марокко, как, впрочем, и Алжир, оставался зоной обитания «царя зверей». Охота на львов всегда считалась в Магрибе уделом героев, занятием благородных воителей и властителей. Не случайно и самих марокканцев, славившихся бесстрашием, на севере Африки на-

звали львами, а землю местных племен, далеко не всегда подчинявшихся султанской власти, — «Краем львов» («Бияд ас-сбаа»).

(Кстати, и для соседей марокканцев по Магрибу имелись свои характерные прозвища. Так, вольнолюбивых и непокорных обитателей Алжира нередко называли «истинными мужчинами» Магриба, в то время как более утонченных, умудренных и «склонных к компромиссу» тунисцев — скорее «женщинами Магриба».)

Исполненный природного величия, благородства и отваги поединок человека и льва не случайно стал одной из излюбленных тем в творчестве Делакруа. В 1849 г. в Париже впервые была выставлена его картина «Арабский всадник, гибнущий в схватке со львом», хранящаяся сегодня в чикагском Институте искусства. Пожалуй, нигде Делакруа не удалось с такой экспрессией и силой, как на этом полотне, передать всю драматичность схватки человека с дикой природой, с самим царем ее на земле Африки.

Последнее десятилетие творчества Делакруа выпало уже на годы Второй империи (1852–1870), отмеченные новым всплеском колониальной активности Парижа. Наследник Бонапарта, Наполеон III (возможно, не без влияния своей очаровательной, хотя и не всегда дальновидной супруги-испанки Евгении) вернулся к идее превратить Средиземное море во внутреннее озеро империи.

Выступив активным участником антирусской коалиции в Восточной (Крымской) войне 1853–1856 гг., завершив затем умиротворение-«пацификацию» алжирской Кабилии (1857), император всерьез увлекся идеей выступить миротворцем-покорителем Сирии, присоединив ее к своим арабским владениям. Экспедиция на Восток во имя прекращения кровавых друзско-маронитских столкновений и «принуждения к миру» Сирии не принесла тогда желаемого результата. Между тем она принесла высокую награду — орден Почетного легиона — подлинному миротворцу, коим стал проживавший под Дамаском в «почетной ссылке» вождь алжирского джихада, капитулировавший под натиском Июльской монархии еще в 1847 г. эмир Абд ал-КаDIR. Именно ему тысячи христиан Сирии были обязаны своим спасением в дни спровоцированной, как считалось, османскими властями массовой бойни.

Наполеон III, тем не менее, жесткой имперской дланью смог навести порядок в своих магрибских владениях. Введенный им

«режим сабли», как ни парадоксально, обеспечил известную стабильность в положении арабских и берберских племен, наконец-то избавленных от «либерально-республиканского» разгула земельной спекуляции, сопровождавшейся массовым обезземливанием «туземцев».

Крупные «арабские проекты» император развернул и в других странах Северной Африки: от масштабной эпопеи строительства Суэцкого канала (1859–1869), развернутой по инициативе и при активном участии его родственника Фердинанда Мари де Лессепса (1805–1894) — двоюродного дяди любимой супруги императора Евгении Монтихо.

Все настойчивее в этот период становятся и притязания Парижа на Тунис — столь соблазнительный край к востоку от Алжира, в самом сердце Средиземноморья, на земле древнего Карфагена.

Североафриканские мотивы, навеянные впечатлениями от поездок в страны Магриба, вновь волнуют Делакруа, вступившего уже в пору подведения творческих итогов (что, вероятно, сказалось и на явно возросшем интересе художника к извечным библейским сюжетам и образам).

В апреле 1854 г. Делакруа писал в «Дневнике» о своих новых творческих поисках: «Изучение листвы помогло мне снова вернуться к «Охоте на львов», которую вчера, в плохом настроении, я сильно испортил, хотя накануне она продвигалась хорошо. Меня охватила вдохновенная ярость, как в тот день, когда я перерабатывал «Клоринду», — не потому, что в ней надо было что-нибудь менять, а так как картина вдруг впала в то вялое и мертвенное состояние, которое говорит только о недостатке подъема в работе. Мне жалко людей, работающих холодно и спокойно».

22 июня того же года художник записал в дневнике: «Кончил картины — “Араба, подстерегающего льва” и “Женщин у фонтана”». Несмотря на различие в названиях, Делакруа, судя по всему, имел в виду все ту же свою «Охоту на львов в Марокко», которую сам он впоследствии датировал именно 1854 годом. Вскоре, кстати, эту картину приобрел известный русский коллекционер Н.А. Кушелев-Безбородко, а спустя несколько лет она попала в Санкт-Петербург.

Позже, уже в 1922 г. из петроградского Музея Академии художеств (галерея Н.А. Кушелева-Безбородко) два знаменитых

«марокканских шедевров» Э. Делакруа: «Охота на львов в Марокко» (1854) и «Марокканец, седлающий коня» (1855) были переданы в Государственный Эрмитаж. Замысел последней из упомянутых картин, вероятно, восходил еще к 1820-м годам, когда Э. Делакруа создавал близкую по сюжету работу «Турок, седлающий коня». Справедливости ради надо отметить, что, несмотря на бесконечную увлеченность художника подобными мотивами, в его «Дневнике» вовсе не нашлось места даже для упоминания о «Марокканце, седлающем коня».

Богатство красок и силуэтов многоликого Магриба, сцены домашнего быта, интерьер или пленэр, разнообразие природных ландшафтов и пейзажные зарисовки — все это нередко служит ярким дополнением к многофигурным монументальным полотнам («Вступление крестоносцев в Константинополь», «Битва при Тайбуре» и др.) — уникальным живописным иллюстрациям далеких эпох или же ставших историей событий, очевидцем и современником которых был сам Делакруа.

Гений Делакруа как баталиста не меркнет и в его творениях как «певца толпы», «одухотворенной массы». Композиция революционной «Свободы, ведущей народ» (1830) в чем-то перекликается, на наш взгляд, с его «Фанатиками Танжера» (1837–1838) — переданной характерными мазками яркой толпой приверженцев одного из «народных проповедников», столь популярных в ту пору во всем Магрибе, собравшего под своими знаменами экзальтированную толпу одержимых и готовых к самопожертвованию братьев-адептов.

Французское завоевание Алжира, начатое в 1830 г., установление затем протектората в Тунисе (1883) и Марокко (1912) определили на пороге XX в. особое место Магриба в геополитической стратегии Франции. Колонизация региона сопровождалась развертыванием систематических исследований в области «туземной» культуры [Дьяков 2008: 45].

Работы Э. Делакруа, в том числе его «марокканские» сюжеты, давно завоевали популярность в России, оказав в свою очередь прямое воздействие на формирование ориентальной школы в отечественной живописи.

На рубеже XIX–XX вв., вслед за популярными французскими и другими европейскими мастерами, многие из которых прославились со временем как корифеи импрессионизма, в Магрибе —

в этом «краю золотого заката», по выражению В.И. Немировича-Данченко, — все чаще стали появляться со своими мольбертами и гости из России.

В 1907–1911 гг. в Магрибе неоднократно бывал путешественник из Петербурга А.И. Дмитриев, книга которого была издана в 1917 г. В опубликованных им дневниках упоминалось о работе в Магрибе выдающегося живописца, в 1900-х годов много путешествовавшего по Европе и Северной Африке, а впоследствии также «романтического певца революции» К.С. Петрова-Водкина (1878–1939). А.И. Дмитриев упоминает, в частности, что рисунки и эскизы, выполненные К.С. Петровым-Водкиным в Алжире (в Константине и Бискре), были помещены в свое время в ежегоднике Общества архитектуру-художников [Базиленко, Дьяков, Жуков 2015: 58].

И сегодня, спустя столетие, живопись Э. Делакруа продолжает восхищать и волновать умы и сердца. Примечательно, что совсем недавно, в начале 2013 г., его главное, по мнению многих, творение «Свобода, ведущая народ» стало объектом «политического пиара», осуществленного, предположительно, сторонниками объективного расследования нью-йоркской трагедии 11 сентября 2001 г., во многом определившей судьбы Востока и Запада на пороге нового тысячелетия.

Как писала парижская «Ле Фигаро», в феврале 2013 г. полиция задержала 28-летнюю посетительницу филиала музея Лувр в г. Ланс за совершенный ею «акт вандализма». На картине Э. Делакруа «Свобода на баррикадах» она вывела черным маркером: «АЕ911». Как полагали, это могло соответствовать названию группы сторонников независимого расследования терактов 11 сентября — «Архитекторы и инженеры за правду о сентябре 2001 года». Активисты «АЕ911» полагают, что официальное расследование не принимает в расчет свидетельства «контролируемого взрыва» башен Всемирного торгового центра [РБК daily, 08.02.2013, со ссылкой на французское агентство BFM TV].

Библиография

Базиленко И.В., Дьяков Н.Н., Жуков К.А. Россия и мусульманский Ближний Восток (арабские страны, Турция, Иран). СПб.: Президентская библиотека, 2015.

Бартольд В.В. История изучения Востока в Европе и России // Соч. М.: Наука, 1977. Т. IX.

Березина В.Н. Французская живопись XIX века в собрании Государственного Эрмитажа. М.: Изобразительное искусство, 1980.

Дьяков Н.Н. Востоковедение и история. Ближний Восток // Концепции современного востоковедения / Под ред. Е.И. Зеленева, В.Б. Касевича. СПб.: Каро, 2013. С. 110–125.

Дьяков Н.Н. Мусульманский Магриб. Шерифы, тарикаты, марабуты в истории Северной Африки. Средние века, Новое время. СПбГУ, 2008.

Иванов Н.А. Марокко // История Африки в XIX — начале XX в. М.: Наука, 1984.

Кардини Ф. Европа и ислам. История непонимания. Санкт-Петербург: Alexandria, 2007.

«РБК daily», 08.02.2013.

Саид Э.В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Мир, 2006.

Тарле Е.В. Талейран. М.: Высшая школа, 1992.

Brignon J., Amine A., Boutaleb B., Martinet G. Histoire du Maroc. Casablanca: Librairie Nationale, 1982.

Ganiage J. Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 à nos jours. Paris: Fayard, 1994.



Э. Делакруа. Свобода на баррикадах. 1830 г.



Э. Делакруа. Султан Марокко и его свита. 1845 г.



Э. Делакруа. Алжирские женщины дома. 1834 г.



Э. Делакруа. Еврейская свадьба в Марокко. 1839–1841 гг.



Э. Делакруа. Фанатики Танжера. 1837–1838 гг.



Э. Делакруа. Марокканец, седлающий коня. 1855 г.

Irina R. Katkova

MOUNTAINS IN JAVANESE SACRAL TOPOGRAPHY

The island of Java is undoubtedly can be called a mountain island from the geographical point of view. It is horizontally crossed by a mountain ridge consisting of eleven peaks with the altitude of more than 3000 m. The highest peak is volcano Semeru — 3676 m. Thirty four volcanoes are situated on Java, sixteen of them are active. During its history Java was the place of development and flourishing of many world famous religious systems like Hinduism, Buddhism and its syncretistic forms of Tantric Shivaism and Islam in its mystical form of Sufism as well as indigenous beliefs venerating the Gods of Mountains (Bhatara Guru, or Shiva) and the Goddess of Southern Sea (Loro Kidul). While the religious situation has being changed the national Javanese cult of mountains remained to play the key role in Javanese outlooks on the structure of cosmos. The main geographical mountains and groups of mountains which are the sanctified places, the places of asceticism and meditation or Hindu-Buddhists ritual complexes on Java are mainly situated on Eastern Java and date back to the IX–XV centuries' history of the ancient states of Kediri, Mataram, Singosari and Majapahit. The mountain-mass on eastern Java Penanggunang, consisting of one central peak and four smaller ones surrounding it, was considered to play the role of Hindu mountain Meru on Java. Hindu-Buddhist complex Penaggunang became the true model of Javanese two-fold cosmological order (mountain — sea). The typical architecture of such medieval mountain complexes comprises cave-shrines, sacred peaks, chandi situated on sacred roads, and ritual pools like Belahan and Jalatunda. Besides, the veneration of mountains is closely associated with the syncretistic cult of Shiva-Buddha in the XIII century. Later many Javanese mountain peaks and caves are connected with legendary names of Javanese Sufi saints *wali* and took significant place in the Islamic history of Java. The famous. Javanese literary treatises like *Arjunawiwaha* and *Nagarakertagama* narrate about the Mountain Gods and ascetics. Moreover, the cult of mountain's veneration can be found nowadays in the Islamic ceremonies held in Javanese palaces (*keratons*).

Keywords: Tantric-Shivaism, ritual complex of Penanggunang, Bhatara Guru, numerical magic, Sufi saints, Shattariyah brotherhood, Shaykh Abdul Muhyi

Beginning the discussion about Javanese sacral topography it is important to notice that the island of Java is evidently can be called a mountain island from the geographical point of view. It is horizontally crossed by a mountain ridge consisting of eleven peaks with the altitude of more than 3000 m. The highest peak is volcano Semeru — 3676 m. Thirty four volcanoes are situated on Java, sixteen of them are active.

During its history Java was the place of development and flourishing of many world famous religious systems like Hinduism, Buddhism in its syncretistic forms of Tantric Shivaism and Islam in its mystical form of Sufism as well as indigenous beliefs venerating the Gods of Mountains, Shiva (jav. Bhatara Guru), and Loro Kidul, the Goddess of Southern Sea. While the religious situation has being changed the national Javanese cult of mountains still remained to play the key role in Javanese traditional structure of cosmos with its symbolical unity of mountain and sea. The main geographical mountains and groups of mountains are considered to be the sanctified places for concentration power or asceticism and meditation, precisely Hindu-Buddhists ritual complexes which are mainly situated on Eastern Java and date back to the XI–XV centuries' history of the ancient Javanese states of Kediri, Mataram, Singgosari and Majapahit.

However, before touching on the description of Hindu-Buddhists mountain complexes on Java it is reasonable to focus the attention on some important points of mythological space which associate the history of Central Asia and Indonesia, namely the Buddhist teaching of Kalachakra Tantra and the eschatological myth about Shambala according to its place in Buddhist picture of the world. The legendary mystical country of Shambala is considered to be the place where teaching of Kalachakra originated and then disseminated in India, Tibet and on Indonesian islands with their ancient title *Jambudvīpa* (Golden islands). It is famous that the earliest center of Buddhist learning was situated in Indonesia already in the IX century. The outstanding Buddhist propagator Atisha learned tantric texts on Sumatra and Java in the XI century and then moved to India and further to Tibet where he died in Tyangboche monastery. According to the Tibetan sources Atisa achieved the Malay state of Srividjaya in 1013 where the famous Sumatran authority of Buddhists learning and prince of Srivijaya court Dharmakirti became his guru [Shorterman 1986: 23–30]. It is known that the cult of Goddess Tara (later Her image was venerated as the national Goddess of Tibet), has been already practiced on Sumatra and

Java during that period of time. It is considered in the Buddhist tradition that only Atisa and his master Dharmakirti had a chance to catch a glimpse of Her face. The earliest in the world epigraphic and statue of Tara was found in *Candi* (temple) Kalasan which was constructed in 778 by the so-called “mountain” dynasty Shailendra on Central Java. The Goddess Tara on Java was venerated in the role of “savior” (Vasya-Tara) with much similarity to the cult of Tara practiced in the Pala dynasty of Bengal. Atisa left Sumatra in 1025 and settled in Tibet where he renovated Buddhism by the fresh cult of Tara.

Moreover, there are many traces of Kalachakra in Javanese stone inscriptions and in poems, so in the XIII cent it became the official doctrine of Singosari state (1222–1293). We will not touch on the controversial problem of Shambala’s geographical position. However, in this context it is interesting to mention Tibetan description of Shambala, according to which this continent is situated more south than Mt. Semeru and is named *Jambudvipa*. The space of *Jambudvipa* is organised like mandala consisting of central peak and four mountains surrounding it.

The most significant mountain-mass on Eastern Java, south of Surabaya, is called Penanggungang consists of one central peak and four smaller ones surrounding it: Mt. Bekel, Mt. Gajah Mungkur, Mt. Keluncup and Mt. Sarakelapa. It was known to play the role of legendary Hindu mountain Meru on Java [Бандиленко 1984]. Hindu-Buddhist complex Penanggungang became the true picture of Javanese outlooks on the structure of the Universe. At the foothills of Penanggungang in the X century two large ritual complexes with water pools were constructed for harmonizing the structure of the Universe by the natural element of water. These pools were also used as shrines of kings and places for holding Hindu-Buddhists rituals. The typical architecture of such medieval mountain complexes comprises cave-shrines, sacred peaks, *chandi* (temples), situated on sacred roads, and ritual pools. There are two ritual pools on eastern and western slopes: Belahan constructed in the XI century and dedicated to Airlangga and Jalatunda constructed earlier, in 977 as ritual complex, dedicated to father of Airlangga, king Udayana. Thus, the complex of Penanggungang was devoted to the legendary figure of Javanese history, king Airlangga (1019–1042) whose royal power was symbolically represented as a mountain. The heroic deeds of Airlangga as an ascetic and a warrior were sung in the poem *Arjunawiwaha* by the court poet Mpu Kanwa

in 1035. Besides, it is represented also by his spiritual magical portret as image of God Vishnu. It is interesting to notice that in this complex one can find many chronograms, or metrical inscriptions (jav. *candra-sengkala*) arranged according to Javanese Saka calendar. Saka era originated in India and was widely used in Southeast Asia. Javanese calendar had very complicated system of reconciling the lunar (synodic) month with the solar year using three different kinds of weeks *wuku* (5, 6 and 7 days). Javanese art of metrical inscription gradually increased the elaboration of dates; the lengthiest date is the date of Penanggungan (fifteen elements) in copper inscription of Krtarajasa (1296). Many inscriptions mention the place of the planet, presumably, Jupiter at the sunrise (*grahacara*). Evidently, that the art of Javanese chronograms was closely connected with the art of magical memory influenced much by astronomical and astrological knowledge. Besides, in astronomical and poetic treatises images were used instead of numbers. For example, the number corresponding to the meaning of mountain (jav *wualung*) in this ancient mnemotechnical system was “8”. The earliest example is in Belahan, precisely Airlanga’s grave depicting the date of his death (1049): the head of Rahu wearing the headdress of an ascetic biting in the Sun [Casparis 1978]. It is important to note that since the XVIII century when the process of Islamisation was mainly completed, Javanese calendar was divided in 8-year cycle. So the abovementioned number “8” meaning “*gunung*” (mountain) still plays a key role in Javanese cultural space. It is possible to make a conclusion that the cult of mountains and its symbols played an outstanding role in Javanese sacral topography as well as in the knowledge of ancient numerical magic, astrology and astronomy. It is reflected also in the famous Javanese literary treatises like poems *Arjunawiwaha* and *Nagarakertagama*, dedicated to legendary Javanese kings, Mountain Gods and ascetics who practiced meditation *semadi* in the holy caves and on tops of mountains.

Besides, the veneration of mountains is closely associated with the syncretistic cult of Shiva-Buddha in the XIII century. The national cult of Mountain God, Bhatara Guru played an important unifying role in the process of syncretization of these two religious forms on Java — Shivaism and Buddhism. Till nowadays his cult is practiced in Tenggerese highlands, the district of Eastern Java which is considered to be the land of Gods and holy people. Its inhabitants venerate Mt. Bromo (Brahma). It is known about tradition of making *samkrantis*

(marks of the time on which the Sun enters each of the twelve signs of zodiac) on the slopes of Mt. Bromo.

The ancient bronze goblets (“zodiac beakers”) *prasen* which are still used in Tenggerese ritual practice were painted with mysterious images of Bhatara Guru surrounded by zodiac signs. These images depicted on vessels “Bhatara Guru and Crow” remain a mystery till nowadays and are ignored to some extent by contemporary scholars. It is enough to say that the last article dealing with their description and attempt to study was published in 1897 by Dutch scholar J.H.F. Kohlbrugge [Kohlbrugge 1897: 120–141]. But supposedly further and close studying of Tenggerese art and beliefs could elucidate more on the religious outlooks and sacred knowledge of ancient Javanese. The astrological knowledge and rituals dealing with chronological tradition in the state of Majapahit in the XIV–XV centuries still remain a mystery.

Later many Javanese mountain peaks and caves were associated with well-known names of Javanese Sufi saints *wali* and took significant place in the Islamic history of Java. In the XVII–XVIII centuries during the epoch of late Mataram and Islamization of Java the indigenous mythological outlooks concerning the Universal Mount and the Mountain God were preserved in the new forms in search for the syncretism and under the influence of the demands of monotheistic Islam. Mountain Gods were transformed to the spirits of mountains. Sunan Lawu, spirit of Mt. Lawu and spirit of Mt. Merapi in central Java were the most venerated among them. They were considered to be protectors of spiritual and royal power of Sultan in Yogyakarta palace and Susuhunan in Surakarta palace. The ceremonies and rituals illustrating the Javanese cosmological scheme are still being held in both keratons, they are devoted to the sacred marriage of the spirit of mountain and the Goddess of Southern Sea Loro Kidul. These royal ceremonies play an important role in harmonizing the cosmic order, reflecting ancient beliefs in the unity of the Universe. It is remarkable that Sultans of Yogyakarta and Surakarta are in official marriage with Loro Kidul and sometimes they play the role of mountain spirit themselves. In both keratons one can find special places for Sultan’s meditation for unifying with Loro Kidul: in Surakarta it is a five-storied tower *Sangga Buana* (Base of the Universe) and in Yogyakarta keraton it is an arm-chair for meditation [Beek 1999].

One more conspicuous courteous act, held in Javanese palaces, also deals with symbolical meaning of mountains in Javanese cosmological

order. It is Muslim ceremony celebrating Maulud, birthday of the Prophet and ending of Muslim fast, called in Javanese *garebeg* (“the sound of wind”) [Soelarto 1993]. Richly decorated food sacrifices in the form of mountains’ cones take magical part in the ceremony as sacrifices for state flourishing (*sajen walujengan nagari*). It is interesting to note that all these mountains of rice and fruits have the names of really existing mountains where Mt. Bromo plays the most important role. Its rice image is traditionally made only once in 8 years.

Undoubtedly, Javanese Sufism (*Ilmu Kejawen*) is syncretistic form of mystical Islam and the autochthonous cult of mountains. According to Javanese historical literary source (*Babad Tanah Jawi*) the ruler of Mataram and the first Javanese Islamic ruler, Sultan Agung (1613–1645) was bestowed by Islamic inspiration (*wahyu*) as a result of his *semadi* meditation (concentration of magical power *sekti*) on Mt. Girilaja, having got a mystical science of Allah. Moreover, the mountain mass between Yogyakarta and southern shore of sea is famous for its numerous caves as places for seclusion of Javanese Sufi saints (*wali*).

There is one more mountain mass, Priangan in Western Java, or Sunda region, where the influence of Buddhism and Hinduism much more limited and one can find the autochthonous beliefs venerating the God of Mountain, Batara Karang (*karang* — sundanese “limestone”). People in the regency of Tasikmalaya know that the Karang area is a place of old teaching recognized as a center of spiritual power such as black magic (*teluh*) as well as white magic which is believed to be a supernatural power exercised by Sufi saints (*wali*). They also possess *ilmu karang* or knowledge of vulnerability. The caves of Western Java in the village of Pamijahan became spaces of mystical path (*tariqah*) and pilgrimage (*berziarah*) toward Sufi sacred places [Christomy 2008: 57–68].

Pamijahan is famous as a center of Shattariyah mystical brotherhood in Western Java along with Cirebon; precisely it is closely connected with the name of Shattariyah Shaykh of the XVII century Abdul Muhyi. Moreover, it is one of the pilgrimage destination to his grave place venerated as tomb of *wali*. He is considered to be descendant of Cirebon *wali* Sunan Gunung Jati, the founder of Cirebon Sultans’ dynasty. There are two kinds of historical sources — written like *Babad Pamijahan* and oral tradition of retelling. The *Babad* does not recite clearly how Shaykh Abdul Muhyi found a cave and converted Batara Karang, while

oral narratives retell the *wali's* itinerary in this area in a very lively way. But one of the main functions of *babads* is to freeze the genealogy of the ancestors, the *karuhun*.

So *Babad Pamijahan* focuses more on the ancestors of Abdul Muhyi. But the oral stories are used by the custodians as pivotal sources of their history about Shaykh Abdul Muhyi and his contemporaries, for example, the story of his journey to Aceh and Mecca, his mystical journey to the southern part of Priangan in search of a cave for meditation, or his conversion of the villagers to Islam. The custodians classify such narratives as the speech of ancestors, *kasauran karuhun*, or *pitutur karuhun*. *Karuhun* is a central concept in the village culture, referring to the founder Shaykh Abdul Muhyi, his companions and ancestors. The line of *karuhun* connects the villagers directly to the network of the Nine Saints of Java *wali songo* as well as to the King of Sunda. In Sunda these lines seem compulsory since they help Sundanese to 'domesticate' their conversion to Islam [Djajadiningrat 1965].

In the *Babad* the genealogy of Shaykh Abdul Muhyi starts with one of Nine Saints *wali songo*, Sunan Giri and continues through his descendants from his four wives. The Shaykh is the founding ancestor of Pamijahan and in rituals they call him *Eyang*. The term is used for apical ancestors who set up a new village. The line of succession of names is called *kokocoran*, or the 'source of the river'.

Karuhun are the places of pilgrimage and represent the village's sacred space. The custodian of Pamijahan has a symbolical map of sacred places. It reflects a landscape of human rather than physical geography. The landscape includes five sacred tombs which are genealogically linked with Shaykh Abdul Muhyi, and the other artifacts that are historically associated with his journey. These spatial signs connect genealogy with the conception of space in the village. According to this conception the 'source of river' *kokocoran* constitutes an imagined place and ritual space. Besides, genealogies are found in the abstraction of space, or *pongpok* which literally means 'a side'. The imagination of villagers concerning their social relations is based on a system of inherited relationships. This pattern of relations has been concretized to the form of the four sides, *pongpok* of rectangular tomb. *Pongpok* not only refers to the walls or sides of shrines and tombs of rectangular form but also is a metaphor for social structure and cultural space where various rituals can be conducted. What is unique to Pamijahan that the lines of descent, or *pongpok*, as a sub group are metaphorically

associated with the rectangular shape of the tomb. Such symbolical spatial organization also created a 'guild' of custodians (*pakuncenan*) which consists of four Muhyi's descendants. The custodian is in charge of day-to-day pilgrimages. According to the custodians' view *kepamijahan* is a cultural concept referring to a rectangular framed space. Thus, custodianship, *pakuncenan*, is a real translation of genealogy into the ritual space of the village since the custodians of the shrine comes from the *pongpok* system. Texts of Shattariyah manuscripts written by Sufi Shaykhs of Pamijahan narrate about these rituals and cultural space.

Finally, touching on the role of mountains in Javanese culture one cannot help mentioning the existing of the so-called "mountain scriptoria" (*kabuyutan*) in the caves of mountain mass Merapi-Merbabu in Central Java which dated back to the XVI–XVIII centuries. Many manuscripts were written there in Old Javanese. From the colophons of these manuscripts we can identify nine of such scriptoria situated on different slopes of Mt. Merbabu and Mt. Merapi. It is remarkable that Merapi-Merbabu manuscripts have their own style of writing and their own unique script which is called *aksara Buda*, or *aksara gunung* — "mountain script" [Wiryamartana 1992].

Bibliography

- Бандиленко Г.Г. Культура и идеология средневековых государств Явы. М., 1984.
- Beek A. van. Life in the Javanese Kraton. Oxford, 1999.
- Casparis J.G.de. Indonesian Chronology. Leiden, 1978.
- Christomy T. Signs of the Wali. Narratives at the Sacred Sites in Pamijahan (West Java). Canberra, 2008.
- Djajadiningrat H. Local Traditions and the Study of Indonesian History // An Introduction to Indonesian Historiography. N.Y., 1965.
- Kohlbrugge J.H.F. De Heilige bekers de Tenggereezen zodiacbekers. TBG XXXIX, Batavia 1897.
- Shorterman A. Traces of Indonesia in Tibet. Lecture in Leiden. 1986.
- Soelarto B. Garebeg di Kesultanan Yogyakarta. Yogyakarta, 1993.
- Wiryamartana Kuntara I. The Scriptoria in the Merbabu-Merapi Area // International Workshop of Linguistic and Anthropology. Leiden, 1992. № 7.

А.С. Матвеев

ТРАНСАРАВИЙСКАЯ ТОРГОВЛЯ И МИССИЯ МУХАММАДА: О ПРИЧИНАХ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ИСЛАМА И ГОСУДАРСТВА В АРАВИИ

Статья посвящена проблеме возникновения ислама и государства в Аравии в начале VII в. и роли в этом процессе трансаравийской торговли.

В исследовании предпринята попытка выявить причины возникновения новой религии и государства, объединившего Аравийский полуостров. В этой связи рассматривается специфика кочевого общества Аравии и, в частности, место, которое трансаравийская торговля благовониями и другими восточными товарами занимала в обеспечении кочевников и жителей оазисов необходимыми им дополнительными ресурсами. В качестве отправной точки для изменений, произошедших в жизни кочевой Аравии накануне возникновения ислама, рассматривается социально-экономический кризис, вызванный прекращением в конце VI в. традиционной трансаравийской торговли в результате оккупации Йемена Сасанидами в рамках борьбы Византии и Ирана за контроль над торговыми путями. В этом контексте внимание уделено и т.н. «мекканской торговле» местными аравийскими товарами, получившей развитие в условиях прекращения прежней транзитной торговли предметами роскоши. Также рассматриваются основные проблемы, с которыми столкнулся Мухаммад при создании новой формы организации общества и объединения Аравии.

Ключевые слова: Аравия, ислам, кочевники, торговля благовониями, восточная торговля, проблемы образования государства.

Alexander S. Matveev

TRANSARABIAN TRADE AND THE MISSION OF MUHAMMAD: ON THE REASONS OF THE ESTABLISHMENT OF THE ISLAMIC RELIGION AND STATE IN ARABIA

The study explores the reasons of the rise of the new religion and state in Arabia, of which the establishment had brought political unity to the Peninsula in the 7th century AD. In this context, the specifics of the nomadic society of ancient Arabia are examined. In particular, the role of trans-Arabian trade in incense, spices and other Eastern goods in the economy of the nomads and the settled population of the oases is discussed. The socioeconomic crisis caused by the seizure of the traditional trans-Arabian trade as a result of the occupation of Yemen by the Sassanids is regarded as the starting point for changes to come. Meccan trade in local Arabian goods, which developed in the absence of the traditional transit trade in luxury good, receives attention in this respect.

Key words: Arabia, Islam, nomads, trade in incents, Eastern trade, state formation.

Мало кто из отечественных востоковедов столь глубоко и всесторонне изучал Южную Аравию, как Михаил Анатольевич Родионов, так что лишь немногие специалисты могут предложить для юбилейного сборника достойную работу по данной тематике. Тем не менее судьба практически каждого арабиста ленинградской / петербургской школы в той или иной мере связана с этим регионом. И я тоже не являюсь исключением: мне довелось быть в Северном Йемене в конце 1980-х — начале 1990-х годов (и даже присутствовать на церемонии провозглашения единого Йемена), но, к сожалению, лишь на практической работе. Мои дальнейшие штудии оказались связаны с иными регионами Ближнего Востока, тем не менее одна из интересующих меня тем — проблема образования государства, в первую очередь в Аравии, — неожиданным образом привела меня из «Пустынной Аравии» обратно в «Счастливую Аравию», заставив обратиться к борьбе Византии и Сасанидского Ирана за контроль над «восточной торговлей» и связанной с ней аравийской торговлей благовониями¹. Для данного сборника я решил выбрать наиболее важную тему из этого «цикла»: причины возникновения государства в Аравии в начале VII в. и роль Южной Аравии и трансаравийской торговли этом процессе². Надеюсь, что этот сюжет впишется в тематику юбилейного сборника.

Причины возникновения государства в Аравии в начале VII в. — процесса, принявшего форму создания новой религии и религиозной общины мусульман (уммы) во главе с Мухаммадом, являются давним предметом научных дискуссий. В последние четверть века, однако, эта тема перестала быть особенно актуальной³, но вовсе не в связи с окончательным решением самой

¹ Эти вопросы затрагивались мною на ряде конференций, однако пока не нашли отражения в публикациях помимо тезисов [Matveev 2010; Матвеев 2012].

² В основу статьи положен доклад, прочитанный на традиционной конференции по историографии и источниковедению на Восточном факультете СПбГУ в 2015 г. [Матвеев 2015 а].

³ Последние серьезные работы на эту тему вышли в начале 1990-х годов, например, сборник «Племена и сложение государства на Ближнем Востоке» [Tribes... 1990]. Впрочем, несмотря на многообещающее название, речь там идет главным образом об отношениях племен и государства в мусульманской истории; специфика деятельности Мухаммада лишь вскользь упомянута во вводной обзорной

проблемы. Скорее это обусловлено тем, что наиболее активно вопрос о создании *государства* обсуждался в рамках ушедшего в прошлое марксистского дискурса, уделявшего большое внимание поиску общих, социально-экономических причин исторических явлений, в то время как сегодня более популярен «цивилизационный» подход, имеющий несомненные достоинства, однако снимающий саму вышеупомянутую проблему. Возникновение ислама становится естественной стартовой точкой возникновения арабской / исламской «цивилизации», событием по определению уникальным, а не стадияльно обусловленным.

Между тем деятельность Мухаммада обычно рассматривается с точки зрения возникновения *ислама* как религии. Для мусульман Мухаммад, естественно, является Пророком Божиим, принесшим арабам истинную веру, для немусульман — создателем новой мировой монотеистической религии. Однако в той исторической реальности, в которой Мухаммад жил, кроме чисто религиозных вопросов он решал (и в целом решил) еще и конкретную *социально-политическую* задачу, стоявшую перед арабами того времени: создание *государства* в Аравии и *объединение* в его рамках всего Аравийского полуострова. Другое дело, что процесс возникновения *государства* принял конкретную *форму* возникновения новой религии, на базе которой была создана религиозная община мусульман, ставшая первоосновой, ядром *государства* и объединившая вокруг себя все аравийские племена.

Разумеется, с точки зрения дня сегодняшнего, создание мировой религии с полутора миллиардами последователей несоизмеримо по масштабу с созданием государства арабов, даже такого

статье Лapidус [Lapidus 1990: 30], а также в работе Бассам в рамках обзора мнений предшественников о развитии исламского общества [Tibi 1990: 133–136]. Пожалуй, последней серьезной работой на интересующую нас тему была статья Хазанова, опубликованная в 1993 г.: А. Khazanov «Muhammad and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building» [Khazanov 1993]. Попытка «естественнонаучно-математической» команды во главе с А.В. Коротаевым пересмотреть вопрос возникновения ислама, связав его с пиком тектонической активности в VI в., является чистой спекуляцией, не базирующейся на изучении источников (авторами привлекаются лишь некоторые данные и выводы нескольких современных исследователей), так что данная брошюра, к тому же содержащая большое количество фактических неточностей, едва ли может быть отнесена к строго научным публикациям [Коротаев и др. . 2007].

значительного, как Арабский халифат, поэтому светскому аспекту миссии Мухаммада всегда уделялось существенно меньше внимания, чем религиозному. Тем не менее вопросы собственно *процесса* возникновения государства и тех проблем, которые стояли перед Мухаммадом, их отражения в Коране и других источниках получили достаточно широкое освещение в работах знаменитых арабистов ленинградской школы: П.А. Грязневича, М.Б. Пиотровского, Е.А. Резвана и др.⁴ Однако вопросу о непосредственных *причинах* возникновения государства в Аравии повезло меньше.

* * *

В западной историографии высказывались различные точки зрения относительно причин возникновения *ислама*, обзор которых мог бы стать темой самостоятельной работы. При этом вопросы создания собственно *государства* обычно рассматривались *in passim*, поскольку этот аспект специально не выделялся из общей проблематики возникновения новой *религии*, либо, при альтернативном подходе, рассматривался как исходная точка для изучения феномена «арабских завоеваний» (например [Donner 1981; Donner 2008 a]). Достаточно упомянуть такие разные интерпретации, как «экологическая», предложенная еще Каэтани (и затем продолженная Бекером [Becker 1913: 329–332; Becker 1924]), объяснявшая интересующие нас события постепенным ростом засушливости климата Аравии, что вынудило ее обитателей начать внешнюю экспансию, и «социально-экономическая», разработанная М. Уоттом, который отрицал роль климатического фактора и объяснял феномен возникновения ислама произошедшим в Мекке переходом от кочевнической к «меркантильной» (торговой) экономике (продолжив тем самым теорию А. Ламменса [Lammens 1910; Lammens 1924] о «мекканской торговой республике»⁵), вступившей в конфликт с традиционными ценностями

⁴ См., например, Грязневич 1984 а; Грязневич 1984 b; Грязневич 1984 с; Пиотровский 1981; Пиотровский 1984; Резван 1997; Резван 2001 и др.

⁵ Уже после М. Уотта линию «мекканской торговой республики» продолжил (можно даже сказать завершил) венгерский исследователь Р. Шимон, однако с использованием более научного, «умеренно» марксистского подхода: Róbert Simon «Meccan trade and Islam: problems of origin and structure» [Simon 1989]. Его книга стала попыткой на современном уровне «вписать» Мекку в традиционный трансаравийский «Путь ладана». Игнорирование таких ключевых проблем,

«племенной солидарности», что привело к внутреннему кризису, который и разрешил Мухаммад [Watt 1954]. Сам же политический процесс объединения Аравии Мухаммадом Уотт рассматривает как способ обеспечить внутренний мир и безопасность на полуострове путем постепенного расширения «*Rah Islamica*» за пределы Медины, в результате чего внутренние столкновения между племенами были пресечены, а их заменой послужила дальнейшая экспансия за пределы Аравии [Watt 1956: 143–149]⁶.

Если вопрос о наличии социального / социально-экономического кризиса в Аравии накануне ислама никогда не вызывал особых разногласий, то его причины в советской историографии воспринимались иначе: как процесс перехода от родового общества к классовому. К началу 1980-х годов сложилось базисующееся на марксистском подходе представление (пускай и разделяемое далеко не всеми специалистами, по крайней мере в Ленинграде), что революционные изменения в Аравии начала

как существование самого феномена трансаравийской торговли в VI в. и наличие связи «мекканской торговли» с «Путем ладана», делающее работу практически бесполезной с точки зрения изучения заявленной темы, вызвали резкую критику специалистов и привели к тому, что книга оказалась практически невостребованной научным сообществом (см. например, рецензию Вансборо [Wansbrough 1990: 510–511]). Это печально, так как в работе Шимона содержится немало полезного материала и интересных конкретных наблюдений, даже если общая концепция книги и не выдерживает критики. Более того, само обвинение в незнакомстве автора с основными современными западными работами по теме [Wansbrough 1990: 510] (в первую очередь, речь идет от скандальной книге П. Кроун «Мекканская торговля» [Stone 1987]) не вполне справедливо, так как книга Шимона является английским переводом гораздо более раннего труда, появившегося еще до начала начатой П. Кроун и М. Куком дискуссии о происхождении ислама и достоверности арабских источников: Simon R. A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege [Simon 1975]. Английский перевод делал не сам Шимон, а издательство, в любом случае едва ли автор смог бы внести серьезные изменения в давно написанный труд — тогда ему пришлось бы писать новую книгу.

⁶ О причинах событий конца VI — начала VII в. в Аравии см. также: [Bousquet 1956: 37–52; Butzer 1957: 359–371; Canard 1965: 37–63; Gabrieli 1968; Shaban 1971]. Хорошая подборка статей (включая некоторые из упомянутых выше) собрана Ф. Доннером в пятом томе серии «The Formation of the Classical Islamic World» [Donner 2008 b], причем ряд важных «классических» статей первой половины — середины XX в. переведен специально для этого сборника с французского и немецкого на более употребимый сегодня английский язык.

VII в. были обусловлены завершением процесса «разложения родового строя» и формированием классового общества, что и привело к возникновению государства. Наиболее ярким примером такого «марксистского подхода» является во многом итоговая книга Л.В. Негря «Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V–VII вв.» [Негря 1981]. Однако общую несостоятельность теории «разложения родового строя» в Аравии показал уже крупнейший советский / российский арабист О.Г. Большаков [Большаков 1989: 40]. Признаки такого «разложения» (выделение родовой знати, попытки захвата ею земельных и водных ресурсов в форме *химā* — «священных / заповедных территорий», появление неравноправных отношений между племенами и внутри племен (институт *халиф*ов) и т.д.) имели место. Но все это можно обнаружить на *любом* этапе изучения истории Аравии с I тысячелетия до н.э. до XX в. Их вполне успешно находят исследователи различных периодов аравийской истории: и во времена возникновения государства карматов, и во времена возникновения государства вахабитов в XVIII в. — вплоть до образования государства современных Саудитов.

Таким образом, красивая и внешне логичная марксистская эволюционистская теория оказалась несостоятельной. Отсюда первый вопрос: почему привычное линейное историческое развитие от родового общества к государству и классовому обществу в рамках Аравии обнаружить не удастся? Причины сохранения родового строя в Аравии, при этом перманентно пребывающего в состоянии «полураспада», хотя и обсуждались, но не получили должной оценки в рамках ближневосточных штудий. Так, О.Г. Большаков лишь ставит этот вопрос, но не дает на него исчерпывающего ответа⁷.

В принципе сегодня уже понятно, что сама стандартная концепция исторического развития оказалась несостоятельной. Традиционное представление о последовательном развитии общества от простого к сложному, от примитивного родового строя к развитому государству сложилось еще в рамках западноевропейской парадигмы «прогресса», появившейся в Новое время. Однако дальнейшие исследования показали: представление о том, что

⁷ «Это — проблема, к которой историкам придется возвращаться неоднократно» [Большаков 1989 I: 40–41].

родовое кочевое общество более примитивно, чем «государственное», не вполне справедливо. В частности, тот же О.Г. Большаков отмечает парадоксальную ситуацию. В «примитивной» кочевой Аравии мы имеем развитые товарно-денежные отношения, письменность, развитую авторскую поэзию (случай уникальный, единственная параллель — скальдическая поэзия эпохи викингов в Северной Европе), что обычно свойственно государственному уровню развития. О.Г. Большаков объясняет это включенностью Аравии в структуру «переднеазиатско-аравийского региона древних цивилизаций» [Большаков 1989 I: 40]. Это отчасти справедливо, хотя более корректно было бы говорить о ее *вовлеченности* в транзитную *торговлю*, с начала I тыс. до н.э. связывавшую земледельческие империи Ближнего Востока, что и обусловило тесные связи арабов-кочевников с соседними оседлыми цивилизациями.

Однако основная проблема здесь более общая. Специфика кочевого хозяйства и кочевого общества приводит к тому, что его развитие идет *по иному* пути, не связанному с созданием классового общества и государства, но неизменно сохраняющему родовую структуру⁸. Кочевое общество может быть и развитым (разумеется, до определенного уровня), и примитивным, в зависимости от времени и места, но это никак не связано ни с «разложением родового строя», ни с построением государства, это просто *иная* парадигма, чем развитие завязанных на переход от родового строя к государству оседлых обществ.

Решить вопрос о конкретных *причинах консервации родового строя* в Аравии в рамках традиционной арабистики оказалось проблематичным ввиду неочевидности означенной проблематики для исследователей этого региона. Гораздо более четко эти проблемы были раскрыты и сформулированы при изучении кочевников евразийских степей, где данная специфика кочевого общества (перманентный процесс сложения и распада кочевых империй, после которых степь возвращалась в «родоплеменное»

⁸ Следует отметить, что этим вопросам уделялось значительное внимание в работах, посвященных истории кочевничества. Из последних публикаций стоит отметить серию коллективных монографий специалистов, приуроченную к 800-летию создания Монгольской империи [Монгольская империя и кочевой мир 2004–2008].

состояние) проявилась более ярко. В рамках самой Аравии эта цикличность не столь очевидна, тем более что большинство арабистов ограничиваются лишь одним циклом — от родового общества времен Мухаммада к Арабскому халифату, а посему полагают этот феномен перехода от родового общества к государству однократным и уникальным. Это, впрочем, понятно: судьба полуострова после образования Халифата уже не привлекала столь широкого внимания, как миссия Мухаммада, и вопросы *дальнейшего* развития кочевого общества собственно Аравии практически не ставились.

Напротив, исследования развития кочевых обществ Евразии на протяжении двух тысячелетий показали, что высший уровень социальной организации кочевого общества, необходимый для обеспечения его повседневного существования, — это «племя»⁹, которое обеспечивает и защищает систему (маршруты) сезонных перекочевков. Более высокий уровень организации с экономической точки зрения в *стабильных условиях* кочевникам не требуется, а потому длительное выживание (ранне)государственного организма без поддержки извне в кочевом обществе невозможно: отсюда принципиальная недолговечность кочевых государств (отсутствие экономической целесообразности существования надплеменных структур позволяет их создателям опираться только на силу — ненадежный и временный инструмент). Доисламские «государства» степной Аравии создавались не благодаря внутренним ресурсам, но при поддержке их оседлых соседей — Византии (Гассаниды), Ирана (Лахмиды), Химьяра (Киндиты) — и вскоре исчезали после прекращения подобной поддержки. Без поддержки извне могли возникать лишь аморфные «племенные

⁹ Термин условный, однако углубляться в различные теории, разрабатывающие классификацию родовых структур на базе современных этнографических параллелей, особенно популярные в западной антропологии, для наших целей представляется излишним. У нас нет возможности точно определить конкретный статус и «уровень развития» каждой из упоминающихся в источниках племенных структур, поэтому подобные попытки их строгой и детальной классификации будут лишь затемнять картину. Для надплеменных организаций нового, «государственного», типа, ввиду недостаточности информации, также более разумным представляется использование нейтрального термина «раннегосударственное образование». В любом случае более детальная классификация не приблизит нас к пониманию главной проблемы.

союзы», временные, быстро распадавшиеся и не достигавшие даже «раннегосударственного» уровня¹⁰.

* * *

Учитывая вышеизложенные объективные причины сохранения родового строя в Аравии, обусловленные спецификой кочевого хозяйства, можно обратиться к следующему вопросу. Что же все-таки привело к образованию *государства* в Аравии в интересующий нас период?

Даже с учетом безусловно важных моментов, связанных с личностью Мухаммада и содержанием его проповеди, ситуацией в соседних империях, включая изнурительное противостояние Византии и Сасанидов, исчезновения связанных с ними буферных государственных образований арабов-кочевников и т.д., базовая причина все равно остается неизвестной. И здесь имеет смысл использовать сравнительный метод, в частности сопоставление аравийских реалий с результатами изучения кочевников евразийских степей.

Однако прежде следует отметить специфику кочевничества «пустынного типа», к которому относится «Пустынная Аравия» (т.е. Аравия за пределами земледельческого Йемена), значительно отличающегося от более распространенного кочевничества «степного типа» полосы евразийских степей. Аравийские кочевники жили в тесном симбиозе с оседлыми жителями оазисов, нередко принадлежавшими к подразделениям того же самого племени, — в отличие от «степняков», у которых преобладало чисто кочевое хозяйство, и с оседлыми абсолютно не знакомых, что, в свою очередь, определяло отношение к последним в период завоеваний. Достаточно сравнить действия Чингисхана, вырезавшего целые города, населенные чуждыми чистым кочевникам непонятными и враждебными, а потому просто «ненужными» чужаками, и арабское завоевание, где халиф Абу Бакр с самого начала запретил воинам повреждать посевы и трогать «нон-комбатантов»¹¹ (понятно, что в реальности случались и «эксцес-

¹⁰ Иногда достигаемый ими уровень именуется *chiefdom* — «вождество», что, впрочем, является дискуссионным вопросом; не исключено, что к этой категории следует относить вышеупомянутые доисламские буферные государства.

¹¹ Наставление Абу Бакра участникам первого похода в византийскую Сирию: «Когда встретишь врага и Аллах даст тебе победу, то не злобствуй и не уродуй

сы», но здесь важнее общий подход). Тем не менее оба варианта кочевничества были сходны в главном: *определяющим* не только в Монголии, но и в «Пустынной Аравии» было именно кочевое хозяйство, земледелие его только дополняло и не имело самостоятельного значения; в политической жизни также доминировали кочевые племена. Необходимо подчеркнуть, что все это не является какой-то особой аравийской спецификой — это именно основополагающая черта «пустынного типа» кочевничества.

Широко распространенное ошибочное представление, приводящее к непониманию ситуации в Аравии, связано с формально «географическим» подходом, когда «Аравийский полуостров» рассматривается как некая неделимая единица, причем не только географическая (что несомненно), но и социально-политическая / экономическая (что абсолютно неверно), тем самым кочевая Аравия и земледельческая Южная Аравия объединяется в единое целое. Следующим шагом при таком подходе становится подсчет соотношения оседлого и кочевого населения получившейся единой «Аравии» (“*Arabia Variata*”, как назвал ее Ф. Доннер [Donner 1981: 11], решивший подправить «ошибавшихся» древних авторов). При этом, разумеется, обнаруживается, что оседлых несколько больше, чем кочевников (около 3 млн кочевников и около 3,8 млн оседлых [Большаков 1989 I: 33–34]). Далее делается вывод о том, что кочевники играли второстепенную роль, а развитие «Аравии» определялось почти исключительно ее оседлым населением.

Типичным примером такого подхода является в целом весьма добротная и заслуженно популярная книга Ф. Доннера об арабских завоеваниях [Donner 1981]. Сам Доннер, правда, вообще никакими подсчетами не озадачивается, а просто заявляет, что соседи считали Аравию землей кочевников по незнанию: «Маловероятно, чтобы кочевники когда-либо составляли более, чем лишь малую долю населения [Аравии]. Оседлые намного превосходили по численности кочевников во все исторические периоды» [Donner 1981: 11]. Далее закономерно следуют рассказы о процветающих городах (!) Аравии с важнейшим центром международной торговли — Меккой.

[тела врагов], не будь вероломным и не трусь. Не убивай ни ребенка, ни старого старика, ни женщину. Не сжигайте палым и не обдирайте с них кору, не срубайте деревья и не режьте скота больше, чем надо для еды» [Большаков 1993: 18].

Однако наличие разного рода связей между кочевой Аравией и Южной Аравией никогда не делало их (и не делает сегодня) единым организмом. Оседлую цивилизацию Йемена, аналогичную ранним оседлым цивилизациям Передней Азии, необходимо рассматривать отдельно, к кочевой Аравии она отношения не имеет. Вовсе не случайно изучением Южной Аравии занимается особая дисциплина — *сабеистика*, хотя и менее известная, чем, например, египтология, но, по сути, это явления одного порядка.

Не стоит также забывать, что сабейский и другие «эпиграфические» южноаравийские языки относились к хотя и родственной, но все же *иной* языковой группе (южносемитская, или юго-западносемитская), чем арабский язык (северосемитская группа). Соответственно, понимание между их носителями было весьма затруднено, если не невозможно (вероятно, такая ситуация сохранялась до начала широко проникновения кочевников в Южную Аравию в VI в.). Таким образом, до VII в. арабы-кочевники и южноаравийские «химьяриты» считали себя *разными* народами [Большаков 1989 I: 335].

Характерно, что понимание этого феномена (утраченное рядом современных исследователей) — принципиальная разница между кочевой и оседлой Аравии с экологической, экономической, политической и культурной точек зрения — было уже у античных авторов, четко различавших оседлую «Счастливую Аравию» (*Arabia Felix*) и кочевническую Аравию, подразделявшуюся на «Каменистую Аравию» (*Arabia Petraea*), контролируемую западными оседлыми соседями (эллинистическими монархиями лишь отчасти, Римом — в значительной мере, а в 106 г. и вовсе им аннексированную), и неконтролируемую «Пустынную Аравию» (*Arabia Deserta*). Если же рассматривать именно кочевническую Аравию, то ее кочевое население на целый порядок превосходило оседлое (по подсчетам О.Г. Большакова — около 3 млн бедуинов и около 300 тыс. земледельцев [Большаков 1989 I: 33–34]). К тому же, за исключением некоторых крупных оазисов, земледельцы представляли собой лишь фракцию какого-нибудь крупного кочевого племени. Таким образом, несмотря на всю специфику аравийских и, например, сахарских кочевников, общее типологическое сходство различных кочевых обществ позволяет сравнивать разные *варианты* кочевничества.

Как показали исследования американского историка Дж. Флетчера [Fletcher 1986], пожалуй, наиболее серьезного и глубокого специалиста по номадизму, к сожалению, рано ушедшего из жизни и у нас малоизвестного¹², возникновение надплеменной системы организации среди кочевников было обусловлено исключительно *внешними* факторами, а именно необходимостью экспроприации у оседлых соседей отсутствующих у кочевников специфических ресурсов.

Дело в том, что кочевое общество при всей его кажущейся автономности в принципе *не самодостаточно*. И речь идет не только и даже не столько о продуктах земледелия, таких как зерно, которые могли быть важной частью рациона кочевников (для Аравии это безусловно справедливо, для кочевников Монголии зерно не имело столь критического значения). Главное в том, что кочевники нуждались в продукции более развитого оседлого ремесла. Это, конечно, и различные ремесленные изделия, необходимые для повседневной жизни, и, не менее важно, т.н. «предметы престижного потребления» (ППП), необходимые для функционирования *социальной системы* кочевого общества: высококачественное оружие, кольчуги, тонкие и дорогие ткани, парадная одежда, украшения, для Аравии — еще и духи-*тиб*. В родовом обществе вождь и отчасти представители родовой знати обладали своего рода монополией на распределение этих «предметов престижного потребления», тем самым сохраняя и повышая свой особый социальный статус и выстраивая общественную иерархию. Яркий пример, иллюстрирующий социальную функцию родового лидера и роль ППП, — это традиционный

¹² Даже в специально профинансированной РФФИ работе по историографии Монгольской империи [Крадин 2014: 23] ее автор сумел не заметить, что детально разбираемая им книга Т. Барфилда «Опасная граница» [Barfield 1989] — это работа *ученика* Дж. Флетчера, писавшего у него диссертацию (которая была затем издана в виде вышеупомянутой книги), в которой он попытался применить базовую концепцию своего учителя к анализу истории китайско-кочевнических отношений. В перечислении исследователей, занимавшихся данной тематикой, автор, исходя из сугубо механического принципа даты публикации перечисляемых статей, поместил Флетчера после Барфильда [Крадин 2014: 23]. Чтобы была ясна коллизия: это то же самое, что поставить Крачковского в списке исследователей какой-нибудь важной арабистической темы после его учеников на том основании, что его собрание сочинений вышло позже по времени: вышеупомянутая ключевая статья Флетчера тоже вышла после его смерти.

эпитет вождя в германском эпосе: «дарующий кольца»¹³. Но главное, если вождь перестанет «даровать кольца», т.е. распределять «предметы престижного потребления», то он быстро потеряет свой статус вождя¹⁴.

На первый взгляд кажется, что прожить без подобных предметов роскоши можно, но проблема в том, что их отсутствие разрушает *систему социальной стратификации* общества, которая маркируется именно этими «предметами престижного потребления».

¹³ Например: «Воины конунга // взяли живого... Так должен смелый — // кольца дарящий — // добро защищать!» («Гренландская Песнь об Атли», 31) [Беовульф. Старшая Эдда 1975: 315]. В «Беовульфе» «король» (а, по сути, — еще «вождь») во время пиров в своем дворце щедро одаривает своих дружинников кольцами, гривнами (дорогие шейные гривны могли дариться не целиком, а по частям, кусками, отсюда еще один эпитет вождя — «ломающий гривны»), оружием и другими ППП.

Традиционные пиры (распространенные у кочевников, да и не только у кочевников — можно вспомнить знаменитые *потлачи* у индейцев Северной Америки, где порой даже раздавалось все имущество вождя — повышая тем самым его социальный статус) тоже входят в эту систему. Можно упомянуть характерную историю о щедрости прадеда Мухаммада — Хашима, который каждый день резал барана или козла, варил похлебку-*сарид* и кормил всех желающих, а потому был самым уважаемым человеком в Мекке [Ibn Ḥabīb, *al-Munamq*: 32]. Однако для более высокого уровня социальной организации (с более сложной системой социальной дифференциации) пиры сами по себе уже были не достаточны. Равно как и стандартные для кочевого общества «дары» в виде скота — ввиду проблематичности его сохранения: животные могли в одночасье погибнуть, их могли легко украсть — в отличие от ППП, которые забрать можно было только вместе с жизнью хозяина (ср. выше слова о конунге, защищающим свое «добро» до смерти: он был убит, но так и не выдал тайну «золота Рейна»), что много сложнее, чем просто угнать ночью чужое стадо.

¹⁴ Ср. повествование Рашид ад-Дина о причинах того, почему некогда союзные племена оставили своего прежнего предводителя Джамуху и перешли на сторону его главного соперника — Чингизхана: «Эмиры тайджиутов нас без пути притесняют и мучают, [тогда как] этот царевич Тэмуджин снимает одетую [на себя] одежду и отдает ее, слезает с лошади, на которой он сидит, и отдает [ее]. Он тот человек, который мог бы заботиться об области, печься о войске и хорошо содержать улус!» [Рашид-ад-дин I, кн. 2: 90]. Описание действий Чингизхана носит эпический характер, при этом характерно, что главными предметами «раздачи» названы одежда (речь о дорогой верхней одежде знатного воина) и кони (в степях Евразии традиционно «маркерами высокого статуса выступали лошадь, пояс, оружие, парчовый халат и головной убор» [Крадин 2014: 37]). Таким образом, главным аргументом в пользу решения предать старого хозяина и перейти к новому становится «скудость» первого и щедрые раздачи второго.

ния». Здесь можно вспомнить замечательный фильм Г. Данелии «Кин-дза-дза», где герои со странной планеты Плюк отказываются лететь на Землю (где жизнь вроде бы несоизмеримо лучше), так как не понимают, как можно жить в обществе, где нет «цветовой дифференциации штанов», т.е., выражаясь научным языком, где отсутствует ясно выраженная во внешних формах и символах система социальной стратификации. Отсутствие подобной стратификации в традиционном обществе неизбежно влечет за собой возникновение хаоса или серьезного сбоя в системе. Отсюда особая (и не вполне понятная нам сегодня) важность «предметов престижного потребления» в кочевом обществе: возможность их распределения позволяет выстраивать иерархическую систему, обеспечивающую стабильность¹⁵.

В обычных условиях кочевники могли получать необходимые им дополнительные ресурсы, включая ППП, путем торговли, в пограничных районах совмещавшейся с набегами на более слабых или недостаточно организованных оседлых соседей. Однако в случае столкновения с сильной империей и при невозможности торговли (как это не раз случалось, например в монгольской степи при контакте с *единым* и могущественным Китаем) возникала необходимость объединения племен для экспроприации сильного оседлого соседа (для борьбы с раздробленным и слабым соседом такая консолидация не требовалась, поэтому кочевые империи возникали в период расцвета Китая, а не в период его упадка и распада)¹⁶.

¹⁵ Характерно, что шелковые одежды неоднократно упоминаются в Коране в качестве одеяний обитателей рая. На уровне практическом *харадж* (пересмысленный потом как *джизья*, а по сути — просто *дань* с подчиненного города), который должны были выплачивать христиане Наджрана — первого крупного центра оседлой цивилизации, который мусульманам удалось взять под контроль, выплачивался именно в «одеждах» (*хулла*), «каждая ценой в *ўкиййу*», которыми славился этот город [Пиотровский 1985: 179] (*ўкиййа* равнялась 40 дирхемам или 4 динарам [Большаков 1989 I: 266 прим. 154]). И это при том что деньги в этом крупнейшем йеменском торговом центре, безусловно, были. Однако именно драгоценные одежды — видимый символ социального статуса — были наиболее важны для Аравии и, соответственно, для Мухаммада и формирующегося арабского государства. Кроме того, в качестве возможной замены какой-то части этих одежд были названы кольчуги тоже «стратегический» товар, относящийся к категории ППП.

¹⁶ В этой связи следует отметить, что относительно недавно, во многом стараниями С.Г. Кляшторного, на русский язык была переведена упомянутая выше

Аналогичную ситуацию мы видим и в случае с Аравией, где объединение арабских племен под эгидой ислама и руководством Мухаммада, а затем и его преемников-халифов позволило успешно экспроприировать соседние оседлые империи, что было категорически неосуществимо для отдельных племен и даже племенных союзов.

* * *

Теперь с учетом вышеизложенного можно вернуться к главному вопросу. Почему образование государства в Аравии произошло именно в начале VII в.? Как уже указывалось, общая *социально-экономическая ситуация* на полуострове принципиально не менялась на протяжении по крайней мере последних 2–2,5 тысяч лет. Попытки обнаружить критические *изменения климата* в интересующий нас период также нельзя считать успешными.

Ссылки на воздействие климатических изменений (засуха, например) типичны для наиболее ранних попыток объяснить феномен возникновения и самого номадизма, и кочевых империй. Между тем последующие более детальные исследования в разных регионах мира показали отсутствие прямой корреляции между климатическими флюктуациями и формированием государства у кочевников, хотя попытки реанимировать подобные теории предпринимаются до сих пор. Сегодня эту теорию подхватили А.В. Коротаев с соавторами [Коротаев А.В. и др. 2007: 13–16], связав с «пиком тектонической и вулканической активности во всем мире» в VI в. засуху, вызвавшую «катастрофу в Аравии». (И не только в Аравии. Авторы проводят параллели с кризисом в Византийской империи в середине 610-х годов, который, по их мнению, тоже в конечном итоге был обусловлен извержением вулкана на острове Новая Британия (около Новой Гвинеи) и вышеупомянутым «пиком тектонической активности» в целом, повлекшим за собой неблагоприятные климатические изменения [Коротаев и др. 2007: 14–15].)

Не отрицая самого факта *периодических засух* в стандартных районах кочевничества, включая Аравию (так, К. Бутцер указы-

книга ученика Дж. Флэтчера — Т. Барфилда «Опасные границы», где тот предпринял попытку, опираясь на выводы своего наставника, в подобном ключе детально рассмотреть судьбы кочевых империй на границе с Китаем [Barfield 1989; Барфилд 2009].

вает на 591–640 гг. как на период особенно острой засухи [Butzer 1957, см. также: *Khazanov* 1993: 462]), их воздействие на кочевое общество (включая его оседлую часть, обитающую в оазисах в случае «пустынного» варианта кочевничества) само по себе не приводит к возникновению надплеменной (раннегосударственной) системы организации. В условиях полосы евразийских степей засуха и связанное с ней сокращение ресурсов обычно вызывают не объединение, а миграцию кочевого населения на смежные территории. В пустынном варианте с ограниченными возможностями миграции — интенсификацию борьбы за ресурсы с земледельцами оазисов и примыкающих земледельческих регионов, что типично, например, для Северной Африки. Даже если оставить в стороне проблематичность оценки самих климатических изменений в Аравии (детали этого процесса сами по себе весьма дискуссионны, ср. сегодняшние диаметрально противоположные точки зрения относительно т.н. «глобального потепления»), очевидно, что смена циклов засушливых и более влажных периодов (как и общий процесс аридизации полуострова) мало связана с процессом образования кочевнических государств на его территории. Это никак не связано с созданием упоминавшихся выше буферных кочевых государств доисламской Аравии и столь же мало релевантно в отношении возникновения исламского государства.

Возможно, климатическое воздействие и усугубило проблемы, возникшие в Аравии в последней четверти VI в., однако само по себе оно ничего не объясняет. В конце концов, если засуха началась в VI в., то почему предполагаемая естественная реакция на нее (миграция, выплеснувшая излишнее кочевое население за пределы полуострова) началась лишь в 630-е годы? Попытка объяснить эту 40-летнюю «задержку» начала миграции племен за пределы Аравии особой «силой» оседлых империй, которые через своих сателлитов Гассанидов и Лахмидов, а на юге с помощью правителей Химйара (эфиопов, а потом и самих персов) препятствовали кочевнической экспансии [*Khazanov* 1993: 462–463], не выдерживает критики, так как почти все эти буферные государства прекратили свое существование еще до начала предполагаемого «засушливого периода»: коллапс химйаритской государственности относится к середине 570-х годов, Гассаниды были ликвидированы в 582 г., и лишь Лахмидское «царство» прекрати-

ло свое существование в 602 г. Более того, ни один из известных нам засушливых периодов в последующие века не вызвал движения кочевников из Аравии [Большаков 1993: 13].

Итак, если оставить в стороне традиционные попытки объяснить объединение Аравии и последующие арабские завоевания засухой, перенаселением и другими «экологическими» и «демографическими» причинами, чья несостоятельность сегодня уже вполне очевидна, нам придется обратиться к главному вопросу. А именно, чем же *отличается* ситуация в конце VI — начале VII в. от предшествующего периода? Что произошло в период жизни Мухаммада, что могло повлиять на ситуацию и стать толчком для столь революционных преобразований?

Попытки найти ответ на этот вопрос неоднократно предпринимались. Так, П. Кроун предположила, что такой причиной стало усиление, даже «установление», внешнего контроля — византийского и особенно иранского — над Аравийским полуостровом в VI — начале VII в., реакцией на которое стало арабское «националистическое движение» — аналогичное антиимпериалистическим националистическим движениям Нового времени, возникшим в ответ на европейское вторжение [Crone 1987: 246–247]¹⁷. Согласно Кроун, для борьбы с «оккупантами» Мухаммад использовал «иудейскую версию монотеизма», т.е. «ислам» [Crone 1987: 247–250]. Всерьез обсуждать подобный анахронистический подход, переносящий реалии эпохи колониализма на раннее средневековье, едва ли имеет смысл¹⁸.

¹⁷ П. Кроун со свойственным ей эпатажным подходом поначалу удовлетворилась констатацией совпадения интересов аравийского общества и проповеди Мухаммада: «Мухаммад должен был вести завоевания, его последователи любили вести завоевания, и его божество предписало ему вести завоевания: что нам еще нужно?» [Crone 1987: 244]. Однако и ей пришлось отвечать на вышеуказанный вопрос. Почему все «что нужно» произошло *именно* в начале VII в.? В результате, странным образом проигнорировав специфику кочевого общества Аравии, она обратилась к вне-аравийским аналогиям и колониальному опыту Британской империи.

¹⁸ Впрочем, П. Кроун все же делает оговорку, что это скорее лишь гипотеза: «В какой мере подобная “националистическая” модель может быть применена к возникновению ислама, это вопрос для будущих исследований; несомненно, есть и иные пути взаимодействия между арабами и внешними игроками, которые могут быть рассмотрены». Но в любом случае главной темой исследования должно быть «влияние Византии и Ирана», а не «мекканская торговля» [Crone 1987: 250].

На самом деле, события, произошедшие в конце VI в. и в конечном итоге приведшие к возникновению государства в Аравии, хорошо известны, только не оценены должным образом в необходимом ракурсе. В последней четверти VI в. в рамках борьбы со своим геополитическим соперником — Византией — Сасанидский Иран взял под контроль государство Химйаритов в Южной Аравии. Сначала, в середине 570-х годов (около 576–577¹⁹) там был приведен к власти персидский ставленник Сайф б. Ма'дикариб б. Сумайфа, в арабской традиции известный как Сайф б. Зў-Йазан, но междоусобная борьба на этом не закончилась. После победы он вырезал значительную часть эфиопов и их потомков, но ок. 587 г. (?) был убит своими эфиопскими стражниками. Затем власть на какое-то время захватил полуполегендарный сын Абрахи Масрук, после чего на рубеже VI–VII веков Йемен был окончательно оккупирован и превращен в сасанидскую провинцию во главе с наместником-марзбаном: около 599 г. персидский военачальник Вахриз вернулся с 4-тысячным отрядом, разгромил и убил Масрука, установив прямое сасанидское правление. Конечно, контроль над территорией был неполный, о чем обычно с пафосом пишут арабисты, мол, персидский наместник контролировал только Сану, Аден и несколько основных городов (см., например: [История Востока 1995 II: 103]). Но здесь нужно понимать, что задача у персов была совершенно иная: не контроль территории и ее эксплуатация (практически невозможная ввиду удаленности провинции от метрополии²⁰), как это обычно происходило в случае завоевания, но торговая война с главным стратегическим врагом — Византией.

¹⁹ Все даты (как и детали событий) условны, так как базируются уже не на южноаравийской эпиграфике, которая к 570 г. исчезает, а на относительно поздних арабских нарративных источниках, таких как ат-Табарӣ, ас-Сʿаʿлиби и др., однако за неимением лучшего эти датировки приняты (с оговорками) в научной литературе. Впрочем, и события жизни Мухаммада до хиджры, как и их датировки, тоже не менее условны.

²⁰ Попытки доставить из Йемена какую-то форму дани караванами через Аравию наткнулись на противодействие племен, грабивших эти караваны (см., например, *Йаум ас Сафқа* [Al-Yāqūt III: 401; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil* I: 378–379]), да и реальный объем этой «дани» определить сложно. К тому же такие караваны вообще могли быть не отправкой предполагаемой йеменской дани, а просто поставками каких-то определенных товаров в рамках иной, главной, задачи: например, обеспечение сасанидского двора благовониями (на территории Сасанидского Ирана не только ладан, но и более распространенная мирра не произрастали).

Заняв Йемен, Сасаниды перекрыли Византии альтернативный (т.е. минуящий Иран) путь в Китай — т.н. «морскую» ветвь «Великого шелкового пути». Это ответвление «Великого шелкового пути» шло из Средней Азии на юг в Северную Индию, к побережью, а далее морем — либо вдоль берегов Персии в Ирак, либо через Индийский океан в Южную Аравию, откуда товары доставлялись через Аравийский полуостров или по Красному морю в Византию. Проблемы борьбы за выход к восточным товарам были детально рассмотрены в капитальном труде Н.В. Пигулевской «Византия на путях в Индию», в котором показана особая значимость восточной торговли для Византии, стремившейся обойти сасанидский контроль над поставками китайских и других восточных товаров [Пигулевская 1951]. Византия не могла отказаться от приобретения этих товаров, особенно китайского шелка (даже несмотря на налаживание собственного производства, спрос на шелк в Византии всегда превышал предложение), и вынуждена была покупать его, а также другие восточные товары у персов, тем самым фактически финансируя своих стратегических противников. Этого Византия как великая империя с вменяемым государственно ориентированным руководством всячески стремилась избежать, постоянно пытаясь найти альтернативные пути получения восточных товаров — в первую очередь, через Эфиопию и Аравию²¹. Мы не имеем аналогичных сасанидских источников, демонстрирующих значимость этой торговой борьбы для Ирана (они до нас просто не дошли), но было бы странно предположить, что вторая сторона конфликта была не осведомлена об интересах и мероприятиях своего главного противника и никак не учитывала этого в своей внешней политике.

²¹ Описанная Прокопием Кесарийским [Прокопий Кесарийский 1993: 61, 65–66]) попытка Юстиниана в конце 520-х годов с помощью Аксумского царства (на территории современной Эфиопии и Эритреи) и химйаритов переориентировать «морскую ветвь» Великого шелкового пути с Персидского залива на Красное море действительно не удалась, так как персы уже установили торговую монополию на привозимый в североиндийские порты китайский шелк. Однако торговля пряностями из Индии и Юго-Восточной Азии с Южной Аравией продолжалась, к тому же южноарабские и индийские мореходы доставляли в Аравию и китайские товары, включая шелк (шелковые ткани, в том числе происходившие из Йемена, хорошо известны в доисламской Аравии [Searjant 1990: 474]), пусть и не в таком количестве, как нужно было византийцам.

Таким образом, захват персами Йемена стал ощутимым ударом по интересам Византии, но косвенно удар был нанесен и по кочевой Аравии. Почему — уже понятно из вышеизложенного. Как известно, с начала I тысячелетия до н.э. через Аравию проходил основной торговый путь древности — «Путь ладана». Именно он обеспечивал аравийских кочевников, включая их оседлых соплеменников в оазисах Аравии, всеми необходимыми *дополнительными* ресурсами. Арабы получали плату за перевозку грузов, охрану, сопровождение и обслуживание караванов, за проход по своей (племенной) территории, а в ряде случаев также участвовали в локальных торговых операциях, связанных с основным торговым путем. Все это давало аравийским кочевникам те недостающие ресурсы, включая ППП, которые были необходимы для нормального функционирования экономической и социальной системы аравийского общества²².

²² Здесь, правда, есть один серьезный вопрос. В какой мере трансаравийская транзитная торговля была активной в середине I тыс. н.э.? Проблема связана с тем, что в I в. до н.э. были открыты муссоны, в результате чего возникла транзитная морская торговля из Египта по Красному морю в Южную Аравию и далее в Индию или Восточную Африку. В связи с этим П. Кроун была высказана гипотеза о полном прекращении сухопутной транзитной торговли через Аравию в I в. н.э. и замены ее морской [Cronin 1987: 24–26]. Эта малообоснованная теория получила довольно широкую популярность. См., например, типичный случай некритичного следования концепции Кроун: «В I в. до н.э. — I в. н.э. основной путь торговли между севером и югом Аравии был перенесен с суши на море. После этого старый трансаравийский караванный “путь благовоний” полностью утратил свое значение, будучи не в состоянии соперничать со значительно более эффективным морским путем» [Коротаев и др. 2007: 21].

В связи с этой проблемой мне пришлось специально заняться вопросом торговли главным южноаравийским товаром — ладаном, чтобы разобраться в специфике его сбора и транспортировки. На эту тему мной было сделано два доклада, однако их полные тексты пока не опубликованы: Matveev A. Hunting Arabia Felix: Politics of the Byzantines, Sasanids, Ethiopians and Arabs in South Arabia in the VI C. [Matveev 2010: 12–3]; Матвеев А.С. Трансаравийская торговля ладаном в конце I тыс. до н.э. — начале I тыс. н.э.: морской и сухопутный пути // Доклад на XXXIV ежегодной сессии петербургских арабистов, ИВР АН. СПб., 9–11 апреля 2012 г.). Не вдаваясь в подробности, отметим главное: более детальные исследования данного вопроса показали, что появление морского пути, вопреки предположениям П. Кроун, не привело к прекращению сухопутной трансаравийской торговли. Южноаравийские правители (в первую очередь речь идет о Хадрамауте) держали, сколько могли, *монополию* на ладан в торговле со Средиземноморьем. И в этой связи они сохраняли как основной именно сухопутный вариант пути, который

Однако в результате захвата персами Йемена традиционная транзитная караванная торговля через Аравию прекратилась²³. В результате кочевая Аравия лишилась тех самых дополнительных, но крайне необходимых внешних ресурсов, которые в течение полутора тысячелетий автоматически поступали туда в результате участия племен в международной транзитной торговле. Эффект был аналогичен хорошо знакомому по современной истории «введению экономических санкций», которые хотя и не могут привести к полному коллапсу экономики, однако тяжело сказываются на всей системе, вызывая падение уровня жизни, общий рост социальной напряженности и т.д. Примерно то же мы наблюдаем и в Аравии конца VI — начала VII в. Прекращение

они в значительной мере контролировали (в отличие от морского пути, на который они влиять не могли и который к тому же был слишком рискованным, дорогим и сложным для организации).

Затем, в III в. н.э., вследствие кризиса Римской империи общие масштабы транзитной торговли через Аравию сокращаются, как и масштабы морской восточной торговли, но сам торговый путь ни в коей мере не исчезает. Кроме ладана по нему перевозится мирра, не монопольный, как ладан, но дорогостоящий товар, а также другие восточные товары, поступавшие в аравийские порты из Индии, Юго-Восточной Азии и Китая (перец и другие пряности, шелк и др.). Таким образом, определенные преимущества морской торговли не отменили целесообразности и конкурентоспособности сухопутного торгового пути через Аравию. Они на основании анализа источников и с учетом новейших исследований (а не «научных» мифов, запущенных П. Кроун) детально описаны М.Д. Бухариным в целом ряде работ, в частности в его докторской диссертации и созданной на ее базе монографии [Бухарин 2009], где он приходит к аналогичным выводам. «Несмотря на развитие морской торговли Южной Аравии со Средиземноморьем, появление новых рынков сбыта благовоний (Персия, Северо-Западная Индия), традиционная схема караванной доставки благовоний из Южной Аравии и Восточной Африки и, соответственно, торговая модель сохранились без изменений до VI в. н.э.» [Бухарин 2009: 282]. См. также [Glanzman 2014].

²³ Во всяком случае, в византийском направлении — через Хиджаз и Неджд. Торговый путь через Восточную Аравию из Наджрана в сасанидский Ирак какое-то время мог функционировать. Однако движение по нему было сильно затруднено, особенно после ликвидации в 602 г. Лахмидского царства: персидскому наместнику в Хире, предсказуемо, не удалось взять под контроль этот торговый путь силой — как и выстроить долгосрочные отношения с арабскими племенами. В результате отправляемые из Йемена караваны нередко становились добычей бедуинов, о чем и повествуют «Дни арабов» (см., например, историю о том как караван, отправленный персидским наместником Базаном, был разграблен тамимидами (*Йаум ас Сафка* [Al-Yāqūt III: 401; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil*: I, 378–379]).

транзитной торговли привело не к коллапсу, но к серьезному кризису, охватившему все сферы жизни, не только экономическую и социальную²⁴, но и духовную, религиозную.

Экономическая ситуация, сложившаяся в результате сасанидских действий, хорошо видна из рассказа об убийстве проводника лахмидского каравана, которое стало причиной войны *Йаум ал-Фиджър*. В юности в ней принял участие и Мухаммад (вероятно, 590-е годы). Стоит обратить особое внимание на то, что убийство кинанитом ал-Баррадом б. Қайсом (находившимся под покровительством одного из курайшитов) 'Урвы ар-Раххала б. 'Утбы, проводника-охранника каравана, отправленного правителем Хиры ан-Ну'маном на ярмарку в 'Укәзе, было обусловлено вовсе не борьбой мекканцев за торговую монополию, как это обычно интерпретируется сторонниками существования «мекканской торговой империи»²⁵, а соперничеством племен за *право провода каравана*²⁶ через Центральную Аравию (борьба шла

²⁴ На уровне социально-экономическом это могло вызывать (или интенсифицировать) пресловутые захваты части общинных пастбищ и источников воды племенными вождями через расширение применения института *химы* (об институте *химә* см.: *Нимә*: ЕІ², III: 393; Негря 1981: 94–95, 98), что тоже могло быть отражением острой нехватки внешних поступлений, которые племенная знать пыталась компенсировать внутренней экспроприацией, неизбежно приводившей к росту недовольства и социальной напряженности. Однако эти «захваты земель» — лишь косвенный результат кризиса, усугублявший существовавшие и раньше проблемы, но сам по себе не приводивший ни к каким долгосрочным социально-экономическим последствиям, которые предположила Л.В. Негря. Зарвавшегося вождя в конечном итоге просто убивали в очередном «дне Басусы» или «ан-Нафрават», и процесс «разложения родового строя» в рамках соответствующего уголка Аравии запускался по кругу — до появления нового могущественного лидера.

²⁵ Характерно, что сами курайшиты о нападении на проводника каравана ан-Ну'мана не знали, а когда узнали — срочно бежали в Мекку под защиту святилища. Подобная картина событий никак не укладывается в популярную концепцию «войн *ал-Фиджър*» как борьбы мекканцев со своими конкурентами за торговую монополию. Фактически перехват каравана ан-Ну'мана был никак не связан с торговой деятельностью мекканцев, так как ан-Ну'ман и курайшиты действовали в абсолютно разных экономических нишах. Поэтому наши источники ничего об этой «борьбе» не говорят: «торговые войны» возникли в воображении исследователей — сторонников концепции «мекканской торговой империи».

²⁶ Отметим, что этот важнейший элемент, который обеспечивал благополучие Аравии в условиях стабильной транзитной торговли, предсказуемо отражен в арабской лексике, где имеется особый термин: *аджара* (стандартное значение:

между представителями бану хавāзин и кинāнитов; банū қурайш относились к кинāнитам). Резкое сужение рынка подобных услуг привело к жестокой борьбе за него, включая, как в данном случае, не самые достойные методы: убийство спящего проводника (уверенного в своей безопасности, так как он находился на территории «своего» племени, к тому же в священный месяц) и ведение боевых действий в запретное время (отсюда и название войны *Йаум ал-Фиджār* — «Нечестивая война»).

В том же ряду многочисленных конкретных и локальных последствий сасанидской оккупации Южной Аравии следует рассматривать и возникновение знаменитой «мекканской торговли», вернее обретение ею того вида, который нам известен в период жизни Мухаммада: хотя время переселения в Мекку курайшитов во главе с Кусаййем относится к сер. V в., начало «классической» мекканской торговли датируется именно концом VI — началом VII в.²⁷

«покровительствовать, оказывать помощь, защищать»), обычно в конструкции *аджāрахā лаху*, т.е. «обеспечить покровительство / безопасность [*латйме* (ж.р.)] (т.е. транзитному каравану с благовониями и предметами роскоши) такого-то» (обычно на своей территории). Характерно, что караван ан-Нумāна сопровождал один человек. И это не персонификация группы в лице ее предводителя, а реальность (известная и из этнографической истории Аравии): этот человек представлял свое племя (в данном случае — хавāзин), которое гарантировало безопасность каравана. Не случайно убийство 'Урвы ар-Раххāла тут же привело к нападению бану хавāзин на курайшитов. Речь здесь шла не просто о каком-то отдельном человеке, а о полномочном представителе племени, и не просто об убийстве соплеменника, но о племенной чести и самой способности племени выполнять свои обязательства (в том числе приносящие значительную прибыль).

²⁷ См., например, выводы Шимона [Simon 1989: 70] относительно времени начала «мекканской торговли» (правда, сам исследователь полагал, что это была международная транзитная торговля). Появление ярмарки в 'Укāзе, возникшей в рамках того же процесса, что и «мекканская торговля», также обычно относят к последней четверти VI в. (например, [Большаков 1989: 58, 234 прим. 45; Кистер — через 15 лет после года Слона, т.е. около 685 г. [Kister 1972: 76]). Конечно, можно встретить и другие датировки, базирующиеся на некритическом использовании материала арабских нарративных источников. В частности, М. Хамидулла [Hamidullah 1957], опубликовавший *Kitāb ал-Мунаммақ* Ибн Хāбиба — важнейший источник по истории *йлāф*, полагал, что создание системы *йлāф* относится к 467 г., так как 'Абд ал-Мутталиб, о котором сообщается, что он родился на следующий год после заключения его отцом Хашимом договоров-*йлāф* с племенами на пути из Мекки в Сирию, умер в 578 г. в возрасте 110 лет. Однако время жизни 'Абд ал-Мутталиба, очевидно, значительно преувеличено, кроме

Анализ источников показывает, что в отличие от традиционной *международной транзитной* торговли благовониями, пряностями и предметами роскоши предшествующего периода, знакомой нам по античным источникам, это была совершенно иная — *региональная* — торговля *местными товарами*. Детальный разбор этой темы с подробной аргументацией потребует отдельной статьи гораздо большего размера, чем данная публикация, поэтому ограничусь здесь лишь небольшими комментариями, которые проницательный читатель может опустить (см. *Приложение*).

Сокращение, если даже не исчезновение рынка услуг по транзиту караванов с дорогими «восточными» товарами (*латйма*²⁸) повлекло за собой появление новых форм торговой деятельности. «Мекканская торговля» как раз и возникает как «местная» альтернатива в условиях коллапса прежней транзитной торговли²⁹. Главная ее специфика, помимо географической локализации (не из Йемена в Газу, а из Мекки в Сирию) и ассортимента това-

того сама связь какого-либо события с днем рождения одного из многих детей более чем сомнительна: в традиционном обществе никто не запоминает день рождения младенца, даже год рождения Мухаммада весьма условен, да и в последующий период мы чаще всего знаем лишь дату смерти исторических персонажей, восстанавливая год рождения по косвенным признакам, так что подобная точность в данном случае просто невозможна. Наоборот, связь суры о курайшитах с сурой *Асхāб ал-фйл* (в редакции Убаййа б. Ка'ба эта сура является прямым продолжением суры *Асхāб ал-фйл*) указывает на связь этих событий с «походом Слона» [Īlāf, EI², III: 1093]. Поход традиционно датируется 570 г., и хотя дата и идентификация похода условны, но в любом случае речь идет о второй половине VI в.

²⁸ *Латйма* — караван, перевозивший благовония и другие предметы роскоши, — в отличие от «обычного» каравана с местными товарами, именовавшегося *ракб* или *'йр* (для мекканских караванов использовались последние два термина).

²⁹ Уже Большаков отмечал, что одного «фактора святилища» для превращения Мекки в важный торговый центр было недостаточно: «Видимо, в конце V–VI в. произошли такие изменения в направлении экономических связей, которые позволили курайшитам включиться в мировую торговлю и, используя преимущества святого места, обеспечить себе процветание» [Большаков 1989 I: 48]. Таким «изменением» и стало прекращение функционирования трансаравийского пути вследствие персидской оккупации Йемена, только «включились» они не в мировую, а в локальную северо-аравийскую торговлю, превратив ее в заметное региональное явление.

ров, — это способ ее организации: вместо оплаты услуг караванщиков и платы племенам за проход по своей территории и охрану караванов, что делали ранее богатые южноаравийские торговцы, но не могли себе позволить не обладавшие столь серьезными ресурсами мекканцы³⁰, курайшиты начали выстраивать *новую* систему взаимных договоров-*йләф*, где племена участвовали в торговле *за долю будущей прибыли*³¹. Судя по всему, мекканские торговцы забирали по дороге и собственную продукцию этих племен (шкуры, кожаные и шерстяные изделия), а на обратном пути отдавали полученную при их продаже «прибыль». Скорее всего, речь идет не о прибыли в современном смысле (в денежной или иной аналогичной форме), а в виде товаров, в которых нуждались племена. Все это хорошо объясняет как саму возможность и экономический смысл подобной торговли «местными товарами» (как раз и непоняту П. Кроун), так и ее ограниченный масштаб и доходность.

Возможно, основы самой системы *йләф* действительно были заложены Хашимом (или кем-то из его братьев), но «мекканская торговля» в том виде, в каком мы ее знаем во времена Мухаммада, получила развитие именно в последней четверти VI в., когда коллапс международной транзитной торговли через Аравию привел к возникновению регионального торгового центра в соседнем Укәзе и сделал альтернативную торговлю местными аравийскими товарами по-настоящему масштабной и востребованной. «Мекканская торговля» стала, таким образом, по преимуществу торговлей аравийскими товарами, за которые курайшиты получали необходимые им византийские товары,

³⁰ Ср. характерную историю об источнике богатства Қусайя, под руководством которого курайшиты переселились в Мекку: он «унаследовал» имущество некоего приехавшего купца, умершего в Мекке и не имевшего наследников [Al-Baladhuri, *Ansāb al-ashraf* I: 49].

³¹ См., рассказ у Ибн Хәбйба (со ссылкой на Ибн ал-Калби), раздел «Хадйс ал-йләф» [Ibn Ḥabīb, *al-Munatmaq*: 31–40]. Дело здесь, однако, не в том, что «это превратило платных защитников в компаньонов» [Большаков 1989 I: 48] как некий более продвинутый уровень экономических отношений (особая «торговая политика»). На самом деле, это просто более *примитивная* форма организации торговли — единственно возможная при отсутствии «стартового капитала». Хотя изобретение ее в условиях кочевой Аравии, пожалуй, следует рассматривать как реальное «ноу-хау».

реализуемые затем в Аравии, в том числе в 'Ук'азе. Но расцвет этой торговли оказался связан уже не с родом Хашимитов, а с родом Омеййадов, к которым после смерти Абд ал-Мутталиба перешло фактическое главенство в Мекке³².

* * *

Развитие новой системы торговли сделало Мекку важным торговым центром, каковым она ранее никогда не являлась. Несмотря на несомненные успехи (рост благосостояния самих мекканцев и формирование союзов с рядом племен Хиджаза), эта *региональная* торговля, обеспечивавшая самих мекканцев и в какой-то мере их контрагентов, не могла заменить прежнюю транзитную торговлю и таким образом компенсировать глобальные потери *всей* кочевой Аравии и обеспечить полуостров необходимыми ресурсами. Таким образом, кризисная ситуация в Аравии оставалась по-прежнему неразрешенной: в рамках традиционной «торговой» парадигмы решить ее было невозможно. Однако если выйти за рамки парадигмы выход из создавшейся

³² Следует отметить, что вопросы специфики «мекканской торговли», поднятые в книге П. Кроун и статьях ее оппонентов, по большей части напрямую не связаны с темой данной статьи. Непонимание смысла базовых проблем, с которыми столкнулся Мухаммад в своей деятельности и исторической парадигмы, которой он следовал (вернее, вынужден был следовать), а именно — создание государства и объединение Аравии (объединение значительной части полуострова с использованием традиционных механизмов родового общества, как уже указывалось, было невозможно), привело к тому, что поднимаемые авторами вопросы часто нерелевантны для понимания сути происходивших процессов. Безотносительно того, чем именно являлась «мекканская торговля», сама по себе она не имела *прямого* отношения к образованию государства в Аравии: торговали мекканцы кожами или ладаном, в принципе, не имеет принципиального значения для интересующего нас вопроса.

Возникновение «мекканской торговли» было *следствием* тех же событий, что и образование государства. Строго говоря, роль Мекки в этом процессе во многом случайна и, возможно, связана с тем, что именно здесь родился пророк Мухаммад, хотя, безусловно, мекканская система торговых договоров, унаследованная Мухаммадом, существенно облегчила его задачу по объединению Аравии. Не исключено также, что именно мекканский опыт помог Мухаммаду найти верный выход из сложившейся ситуации. Тем не менее теоретически немалые шансы объединить Аравию имел, например, и Мусайлима, опиравшийся на значительные сельскохозяйственные ресурсы Йамамы — не менее серьезный старт, чем «мекканская торговля». Но Мухаммад начал раньше, был более талантлив и успешен, и его последователи победили.

ситуации существовал, и к нему, как уже указывалось выше, традиционно прибегали кочевники других регионов.

Есть ли иной способ получить необходимую вещь (в данном случае — «ресурсы»), если ее нельзя купить? Ответ вполне очевиден: ее можно ОТНЯТЬ. Таким образом, для кочевой Аравии в целом единственным выходом из сложившейся в конце VI в. ситуации могло быть получение необходимых ресурсов не через торговлю, но через прямую *экспроприацию своих оседлых соседей*. Однако в условиях племенной раздробленности это было невозможно: на границах Аравии стояли две глобальные империи — Византийская и Сасанидская, и только силы всего полуострова могли иметь какие-то шансы на успех. Популярное рассуждение на тему «слабости» двух империй в результате междоусобной борьбы³³ и появившиеся в этой связи некие «возможности» для варваров не более чем попытка как-то объяснить феномен возникновения ислама и Арабского халифата. Таким образом, с общеисторической точки зрения, смысл миссии Мухаммада состоял в *объединении Аравии в единую систему, способную экспроприировать у оседлых соседей необходимые для существования ресурсы*.

Здесь следует отметить, что попытки в направлении «консолидации» Аравии в этот период предпринимались — и не только Мухаммадом, что указывает на объективную необходимость движения в этом направлении. В этом плане характерна попытка одного из мекканцев — ‘Усмāна б. ал-Хувайриса — занять лиди-

³³ Вот, например, типичный пассаж на эту тему: «Византийская и Персидская империи воевали много лет и фактически истощили друг друга. <...> В результате буферные арабские государства перестали существовать <...> Все это открыло новые возможности для арабов» [Khazanov 1993: 463]. В общем, воевали Византия с Ираном, подорвали свои силы, утратили буферные арабские государства — вот арабы и сумели использовать «новые возможности» и завоевать ослабевших соседей. Всерьез обсуждать подобные «концепции» смысла нет ввиду их полного несоответствия реальности. На самом деле, подобные ситуации «истощения» в истории Рима / Византии и Ирана случались неоднократно, напряженная борьба между ними продолжалась, с переменным успехом, более полутысячелетия — с I в. до н.э. и после каждой крупной войны силы соперников неизбежно «истощались». Но это никогда не приводило к их гибели — даже в гораздо более тяжелых ситуациях, чем после последней ирано-византийской войны. Что касается буферных арабских государств, то их ликвидация была организована самими «сюзеренами» и, разумеется, вовсе не из-за собственной «слабости».

рующее положение в Мекке: он предложил заключить выгодный для мекканцев торговый договор с Византией, по которому он, на условиях выплаты небольшой дани, получил бы для общины статус «союзника» империи с соответствующими привилегиями. Мекканцы, однако, категорически отказались от подобного «выгодного предложения», не желая признавать над собой власть своего соплеменника³⁴. Это событие датируется концом VI в.³⁵

В Йасрибе «племена» оазиса также пытались объединиться в единую надплеменную структуру, но это привело лишь к нарушению баланса, вылившемуся в ожесточенную войну — т.н. войну Хатиба, завершившуюся битвой при Бу'асе незадолго до переселения Мухаммада (около 617 г. по оценке М. Уотта)³⁶. Ряд родов выдвинули сильных лидеров (таких как, например, ал-Худайр б. Сим'ак у ауситов или Ка'б б. Асад из бану қурайза), среди которых особенно выделялся 'Амр б. ан-Ну'ман у хазраджитов. Ни одно из племен не хотело подчиняться другому. Более того, возвышение одного из вождей неизбежно приводило к недовольству остальных племен, и такой лидер бывал низвергнут — напрямую через выступление против него одного из враждебных племен либо через предательство союзников, как в случае с 'Амром б. н-Ну'маном. Этот вождь, судя по всему, сознательно пытавшийся стать единоличным правителем Йасриба [Уотт 2007:

³⁴ Предположение М. Уотта, что главной причиной было стремление сохранить нейтралитет в отношениях между враждебными сторонами (Ираном и Византией), не основано ни на чем и едва ли может быть принято в виду своей фантастичности.

³⁵ М. Уотт относит его к самому концу века [Маkка: EI², VI: 146], поскольку произошло оно несколько лет спустя после завершения «войны *ал-Фидж'ар*» [Fidjār: EI², II, 883–884], произошедшей в период правления ан-Ну'мана III (580–602). Война продолжалась 4 года и включала в себя восемь «дней»-сражений, наиболее масштабный «4-й день *ал-Фидж'ар*» О.Г. Большаков датирует ее около 590 г. [Большаков 1989: 65]. П. Кроун датирует на два десятилетия ранее («после 570 г.»), связывая с персидской оккупацией Йемена [Crone 1987: 98, note 44], хотя более вероятно, речь здесь идет не об установлении власти Сайфа б. Зу-Йазана в середине 570-х годов, а именно об оккупации Йемена персидским наместником на рубеже VI и VII веков. Последняя дата более вероятна и соответствует периоду расцвета мекканской торговли накануне последней ирано-византийской войны 604–628 гг.

³⁶ О перипетиях борьбы внутри Йасрибского оазиса см., например: [Уотт 2006: 184–188; Уотт 2007: 172–194; Аравийская старина 1983: 90–95; Bu'āth: EI², I: 1283].

174], «счастливым образом» случайно погиб в битве при Бу'асе, причем не только вследствие активных действий противников-ауситов во главе с Худайром б. Сим'аком, но и в результате «нейтралитета» (а фактически дезертирства) своего союзника 'Абдаллаха б. Убаййа. М. Уотт списывает неудачу 'Амра б. ан-Ну'м'ана на отсутствие у того должных «моральных принципов» и «качеств государственного деятеля», якобы оттолкнувшее от него таких людей, как Ибн Убайй [Уотт 2007: 193], однако главную роль здесь сыграло общее неприятие «авторитарной» политики 'Амра родовым сознанием — причем в равной степени его противниками и его союзниками.

Не менее типична и история самого Ибн Убаййа, сумевшего, по словам Ибн Хишама, объединить Йасриб: его «народ» (*қауму-ху*) уже сделал для него венец, чтобы короновать, но тут появился Мухаммад и соплеменники Ибн Убаййа перешли на сторону Пророка [Ibn Hishām I: 411]. Мусульманское предание, что не удивительно, несколько переосмысливает произошедшее, приурочив низвержение Ибн Убаййа именно к драматическому моменту прибытия в Йасриб Мухаммада, однако по логике событий восхождение и падение Ибн Убаййа должны были произойти *до* призвания внешнего *арбитра* в лице Мухаммада, а не после. Таким образом, мы видим, что объединение оазиса под властью одного из кланов (и, соответственно, *лидера* такого клана) неизбежно и *сразу же* приводило к выступлению других кланов и новому витку хаоса, что и объясняет не понятые П. Кроун противоречия мусульманских источников в описании ситуации в Йасрибе: «Никогда Йасриб не был столь разделен, или же он никогда не был столь един. Это противоречие невозможно согласовать» [Crone 1987: 217]. При правильном понимании сути данного исторического явления (попытки создания (раннего) государства в условиях родового общества) ситуация, напротив, становится абсолютно понятной: чем выше степень объединения, тем мощнее противодействие традиционных родовых структур. Поэтому объединение оазиса под властью одного вождя / клана *сразу же* вызывало ответную реакцию, которая приводила к полному развалу только что созданного единого образования. А разнородные источники, основанные на устных преданиях, донесли до нас лишь отдельные элементы этого калейдоскопа, не связанного в одно последовательное повествование. Причем последующие

арабские историки, жившие в совершенно иной историко-культурной среде и уже не понимавшие аравийских исторических реалий и общей коллизии, тоже оказались не в силах выстроить непротиворечивую картину событий.

Крайне сложно, да и едва ли возможно, точно установить конкретные перипетии борьбы между кланами Йасриба. Проблематично даже установить само деление на «племена» и «роды», поскольку генеалогия нередко лишь в традиционном виде оформляла возникшее в конкретных обстоятельствах политическое объединение. Между тем сам факт ожесточенной внутренней борьбы за ресурсы и неоднократные попытки создать единую структуру, объединявшую разные племенные группы, не вызывает сомнений — как и тот факт, что подобные попытки имели место не только в Йасрибе. Однако на примере этого оазиса, судьбу которого по понятным причинам мы знаем существенно лучше, чем судьбу других мест, мы можем увидеть, с какими проблемами сталкивался любой потенциальный объединитель Аравии: традиционное родовое общество, не признающее главенства «равного», тормозило процесс создания государства на самых ранних стадиях.

Чтобы остановить смуту и прекратить борьбу за власть в оазисе, не имеющую перспективы решения в рамках традиционного родового общества, и был призван Мухаммад. И вовсе не как пророк, а как авторитетный человек — в качестве третейского судьи (*хакам*) [Пиотровский 1981: 11; Пиотровский 1984: 8], аналогичного «создателю» Русского государства Рюрику, хотя и жившему на два с половиной века позже, но решавшему в своей деятельности ту же задачу, что и Мухаммад, в типологически сходной ситуации.

Ситуация в северо-восточной Руси была весьма похожа на ситуацию в Йасрибе. Упомянутое в летописи «изгнание варягов» сразу же — возможно, в том же году — привело к межобщинной войне, в которой, как очень скоро стало ясно всем участникам, не могло быть победителей, что заставило ее участников призвать для улаживания конфликта уважаемого *внешнего арбитра* — конунга Рёрика Ютландского³⁷. В принципе, задача института

³⁷ Полулегендарная фигура, о котором наряду с упоминанием в Никоновской летописи есть информация у Татищева, использовавшего не дошедшие до нас

арбитра — *сохранение* традиционной родовой системы организации общества — за счет обеспечения баланса между различными родо-племенными объединениями на определенной территории (для Южной Аравии более позднего периода подобные структуры арбитража хорошо изучены, в частности Сёрджентом в его знаменитом исследовании “*Haram and Hawtah*” [Serjeant 1962]. К внеплеменному арбитру обращались, лишь когда все внутренние средства и возможности, включая разного рода межплеменные «согласительные комиссии», где встречались представители конфликтующих племен или родов, оказывались исчерпаны). Однако такой внешний арбитр при определенных условиях мог попытаться полностью *изменить* правила игры и стать не судьей, но *правителем*, тем самым начав создавать *иную* систему организации общества — государственную (хотя это, безусловно, было редким явлением). И действительно, очень скоро Рюрик сумел взять под контроль призвавшие его племена и, разгромив племенную оппозицию во главе с Вадимом Храбрым³⁸, стать реаль-

летописи, в том числе т.н. «Иоакимовскую летопись». Реальность истории о Вадиме, как и источнике информации Татищева, широко дебатруется, однако она хорошо вписывается в то, что произошло в первые годы правления Рюрика, так что, скорее всего, в какой-то мере отражает реальные исторические события.

³⁸ Роль и место Рюрика в межплеменной борьбе на Северо-Западе широко, с привлечением нового археологического материала, обсуждалась в ленинградской школе славяно-русской археологии еще в 80-е годы прошлого века (хотя сама тема Рюрика восходит еще к спорам XVIII в. вылившимся в двухвековую «варяжскую» дискуссию, имевшую скорее политический, чем научно-исторический смысл), в частности на семинарах Г.С. Лебедева на кафедре археологии истфака ЛГУ, где мне также довелось принимать участие. Пунктирно эти вопросы освещены в книгах Г.С. Лебедева (в частности, во втором, расширенном, варианте его монографии [Лебедев 2005: 490–493]. Из последних работ на эту тему можно ознакомиться со статьей *И.Б. Губанова*. Параллели с Аравией, проводимые в этой статье через «вторые руки», по понятным причинам, не очень точны (а местами даже ошибочны, так как базируются на искусственных построениях Л.В. Негри). Однако основные положения самой концепции «призвания варягов» на базе летописного и археологического материала, как они были сформулированы в рамках исследований вышеупомянутой ленинградской школы в 1980-е годы, изложены в основном достаточно корректно, с удачным добавлением результатов последних археологических исследований в Поволховье [Губанов 2014: 33–41]. Однако для лучшего понимания этого вопроса я бы рекомендовал обратиться к книге археолога и историка С.Л. Кузьмина «От Скифии к России» (одного из наиболее активных участников вышеупомянутых семинаров Г.С. Лебедева), поскольку там наиболее адекватно отражены все перипетии этой борьбы [Кузьмин 2004].

ным *правителем* этого объединения племен, создав и возглавив типичное раннегосударственное образование. Строго говоря, по этому же пути пошел и Мухаммад.

После переселения в Йасриб Мухаммад последовательно укрепляет свой авторитет и постепенно начинает концентрировать в своих руках власть в Йасрибе, в конечном итоге объединив в своем лице *все* основные племенные «должности»: *саййид* — племенной вождь, *‘ақйїд/қāїд* — военный вождь, *хакам* — судья, *кāхин* — жрец, *шāїр* — поэт-оракул, *хатїб* — оратор [подробнее см. Пиотровский 1984: 6–11]. Здесь, однако, надо учесть исторический смысл подобного объединения функций. Их соединение исключительно важно с точки зрения создания государства: «сумма» различных функций дает не количественное увеличение прав и возможностей, но качественно новую сущность — уже не родового вождя, но правителя, «царя».

Особенно важны здесь две «должности» — военного вождя и племенного вождя. В родовом обществе военный вождь, который предводительствует племенным ополчением во время войны или отдельного набега, непосредственно во время *военных действий* обладает *абсолютной властью*, сродни царской: он сам отдает приказы, и воины ему подчиняются беспрекословно — иначе они просто будут разбиты и погибнут. Однако его власть заканчивается вместе с окончанием боевых действий. Типичный пример — история из Дней арабов (*Йаум Барадāн* [Аравийская старина 1983: 85]) о том, как арабский вождь Зийād б. ал-Хабўла, возвращаясь из удачного набега, встал на ночь лагерем и, когда все сидели у костра и дрова подошли к концу, предложил горшок фиников тому, кто принесет вязанку дров. То есть за пределами сражения реальная власть могущественного вождя была меньше, чем у командира отряда в турпоходе, который без особых проблем может послать кого-нибудь из участников за дровами — а военный вождь вынужден за это платить!

Теперь эту книгу найти непросто, однако она опубликована в электронном виде на целом ряде ресурсов, например: http://www.archaeology.ru/Download/Kuzmin/Kuzmin_Ot_Skifii.pdf. В целом это наиболее адекватная интерпретация раннего периода русской истории, гармонично сочетающая в себе общеисторический и археологический подходы, аналога которой в отечественной историографии пока нет.

В отличие от власти военного вождя, власть племенного вождя (*сеййида*) постоянна, но при этом она весьма ограничена традиционными, родовыми нормами и за их пределы не выходит. Поэтому главная коллизия периода становления ранних форм государственности — поиск путей соединения этих двух функций в той или иной форме. Например, совмещение их в одном лице, как это произошло в случае с Мухаммадом, либо *сохранение* власти военного вождя и *после окончания* военных действий, либо увеличение властных полномочий племенного вождя-*сеййида* по аналогии с полномочиями военного вождя.

Характерный пример — многовековая эволюция института правителя в Сабейском царстве от *мукарриба* (аналог — наследник» института родового вождя) к *малику* (изначально — военный предводитель). А.Г. Лундин прекрасно показал в своей докторской диссертации и опубликованной на ее базе книге «Государство мукаррибов Саба'» [Лундин 1971], как постепенно власть переходила от *мукаррибов* к *маликам*. Поначалу (первая половина I тыс. до н.э.) почетнее было быть *мукаррибом* (руководитель строительных и оросительных работ, выполнявший еще и некоторые жреческие функции). Позднее добавляется функция межевания земель, закамуфлированная под «строительную» — установление межевого знака. Позже начинается периодическое «добавление» титула *малика* к «главному» титулу *мукарриба*, обычно в связи с военными походами или «законодательными» функциями³⁹. К середине I тыс. до н.э. титул *малика* становится уже более важным. *Мукаррибы* (точнее, их титул) окончательно исчезают с исторической сцены, превращаясь во второй половине I тыс. до н.э. в полноценных царей-*маликов*. Аналогичный процесс имел место и в Месопотамии, только в III тыс. до н.э.: переход власти от преимущественно вождей-«жрецов» *энси* к (временным) военным предводителям — *лугалям*, которые постепенно становились *постоянными* (и наследственными) царями, оттесняя *энси* на второй план.

³⁹ Наиболее яркий пример: *мукарриб* Кариб'ил Ватар в надписях, повествующих о своих знаменитых походах, открывших сабейцам в начале VII в. до н.э. доступ к «плантациям» ладана на востоке Хадрамаута, именуется *маликом*.

* * *

Для понимания проблем, возникавших на пути объединения различных кочевых племен в единое государственное образование, имеет смысл сравнить Аравию VII в. с Монголией конца XII в., что и делалось неоднократно [Saunders 1977: 36–66; Khazanov 1993: 461–479]⁴⁰. Однако сравнивать следует не столько Чингисхана с Мухаммадом и пытаться найти общее между исламом и «тенгризмом» (культулом Голубого Неба — Тенгри у тюрко-монгольских народов), игравшим сугубо второстепенную роль при объединении Монголии (хотя и использовавшимся как один из многочисленных инструментов легитимизации власти хана), сколько Темучина и таких «светских» племенных лидеров, как, например, вышеупомянутый ‘Амр б. ан-Ну‘мāн. Это позволит лучше понять арабийскую специфику, чем сравнение абсолютно несопоставимых религиозных аспектов двух явлений.

Вероятно, в условиях Аравии, за отсутствием не просто традиции надплеменной власти, но даже самой *идеи* верховной власти, у обычных племенных лидеров не было никаких шансов. В монгольской степи уже в тюркское время существовала идея «мандата Неба», передающегося от одного хана к другому (необязательно в рамках одного рода или племени). Так что задача Темучина была лишь доказать, что *именно он* является носителем «мандата» на верховную власть. В Аравии же нужно было заставить другие племена вообще *признать* чью бы то ни было верховную власть, что было можно сделать только с помощью абсолютно превосходящей *силы*, да и то ненадолго Племенной кодекс чести просто не позволял признавать власть *такого же, как они*, племени (признание подчиненного положения было уделом слабых: ни одно уважающее себя племя не хотело переходить в категорию зависимых и во многом бесправных *халифов*).

Достаточно вспомнить хорошо задокументированные попытки подчинить арабийских кочевников ассирийцами в 3 четверти I тыс. до н.э. или, например, химьяритами во 2 четверти I тыс. н.э. В результате очередного похода кочевники признавали военную силу и подчинялись, но уже через десяток лет приходилось организовывать новый поход, чтобы восстановить утраченный контроль. Если мощные оседлые империи (причем Химьяриты уже

⁴⁰ См. также: [Матвеев 2015 б].

широко использовали для этого созданные при их поддержке вассальные аравийские «царства») еще могли это сделать, то для кочевого лидера, опирающегося на нестабильное кочевое образование, это было категорически невозможно.

Таким образом, с опорой на чистую силу объединить Аравию в единое государство было нереально физически — в связи с невозможностью собрать в одних руках столь значительные ресурсы, чтобы разгромить всех потенциальных противников, не говоря уже о том, чтобы взять под контроль их территорию. Что мы и видим на практике. Даже самые могущественные племенные лидеры, такие как, например, Кулайб б. Рабй'а [Kulayb b. Rabī'a: EI², V: 362; Негря 1981: 94–95], не имели никаких шансов: его «случайное» убийство, послужившее началом «сорокалетней» войны Басўс между племенами Талиб и Бакр, на самом деле, было вполне закономерным и неизбежным результатом попытки установления единоличной власти среди группы племен (о всей кочевой Аравии речь даже не шла). Аналогичная судьба постигла и другого могущественного вождя Зухайра б. Джазйму (*Йаум Нафравāt* [Аравийская старина 1983: 123]). Список может быть продолжен.

Можно, конечно, отнести эти проблемы к специфике кочевого общества и задаться следующим вопросом. Если невозможно взять под контроль анархически настроенных кочевников, то почему аравийские оазисы не могли стать центрами формирования государства и пойти по пути «обычных» оседлых обществ? Вроде бы в оазисах было такое же оседлое население, как и в других земледельческих обществах, так что чем они хуже, скажем, греческих полисов? Разумеется, они ничем не «хуже». Чисто теоретически это тоже были земледельческие центры, но здесь, по всей видимости, определяющую роль начинал играть фактор наличия или отсутствия необходимой для создания государства степени *концентрации ресурсов*, включающий в себя два параметра: количественный (численность населения и объем производимых им излишков) и коммуникационный (расстояния между пунктами, входящими в состав потенциального государственного образования, причем расстояния не в километрах, а в днях пути: в горах расстояния могут быть небольшими, но сложность коммуникации практически повсеместно дает нам сильно раздробленное и по объективным причинам неспособное к централизации общество).

При определенной концентрации ресурсов — объем изымаемых у населения *излишков* на единицу *площади* (вернее, некоей производной от времени-расстояния от центра до границ возникающего раннегосударственного образования) — материальные предпосылки для возникновения государства возникают. Чем выше концентрация, тем это сделать проще (и происходит оно раньше по времени), чем ниже, тем сложнее, а потому в таких регионах государства появляются позже, уже в эпоху средневековья. В принципе, чем менее производительное сельское хозяйство, тем больше территория и население, объективно необходимые для получения ресурсов, обеспечивающих существование и функционирование государства. Разумеется, величина этих параметров зависит от разных обстоятельств и меняется в зависимости от времени и пространства (например, повышение производительности сельского хозяйства или / и уровня эксплуатации приводит к уменьшению минимальной требуемой для возникновения и функционирования государства территории — и наоборот).

Стандартная проблема, с которой неизбежно сталкивается создатель раннегосударственного образования, — слабость еще только формирующейся центральной власти: отсутствие административного аппарата и аппарата подавления, даже уже появившаяся в распоряжении правителя постоянная армия («дружина», «гвардия» и т.д.) на начальном этапе уравнивается племенным ополчением. Поэтому и возможности экспроприации ресурсов весьма ограничены: правитель может забрать у населения очень немного, самый минимум излишков, образно выражаясь — только то, что можно «языком слизнуть». Что происходит при попытке увеличить поборы («норму эксплуатации») хорошо видно на хрестоматийном примере князя Игоря (сына Рюрика и мужа княгини Ольги), попытавшегося увеличить дань с древлян и в результате убитый ими в 945 г. Не случайно его сын Святослав пошел искать дополнительные ресурсы за пределы своей территории, отправившись в поход на Дунай, где пытался создать новый центр русского государства (правда, Византия в это время находилась на пике своего могущества и не позволила ему сделать то, что тремя веками раньше удалось Омеййадам в Сирии).

По этой причине ранние государства обычно такие большие по размеру: достаточно вспомнить т.н. «Киевскую Русь» или другие раннефеодальные государства Европы. Другая их характер-

ная черта — активная завоевательная политика на начальном этапе формирования. За этими походами обычно не стоят конкретные геополитические интересы. Их еще просто нет, так как государство и его границы только формируются. Это, если можно так выразиться, «длягосударственные» походы, у них иная цель — *сохранить* едва возникшее государство за счет получения *внешних* ресурсов для его существования и развития.

Все ранние государства сталкиваются с той же проблемой, что и мусульмане в эпоху *ридды*, ясно показавшей объективную необходимость вместо сбора *закята* перейти к получению необходимых ресурсов за счет завоеваний («доходы» от военной добычи значительно перекрывали «расходы» по *закяту*, тем самым постепенно заставив смириться с выплатой одного даже гордых бедуинов). Так что дело здесь не в особой «воинственности» варваров или, например, ислама как религии, а в невозможности изъять необходимый для функционирования государства прибавочный продукт у собственных подданных в виде налогов: проще получить его в результате военных набегов или завоеваний, одновременно обеспечивая и лояльность подданных, заинтересованных в получении добычи, и необходимые государству ресурсы. Затем, по мере развития и укрепления государства (а с другой стороны, роста продуктивности земледелия) появляется возможность изымать несколько большую долю общественного продукта. В результате формируются локальные центры — «княжества», «феоды» разного масштаба и т.д., которые значительно меньше по размеру, чем «раннефеодальные» государства, но гораздо устойчивее — начинается эпоха «феодальной раздробленности»; при этом чаще всего снижаются и масштабы завоевательной активности: она становится уже *не обязательной* для выживания государства.

Второй (а вернее, первый — по времени) вариант возникновения раннего государства — на базе интенсивного земледелия за счет создания оросительной системы, позволяющей сконцентрировать большое количество людей и ресурсов на очень маленькой территории (значительное население и довольно значительные излишки). Это характерно для первых цивилизаций Древнего мира — ранних «городов-государств» Передней Азии, Месопотамии и других, включая цивилизационные центры древней Южной Аравии, возникшие вокруг своих оросительных систем, а затем

постепенно распространившие влияние на соседние территории (отметим, что роль источника дополнительных ресурсов у них играли не столько завоевательные походы, сколько международная транзитная торговля — т.н. «путь ладана»). На определенном этапе на уровень, достаточный для обеспечения существования государственной «надстройки», вышли, в частности, и греческие и италийские полисы.

Почему же этого не произошло в Аравии? Да, земледельческих оазисов на территории Аравии было немало, однако ресурсы такого оазиса были довольно незначительны. Население Мекки во времена Мухаммада — 7–8 тыс. чел. [Большаков 1989: 232–33], Йасрибского оазиса — примерно такое же или несколько больше⁴¹. Медина даже после победы ислама, получив значительные дополнительные ресурсы извне, могла выставить 2,5–3 тыс. воинов, Мекка — и того меньше. Число, явно недостаточное для установления контроля над соседними кочевыми племенами.

А как же знаменитая «мекканская торговля»? Знаменитые союзы-*йлаф*, объединившие значительную часть Аравии, популярный у ряда исследователей всеаравийский «*Рах Мессана*»? В том-то и дело, что это были именно *союзные* отношения, построенные на взаимовыгодных договорах и обеспечивавшие безопасность передвижения мекканским торговцам, ни о каком *доминировании* и подчинении здесь речь не шла вообще (не говоря уже о том, что они реально охватывали лишь часть Западной Аравии). Так что без религиозной санкции со стороны ислама ни о какой попытке взять под контроль соседей и речи даже быть не могло. Кочевников вследствие их мобильности вообще было проблематично взять под какой бы то ни было контроль (в случае необходимости они могли откочевать на другую территорию). Оседлые центры, которые теоретически можно было по очереди захватывать (так, например, шло объединение «городов» древней Месопотамии), находились слишком далеко друг от друга, чтобы

⁴¹ Площадь Йасрибского оазиса — около 2000 га; по подсчетам О.Г. Большакова, минимально необходимая для обеспечения выживания обрабатываемая площадь — 0,25 га на человека [Большаков 1989: 230]. Т.е. мы получаем максимально возможное население в 8 тысяч человек. Впрочем теоретически какое-то количество йасрибцев могло заниматься еще и скотоводством (разведение овец и коз), так что, возможно, население этого крупнейшего оазиса могло быть и несколько больше.

можно было установить над ними эффективный контроль даже в случае гипотетической победы. Ресурсов для размещения гарнизонов и обеспечения безопасности растянутых линий коммуникации — а значит и способа контроля над территорией — у потенциальных победителей просто не было.

Чуть лучше была ситуация в Йамаме, где оазисы расположены более плотно, поэтому там и возникали более крупные племенные союзы. Во времена Мухаммада там, судя по всему, сложилось два довольно рыхлых объединения, во главе одного из которых и встал печально знаменитый Мусайлима. Характерно, что после разгрома последнего в «саду смерти» Халид б. ал-Валид даже не пытался штурмовать укрепленные поселения Йамамы: военных ресурсов для этого у него категорически не было. Но и его противники не имели возможности собрать значительные силы для похода против мусульман (другое дело — оборона своих домов, точнее, многочисленных небольших городищ — общинных укреплений-*утмов*), поэтому и согласились «подчиниться», но на очень мягких условиях, фактически на условиях лишь формального признания ими главенства Медины.

Сложно точно подсчитать минимальное количество людей и ресурсов, необходимых для формирования раннегосударственного образования. Однако при очень низкой концентрации ресурсов (низкая плотность населения и сопряженный с этим низкий объем потенциально изымаемых ресурсов плюс растянутые коммуникации, наоборот, требовавшие дополнительных ресурсов для обеспечения контроля над ними) — ниже некоего минимума, необходимого для обеспечения существования государственной надстройки, — создать надплеменную структуру становится невозможно в принципе — во всяком случае, опираясь на собственные ресурсы региона. Поэтому в условиях *низкопродуктивной* экономики и редкого населения условий для создания государства за счет внутренних ресурсов может и не сложиться вовсе.

Это очевидно и для кочевников, и для аравийских оазисов, и для лесных обществ севера Евразии⁴². Однако горная местность

⁴² Например, на северо-западе Руси возникновение раннегосударственного образования стало возможно только после появления славян, принесших пашенное земледелие и заселивших поначалу поймы, тем самым создав критическую

создает такую же ситуацию: мы видим сохранение племенной структуры и в горном Йемене к северу от Саны, и на территории большей части Афганистана, и в целом ряде районов Северного Кавказа (например, в Чечне), и в других местах. В последующий период, уже в развитое средневековье, после формирования сильных государств по соседству, их правители периодически устанавливали контроль и над горскими племенами, тем самым включая их в свой состав как племенную периферию, однако никаких устойчивых государственных структур там, по вышеозначенным причинам, не возникало. В результате после ослабления соседнего государственного центра племена вновь обретали независимость — вплоть до нового завоевательного похода очередного возвысившегося соседнего правителя⁴³. Однако исходные проблемы, приводившие к такой ситуации, — те же, что и в доисламской Аравии: горные земледельческие общества, как и земледельцы оазисов Аравии, просто не имели (не могли сконцентрировать) *достаточных свободных ресурсов*, чтобы создать сколько-нибудь жизнеспособные государственные структуры⁴⁴.

Поэтому выход, который в условиях объективной недостаточности собственных материальных ресурсов позволил бы преодолеть племенную оппозицию, мог быть найден только за счет *внешней легитимации власти и опоры на внешние ресурсы*, что мы и видим в случае с лимитрофными «царствами»: Киндитами, Лахмидами, Гассанидами и пр. При этом здесь нужно учитывать не только военную и финансовую помощь со стороны «сюзеренов», но и духовную — определенную степень сакрализации власти

массу населения и ресурсов, необходимую для запуска процесса формирования государства: традиционная подсека финноугорских и балтских племен в сосновых борах не могла обеспечить достаточных для формирования надплеменных структур ресурсов.

⁴³ Подобные вопросы — отношения племен (кочевых, горских) и государства в мусульманском мире (т.е. в несколько более поздний период, чем рассматривается в данной статье) — являются достаточно популярными темами исследований на Западе, так что данная проблематика изучена в целом неплохо, хотя и далеко не в полной мере (см., например, вышеупомянутый сборник «Tribes and State Formation in the Middle East» [Tribes... 1990]).

⁴⁴ Все это очевидно, однако, к сожалению, при изучении Аравии об этом обычно не вспоминают, и в результате при анализе процессов, происходивших в период возникновения ислама и формирования арабского государства, общеисторические параллели привлекаются крайне редко.

этих царьков, на которые падала «тьень» сакрального статуса соседних империй, тем самым выводя их из круга «равных», как-выми были другие, «обычные» племенные лидеры, и поднимая их на особую высоту (отсюда важность для этих правителей таких вроде бы бесполезных византийских титулов, как, например, «патрикий», чем и пользовалась Византия наряду с деньгами для привлечения на свою сторону варварских вождей). Путь, по которому, не подозревая об этом, пошел Мухаммад, был аналогичен: то же обращение к *внешнему* источнику легитимации, только уже не земному, а *небесному*. И лишь на этом пути у объединителя Аравии появлялся шанс.

Кроме того, нельзя забывать, что и сам кризис, охвативший Аравию, неизбежно коснулся не только социально-экономической, но и идеологической, религиозной сферы. Не случайно это было временем и *упадка традиционных языческих верований* (вероятно, это был постепенный процесс, на пару веков отстававший от Южной Аравии, однако во времена Мухаммада, очевидно, произошел качественный скачок), и широкого распространения т.н. *ханифов* — проповедников особой формы единобожия⁴⁵, что в ленинградской школе арабистики обычно традиционно именовалось «неопределенным аравийским» или общесемитским монотеизмом, из которого вышли и иудаизм, и христианство. Строго говоря, и сам Мухаммад был одним из таких *ханифов*, только несоизмеримо более значительным и успешным.

Подобные попытки апеллирования к высшему источнику легитимации мы видим на практике и за пределами Мекки. Не случайно именно в этот период в качестве высшей точки *ханифского* движения в Аравии появляются многочисленные пророки (в мусульманской терминологии — «лжепророки»), типологически близкие Мухаммаду: Мусайлима, Тулайха, ал-Абхала, ас-Саджжах и др., просто мы знаем о них меньше и в неизбежно тенденциозной интерпретации. Именно благодаря своему пророческому статусу они сумели объединить значительные силы и территории, выступив на последнем этапе своей деятельности против мусульман и потерпев поражение. Но типологически это то же направление исторического развития, апеллирование к тем же

⁴⁵ Этот переход от язычества к единобожию чуть раньше (конец IV — V в.) произошел в соседней Южной Аравии.

надплеменным и надчеловеческим силам, которые только и могли перебороть племенную солидарность (*'аҫабиййа*) и бедуинский индивидуализм (*мурувва*).

Таким образом, причина именно *религиозного* характера миссии Мухаммада как «государствоустроителя» состоит в том, что религиозный авторитет помог ему сломать племенную ограниченность и создать надплеменную (ранне)государственную структуру. Анархические свободолюбивые бедуины категорически не были готовы подчиняться кому бы то ни было из соплеменников, т.е. равному (в этом смысле упомянутый выше пример Йасриба с его борьбой за власть и раздробленностью типичен). А вот Пророку единого Бога было не зазорно и подчиниться, так как это не оскорбляло родовую и индивидуальную честь, и потому *при наличии реальной силы*, стоящей за таким претендентом на господство, у него появлялся шанс. К тому же, ниспосылаемые свыше откровения помогали Мухаммаду сломить сопротивление любой «антигосударственной» оппозиции, возникающее при создании новой формы организации общества.

* * *

Как именно происходил процесс возникновения государства в Аравии? Разумеется, ни о каких подобных «сверхзадачах» Мухаммад не думал, понимая свою миссию сугубо в терминах установления и распространения «истинной веры», а не личной светской власти: построение государства, таким образом, началось именно с получения откровения, некоего религиозного императива. Очевидно, Мухаммад интуитивно почувствовал внутреннюю нестабильность арабийского общества, возникшую вследствие кризиса. Отчасти это было обусловлено и личным опытом, ведь род Мухаммада, дед которого 'Абд ал-Мутталиб был наиболее авторитетной фигурой, фактически главой Мекки, в последней четверти VI в. после смерти своего «патриарха» почти мгновенно захирел и утратил всякое влияние. На его место пришли иные люди, богатые купцы-Омеййады. Вероятно, этот упадок древнего рода вовсе не случайность, но отражение все тех же кризисных явлений, возникших в арабийском обществе в конце VI в.: Хашимиты, возможно, просто не смогли перестроиться и в полной мере «вписаться в рынок», т.е. в новую форму торговли.

‘Абд ал-Мутталиб был еще типичным родовым лидером, главой «совета», который, как и его отец Хашим, ежедневно резал для своих сородичей баранов и кормил похлебкой-*сарид* «людей на равнине, а животных на вершинах гор» [Ibn Hishām I: 33]. Судя по всему, он тоже как типичный родовой лидер раздавал большую часть своего имущества, что в соответствии с традицией конвертировалось в авторитет среди сородичей. Однако ему почти нечего было оставить своим потомкам, в частности любимому внуку Мухаммаду. Но это указывает и на общий «неденежный» характер «богатства» мекканцев в традиционный период. Знатные и богатые люди имели скот (не случайно платой Мухаммаду за услуги по сопровождению товаров Хадиджи были вовсе не деньги или даже товары, а четыре молодых верблюда) и, в ряде случаев, еще и определенное количество зерна (как и все типичные кочевники, для которых единственным богатством был скот, а временными «сбережениями» — выменянное на него зерно), но не деньги и золото / серебро, которое можно передать потомкам (что в очередной раз объясняет причину возникновения договорной системы торговли (*йлāф*): изначального капитала, чтобы платить за проход караванов у мекканцев не было).

Омейяды же, судя по всему, первыми сумели приспособиться к новой ситуации, став лидерами уже нового типа. (Не случайно именно они затем сумеют создать династию и полноценное развитое государство. У них уже было понимание смысла происходящих изменений, отсутствовавшее у их соперника Али — очень набожного и лично храброго, но еще сохранявшего менталитет человека традиционного родового общества.) Это видно как из событий, отразившихся в рассказах о жизни Мухаммада, так и из дошедших до нас оценок их деятельности. Типичное «сравнительное описание» двух родов приводит ал-Калби со слов одного из главных авторитетов в области ранней истории Омейядов — ‘Авāны б. ал-Ḥакама ал-Калби (ум. 147/764 или 153/770 [‘Awāna b. al-Ḥakam al-Kalbī // EI², I, 759]), умеренно-проомейядского автора, которого трудно заподозрить в нелюбви к династии: «Али б. Абу Талиба спросили о бану Хāшим и бану Умаййа. Он сказал: “Бану Хāшим — самые прекрасные (*афбах*), красноречивые (*афсах*) и щедрые (*асмах*), а бану Умаййа — самые хитрые (*амкар*) и лживые (*афджар*)”» [Ibn Ḥabīb, *al-Munatmaq*: 31].

Видимо, для передатчика этой истории, симпатизировавшего Омеййадам, в ней есть лишь констатация очевидной разницы «талантов» этих двух важнейших курайшитских родов — «священного» и «торгового». Для нас же здесь ясно показана разница между традиционным *родовым* лидером, чьи главные добродетели — щедрость и красноречие (не следует забывать, что глава мекканцев выполнял еще и роль арбитра-*хакама*, по крайней мере в курайшитских делах), и главой *торгового* сообщества, чья основная «добродетель» — хитрость и изворотливость. В условиях кризиса старые добродетели уже не позволяли выживать не имевшим внутренних ресурсов мекканцам, поэтому вовсе не случайно на первый план в Мекке выдвигаются именно Омеййады, очевидно, более гибкие, чем их соперники.

После смерти ‘Абд ал-Мутталиба главенство в роде ‘Абд Манāф переходит к представителю другого субклана — ‘Абд Шамс — Харбу б. Умаййе (он был сыном Умаййа — основателя-эпонима рода Омеййадов и внуком ‘Абд Шамса — брата Хāшима и, таким образом, внучатым племянником ‘Абд ал-Мутталиба). Причем фактически речь шла и о главенстве в Мекке в целом (знаменитый враг Мухаммада Абу Суфйан становится главой рода — и Мекки — только после гибели других лидеров клана в битве при Бадре). Многочисленные сыновья ‘Абд ал-Мутталиба (десять) во главе с аз-Зубайром не хотели ему подчиняться и стали действовать уже как самостоятельный род, а около 590 г. создали союз *хилф ал-фудул* для помощи «незаслуженно обиженным в Мекке» (подробнее см. [Большаков I: 59, 234–235]), фактически направленный против Омеййадов и, по всей вероятности, объединивший тех, кто не принял произошедшие под руководством последних изменения. В этот союз входил и Мухаммад, что не могло не сказаться на его отношении к происходящему в Мекке, да и в Аравии в целом.

Чуткая душа Мухаммада откликнулась на «вызов времени», и выход из общеаравийского кризиса, в конечном итоге, был найден — через объединение Аравии под эгидой новой веры, в чем и состоял *социально-исторический* смысл миссии Мухаммада для арабов и Аравии. Но нужно особо подчеркнуть, что речь не идет о механическом «объединении Аравии», как это часто понимается, но именно о *создании государства* — качественно новой, *надплеменной структуры*, в свою очередь включившей в себя —

на разных условиях — различные родовые единицы аравийского общества, а затем также остатки бывших южноаравийских государственных структур. Весь этот конгломерат разнородных, на начальном этапе по преимуществу еще родовых элементов объединяла в единое целое именно мединская община во главе с Пророком. Выстояв в период «родовой реакции»-*ридды*, его преемники-халифы продолжили его дело. Походы на земли оседлых соседей, начатые еще при Пророке (именно он, по наитию отправив первые отряды в византийские земли, указал этот путь — единственно возможный для сохранения и укрепления создаваемого им государства), дали те материальные ресурсы (и даже в гораздо большем количестве), которые раньше удавалось получать в результате торговли. Кризис в Аравии был разрешен — через прямую экспроприацию оседлых соседей, а образование грандиозного Арабского халифата, как и в случае с другими кочевыми империями, — это лишь неизбежный побочный продукт этого процесса.

Однако через полвека, когда волна завоеваний схлынула и центр Халифата переместился в Сирию, «Пустынная Аравия» (может быть, за исключением собственно Хиджаза, наиболее тесно связанного с хаджем, и где Мекка и Медина вскоре превратились в полноценные города) постепенно вернулась в свое догосударственное, «родовое» состояние. Конечно, изменения в Аравии произошли, включая поверхностную исламизацию кочевников, но в целом они не затронули основ родового строя. Все вернулось на круги своя, только на смену древним караванам с благоволиями и «восточными товарами» пришли караваны паломников, обслуживание которых теперь обеспечивало аравийских кочевников дополнительными ресурсами, необходимыми для бесперебойного функционирования традиционной кочевой системы хозяйства и кочевого образа жизни.

В заключение хотелось бы рассеять возможное недоумение мусульманских коллег, для которых столь «земные» основания небесного Откровения могут показаться несколько неожиданными. На самом деле никакого противоречия с мусульманской традицией в предложенной здесь интерпретации предпосылок миссии Мухаммада нет. Как известно, Господь всегда посылает

помощь своему народу именно в самый тяжелый момент его истории, когда «земными» силами его спасти уже невозможно или, выражаясь современным языком, когда уже невозможно доступными средствами решить возникающие перед народом проблемы, что мы и видим на примере арабов и Аравии. Попытаться же понять, почему именно время Мухаммада было выбрано для ниспослания Откровения, уже не только можно, но и нужно.

P.S.

Итак, мы попытались кратко изложить *общую концепцию* и причины образования государства в Аравии, принявшего форму возникновения ислама. Ввиду ограниченности объема статьи мы не ставили задачу привести все примеры и аргументы, которые можно найти в источниках. В принципе было бы целесообразно *заново пересмотреть* все имеющиеся в нашем распоряжении сведения по доисламской Аравии и времени возникновения ислама под *новым углом зрения*. Фактически именно это в свое время и сделала Кроун и нашла немало неожиданных сведений, не учтенных ее предшественниками. Однако ввиду принципиальной ошибочности ее исходных постулатов (а, возможно, еще и наличия сознательной тенденциозности), значительная часть материала, к сожалению, была ею интерпретирована не вполне адекватно, так что ее выводы нуждаются в проверке, а в ряде случаев — и в полном пересмотре.

Другое дело, что при новом обращении к источникам нужно понимать, что именно необходимо искать, иначе это новое обращение мало что даст. Ранние арабские источники — нарративные, полуэпические (во всяком случае, с сильным фольклорным элементом), к тому же долго передававшиеся устным путем — требуют серьезного критического анализа, но главное — дают неполную информацию. То, что было очевидно и лежало на поверхности, в целом уже хорошо изучено, но для полноты картины недостающие элементы необходимо восполнять при помощи аналогий и не слишком популярных ныне теоретических построений, описывающих общие закономерности исторического развития.

Так, в упомянутой выше истории о том, как Зийād б. ал-Хабūла заплатил финики за принесенные к костру дрова (*Йаум Барадāн* [Аравийская старина 1983: 85]), кто-то увидит лишь характерный

пример «бытописания», своего рода этнографическую деталь: как усталый вождь в холодную ночь готов отдать горшок фиников за вязанку дров; или как леность спутников Зийāда помогла его врагам-лазутчикам «легализоваться» в лагере: в отличие от воинов Зийāда шпионы не поленились и дрова принесли, получив не только финики, но и важную информацию, обеспечившую вражескому войску победу на следующее утро. Но если понимать, о чем идет речь, то можно увидеть и нечто большее: это ценнейший — и характернейший — пример ограниченности власти «военного вождя» в Аравии (в данном случае Зийād выступает в качестве военного предводителя-*қā'ида* в набеге за добычей), который мгновенно утрачивает ее после окончания боевых действий.

Таким образом, если правильно понимать историческую коллизию, мы сможем восстановить утраченные части доисламского «пазла», а если нет, то тогда хиджаские домотканые одежды будут превращаться у нас в йеменские драгоценные ткани, как у Сёрджента, а смыслом жизни мекканцев станет транзит йеменских «предметов роскоши» в Византию. Непонимание общеисторических закономерностей (в данном случае — особенностей развития кочевого общества и проблем становления государства) неизбежно приводит к произвольной интерпретации и модернизации имеющихся фактов, которые слишком фрагментарны, чтобы дать полную и однозначную картину происходящего. В результате мы получаем разнообразные «картины», созданные воображением авторов. Взгляд из Лондонского Сити создает в Аравии «меркантильную экономику», которая вступает в конфликт с традиционными родовыми ценностями и приводит к кризису, который разрешает Мухаммад (М. Уотт). Взгляд с марксистской (точнее, вульгарно-марксистской) колокольни находит в Аравии конца VI — начала VII в. процесс «распада родового строя» и «сложение классового общества» (Л.В. Негря), завершающим этапом которого становится государство Мухаммада (прекрасная иллюстрация известного ленинского тезиса о том, что государство «появляется там и тогда, где и когда появляется деление общества на классы», однако оказавшегося абсолютно неверным, поскольку реальный процесс был строго противоположным: классы постепенно складывались «под зонтиком» государства). А взгляд с Йеменского нагорья вообще обнаружи-

вает обратный образованию государства процесс: *распад* государств и «вождеств» в кочевой Аравии и возникновение... племен (А.В. Коротаев)⁴⁶! Список таких «интерпретаций» может

⁴⁶ А.В. Коротаев вполне предсказуемо опирается на выводы, сделанные им на основании изучения ситуации в Южной Аравии (см. пожалуй, лучшую обобщающую работу по типологии развития Йеменского нагорья в первой половине I тысячелетия н.э., опубликованную им на базе своей докторской диссертации [Коротаев 1997]). Но, к сожалению, проецировать ситуацию йеменской оседлой цивилизации на кочевую Аравию не вполне корректно. В Йемене в конце VI в. происходил процесс, который обычно называют «бедуинизацией» Южной Аравии, т.е. упадком государственных (добавим — и «вождеских») структур и установлением власти племен в условиях коллапса центральной государственной власти. Однако даже в Йемене за «кулисами» этого процесса стоят внешние игроки: не отрицая общего упадка центральной власти в Химьяре, нельзя не учитывать, что этот процесс достиг серьезных успехов именно в ситуации фактического захвата Южной Аравии Сасанидами (см. выше). Понятно, что ни о каком контроле территории за пределами крупных городов речь и не шла (что и отмечалось всеми историками как «слабость» сасанидского контроля). Вот в этих условиях слабости центральной власти и стало возможным проникновение кочевых племен в Южную Аравию и установление их контроля над сельской округой (в отличие от кочевников, где каждый мужчина был воином, сельское население Южной Аравии к этому времени уже утратило воинские традиции племенного ополчения, а потому самостоятельно не могло оказать сопротивления пришедшим извне кочевым племенам).

Что касается кочевой Аравии, то здесь никакого «внутреннего» распада царств и «вождеств» мы не наблюдаем. Исчезновение арабских «царств», столь поразившее А.В. Коротаева, было вовсе не следствием некоей воображаемой «адаптации», т.е. борьбы арабов с «царями»-эксплуататорами, отбирающими последние продукты у несчастных бедуинов в условиях (столь же воображаемой) экологической катастрофы, а действием *внешних* игроков: и Гассанидское (в 582 г.) и Лакмидское (в 602 г.) царства были ликвидированы соответствующими империями, исходя из собственных интересов, а вовсе не «свободолюбивыми племенами».

В случае Киндитского царства такой очевидной внешней «злой воли» вроде бы не наблюдается, что позволяет А.В. Коротаеву развивать теорию об успешной борьбе арабов с эксплуататорской царской властью. Однако если посмотреть на общеюжноаравийский контекст, то становится вполне очевидным, что падение Киндитов обусловлено прекращением их поддержки со стороны Химьяра, вызванной реальным кризисом в Йемене в связи с попыткой Зу-Нуvasа установить иудаизм в качестве государственной религии. Гражданская война и эфиопская интервенция в Йемене надолго привели к прекращению активной аравийской политики Химьяра (включавшей создание зависимых пограничных «государств» / вождеств) — вплоть до походов Абрахи в середине VI в. Как раз на вторую четверть VI в. и приходится события «Дня» Худжра — последнего «царя»

быть продолжен: можно найти интерпретацию на любой вкус, только не ясно, какое все это имеет отношение к реальной истории кочевой Аравии.

Так что искренне надеюсь, что данная публикация окажется полезной в осмыслении и изучении реальных исторических процессов, происходивших в Аравии в период жизни Мухаммада и приведших, в конечном итоге, к образованию арабского государства — халифата и возникновению новой монотеистической религии — ислама.

Приложение. О «мекканской торговле»

Специфика «мекканской торговли» и ее «региональный», а не международный транзитный характер были детальнейшим образом разобраны и убедительно показаны в книге П. Кроун «*Meccan Trade and the Rise of Islam*» [Crone 1987]⁴⁷, однако эта по меньшей мере противоречивая книга была весьма неоднозначно принята востоковедным сообществом. Принципиально неверное направление дискуссии, заданное провокационным характером работы П. Кроун, привело к конечным неправильным выводам не только ее саму, но и, самое печальное, ее оппонентов, в результате чего с водой выплеснули и ребенка, а именно *неожиданность* «мекканской торговли» конца VI — начала VII в. и более ранней античной торговли ладаном и другими дорогостоящими «восточными товарами». Вопрос о «мекканской торговле» и сторон-

Киндитского царства. Падение Киндитского царства и безуспешные попытки его восстановления сыном Худжра крупнейшим доисламским поэтом Имру-уль-Кайсом хорошо отражены в «Днях Арабов»: *Йаум Худжр* [Аравийская старина 1983: 100–109]. Наиболее подробно, с большим количеством поэтических деталей, эта история отражена в *Kutāb al-Aḡānī (Dhikr Imru' al-Qays wa nisbihi wa akhbarihi: Abu-l-Faradj al-Isfahānī: IX, 77–107*; русский перевод: Абу-л-Фарадж ал-Исфахани 1980: 85–105]. Таким образом, все базовые постулаты теории Коротаева не находят подтверждения в фактах северо-аравийской истории.

⁴⁷ Я особо благодарен А.Д. Кнышу. После моего доклада, посвященного светскому аспекту миссии Мухаммада, на BRISMES'е в Окфорде в 1997 г., он указал мне на эту неоднозначную, но важную книгу. Ленинградские коллеги, как и норвежские, с которыми я в то время работал, относились к ней скептически, так что я не обратил на нее должного внимания (в «Истории халифата» О.Г. Большакова она лишь мельком упомянута в сноске как работа, автор которой высказал сомнения в достоверности арабских источников [Большаков 1989: 226, прим. 41]).

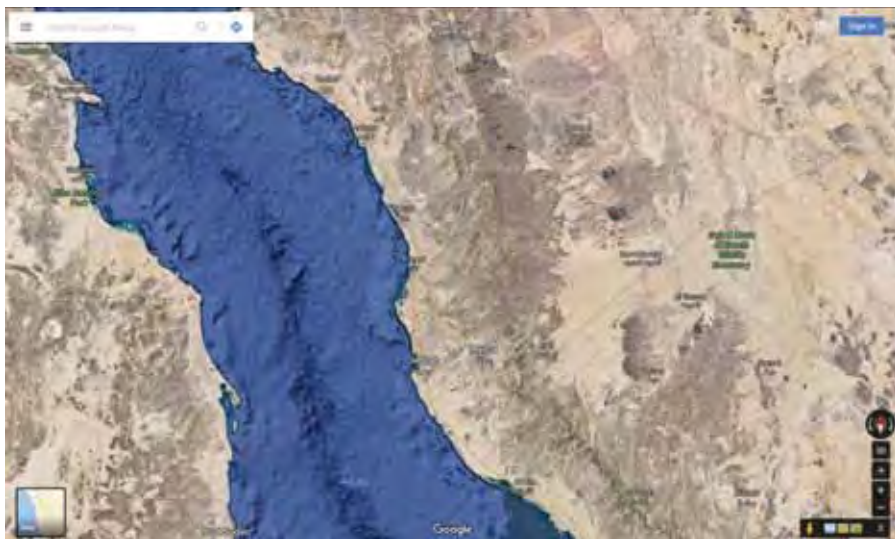
никами, и противниками концепции Кроун ставится так: либо это была региональная торговля дешевыми «местными» товарами, и тогда ее ведение с удаленной от «потенциальных покупателей» территории Мекки невозможно и, таким образом, Мекка *не была* торговым центром⁴⁸, либо Мекка *была* торговым центром, но центром *трансаравийской* «восточной» торговли благовониями и прочими предметами роскоши.

Именно в рамках этой парадигмы и пытался опровергнуть Кроун в своей рецензии Сёрджент [Serjeant 1990], ища подтверждение того, что мекканцы все-таки торговали предметами роскоши — благовониями и дорогими одеждами, однако в целом его аргументы оказались малоубедительными, а иногда и ошибочными. В результате его рецензия, призванная уничтожить «арабистического Фоменко», лишь дала оному новые козыри, и «поле боя» осталось за Кроун, ответившей Сёрдженту уничижительной «рецензией на рецензию» [Crone 1992]. В таком же ключе пытался возражать Кроун и крупнейший специалист по торговым путям доисламской Аравии М.Д. Бухарин, стремясь доказать, что Мекка все-таки лежала на «пути благовоний» [Bukharin 2011]⁴⁹,

⁴⁸ Вытекающую отсюда теорию Кроун о том, что центр активности курайшитов располагался не в Мекке, а в Западной Аравии недалеко от границ византийской Сирии, оставляю в стороне как излишне фантастичную.

⁴⁹ Эти вопросы рассматриваются и в разделе монографии М.Д. Бухарина, посвященном участку «пути благовоний» в районе Мекки (Биша–ат-Та'иф–Мекка–Медина) [Бухарин 2009: 223–233]. Однако в отличие от упомянутой выше взвешенной и осторожной английской статьи этот раздел его замечательной книги кроме скрупулезного анализа античных и эпиграфических источников содержит и принятые на веру обобщения его коллег-арабистов, на переводы и выводы которых он как преимущественно «классик» вынужден опираться. В результате он попадает под влияние широко распространенных и глубоко укоренившихся представлений западного востоковедения о «мекканской торговле» как торговле ладаном и предметами роскоши, что вероятно, неизбежно, так как контраргументация П. Кроун, особенно с учетом эпатажности ее стиля, оказывается недостаточно убедительной и не может перевесить «консенсуса» ее многочисленных оппонентов в принципе.

В результате вследствие скрупулезности автора в данной части в той или иной мере нашли отражение едва ли не все существующие сегодня представления и мифы о «мекканской торговле» — от Ламменса и вплоть до недавней экзотической теории Хека, попытавшегося переосмыслить и даже превзойти изыскания Кроун, о том, что главным источником богатства мекканцев была торговля драгоценными металлами — серебром и золотом [Неск 2003]. Единственное, по пово-



Карта 1

но собранные им свидетельства источников подтвердили лишь существование в VI в. трансаравийского торгового пути, проходившего через Южный Хиджаз, т.е. область, в которой расположена Мекка. Однако ни одного факта, указывающего на то, что этот транзитный торговый путь проходил *именно через саму Мекку*, он обнаружить не смог.

Последнее не удивительно: традиционный маршрут благовоиний шел из йеменского Наджрана на северо-северо-запад в сторону Газы вдоль *восточных* склонов Хиджаза (на стыке Хиджаза и Неджда), а Мекка лежала на противоположном, обращенном к Красному морю *западном* склоне. Делать «крюк» в сотню с лишним километров, чтобы зайти в Мекку, где не было в должном

ду чего автор однозначно высказал сомнение — это масштабная *морская* торговля мекканцев (Мекка как сухопутная и морская (sic!) торговая империя — это тоже один из популярных *topoi* «мекканской» темы в западной арабистике), — ввиду очевидного отсутствия в Мекке леса и традиций мореплавания. Но даже и здесь курайшиты сумели использовать свое «промежуточное положение между морскими и сухопутными путями для оказания влияния на них» путем грабежа и через «стремление переориентировать торговые потоки в Мекку» [Бухарин 2009: 230]. Впрочем, нельзя не согласиться, что оказать влияние им действительно в определенной мере удалось: потерпевший кораблекрушение византийский корабль курайшиты купили и переориентировали в Мекку, где он пошел на строительство Каабы.

количестве ни пастбищ, ни воды, для караванов, спешащих на север, не имело никакого смысла. Если к этому добавить существование неподалеку от Мекки, да еще непосредственно *на пути* крупного оазиса — Таифа, то отклонение на несколько переходов от основного маршрута да еще по гористой местности — это уже вообще лежит за пределами разумного. Здесь необходимо четко понимать разницу между региональной торговлей Хиджаза и транзитной торговлей, связывающей Южную Аравию со Средиземноморьем. Единственное, что определяет линию *транзитного* маршрута, — наличие воды, пастбищ и удобство местности с точки зрения передвижения вьючных животных, в данном случае — верблюдов. Всё. Посещение всевозможных местных ярмарок типа ‘Ук̣аза, не говоря уже о каких-то региональных святилищах, для участников дальней караванной торговли не имело никакого смысла — они же не коробейники. Их волновала безопасность транспортировки товаров, а не местной розничной торговли: она к ним не имела никакого отношения, это абсолютно разные экономические ниши.

Собственно, именно этот вывод о ненужности захода в Мекку следует и из выкладок самого Бухарина: «После Таифа дорога разделялась на две ветви, одна в Мекку, другая — прямо в Медину» [Bukharin 2011: 122]. Если учесть, что Мекка лежит к *западу* от Таифа, а Йасриб — в *северном* направлении (то, что Йасриб находился на трансаравийском торговом пути, сомнений не вызывает), то отсюда со всей очевидностью следует, что караваны из Южной Аравии, проходящие через Таиф, лежавший в 70 км к востоку от Мекки, в саму Мекку *не заходили*, а проходили мимо, следуя своим маршрутом на север в сторону Йасриба (см. карту 1). На «ладанном» маршруте, идущем из Бйши (важный перекресток и оазис на полпути между Наджраном и Таифом — см. карту 2) через Таиф, настаивает Михаил Бухарин [Bukharin 2011: 122], в то время как А. де Мегре полагал, что маршрут проходил еще восточнее, а именно шел из Бйши через ‘Ук̣аз, минуя не только Мекку, но и Таиф [De Maigret 1997]. Впрочем, при любом из вариантов маршрута Мекка оставалась как минимум в 2–3 переходах к *западу* от стандартного караванного пути на север.

Таким образом, единственной причиной заходить в Мекку являлась и является сама Мекка, а не ее «удобное географическое



Карта 2

положение», каковое с точки зрения трансаравийского маршрута является **исключительно неудобным** со всех точек зрения (см. Карта 1). Сегодня причины для посещения Мекки очевидны, как и были очевидны на протяжении всего исламского периода, поэтому все существующие и существовавшие последние 14 веков аравийские маршруты проходят через нее. Но до момента возникновения ислама никакого смысла строить свой маршрут к Средиземному морю через негостеприимную мекканскую долину не было вовсе.

Точный ответ на вопрос, как именно проходил маршрут — через Таиф или ‘Ук̄аз, — дать сложно, так как аргументы М. Бухарина во многом косвенные. Едва ли не важнейший аргумент — трудности пути по лавовым полям Х̄аррат ал-Буқ̄ум, которые должны были препятствовать движению караванов из Бйши в ‘Ук̄аз. Сложно оценить степень проходимости этих лавовых полей (которые действительно *могут быть* непроходимыми), тем более что и мнение самого М. Бухарина базируется на печальной судьбе верблюдов экспедиции В. Фезигера., не переживших в 1934 г. переход через лавовые поля... Эфиопии [Bukharin 2011: 121]. Что касается реконструкции конкретных деталей пути, то думаю,

что без прохождения маршрута пешком или на верблюдах мы не получим окончательного ответа⁵⁰.

Чтобы специфика данной проблемы была более понятная, приведу пример, касающийся установления деталей южной части того же древнего торгового маршрута. Если бы не путешествия Филби, лично прошедшего эту часть маршрута, мы бы до сих пор думали, что южная часть «пути ладана» шла от Шабвы в Хадрамауте по дуге, огибая пустыню Сайхад (Рамлат ас-Саб'атайн) с юга. Однако его поездки показали, что в реальности этот маршрут проходится много севернее, пересекая пустыню наискосок (по хорде) от вади Хадрамаут до вади Джауф, по узкому галечному коридору Саниййа, пересекающему труднопроходимые барханы пустыни Сайхад [Beeston 2005: 56]. В принципе, исходя из опыта работы в этом районе, представляется, что пустыня севернее Мариба вполне проходима, но даже сегодня на джипе это непростое дело. К этому нужно добавить проблему обеспечения питьевой водой при достаточно медленном движении каравана через пески, так что без существования вышеупомянутого галечного коридора ее было бы пересечь непросто. Между тем предполагаемый маршрут, огибающий пустыню с юга вдоль гор, не менее тяжел, поскольку там — во всяком случае, у склонов, обращенных в сторону Мариба, — встречаются участки, усыпанные

⁵⁰ Отмечу, что при изучении северной части пути «из варяг в арабы», или «пути серебра», по которому арабские дирхемы из Прикаспия и Средней Азии поступали на территорию Руси и далее на Балтику, как и локальных маршрутов на Северо-Западе Руси, мои коллеги широко использовали методику выдающегося ленинградского археолога-слависта Г.С. Лебедева (как уже указывалось, в его семинаре на кафедре археологии ЛГУ я состоял во второй половине 1980-х годов, участвуя в исследованиях Северо-Запада) — вроде бы, вполне очевидную, однако далеко не общепризнанную: лично проходить изучаемые маршруты пешком и / или на лодках. Это позволяло на практике определить *реальность прохождения* того или иного теоретически *предполагаемого* маршрута, не говоря уже о том, что давало полевой материал, подтверждающий и уточняющий этапы его функционирования.

К сожалению, совместный с саудовцами проект изучения юго-запада Саудовской Аравии (Джизан, Асир и примыкающие к нему области) силами ВФ СПбГУ и ГЭ, о котором в 2011г. были достигнуты принципиальные договоренности, прекратил свое существование из-за расхождений позиций РФ и КСА по Сирии, так что реальных шансов проверить маршрут «пути ладана» на местности у нас, к сожалению, сейчас нет и, похоже, не предвидится, а значит, нет и шансов решить данный вопрос.

кусками черного вулканического туфа, передвижение по которым крайне затруднительно. Все это хорошо объясняет отсутствие упоминаний о торговле ладаном во второй половине I тыс. до н.э. в Катабанском и Сабейском царствах. Впрочем, до сих пор нередко можно встретить карты, рисующие воображаемый «путь ладана» как идущий из Шабвы в Ма'ин через Тимну и Мариб.

В отличие от йеменских караванов, идущих с юга, сами мекканцы, направляясь в Сирию, вполне логично выбирали *прибрежный* (более западный) маршрут через Тихаму — чтобы не пересекать горы Хиджаза, что видно из всей имеющейся у нас информации (достаточно вспомнить, что битва при Бадре произошла именно на этом «тихамском» маршруте). Исключением были те случаи, когда по дороге нужно было забрать изюм из Таифа: тогда мекканцам приходилось переваливать через Хиждаз на восток в сторону Таифа, откуда они уже выходили на стандартный общеаравийский транзитный маршрут, идущий через оазис Нахла на Йасриб, естественно, минуя Мекку. В этом плане характерна история одного из первых набегов (*сариййа*) под руководством Абдаллаха б. Джахша, который по указанию Мухаммада сделал засаду и напал в Нахле на мекканский караван (*'ир*) с «изюмом, кожей (*адам*) и прочими товарами (*тиджара*) курайшитов» [Ibn Hishām I: 424]).

Итак, признав очевидный факт существования «мекканской торговли» (рассуждение Кроун о ее невозможности и «нерентабельности» является не более чем курьезом), вопрос нужно ставить иначе: не «существовала ли мекканская торговля предметами роскоши («восточными товарами»)», а *что именно* из себя представляла «мекканская торговля» и как она функционировала.

В принципе, торговля предметами роскоши (которую традиционно приписывают мекканцам оппоненты Кроун) хорошо известна арабским источникам. Для обозначения таких караванов использовался термин *латйма* — в отличие от «обычного» каравана (в том числе и караванов курайшитов), именовавшегося *ракб* или *'ир*. Грузами таких караванов названы различные благовония (мускус (*миск*), амбра (*'анбар*), духи (*тйб*)), тонкие ткани (*базз*⁵¹)

⁵¹ Судя по арабским толковым словарям, этим термином могли обозначать и шелковую, и смешанную (из скрученных шерстяных и шелковых нитей) ткань. Точнее установить, какая именно ткань имела в виду, едва ли возможно, однако

и украшения (*джаухар*)⁵². *Латīmой* источники именуют караваны, посылаемые персидским наместником к сасанидским шахам (вероятно, речь идет о караванах, направлявшихся по восточной ветви традиционного торгового пути из Наджрана через Карйат ал-Фау в Бахрейн или Месопотамию), и караваны лахмида ан-Ну‘мāна б. Мунзира (580–602), которые тот отправлял из Хиры на ярмарку в ‘Укāзе через Дūмат ал-Джандал и Хайбар⁵³. Эти караваны неред-

несомненно, что речь шла о высококачественных дорогих тканях — в отличие от обычных «домотканых», которыми торговали курайшиты и для которых использовался термин *суйāб*. Кроун считала, что *суйāб* — это шерстяная *одежда* (clothing), в чем в вышеупомянутой рецензии усомнился Сёрджент, полагавший, что это была, скорее, *ткань* (cloth). Однако *суйāб* — это чаще всего именно одежда, из *любого* материала, обычно верхняя, простого покроя (т.е. не состоящая из многих частей, в отличие, например, от штанов) [Lane 1863–1893 I: 362 b]. А также в скобках Лэйн приводит как возможный вариант «кусочек ткани», хотя все приведенные им многочисленные примеры, включая коранические, дают только одно значение — «одежда»; другие классические словари тоже дают нам значение «одежды». Откуда Сёрджент взял исключительно «ткань», непонятно. Впрочем, суть от этого не меняется: речь идет о том, что «обычные» мекканские караваны перевозили именно одежду из простых тканей домашнего производства.

⁵² Все источники называют мускус; духи и ткани упомянуты в *Лисāн ал-‘Араб*, амбра и украшения — у Ибн ‘Абд Раббихи («*Йаум ас Сафка ва Йаум ал-Кулаб ас сāни* [Ibn ‘Abd Rabbihī: 789]).

⁵³ Это не отрицает возможности для посланцев ан-Ну‘мāна покупать в ‘Укāзе и йеменские товары (на этот факт указывал Сёрджент, пытаясь опровергнуть теорию Кроун [Serjeant 1990: 474]). Вторая половина правления ан-Ну‘мāна (580–602) приходится на период смуты и борьбы за власть в Йемене в период между смертью персидского ставленника Сайфа б. Зū-Йазана (обычно говорят о правлении сына Абрахи, но конкретный ход событий ввиду отсутствия достоверных источников установить сложно) и установлением прямого персидского контроля около 599 г. Т.е. это период, когда жесткий персидский контроль над торговыми коммуникациями в направлении Византии, разумеется, был невозможен, хотя *систематическая* транзитная торговля с Византией, вероятно, уже была подорвана. Потому йеменские купцы оказались заинтересованы в продаже своих товаров в максимально близком пункте к Наджрану — в частности, в ‘Укāзе, а не в конечном пункте маршрута в Византии, как раньше (нарушение стабильной системы торговли и связанных с ней договоров существенно удорожало доставку товаров далекому конечному потребителю). Вышеупомянутый контекст указывает на то, что, возможно, смыслом этих «караванов» ан-Ну‘мāна была попытка в период антисасанидской «реставрации», повлекшей за собой временное прекращение торговли Йемена с Сасанидами, получить йеменские товары на старом «византийском» маршруте. В любом случае, товары, покупаемые для ан-Ну‘мāна в ‘Укāзе, не имеют отношения к собственно «мекканской торговле», поскольку никакие

ко становились объектами нападения кочевых арабов⁵⁴, что указывает, в частности, на расстройство в функционировании также и восточной («месопотамской») ветви «пути благовоний».

Таким образом, в интересующий нас период караваны с предметами роскоши по-прежнему были связаны с *йеменской* торговлей, направлявшейся через Лахмидов в сасанидский Иран, либо уже с в чистом виде *сасанидской* (имперской или лахмидской) торговлей. Что касается чисто аравийской «мекканской» торговли, то она описывается совершенно иначе.

Во-первых, источники указывают, что до создания системы *йлāф* Мекка не была важным межаравийским торговым центром и, таким образом, не имела никакого отношения к международной транзитной торговле. В рассказе об установлении *йлāф* Хашимом (со слов Ибн ал-Калби⁵⁵) об этом ясно сказано: «Из рассказа об *йлāфе* [известно], что курейшиты были торговцами, но их торговля не выходила за пределы Мекки (курсив мой. — А.М.)», куда к ним приезжали персидские (или «иностранные» — *ал-а'аджим*) купцы и торговали там [Ibn Ḥabīb, *al-Munatmaq*: 31]. Затем в источнике следует полуфольклорная история о поездке Хашима к «*Кайсару*» (т.е. к императору Византии) в Сирию (sic!)⁵⁶,

источники не указывают на то, что в 'Укāз эти товары привозили именно мекканцы — они были там такими же гостями, как и посланцы ан-Ну'мāна.

⁵⁴ Так, согласно «Дням Арабов», ограбление тамимитами караванов персидского наместника к «*Кисре*» привело к войне *Йаум ас Сафка*, нападения на караван ан-Ну'мāна со стороны бану 'Амир — к войне *Йаум ас-Суллāн*, а ограбление аналогичного каравана союзниками курайшитов послужило отправной точкой войны *Йаум ал-Фиджār*, в которой поучаствовал даже Мухаммад. Рассказ о войне *ал-Фиджār* — это едва ли не единственный случай упоминания *латиймы* в *Сире* Ибн Исхака / Ибн Хишама: мекканские и прочие караваны, как уже указывалось, именуется *'йр* или *ракб*.

⁵⁵ Ибн Хабиб в данном сочинении попеременно цитирует знатоков мусульманского предания и ранней мусульманской истории — Ибн ал-Калби (около 737 — 819 или 821) и его отца Мухаммада ал-Калби (около 685 — 763) [ЕГ², IV, 494–495].

⁵⁶ На «*Кайсару*» он произвел неизгладимое впечатление тем, что поливал *марақом* (густой мясной бульон) раскрошенные лепешки (отсюда и имя Хāшим — «ломающий», «крошащий»), а уже сверху клал куски мяса (это была особая похлебка-*сарид*, готовить которую он научился у неких иностранных (персидских? — *ал-а'аджим*) купцов) [Ibn Ḥabīb, *al-Munatmaq*: 32]. Учитывать фольклорный характер истории о возникновении *йлāфа* особенно важно, так как это определяет эпический характер подачи материала. По сути, это мифологизированная история, своего рода миф о возникновении мекканской торговли, а не

после встречи с которым он получил разрешение на торговлю с Византией и гарантию безопасности для мекканцев, а на обратном пути заключил соглашения-*īlāf* с племенами, живущими вдоль сирийской дороги [Ibn Ḥabīb, *al-Munammāq*: 32].

Во-вторых, предметами торговли с Византией, о поставке которых Хашим договорился с «*Қайсаром*», названы вовсе не ладан, мирра или шелк (поэтому поиски следов торговли этими товарами в Аравии в принципе бессмысленны), а «кожи и одежды / ткани из Хиджаза» (*адам* (или *удум*)⁵⁷ *ал-хиджāз ва*

строго исторический рассказ. Отсюда проблемы с установлением датировок и действующих лиц этих «событий» (столь же проблематичные, как, например, в русских былинах, которые тоже базируются на реальных исторических событиях и в которых нередко участвуют реальные исторические персонажи). Совершенно очевидно, что с византийской стороны выступал не сам император-«*қайсар*»: может быть, византийский наместник в Бостре или чиновник более низкого уровня; однако и со второй, мекканской, «стороной договора» тоже далеко не все ясно.

⁵⁷ Сёрджент полагает, что в данном пассаже речь идет о некоем *udm*, «включающем в себя целый спектр значений — от шкур и кож, грубых предметов повседневного употребления, до красной кожи из Хаулāна, на которой сам Пророк писал и которая до сих пор поступает из северной части современного Йемена». Мне сложно судить, какую кожу сегодня вывозят с севера Йемена, но стандартное значение слова *удм* в средние века (и в этом плане я более склонен доверять Лэйну, опиравшемуся на арабские средневековые словари, к тому же обычно указывающему свои источники информации) — «что-либо, что едят вместе с хлебом», т.е. «заправка» к хлебу. Причем, как гласит пословица, «лучшая заправка к хлебу — уксус» [Lane: 1863–1893 I: 36] (с последним утверждением сложно спорить, если учесть, что халиф ‘Омар во время поездки в Сирию постановил выдавать каждому мусульманскому воину в день по две лепешки и «соответствующее количество уксуса и оливкового масла» в качестве той самой «приправы» [Al-Ya’qūbī II: 168]). Впрочем, *Лисāн ал-‘араб* к «заправкам» к хлебу относит и мясо. Однако встает резонный вопрос: какое отношение все это имеет к *адам/удум*, которые предлагал поставлять «*Қайсару*» Хашим?

Согласно *Лисāн ал-‘араб* — *удум* (либо собирает. *адам*) — это мн.ч. от *адīm*: любая кожа (*джилд*), в том числе «красная», «выдубленная», а также особым образом выделанная (более плотная), которую «используют для войны» [*Лисāн ал-‘араб*, 66: <http://www.alwaraq.net/Core/waraq/coverpage?bookid=89>]; чуть дальше, со ссылкой на Абū-л-Ғамра ал-А‘рабī, дается еще один, близкий вариант значения: «дорогая (*карīm*) кожа, толстая и хорошего качества». Примерно то же значение дает и *ал-Мухīt*, 1389 а: «кожа, красная кожа, дубленая кожа». Конечно, можно допустить, что Сёрджент в каком-то словаре нашел весь упомянутый им «спектр значений», к тому же относящийся к нестандартному варианту огласовок (*удм*), обычно имеющим другое значение), однако в таком случае хотелось бы знать

*сийāбуху*⁵⁸). Вероятно, речь здесь идет о *выделанной* коже и каких-то «домотканых» верхних одеждах (возможно, так же и тканях), наиболее вероятно, шерстяных — в отличие от дорогих одежд, производившихся в Йемене (а возможно и в Месопотамии), таких как, например, *қатйфа* — верхняя одежда / плащ из высококачественной ткани с коротким ворсом (типа бархата), часто упоминающаяся в числе «царских подарков»⁵⁹. В других историях, связанных с мекканской торговлей, упоминаются также мешки со стручками аравийской акации (*қараз*), которые использовались при дублении кожи, а также бурдюки с топленным маслом (*самн*) и домашним сыром (*акит*).

Получение мекканцами разрешения от византийцев (разумеется, от региональных сирийских властей, а не от самого императора-«*қайсара*», находившегося в Константинополе, а не в Сирии) торговать своими товарами в Сирии исторически вполне возможно. Кроме того, не исключен и более конкретный смысл данного соглашения, который предположила Кроун: заключение договора о поставке кожаных и шерстяных изделий для нужд византийской армии в Сирии [Crone 2007] (возможно, для нужд пограничных византийских войск, расквартированных в Бостре еще со времен Александра Севера, сделавшего этот город центром провинции Аравия, где, в частности, был размещен Третий Киренаикский легион). В последнем случае интенсификация мекканской торговли, собиравшей с территории Хиджаза и поставлявшей необходимые византийским военным властям товары, уже не может вызывать удивления даже у самых скептически настроенных авторов. Конечно, эти товары поставляли и соседние кочевники, однако едва ли они могли обеспечить все нужды

где именно. В противном случае его филиппика по поводу неких значений «*удм*», не учтенных Кроун, выглядит не очень убедительно.

⁵⁸ Скорее, именно «из Хиджаза», а не «хиджазские», так как здесь указано место откуда они происходят, а не какой-то *особенный* «локальный продукт», названный по месту производства, в противном случае, скорее всего, было бы применено имя относительное — «*ал-хиджāзй*». Разумеется, для передачи такого смысла, теоретически, могла быть использована и *идафа*, но это более редкий вариант. В данном контексте очевидно, что речь идет о товарах, которые будут поставляться *из Хиджаза*.

⁵⁹ См. например, историю в *Йаум Ман'идж* [Аравийская старина 1983: 121; Ibn 'Abd Rabbihī, *al-'Iqd al-farīd*: 795].

армии (отметим, что даже армейские палатки изготавливались из кожи, а не из ткани; из кожи делались и широко использовавшиеся на Ближнем Востоке кожаные панцири⁶⁰).

Как уже указывалось, организованная курайшитами торговля основывалась на системе договоров-*йлāф* с племенами, по чьей территории проходили мекканские караваны: за право прохода по своей территории (и обеспечение безопасности) племена получали свою долю прибыли. Вероятно, аравийские участники торговли отправляли с курайшитами в Сирию свои товары (по всей видимости, аналогичные мекканским — шкуры, выделанная кожа, шерстяные изделия) и заказывали необходимые им византийские товары, которые получали уже на обратном маршруте. При умелом ведении торговли маржа могла быть достаточно значительной, не только покрывая все расходы на транспортировку товаров, но и оставляя заметную прибыль для организаторов торговли — курайшитов. При не слишком умелом ведении дел или излишней честности (обычно торговец стремится приуменьшить полученный доход от продажи товаров клиента и преувеличить свои расходы при покупке заказанных товаров) прибыль едва покрывала расходы, что мы и видим в случае с торговыми операциями самого Мухаммада после женитьбы на Хадидже: в самостоятельной торговле Мухаммад не преуспел. Отметим, что сам Мухаммад вовсе не был бестолковым или неопытным человеком, поскольку изначально был нанят Хадиджей в качестве приказчика, способного вести ее дела, т.е. к этому времени он уже имел репутацию хорошего «специалиста». Однако сама природа мекканской торговли не подразумевала сверхприбылей, сходных с теми, которые в предшествующий период обеспечивала древняя транзитная торговля ладаном и другими экзотическими «восточными товарами». Собственно, «сверхприбыли» она давала ее организаторам, но плата за проход по племенной территории, а также местная торговля, связанная с перераспределением доставляемых транзитными караванами товаров (какая-то часть перевозимых ППП оставлялась ими на полуострове), обеспечи-

⁶⁰ См., например, статью Д. Николя о кожаных доспехах из Дамаска, хотя и относящихся к более позднему времени, но продолжавших давнюю традицию [Nicolle 2013: 87–117]; ранние (не позднее середины III в. н.э.) фрагменты таких доспехов известны из раскопок в Дура-Европосе.

вала значительную часть потребностей Аравии, причем все это не требовало значительных усилий от кочевников. «Локальная» же торговля мекканского типа требовала особой изворотливости (не случайны коранические инвективы относительно «обмеривающих и обвешивающих», к которым сам Мухаммад, очевидно, не относился) и частых поездок (наиболее стандартный сирийский маршрут занимал приблизительно два месяца в оба конца плюс время для продажи / покупки товаров, т.е. полный торговый цикл мог быть завершен примерно за три месяца), позволявших повысить прибыль за счет скорости «оборота капитала», вернее, не капитала в современном значении, а вовлеченных в торговлю ресурсов в широком смысле — как материальных, так и «транспортных» (верблюды) и людских.

Наличие стартового «капитала» в виде средств транспортировки (верблюдов) позволяло, используя лишь свой собственный «трудовой ресурс» (верблюды не требуют дополнительных расходов на прокорм), обеспечивать доставку товаров в любую точку степной Аравии практически бесплатно: главным «источником расходов» прежних «транзитных» караванов была оплата безопасного прохода по племенной территории, что и было решено системой *йлāф*. Более того, обеспечение безопасности за счет договоров позволило сократить число сопровождающих караван, тем самым значительно сократив расходы на транспортировку товаров. Так, мекканский караван из 1000 верблюдов и стоимостью в 50 тыс. динаров, который пытался перехватить Мухаммад у колодцев Бадр, сопровождало всего 70 человек. При учете известной нам платы, полученной Мухаммадом (четыре молодых верблюда), максимальная стоимость «рабочей силы» составляла 280 верблюдов, или около 1400 динаров⁶¹, т.е. 2,8 % от стоимости доставляемых товаров. Это немного, особенно если учесть, что заметную часть сопровождающих составляли сами хозяева товаров, которым платить за доставку было не нужно. Главные «расходы» подобной торговли заложены в «риски», т.е. возможность потерять товар, в первую очередь вследствие грабежа. Система *йлāф* снижала эти риски до минимума. Все это вместе взятое

⁶¹ Стоимость овцы составляла 4–5 дирхемов, или около 0,5 динара, при расчете добычи один верблюд приравнивался к десяти овцам [Большаков 1989: 230, прим. 54], т.е. стоимость одного верблюда составляла около 5 динаров.

вполне убедительно объясняет экономический смысл и причину рентабельности «мекканской торговли», в чем бесосновательно усомнилась П. Кроун.

Таким образом, при правильной постановке вопроса «мекканская торговля» становится тем, чем она и представлена в источниках, включая Коран: не придуманная арабистами по аналогии с предшествующим периодом международная транзитная торговля предметами роскоши, а региональная аравийская торговля, обеспечивавшая пропитание курайшитам и одновременно дававшая определенный доход их партнерам по договорам-*йлāф*.

В плане «локализации» следует отметить, что хорошо документировано только сирийское направление. Истории о поездках братьев Хашима к «царям Йемена», «царю Хабаша» (в Эфиопию) и в Ирак к «Кисре» (т.е. сасанидскому шаханшаху) и выстраивании на обратном пути системы договоров-*йлāф* с племенами [Ibn Ḥabīb, *al-Munatṭaq*: 32] очевидно легендарны. Это типичный пример «редупликации» одного сюжета, в данном случае — вышеупомянутой поездки Хашима к «*Кайсару*». Характерно, что в рассказе о поздке 'Абд Манафа в Йемен он тоже, как и Хашим, на *обратном пути* заключает с аравийскими племенами договоры-*йлāф*, хотя при этом умирает в... Радмане в Йемене, т.е., судя по всему, так из Йемена и не выехав (вообще большинство братьев Хашима повторяют его судьбу, скоростижно умирая в торговых поездках, что указывает на следование некому изначальному паттерну). Чрезвычайный разноречивостью источников по этому вопросу исчерпывающе показал Большаков: «Насколько неясна была даже ранним арабским историкам роль каждого из братьев, свидетельствует, например, такой разноречивостью в сведениях: ал-Балазури сообщает (со слов Ибн ал-Калбй), что Хашим заключил соглашение с «царями Сирии», Абдшамс — с «владыкой Хабаша», ал-Мутталиб — с царями Йемена, а Науфал — с «царями Ирака» [Балазури, *Ансаб ал-ашраф*: 59; Ибн Са'д I, ч. 1: 45; ал-Кала'и: 207–209], а в анонимном «Нихайат ал-араб» [Kister 1972: 61–62] Хашим один заключает соглашение с йеменцами, едет к эфиопскому правителю Абрахе ал-Ашраму, договаривается в Сирии с Джабалой б. ал-Айхамом и сасанидским царем Кубазом (Кавад I: 488–531 гг.). В последнем сообщении бросаются в глаза анахронизмы — Джабала б. ал-Айхам — современник Мухаммеда и дожил до 40-х годов VII в., Абраха был правителем Йемена, а не Эфиопии» [Большаков 1989 I: 232].

Разумеется, торговая деятельность мекканцев не исключала и отдельные поездки в Йемен⁶² для приобретения особо необходимых товаров, например благовоний, правда, судя по упоминаниям в источниках, приобретался не сам ладан, а уже готовые духи (*ṭīb*), вероятно, аналогичные тем масляным смесям, что и сегодня широко используются в Йемене. Однако количество привозимых в кочевую Аравию духов было, очевидно, не слишком велико, поскольку духи во времена Мухаммада были исключительно дороги. В этом плане характерна история о том, как Али перед свадьбой с Фатимой, продав по совету Мухаммада имевшуюся у него кольчугу, треть или две трети вырученных средств (480 дирхемов) потратил на духи, а остальное — на обзаведение домашним хозяйством [Fāṭima: E1², II, 842]. К упомянутым цифрам, разумеется, следует относиться с осторожностью, однако сам масштаб суммы указывает на их исключительную дороговизну, очевидно обусловленную нехваткой в Аравии подобных товаров, относящихся к категории ППП. Такой «товарных дефицит» при наличии достаточных денежных средств у потенциальных покупателей указывает на нарушение системы поставки товаров, производимых оседлыми соседями, тем самым косвенно подтверждая факт остановки традиционной трансаравийской торговли. На нехватку ППП, производимых в частности в Йемене, указывают и упоминавшиеся выше условия договора с жителями Наджрана: дань мусульманам («закят») выплачивалась в высококачественных йеменских «одеждах», а не деньгами.

Вероятно, в реальности торговля с Южной Аравией была эпизодической, ограничиваясь примыкающими к Йемену окраинными регионами, такими как Асир. Регулярные же «зимние поезд-

⁶² Едва ли южнее Наджрана — торговых ворот Южной Аравии (в истории о «зимних и летних поездках ал-Калби вообще эксплицитно упомянуты лишь еще более северные пункты в Асире и Джизане, которые примыкают к Наджрану с севера [Ibn Ḥabīb, al-Munammaq: 262]). Хотя конечно, нельзя исключить и посещения отдельными купцами Адена, как мы не можем в полной мере отвергнуть информацию источников о том, что, например, ‘Амр б. ал-‘Ас в период *джахилии* бывал в Египте, что и обусловило его решение отправиться на завоевание этой страны в 641 г., однако доказать правдивость подобных рассказов тоже не представляется возможным; в любом случае, даже если такие поездки «к океану» и имели место, то их коммерческое и тем более общеэкономическое значение было ничтожно.

ки» (*рихлат аш-шитā*) курайшитов в Йемен были созданы позже — воображением «толкователей», пытавшихся объяснить смысл «зимних и летних поездок», упомянутых в Коране (CVI: 1–2). Описываемые источниками события существования южного маршрута торговли не подтверждают: военные походы-*газвы* и набеги-*сариййи*, направленные против мекканских караванов, Мухаммад организовывал в течение *всего* года, оставаясь в счастливом неведении о том, что зимой мекканцы ездят только в Йемен. Мекканцы, правда, в то время о главном направлении своих зимних торговых поездок тоже еще не знали, поэтому, например, знаменитая битва при Бадре произошла в начале марта, когда огромный «зимний» караван в 1000 верблюдов, в организацию которого вложились все мекканцы, возвращался в Мекку... из Газзы. То есть «зимняя поездка» была направлена в ту же Сирию, а не в Йемен, как полагали комментаторы Корана.

Также источники не дают никаких указаний и на интенсификацию мекканской торговли с Южной Аравией (и вообще о какой-либо регулярной торговле с Йеменом в этот период) в условиях угрозы перехвата северных караванов Мухаммадом, что было бы логично, если бы регулярная торговля в этом направлении действительно существовала. Даже после начала открытых военных действий курайшиты по-прежнему направляли свои караваны по северному маршруту, на котором они неизменно подвергались атакам со стороны отрядов Мухаммада. Разумеется, это не означает, что мекканцы были столь наивны, что не понимали грозящей их торговле опасности. Вовсе нет, они всячески пытались предотвратить эту угрозу, выбирая нестандартные, сложные маршруты, чтобы избежать встречи с Мухаммадом и его «рейдерами». В принципе такие меры могли быть и достаточно эффективными: так, перехват каравана с серебром, который мекканцы направили по такому нестандартному безводному маршруту в середине ноября 624 г. уже после битвы при Бадре, мусульманам удалось перехватить лишь случайно: один из знавших о караване бедуинов спьяну проболтался об этом, и мусульмане узнали о замысле курайшитов [Большаков 1989: 110]. Единственное, что мекканцам так и не пришло в голову, — это снарядить «традиционный» караван вместо опасного севера на юг, в Йемен.

Что касается месопотамского направления, то история поездки одного из братьев к «Кисре» (и соответственно, установление

стабильного маршрута из Мекки в Ирак) опровергается, в частности, последующими войнами вокруг караванов ан-Ну‘мāна (580–602), отправляемых в Хиджаз на ярмарку в ‘Укāзе (достаточно вспомнить упомянутые выше войны *ал-Фиджār*, в одной из которых принимал участие и юный Мухаммад). Из контекста видно, что при ан-Ну‘мāне никаких мекканских (и вообще аравийских) караванов в Хиру не отправлялось, иначе лахмидскому правителю не пришлось бы пытаться самому наладить эту торговлю. Еще более однозначно на отсутствие подобного маршрута в VI в. указывает история о существенно более поздней по времени поездке Абу Суфйāна к «*Кисре*», причем с участием реальных лиц, а не полуполюгендарного предка-эпонима хашимитов (очевидно, что это произошло уже в начале VII в.). Из повествования хорошо видно, что Абу Суфйāн *впервые* направил мекканский караван в Месопотамию и очень боялся за исход всего мероприятия. В дошедшем до нас рассказе о Ғайлāне б. Саламе, который отправился к «*Кисре*» вместе с Абу Суфйāном и благодаря своему уму и красноречию сумел добиться у «*Кисры*» разрешения продать ему привезенные из Мекки товары, которые тот и приобрел у мекканцев за «двойную цену», сообщается, в частности, что в начале поездки Абу Суфйāн предупредил своих спутников:

«В этой нашей поездке мы поистине подвергаемся опасности, [поскольку] мы идем к могущественному царю, который не давал нам разрешения приходить к нему, а его страна не является для нас местом торговли (*матджар*). Так что если кто из вас поедет с караваном (*йр*) и его постигнет беда, то мы не повинны в его крови, но если он преуспеет, то ему причитается половина прибыли» [ал-Исфāхāнī, *Китāб ал-Азāнī*: XIII, 2496].

Так что даже во времена Абу Суфйāна вопрос стоял еще только о первой *попытке* установить связи с Месопотамией.

Таким образом, очевидно, что в сторону Сирии (главным рынком здесь была византийская Бостра / Бусра, до Газы, по видимому, добирались далеко не всегда) мекканцы систему *йлāф* выстроили в полной мере (не случайно в жизнеописании Мухаммада торговая активность мекканцев представлена именно в сирийском направлении). В сторону Ирака — лишь начали выстраивать, хотя не вполне ясно, в какой мере им удалось установить

стабильные торговые связи с Месопотамией (наличие эпизодических контактов в первой четверти VII в., судя по вышеупомянутой истории Абу Суфйана, сомнений не вызывает, но вероятнее все же, что северо-восточное направление контактов обычно ограничивалось Йамамой, откуда Мекка получала зерно). В сторону Йемена и Эфиопии — не до конца понятно: скорее, это был несколько иной, еще более нерегулярный процесс. Это могли быть отдельные поездки скромного масштаба, несопоставимые с сирийскими, либо какие-то особые контакты в условиях кризиса. Например, когда посланцы Мухаммада вели переговоры с эфиопским «негусом» о переселении мусульман в период «первой хиджры», или когда случился упомянутый ал-Калби голод: тогда мекканцев обеспечивали продовольствием жители Табāлы на севере Асира — по суше и примыкающей к ней части йеменской Тихамы (вероятно, Джизана) — морем [Ibn Ḥabīb, *al-Munatmaq*: 262]. Сама история и ее контекст не очень понятны, но в любом случае речь идет об одиночном, исключительном эпизоде. Возможно, это был какой-то особенно засушливый год, когда хлеб не уродился в традиционной житнице кочевой Аравии — Йамаме.

Роль Йамамы в снабжении Мекки наглядно видна из истории «О пленении Сумāмы б. Усала ал-Ḥанафй и принятии им ислама» [Ibn Hishām II: 996–998]. Сумāма, один из двух правителей Йамамы в 620-е годы, прибыл в Мекку в малое паломничество, где его, обнаружив, что он мусульманин, курайшиты хотели убить. Однако когда ему уже собирались отрубить голову, один из мекканцев остановил других: «Оставьте его! Воистину вы нуждаетесь в том, чтобы Йамама обеспечивала вас пищей (*ит'āмукум*)». И тогда его отпустили. В другом варианте этой истории Сумāма заявляет: «Клянусь Богом, к вам не поступит ни одного зернышка из Йамамы, пока не позволит это Посланник Божий». После чего Сумāма запретил поставлять зерно в Мекку, пока курайшиты не испросили у Мухаммада дозволения восстановить поставки [Ibn Hishām II: 997–998]. Все это говорит о колоссальной значимости хлеба из Йамамы для существования Мекки, вопреки традиционному представлению о том, что зерно поступало курайшитам с помощью коранических «двух караванов» — из Йемена зимой, а из Сирии летом. К сожалению, реальные *исторические события* времен Мухаммада этой красивой интерпретации, предложенной экзегетами, не подтверждают.

Источники

- Абу-л-Фарадж ал-Исфахани*. Книга песен. М., 1980.
- Аравийская старина. Из древней арабской поэзии и прозы / Отв. ред. Б.Я. Шидфар. М.: Наука, ГРВЛ, 1983.
- Белова А.Г.* Этимологический словарь древнеарабской лексики (на материале избранных текстов доисламской поэзии). Вып. I. М.: ИВ РАН, 2012.
- Беовульф*. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах: Пер. А.И. Корсуна, прим. М.И. Стеблин-Каменского. М.: Художественная литература, 1975. (БВЛ. Т. 9)
- Полосин Вл.В.* Словарь поэтов племени 'абс (VI–VIII вв.) / Отв. ред. А.Б. Халидов. М.: Восточная литература, 1995.
- Прокопий Кесарийский*. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., ст., комм. А.А. Чекаловой. Отв. ред. Г.Г. Литаврин. М.: Наука, 1993.
- Рашид-ад-дин*. Сборник летописей. Т. I, кн. 2. М.; Л.: 1952.
- Abū-l-Faradj al-Isfahānī*. Kitāb al-Aghānī. Cairo: Dār al-Kutub, 1927–1974. (24 vols.).
- Abū-l-Faradj al-Isfahānī*. Kitāb al-Aghānī (интернет-издание на сайте www.al-mostafa.com).
- Al-Balādhurī*. Ansāb al-ashrāf. Ed. Muḥammad Ḥamīdullah. Cairo, 1959.
- Al-Fayrūzābādī*. Al-Qamūs al-Muḥīṭ. Beirut: Mu'assasat al-risala, 1986.
- Al-Ya'qūbī*: Historiae Ibn Wadhīh qui dicitur al-Ja'qubī. Ed. M.Th. Houtsma. Pars 1-2. Lugduni Batavorum, 1883.
- Ibn al-Athīr*. Al-Kāmil fī al-ta'rīkh. Beirut, 1983. 9 vols.
- Ibn Ḥabīb*. Kitāb al-Munammaq. Ed. Kh.A. Fāriq. Hyderabad, 1964.
- Ibn Hishām*: Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hisham... Hrsg. von F. Wüstenfeld. Bd. 1–2. Gottingen, 1858–1860.
- Ibn 'Abd Rabbihi*. Al-'Iqd al-farīd. (Интернет-издание на сайте www.al-mostafa.com).
- Ibn al-Manzūr*. Lisān al-'arab. Cairo: Bulaq, 1883-1990.
- Ibn Sa'd*: *Ibn Saad*. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams. Hrsg. von E. Sachau. Bd. 1-9. Leiden, 1905–1921.
- Al-Kalā'ī*. Kitāb al-iktifā'. Ed. par H. Massé. Alger-Paris, 1931. (Bibliothéca arabica publié par la faculté des lettres d'Alger).

Al-Yāqūt: Jacut's Geographisches Wörterbuch, ed. F. Wüstenfeld. Leipzig, 1866–1873.

Lane E.W. Arabic–English Lexicon. L., 1863–1893. [Reprint: Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1984. 2 vol.].

Библиография

Барфилд Т.Дж. Опасная граница. Кочевые империи и Китай (221 г. до н.э. — 1757 г. н.э.). Пер. с англ. Д.В. Рухлядева, В.Б. Кузнецова; науч. ред. и предисл. Д.В. Рухлядева. СПб.: ф-т филологии и искусств; Нестор-История, 2009. (Сер. «Nomadica»).

Большаков О.Г. История халифата. Т. I. Ислам в Аравии, 570–633. М.: Наука, ГРВЛ, 1989.

Большаков О.Г. История халифата. Т. II. Эпоха великих завоеваний, 633–656. М.: Наука, ГРВЛ, 1993.

Бухарин М.Д. Аравия, Восточная Африка и Средиземноморье: торговые и историко-культурные связи. М.: Восточная литература, 2009.

Грязневич П.А. Ислам и государство (к истории государственно-политической идеологии раннего ислама) // Ислам: Религия, общество, государство / Отв. ред. П.А. Грязневич, С.М. Прозоров. М.: Наука, ГРВЛ, 1984 а. С. 189–203.

Грязневич П.А. К вопросу о праве на верховную власть в мусульманской общине в раннем исламе // Ислам: Религия, общество, государство / Отв. ред. П.А. Грязневич, С.М. Прозоров. М.: Наука, ГРВЛ, 1984 б. С. 161–174.

Грязневич П.А. Проблемы изучения истории возникновения ислама // Ислам: Религия, общество, государство / Отв. ред. П.А. Грязневич, С.М. Прозоров. М.: Наука, ГРВЛ, 1984 с. С. 5–18.

Губанов И.Б. «Призвание варягов» в свете социально-исторических аналогий, внешнеполитической ситуации в Европе IX века и археологических материалов из городищ Любши, Старой Ладогои, Псковского и Рюрикова городища // Скандинавские чтения 2012 года. Этнографические и культурно-исторические аспекты / Отв. ред. Т.А. Шрадер. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 33–41.

История Востока. Т. II: Восток в Средние века. М., 1995.

Коротаев А.В. Сабейские этюды. М.: Восточная литература, 1997.

Коротаев А.В., Клименко В.В., Прусаков Д.Б. Возникновение ислама. М.: ОГИ, 2007.

Крадин Н.Н. Актуальные проблемы истории Монгольской империи // Исторический вестник. Т. 10 (157). 2014. Монгольские завоевания и Русь. С. 10–42.

- Кузьмин С.Л.* От Скифии к России. М.: Высшая школа, 2004.
- Лебедев Г.С.* Эпоха викингов в Северной Европе: историко-археологические очерки. Л., 1985.
- Лебедев Г. С.* Эпоха викингов в Северной Европе и на Руси. СПб., 2005.
- Лундин А.Г.* Государство мукаррибов Саба' (сабейский эпонимат). М.: Наука, ГРВЛ, 1971.
- Матвеев А.С.* Трансаравийская торговля ладаном в кон. I тыс. до н.э. — нач. I тыс. н.э.: морской и сухопутный пути // Доклад на XXXIV ежегодной сессии петербургских арабистов, ИВР АН, СПб., 9–11 апреля 2012.
- Матвеев А.С.* Международная транзитная торговля и миссия Мухаммада: о причинах возникновения ислама и государства в Аравии // Азия и Африка в меняющемся мире. XXVIII Международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 22–24 апреля 2015 г.: Тез. докл. / Отв. ред. Н.Н. Дьяков, А.С. Матвеев. СПб.: ВФ СПбГУ, 2015 а. С. 43–44.
- Матвеев А.С.* Кочевники Евразийских степей и Ближнего Востока: сходство и различие // Азия и Африка в меняющемся мире. XXVIII Международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 22–24 апреля 2015 г.: Тез. докл. / Отв. ред. Н.Н. Дьяков, А.С. Матвеев. СПб.: ВФ СПбГУ, 2015 б. С. 337–339.
- Монгольская империя и кочевой мир / Ред. Б.В. Базаров, Н.Н. Крадин, Т.Д. Скрынникова. Кн. 1–3. Улан-Удэ, 2004–2008.
- Негря Л.В.* Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V–VII вв. М.: Наука, ГРВЛ, 1981.
- Пигулевская Н.В.* Византия на путях в Индию. М.; Л., 1951.
- Пиотровский М.Б.* Мухаммед, пророки, лжепророки, кахины // Ислам в истории народов Востока. М.: Наука, ГРВЛ, 1981. С. 9–18.
- Пиотровский М.Б.* О природе власти Мухаммада // Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах (История и современность). М.: Наука, 1984. С. 6–11.
- Пиотровский М.Б.* Южная Аравия в раннее средневековье. М.: Наука, ГРВЛ, 1985.
- Резван Е.А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
- Уотт У.М.* Мухаммад в Медине. М.; СПб.: Диля, 2007.
- Уотт У.М.* Мухаммад в Мекке. М.; СПб.: Диля, 2006.
- ʿAwāna b. al-Ḥakam al-Kalbī* // EI², I, 759 (Saleh El-Ali).
- Barfield T.J.* The Perilous Frontier. Nomadic Empires and China. Cambridge, Mass., 1989.

- Beeston A.F.L.* The Arabian Aromatics Trade in Antiquity // Proceedings of the Seminar for Arabian Studies, A.F.L. Beeston at the Arabian Seminar and other papers (2005). P. 53–64.
- Becker C.H.* Der Islam als Problem Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet // C.H. Becker. Islamstudien: vom Werden und Wesen der islamischen Welt. Bd. I. Leipzig: Quelle und Meyer, 1924. P. 1–23.
- Becker C.H.* Chapters 11: The Expansion of the Saracens // H.M. Gwatkin et al. (eds.). The Cambridge Medieval History. Cambridge: Cambridge University Press, 1913. Vol. 2. P. 329–364.
- Bousquet G.-H.* Observations sur la nature et les causes de la conquête arabe // Studia Islamica. 1956. No. 6. P. 37–52.
- Bu'āth // EI², I, 1283. (Bosworth C.E.).
- Bukharin M.D.* Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity // The Qur'ān in Context. Leiden: Brill, 2011. P. 115–134.
- Butzer K.W.* Der Umweltfaktor in der grossen arabischen Expansion // Saeculum. 1957. 8. P. 359–371.
- Canard M.* L'expansion arabe: le problème militaire // L'Occidente e l'Islam nell'alto Medioevo (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (12), 2–8 April 1964). Spoleto: 1965. Vol. I. P. 37–63.
- Crone P.* Meccan trade and the rise of Islam. Princeton: Princeton University Press, and Oxford: Blackwell, 1987.
- Crone P.* Quraysh and the Roman army: Making sense of the Meccan leather trade // Bulletin of SOAS. 2007. 70, 1. P. 63–88.
- Crone P.* Serjeant and Meccan Trade // Arabica. 1992. T. XXXIX. P. 216–240.
- De Maigret Alessandro, The Frankincense Road from Najrān to Ma'īn: a Hypothetical Itinerary // Profumi d'Arabia /Ed. by A. Avanzini. Rome, 1997. P. 315–332.
- Donner F.M.* The Early Islamic Conquests. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Donner F.M.* Introduction: The Expansion of the Early Islamic State // The Expansion of the Early Islamic State. Ed. by Fred M. Donner. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2008 a. P. 13–42.
- Donner F.M.* (ed.). The expansion of the early Islamic state. Aldershot: Ashgate Publishing Company, 2008 b. (The Formation of the Classical Islamic World. Gen. ed. Lawrence I. Conrad. Vol. 5).
- Fāṭima* // EI², II, 841–850. (L. Veccia Vaglieri).
- Fidjār* // EI², II, 883–884 (J.W. Fück).
- Fletcher J.* The Mongols: Ecological and Social Perspectives // HJAS. 1986. Vol. XLVI. No. 1 P. 11–50.

- Gabrieli F.* Muhammad and the Conquests of Islam. N.Y.: McGraw Hill, 1968.
- Glanzman W.D.* The Kingdoms of Ancient Arabia, written by J.B. Wiener. <http://etc.ancient.eu/interviews/the-wealthy-kingdoms-of-ancient-arabia/> Опубликовано 8.08.2014.
- Hamidullah M.* Al-Ilaf, ou les rapports economico-diplomatiques de la Mecque pre-islamique // Melanges Massignon. Vol. II. Damascus, 1957. P. 293–391.
- Heck G.W.* Arabia without Spices: An Alternate Hypothesis // Journal of the American Oriental Society. 2003. Vol. 123. No. 3. P. 547–576.
- Ḥimā* // EI², III, 393. (J.Chelhod).
- Al-Kalbī* // EI², IV, 494–495.
- Khazanov A.* Muhammad and Jenghiz Khan Compared: The Religious Factor in World Empire Building // Comparative Studies in Society and History: An International Quarterly. 1993. Vol. 35. No. 3. P. 461–479.
- Kinda* // EI², V, 118–120. (A.F.L Beeston., I. Shahid).
- Kister M.J.* Some reports concerning Mecca: From Jāhiliya to Islam // JESHO. 1972. Vol. 15. No. 1/2. P. 61–93.
- Kulayb b. Rabī'a* // EI², V, 362. (G. Levi Della Vida).
- Lammens H.* Le Berceau de l'Islam, l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire. Vol. I. Le climat — Les bédouins. Rome: Pontificii Institutii Biblici, 1914.
- Lammens H.* La Mecque à la veille de l'Hégire. Beyrouth, 1924.
- Lammens H.* La république Marchande de la Mecque vers l'an 600 de notre ère // Bulletin de l'Institut Egyptien. 1910. 5th Series, No. 4. P. 23–54.
- Lapidus I.M.* Tribes and State Formation in Islamic History // Tribes and State Formation in the Middle East / Ed. by Ph.S. Khoury, J. Kostiner. Berkeley; Los Angeles, US; Oxford, UK: University of California Press, 1990. P. 25–47.
- Makka* // EI², VI, 144–147 (W.M. Watt).
- Matveev A.* Hunting Arabia Felix: Politics of the Byzantines, Sasanids, Ethiopians and Arabs in South Arabia in the VI C // International Symposium on the Historical Relations between Arabia, the Greek and Byzantine World (5th C.BC — 10th C.). Riyadh, Saudi Arabia, 6–9 December 2010. (Abstracts). P. 12–13.
- Nicolle D.* Leather Armour in the Islamic World: a Classic Problem // «Тайхийат»: Сборник статей в честь Н.Н. Дьякова. Арабистика — Исламоведение — Этнография. / Сост. И.В. Герасимов, А.С. Матвеев; ред. А.С. Матвеев. СПб., 2013. С. 87–117.
- Rezvan E.* The *Qur'an* and Its World: IV. "Raise Not Your Voices above the Prophet's Voice" (Society, Power and Etiquette Norms) // Manuscripta Orientalia. 1997. Vol. 3. No. 4. P. 35–44.

- Rodinson M.* Bilan des études mohammadiennes // *Revue Historique*. 1963. T. CCXXIX. P. 169–220.
- Saunders J.J.* The Nomad as Empire-builder: A Comparison of the Arab and Mongol Conquests // *Muslims and Mongols*. Christchurch, NZ, 1977. P. 36–66.
- Serjeant R.B.* Haram and Hawtah, the sacred enclave in Arabia // *Melanges Taha Husain*. Le Caire, 1962. P. 41–58.
- Serjeant R.B.* Meccan Trade and the Rise of Islam: Misconceptions and Flawed Polemics // *JAOS*. 1990. Vol. 110. No. 3. P. 472–486.
- Simon R.* A mekkai kereskedelem kialakulása és jellege. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1975.
- Simon R.* Meccan trade and Islam: problems of origin and structure. (Tr. by Feodora Sos). (Bibliotheca Orientalis Hungarica. Vol. XXXII). Budapest: Akadémia Kiadó, 1989.
- Shaban M.A.* Islamic History: A New Interpretation. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. Vol. 1, A.D. 600–750 (A.H. 132).
- Tibi B.* The Simultaneity of the Unsimultaneous: Old Tribes and Imposed Nation-States in the Modern Middle East // *Tribes and State Formation in the Middle East* / Ed. by Ph.S. Khoury, J. Kostiner. Berkeley; Los Angeles, US; Oxford, UK: University of California Press, 1990. P. 127–152.
- Tribes and State Formation in the Middle East* / Ed. by Ph.S. Khoury, J. Kostiner. Berkeley; Los Angeles, US; Oxford, UK: University of California Press, 1990.
- Wansbrough J.* Review: Róbert Simon: Meccan trade and Islam: problems of origin and structure. (Bibliotheca Orientalis Hungarica, Vol. xxxii.) 206 p. Budapest: Akadémia Kiadó, 1989 // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1990. Vol. 53. No. 3 P. 510–511.
- Watt W.M.* Muhammad at Medina. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- Watt W.M.* Economic and Social Aspects of the Origin of Islam // *The Islamic Quarterly*. 1954. Vol. I. No.2. P. 90–103.

V. Йемен: воспоминания, наблюдения, комментарии

V. Yemen: Memoirs, Observations, Comments

Ю.А. Виноградов

«СЧАСТЛИВАЯ АРАВИЯ». ВОЕННО-ПОЛЕВЫЕ ВОСПОМИНАНИЯ

Эссе представляет воспоминания автора о серии экспедиций в Южную Аравию — в Народно-Демократическую республику Йемен (Южный Йемен) в 80-е и в уже объединенную Республику Йемен в 90е и 2000е. Воспоминания полны впечатлений о последствиях нескончаемых вооруженных конфликтов, преследующих страну.

Ключевые слова: Йемен, вооруженный конфликт, мемуары.

Jouri A. Vinogradov

“ARABIA FELIX”. WAR AND FIELD MEMORIES

The essay presents the author's memories of a series of his expeditions in the South Arabia — in the People's Democratic Republic of Yemen (South Yemen) in the 80s and, already in the 90s and 2000s, in the united Republic of Yemen. The memories are full of impressions produced by the consequences of the armed conflicts that are constantly besetting the country.

Key words: Yemen, armed conflict, memoirs.

Я не знаю людей, которые, посетив Йемен, не сохранили бы об этой стране самых теплых воспоминаний. У всех незабываемые впечатления связаны с доброжелательностью и приветливостью йеменцев, красотой южноаравийских пейзажей, необычной архитектурой старинных городов и т.д. Эти впечатления уже неоднократно в той или иной мере проявились на страницах публикаций участников советско-йеменской (российско-йеменской) комплексной экспедиции (СОЙКЭ) [Родионов 1988; Виноградов 2009].

В составе этой знаменитой экспедиции я попал в Южный Йемен (Народно-Демократическую Республику Йемен) в 1985 г., где и познакомился с юбиляром. Конечно, обаяние этого уголка земли проникло в мое сердце практически с первого дня. Отношения между людьми, проживающими в этом выжженном солнцем крае, показались мне столь замечательными, что общеизвестное определение Йемена как Счастливой Аравии стало представляться вполне закономерным; более того, Йемен иногда казался мне «Страной блаженных» или чем-то в этом роде. Насколько это представление оказалось обманчивым, продемонстрировали дальнейшие события.

В 1986 г. СОЙКЭ должна была отправиться в Аден из Москвы в середине января. Незадолго до вылета мы узнали из выпуска новостей, что в столице Южного Йемена идут боевые действия, в результате которых имеются человеческие жертвы. На экране даже промелькнул небольшой сюжет, снятый в аденском порту с борта корабля. Было видно, что в городе полыхали пожары, от чего становилось понятным, что дело там заварилось нешуточное. Некоторые из ответственных работников аппарата Академии наук, правда, при этом полагали, что ничего страшного не происходит, вскоре всё успокоится и надо просто подождать. Более информированные сотрудники посольства в Адене, однако, сообщали, что «с улиц еще не убрали трупы». В общем, в Йемен в этом году мы отправились только в марте.

День 13 января 1986 г. в йеменскую историю вошел как «Кровавый понедельник» [Aden's 1986]. Тогда руководитель республики и глава социалистической партии Али Насер Мухаммед (о нем см. [Наумкин 2003: 10, 142, 175, 224–225 и др.]) решил расправиться со своими оппонентами, попросту уничтожить их. Расправиться надо было не только с оппозиционной верхушкой,

но и с ее сторонниками (а это означает — земляками) в столице. Задуманный им план не удался, противники сумели привлечь на свою сторону часть армии. В стране началась настоящая гражданская война, проходившая, как и все прочие гражданские войны, с большим ожесточением — расстрелами на улицах, уничтожением госпиталей и т.д. В этом страшном противостоянии победили оппозиционеры, а Али Насер вынужден был бежать из страны. Война продолжалась всего неделю, но стоила очень больших по йеменским масштабам жертв. Граждане испытали тогда настоящий шок, отойти от которого было совсем непросто.

В марте 1986 г. столица Южного Йемена выглядела весьма жалко. Вряд ли стоит много говорить о разрушенных зданиях, сгоревших автомобилях или изрешеченных пулями автобусах — это обычные последствия военного противостояния в городе. Меня больше удивило другое: по улицам Адена бегали стайки мальчишек, смастеривших из деревяшек подобия автоматов. Они с увлечением играли в войну! Для нас, детей первого послевоенного поколения России, такая игра кажется вполне естественной, но в Йемене я такое увидел впервые. Там ребятня в любом удобном (и даже неудобном!) месте обычно гоняет мячик. Как видим на этом примере, бытие все-таки определяет сознание.

Немного позднее, когда мы начали археологические раскопки в Хадрамауте, случилось еще одно событие, которое можно было бы назвать пустяшным, но я его все-таки упомяну. Двое местных рабочих, сильно заспорив, вдруг начали мутузить друг друга кулаками. Год назад ничего даже отдаленно напоминающего подобную агрессивность заметно не было. Да, со «Страной блаженных» тогда произошло что-то неладное...

От боевых действий в Адене серьезно пострадал городок советских специалистов, помогавших йеменскому народу строить социализм. Досталось и нашей базе, расположенной в отдалении от этого городка, на берегу Индийского океана. Базой я называю деревянный барак, окрашенный голубой краской и расписанный нашим архитектором Ю.Ф. Кожиным. Барак был вполне комфортабельным и даже уютным, недаром мы его порой называли «лучезарным». В марте 1986 г. перед ним на поверхности земли были отчетливо видны следы танковых гусениц. Вероятно, танки производили здесь некие маневры, и по ним был открыт артиллерийский огонь. Выпущенные снаряды, скорее всего, в цель не попали,

но угодили в наш барак. Два снаряда взорвались на крыше, при этом один из них — прямо над моей комнатой. Зайдя в нее, я увидел иссеченную осколками мебель, свою вельветовую курточку, оставленную висеть на гвоздике и превратившуюся в тряпье. На полу валялся китайский фонарик, который абсолютно не пострадал и даже работал.

База, естественно, была разграблена. В коридоре были разбросаны бумаги, разорванные книги и пр. Среди этого вороха я заметил красную папочку, в каких наши чиновники любят носить документы на подпись начальству. Зачем-то взяв и открыв ее, я увидел в ней фотографию человеческого черепа. Вероятно, археологи нашли его во время раскопок, а затем сделали этот снимок. Снарядный осколок угодил ему точно промеж глазниц. В общем, здесь была поражена не просто давно ушедшая жизнь, но и ее позднее отражение.

Вообще же снарядные осколки в коридоре были рассеяны в немалом количестве. Когда-то горячие куски металла влипли в пол, покрытый линолеумом. Сверху осколки успели заржаветь, что не удивительно в условиях агрессивной воздушной среды побережья Индийского океана, но снизу они были «новенькими», почти блестящими. Несколько таких «сувениров» я взял с собой, они и сейчас лежат у меня в специальной коробочке.

Помнится, рядом с шоссе, идущим вдоль моря, советские специалисты возводили какое-то административное здание — большой бетонный куб. Рядом с ним, как это было принято на наших стройках, красовался железный щит или транспарант с обычной надписью: «Сдадим объект досрочно...». Естественно, на нем была обозначена и дата сдачи объекта, но она стерлась из моей памяти. В марте 1986 г. недостроенный объект выглядел как немецкий рейхстаг в мае 1945 г. В нем держали оборону сторонники Али Насера. Транспарант около дороги уцелел, но из-за многочисленных пробоин выглядел почти как сито. Тем не менее надпись на нем читалась: «Сдадим объект...». При взгляде на это остро осознавалось второе значение слова «сдавать» в русском языке. Нет, никто объект сдавать не хотел, в нем держались насмерть, до последнего патрона, поскольку пощады от противников ждать не приходилось.

В одной из аденских бухточек, на песчаном пляже которой любили отдыхать европейцы и некоторые из йеменцев, тогда

появился еще один знак недавней трагедии. Недалеко от берега застыла большая десантная баржа. Как нам рассказали знающие люди, сторонники Али Насера сделали попытку высадить здесь десант, планируя зайти в тыл противнику. Провести эту операцию скрытно не удалось, баржа была атакована с воздуха, и «удачно» пущенная ракета, мягко говоря, сделала проведение десантирования невозможным.

Однажды мы пришли на этот пляж втроем — М.А. Родионов, А. Кныш (ныне известный арабист, проживающий в США) и я. Полежав на песочке, мы решили сплавать на этот корабль. Несмотря на волновавшееся море, сделать это было нетрудно. Сложней было взобраться на палубу, но с одного из бортов свисала веревочная лестница, и по ней можно было вскарабкаться наверх, что после некоторых усилий и было проделано. На палубе царил полный беспорядок, кое-где валялись куски разорванных оранжевых спасательных жилетов, какие-то другие предметы. В капитанской рубке на проводе раскачивалась телефонная трубка. Зачем-то я взял ее, поднес к уху и скомандовал: «Эй, в машинном отделении! Полный вперед!». А Кныш, услышав такие слова, резонно заметил: «Куда вперед? На тот свет?»

Неуместность моей мальчишеской выходки на этом «корабле мертвецов» показалась тогда столь вопиющей, что и сейчас я вспоминаю о ней со стыдом.

Последний сезон работ СОЙКЭ пришелся на 1991 г., так что, уехав из СССР, мы возвращались в декабре в абсолютно непонятный СНГ. Южный и Северный Йемен к тому времени объединились (точнее, конечно, Южный Йемен был присоединён к Северному в 1990 г.), что поначалу воспринималось как вполне положительное явление. Непродуманность этого мероприятия, однако, привела к попытке отделения южан и очень большой войне, продолжавшейся несколько месяцев в 1994 г.

Памятниками этой войны долгое время стояли остовы сторевавших грузовиков на шоссе, ведущем из Адена в эль-Мукаллу, второй по важности йеменский порт на побережье Индийского океана. Победители-северяне, как бы в назидание побежденным, очень долго не хотели их убирать. Огромное впечатление также оставляла группа танков, которые, вероятно, должны были защитить дорогу на эль-Мукаллу. Воздушный удар превратил эти некогда грозные боевые машины в кучу искореженного металла.

Подобно исполинам из мифических времен, вдруг лишенных всех сил и даже возможности двигаться, они, задрвав стволы своих пушек, как бы кричали небу о происшедшей трагедии и, может быть, молили о возмездии.

Эта победоносная для северян война завершилась на подступах к Адену. Линия фронта тогда долго стояла в районе огромного древнего городища Сабир, впоследствии давшего название археологической культуре Йемена, относящейся к бронзовому веку и знаменующей собой, так сказать, восход зари цивилизации в Юго-Западной Аравии [Фогт, Седов, 2001; Vogt, Sedov 1998; Buffa, Vogt 2001]. Раскопки здесь проводились Германским археологическим институтом (Берлин) под руководством Б. Фогта, активное участие в них принимали российские специалисты. В 1996–1997 гг. на этом памятнике посчастливилось поработать и мне.

Перед началом исследований на всей площади городища, естественно, было произведено разминирование. На раскопки мы приезжали по аденскому шоссе, вся поверхность которого на этом участке была покрыта многочисленными «заплатками» на местах разрывов снарядов и мин. Эти следы войны, однако, тогда представлялись (да и сейчас воспринимаются) как вполне обычные, совсем неинтересные. Важней отметить другое: в это время происходили перемены в настроениях людей, находившие выражение в проявлениях новой, незнакомой нам ранее, враждебной для европейцев идеологии.

В Нью-Йорке 11 сентября 2001 г. были взорваны Башни-Близницы. Почти сразу на видных местах для продажи одежды в Крастере, арабской части Адена, красовались футболки с фотографиями самолетов, врезающихся в нью-йоркские небоскребы; на них крупными буквами была нанесена надпись «Attack to America». Прохожие рассматривали эти художества с явной симпатией.

Помнится, что 10 ноября во время одной из прогулок российских и немецких специалистов по этому району на нас совершил нападение какой-то молодой человек чрезвычайно грозного вида. Мы толком даже не успели понять, чем это может нам грозить. Наши спутники-арабы быстро сумели его оттеснить и увели нас с того места. Время изменилось очень быстро, и город, в котором ничего, кроме дружелюбия, мы ранее не видели, вдруг стал проявлять агрессию, выплескивая в нашу сторону.

В составе археологической экспедиции Немецкого археологического института в 1999 и 2001–2002 гг. мне пришлось поработать также на раскопках городища Джебель аль-Ауд, расположенного высоко в горах, на границе Севера и Юга. Это городище интересно тем, что здесь были обнаружены выдающиеся произведения искусства первых веков н.э., прежде всего, бронзовые античные скульптуры. Некоторые из них изготовлены почти в человеческий рост [Jemen 1999: 387–391, Kat 461–465; Hitgen 1999/200: 247–253, 311–312, Kat. 65M, 66M, 76M, 77M]. Вспоминая эти находки, нельзя не поспорить с бытующим представлением, что эпоха великих археологических открытий уже кончилась. Нет, кое-где она еще продолжается!

В данном случае речь пойдет не об этих открытиях, а о людях, которые участвовали в раскопках — жителях горных селений, окружавших Джебель аль-Ауд, многие из которых принимали участие в боях с южанами. Члены местных племен (*габили*), они были настоящими солдатами, хорошо владеющими и любящими оружие. На работу эти «археологи» приходили с автоматами и развешивали их вдоль забора из колючей проволоки, которой немцы окружают свои раскопы. Такого оформления раскопов я больше нигде не видел и, как представляется, больше не увижу. Закончив рабочий день, *габили* забирали оружие и спокойно расходились по домам.

Право и обязанность владения оружием в йеменских племенах взаимосвязано. Нетрудно заметить при этом, как многие йеменцы любят свои автоматы, украшают их приклады яркими кисточками или аппликациями из бисера. Один раз на раскоп пришел очень нарядный молодой человек — в новой *футе*, пиджаке с лейблом модной фирмы (явно поддельным!) на рукаве, в платке с золотой ниточкой. В общем, «первый парень на деревне». Но он никак бы не мог быть первым парнем без автомата, висевшего за спиной. Обыкновенный «калашников» выглядел совсем не обыкновенно: все его металлические части были никелированными и сияли, как зеркало. И еще одна поразившая меня деталь: в нагрудном кармане его нового пиджака красовался не носовой платочек и даже не цветок, а ручная граната («лимонка»), засунутая туда на манер авторучки, т.е. чекой наружу.

Другой человек пришел к нам совсем не покрасоваться, да и оружие его было другим. Его я издали заметил бредущим по

горной дороге в обычной длинной арабской рубахе белого цвета. Когда этот немолодой человек подошёл к нам, оказалось, что на плече он нес двуствольное ружье, удерживая его за ствол, так что приклад возвышался над головой. Найдя руководителя раскопок Хольгера Хитгена, он обратился к нему с весьма неожиданно прозвучавшей фразой: «*My rocket is empty*». Надо признать, что многие жители этой местности довольно сносно объяснялись на английском языке, поскольку они сами когда-то проживали, а их родственники продолжали проживать в США. Ясно, что этот человек пришел на городище попроситься на работу, но ее, к сожалению, так и не получил, но причиной отказа, конечно, была не эта позабавившая многих двустволка. Сколь-либо серьезный разговор без оружия в йеменских горах вообще не возможен!

Еще эпизод подобного рода. Один из рабочих явно имел весьма скромный доход, что проявлялось в очевидной бедности обедов, которые он приносил с собой на работу, а также в отсутствии сигарет, которые он постоянно «стрелял» у своих товарищей. Он заметил мой интерес к «калашниковым», хотя и вряд ли понял, в чем он заключается. Меня тогда просто занимал вопрос, сколько оружия было импортировано из России и из Китая. Маркировка кириллицей или иероглифами это сразу выдавала. Надо признать, что оружия нашего производства в Джебель аль-Ауд (не берусь говорить за весь Йемен), конечно, больше, хотя стоит оно дороже китайского, и боеприпасы, кстати, тоже. Так вот, заметив этот интерес, рабочий доверительно и даже с гордостью сказал: «У меня дома таких «калашниковых» пять! <...> Сыновья подрастают!».

И это его заявление в полной мере правдиво. Оружие не тот предмет, на котором можно экономить. Это важнее, чем курица или даже пицца! Вот и мальчишки ростом с наших третьеклассников, каждый день приносившие своим отцам обеды на раскоп, приходили с автоматами. Они карабкались по крутым склонам горы, тащили мешочки с пищей, термосы с чаем и т.д., их узенькие детские плечи при этом были перекошены тяжестью оружия, но никто из мальчишек не мог отказаться от этого знака социальной принадлежности и символа мужской чести.

При таком огромном количестве оружия, находящегося в руках у населения, трудно поверить, что оно не так часто стреляет по соседям. Конечно, случаются и убийства, но они всегда грозят

виновнику и его родственникам страшной карой — кровной мстостью. Это удерживает горячие головы от необдуманных действий, хотя и не всегда. Наличие кровников у кого-нибудь из йеменских сотрудников экспедиции всегда вносило в работу серьезный элемент напряжения.

Вообще же звуки выстрелов в горных долинах звучат каждый день, и вызваны они отнюдь не возникающими там междоусобицами, а совсем наоборот — радостными событиями, связанными со свадьбами, рождением ребенка, обрезанием сына и т.п. По такому случаю грех не посалютовать! Более того, в такие дни могут проводиться своего рода соревнования стрелков. Где-нибудь на нешироком поле ставится жестяная банка, и мужчины палят по ней из автоматов по очереди. Каждое попадание пули подбрасывает банку вверх, что вызывает бурное одобрение зевак и сопровождается барабанным боем.

Вспоминается такой эпизод, связанный со свадьбой в одной из деревень. Тогда мы жили в школе, в которую местным жителям вход был по существу запрещен, но однажды вечером в дверях столовой стали появляться обветренные, смуглые ребята, которые явно чего-то хотели. Как оказалось, они были намерены показать нам танец, исполняемый по случаю свадьбы. Отказаться от такого предложения было неприлично, и все мы направились на улицу. Там на неширокой площадке стояла группа молодых парней с автоматами за спиной и с характерными йеменскими ножами-*джамбиями* на поясах. Эти ножи имеют широкий изогнутый клинок и тоже являются одним из символов принадлежности к *габиям*. Когда все собрались рядом с площадкой, ударили барабаны, завывли флейты, танцоры пустились в пляс. Надо сказать, что зрелище этого танца в чем-то даже завораживает: танцоры идут по кругу, временами приседая на одну ногу, потом распрямляются, как пружинки, подпрыгивают и поворачиваются в воздухе вокруг своей оси. Оружие при этом не снимается, а извлеченные из ножен *джамбии* просто мелькают в их руках. После завершения представления, кто-то из немецких археологов спросил у его участников:

- Это танец воинов вашего племени?
- Нет, это танец любви!

Ответ был дан с нескрываемым удивлением, и понять его надо было, вероятно, следующим образом: «Как это иностранцы

не могут понять, что так могут плясать только влюбленные мужчины?». Да, подобное понимание в наши головы уже не укладывается.

Теперь более серьезный эпизод. Для охраны городища Джебель аль-Ауд немецкие археологи вынуждены были нанимать небольшой вооруженный отряд из местных жителей, выплачивая им немалые суммы (как во время проведения раскопок, так и после их завершения). Эти охранники, по-моему, были откровенно ленивыми и какими-то развращенными людьми. Целыми днями они сидели в сторожке, построенной из камня на самой высокой точке городища, о чем-то громко беседовали, смеялись, к ним собиралась какая-то празднично шатающаяся мужская публика. В общем, довольно неприятное зрелище. Однажды сверху они заметили человека, идущего по горной тропинке. Человек этот был им знаком, и они решили привлечь его внимание, но криками этого сделать не удалось — сильный ветер делал их совершенно неслышными. Тогда кто-то из охранников снял с плеча «калашников», быстро прицелился и выстрелил. Пуля попала в камень совсем недалеко от путника, тот сразу нырнул в подвернувшееся укрытие, снял с плеча свой автомат и изготавился к бою. Трудно вообразить, какой восторг у сторожей вызвало это его действие. Тут уж все дружно хохотали, кричали, махали руками, и человек понял, что его не хотят убивать, а просто пытаются поприветствовать. Никогда не забуду звук пули, срикошетившей от камня, который довольно долго эхом отдавался среди утесов. Я тогда подумал: «А если бы за этим человеком шел второй и срикошетившая пуля досталась ему?». Весельчаков, однако, подобная мысль явно не занимала.

Война 1994 г. оставила в окрестностях Джебель аль-Ауд немало напоминаний. Обе враждующие стороны «нашпиговали» землю в тех местах противопехотными и противотанковыми минами. После окончания боевых действий необходимо было произвести разминирование, на помощь йеменцам для этого дела были направлены саперы США, подошедшие к этому делу весьма основательно. Но тут случилось 11 сентября 2001 г., и эти подразделения были отозваны для участия в провозглашенной руководством страны войне против терроризма. Естественно, многие мины остались не обезвреженными, местоположение части из них было обозначено краской на камнях, а над другими даже

были насыпаны настоящие каменные курганчики, в вершины которых были воткнуты доски или большие железки. Признаться, эти конструкции производили весьма странное впечатление, но они спасали местных жителей.

Абсолютных гарантий, однако, никто дать не может. Во второй половине сентября 2001 г., незадолго до нашего приезда на Джебель, одна из мин, заложенная на дороге, взорвалась под колесами небольшого грузовичка, были жертвы. В предыдущем сезоне по этой дороге мы проехали не раз и совсем не представляли, какая опасность нам угрожает. Трудно понять, почему мину не обнаружили саперы, может быть, просто не успели это сделать. Она пролежала в земле несколько лет, по ней проехали десятки, может быть, сотни автомобилей, и все остались целы, а тут случилось несчастье.

Первый раз, поравнявшись с этим местом, мы вышли из машины и осмотрели его. После взрыва на дороге осталась небольшая воронка, по сторонам от которой были куски железа. В яме виднелись какие-то влажные тряпки, среди которых был хорошо заметен красный пластиковый гребешок. Из всего этого месива поднялась стая мух... Да, никто не знает, где его ожидает смерть и где она пройдет от него стороной.

Виноградов Ю.А. Российская экспедиция в Хадрамауте. Полевой фольклор. Освященный крестик. Культура Аравии в азиатском контексте: Сборник статей к 60-летию А.М. Родионова. СПб.: Петербургское востоковедение, 2006. С. 290–297.

Наумкин В.В. «Красные волки» Йемена. Национальный фронт в революции. М.: АСТИ-ИЗДАТ, 2003.

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

Фогт Б., Седов А.В. Культура Сабир и красноморское побережье Йемена во II тыс. до н.э.: современное состояние проблемы // Вестник древней истории. 2001. № 2. С. 135–151.

Aden's. Aden's Bloody Monday. Aden: Ministry of Culture and Information, 1986

Buffa V., Vogt B. Sabir — Cultural identity between Sabir and Africa // Migration und Kulturtransfer. Der Wandel vorder- und zentralasiatischer Kulturen im Umbruch. 2001. vom 2. zum 1. vorchristlichen Jahrtausend. Bonn: Dr. Pudolf Habelt GmbH. S. 437–450.

Hitgen H. Jabal al-'Awd — Ein Fundplatz der Spätzeit im Hochland des Jemen // Im Land der Königin von Saba. Kunstschatze aus dem antiken Jemen. München: Staatliches Museum für Völkerkunde. 1999–2000. S. 247–253.

Jemen. Kunst und Archäologie im Land der Königin von Saba'. Wien: Kunst-historisches Museum, 1999.

Vogt B., Sedov A. The Sabir Culture and coastal Yemen during the second millennium BC — the present state of discussion // Proceedings of the Seminar for the Arabian Studies. 1998. No. 28. P. 261–270.

Anne Regourd

SANAA — AL-DĀ'IRA AL-FALAKIYYA OU LA BARAKA DES PIERRES: TEXTES ET PRATIQUE¹

Dans les trois textes collectés et abordés ici, *al-dā'ira al-falakiyya* se présente sous la forme d'un diagramme constitué de cercles concentriques contenant ultimement un ensemble de vertus de pierres qui sont «testées» suivant un rituel. Loin d'être lettre morte, elle faisait l'objet d'une pratique à Sanaa (Yémen), vivace à la charnière du siècle.

Mots-clés: *al-dā'ira al-falakiyya*, *dā'irat al-aḥḡār wa-l-afṣāṣ*, pierres bienfaisantes (*aḥḡār karīma*), cornaline, Salomon, djinns, *baraka*, Aristote, Sanaa, Ānis, Dāmār, manuscrit, texte et pratique.

Anne Regourd

SANAA — “AL-DĀ'IRA AL-FALAKIYYA” OR THE BARAKA OF THE STONES: TEXTS AND PRACTICE

Three texts collected and analyzed in the article deal with the “astronomical table” (*al-dā'ira al-falakiyya*). The table is composed of concentric circles divided into cells which contain designations of the qualities of stones tested according to a special ritual. Far from being a lifeless artifact, the table was still actively used in practice in Sana (Yemen) at the turn of the 21st century.

Key words: *al-dā'ira al-falakiyya*, *dā'irat al-aḥḡār wa-l-afṣāṣ*, beneficent stones, cornelian, Salomon, djinn, *baraka*, Aristotle, Sana'a, Ānis, Dhamār, manuscript, text and practice.

¹ L'idée de cette contribution, dédiée à Mikha'il Rodionov, m'a été inspirée par son intérêt pour la magie suivant une approche sociale et anthropologique et par nos échanges sur les carrés magiques en 2009.

Dans les années 1990, les bijoutiers du souk de la vieille ville de Sanaa ne fabriquaient plus de pièces, mais revendaient ce dont les femmes de la ville et des montagnes environnantes voulaient se débarrasser ou ce qu'elles cherchaient à réaliser en argent liquide. Le phénomène avait commencé plus tôt, on disait que les plus belles pièces avaient été achetées dans les années 1980. Les vendeurs du souk al-Faḍḍa offraient à l'occasion quelques vêtements et des livres manuscrits.

Parmi les bijoux en argent, j'étais intéressée de voir ceux portant des inscriptions magiques et d'échanger à leur sujet dans les boutiques. C'est ainsi que je trouvais une bague portant un carré magique, plutôt une réduction de carré magique en 2×2 cases. Cependant, un dimanche, dans la foulée d'une discussion, un vendeur sortit une feuille manuscrite avec grand soin, pliée, contenant un texte suivi d'un ensemble de cercles concentriques².

Peu de temps auparavant, en 1998, un collègue, Irénée Herbet, m'avait signalé une *dā'ira* qu'il avait trouvée au souk al-Ġawāhir et m'en avait remis un cliché argentique. Puis, en 1999, je rencontrais dans les marges d'une collection manuscrite (*maġmū'*) appartenant à une bibliothèque privée de Sanaa le texte d'une *dā'ira*.

La *dā'ira*

Un texte très court décrit comment faire apparaître les vertus des pierres, essentiellement le rituel qui s'articule à la *dā'ira* formée d'un ensemble de cercles concentriques et de cases où sont indiquées ces vertus. Sa présence chez un bijoutier fait donc sens.

Sur les hauts plateaux yéménites, les pierres sont souvent évoquées pour leurs vertus thérapeutiques, protectrices (*ḥirz*) ou leur valeur ésotérique. En novembre 1993, à Ḍamār, un caḍī m'indique où se trouvent trois mines de cornaline, très réputées, dans les montagnes, près de la ville d'Ānis³. Il ajoute que les «*munaġġims*» viennent là pour s'approvisionner. S'ensuit une description des vertus thérapeutiques

² Correspondant à la *dā'ira* B. Nous en avons pris des clichés, à cette époque, avec un appareil argentique. Chaque cliché est donc partiel: dans le cas de la *dā'ira*, ils en restituent soit un quart, soit la partie centrale.

³ Ibrāhīm Aḥmad al-Maḥḥafī, article «Ānis», *Al-mawsū'a al-yamaniyya*, Sanaa, Mu'assasat al-'Afif al-ṭaqāfiyya, 1423/2003, t. 1, 399a-400a (tiré de id., Mu'ḡam al-buldān wa-al-qabā'il al-yamaniyya, Sanaa, Dār al-kalima, 2002): une mine et une seule, localisée dans la montagne Ġabal Alhān, est mentionnée en 399b. La ville d'Ānis se situe au nord-ouest de Ḍamār.

de cette pierre: elle stoppe l'écoulement du sang, du sperme, épure les yeux (boutons, impuretés) et sert aux *ruqiyas*⁴. Le cadi appartient à une famille connue de la strate sociale des cadis, mais dont plusieurs membres exercent au tribunal. Il est courant de trouver dans les bibliothèques privées de savants de Dāmār, des opuscules sur les propriétés des pierres. À Sanaa, au printemps 1999, un boutiquier du souk, vendant des cornalines, cite ces mots attribués à 'Alī b. Abī Ṭālib, auxquels il accorde valeur de ḥadīth:

«إن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قد قال: "تختموا⁵ بالعقيق اليمني فلم يزل في بركة"»⁶.

Le corail (*marḡān*) est la pierre la plus connue contre le mauvais œil à Sanaa: la nouvelle accouchée porte du corail durant la cérémonie de 30 à 40 jours suivant la naissance d'un enfant, présenté à des cercles de personnes de plus en plus larges (*wilāda*)⁷.

Lorsque l'on entend évoquer la valeur ésotérique des pierres à Sanaa, c'est encore au sujet des cornalines. Dans la classification utilisée par les vendeurs du souk de la vieille ville de Sanaa, il y a une variété appelée «*mazāhir*», dans le sens de *muzahhar*, *ma'a suwar*. Elle se caractérise par des traces de couleur foncée (noir, marron, ...), qui apparaissent dans une gangue plus claire (pierre bleutée, ...). Ces traces évoquent des formes, ou, mieux, des écrits: les plus prisées sont celles dans lesquelles on devine «Allāh», «Muḥammad» ou des formules religieuses. Leur prix

⁴ Dans ce contexte, peut-être s'agit-il de *ruqyas* contre les morsures de serpent ou les piqûres de scorpion, toujours utilisées au Yémen (relevé de 1994, Hadramaout); Louis Massignon parle d'une version du Pater ayant rapidement circulé sous forme de ḥadīth dans les milieux musulmans du i^{er}/vii^e s., du fait de la réputation des médecins chrétiens, et utilisé comme *ruqya* ou «oraison prophylactique» contre la maladie de la pierre (*ḥuṣāt* ou *ḥaṣāt al-bawl*), dans: «Le 'Hadīth al-ruqya' musulman première version arabe du 'Pater', *Revue de l'histoire des religions* 123 (1941), 57–62. Les *ruqyas* orales sont souvent utilisées contre la possession, le mauvais œil, ainsi que la sorcellerie (*siḥr*), au Yémen; elles ont connu un regain avec la recrudescence de thérapeutes salafistes (années 2000). L'article classique s'appuyant sur les sources écrites est celui de Toufic Fahd, «Rukya», *Encyclopédie de l'Islam* [2^{de} éd.], t. 8, 1995, 600a-601a (version anglaise).

⁵ Avec le sens de mettre une bague, «talbis ḥātīm».

⁶ Il existe différentes variantes, certaines mentionnant la cornaline du Yémen, d'autres non. Leur authenticité est discutée du point de vue du contenu (*matn*), de même que de la transmission (*isnād*). Aucune des variantes collectées par ailleurs ne correspond à la version recueillie ici.

⁷ Relevé de l'automne 2010.

est très élevé. Sur la route entre Sanaa et al-Ḥudayda, le grand port sur la mer Rouge, il arrive que des voyageurs pointent du doigt des rochers dont la découpe rappelle des formules ou des noms. Mais encore faut-il avoir la capacité de le voir. Après l'annonce dans les médias de l'exécution de Saddam Hussein, le 30 décembre 2006, des femmes, cette fois à Zabid, en pays sunnite, m'ont appelée et, du doigt, ont pointé la lune en train de se lever, tandis que le soleil se couchait, disant: «Regarde, regarde bien les taches lunaires, on voit Saddam pendu!».

Le «système» de la *dā'ira* repose sur le principe que les vertus internes aux pierres sont individuelles, et non seulement relatives à leur *species*.

A. La *dā'ira* du souk al-Ġawāhir (Sanaa, 1998)

Le texte-chapeau indique qu'elle est la propriété d'Aḥmad b. Qāsim b. 'Alī al-Ānisī. Al-Ānisī renvoie à la ville déjà évoquée d'Ānis, près de Ḍamār, proche des mines de cornaline.

L'ensemble des textes manuscrits sont de sa main. Ils ont été copiés avec le souci de ne pas en trahir la lettre, d'être compréhensibles ou lisibles par celui qui tient le calame et possède le manuscrit. En d'autres termes, il s'agit de notes personnelles (ou manuscrit holographe), qui n'ont pas été réalisées avec l'intention d'être lues par d'autres, du moins anonymes au copiste.

Symboles utilisés dans l'édition des textes:

[] = lacunes du texte ;

<< >> = ratures présentes dans le texte ;

اليني / = mot placé au-dessus de la ligne.

Le texte-chapeau

(1) « ملك الحقير الفقير الى رحمة الله تعالى احمد بن قاسم بن علي الانسي وقيام إلى حسن الختام

(2) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(3) اعلم ان هذه التائرة في اخراج⁸ خوا[ص] الأجار والأفصاص والخرز اذا اردت ذلك خد⁹

الفص بيدك الينا وانت طاهر¹⁰

⁸ Le point diacritique du *ḥā'* n'est pas apparent.

⁹ Le point diacritique du *dāl* n'est pas apparent, forme dialectale.

¹⁰ Les deux premières lettres du mot, dont le trait est épais, ont été reprises au-dessus. En fin de ligne, le copiste a utilisé deux traits parallèles et obliques, semblables à ceux que l'on trouve après les propriétés des pierres lorsqu'un vide a été laissé, atteignant la marge de gauche afin de combler l'espace et, ainsi, de prévenir tout ajout.



Ill. 1. *Dā'ira*, souk al-Ġawāhir, Sanaa, 1998.
 Photo argentique numérisée, Irénée Herbet.

- (4) ومتوضي مستقبل القبلة واقرا عليه ال[فاتحة] واية الكرسي مرة مرة والصلاة على النبي صلى الله عليه واله وسلم ثلاث مرات ثم ال[...] على الفص
- (5) او أي شي اردت من الأحجار [و]اجعله في وسط¹¹ الدائرة وتحط عليه اصبعك المسبحة اليمنى / فوقها خطا رفيعا¹³ وانت [تقرا]
- (6) هذه الآية انه من سليمان وانه لِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الا تعلوا علي و آتوني مسلمين¹⁴ وكررها حتى تمشي اذا فيها خواص فهي تمشي
- (7) الى خواص او ان لم يكن فيها خواص فلا تمشي مطلقا وهذا قد جرب [...] وصح غير مرة و[أ]حد امين .»

Le passage coranique cité, emprunté à la sourate al-Naml, est tiré d'un échange entre la Reine de Saba et Salomon pour lequel l'oiseau huppe (*al-hudhud*) sert de messenger. La Reine de Saba et son peuple, détournés de Dieu et manipulés par le Démon (*al-Šayṭān*), reçoivent un message de Salomon qui contient précisément les mots des versets 30 et 31 restitués ici: «Au nom de Dieu ! Celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux ! (30) Ne vous enorgueillissez pas devant moi; venez à moi, soumis (31)»¹⁵.

La *dā'ira*

La *dā'ira* a été réalisée à l'encre noire et rouge, ménageant un effet par leur alternance. Elle comprend 4 ou 5 bandes circulaires si l'on prend en compte l'anneau large et vierge de tout écrit entourant le cercle central. Les séparations sont marquées par une zone rouge épaisse, cernée et parcourue de cercles noirs. De l'extérieur vers l'intérieur, la première bande circulaire est celle qui indique les propriétés potentielles des pierres dans 34 cases, dont deux ont été entièrement noircies, faisant disparaître le texte. Par deux fois, la limite entre deux cases a été marquée par un double trait.

¹¹ Lettre *ṭā'* sous-punctuée.

¹² Chevron sur la lettre *sīn*.

¹³ Chevron sur la lettre *ʿayn* ?

¹⁴ Coran, sourate xxvii, al-Naml, v. 30–31, إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ "أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ"

¹⁵ Trad. Denise Masson, *Essai d'interprétation du Coran Inimitable*, Le Caire/Beyrouth, Dār al-kitāb al-maṣrī, Dār al-kitāb al-lubnānī, 1980, 498.

Voici la liste des propriétés, à partir de la case suivant le double trait de séparation le plus proche du texte chapeau, déroulées dans le sens des aiguilles d'une montre:

« للجب 16 والرزق 17 ؛ للفيد والمغا عليه ؛ لزيادة العقل والحفظ ؛ للأمن من الفقر ؛ لأبطال 18
 السحر ؛ للجرب والحكة ؛ لتفريق الهوام براى الحشرات ؛ [للد]خروج من السجن ؛ [لرب]ح
 التجارة ؛ [لتكد]يم النائم ؛ لبكا الأطفال 19 ؛ لمقابلة الآمرأ ؛ لوجع الحلق والغم
 ؛ لقوة القلب ؛ لقطع الجبل ؛ لحبس 20 الدم ؛ لحبس المني ؛ لمنع الإحتلام ؛ لزيادة الباءه 21
 ؛ لقضاء الحواجج ؛ لطفأ 22 الغضب ؛ << >> ؛ لنزف الدم 23 ؛ للوجه والقبول ؛ لتسهيل 24
 الولادة ؛ لدخول على الملوك ؛ للسع الأفاعى والعقارب ؛ لدم...موا بال..اا (؟) من
 البنات ؛ لعسر البول والخرقه ؛ لوجع البطن والحواصر ؛ لصرف 25 الصواعق ؛ للصداع والحماية
 ؛ << >> ؛ للفضولة والحيانة .»

Le copiste a pris la précaution de placer un ou plusieurs traits obliques lorsque la case dans laquelle est donnée la propriété n'est pas entièrement occupée par le texte. La lecture des propriétés est rendue ardue parce que, d'une part, la *dā'ira* porte des traces d'humidité et, d'autre part, des mots, primitivement écrits en rouge, ont été repris à l'encre noire, y compris hors des zones affectées par un liquide.

16 Les deux *lāms* ne sont pas détachés l'un de l'autre.

17 Le *wāw* de coordination apparaît sous la forme d'un cercle. Il y a deux points sur la lettre *zayn*: trace d'un chevron pour le *rā'* ?

18 Lettre *ṭā'* sous-ponctuée.

19 Lettre *ṭā'* sous-ponctuée.

20 Chevron sur la lettre *sīn*.

21 Il y a une addition à l'encre noire sous le *bā'*, mais on devine le point diacritique.

22 Lettre *ṭā'* sous-ponctuée.

23 Lettre *dāl* sous-ponctuée.

24 Chevron sur la lettre *sīn*.

25 Chevron sur la lettre *ṣād*.

La deuxième bande circulaire porte le texte suivant, écrit à l'encre rouge:

« انه من سليمان وانه بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الّا تعلوا [عل]ي واتوني مسلمين [وانه من سليمان وانه ²⁶ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الّا تعلوا علي واتوني مسلمين الهم يا سباحا ²⁷ يا متوحد ²⁸ بهامه ²⁹ بيانه «.

Les parties entre crochets sont celles qui ont été altérées par un liquide.

La troisième bande circulaire contient le texte suivant à l'encre noire:

« اللهم بحق هذه الاسماء وعظمتها ³⁰ تجزي هذه الحجرة الجامدة الى نصيب يا رب الآحيا والأموات بما اودعت فيها من الأسرار ³¹ امين امين «.

Enfin, le cercle central, entouré d'une bande circulaire laissée libre, est occupé par un carré magique de type *mutallat-budūh*³², à l'encre noire, dont les lignes sont prolongées jusqu'au cercle. Autour du carré magique, dans l'espace laissé vacant, à l'encre rouge, on lit:

« بما اودعت / فيها من / الأسرار / امين امين «.

B. La *dā'ira* du souk al-Faḍḍa (Sanaa, 1998 ou 1999)

Le texte est en arabe littéral. À preuve du soin avec lequel le copiste a écrit le texte, la distinction des lettres, l'élaboration des *hā'* finals et l'utilisation de signes diacritiques appelés *ihmāl*, servant à confirmer qu'il n'y a pas d'erreur sur la lettre, relativement réguliers. Ils concernent les lettres *hā'*, *rā'*, *dāl* et *sīn*. Quelques points diacritiques manquent cependant dans les textes de la *dā'ira*, où l'on note une particularité

²⁶ Lettre *hā'* finale élaborée.

²⁷ Chevron sur le *sīn*.

²⁸ Lettre *dāl* sous-ponctuée ?

²⁹ Lettre *hā'* finale élaborée. Sens peu clair pour nous, voir note 72.

³⁰ Pour *عظمتها* forme dialectale.

³¹ Chevron sur le *sīn*.

³² Sur l'arithmétique des carrés magiques et le carré de 3 x 3 en particulier, dont la valeur additionnée horizontale, verticale et diagonale est 15, voir Jacques Sesiano, «Wafk», *Encyclopédie de l'Islam* [2^{de} éd.], 2002, t. 9, 28a-31a (version anglaise).

d'écriture, qui consiste, pour le copiste, à placer le point diacritique du *ḡīm* sous la lettre.

Le texte-chapeau

La *basmala* est écrite à l'encre rouge, puis le copiste a alterné encre rouge et encre noire sur les 5 lignes restantes. Il a choisi de commencer par l'encre rouge et a donc achevé son texte par une ligne à l'encre rouge.



Ill. 2. *Dā'ira*, souk al-Faḍḍa, Sanaa, 1998 ou 1999. Texte-Chapeau.
Photo argentique numérisée.

Texte arabe

- « (1) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ³⁴ »
- (2) هذه دائرة الاحجار³⁵ والأفصاص في اصلها وهو أنك توضع وتسبع الوضو وتستقبل القبلة وتخط³⁶ اي حجر³⁷ شئت وسط الدائرة وتضع³⁸
- (3) اصبعك عليها وضعا خفيفا لاجل حركتها³⁹ في المشي الى منفعتها وتقرأ الفاتحة⁴⁰ واية الكرسي⁴¹ وتصلي على النبي صلى الله عليه وآله وسلم

³³ Signe en forme de 'z' incliné sous la lettre *ḥā'*.

³⁴ Signe en forme de 'z' incliné sous la lettre *ḥā'*.

³⁵ Signe en forme de 'z' incliné sous la lettre *ḥā'*.

³⁶ Signe en forme de 'z' incliné sous la lettre *ḥā'*.

³⁷ Signe en forme de 'z' incliné sous la lettre *ḥā'*.

³⁸ Le point diacritique du *ḡād* a la forme d'un trait.

³⁹ Signe en forme de 'z' incliné sous la lettre *ḥā'*.

⁴⁰ Signe en forme de flèche ou de chevron inversé sous la lettre *ḥā'*.

⁴¹ Versets très souvent utilisés en magie.

- (4) ثلاث مرات وتقرأ [ا]نه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم⁴² ألا تعلوا عليّ واتوني مسلمين⁴⁴ وتكرر⁴⁵ هذه الآية الكرّمة مرارا فإن الحجر⁴⁶ ان شا الله
- (5) تصير الى منفعتها فتعرف خواصها وقيل ان هذه الأسماء راجعة الى الراتب بخواص الاحجار⁴⁷ وهي اللهم سماحا حولها بدنيا يا اللهم يا راد لوح
- (6) رد يا اوتومر بحق⁴⁸ هذه الأسماء وعظمتها وعزة اسمائك ان تحرك هذه الحجره الى خاصيتها وهذه الدائرة كما ترا وقد جريت غير مرّة فوجد صحتها.»

Ce texte donne une autre dénomination pour *al-dā'ira al-falakiyya*, celle de *dā'irat al-aḥḡār wa-l-afṣāṣ*, c'est-à-dire cercle des pierres et des bijoux, cependant moins courante que la première, que ce soit oralement ou par écrit.

La *dā'ira*

Trois encres de couleur ont été utilisées, rouge, noire et bleue.

On note 7 ensembles de bandes circulaires concentriques, bordées dans tous les cas par un double cercle concentrique, à une exception près. En partant de l'extérieur, la 1^{re} bande qui forme le pourtour de l'ensemble est vierge ; la 2^{de} bande contient les noms divins ; la bande suivante, 53 propriétés des pierres, dont la liste n'a apparemment ni début, ni fin⁴⁹. Le copiste a placé un ou plusieurs traits obliques lorsque la case dans laquelle est donnée la propriété n'est pas remplie par le texte. Voici la liste des propriétés:

⁴² Signe en forme de 'z' incliné sous la lettre *ḥā'*.

⁴³ Signe en forme de 'z' incliné sous la lettre *ḥā'*.

⁴⁴ Coran, sourate xxvii, al-Naml, v. 30–31.

⁴⁵ Un signe en forme de 'z' incliné apparaît sous un *ḥā'*, mais le mot n'est pas très clair: nous l'avons rendu par «tukarrir», avec un chevron sur la lettre *rā'*.

⁴⁶ Signe en forme de 'z' incliné sous la lettre *ḥā'*.

⁴⁷ Signe en forme de flèche ou de chevron inversé sous la lettre *ḥā'*.

⁴⁸ Signe en forme de 'z' incliné sous la lettre *ḥā'*.

⁴⁹ Six propriétés nous manquent dans leur intégralité, indiquées par [...] entre deux points-virgules, d'où notre prudence ; quelques autres n'ont pu être lues que partiellement: ces lacunes proviennent de nos clichés, pris sur le vif, qui demeurent imparfaits. En conséquence, on a fait débiter la liste des propriétés de manière arbitraire.

La bande suivante, la 4^e, se décompose elle-même en 7 bandes coupées à angle droit par des lignes obliques parcourant l'ensemble de ces 7 sub-bandes circulaires, produisant des cases polygonales: les cases des 6 premières bandes contiennent «Allāh» en toutes lettres, celles de la 7^e, (ناه) que l'on a lu «yā Allāh», avec les lettres *alif* de *yā* et d'Allāh géminées et Allāh exprimé par ses lettres liminaires et finales; la 5^e bande donne les deux versets coraniques cités dans le texte-chapeau, les v. 30 et 31 de la sourate xxvii, al-Naml, avec une différence orthographique (ان لا au lieu de الأ), suivis d'une prière (*du'ā'*), qui commence de la même manière que dans le texte-chapeau:

« انه من سليمان وانه ⁶⁹ بسم الله الرحمن ⁷⁰ الرحيم ان لا تعلوا علي واتوني مسلمين اللهم يا سميعا ⁷¹
يا متوحد لهامه ⁷² تباينوا. »

La 6^e bande circulaire contient une prière (*du'ā'*):

« اللهم بحق هذه الاسماء وعظمتها تجري هذه الحجرة ⁷³ الجامدة الى نصيب يا رب الأحياء ⁷⁴
والأموات يا [ا]ذا الجلال والأكرام ⁷⁵. »

La dernière bande enfin, la 7^e, contient un carré magique de type *mutallat-budūh*, dont les quatre angles rencontrent le double cercle qui l'entoure. Dans les demi-cercles laissés ainsi libres au-dessus de chaque face du carré, se trouve un texte court faisant allusion aux secrets (*asrār*):

« (1) الله امين / (2) بها اودعت / (3) فيها من / (4) الاسرار يا رب / (1) امين. »

⁶⁹ Lettre *hā'* finale élaborée.

⁷⁰ Signe en forme de 'z' incliné sous la lettre *hā'*.

⁷¹ Signe en forme de 'z' incliné sous la lettre *hā'*.

⁷² Lettre *hā'* finale élaborée. Sens peu clair pour nous, voir note 29.

⁷³ Signe en forme de 'z' incliné sous la lettre *hā'*.

⁷⁴ Signe en forme de flèche ou de chevron inversé sous la lettre *hā'*.

⁷⁵ Chevron sur la lettre *rā'*.



Ill. 3. *Dā'ira*, souk al-Faḍḍa, Sanaa, 1998 ou 1999. Image partielle de la *dā'ira*. Photo argentique numérisée.



Ill. 4. *Dā'ira*, souk al-Faḍḍa, Sanaa, 1998 ou 1999. Image partielle de la *dā'ira*. Photo argentine numérisée.

C. La *dā'ira* de 'Abd Allāh al-Ḥūsī (Sanaa, 1999)

Il s'agit d'une *fā'ida* consignée dans la collection (*mağmū'*) n° 44, suivant la numérotation de la bibliothèque privée de 'Abd Allāh al-Ḥūsī, à Sanaa. Les réclames commencent après le feuillet qui accueille la note marginale.

Le copiste a laissé un colophon indiquant la date à laquelle il a achevé sa tâche, le 19 rabī' al-awwal 1328/31 mars 1910, ainsi que son nom, Qāsim ibn Sa'īd ibn Aḥmad al-Qurayšī al-Tamīmī al-Samāwī *balad^{ān}*. Samāh est localisé dans la *mudīriyya* de 'Utuma, dans le Sud-Ouest du district de Ḍamār et à l'ouest de cette ville⁷⁶. La ville de Ḍamār abrite de nombreuses personnes dont la *nisba* est al-Samāwī.

Nous en avons copié le texte sur le champ et espérons l'avoir restitué tel quel, sans en avoir changé la lettre.

Texte

« دائرة فلكية »

فائدة مهمة مجربة في معرفة الفصوص الدائرة من حكمة الحجاج ابن يوسف الثقفي لعنه الله قال هذه الدائرة تخرج خواص المعادن من جميع الفصوص والأحجار اذا اردت ان تعرف ذلك فخذ الفص بيدك اليمنى وانت على طهارة مستقبل القبلة واقرا الفاتحة وآيات الكرسي مرة واحدة ثم جعلها في وسط الدائرة الوسطى وحط عليها أصبعك المسبحى خطا رفيعا وانت تقرأ عليها : إنه من " سليمان " وانه " بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ " الا تعلقوا عليها ⁷⁷ واتوني مسلمين " مرتين فإنها تمشي إلى حيث الخواص ياذن الله تعالى تمت «.

Dans ce texte, la science (*ḥikma*) des pierres est rapportée à al-Ḥağğāğ b. Yūsuf al-Ṭaqafī, né en 40/661 à al-Ṭā'if, dans le Ḥiğāz, mort en 95/714 à Wāsīt, entre Kūfa et Baṣra, une ville qu'il avait fondée. Il est d'abord connu comme gouverneur d'Irak sous le califat omeyyade de Damas, durant les règnes de 'Abd Al-Malik b. Marwān (685-705) et de son fils al-Walīd I (705-715), qui lui doivent la stabilisation de leur pouvoir, mais il fut aussi gouverneur du Ḥiğāz, du Yémen et de Yamāma,

⁷⁶ Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥağrī al-Yamānī, *Mağmū' buldān al-Yaman wa-qabā'iluhā*, éd. Ismā'īl b. 'Alī al-Akwa', Sanaa, Wizārat al-i'lām wa-al-ṭaqāfa, «Maṣrū' al-kitāb» 1/16, 1404/1984t. 3, 431.

⁷⁷ Le texte correct est: *الّا تعلقوا عليّ*.

après sa victoire sur Ibn al-Zubayr, à La Mecque⁷⁸. Auparavant, dans sa jeunesse, il avait été gouverneur de Tabāla en Tihāma (Yémen). Une personnalité ambiguë et controversée émane de la lecture de ses hauts faits d'arme, des sources ou, surtout, des poètes. Outre ses talents militaires, il est en effet fameux pour avoir œuvré à imposer une Vulgate coranique, «unifié» la lecture du texte, et, peut-être, avoir introduit les sections coraniques (*guz'*, plur. *ağzā'*) et un système de ponctuation⁷⁹. On lui reconnaît une grande culture, mais aussi d'être dénué de toute superstition.

C'est une ambivalence qu'exprime en tous les cas la phrase introductive de la *fā'ida*, qui rattache la science des pierres à al-Ḥağğāğ, d'un côté, mais appelle, de l'autre, la malédiction de Dieu sur lui.

Les sources et textes de littérature arabes le concernant sont très nombreux, ils mériteraient une recherche détaillée. On mentionnera pour notre propos l'épisode suivant, lié au siège de La Mecque par al-Ḥağğāğ, qui: «(...) bombarded the Holy City with stones from the mountain of Abū Ḳubays. The bombardment was continued during the Pilgrimage. Because of his anger at being prevented by Ibn al-Zubayr from performing the *ṭawāf* and *sa'y* al-Ḥađjdjādđ did not scruple to bombard the Ka'ba, together with the pilgrims there assembled. A sudden thunderstorm, in which the uneasy soldiers detected a warning of Divine punishment, he was able to interpret to them as a promise of victory. After the siege had lasted for seven months and 10,000 men, among them two of Ibn al-Zubayr's sons, had gone over to al-Ḥađjdjādđ, the anti-caliph with a few loyal followers, including his youngest son, was killed in the fighting around the Ka'ba (Djumādā I 73/October 692) »⁸⁰.

L'emploi d' «*al-ma'ādin*» pour désigner les minéraux est ancien, la minéralogie dans l'*Iḥṣā' al-'ulūm* d'al-Fārābī, dans les *Rasā'il* des Iḥwān

⁷⁸ Ḥayr al-Dīn al-Zirkilī, *Al-Ālām. Qāmūs tarāğim al-ašhar al-riğāl wa-al-nisā' min al-'Arab wa-al-Mustāribīn wa-al-Mustašriqīn*, Beyrouth, Dār al-'ilm al-malāyīn, 1990 [9^e imp.], t. 2, 168 ; Albert Dietrich, «Al-Ḥađjdjādđ b. Yūsuf b. al-Ḥakam b. 'Aḳīl al-Thaḳafī, Abū Muḥammad », *Encyclopédie de l'Islam* [2^{de} éd.], vol. 3, 1986, 39b-43a (version anglaise).

⁷⁹ A. Dietrich, «Al-Ḥađjdjādđ b. Yūsuf b. al-Ḥakam b. 'Aḳīl al-Thaḳafī, Abū Muḥammad », *op. cit.*, 41a-b, qui cite à l'appui, Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns* [2^{de} éd.], t. iii, 260, 262.

⁸⁰ A. Dietrich, «Al-Ḥađjdjādđ b. Yūsuf b. al-Ḥakam b. 'Aḳīl al-Thaḳafī, Abū Muḥammad », *op. cit.*, 40a.

al-Şafā' ou dans les *Mafātiḥ al-'ulūm* d'al-Ḥawārizmī est appelée '*ilm al-ma'ādin*'⁸¹. Selon 'Abd Allāh al-Ḥūsī, le sens d' «*al-ma'ādin*» est une autre façon de désigner *al-fuṣūṣ*⁸².

La pratique

Il est bien difficile de dater la pratique de la *dā'ira*. En 1999, des boutiquiers du souk nous ont signalé un homme qui identifiait les vertus des pierres en utilisant «*al-dā'ira al-falakiyya*». Ils m'ont indiqué qu'on le trouvait généralement à la Grande mosquée, dans la vieille ville, où il vient prier dans la soirée (*ṣalāt al-'iṣā'* et *al-maḡrib*). Lorsque les bijoutiers ou vendeurs d'antiquités de la vieille ville ont besoin d'estimer leurs pierres, ils recourent à lui. On lui donne les noms d' «al-Faqīh», «al-Qāḍī», «al-Ālim». Dans la vitrine de l'un des bazars d'antiquités de la vieille ville, huit cornalines ont un certificat qui indique leurs propriétés, dont «pour l'accouchement» et «contre le poison». Le propriétaire du bazar recourt au Ālim, mais pas systématiquement, soulignant par là qu'il a aussi une connaissance des pierres: cela explique-t-il la présence des *dā'iras* chez les vendeurs du souk ? Les pierres certifiées sont plus chères. D'après lui, leur prix s'envole, certaines atteindraient de 8 000 à 10 000 riyals, il prend, à titre d'exemple, l'exemple de la pierre contre le poison, vendue à 10 000 riyals (taux de 1999). Ces pierres ne sont pas enchâssées dans une bague. Cependant, en conversant, quelqu'un peut parler des vertus de la cornaline et enchaîner sur les propriétés d'une bague, par exemple qui chasse le poison.

La *dā'ira* du Ālim comporte le texte-chapeau, mais écrit tout autour de la *dā'ira* proprement dite. Le nombre des propriétés des pierres

⁸¹ Louis Gardet & M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris, Vrin, coll. «Études de philosophie médiévale» 37, 1981, chap. II, où le propos consiste à poser le problème de la place du *kalām* dans l'organisation du savoir en partant de l'héritage antique, celui d'Aristote, mais où il détaille la classification des sciences dans ces trois œuvres. Chaque fois, la minéralogie est partie de la section '*ilm al-ṭabī'a* ou *al-'ulūm al-ṭabī'iyya* (physique ou sciences naturelles), qui reprend la distinction aristotélicienne entre mondes supra-lunaire et sublunaire. Manfred Ullmann, *Die Natur- und Geheimpwissenschaften im Islam*, Leyde / Cologne, E.J. Brill, «Handbuch der Orientalistik », 1972, 95 sq.

⁸² Voir aussi Martin Plessner, «Ḥaḍjar», *Encyclopédie de l'Islam* [2^{de} éd.], vol. 3, 1986, 29b-30b (version anglaise), en particulier 30a.

s'élève à 86, d'après un décompte rapide effectué dans les conditions d'un échange nourri. La bande circulaire suivante contient les versets du Trône. Au centre de la *dā'ira*, là où la pierre à «tester» est placée, quelque peu effacée par l'usage, se trouve la formule: «awḍu bi-llāh min al-Šayṭān al-raġīm». Elle donne la clé du pouvoir du carré magique *budūh* dans le contexte de la *dā'ira*.

La préparation du 'Ālim est plus contraignante et longue que celle décrite dans le texte. Parmi d'autres conditions, elle implique un jeûne. Après 2 *rak'as*, commence la récitation de passages coraniques: ils sont nombreux et tirés de sourates variées. Parmi eux, se trouve les v. 30–31 de la sourate xxvii, al-Naml. Il faut éliminer toute présence malfaisante qui s'emparerait de lui ou investirait les lieux où se déroule l'épreuve des pierres⁸³. Les interférences malignes doivent être écartées, qui pourraient influencer sur le résultat, conduire la pierre dans la mauvaise direction. Il faut ajouter que le 'Ālim ne se prépare conformément au rituel qu'après 20h, lorsque la maison est tranquille, mais alors qu'il fait nuit, un moment où les djinns rôdent. Les pierres «expertisées» ne sont que des pierres bienfaisantes (*aḥġār karīma*).

La pierre examinée est placée au milieu du dispositif circulaire. Enfin, le 'Ālim met un doigt, l'index, sur la pierre, mais c'est la pierre qui guide sa main vers l'extérieur, vers l'une des cases où sont indiquées des vertus, le 'Ālim le répète, ce n'est pas lui, et c'est aussi ce que le texte édité laisse entendre (l. 4-5). Il accède au secret de la pierre (plur. «*asrār*»).

Le 'Ālim cite trois exemples de pierre qu'il a testées, des cornalines: une cornaline qui combat les maux de tête, une autre qui favorise le bonheur, une troisième qui combat les hémorroïdes. Il souligne que supprimer les maux de tête fait partie des propriétés connues des cornalines. Une fois testée, la pierre doit être placée par le patient sur sa tête.

Discussion et conclusion

Les cornalines font partie des pierres bienfaisantes (*al-aḥġār al-karīma*) dont on connaît les bienfaits en général. La *dā'ira* révèle les propriétés de chacune. Les pierres sont réputé soigner des maux aux

⁸³ Il ne s'agit pas de précautions oratoires, voir l'article de Mikhail Rodionov et sa bibliographie, « The jinn in Hadramawt society in the last century », *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 38, 2008, sur une affaire qui, dans les années 1950, a mis aux prises un démon ('*ifrīt*), nommé aussi géant rebelle (*mārid*), et la ville et territoires de Miḥmidah qu'il pénètre et terrorise.

causes variées (maladies de tout type, hémorragies, dysfonctionnements, pertes de facultés, excès, morsures, mauvais œil, sorcellerie...), mais aussi protègent et ont une action bénéfique (visite aux rois, requêtes aux régnants, mariage, sortie de prison, ...). Parmi ces dernières, entre tradition scripturaire, pratiques et savoirs populaires, il est possible d'avancer que faire cesser les maux de tête, garantir le bonheur et soigner les hémorroïdes reflètent des préoccupations réelles des patients, parmi les plus fréquentes. On note aussi l'usage de pierres dans une science apparentée à la *qiyāfa*: d'après le texte, très court, de la seconde *dā'ira* (B), elle consiste à distinguer les reptiles malfaisants à partir de leurs traces (لِتُتْرَقِ الْهَوَامُ بِرَأْيِ الْحَرَشَاتِ)⁸⁴.

Les *dā'iras* écrites suivent un modèle commun. Celles du souk, récentes et bien visibles dans les échoppes de bijoutiers, font office d'une sorte de certificat d'authentification impliquant une mise à l'épreuve des pierres qui se (s'est) fait(e) par ailleurs. Tandis que le texte marginal fait entrer la *dā'ira* dans le champ de la compilation et de la transmission d'un savoir de lettrés. Dans les deux cas, le texte est loin de chercher à inspirer ou à nourrir la pratique.

La pratique de la *dā'ira*, connue sur les hauts plateaux zaydites du Yémen, est difficile à dater, mais elle est toujours transmise, tout au moins par les textes, et vivante. La science est rapportée au Roi-Prophète à l'anneau, Salomon, ancêtre éponyme d'une chaîne de transmission (*tasalsul*) qui passe par al-Ḥaḡḡāḡ b. Yūsuf al-Ṭaqafī, né dans le Ḥiḡāz⁸⁵. La *dā'ira* charrie avec elle une science anté-islamique, la *qiyāfa*, pratiquée par les nomades en milieux désertiques et sablonneux. Le cadre philosophique général a un relent aristotélien. Les quelques indications de transmission scripturaire pointent en direction

⁸⁴ Toufic Fahd, *La divination arabe*, Paris, Sindbad, 1987, dans la section sur la *qiyāfa* arabe, voir «*Qiyāfat al-aṭar*», 373sq., surtout «Extension au comportement des animaux», 374-375.

⁸⁵ Au Yémen, selon les praticiens et lettrés, la chaîne de transmission de la géomancie, une science de lettrés, se range à la tradition écrite arabe qui passe par l'Ange Gabriel, puis Idrīs, voir Anne Regourd, «Légitimation du savoir et épreuve des faits: le cas de sciences divinatoires au Yémen», dans *Calligraphies. La calligraphie arabe, les arts de l'écriture et la science des lettres dans la civilisation arabo-musulmane*, numéro spécial d'*Horizons Maghrébins* 35-36, 1998, 66-74. La chaîne de transmission de la divination par les cauris (*wad'*), exclusivement orale, doit débiter de la ville de Ma'rib, à l'Est, pour être légitime, voir id., «Divination by dropping shells (*wad'*) in Ṣanā'ī, Yemen», *Magic, Rituals and Witchcraft* 8/2, Winter 2013, 171-193, 177sq.

d'Ānis, où la cornaline est extraite, et de Ḍamār: elles montrent l'intérêt qu'un *cadi* et un homme de tribu lui portaient, mais aussi la connaissance qu'ils en avaient. Ḍamār est déjà connue pour la circulation et la copie de textes d'astrologie et de géomancie, de même que pour la pratique de la géomancie⁸⁶. On observe sur la base d'un corpus encore réduit que, si le texte transmis scripturairement est stable par sa description des étapes à suivre et leur ordre, la liste des propriétés varie et la pratique observée s'évade de la lettre.

La pratique de la *dā'ira* ne ressort ni de la divination, ni de la magie, ni du magico-thérapeutique, elle évoque une voie d'accès à la connaissance d'une *baraka* des pierres qui, loin de viser à la constitution d'un savoir ésotérique, débouche sur un usage pratique de ces pierres ainsi «testées et approuvées». Son secret émane de chaque pierre, qui a besoin d'un être humain pour le traduire. La pierre demeure donc un être sans mouvement de translation, en ce sens inanimé, dans la classification des êtres. Cependant, elle possède des vertus agissantes, une sorte de *baraka* des pierres. Elle accepte d'en dévoiler le secret, mais pas à tous. C'est ce dialogue entre la pierre et le *shaykh* qui est au centre de la pratique, une pratique de lettré, dans laquelle la pureté rituelle tient une grande place. À aucun moment, notre praticien n'est appelé *shaykh*: peut-être est-ce une manière d'indiquer qu'il ne fait pas partie de la strate sociale des *Cadis* ou des *Sāda*. Il est pris dans un circuit commercial.

Bibliographie

- Dietrich A. Al-Ḥadjdjādġ b. Yūsuf b. al-Ḥakam b. 'Aqīl al-Thaḳafī, Abū Muḥammad // Encyclopedia of Islam [2nd ed.], Vol. 3, 1986, P. 39b-43a.
- Fahd T. La divination arabe. Paris: Sindbad, 1987.
- Fahd T. Ruḳya // Encyclopedia of Islam [2nd ed.], Vol. 8, 1995. P. 600a-601a.

⁸⁶ Voir Anne Regourd, «18th C. identified copies of Māṣā'Allāh's *Kitāb Qiyām al-Ḥulafā'* from Yemen: Text edition and practice», dans Josefina Rodríguez Arribas, Proceedings of the Conference «Fate, Freedom, and Prognostication. Strategies for Coping with the Future in East Asia and Europe», International Consortium for Research in the Humanities, Friedrich-Alexander-University of Erlangen-Nuremberg, Erlangen, 17-18.03.2015, à paraître. Au sujet du savoir des lettrés, incluant la connaissance de sciences divinatoires et de l'astrologie, voir id., «Divination by dropping shells (*wad'*) in Ṣan'ā', Yemen», *op. cit.*, Winter 2013, 180-182.

- Gardet L. & Anawati M.-M.* Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée, Paris, Vrin, coll. «Études de philosophie médiévale» 37 (1981).
- al-Ḥaǧrī, Muḥammad b. Aḥmad.* Maǧmū' buldān al-Yaman wa-qabā'iluhā, éd. Ismā'īl b. 'Alī al-Akwa'. Sanaa: Wizārat al-i'lām wa-al-ṭaqāfa. «Mašrū' al-kitāb» 1/16, T. 3, 1404/1984.
- Nöldeke T.* Geschichte des Qorāns [2de éd.], T. 3. Leipzig: T. Weicher, 1909.
- al-Maḥḥafī I.A. Ānis // Al-mawsū'a al-yamaniyya.* Sanaa: Mu'assasat al-'Afīf al-ṭaqāfiyya, Vol. 1, 1423/2003. P. 399a-400a.
- Massignon L.* Le 'Hadith al-ruqya' musulman première version arabe du 'Pater' // *Revue de l'histoire des religions*, 123 (1941). P. 57-62.
- Masson D.* Essai d'interprétation du Coran Inimitable. Le Caire/Beyrouth: Dār al-kitāb al-mašrī, Dār al-kitāb al-lubnānī, 1980.
- Plessner M.* Ḥaǧjar // *Encyclopedia of Islam* [2nd ed.], Vol. 3, 1986. P. 29b-30b.
- Regourd A.* Légitimation du savoir et épreuve des faits: le cas de sciences divinatoires au Yémen // *Calligraphies. La calligraphie arabe, les arts de l'écriture et la science des lettres dans la civilisation arabo-musulmane*, numéro spécial d'Horizons Maghrébins 35-36 (1998). P. 66-74.
- Regourd A.* Divination by dropping shells (*wad'*) in Ṣan'ā', Yemen // *Magic, Rituals and Witchcraft* 8/2 (Winter 2013). P. 171-193.
- Regourd A.* 18th C. identified copies of Māšā'Allāh's *Kitāb Qiyām al-Ḥulafā'* from Yemen: Text edition and practice // Josefina Rodríguez Arribas, Proceedings of the Conference «Fate, Freedom, and Prognostication. Strategies for Coping with the Future in East Asia and Europe», International Consortium for Research in the Humanities, Friedrich-Alexander-University of Erlangen-Nuremberg, Erlangen, 17-18.03.2015.
- Rodionov M.* The jinn in Ḥaǧramawt society in the last century // *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 38 (2008), P. 277-281.
- Sesiano J.* Wafḥ // *Encyclopedia of Islam* [2nd ed.], Vol. 9, 2002. P. 28a-31a.
- al-Zirkilī, Ḥayr al-Dīn.* Al-A'lām. Qāmūs tarāǧim al-ašhar al-riǧāl wa-al-nisā' min al-'Arab wa-al-Musta'ribīn wa-al-Mustašriqīn. Beyrouth: Dār al-'ilm al-malāyīn, T. 2, 1990 [9e imp.].

С.Н. Серебров

ЙЕМЕН: ВОСТОКОВЕДЧЕСКИЕ КОММЕНТАРИИ И ЗАМЕТКИ К ТЕКУЩЕМУ КРИЗИСУ

В статье Сереброва предпринята серьезная попытка применения комплексного востоковедческого метода, основанного на глубоком знании этнокультурной и исторической специфики Йемена, к анализу современных политических процессов в этой стране. Дан культурологический анализ содержания и некоторых итогов религиозной реформы в Йемене, ставшей серьезным конфликтогенным фактором для йеменского социума и вызвавшей ответную реакцию со стороны сторонников защиты йеменской идентичности. Большое внимание уделено критическому разбору мотивов военной интервенции под предводительством КСА в Йемен и ее влиянию на социокультурную и политическую динамику. На примере Хадрамаута показан механизм трансформации агрессивного прозелитизма в инструмент политической борьбы, направленной на геополитические изменения в русле концепции неоглобализма.

Ключевые слова: Йемен, Саудовская Аравия, салафиты, хуситы, ваххабизм.

Sergei N. Serebrov

YEMEN: EXPERT COMMENTARIES AND NOTES ON THE CURRENT CRISIS

The article presents an experience of employing the methodology of the Middle Eastern Studies and the author's knowledge of the cultural and historical specifics of Yemen for analyzing political processes observed currently in the country. It explores the essence and certain consequences of the religious reform undertaken in Yemen. The reform has catalyzed a conflict and caused an active reaction of the supporters of the Yemini identity. Particular attention is paid to the detailed examination of the motives for the Saudi-led intervention in Yemen and to its influence on the sociocultural and political dynamics. Using the example of Hadramawt, the author demonstrates how the aggressive proselytism can be transformed into an instrument of political struggle aimed at geopolitical changes in the neoglobalist trend.

Key words: Yemen, Saudi Arabia, salafism, Houthis, wahhabism.

Социокультурные факторы и геополитика

25 марта 2015 г. коалиция из девяти арабских стран во главе с Саудовской Аравией (КСА) при логистической поддержке США начала военную операцию «Буря решимости» в Йемене. В коалицию вошли пять членов ССАГПЗ (без Омана) — КСА, Кувейт, ОАЭ, Бахрейн и Катар, а также Египет, Судан, Иордания и Марокко. Пакистан, первоначально объявивший об участии в коалиции, отпал из-за вето своего парламента. К США присоединилась и Великобритания — крупнейший поставщик вооружений КСА.

Поводом для военного вмешательства стала просьба переходного президента Йемена к странам Залива о защите законной власти от переворота, совершенного хуситским движением Ансаруллах.

Формальными целями кампании являются:

— поддержка законного президента Абдураббо Мансура Хади в конфликте с силами альянса Салеха и зейдитского движения Ансаруллах (салехо-хуситского альянса — СХА);

— освобождение всех занятых СХА территорий с возвращением президента Хади и правительства Халида Махфуза Бахаха в Сану;

— возобновление мирного переходного политического процесса, начавшегося в ноябре 2011 г. под эгидой ООН на основании международного плана урегулирования йеменского кризиса (т.н. Инициативы ССАГПЗ — Совета Сотрудничества Арабских Государств Персидского Залива) и Механизма его реализации.

Политическим фоном военного вмешательства послужили внутривнутриполитические сдвиги в Йемене в 2014–2015 гг., получившие разные оценки со стороны ведущих иностранных акторов, принимавших участие в йеменском урегулировании. Власти КСА отнеслись к ним как к поводу для торпедирования управляемого мирного процесса, а ведущий куратор Инициативы специальный представитель ООН в Йемене Джамаль Беномар имел поручение от СБ ООН составлять регулярные доклады о продвижении плана и ситуации в этой стране.

В основе отмеченных расхождений в оценках йеменской ситуации между КСА и ООН лежала разная система приоритетов, которой пользовались эти первостепенные акторы йеменского переходного процесса. КСА руководствовалась интересами за-

крепления собственного доминирования в Йемене через своего давнего политического агента влияния — исламского объединения Ислах, внезапно получившего ощутимый удар от конкурентов на финальном этапе реализации Инициативы. Секретариат ООН рассматривал процесс урегулирования в Йемене прежде всего как преодоление внутреннего раскола и стремился достичь его преимущественно силами самих йеменцев, предоставив им относительную свободу в определении роли каждого участника вплоть до заключительного мероприятия дорожной карты плана — всеобщих выборов новых органов власти.

Принятое КСА решение об интервенции носит не правовой, а чисто политический характер и является демонстрацией притязаний нового руководства страны на роль ведущей «локальной сверхдержавы» в структуре политики неоглобализма во главе с США, без чего подобное вмешательство было бы невозможно. Привлечение в коалицию большого числа других исламских государств дало Эр-Рияду возможность продемонстрировать, с одной стороны, свои притязания на ведущие роли в суннитском мире, а с другой — снизить риски от военного вмешательства во внутренний кризис страны, которая имеет устойчивую репутацию «крепкого орешка» и заслуженную славу колыбели арабской цивилизации.

Переход к военному сценарию развернул йеменский кризис в сторону гражданской войны и тем самым создал беспрецедентные экзистенциальные проблемы для будущего йеменского государства и его самобытной древнейшей культуры — признанной колыбели арабизма. Кризис также угрожает нанести серьезный долгосрочный ущерб системе безопасности этого нефтеносного региона в связи с прогнозируемым усилением влияния там террористических структур АКАП и ИГИЛ (ДАИШ). Ведущим мотивом саудовской интервенции послужило внезапное поражение дружественного КСА исламского объединения Ислах в противоборстве с новым политическим альянсом, в котором роль главного триггера саудовского вмешательства играет хуситское движение Ансаруллах. Блокирование хуситов с бывшим президентом Йемена Али Абдаллаха Салеха, правившего 33 года, произошло в 2014 г. на фоне их давней раздельной конфронтации с радикальным салафитским крылом Ислаха, усиленным ведущим кланом племенного крыла йеменской политики — шейхами аль-Ахмар.

Образование альянса позволило за короткий промежуток (с сентября по декабрь 2014 г.) нанести поражение вооруженным структурам Ислаха, чье ядро составляли группировки джихадистского типа, и потеснить их почти во всех провинциях северной части Йемена (бывшей территории ЙАР — Севера).

Анализ причин становления альянса и исследование характера конфликта его участников с Ислахом (второй по влиянию политической силы в Йемене) составляет главную задачу статьи.

* * *

По версии КСА, победа хуситов является следствием агрессивной политики Ирана, занимающегося экспортом своего влияния по всему ближневосточному региону через локальные шиитские общины, которые в Йемене представлены, главным образом, зейдитами. Хуситы якобы нацелены на установление в Йемене проиранского режима, враждебного КСА и Западу. Вписывание сложного по своей природе внутреннего конфликта в Йемене в большой шиито-суннитский конфликт позволило властям КСА позиционировать свое военное вмешательство как защиту суннизма от шиитского врага.

Все эти аргументы трудно поддаются верификации, поскольку зейдизм в Йемене появился в IX в. и всегда занимал промежуточное положение между двумя ведущими ветвями ислама — шиизмом и суннизмом. С точки зрения догматики, зейдизм имеет мало общего с доминантной шиитской школой Ирана — джафаризмом, что не позволяет ставить их на одну доску и искать корни солидарности между ними в вероучении. Нелегко найти также и какие-то твердые факты, указывающие на наличие особых отношений между Ираном и хуситскими лидерами в политической или практической сферах, которые можно было бы трансформировать в орудие борьбы хуситов со своими политическими противниками внутри Йемена. Все обвинения в поставках оружия Ираном хуситам и участии стражей революции в йеменском конфликте также, по-видимому, основаны на фальсификациях и вымыслах. Такие же аргументы широко использовались властями Йемена в ходе са`адских войн 2004–2010 гг., но были сняты самим президентом Йемена как изначально не имевшие под собой никакой почвы. Хусизм — это новое автохтонное йеменское политическое течение, рожденное в зейдитской среде, но бази-

рующееся преимущественно на националистических и патриотических мотивах с довольно тривиальным выходом на общие проблемы Ближнего Востока, характерным для всех арабских националистических идеологий.

Зейдитский имамат просуществовал в Йемене с 897 г. по 1962 г., но хуситы не являются сторонниками имамизма и не добиваются свержения республиканского строя. Все свои требования они подчеркнуто строго выдерживают в конституционном поле существующего в стране республиканского режима. В январе 2014 г. представители Ансаруллах подписали итоговые документы Всеобщего Национального Диалога (ВНД), которые должны были составить фундамент новой конституции страны. Текст итоговых документов формировался под сильным влиянием демократических лозунгов йеменской революции, которые вошли в политический обиход всех партий и движений страны. Известно, что хуситы настойчиво добивались в рабочих группах этого форума внесения в текст конституции таких положений, как законодательное закрепление суверенитета Йемена; исключение права на обращение властей к иностранным государствам за военной помощью для решения внутренних проблем; закрепление свободы и равноправия для всех признанных школ ислама в государстве; установление гражданского режима правления; создание деполитизированной армии без права ее использования против оппозиции на почве политического соперничества.

Единственным ярким отличием в позиции хуситов от общедемократических подходов к проблемам страны на этом форуме было выделение проблемы компенсации экономического ущерба, нанесенного населению зейдитских провинций в ходе саудских войн 2004–2010 гг., которые были признаны проявлением диктата режима Салеха и осуждены всеми участниками ВНД.

Проект новой конституции Йемена должен был стать воплощением самых демократичных стандартов с точки зрения институциональных основ политической системы, какие можно встретить в арабских странах. Консультантами ВНД выступали ведущие специалисты из 12 стран с большим опытом работы в этой области. Думаю, что главным препятствием для утверждения текста новой конституции в 2015 г. стала саудовская интервенция. Возможно, такое совпадение не случайно, поскольку критика Запада самых жестких консервативных порядков в КСА

на фоне других арабских стран давно доставляла ее властям немало раздражения и хлопот.

Агрессивная реакция Эр-Рияда на внезапное оттеснение исламского объединения Ислах с позиций главного претендента на власть в Йемене может служить индикатором возвращения КСА к традиционному приоритету во внешней политике королевства — экспорту ваххабизма, часто именуемого в научных публикациях также фундаментализмом и салафизмом. Поражение в противостоянии с хуситами и блоком бывшего президента Салеха потерпел фланг Ислаха, группировавшийся вокруг его радикального салафитского крыла Братьев Мусульман, которое в марте 2014 г. власти КСА даже внесли в черный список террористических организаций (но ненадолго).

Его лидером является шейх Абдельмаджид аль-Зиндани, которому власти КСА и Катара помогли в 1995 г. отстроить грандиозный учебный центр в Сане — Джамии`ат `Иман (университет и соборная мечеть «Иман»), а власти США в 2004 г. внесли в список «особо подозреваемых глобальных террористов» за его многолетнее сотрудничество с главарем Аль-Каиды У. бен Ладеном. С этим крылом оказалась тесно связанной и политическая карьера шейха Хамида аль-Ахмара, начавшего заниматься политикой на рубеже 2000-х годов и метившего на роль ведущего лидера партии Ислах, которую тогда играл его отец — шейх Абдаллах аль-Ахмар. К нему в марте 2011 г. на фоне массовой мирной революции, охватившей всю страну, примкнул и генерал Али Мохсин аль-Ахмар из племени санхан. Он является однофамильцем вождийского клана конфедерации племен хашед — шейхов аль-Ахмар, в которое входит его племя, и родственником президента Салеха. Он возглавил де-факто отсутствовавшее ранее военное крыло Ислаха.

Умеренное крыло Ислаха, по нашим наблюдениям, не участвовало в вооруженном конфликте с хуситами, имело серьезные политические разногласия с лидерами радикального фланга партии и конструктивно сотрудничало с миротворческой миссией специального представителя ООН в Йемене Беномара вплоть до начала саудовской интервенции, прервавшей его миссию.

Центральная роль в конфликте между салафитским крылом Ислаха и хуситами действительно перешла к религиозной ненависти, ведущему драйверу са`адских войн против хуситов. Но была ли эта ненависть проявлением суннито-шиитских про-

тиворечий или в ее основе лежал в первую очередь конфликт между йеменским национальным характером и насаждаемой извне чуждой ментальностью прозелитской религиозной идеологии, нацеленной на его стирание? Ответ на этот вопрос имеет принципиальное значение для понимания природы данного конфликта.

Зародыш Ислаха появился в ЙАР в 1970 г., когда начиналась негласная религиозная реформа в ЙАР. Среди главных целей реформы было устранение элемента недоверия между республиканским режимом и зейдитскими племенами, воевавшими на стороне роялистов с 1962 по 1970 гг. Власти опасались рецидива гражданской войны после заключения национального примирения, решившего судьбу революции в пользу республики. Идея реформы состояла в дальнейшем сближении двух доминантных религиозных общин страны, представленных суннитами-шафитами (около 60 % населения) и шиитами-зейдитами (около 40 %) на суннитской платформе. В качестве концептуальной основы реформы планировали избрать учение йеменского религиозного мыслителя и государственного деятеля XIX в. М. аль-Шаукани [Наукел 2003], которого американский востоковед Б. Хайкель причисляет к ряду салафитских исламских ученых. Известно, что шейх М. аль-Шаукани был знаком с трудами своего старшего современника и основоположника ваххабизма — шейха Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба и расходился с ним по многим вопросам, но особенно в части проявлений религиозной нетерпимости по отношению к признанным школам ислама. Он был начисто лишен таких фобий.

Реформа в Йемене началась при финансовой, политической и идейно-методологической поддержке КСА и базировалась на ваххабизме в экспортном, особо воинствующем варианте. До объединения ЙАР и НДРЙ в 1990 г. ваххабитское крыло БМ достигло колоссального продвижения как в общественных, так и в государственных сферах политики. Высокое покровительство реформе шейха Абдаллаха аль-Ахмара, верховного вождя племенной конфедерации хашед, позволило ему иметь свое печатное издание (газету «аль-Сахва») и вести публичную работу в условиях тотального запрета на политическую деятельность вне государственной партии, Всеобщего Национального Конгресса (ВНК) во главе с президентом Салехом — ее основателем.

После объединения ЙАР и НДРЙ в 1990 г. и перехода на многопартийную систему это крыло БМ, вместе с шейхом Абдаллахаом аль-Ахмаром, выступило соучредителем исламского объединения Ислах, партии, прочно занявшей второе место на йеменской политической сцене после разгрома южнотиморской ЙСП в гражданской войне 1994 г. Лидерам радикального крыла Ислаха принадлежала ведущая роль в разжигании гражданской войны, целью которой был разгром ЙСП — главного политического и идейного соперника, оттеснившего его со второго на третье место в системе властных отношений. Разгром ЙСП был главным средством возвращения БМ утраченных позиций в государстве и единственным способом обеспечить себе беспрепятственный путь к вершине власти.

Президент Салех сразу отреагировал на возросшие после войны притязания Ислаха сохранением на сцене всего левого фланга йеменской политики, включая ЙСП, но властные амбиции Ислаха двигали его к намеченной цели. Левый фланг Йемена пребывал в подавленном состоянии. Революция 2011 г. в Йемене, не имевшая ничего общего с программными установками Ислаха, предоставила Ислаху великолепный шанс окончательно утвердить свое лидерство.

Сила и роль Ислаха в обществе определялась колоссальным авторитетом шейха Абдаллаха аль-Ахмара, который опекал религиозную реформу и обеспечивал ей государственную поддержку. Участие в ней позволяло ему контролировать колоссальные финансовые потоки из КСА, направляемые на содержание гигантской сети исламских колледжей в Йемене для пропаганды фундаментализма. Шейх Абадаллах занимал высшие посты в законодательной власти страны и выступал признанным политическим лидером всего племенного сегмента йеменской политики, де-факто игравшего доминантные роли в системе государства. Кроме титула верховного вождя конфедерации племен хашед, считавшейся самой сильной в стране, ему было присвоено также почетное звание «вождя всех вождей» (шейх машаих) племен Йемена.

После кончины Шейха в 2007 г. огромное политическое наследство, включавшее руководящие роли в племенных структурах и в партии Ислах (которой он руководил с момента основания в 1991 г.), досталось его сыновьям. Так, шейх Хамид аль-Ахмар,

богатейший йеменский олигарх, вошел в состав высшего руководства Ислаха, а его старший брат, шейх Садык аль-Ахмар, наследовал титул верховного вождя (шейх аль-шуйюх) племенной конфедерации хашед. Его попытки получить титул вождя всех вождей, правда, не увенчались успехом. Согласно древним обычаям йеменских племен — урфа, титулы вождей не наследуются, а присваиваются на племенных конференциях с участием старейшин родов и вождей нижнего уровня за личные качества кандидатов с учетом авторитета и заслуг рода каждого из них перед племенами. В современных условиях к этим критериям добавился также учет фактора административного ресурса в руках кандидатов, по которому шейхам аль-Ахмар не было равных.

Шейх Абдаллах аль-Ахмар курировал самую крупную сеть салафитских религиозных колледжей в стране «маахид ыльмийя», но, поощряя салафитскую религиозную реформу, действовал осторожно, стараясь ни при каких обстоятельствах не допустить сектантского раскола в традиционно зейдитских племенах, к которым относились все племена хашед и бакиль — две крупнейшие племенные конфедерации Джебеля. Смена поколений в рядах высших шейхов Йемена в тот период оказала драматическое влияние на состояние отношений внутри властных элит страны. Вхождение в политику сыновей Шейха на рубеже 2000-х годов сопровождалось нарастанием соперничества его клана с кланом президента Салеха, в котором большая роль отводилась салафитскому крылу Ислаха, традиционно прочно связанному с финансовыми и политическими элитами КСА. Шейх Хамид аль-Ахмар делал карьеру в Ислахе при опоре на БМ, рассчитывая в решающий момент получить поддержку Эр-Рияда. Его целью стало вытеснение клана Салеха из конкуренции как в бизнесе, так и в политике. Осторожность, характерная для его опытного отца, оказалась не свойственна выросшему в роскоши шейху Хамиду, и он бросил прямой вызов всему клану президента Салеха, включая его сына Ахмада, командующего Республиканской Гвардией, и племянников, занимавших командные посты во всех силовых структурах страны.

Межклановое соперничество в высшем эшелоне власти страны начало проявлять себя уже в ходе войны в Сааде, объявленной президентом Салехом в 2004 г. Это решение было неожиданно для йеменского общества, поскольку сейид Хусейн аль-Хуси,

лидер зейдитского кружка «шабаб мумин», был известным политиком, ранее избиравшимся в парламент, и не предпринимал никаких угрожающих для режима действий.

Объявление войны могло стать инструментом сглаживания противоречий с Ислахом, для которого деятельность кружка действительно представляла значительное неудобство. Помимо изучения истории имамата и религиозных трудов зейдитских ученых, на заседаниях кружка поднимались и современные политические темы, связанные с проблемами всего ближневосточного региона. Сейид Хусейн, в частности, критиковал правителей исламских государств за то, что они доверили главенство в борьбе с терроризмом США, неисламскому государству, помогающему Израилю. Он считал, что терроризм стал орудием раскола самого ислама в руках его врагов и борьба с ними должна входить в первейшую обязанность самих правителей ближневосточных государств.

Сугубо политические мотивы, побудившие президента Салеха в июне 2004 г. запретить деятельность кружка и начать масштабную карательную войсковую операцию против хуситов в Са`аде в расчете на быструю и эффективную победу в назидание своим быстро растущим по всей стране критикам, привели к гражданской войне и национальной катастрофе.

Вместе с правительственными войсками под командованием генерала Али Мохсина, получившего славу яркого адепта ваххабизма за широкое применение специфических приемов мобилизации военнослужащих на войну против хуситов, воевали боевики ваххабитского крыла БМ и племенные ополчения, нанятые на средства шейха Хамида аль-Ахмара. Духовные лидеры БМ не жалели красок, чтобы обвинить хуситов в ересях, не совместимых с исламом, что придало операции ощутимый джихадистский оттенок. Все это в комплексе произвело мощный мобилизующий эффект на хуситскую сторону конфликта. Идейный предводитель хуситского движения, сейид Абдельмалик аль-Хуси, младший брат убитого в 2004 г. основателя движения, построил свою пропаганду не на призывах к борьбе с правящим режимом, а на лозунгах защиты собственного йеменского культурного наследия от воинствующего пришлого ваххабизма, свившего себе гнездо в самом сердце Йемена. Широкая манифестация религиозной нетерпимости со стороны ваххабитских проповедников в рядах

правительственной коалиции, воевавшей против хуситов, оказалась сильнейшим стимулом привлечения зейдитских племен провинции Са`ады на сторону хуситов. Этот фактор убеждал их правдивости утверждений хуситских лидеров в том, что реальным объектом военной операции являются не ученики сейида Хусейна аль-Хуси, а зейдитская община провинции в целом.

Угроза полного уничтожения зейдизма, почвенного и оставившего колоссальный культурный пласт в йеменской истории наследия, со стороны ослепленных религиозной нетерпимостью адептов ваххабизма оказала решающее влияние на стойкость, проявленную бойцами сопротивления в са`адских войнах, где силы были столь же не равны, как и в войне саудовской коалиции против СХА. Подключение к этой войне против хуситов саудовских военных в 2009 г. только добавило сторонникам хуситов убежденности, что за всем этим стоит заговор, подготовленный в Эр-Рияде и реализованный его агентами влияния в Йемене. Накопленного по ходу войны хуситами оружия, конфискованного у йеменских и саудовских военных, было достаточно, чтобы продолжать сопротивление без дополнительных поставок из других источников.

Заключенное в феврале 2010 г. перемирие между правительством и хуситами оставило массу нерешенных проблем, включая судьбу оставшейся без крова трети населения Саады (около 200 тыс. чел.) и политический разлом между хуситами и Ислахом. Йеменская революция 2011 г. дала надежду справедливого решения этим проблемам и открыла широкие возможности для хуситов трансформировать одержанную ими несомненную моральную победу в политический ресурс. Сотни участников хуситского движения прибыли на революционные площади, чтобы вместе с сотнями тысяч горожан и посланцев прочих регионов выразить протест режиму Салеха и потребовать его отставки, причем исключительно мирными способами.

Разумеется, контакты молодежи разных частей страны на площадях и их совместная борьба с провокаторами и силами безопасности, унесшая жизни почти двух тысяч участников восстания, не прошли бесследно. Мнение о войне в Сааде, формировавшееся под влиянием пропаганды режима, претерпело коренные изменения и сделало хуситов подлинными национальными героями в рядах революционеров.

Молниеносное нарастание революционного восстания в Йемене в начале 2011 г. на короткое время сделало хуситов и радикальное крыло Ислаха союзниками в борьбе за отставку президента Салеха. Но после перехода генерала Али Мохсина на сторону Ислаха в марте 2011 г. конфликт в Са`аде стал разгораться вновь, поскольку главным претендентом на кресло главы государства после Салеха вполне мог оказаться этот генерал, имевший крепкую поддержку КСА. Его роль в са`адских войнах и особенно в самом кровавом, финальном, эпизоде, сделала этот сценарий неприемлемым для хуситов. Последний акт войны начался после официального публичного заявления президента Салеха в августе 2009 г. о решении прекратить военную операцию в Са`аде и перейти к полному урегулированию конфликта с хуситами со снятием с них всех обвинений в сотрудничестве с Ираном. Инициатором продолжения конфликта стал побывавший накануне в КСА генерал Али Мохсин, который и руководил операцией «Выжженная земля», закончившейся очередным провалом в феврале 2010 г.

Обеспокоенные перспективой прихода к власти генерала Али Мохсина, хуситы начали укреплять свой контроль в провинции Са`ада, потребовав прекращения экстремистской деятельности крупного салафитского учебного центра «Дар аль-хадис», расположенного в Даммадже, в пригородах административного центра Са`ады. Новый конфликт между проислахскими вооруженными группировками и хуситской милицией вокруг этого центра вспыхнул уже без участия правительственных сил и без официальной государственной поддержки.

Для войны с хуситами в Са`аде скопилось множество радикальных фундаменталистов из «джабхат аль-нусра», созданного по призыву лидеров ваххабитского крыла БМ, а также из структур АКАП, объявивших джихад хуситам. Племенной костяк антихуситских ополчений составили наемники шейха Хамида аль-Ахмара. Вооруженные столкновения перешли в открытый конфликт к ноябрю 2011 г. и продолжали усиливаться в районе этого учебного центра вплоть до окончания Всеобщего Национального Диалога (ВНД) в январе 2014 г., центрального пункта дорожной карты Инициативы. Участвовавшим в нем хуситам и представителям Ислаха в целом удавалось решать возникавшие разногласия и даже преодолевать такие трудности, как провокационные убийства депутатов Ансаруллах. Но вооруженный

конфликт в Са`аде режиссировался совершенно другими подразделениями Ислаха.

Конфликт вокруг Даммаджа получил широкий резонанс в соседней КСА, а генерал Али Мохсин, занявший пост главного военного советника президента Хади, пытался добиться решения президента перебросить в войска в эту зону. Получив отказ, он стал направлять туда лояльные себе части, нарушая решение президента. Ситуация в Са`аде выходила из-под контроля Хади, и это обстоятельство побудило его в январе 2014 г. принять решение об эвакуации сотен иностранных студентов, обучавшихся в «Дар аль-хадис»из Даммаджа. Решение вызвало жесткую критику действий президента Хади как со стороны салафитского крыла БМ, так и властей КСА. Между тем Ислах объявил о подготовке реванша и начал концентрацию сил южнее Са`ады.

С конца января 2014 г. конфликт между Ислахом и движением Ансаруллах перешел в качественно новую фазу, переместившись на территорию провинции Амран, полностью контролируемую Ислахом. Там и случился неожиданный для Эр-Рияда поворот, круто изменивший весь баланс сил на внутренней политической сцене Йемена в пользу хуситов. Причины поражения клана шейхов аль-Ахмара в вотчине племен хашед, которые считались надежным щитом своего верховного вождейского рода, рассмотрены нами в отдельном комментарии к этой статье. Отметим лишь, что и в этом удивительном факте колоссальная роль принадлежала социокультурной специфике Йемена.

Сыновья шейха Абдаллаха аль-Ахмара выросли в городской среде в отрыве от племен и не располагали необходимым влиянием, основанном на личном авторитете, который и должен определять статус шейха среди обычных кабили. Вместо исполнения первой обязанности вождя — поддержания гармонии в племенах, они сами оказались вовлечены в конфликты со многими из них. Когда в январе 2015 г. клану шейхов аль-Ахмар понадобилась защита, основанная на племенном обычае (урф) — истыфаф (явка всех племен с оружием для коллективной защиты шейха), они получили отказ.

Ведущие шейхи крупнейших племен конфедерации хашед решили не вступать в конфликт с хуситами на стороне шейхов аль-Ахмар. При этом они руководствовались следующими факторами: не менее половины племен хашед остались приверженцами

зейдизма и не хотели воевать с хуситами под ваххабитскими лозунгами БМ; клан шейхов аль-Ахмар воевал с хуситами, не соглашаясь с вождями племен хашед, а выступая в роли лидеров партии Ислах; многие шейхи хашед имели обиды на вождийский клан или находились с ними в состоянии открытого конфликта; больше половины племен хашед еще в 2011 г. заявили о лояльности президенту Салеху, с которым они были связаны системой махсубийя (патронажа) или родственными узами через родное племя президента — санхан в составе хашед, осудив участие шейхов аль-Ахмар в конфронтации с президентом. Заключив договоры с Хуситами, они предоставили им право беспрепятственного прохода в сторону родового селения клана шейхов аль-Ахмар и административного центра провинции, где концентрировались лояльные Ислаху вооруженные группировки. Тем самым они де-факто выразили недоверие клану шейхов аль-Ахмар и афронт радикальному крылу партии Ислах, ввергнувшему север Йемена в полосу нескончаемых вооруженных конфликтов.

Социокультурные факторы поражения Ислаха в противостоянии с хуситами в Са`аде и Амране, как показывает анализ ситуации, не имели никакой связи ни с суннито-шиитскими противоречиями, ни с вмешательством Ирана.

Специфическую помощь хуситам в этом эпизоде оказал бывший президент Салех, которого КСА обвинили в пособничестве, а специальная комиссия ООН в ноябре 2014 г. внесла в санкционный список. Помощь выражалась, во-первых, в обращении Салеха к дружественным племенам хашед с просьбой не ввязываться в войну между хуситами и Ислахом и, во-вторых, в нейтрализации Салехом усилий генерала Али Мохсина в Сане, требовавшего от президента Хади привлечения армии к конфликту против хуситов.

Оказавшись между двумя ведущими полюсами влияния в армии, президент Хади выбрал сторону Салеха, чтобы не пускать под откос Инициативу, за судьбу которой он формально несет ответственность перед народом и ООН. В случае использования армии в этом конфликте произошло бы прямое повторение опыта са`адских войн, который он сам же и осудил в ходе ВНД, принеся публичные извинения от имени государства хуситам и всему населению пострадавших районов северных провинций Са`ада, Амран, Хаджа и Джоуф.

О зарождении подлинного альянса между Салехом и хуситами можно говорить лишь начиная с момента бескровного вступления хуситов в Сану в сентябре 2014 г., вызвавшего бегство из столицы в Эр-Рияд всех трех лидеров Ислаха, принимавших участие в войнах с ними — генерала Али Мохсина, шейха Хамида аль-Ахмара и религиозного шейха Абдельмаджида аль-Зинадани. Оно началось с политической поддержки требования Ансаруллах отправить в отставку утратившее доверие населения «правительства согласия» М. Басиндвы, в котором половина портфелей была отдана Салеху, а половина — оппозиции, т.е. в основном Ислаху. В итоге народная поддержка требования отставки правительства объединила все партии, включая Ислах, а хуситы добились своей первой явной победы на уровне национальной политики.

Отставка правительства согласия и заключение «Договора о мире и национальном партнерстве» 21 сентября 2014 г. — поворотный пункт в развитии управляемого со стороны ООН политического процесса в Йемене, полностью изменивший баланс сил на внутренней арене. Завладев политической инициативой в Сане, хуситы, вступили в альянс с силами бывшего президента Салеха, чтобы вытеснить Ислах с позиций, завоеванных им по ходу Инициативы в провинциях, расположенных южнее Саны. К декабрю 2014 г. они почти достигли границы с бывшей НДРЙ, встретив упорное сопротивление лишь в провинциях Бейда и богатом нефтью Марибе, где Ислаху удалось создать себе племенную базу поддержки с привлечением террористических структур АКАП. Вся кампания сопровождалась резкой активизацией террористической активности АКАП против хуситов в Сане и во всех административных центрах провинций, находившихся ранее под контролем Ислаха.

Деятельность экстремистов из АКАП на стороне Ислаха в противоборстве с СХА позволила силам альянса завоевать широкую поддержку со стороны племен и населения городов, столкнувшихся с проблемой захвата этими структурами функций администрации и органов безопасности. Вступление СХА в прямое вооруженное столкновение с АКАП и несомненные достижения в разгроме этих структур на Севере позволили скрепить зарождавшийся альянс и на фронтах борьбы с террористами. Успех приносили не столько военные операции, сколько способность лидеров Ансаруллах предупредить локальные племена

о пагубности их участия в поддержке террористов как для них самих, так и для арабского мира и исламской уммы.

Возможно, Салехом руководила надежда на пересмотр негативного отношения к себе со стороны США, главного ведущего куратора йеменского переходного процесса, с которыми он был связан многолетним стратегическим партнерством по борьбе с АКАП. Ощутимый прогресс в разгроме АКАП давал ему шанс направить политику США на нейтрализацию открытого гнева Эр-Рияда в связи с очевидным ростом влияния хуситов по всей стране, далеко за пределами зейдитских районов. Но почву для саудовского антагонизма создавали не конфессиональные мотивы, а гораздо более широкий комплекс социокультурных и этнических факторов, которые помогли хуситам впервые с 1970 г. создать в Йемене реальную преграду для беспрепятственного распространения воинствующего фундаментализма и политической мощи БМ в составе Ислаха.

Между тем вместо признания Салех заработал лишь санкции ООН за довольно эфемерную поддержку, оказанную им хуситам в амранском эпизоде. Ключевая роль в курировании Инициативы перешла КСА, а для саудовских властей, равно как и для некоторых представителей политических элит США, роль главного врага в Йемене давно перешла к хуситам. Их лозунг «Смерть США! Смерть Израилю! Позор евреям! Победа исламу!», отражавший взгляды основателя хуситского движения на корень ближневосточных проблем, а не на эти страны, воспринимался такими представителями США, как сенатор Дж. Маккейн, как демонстрация «наступления Ирана». В январе 2015 г. этот политик предлагал ввести в Йемен американский спецназ: «Нам нужно больше солдат на земле. Я знаю, как это нелегко, и Америке нелегко будет это скушать, но я не имею ввиду 82-ю десантную дивизию» [Scanlon 2015].

В опубликованном в апреле 2015 г. обосновании включения фамилии Салеха в санкционный список говорилось: «Многие информаторы сигнализировали, что, несмотря на ведение шести войн против хуситского движения на севере страны между 2004 и 2010 гг., имеется множество данных, что Али Абдаллах Салех сообщая с хуситами стремился к уничтожению базы поддержки и имущества своих врагов, особенно из партии Ислах, представленной в основном Али Мохсиным аль-Ахмаром и кланом шей-

хов аль-Ахмар. По данным информаторов, Али Абдаллах Салех по своей инициативе отдал распоряжение своим последователям в правительстве, силах безопасности и племенах не вмешиваться, чтобы не мешать силам хуситов в достижении их целей» [UNSCS/2015/125].

В этом документе проявился не только однобокий взгляд на проблему отношений Салеха с Ислахом при умолчании о систематических враждебных действиях Ислаха против президента Салеха еще в период пребывания его у власти (включая эпизод теракта 3 июня 2011 г., после которого Салех чудом уцелел), но и своеобразный маневр по переводу вины на Салеха за решения, которые мог принять только президент Хади — Верховный Главнокомандующий Йемена. Санкции ООН против Салеха выглядели больше сигналом недовольствия Эр-Рияда прежде всего в адрес президента Хади, что, вероятно, и побудило его в январе 2015 г., после очередного всплеска недовольства Эр-Рияда, подать прошение об отставке, а в феврале — забрать его обратно, чтобы призвать на помощь войска стран Залива.

Включение фамилии Салеха и двух хуситских лидеров в санкционный список СБ ООН внесло особый вклад в укрепление зыбкого альянса между двумя очевидными политическими противниками — Салехом и хуситами, которых эти санкции впервые поставили в один ряд, не оставив им больше поля для маневра. Их главным козырем с этого момента стала ликвидация террористической угрозы со стороны АКАП в Йемене, чего давно и безуспешно добивались и спецслужбы США.

В риторике, используемой СВК для прикрытия операции «Буря решимости» в Йемене, крайне редко упоминается тот факт, что многие властные институты страны по ходу управляемого политического процесса непрерывно оставались под контролем бывшего президента Салеха, а не переходного президента Хади, и тем более не хуситов. Кроме армии, он контролировал еще и располагавшую парламентским большинством партию власти ВНК, а также львиную долю административного аппарата страны. Военная операция саудовской коалиции в Йемене по этой причине была заранее не способна вернуть Хади к власти, а вольно или невольно она повлекла уничтожение сохранившихся после четырехлетнего внутривластного кризиса элементов системы государственного управления по всей стране. Этот фак-

тор лежит в основе стремительного расширения влияния террористических структур АКАП и ИГИЛ (ДАИШ) на всех территориях, которые объявлены СВК «освобожденными от США».

Главной причиной сохранения в руках Салеха множества властных рычагов после его отставки со стороны кураторов Инициативы было их стремление предотвратить гражданскую войну. Йеменская армия формировалась по принципу персонифицированного подбора офицерских кадров всех уровней по критерию лояльности, а система выплаты денежного содержания военнослужащих через командиров всех подразделений сверху донизу цементировала ее лучше, чем Устав. С переходом генерала Али Мохсина на сторону Ислаха в армии произошел раскол, с которым справиться президенту Хади было трудно. На долю Первой Бронетанковой Дивизии (ПБД) генерала Али Мохсина приходилась примерно треть численного состава всех боеспособных сухопутных частей страны. Салех сохранил контроль над йеменской армейской элитой, в которую входили части Республиканской Гвардии под командованием его сына, генерала Ахмада, ВВС во главе с его сводным братом, а также силы специального назначения, подготовленные и вооруженные американскими инструкторами, которыми командовали его племянники.

Только третий сегмент, образовавшийся в армии в результате реформы, отчасти подчинялся президенту Хади. В этот сегмент входили относительно малочисленные фрагменты армии во главе с офицерами-южанами, имевшими общие корни с президентом Хади. Но и среди них ощущалось заметное влияние Хирака (Мирного движения Юга) — ведущей политической силы Юга.

Провал армейской реформы был заложен в сами условия Инициативы, которые не предусматривали покидание политической сцены ни бывшим президентом Салехом, ни генералом Али Мохсиным, занимавшими в армии ведущее положение на протяжении более тридцати лет. В отличие от президента Хади, чей срок полномочий должен был закончиться всего через два года, в феврале 2014 г., Салех, оставаясь лидером партии власти ВНК (в которой новый президент Хади был его заместителем), а лишенный поста командующего ПБД генерал Али Мохсин, перейдя в Ислах, претендовал на пост президента.

Катастрофические последствия военного вмешательства саудовской коалиции в Йемен начали проявляться уже в первые

месяцы конфликта: на Севере произошла крупнейшая за всю историю страны гуманитарная катастрофа, а удары с воздуха привели к разрушению всей инфраструктуры, включая военные базы регулярной армии. На «освобожденном» от СХА Юге начался быстрый рост влияния джамаата «Ансар аль-Шариа», входящего в структуры АКАП. При этом ни одна политическая задача саудовской коалиции не была и не могла быть достигнута по отмеченным выше причинам.

За первые одиннадцать месяцев военной кампании во главе с КСА в Йемене в зону гуманитарного и политического бедствия превратился также и Юг, в котором военные действия имели очаговый характер, преимущественно в местах размещения стационарных армейских лагерей с гарнизонами, лояльными бывшему президенту Салеху, в т.ч. в районе главной базы ВВС страны — аль-Анад в Ляхдже и нескольких военных лагерей в Адене.

Массированная антишиитская пропаганда скрыла тот факт, что объявление войны «проиранским» хуситам фактически спасло АКАП от поражения и породило крайне опасную тенденцию к консолидации всего радикального фундаменталистского фланга внутри Йемена. Начиная с высадки десанта в Адене в июле 2015 г. СВК начал готовить плацдарм на Юге для наступления на позиции СХА в направлении Саны. Однако сторонники Хирака, с готовностью принявшие участие в боях с СХА в составе «сил народного сопротивления», пока эти бои шли вокруг военных объектов на Юге, категорически отказывались продолжать войну за интересы КСА и Ислаха за пределами бывшей территории НДРЙ. Поэтому радикальный фундаментализм и на Юге стал превращаться в основной инструмент мобилизации населения на войну с хуситами.

В составе «сил народного сопротивления» оказалось множество экстремистов, которых планировалось включить в состав «национальной армии Хади», скрывавшегося до конца ноября 2015 г. в Эр-Рияде и вновь отбывшего туда в конце февраля 2016 г. Именно эти структуры приняли самое участие в атаках и разграблениях военных баз страны и заслужили тем самым право вступить в «национальную армию».

Ложное позиционирование йеменского военного кризиса как проявления суннито-шиитского противостояния позволило АКАП в Йемене спокойно расширять свое влияние на Юге, найдя

легатимацию своей власти через родственные салафитские структуры, действующие вполне официально, типа Ислаха, либо производя «ребрэндинг» террористических группировок, называя их другими именами. Так, джамаат «Ансар аль-Шариа» в провинции Хадрамаут был переименован в «Абна Хадрамаут» («сыны Хадрамаута»). Так же стали поступать и в других «эмиратах» Аль-Каиды, захваченных этой группировкой. Так, в «Аденском эмирате» они называют себя «сынами Адена», в Абъянском — «сынами Абъяна», в Ляхджиском — «сынами Ляхджа».

За несколько месяцев салафитские организации на Юге смогли повысить свой статус и поставить под контроль крупные денежные потоки, позволяющие им вербовать новых членов и расширять территорию и дальше. Под их контролем оказались некоторые районы Адена, Абъяна, Ляхджа, Шабвы и Хадрамаута, составляющие главные экономические узлы Юга: порты, торговые рынки, нефтяные терминалы, где террористы организуют сбор пошлин и налогов, подражая государству.

Если в марте 2015 г. южане восприняли объявление войны хуситам саудовской коалицией как спасительную меру, призванную защитить Юг от конфликта между президентом Хади и СХА, к которому они не хотели иметь никакого отношения, то к марту 2016 г. многие проблемы, характерные для этапа созревания конфессионального конфликта в зейдитских районах в 1980-е годы, стали отчетливо проявляться и на Юге. Теракты, систематическое уничтожение лидеров Хирака, в т.ч. привлеченных в администрацию и службы безопасности президентом Хади, насаждение салафитских структур по всему Югу, через которые (помимо поставок гуманитарной помощи бедствующему от военных конфликтов и блокады населению, оружия и денежных средств боевикам) происходит распространение религиозной ненависти к традиционным для шафиитского населения Юга культурным нормам, разрушение исторических и культовых памятников и учреждение новых органов власти, основанных на шариате, что не имеет никакого отношения к Хади.

На Юге тоже завершается процесс разрушения государственной системы управления, а образовавшийся вакуум власти уже плотно заполнился радикальными салафитскими структурами, умеющими ладить с АКАП и ИГИЛ. Недавний политический лидер Юга Хирак, выступавший за освобождение отечества от

«оккупационного» режима Саны, одним из главных инструментов экспансии которого на Юге считались исламисты салафитского крыла Ислаха, оказался в итоге в плачевном положении. СВК по мере увязания в йеменском кризисе все откровеннее переносит центр своей южной политики именно на эти и подобные им силы, чтобы окончательно лишить его идейного влияния и народной базы поддержки.

Структуры БМ и АКАП, представляя разные оттенки радикального фундаментализма, между которыми следует проводить различия, едины в одном — в готовности вести бескомпромиссную борьбу с религиозными традициями автохтонного населения, признанными ваххабитскими улемами недопустимыми новшествами (бида) или рецидивами многобожия (ширк). Причем жесткости их методы почти одинаковы. Ломка толерантной ментальности, характерной для йеменской культуры, производится с помощью демонстрации насилия, издевательства над привычными святынями и ценностями, с использованием обстановку хаоса и гуманитарного бедствия для обработки колеблющихся.

Эффект этой политики на севере Йемена проявился в появлении хуситского движения, выступившего в защиту общества от разрушения самой его формировавшейся веками основы — общей культуры.

СВК старается сохранить высокий уровень антагонизма, сложившийся в менталитете южан по отношению к Северу, чтобы не дать возможности хусизму проникнуть на Юг и объединиться с аналогичными мотивами в идеологии Хирака. Изоляционистский от общейеменских проблем настрой лидеров Хирака, несмотря на негативный опыт одиннадцати месяцев саудовской военной интервенции, все еще определяет тактику движения. Но эволюция назревающего конфликта на Юге в направлении формирования собственного социально-политического ответа южан на политику СВК и разгул АКАП неизбежно приведет к образованию смычки с хуситами, чья идеология в первую очередь базируется не на шиитских, а на националистических ценностях, как и у Хирака.

Вся мощная пропагандистская машина, контролируемая СВК, рисует главным виновником катастрофического положения всей страны «ирано-хуситского» агрессора, якобы вторгнувшегося в Йемен извне. Однако обманываться готовы лишь сторонники

салафитских структур, щедро финансируемых этим командованием. Экономическая разруха и острый дефицит финансовых ресурсов на Юге являются мощными инструментами политики СВК, но, как показал опыт хуситов на севере, не монопольными. Йеменский социум несомненно располагает большим социокультурным потенциалом для отпора внешним угрозам для своего национального характера, сформировавшегося на почве как религиозных, так и светских ценностей.

Мишенями радикальных салафитских группировок на Юге являются в первую очередь суфийские завии и обряды почитания местных святых угодников Аллаха (аулийя), а также представители традиционной исламской духовной элиты, выступающие за прекращение пропаганды религиозной ненависти и против попустительства структурам АКАП и ИГИЛ (ДАИШ).

Следовательно, речь идет не о суннито-шиитском конфликте, а о конфликте совершенно иного плана. Социокультурная составляющая военной интервенции во главе с КСА в Йемене нацелена на насаждение чуждого Югу воинствующего фундаментализма и стирание уникальной южнойеменской культурной идентичности, подрыв сложной системы социальных нитей, связывавших воедино плюралистический по своей природе йеменский социум.

Роль авангарда в этой политике отдана структурам АКАП, которые наносят йеменскому социуму не меньший вред, чем внешним жертвам своих деяний. Трудно объяснить причину отхода США от борьбы с АКАП в Йемене, которую еще в феврале 2011 г. директор Национального контртеррористического центра США М. Лейтер характеризовал как «самую вероятную серьезную угрозу для США» [Leiter 2011] в качестве своего главного внешнеполитического приоритета. Поддержка США саудовской коалиции против СХА, добившегося в 2014–2015 гг. реального прогресса в уничтожении этого террористического гнезда в Йемене, вступила в противоречие со всеми заявлениями и принципами, установленными с 2001 г. и привела к краху политики Вашингтона в Йемене, на глазах погружающегося во власть АКАП и ИГИЛ.

Превращение Юга Йемена в вотчину для террористов вызывает лишь малозначительные упреки в адрес СВК со стороны США и Великобритании. Для поддержания своего имиджа среди западных партнеров спецслужбы США вынуждены продолжать

наносить ракетные удары с БЛА по главарям АКАП на Юге страны по ходу саудовских операций «Буря решимости» и сменившей ее «Возрождения надежды», вступая в известный конфликт с логикой командования. В июне 2015 г. ракета, запущенная с американского БЛА, уничтожила лидера и основателя АКАП в Йемене Насира аль-Вухейши, беззаботно разгуливавшего по улицам главного административного центра провинции Хадрамаут г. Мукаллы. В начале февраля 2016 г. точно так же был убит военный лидер «Ансар аль-Шариа» г. Дж. Бельиди аль-Маргиши.

В ответ на свои потери боевики АКАП и ИГИЛ (ДАИШ) грозят мщением силам саудовской коалиции, базирующимся в Адене, где у террористов появились за последние месяцы прочные базы. Главный город Юга — Аден — превратился в основную арену терактов во всем Йемене. Разорение христианских и суфийских центров, убийство монахов и постояльцев домов престарелых, вмешательство в деятельность Аденского университета, нападения на административные здания и штабы армии и сил безопасности, бандитские нападения на горожан, убийства губернаторов и армейских командиров... Все это вошло в обыденную жизнь этого города, славившегося своим мирными традициями и космополитизмом. За месяцы саудовской военной кампании в Йемене Аден стал своеобразным стадионом, в котором тысячи иностранных солдат и администрация президента Хади следят за соревнованием в жестокости террористов АКАП и ИГИЛ (ДАИШ).

Согласно официальным данным к марту 2016 г. саудовской коалиции удалось освободить от СХА 85 % территории Йемена, но, как показывает ситуация в Адене, Ляхдже, Абъяне, Шабве и Хадрамауте, установить главного бенефициара от этого факта, не считая террористов, не так просто. По нашим оценкам, численность введенного в Йемен под командованием СВК контингента составляет примерно 17 тыс. прекрасно оснащенных и вооруженных солдат и наемников-профессионалов. Но и им не удастся создать хотя бы небольшой плацдарм в районе хорошо укрепленного президентского дворца Маашик в Адене, чтобы дать возможность Хади все же переехать в Йемен из КСА. Или цель операции в другом?

Бессмысленность точечных американских ударов по главарям террористов с использованием БЛА в условиях стремительного

нарастания вакуума власти по всему Юге характеризует динамика расширения зоны контроля структур АКАП за месяцы саудовской интервенции. 2 апреля 2015 г. боевики «Ансар аль-Шариа» захватили административный центр самой крупной провинции страны — Хадрамаута (37 % территории страны); 6 мая 2015 г. — портовый город Шихр с расположенным вблизи крупнейшим нефтяным терминалом, через который осуществляется экспорт нефти; 2 декабря 2015 г. они вновь овладели крупными городами провинции Абъян — Джааром и Зинджибаром, оставленными ими в 2012 г.; в середине января 2016 г. в Хадрамауте был создан крупный военный тренировочный лагерь АКАП «аль-Адвас», куда была перемещена тяжелая военная техника, захваченная у армии; 25 января 2016 г. структуры АКАП вошли в Хоту — административный центр провинции Ляхдж; 1 февраля 2016 г. силы АКАП завладели крупным транспортным центром в провинции Шабва — Аззаном, а через два дня расположенным вблизи в той же провинции — Хаббаном; 4–6 февраля 2016 г. они добавили к своим зонам контроля в Абъяне города Махфад, Шагра и Ахвар [составлено автором по материалам йеменской прессы].

Американский журнал «Форин Полиси Джорнал» в сентябре 2015 г. опубликовал статью, в которой говорится, что «фактическое установление партнерства между Эр-Риядом и АКАП становится все более очевидным благодаря отказу СВК бомбить позиции АКАП при активных бомбардировках других территорий» [Cafero, Wagner 2015].

В феврале 2016 г. американская пресса обратила внимание на интервью высокопоставленного саудовского генерала А. Асири, который не смог привести ни одного факта нанесения удара коалиции хотя бы по одной цели АКАП в Йемене [Ahmed 2016]. Но даже если СВК предпримет демонстрационные шаги и произведет отдельные удары по каким-то складам АКАП, динамика развития политической ситуации в стране, объявленной зоной «суннито-шиитского» противоборства, в целом не изменится. Йемен ожидает погружение в кровавые сектантские конфликты, способные полностью уничтожить его культуру.

Понимание именно такой динамики процесса в Йемене растет и среди европейских парламентариев, принявших в конце января 2016 г. резолюцию, в которой они «призвали коалицию во главе с КСА прекратить рассматривать конфликт в Йемене как арену

битвы между суннитами и шиитами и начать переговоры с Ираном, чтобы прекратить конфликт» [В8-0160/2016 2016, п. 6].

* * *

Другая версия причин саудовского вмешательства состоит в том, что хуситы совершили переворот против переходного президента Хади, тем самым нарушив условия Инициативы ССАГПЗ. Но эта версия ни разу не звучала из уст ведущего координатора проекта в Йемен — специального посла Генерального секретаря ООН Беномара, который занимался подготовкой и продвижением всего плана с апреля 2011 г. Он продолжал работать в Санае до 21 марта 2015 г., не заметив ничего подобного. Совершенно очевидно, что если бы фатальные нарушения условий плана со стороны хуситов действительно имели место, то только СБ ООН имел право принять соответствующие решения по их пресечению. Но такого повода не нашлось.

Реализация «дорожной карты» Инициативы с самого начала вызывала колоссальные трудности, и ее метко называли «ухабистой». Благодаря международным посредникам и специальному послу ООН за ноябрь 2011 — март 2015 гг. план с трудом преодолел большую часть пути и продолжал продвигаться к своему финалу при возникновении новых проблем. Одна из трудностей, с которыми столкнулись кураторы Инициативы, состояла в высокой фрагментарности йеменской политической сцены, невозможности выделения политического лидера. Председатель популистской партии власти ВНК, бывший президент Салех, определяя методы управления страной, сравнивал их с «пляской по головам змей». Племенные, региональные, этнокультурные и религиозные противоречия давали почву для деятельности большого числа группировок, формирующих непредсказуемые коалиции по ходу переходного процесса.

Революция 2011 г. вызвала к жизни десятки новых политических партий и объединений, еще более усложнив конфигурацию сил в Йемене. Из участия в проекте организаторами были исключены лишь террористические структуры АКАП. Все остальные получили доступ к переговорам. Вывод политической конкуренции за рамки соперничества между правящей ВНК и оппозиционным блоком Муштарак в составе шести партий (включая Ислах и ЙСП) позволил как минимум трем новым акторам вклю-

читься в борьбу, претендуя на гораздо более важные роли, чем прежде: хуситам (Ансаруллах), южнoйеменскому Хираку и довольно разъединенной, но массовой силе, рожденной революцией 2011 г. — молодежи, выступившей как против ВНК, так и против Ислаха.

Поставив целью кратчайший путь к власти, радикальные лидеры Ислаха проиграли, не рассчитав силы. Но какое отношение это изменение имеет к инкриминируемому хуситам перевороту и срыву Инициативы?

Умеренное крыло Ислаха осталось полноправным участником политического процесса наряду со всеми прочими акторами и после усиления позиций Ансаруллаха и Салеха в связи с изменением баланса сил в сентябре 2014 г.

Крепкая финансовая зависимость Йемена от внешних доноров, среди которых КСА и США давно принадлежала первостепенная роль, исключала сценарий, нарисованный Эр-Риядом в части превращения Йемена в агента влияния Ирана. Йемен в случае усиления роли хуситов мог остаться лишь самостоятельным суверенным актором, каковым он традиционно и выступал в Аравии. Никаких шансов и стремления у сейида Абдельмалика аль-Хуси, лидера Ансаруллах, превратиться в единоличного лидера в стране не наблюдалось. Мотивы интервенции, если следовать официальной версии, представляются совершенно неубедительными.

Тенденциозная саудовская трактовка вступления хуситов в Сану 21 сентября 2014 г. служит отправной вехой в диаметральной расхождении взглядов КСА и ООН на продолжение мирного процесса урегулирования в Йемене. С этого момента политика Эр-Рияда развернулась в сторону торпедирования мирного процесса, а политика ООН — на его модификацию и адаптацию к новым политическим реалиям с генеральной целью сохранения мирного характера транзисии.

Члены СБ ООН приветствовали подписание «Договора о мире и национальном партнерстве» 21 сентября 2014 г., а в КСА, приняв на своей территории бежавших из Саны лидеров радикального крыла Ислаха, начали готовить военный ответ. Договор был подписан президентом Хади и всеми политическими партиями, включая умеренное крыло Ислаха в присутствии Джамала Беномара. В этом договоре легальность завершающего этапа

переходного процесса была закреплена за итоговым документом Всеобщего Национального Диалога (ВНД) — центрального мероприятия Инициативы, что полностью соответствовало рекомендациям СБ ООН и специального представителя ООН в Йемене. В КСА подписание Договора было воспринято как недопустимая уступка хуситам и повод для оказания нажима на президента Хади путем использования финансового рычага, а также на своих стратегических западных партнеров в СБ ООН для наложения санкций ООН на бывшего президента Салеха, которого ранее поддерживали как давнего союзника в контртеррористической операции.

События середины января 2015 г. в Сане тоже трудно квалифицировать переворотом. 22 января президент Хади и председатель правительства Х.М. Бахах передали свои прошения об отставке в парламент страны. Хуситы, вместе со всеми прочими политическими силами Йемена, пытались побудить президента Хади и премьер-министра отозвать свои заявления, чтобы не допустить срыва финальной фазы урегулирования.

Именно хуситам, больше чем остальным участникам процесса, были невыгодны отставки глав высших исполнительных органов власти страны хотя бы потому, что они уже добились гарантированного участия в заключительных мероприятиях, достигнув заметного прогресса в укреплении собственной роли. Хуситы опасались провокаций и терактов, которые сопровождали весь процесс урегулирования и могли сорвать финал. Только этим объяснялось усиление ими мер безопасности в Сане, истолкованное постфактум как переворот. Но о каком перевороте могла идти речь, если дворец и резиденция президента были взяты под охрану хуситской милицией без каких-либо ограничений на контакты президента с внешним миром уже после подачи им заявления об отставке? Разве допустили бы хуситы или Салех, которому принадлежало большинство в парламенте, задержку в утверждении отставок, длившуюся целый месяц, если бы они выступали за переворот? Или разве смог бы президент Хади тайно бежать из своей резиденции в Сане в столицу охваченного сепаратизмом Юга, если бы режим его содержания был тюремным, как стали утверждать позже сторонники версии переворота?

Тайное переселение президента Хади в Аден 21 февраля 2015 г. и отзыв им своего заявления об отставке действительно создали

кризисную ситуацию в стране. Перемещение большинства посольств в Аден создало обстановку искусственного двоевластия в стране в момент, когда усилиями Дж. Беномара в Санае уже завершалась разработка плана по созданию временных альтернативных органов исполнительной власти республики для подготовки к предстоящим по плану Инициативы выборам. В Йемене должен был появиться коллективный президентский совет, в который намеревались пригласить и переехавшего в Аден Хади. Дж. Беномар покинул Сану 21 марта 2015 г., чтобы доложить о нем на заседании СБ ООН в надежде продолжить свою миротворческую миссию. Главной предпосылкой для такого сценария было согласие всех йеменских участников урегулирования, включая умеренное крыло Ислаха, одного из ведущих участников всех переговоров Дж. Беномара в Йемене, следовать именно этим путем. Однако, сделать этого ему не удалось в связи с началом интервенции.

Как использование иранской и шиитской карты, так и миф о перевороте выступали прикрытием принятого Эр-Риядом без согласования с ООН политического решения. Ведущие западные ученые-востоковеды осудили поддержку правительствами США и Великобритании военной интервенции в Йемене, хорошо представляя себе, какие социокультурные и политические последствия для всего региона она вызовет.

«Вместо того, чтобы участвовать в уничтожении страны, США и Великобритания должны содействовать принятию СБ ООН резолюции о немедленном и безоговорочном прекращении огня и использовать свой дипломатический вес для укрепления суверенитета и самоуправления Йемена. Являясь специалистами, мы прекрасно осведомлены о наличии внутренних разногласиях в йеменском социуме, но считаем, что самим йеменцам надо дать право искать пути политического урегулирования». Письмо в середине апреля 2015 г. было подписано такими известными йеменистами, как Стив Кэтон (Гарвард), Шейла Карапико (Ричмонд), Пол Дреш (Оксфорд), Габриель вом Брюк (Лондон) и Шела Вейр и др. [Tharoor 2015].

Непрозрачность намерений СВК в Йемене, проблема «освобожденных» от СХА территорий Юга, очевидная неспособность Хади выступить во главе позитивного процесса восстановления государственных институтов и, наконец, назначение заместите-

лем Главнокомандующего генерала Али Мохсина с присвоением ему звания генерала армии, сделанное 23 февраля 2016 г. в Эр-Рияде, — все это завело йеменский кризис в тупик, из которого трудно найти выход, не изменив подходы к этой проблеме, заложенные Резолюцией СБ ООН 2216 от 14 апреля 2015 г. Новые данные, полученные за 11 месяцев саудовской военной операции в Йемене, дают все основания для пересмотра некоторых ключевых положений, начиная от переоценки характера действий разных йеменских сторон накануне вторжения и кончая ролью саудовской коалиции в создании в Йемене самого крупного на планете очага гуманитарного бедствия.

Трудно назвать причины, побудившие США и Великобританию оказать поддержку КСА и принять участие в работе СВК. Направляя удары против сил бывшего президента Салеха, которые были подготовлены самими американскими инструкторами и вооружены за счет средств, выделенных правительством США для борьбы с терроризмом, они оказались по одну сторону баррикад с АКАП, которая тоже совершает атаки на военные лагеря йеменской армии на Юге. Если не закупки вооружений властями КСА, выведшие королевство в 2014 г. на первое место в мире по военному импорту, то что привлекает ведущие страны Запада к поддержке саудовской коалиции в Йемене? Зачем США и Великобритании понадобилось идти на такие риски ради приведения к власти партии Ислах, которая, по выражению Ч. Шмица, «всегда выступала ядром саудовского влияния в Йемене и <...> саудовским выбросом ваххабитской идеологии»? [Schmitz 2014].

Военная интервенция во главе с КСА в Йемене оказалась прочно связанной с изменениями внутри самого королевства, направленными на закрепление судейритской ветви правящей династии, которую представляет вступивший на престол в январе 2015 г. король Сальман бин Абдул Азиз аль-Сауд, у власти в королевстве. Эта ветвь связана кровным родством с родом основателя ваххабитского учения — Мухаммада Абд аль-Ваххаба, входящего в высшие религиозные элиты КСА. Объявление в марте 2015 г. войны в Йемене сопровождалось назначением королем своего тридцатилетнего сына, принца Мухаммада бин Сальмана, командующим штаба операции «Буря решимости» и утверждением его заместителем наследного принца с нарушением установленной очередности престолонаследия. Поэтому явная неуда-

ча в Йемене чревата крупными неприятностями и самой правящей династии.

Этот фактор, к сожалению, только добавляет трудностей к переводу конфликта в политическое русло, которого добиваются Генеральный секретарь ООН Пан Ги Мун и Исмаил Ульд Шейх Ахмад — его новый специальный представитель в Йемене.

Йеменский кризис, вызванный военным вмешательством саудовской коалиции, имеет немало особенностей, выделяющих его из ряда аналогичных конфликтов на современном Ближнем Востоке:

— это первый случай в мировой практике международных отношений, когда в стране, добровольно принявшей посредническую миссию СБ ООН для мирного вывода ее из кризиса, прерывание процесса и переход к иностранной военной интервенции произошел без санкции самого СБ ООН;

— впервые, в конфликте фигурирует такой фантомный участник кризиса, как Иран, которого КСА считает агрессором, руководя силами вторжения в Йемен, где военного участия Ирана не наблюдается вовсе;

— впервые планирование военной кампании в одной из беднейших стран мира с 26-миллионным населением, которая на 70–80 % зависит от импорта продовольствия даже в бескризисное время, осуществлено страной Третьего мира по типичным натовским стандартам. Уже в первые дни вся инфраструктура противника подверглась разрушению с воздуха, а по всему периметру страны была установлена полная блокада, мешавшая даже доставке международными организациями гуманитарных грузов. Причем в этой блокаде был задействован также флот США;

— впервые США продемонстрировали фактический отход от приоритета борьбы с Аль-Каидой в Йемене, которая находилась в центре стратегии Вашингтона в этом регионе с 2001 г., и открыто блокировались с властями страны, которая своими главными врагами объявила хуситов — единственную силу в Йемене, доказавшую на деле способность в кратчайшие сроки уничтожить АКАП, в т.ч. и идейно, изобличив террористов в пособничестве враждебным исламу тенденциям;

— впервые столь масштабная военная интервенция против находившегося на пороге распада Йемена за одиннадцать месяцев не смогла достичь ничего, кроме масштабной гуманитарной,

экономической и политической катастрофы, а также стремительного роста влияния на «освобожденных территориях» Йемена террористических структур АКАП и ИГИЛ (ДАИШ).

* * *

В трех комментариях к основному тексту статьи мы затронем темы, имеющие, с нашей точки зрения, принципиальное значение для понимания пружин йеменского кризиса:

Об эволюции йеменского зейдизма от шиитского ислама в сторону суннизма

Является ли причиной политического усиления хуситов на Севере Йемена поддержка шиитских международных структур (Ирана или ливанской «хизбуллы») или им удалось завоевать доверие суннитского большинства в этой части Йемена? Почему Юг проявляет настолько сильный антагонизм к хуситам, что даже поддержал саудовскую коалицию и обвинил хуситов в захватнических планах? Не является ли это отношение манифестацией конфессионального суннито-шиитского конфликта, о котором так любят говорить СМИ?

Даже в ортодоксальной трактовке зейдитского вероучения — «хадавийя» (по имени основателя мазхаба — имама Хади иля аль-Хакк) — оно всегда занимало пограничное положение между суннизмом и шиизмом. Зейдизм признает сунну Пророка и суннитскую трактовку правового учения (фикха) имама М. Шафии и в то же время никогда не имел даже тени признания принципа «вилает аль-факих» («правление духовного лидера — факиха»), занявшего центральное место в трактовке имамом Хомейни иранской версии шиитского ислама — джаафаризме. В зейдизме отсутствуют даже намеки на постулат о непогрешимости имама, который принят другими шиитскими школами, включая джаафаризм. Зейдитский догмат об имаме, позволяющий его относить к шиитской ветви ислама, ограничивается признанием монопольного права «Дома пророка», т.е. потомков Порока через его дочь Фатиму и двоюродного брата Али бин Аби Талеба, называемых в зейдитской части Йемена хашимитами, на обладание титула имама, а также наделение имама правом призыва (да`ава) верующих к оружию против супостата.

Этим и ограничиваются политические права имама в классическом зейдизме. В остальном зейдитское учение об имама как предводителе общины верующих не расходится с шафиитской школой ислама. «Зейдиты могут быть названы наиболее умеренной ветвью шиизма. Они отрицают божественную природу имама, настаивая лишь на том, что избранный имам (или сразу несколько имамов <...>) должен быть Алидом, ратующим за справедливость. <...> Вот почему отношения зейдизма и суннизма довольно терпимы», — отмечает М.А. Родионов в своей книге «Ислам классический» [Родионов 2004: 74].

Уже переход к монархии в северном Йемене, начавшийся в 1918 г., заставил короля-имама Яхью Хамидуддина внести изменения в правила наследования титула имама, которые устанавливались классическим зейдизмом и состояли в процедуре выборов имама на конкурентной основе по критериям, основанным на индивидуальных качествах кандидата. Эти изменения вызвали большое неудовольствие среди зейдитских племен, и король Яхья смог утвердить только своего сына Ахмада, ставшего вторым и последним наследником королевства. В традиционном имамате, основанном в 897 г. имамом Яхьей аль-Расси, политические функции имама приветствовались, но были необязательны.

После победы республиканской революции в ЙАР зейдизм как признанная школа ислама был охвачен длительным упадком. Власти опасались рецидивов мятежей со стороны зейдитов и урезали их в правах в части публикации литературы, финансирования религиозных школ, созданных еще имамом Яхьей Хамидуддином — «мадарис ыльмийя». Параллельно в стране шла полным ходом религиозная реформа под патронажем могущественного шейха Абдаллаха аль-Ахмара. В 1997 г. в контролируемую БМ сеть салафитских религиозных колледжей «маахид ыльмийя» входило 1000 заведений с полумиллионом студентов и бюджетом в 50 млн долл. в год [vom Bruck 1999: 178]. Колоссальный политический вес шейха Абдаллаха в обществе и государстве привлек множество выходцев из зейдитских племен в эти колледжи, в которых порицались и культовая практика зейдитов, и отдельные положения этого вероучения, и, прежде всего, закрепление за хашимитами престижных религиозных функций в обществе. Все это с точки зрения радикальных фундаменталистов является

проявлением опасных новшеств (бид`а), язычества (ширк) или ересью (кяфр).

Упадок зейдизма сопровождался нарастанием социальной напряженности в зейдитских районах, в т.ч. на почве сектантских разногласий. Запрет на празднование `Бд аль-Гадир со стороны властей, мотивированный заботой о безопасности граждан, провоцировал обратную реакцию со стороны зейдитов.

Постоянный автор ближневосточного проекта MERIP, Ш. Вейр, проводившая исследования на протяжении нескольких лет (1970–1990-е годы) в уезде Разих (провинция Са`ада), отмечала: «С середины 1980-х годов организованные в племена коллективы Разиха были расколоты сектантским конфликтом в результате атак со стороны ярых и множившихся адептов ваххабизма на шиитское зейдитское большинство» [Weir 1997].

Озабоченные угасанием и оттеснением зейдизма, связываемыми зейдитскими улемами с недоверием к ним со стороны республиканских властей, они начали реформировать тревожившие власти положения доктрины, в результате чего противоречия с республиканским режимом правления были устранены. Учение об имаме было подвергнуто еще большей деполитизации, а постулат об обязательной принадлежности имама к хашимитскому роду был признан утратившим абсолютную ценность для верования. Ведущий зейдитский богослов сейид Зейд б. Али аль-Вазир высказал даже мнение, что от этого постулата пострадали прежде всего сами сейиды (хашимиты), которые должны были вступать в острую конкуренцию друг с другом всякий раз, когда наступало время выбора нового имама.

Другой представитель древнего зейдитского духовного клана — сейид Ахмад б. Мухаммад аль-Шами — пошел еще дальше, утверждая, что монопольное обладание политической властью (вилаят аль-амма) хашимитами вообще противоречит роли духовного лидера в обществе. В центре его концепции находится классический для зейдизма вопрос о справедливом имаме — избранныке народа [vom Bruck 1999: 189].

Часть зейдитской общины Йемена отошла от хадавизма и последовала за этой группой улемов, вошедших в зейдитскую партию аль-Хакк. В результате по крайней мере те духовные руководители зейдитского ислама в Йемене, которые являются последователями партии аль-Хакк, включая и клан сейдов аль-Хуси,

вплотную приблизились к суннизму и утратили последние черты имамизма, являющегося главным признаком шиитской ветви ислама.

Наступление ваххабизма через структуры Ислаха было направлено в значительной степени против традиционных религиозных элит Йемена — хашимитов, которые цементировали социальную ткань йеменского общества, выступая в роли ведущего коммуникационного звена как внутри племен, так и в отношениях между двумя основными этнокультурными составляющими социума — бадву (племен) и хадар (горожан). Разрушение этого звена, по мнению доктора Габриелы вон Брюк (СОАС, Лондон) находилось в центре внимания ваххабитских кругов КСА, которые «все религиозные дебаты в Йемене власти КСА рассматривают прежде всего как инструмент лишения легитимности бывших властных элит, которым все еще принадлежит влиятельная роль и стирания зейдизма как формы шиитского ислама» [vom Bruck 1999: 171].

Один из основателей созданной в 1990 г. зейдитской партии аль-Хакк, сейид аль-Шами, в частности, высказал следующее суждение о роли ваххабизма: «Ваххабизм — сын империализма, и вольно он разгуливает по нашей стране. Оба суть проявление одного и того же явления. Как можно противостоять врагу, если мы его не видим? Мы видим империализм у нас дома в исламских одеждах. Но наш враг еще коварнее, чем империализм: ваххабизм готовит исподволь почву для нашего порабощения колониализмом» (цит. по [Haykel 1999: 198]).

Мотив защиты зейдизма, по мнению автора фундаментальной монографии об истории са`адских войн в Йемене Барака Салмони, побудил кабили и неплеменные группы населения (Са`ады) встать на защиту зейдитской доктрины и культовой практики перед лицом яростного наступления.

Война является прямым продолжением политики КСА в Йемене, элементом которой является экспансия ваххабизма в этой стране. В данном случае не столь важно, к какой ветви относить современный зейдизм — шиитской или суннитской. Важно другое — что эта почвенная идеология входит в понятие йеменской идентичности, которая служит главным препятствием для включения Йемена в саудовскую сферу геополитического влияния. Это означает, что на Юге может произойти то же самое.

Роль племенного фактора в поражении Ислаха в провинции Амран

В январе 2014 г. вооруженные группировки Ислаха, пришедшие в район учебного центра Дар аль-хадис, отступили, а часть племенных ополчений, нанятых шейхом Хамидом аль-Ахмар, вернулась в родную провинцию Амран (южнее Са`Ады), отделяющую ее от Саны. Эта провинция находилась под полным контролем Ислаха. Губернатор и командующий ариейской бригадой были членами партии Ислах, а большинство населения составляли племена хашед, считавшиеся несокрушимым оплотом могущественного клана шейхов аль-Ахмар. Создание на ее территории нового плацдарма для реванша против хуситов было вопросом короткого времени. Поэтому лидеры хуситов решились преследовать те вооруженные ополчения, которые участвовали в боях с ними в Са`аде, чтобы довершить их разгром. Они вступили с этой целью в переговоры с шейхами племен хашед, испросив у них разрешение на беспрепятственный проход своей милиции с полным вооружением сквозь их племенные территории. Параллельно, эти шейхи имели контакты с кланом шейхов аль-Ахмар, требовавшим, чтобы они вступили в бой с хуситами, и с бывшим президентом Салехом (также членом племени санхан, входящего в хашед).

К началу февраля 2014 г. удивившее многих решение было принято в пользу просьбы хуситов. Договоры с хуситами заключили такие крупные племенные подразделения хашед, как бани `изр, бани кхарифа, бани сурейм, а устные соглашения — даже некоторые подразделения родного для шейхов аль-Ахмар племени аль-`усеймат. Хуситы беспрепятственно подошли к родовому селению клана аль-Ахмар в аль-Хамри, на защиту которого генералом Али Мохсиным были направлены армейские части в поддержку оставшихся ополчений наемников. Однако проход армейскому подкреплению был закрыт шейхами племен и селение было захвачено хуситами при минимальном кровопролитии. Шейх Хамид аль-Ахмар обратился за военной помощью к КСА, но шок от поражения клана шейхов аль-Ахмар, главного клиента КСА в Йемене на протяжении десятилетий, был столь велик, что ему посоветовали больше не сотрудничать с Братьями Мусульманами в составе Ислаха и посоветовали искать помощь в Катаре [Б.И. Fight 2014].

Никакого иранского следа в поражении Ислаха в провинции Амран, своего рода главной крепости племенного крыла партии Ислах, власти КСА в то время не видели, а прямо связали поражение клана шейхов аль-Ахмар с их политическими просчетами и утратой авторитета среди племен хашед.

Это и последующие события в Амране: почти бескровное вступление хуситов в административный центр провинции, отставка губернатора и полная смена власти в провинции к августу 2014 г., — широко комментировались в йеменской прессе с публикацией любопытных подробностей. Были названы следующие причины лишения шейхов аль-Ахмар поддержки со стороны племен хашед: а) конфликт клана с крупнейшим племенным подразделением хашед — бани `изр; б) отчуждение со стороны вождя крупных племен бани сурейм и бани кхарифа по отношению к шейхам аль-Ахмар на почве проявляемого ими высокомерия и присвоения ими права единолично решать судьбу племен без положенных обычаями консультаций с ними; в) междоусобицы в родном племени клана — аль-усеймат; г) утрата взаимодействия клана с племенами; д) сильное влияние Салеха на половину племен через систему махсубийя (патрон-клиент); е) конфессиональный раскол среди хашед между традиционным зейдизмом и прозелитским салафизмом; ж) нехватка финансовых средств у шейха Хамида аль-Ахмара для выплаты денежных пособий и компенсаций для своих наемников, которые он ввел в конфликт с хуситами с 2004 г.; з) подмена сугубо моральных обязательств, традиционно связывавших вождийский род с племенами, денежными, что в корне поменяло природу этих отношений [Б.И. Kharitat 2014].

Комментаторы констатировали утрату кланом шейхов аль-Ахмар влияния в племенах хашед, которое составляло основу их политического влияния в обществе, государстве и партии Ислах. Летом 2014 г. в газете «Аль-васат» появились публикации ответов ряда крупных племенных вождей хашед на упреки и обвинения в предательстве со стороны шейхов аль-Ахмар. В заметке под названием «Вожди кхариф провалили попытки Ислаха втянуть их в конфликт в Амране и отказываются перекрыть дороги для передвижения хуситов» [Б.И. Mashaikh 2014] шейх Кахлян Абу Шавариб связал войну с хуситами с политикой партии Ислах, не имеющей ничего общего с обычаями племенной солидарности,

на которые ссылались шейхи аль-Ахмар. Ему вторил вождь племени бани сурейм Али Хамид аль-Джулейдан, которого прочили на место верховного вождя конфедерации вместо шейха Садыка аль-Ахмара.

Нельзя не отметить, что ситуация в конфедерации хашед, игравшей роль системообразующего элемента государственного строительства на Севере с момента образования ЙАР, определялась также сознательным стремлением шейхов этих племен сохранить свои привилегии и дальше. С 1978 г. оба высших государственных поста в ЙАР были заняты выходцами из племенной конфедерации хашед. В назначении Салеха на пост президента решающее слово имел верховный вождь хашед шейх Абдаллах аль-Ахмар, который учитывал не только армейскую карьеру молодого офицера Салеха, но и его племенные корни, прочно связывавшие его с племенем санхан из конфедерации хашед, признававшим его своим верховным вождем. В итоге выходцы из племени санхан составили высшие элиты всей йеменской армии и спецслужб. Сам Шейх контролировал законодательное собрание, образовательную систему страны и ряд ключевых министерских постов.

Объединение двух йеменских государств в 1990 г. лишь на короткое время нарушило властный тандем на базе племен хашед, сложившийся в ЙАР. После поражения южан в гражданской войне 1994 г. конфигурация политической системы Йемена вернулась к прежнему состоянию. Разница состояла лишь в том, что с переходом на многопартийность часть племен хашед оказалась клиентами партии Ислах и шейха Абдаллаха аль-Ахмара в системе махсубийя, а часть — партии власти ВНК и президента Салеха.

Когда в феврале 2011 г. в Сане вспыхнула революция, шейхи племен хашед не торопились следовать призывам своего вождийского клана аль-Ахмар и Ислаха добиваться скорейшего свержения президента Салеха. После кончины шейха Абдаллаха аль-Ахмара в 2007 г. оторванные от своих племен шейхи аль-Ахмар утрачивали необходимый для верховного вождийского рода авторитет, связав свое политическое будущее с БМ в составе Ислаха. Президент Салех, наоборот, наращивал влияние в племенах, используя колоссальный административный ресурс и выплачивая всем шейхам стипендии из бюджета.

Свое отношение к призывам Ислаха шейхи продемонстрировали в ходе двух племенных конференций, проходивших в Сане летом 2011 г. Шейхи считали нерациональным поднимать бунт против своего соплеменника по конфедерации хашед, о чем прямо заявили своим верховным вождям.

Решающее значение в конфликте клана верховного вождя хашед с племенами имела интерпретация разными сторонами спора предписаний обычного племенного права — урф. Отказавшие в поддержке клану шейхов аль-Ахмар племенные вожди отмечали, война с хуситами велась в интересах салафитской партии Ислах без консультаций с ними. Они указали шейхам аль-Ахмар, что согласно урфа для любого шейха племенные интересы должны стоять выше партийных. Шейх Джулейдан обвинил клан шейхов аль-Ахмар во лжи, когда ими был использован аргумент, позволивший обвинить его в нарушении первого правила урфа — обязательной солидарности племен для защиты своих вождей. Он объяснил их поражение политическим банкротством и посоветовал лидерам партии Ислах «собраться и пересмотреть все то, что привело их к тому, к чему они пришли, и сопоставить этот результат с тем, о чем мы предупреждали их с самого начала» [Б.И. Al-sheikh 2014].

О специфике положения в Хадрамауте на юге Йемена

Регионализм — неотъемлемая черта политического механизма Йемена. Эта специфика связана с проекцией исторических и этнокультурных факторов, отпечатанных в этническом самосознании населения страны, на властные отношения в государстве и обществе. Его манифестацией является принцип мухаса-са — долевого раздел властных функций в госаппарате между полюсами силы, в т.ч. представляющих регионы. В современном Йемене он подменяет демократизм. Через этот механизм регионы не только обслуживают свои бюджетные потребности, но и обеспечивают своим землякам необходимые социальные и карьерные лифты через систему махсубий.

После гражданской войны 1994 г. весь Юг, т.е. бывшая территория НДРЙ, оказался отрезанным от этих каналов, поскольку почти все имевшиеся там властные группировки выступали

в войне на стороне южан против Севера. Власти Саны предприняли попытку сформировать альтернативные, враждебные бывшим властям НДРЙ центры влияния, чтобы заменить ими прежние элиты. Для этого использовался отработанный прием — кооптация во властные органы представителей групп населения, пострадавших от революционных преобразований в НДРЙ: вождей отдельных племен, потомков бывших правителей южно-аравийских даулей и т.д.

Типичным примером этой политики был вернувшийся из Афганистана бывший джихадист и представитель вождийского рода аль-фадли из Абьяна — шейх Тарик аль-Фадли. Несколько лет проведя в высших эшелонах партии власти ВНК в Сане, в 2009 г. он переехал в родную провинцию на Юг, где сформировал реваншистское исламистское движение, боровшееся против бывших функционеров ЙСП.

Однако практика кооптации дореволюционных элит во властные структуры Юга не распространялась на традиционные религиозные элиты. Вместо них Ислах начал продвигать во все регионы Юга салафитских проповедников, наводнивших мечети, религиозные учебные центры Юга и вмешивавшихся в формирование стиля одежды жителей и образовательных программ школ. Выступая с порицанием бывших властей НДРЙ, они одновременно обличали и традиционные религиозные практики Юга, имевшие шафиитские и суфийские корни.

Особое отторжение со стороны южан вызывала политика внедрения в общественно-политическую жизнь Юга племенных институтов, выполнявших опорные функции в гораздо более консервативном и трибализированном обществе Севера. Даже в южноеменских городах появился институт «шейха» с широкими административными полномочиями. В статье известного йеменского публициста Адила аль-Шарджаби политика Саны сравнивается с «бремеровскими шейхами»: «После войны 1994 г. режим стремился распространить политическую культуру Севера по всей территории Юга, повсеместно создав отделения по делам племен, включая Аден. Президент Салех лично назначал их руководителей — вождей племен, представлявших не народ, а самого президента. Точно так же делал и Поль Бремер в Ираке. Это делалось для того, чтобы разбудить уснувшие племенные конфликты в Абьяне, Далиа и Ляхдже и расчлнить территорию, вос-

становив административное деление даулей Яфия по племенным границам. Режим также поддерживал экстремистские религиозные группировки и террористические банды. Этот факт признали многие салафитские джихадисты, например Халед Абдул Наби и Абу Бакр аль-Михдар — перед казнью. Многие из них называли город Джаар в Абъяне Джаарстаном» [Al-Charjabi 2014].

Появление Мирного движения Юга Хирака в 2007 г. во главе с Х. Баумом стало социально-политическим ответом южан на действия Саны по вытеснению признанных населением Юга политических руководителей, насаждению трибализма, а также использованию религиозной идеологии воинствующего салафизма для изменения культурной идентичности населения Юга, формировавшейся на протяжении нескольких исторических периодов, включая эпоху НДРЙ. Сделав мирные формы протеста главным оружием своей борьбы, Хирак превзошел йеменскую революцию 2011 г. и создал образец ненасильственной революции в Йемене.

Оно началось как гражданское правозащитное движение с политическими требованиями к санским властям, связав их с общим бедственным положением Юга. В 2009 г. Хирак заявил о принятии лозунга самоопределения и восстановления независимости Юга мирным путем. Правящий в Сане режим был признан оккупационным в связи с тем, что гражданская война 1994 г. ликвидировала, с точки зрения руководства Хирака, юридическую базу добровольного объединения ЙАР и НДРЙ и сделала их совместное существование невозможным. Лидером движения был признан А.С. аль-Бид, который возглавлял сторону Юга в той войне.

Активистка Хирака, Худа аль-Атгас, отвечая на вопрос о том, что произошло с Югом после объединения и почему Хирак считает невозможным продолжение единства с Севером, на первое место поставила приход на Юг исламистов, которые начали с отмены прогрессивного семейного законодательства НДРЙ, запретили совместное обучение детей и подростков, упразднили занятия музыкой и спортом в учебных заведениях.

«Все это предпринималось с целью изменить ментальности народа Юга. Я думаю, что после 1994 г. Юг подвергся культурной атаке, когда легионы исламистов пришли на Юг. Тогда мы впервые увидели настолько сильно бородатых мужчин. Женщин принудили надеть чадру и закрыть лица. Тогда же появились толпы

бездомных. <...> Сегодня проблема не в единстве с Севером. Проблема — в центральных эшелонах власти Саны, которые не смогут построить гражданское государство в Йемене даже за сотню лет. Хирак — лицо революции Юга Аравии, освободительной и мирной южноаравийской революции. Мы хотим восстановления нашей территории и государства. Хирак требует независимости! <...> Хирак — революционный элемент и не может трансформироваться в партию по этой причине. Он — народный революционный элемент. После воссоздания государства на Юге его фракции могут стать партиями» [Augustin 2014].

Идеология Хирака включает несколько положений, вокруг которых группируются разнообразные сегменты движения, организованного по принципу Народного фронта эпохи борьбы за независимость Южного Йемена в 1960-е годы, провозгласившего своей главной целью «ликвидацию колониального присутствия и необходимость перехода к самостоятельному развитию, сознанию своего национального единства и национальной самобытности, идентификации себя как народа» [Наумкин 2003: 84]. Только в данном случае речь идет не о колониальном режиме, а об «оккупационном» режиме со стороны Йемена (сам термин «Йемен» стал применяться исключительно как географическая зона на севере страны, отдельная от другой географической зоны, в которую входит Юг Аравии). К ним относятся, в частности:

— подчеркивание этнической самобытности народа Юга, основанной на собственных культурных и политических традициях (резко отличных от северных) и отказ в связи с этим от дальнейшего применения этнонима «йеменский» к народу Юга Аравии;

— борьба за сохранение политического единства Юга в границах НДРЙ, чтобы защитить прогрессивную динамику его развития, начавшуюся в эпоху НДРЙ, чьи достижения в социальной сфере признаны ведущим стимулом для мобилизации населения в его поддержку.

Движение признает ошибки, совершенные властями НДРЙ, но считает при этом недопустимым забвение достижений, которыми вправе гордиться все население Юга. Сравнивая существовавшую при НДРЙ систему образования, юриспруденцию, социальные права женщин и детей с новыми реалиями, южане пришли к выводу, что социалистические власти сумели подгото-

вить общество к восприятию гражданского институционального и правового общества современного типа, от которого произошел откат за годы существования единого Йемена. Не прошедший таких реформ отсталый трибалистский Север, по мнению Хирака, не может претендовать на это «даже через сто лет».

Большую роль в руководстве Хираком играют выходцы из Хадрамаута — самой большой провинции страны, на которую приходится около 40 % ее территории. Они возглавляют четыре из шести крупнейших сегментов движения.

Высший лидер Хирака аль-Бид является главным идеологом движения. Он сформировал принципы отношения Хирака к начавшейся в 2011 г. на Севере революции: «Мы бы хотели, чтобы арабское и мировое сообщество видело, что наше дело на Юге стоит отдельно от революции, направленной на смену йеменского правительства, и что наша дело — это проблема оккупированной страны с момента провала проекта добровольного союза. Второе — народ Юга решил восстановить свое независимое государство со столицей в Адене, и он отвергает любые проекты, которые не соответствуют этому» [Kanafani 2011]. Он также сформулировал принцип бойкота Хирака Инициативы: «Саудовское королевство и поддержанный им план нас не касается, потому что имеет дело с кризисом между несколькими сторонами, соперничающими за власть в ЙАР, оккупировавшей Юг в 1994 г.» [Там же].

В сентябре 2013 г. аль-Бид объединил сторонников, входивших в 11 фракций движения, в Высший совет южной революции (ВСЮР), который признал своей главной целью освобождение Юга от «йеменской оккупации». На этом съезде аль-Бид представил программу действий:

- отказ от участия в Инициативе ССАГПЗ и непризнание любых решений Всеобщего Национального Диалога;
- освобождение Юга от оккупации Севера и возвращение права создания независимого суверенного государства его законному хозяину — народу Юга, представляющему «единный народ от Баб эль-Мандеба на западе до Махры на востоке» [Al-Seibani 2013].

В ноябре 2014 г. ВСЮР отъединился с другим отрядом Хирака — Высшим Советом мирного движения за освобождение Юга во главе с Х. Баумом и М. Таммой. Х. Баум, основатель Хирака, — также выходец из Хадрамаута.

До объединения своих структур они конкурировали друг с другом за влияние в Хадрамауте. Но и новое массовое крыло Хирака, получившее название «Высший Совет Революционного Движения за Мирное Освобождение и Независимость Юга» (ВСОНО), не смогло выработать четкую политическую программу, способную объединить все сегменты движения.

В 2013 г. Эр-Рияд обвинил аль-Бида в прислужничестве интересам Ирана, подразумевая его критику позиции КСА в йеменском урегулировании и нежелание участвовать в проекте федерализации Йемена, на который КСА возлагали большие надежды.

Комментируя эти обвинения, лидер другого крыла Хирака, Салах аль-Шанфара, назвал их чистой фабрикацией и заявил, что «движение (Хирак) никаким боком не связано с иранским режимом. Наша борьба — мирная и цивилизованная, не имеющая ничего общего с любыми формами экстремизма» [Madabish 2013].

Выходцем из Хадрамаута является и Хейдар аль-Атгас, бывший премьер-министр Йемена, который в мае 2011 г. вместе с другими бывшими руководителями НДРЙ — Али Насером Мухаммадом и Салехом Ахмадом Убейдом — провел в Каире конференцию, а в ноябре 2011 г. Первый Южный Конгресс, на котором были сформулированы условия для вступления Хирака в процесс Инициативы и ВНД. Основным требованием в ультиматуме значилось признание права народа Юга на самоопределение в обмен на отсрочку референдума по этому вопросу на пять лет. Участники Каирского конгресса выразили согласие на федерализацию Йемена, если ее основой станет схема Север-Юг в границах 1990 г. Отказ авторов Инициативы от этого предложения исключил из участия в ВНД всех ведущих сегментов Хирака.

Аль-Бид раскритиковал решения Конгресса и заявил: «Аргумент, что участие в проекте федерализации якобы даст шанс на получение региональной и международной поддержки права народа Юга на самоопределение, является ложным. Одного взгляда на Инициативу ССАГПЗ достаточно, чтобы видеть, что ему нет дела до Южного Йемена, который выпихнули на задворки, и упоминается там лишь в контексте сохранения целостности и единства» [Kanafani 2011].

Аль-Атгас, находясь на постоянном жительстве в Эр-Рияде, был назначен на пост советника Хади в 2015 г., когда СВК столк-

нулся с парадоксальной ситуацией: начав операцию в Йемене с целью восстановления президента Хади в качестве законного главы государства, СВК убедился, что поддержавшие саудовское военное вмешательство лидеры Хирака отказались признать Хади кем-либо, кроме «президента оккупационного режима Саны». После бегства Хади из Саны в Аден 21 февраля 2015 г. там начались массовые акции протеста против его пребывания в городе под флагами Хирака (государственного флага НДРЙ), которые закончились лишь 10 марта 2015 г. по следующим причинам: «Мы приостанавливаем наши мирные акции, — заявил официальный спикер Оргкомитета площади аль-Аруд в Адене Раль-Дубейс, — чтобы посмотреть, что будет с Хади и как поведет себя мировое сообщество, чтобы извлечь максимальную выгоду из этого для своего дела. Гражданское неповиновение имеет смысл, когда есть правительство, а сегодня все идет к насилию. Много оружия нахлынуло в город из всех провинций страны, и город наводнили боевики» [Al-Moshki 2015].

Назначение аль-Аттаса помогло президенту Хади преодолеть бойкот со стороны Хирака и привлечь в администрацию его активистов, имевших поддержку среди населения Юга. Но пробыв в аденском дворцовом комплексе Маашик с единичными выходами за его пределы с ноября 2015 г. по февраль 2016 г., Хади был вынужден бежать от волны терактов и покушений в Эр-Рияд. Причина состояла в ежедневных убийствах попадавших на его службу офицеров и гражданских чиновников из структур Хирака от рук террористов АКАП и ИГИЛ (ДАИШ).

Еще один крупный политический деятель (лидер старейшей партии Йемена, Лиги сынов Юга Аравии) А. аль-Джифри — тоже выходец из Хадрамаута. Он возглавляет отряд Хирака под названием Исполком Всеобщего Конгресса Юга. А. аль-Джифри поддерживал план федерализации в составе двух субъектов как возможный путь решения проблемы Юга, но резко раскритиковал принятый в итоге план федерализации Хади, который предусматривал образование шести субъектов, в т.ч. двух на Юге — Адена и Хадрамаута. Отказавшись от идеи федерализации и постоянно находясь в Эр-Рияде, аль-Джифри призывает своих сторонников не спешить с воплощением лозунга восстановления независимого государства на Юге в связи со сложными политическими обстоятельствами в стране.

Все названные выше сегменты Хирака представляют не только разные политические программы, но и конкурирующие фракции политических элит страны. В этой борьбе участвуют также традиционные соперники Хадрамаута — структуры Хирака из Ляхджа, Далиа и Абъяна. В Ляхдже и Далиа (районах, населенных конфедерацией племен яфи`а) очень сильно влияние подразделения Хирака, именуемого Южным движением мирной борьбы (ЮДМБ) — Наджах (Успех), во главе с С. аль-Шанфара и Н. аль-Хабаджи. Они, как аль-Бид и аль-Атгас, ранее занимали ответственные посты в ЙСП.

Еще одним претендентом на роль руководителя Хирака является выходец из Абъяна М.А. Ахмад, воевавший против северян в 1994 г. В 2012 г. он, при поддержке состоятельных бизнесменов Адена, основал Национальный Конгресс Народа Юга, базирующийся в Абъяне и Адене. Ахмад принял участие в ВНД, нарушив бойкот Хирака этому мероприятию. Но, выступив перед участниками форума с разъяснением причин борьбы за признание права народа Юга на самоопределение и с планом федерализации Йемена на две части в границах 1990 г. и убедившись в непонимании своей позиции другими сторонами переговоров (кроме ЙСП), он покинул ВНД еще до окончания его работы.

В 2014 г. Ахмад попытался начать новый проект «Южный Национальный Комитет Спасения», чтобы под его руководством добиться провозглашения независимости Юга, но президенту Хади, с которым сотрудничали члены его делегации в период ВНД, удалось расстроить этот план и отвлечь большинство его последователей на сотрудничество с планом мирного урегулирования.

Регионализм в структурах Хирака помешал ему создать единый руководящий орган этого мощного политического движения Юга, несмотря на большое сходство в программных установках всех перечисленных сегментов Хирака. Однако за рамками Хирака осталось большое число племенных, исламистских и радикальных партикуляристских движений, выступавших за идею реанимации британского проекта федерализации Западного Протектората Адена — Федерации Юга Аравии (ФЮА), в которую к 1964 г. входило, наряду с британской колонией Аден, еще 16 карликовых южноаравийских даулей (шейхств, султанатов и эмиратов), большинство из которых было образовано по племенному принципу.

Хадрамаут не был в составе ФЮА, а вместе с Махрой был выделен в т.н. Восточный протекторат, который вошел в состав НДРЙ благодаря низложению двух султанов Хадрамаута из династий аль-Касири и аль-Куайти силами радикального крыла НФ Фейсала аль-Аттаса еще до эвакуации британских войск из Адена 30 ноября 1967 г. Помимо того, что Хадрамаут рассматривался как идеальный проход для нефтяных трубопроводов КСА к портам Аравийского моря и тем самым привлекал к себе большое внимание Эр-Рияда, он был крайне интересен и для Великобритании, установившей тесные отношения с обеими султанскими династиями. Его стратегическое значение и уникальное положение в историко-цивилизационной иерархии Юга Аравии позволяли рассматривать Хадрамаут как крупную карту в постколониальной политике Лондона.

В фундаментальном исследовании этнографии Хадрамаута М.А. Родионова содержится обстоятельное исследование этносоциальной специфики Хадрамаута традиционного времени, где особое место принадлежало сада — высшему по положению в социальной иерархии духовной элитарной страте общества. В ходе полевых обследований в конце 1980-х годов в Хадрамауте и разъездов по почти по всем основным племенным территориям провинции автору открылась любопытная картина. Утратив все традиционные фиксированные строгими обычаями социальные привилегии, сада сохранили многие престижные функции в культурной жизни населения провинции. Они по-прежнему предводительствовали в религиозном культе, исполняли функции арбитров в племенных спорах и нотариусов, обслуживали обряды жизненного цикла. К концу 1980-х годов сейидские святыни — куббы — в большинстве районов страны были отреставрированы и возвращали себе функции крупных центров народного ислама после левацких перегибов со стороны власти в первой половине 1970-х годов.

Мы тоже отмечали высокую миграционную активность населения провинции Хадрамаут, в т.ч., ориентированную на КСА, где нашли убежище многие представители феодалов и буржуазии Хадрамаута в 1967 г. Из 40 % трудового населения, принимавшего участие в миграциях, примерно половина вела поиск трудоустройства в соседних монархиях Залива. Власти КСА установили преференциальный режим для мигрантов из Хадрамаута,

почти не применяя к ним санкции, объявленные в 1990 г. против Йемена за его отказ поддержать военную операцию «Буря в пустыне» во главе с США в Ираке. С начала революционного кризиса в Йемене (2011 г.) целые племена, населявшие районы вдоль саудовско-хадрамайской границы (авамир, манахиль и др.) свободно получали саудовские паспорта. В результате численность выходцев из Хадрамаута, проживающих в КСА, по некоторым оценкам превысила численность населения самой провинции на 40 %. Поэтому активная роль КСА в политическом урегулировании в Йемене, перетекшем в марте 2015 г. в военную интервенцию, вызывает совершенно закономерные сомнения в части соответствия объявленных целей сохранения йеменского единства реальным планам королевства. Разрушение остатков йеменской государственности силами коалиции усиливает не только южнойеменский сепаратизм, но и локальный партикуляризм, влекущий фрагментацию Юга.

Существует немало признаков активизации политики КСА по обособлению Хадрамаута от Йемена. Так, решение переходного президента Хади об отставке 22 января 2015 г. было напрямую связано с негативной реакцией Эр-Рияда на отказ многих участников политического процесса от утверждения его плана федерализации Йемена без дополнительного обсуждения и доработки. Точнее — на одобрение разрешения на доработку плана со стороны представителя ООН Беномара. По утвержденному в феврале 2014 г. плану Хади, Хадрамаут должен был включить еще три провинции — Шабву, Махру и Сокотру и превратиться в территориального гиганта (60 % территории Йемена при населении менее 10 %) [Серебров 2014: 16], владеющего основными природными богатствами Йемена, напоминающего по очертаниям Восточный протекторат.

Параллельно КСА использует внутренние рычаги влияния на поощрение любых проектов в направлении создания «независимого Хадрамаута», для которого внутри провинции существует весьма питательная почва.

Летом 2013 г. в Хадрамауте было создано Объединение племен Хадрамаута — Тахалуф Кабаил аль-хадрамайя (ТКХ). ТКХ появилось на фоне растущего разочарования результатами борьбы Хирака, потерявшего около 2 тыс. чел. убитыми в результате репрессивных действий властей против мирных демонстрантов и активистов, но так и не добившегося ни одной поставленной цели.

Основатель ТКХ, вождь зей аль-хумум Са`ад бин Хабарейш уже на учредительной племенной конференции 4 июля 2013 г. выдвинул ультиматум санским властям с требованием хадра-мизации ключевых органов власти в провинции, включая силы безопасности, армию и полицию, а также замены всего персонала и командования армейского батальона, охраняющего нефтепро-мыслы. В нем требовался вывод военных лагерей и снятие блок-постов с территории городов и населенных пунктов провинции до 20 декабря 2013 г., а также выплата компенсаций населению за загрязнение окружающей среды и источников воды нефтяными компаниями. ТКХ приняло решение о формировании Комитета с участием всех основных племен Хадрамаута с функциями цент-рального контрольного органа администрации провинции [Al-Juaidi 2013].

Убийство лидера ТКХ в начале декабря 2013 г. на пропуск-ном пункте Сейюна дежурным солдатом за отказ сдать оружие при въезде в город привело к дестабилизации ситуации в Хад-рамауте.

10 декабря 2013 г. ТПХ принял новый ультиматум властям с требованием вывода всех вооруженных сил Севера с террито-рии Хадрамаута до 20 декабря и угрозой начала массовой кампа-нии под названием «Народная поступь» (аль-хабба шаабийя). Под этим ультиматумом стояли подписи многих крупных племен Хадрамаута — сейбан, нуввах, нахд, сей`ар, хумум и конфедера-ций племен бани-зунна и шанафир. 20 декабря 2013 г. силы ТКХ блокировали нефтепромыслы в вади Масила, что привело к их остановке и лишило бюджет страны главного источника поступ-лений, составлявшего 70–80 % всех доходов.

Начались атаки на государственные учреждения и военные посты как на побережье, так и во внутренних районах Хадрамау-та, которыми воспользовались террористические группировки АКАП с участием большого числа саудовцев, а также связанных с АКАП джамаатом «Ансар аль-Шариа», пришедшим в Хадрама-ут из Абъяна и Шабвы в 2013 г. Неспособность переходных влас-тей контролировать ситуацию в провинции, в свою очередь, при-влекла просаудовские салафитские группировки к наведению мостов с племенами с целью дальнейшей дестабилизации систе-мы безопасности в Хадрамауте и нарушения работы государ-ственных органов.

Недовольство населения вызывали удары американской беспилотной авиации, от которых совершенно безнаказанно погибло несколько десятков мирных граждан провинции. Общественное мнение населения разделилось на сторонников скорейшего отделения Юга и на тех, кто поддерживал сепаратизм локальных структур, действующих независимо от Хирака.

Начались громкие убийства известных духовных учителей Хадрамаута, которые приписывали АКАП. Так, убийство шейха Али Бавазира вызвало массовые демонстрации в Мукалле, участники которых обвиняли «санские власти в неспособности разрешить кризис и выполнить обещания, данные в 2011 г.» [Б.И. Hadhramawt 2014].

В апреле 2014 г. президент Хади выплатил племени хумум компенсацию за жизнь убитого военными вождя в размере двух десятков внедорожников, большой партии стрелкового оружия и 20 млн долл. США, но напряженность в провинции нарастала и достигла кульминации к концу 2014 г. В Хадрамауте началось формирование объединенной платформы Хирака с участием ТКХ, направленной на превращение празднования дня независимости Юга 30 ноября 2014 г. в дату провозглашения независимости Юга под руководством Хирака. Этот план реализовать не удалось в связи с формированием нового правительства в Сане во главе с выходцем из Хадрамаута — Х.М. Бахахом. В этом, по-видимому, и состоял главный аргумент переходного президента Хади в его контактах с Хираком о торможении провозглашения независимости Юга.

Перспектива объединения Хирака с партикуляристскими силами Хадрамаута, которых поощрял Эр-Рияд в собственных интересах, заставила КСА перенести центр тяжести своей политики на поддержку салафитских группировок в Хадрамауте, которые выступили за проект «независимый Хадрамаут». Тезис о том, что Хадрамаут был дважды аннексирован внешними силами (сначала Аденским НФ, а затем — режимом Саны (в 1967 г. и в 1990 г.) был взят на вооружение просаудовскими агентами влияния, находящимися как внутри Хадрамаута, так и среди хадрамейской диаспоры в КСА.

Йеменские аналитики отмечали: «Заинтересованность КСА в создании независимого Хадрамаута очевидна — королевство давно мечтало о прокладке трубопровода в Аденский залив для

экспорта нефти. В 2000 г. переговоры об этом с бывшим президентом А.А. Салехом застопорились. Но напряженность с Ираном вновь повысила актуальность проекта» [Vafana 2012].

В докладе Международной кризисной группы под весьма красноречивым названием «Критическая точка. Вопрос о Юге Йемена?» отмечалось, что «крупные семьи хадрамейских олигархов, проживающие в КСА, <...> готовы поддержать независимость или автономию Хадрамаута» [Б.И. Breaking 2011].

Даже бывший султан Куайтидского султаната Галиб бин Авада аль-Куайти, проживавший в эмиграции в КСА, в июне 2012 г. учредил в Лондоне общество для продвижения проекта независимого Хадрамаута. Это было бы невозможно без одобрения Эр-Рияда [Vafana 2012]. Начало военной операции «Буря решимости», по-видимому, имеет прямое отношение к реализации этого проекта, поскольку оказавшийся на периферии военных действий Хадрамаут был в первые дни интервенции захвачен силами, враждебными прочно стоящими за единство Юга Хираку.

Попустительствуя экстремистским структурам АКАП и ИГИЛ, СВК добивается не только сокращения массовой базы поддержки стоящего на их пути националистического движения Хирака, но и расчищает путь для продвижения к власти в Хадрамауте салафитских структур. Социокультурные последствия в случае успеха этого замысла для Хадрамаута могут быть не менее катастрофическими, чем в Са`аде.

Волна убийств шафиитских духовных лидеров, особенно из страты сада, разрушение мавзолеев и исторических святынь провинции, служивших центрами ежегодных массовых паломничеств местных жителей, вызывает растущее сопротивление местного населения. Текущая ситуация в условиях интервенции в Хадрамауте не имеет ничего общего с давним иршадистско-алидским конфликтом, принесшим в Хадрамаут немало позитивных перемен.

Совершенно справедливая характеристика иршадистов, направлявших свою борьбу на устранение вопиющих сословных перегородок в начале XX в., дана М.А. Родионовым: «Несмотря на постоянные обвинения в политическом радикализме, иршадисты принадлежали в целом к умеренному реформаторскому направлению, отражавшему интересы националистически настроенной торговой буржуазии Хадрамаута, тех ее кругов, которые

были недовольны духовной и экономической монополией сада» [Родионов 1994: 63]. В данном случае речь идет о культурном и политическом конфликте:

— между агрессивным прозелитским течением ваххабизма, насаждаемого в ходе военной кампании КСА в Йемене на всех «освобожденных от СХА» территориях, и самобытной культурной традицией Хадрамаута, что угрожает стиранием такого яркого феномена, как хадрабийская идентичность;

— между Саной и Аденом, с одной стороны, и Эр-Риядом — с другой, за политическое доминирование в Хадрамауте. Для политики салафитских проислахских структур в Хадрамауте характерна ставка на сближение с наиболее отсталыми племенами Хадрамаута под лозунгом ненависти к давно утратившим свое монопольное положение в обществе сейидам Хадрамаута, уничтожения всех символов традиционной культовой практики народного ислама населения провинции, а также памятников истории, составлявших предмет гордости хадрабийцев. Волна террористических атак на крупнейший исламский центр в Тариме Дар Мустафа, которым руководит признанный одним из наиболее авторитетных современных суфиев сейид Хабиб Омар бин Хафиз, массовый захват салафитами шафиитских мечетей, насаждение салафитских шариатских судов, публичное уничтожение сакральных мавзолеев и разграбление хранившихся там ценностей, репрессии против активистов Хирака и участников протестных акций против произвола экстремистов — вот далеко не полный список методов запугивания населения и насильственного установления новых порядков в охваченном гуманитарным бедствием из-за кризиса, войны и блокады Хадрамауте.

Всего через неделю после начала военного вмешательства саудовской коалиции, 2 апреля 2015 г., структуры джамаата «Ансар аль-Шариа» захватили административный центр провинции Хадрамаут — г. Мукаллу. Обстоятельства захвата усиленно охраняемых правительственными силами объектов города (президентский дворец, банк, штаб квартира правящей партии, здания службы политической безопасности, спецслужб, штаб командования округом, штаб ВМФ и т.д.) без всякого сопротивления с их стороны до сих пор никак не комментируются. Командующий второго округа, генерал Мухсин Насыр аль-Далийи, близкий соратник президента Хади, выехал в Эр-Рияд.

Сдачу военного лагеря 27-й механизированной бригады вместе с оружием также считают результатом сделки президента Хади с АКАП. После стремительного захвата города все мечети заполнили проповедники, призывавшие верующих «примкнуть к Аль-Каиде, заклеить ослушников клеймом еретика (такфир), прекратить беда (опасные нововведения) и уничтожить следы ширка (многобожия) по всей провинции. Эти призывы вызвали множество столкновений жителей Мукаллы с членами Аль-Каиды, которые называли себя «Сынами Хадрамаута». За короткое время (март — февраль 2016 г.) в Хадрамауте были разрушены гробницы суфийских религиозных улемов, все мавзолеи (куббы) на кладбище Мукаллы (признаки ширка), религиозная суфийская школа (рабита) в Роуде и разогнана суфийская школа в Мукалле с уничтожением инвентаря. Многие религиозные деятели и представители аристократических страт сада и машаих пали жертвами убийц [Б.И. Fada'ih 2015].

Освободив из тюрем террористов и главаря Аль-Каиды Халида Батарфи, боевики «Анар аль-Шариа» ограбили центральный банк, забрав 10 млрд риалов (46,5 млн долл. США), затем захватили аэропорт и морской порт и двинулись на восток — к Шихру, завладев нефтяным терминалом Хадрамаута в г. Аль-Дабба. Руководил операцией Наср аль-Анса. Неудача прямого диалога с КСА, заблокированного США, привела аль-Анса к идее создания эрзаца властного органа под своим контролем. Он обратился к салафитским улемам из «Совета суннитов и джамаата Хадрамаута» с требованием срочно сформировать Гражданский Совет на смену местным органам власти [Б.И. Al-majlas 2016].

В Гражданский Совет вошли салафиты и активисты Ислаха, а также некоторые представители племен из ТКХ. Его главой стал один из активистов Ислаха — Омар бин Шакль аль-Джуэйди, а генеральным секретарем — шейх Абдельхакам бин Махфуз, представитель клана олигархов, проживающий в КСА.

Назначенный президентом Хади губернатор провинции А. Бахамид, одобрив появление Гражданского Совета, бежал в Эр-Рияд, а во внутренних районах провинции остались лишь военные бригады, формально признавшие Гражданский Совет в качестве нового органа власти. Но и они к концу 2015 г. оказались под огнем атак ИГИЛ (ДАИШ), которая избрала главным ареалом своей деятельности «Аденский вилайет».

В мае 2015 г. в Эр-Рияде представители Совета встретились с хадрабийской диаспорой в КСА во главе с салафитским шейхом Ахмадом аль-Муаллимом, а также богатыми бизнесменами с хадрабийскими корнями — шейхом Абдаллой Бакарманом и шейхом Мухаммадами Бафадлем. Они объяснили им свои соглашения с АКАП стремлением избежать кровопролития и внешнего вмешательства в Хадрамаут. Они сообщили, что будут управлять провинцией в контакте с губернатором Адилем Мухаммадом Бахамидом ради спасения ее от всяких бед, исходящих от «хуситского и салеховского отребья,» и что Совет станет временным комитетом спасения Хадрамаута от «иранской тирании», что его целью станет создание в Хадрамауте общего дома для всех проживающих внутри и вне провинции хадрабийцев и защита права провинции на независимость принятия собственных решений ради свободы Хадрамаута [Б.И. Ptaka 2015].

23 сентября 2015 г. газета «Аль-Мисак» опубликовала рассказ о том, как в Мукалле «группировки Аль-Каиды под названием «аль-Хисба» (возмездие) атаковала ряд мечетей и знаменитых исторических мавзолеев города (кубб), среди которых наиболее известны такие святыни, как Кубба Якуба в районе Шахид Халид рядом с мечетью Омара, Кубба Махджуб и Кубба мечети Базар`а в районе Салям, подвергнув их разграблению и полностью разрушив все макамы (стоянки) праведных угодников внутри мавзолеев на виду у местных жителей, а затем с помощью бульдозеров сравняв их с землей, а где этого не удалось сделать — взорвав минами» [Б.И. Mushaddidun 2015].

К декабрю 2015 г. недовольство деятельностью Гражданского Совета населения провинции побудило его начать передачу власти Председателю высшего шариатского Комитета Гражданского Совета Хадрамаута, шейху Салеху бин Омару аль-Шарфи — салафитскому имаму и настоятелю соборной мечети Мукаллы Омара. В своем выступлении перед членами Совета он заявил, что «Совет должен сосредоточиться на главных сферах, в которых нуждается Хадрамаут — на безопасности, коммунальных услугах и судопроизводстве, поскольку Совет, по сути, играет роль государства» [Б.И. Sheikh 2015].

Спасая свою репутацию, Гражданский Совет попытался переложить вину за бедственное положение провинции на АКАП, обвинив его в присвоении всех налогов и сборов от торговли

нефтепродуктами. Реакция АКАП состояла в следующем: «В руководстве АКАП вспыхнула ссора в связи с требованием некоторых членов немедленно распустить Гражданский Совет и арестовать его членов и передать их дела в суд, другие выступали за оставление Совета после принесения им официальных извинений за обвинения. Источник сообщил “Сада Мукалла”, что председателю Совета Омару бин Шакль аль-Джуэйди позвонил генерал Али Мохсин аль-Ахмар и потребовал, чтобы он забрал обвинения против АКАП и что Совет должен продумать официальное заявление, в котором он опровергнет причастность Аль-Каиды к торговле сырой нефтью и наличие какой-либо связи между перебоями в электроснабжении из-за нехватки мазута и действиями Аль-Каиды. Экспорт нефти через терминал Дабба, согласно источникам, контролируется силами саудовской коалиции и Али Мохсина» [Б.И. Al-qaida 2015].

В начале марта 2016 г. АКАП захватила все побережье Хадрамаута от уезда Рейдат аль-Шаркия на границе Махры на востоке до Абъяна на западе, установив тем самым контроль над торговлей всеми товарами, включая нефть и продовольствие, а также контрабандную торговлю катом.

По оценкам бывшего министра транспорта Йемена Бадра Басальмы, ежедневная выручка АКАП только от торговли нефтепродуктами, проходящими через порты Аравийского моря, составляет 800 млн риалов (3,3 млн долл. США), а с учетом ката и оружия эта цифра заведомо превышает один млрд риалов (4,1 млн долл. США) [Б.И. Iradat 2016].

* * *

Военное вмешательство коалиции во главе с КСА в йеменский кризис и прерывание процесса мирного урегулирования под эгидой СБ ООН, помимо прочих катастрофических последствий, создало беспрецедентную угрозу для уникальной идентичности йеменского социума, коренившейся в его древней истории и культурном наследии. Политически мотивированное наступление воинствующего прозелитского салафитского течения на плюралистическую природу йеменской идентичности находится в центре текущего кризиса в Йемене. Конфликт испытывает колоссальное воздействие внешнего фактора, в котором роль шиито-суннитских и ирано-саудовских противоречий

намеренно гипертрофирована в пропагандистских целях. За 11 месяцев с марта 2015 по февраль 2016 г. не было достигнуто ни одной из политических целей операций «Буря решимости» и «Возвращения надежды». Упорное сопротивление салехохуситского альянса интервентам сорвало планы СВК на Севере, а динамика политического процесса на Юге страны выявила признаки полного политического банкротства там переходного президента Хади.

Множественное участие социокультурных факторов в йеменском кризисе составляет его специфику и определяет высокую предрасположенность к эволюции как в направлении консолидации йеменцев для срыва империалистических планов по разделу Йемена на зоны влияния, так и в сторону деструкции Йемена. Любой из этих сценариев представляет прямую угрозу для системы региональной безопасности и создает стимул для скорейшего восстановления ООН в качестве ведущего координатора политического процесса в Йемене.

Библиография к основной статье

Монографии и сборники

Haykel Bernard. Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad Al-Shawkani. Cambridge University Press, 2003.

Документы

Letter dated 20 February 2015 from the Panel of Experts on Yemen established pursuant to Security Council resolution 2140 (2014) addressed to the President of the Security Council // UN SC S/2015/125 p.21/54.

Leiter Michael E. Director National Counterterrorism Center Hearing before the House Committee on Homeland Security // NCTC, 9 February, 2011, http://www.nctc.gov/docs/2011_02_09_HHS_Understanding_HomeLand_Threat_Landscape.pdf.

B8-0160/2016 // European Parliament resolution on the situation in Yemen (2016/2515(RSP) 27.01.2016.

Заметки и статьи в прессе и интернет-изданиях

Scanlon Kate. McCain, Feinstein Call for More US Presence in Yemen // DailySignal, 25 January 2015. <http://dailysignal.com/2015/01/25/mccain-feinstein-call-us-presence-yemen/>.

- Cafiero Giorgio, Wagner Daniel.* Saudi Arabia and al-Qaeda Unite in Yemen // Foreign Policy Journal, 23 September, 2015, <http://www.foreignpolicy-journal.com/2015/09/23/saudi-arabia-and-al-qaeda-unite-in-yemen/>.
- Ahmed Akbar Shahid.* Saudis Try To Sell Washington On Controversial Obama-Backed War In Yemen // The Huffington Post 02/08/2016. <http://www.huffingtonpost.com>.
- Tharoor Ishaan.* Top Yemen scholars in the West condemn Saudi Arabia's war // Washington Post, 18 April 2015, <http://www.washingtonpost.com/blogs/worldviews/wp/2015/04/18/top-yemen-scholars-in-the-west-condemn-saudi-arabias-war/>.
- Schmitz Charles.* The Fall of Amran and the Future of the Islah Party in Yemen // MEI, 25 Aug, 2014. <http://www.mei.edu/content/at/fall-amran-and-future-islah-party-yemen>.

Библиография к комментариям

Монографии, сборники и научные публикации

- Родионов М.А.* Ислам классический. СПб., 2004.
- von Bruck Gabriel.* Being a Zaydi in the absence of an Imam: Doctrinal revisions, religious instruction and the (re-) invention of ritual // Le Yemen contemporain, Remy Leveau, Franck Mermier et Udo Steinbach (eds). P., 1999.
- Weir S.* A Clash of Fundamentalisms: Wahhabism in Yemen // MERIP — The Arabian Peninsula Vol. 27, fall 1997. <http://www.merip.org/mer/mer204/clash-fundamentalisms> MER 204.
- Haykel B.* Rebellion, Migration or Consultative Democracy? The Zaydis and their detractors in Yemen // Le Yemen contemporain, Remy Leveau, Franck Mermier et Udo Steinbach (eds). P., 1999.
- Наумкин В.В.* Красные волки Йемена. Национальный фронт в революции. М., 2003.
- Серебров С.Н.* Йемен: национальный диалог и проблема сепаратизма Юга // Оценки и идеи: Бюллетень Института востоковедения РАН. Т. 1 № 5. Июль 2014.
- Родионов М.А.* Этнография Западного Хадрамаута. Общее и локальное в этнической культуре. М., 1994.

Заметки и статьи в прессе и интернет-изданиях

- Al-Charjabi Adel. Aden region could serve as basis for a thriving Yemen // Al Monitor, 11 May 2014, <http://www.al-monitor.com/pulse/politics/2014/05/yemen-federal-state-aden-region-commercial-tourist-hub.html>.

- Al-Juaidi Salih. Qabail Hadhramaut tawaqqa` u wathiqat half qabaliy «difa` a mushtarak» // al-mukalla al-youm, 04.07.2013, <http://www.alshibami.net/saqifa>.
- Al-majlas al-ahliy wa tanzim al-qaida khiyanat mushtaraka li nasr al-ansa // Sada al-mukalla, 15.02.2016, http://www.sadaalmukalla.com/2016/02/blog-post_15.html.
- Al-Moshki Ali I. SOUTHERN MOVEMENT SUSPENDS PROTESTS AMID GROWING TURMOIL // Yemen Times 11.03.2015, <http://www.yementimes.com/en/1867/news/4964/Southern-Movement-suspends-protests-amid-growing-turmoil.htm>.
- Al-Seibani Abu Ahmad. Al-Bayan al-Siyasi wa al-qararat wa al-tawsiyat al-sadira an al-mutamar al-awal li al majlas al-a`ala li al-thowra al-silmiya li-tahrir wa istiklal al-janub // al-majlas al-a`ala li al-hirak 514/2013, 14.09.2013, https://ar-ar.facebook.com/permalink.php?story_fbid=517851454965799&id=100002228460830.
- Al-sheikh Juleidan yakshafu al-asbab al-haqiqiya li sukut aulad al-ahmar // Saadah Press, 05.02.2014, <http://www.saadahpress.net/news/news-17922.htm>.
- Al-qaida tuhaddidu bi muhasabat a`da' al-majlis al-ahliy al-hadhramiy // sada al-mukalla, 15.09.2015, http://www.sadaalmukalla.com/2015/09/blog-post_15.html.
- Augustin Anne-Linda A. An interview with Huda al-Attas // MERIP 15.05.2014, www.merip.org/mero/mero051514.
- Bafana Haykal. Yemen's Broken Triangle: Sanaa, Aden & Hadhramaut // Haykal Bafana, 09.07. 2012, <http://haykalbafana.blogspot.ru/2012/07/broken-triangle-yemen-aden-hadhramaut.html>.
- Breaking Point? Yemen's Southern Question // Middle East Report N°114, 20.10.2011, <http://www.crisisgroup.org/en/regions/middle-east-north-africa/iraq-iran-gulf/yemen/114-breaking-point-yemens-southern-question.aspx>.
- Fada'ih al-sinariyu al-aswad li sukut al-mukalla biyadd al-qaida // Al-methaq, 29.07.2015, <http://www.almethaq.net/news/news-43538.htm>.
- Fight the Brotherhood first: Saudi refuses to intervene in Yemen citing Qatar-MB support // Middle East Monitor, 23 February 2014, <https://www.middleeastmonitor.com/3/8727/news-2>.
- Hadhramawt rises up in protest // Yemen Post 22.02.2014, <http://www.yemenpost.net/Detail123456789.aspx?ID=3&SubID=7612>.
- Itaka wafd al-majlas al-ahliy al-hadhrami allathi damma killa min al-sheikh salim al-saadiy ra'is al-lajnat al-iktisadiya // hona hadhramout 17.05.2015, <http://honahadhramout.com/2015/205865.html>.

- Iradat al-tanzim al-qaida fi al-yaman min mubi`at al-naft milyar riyal youmiyan // al-wasat, 06.02.2016, http://alwasat-ye.com/m/index.php?ac=3&no=39135&d_f=38.
- Kanafani Houssam. Ali Salem al-Baid: Reviving South Yemeni Separatism // aj-akhbar, 21.12.2011, <http://english.al-akhbar.com/>.
- Kharitat jadida fi hashed wa israr aulad al-ahmar ala an yakunu ala ras hashed satusbihu mushkilathum // al-wasat, 10.02.2014 http://www.alwasat-ye.net/?ac=3&no=38275&d_f=31&t_f=0&t=5&lang_in=Ar.
- Madabish Arafat. Yemen's Southern Movement Denies Receiving Iranian Aid // al-sharq al-awsat, 16.03. 2013, <http://www.aawsat.net/2013/03/article55295994>).
- Mashaikh kharif yufshilun muhawalat islahiya li jarruhum li dukhul fi harb amran wa yurfidun kat`a al-turuk ala al-huthiyin // al-wasat, 04.06.2014, <http://www.alwasat-ye.net>.
- Mushaddidun yudammirun `asharat al-adhriha al-ta'rikhiya bi madinat al-mukalla // Al-methaq 23.09.2015, <http://www.almethaq.net/news/news-43934.htm>.
- Sheikh al-sharafi: hadhramaut amama marhalat ta'rihiya // Mykalla star, 21.11.2015, <http://www.mukalla-star.com/news/2015/223939.html#ixzz3tzR9eIah>).

АВТОРЫ

АЛЬБЕДИЛЬ Маргарита Фёдоровна

(Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург)
malbedil@kunstkamera.ru

БЕРЕЗКИН Юрий Евгеньевич

(Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург)
berezkin@kunstkamera.ru

ВАСИЛЬКОВ Ярослав Владимирович

(Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург)
yavass011@gmail.com

ВИНОГРАДОВ Юрий Алексеевич

(Институт истории материальной культуры РАН, Санкт-Петербург)
vincat2008@yandex.ru

ДЬЯКОВ Николай Николаевич

(Санкт-Петербургский государственный университет, Восточный факультет)
nick-d@mail.ru

ЕМЕЛЬЯНОВ Владимир Владимирович

(Санкт-Петербургский государственный университет, Восточный факультет)
banshur69@gmail.com

КАТКОВА Ирина Равильевна

(Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург)
katkova_irina@yahoo.com

КОГАН Леонид Ефимович

(Институт востоковедения РАН и Российский государственный гуманитарный
университет, Москва)
lkog@rggu.ru

КОТИН Игорь Юрьевич

(Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург)
iykotin@kunstkamera.ru

КУНКОВА Вероника Ильинична

(Санкт-Петербургский государственный университет, Восточный факультет)
veronikakunkova@yandex.ru

МАЛОЗЕМОВА Елена Игоревна

(Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург)
elena-malozyomova@rambler.ru

МАТВЕЕВ Александр Сергеевич

(Санкт-Петербургский государственный университет, Восточный факультет)
asmatveev@mail.ru

МОИСЕЕВА Анна

(Москва, независимый исследователь)

a.moiseeva@gmail.com

НАУМКИН Виталий Вячеславович

(Институт востоковедения РАН, Москва)

naumkin@yandex.ru

СЕРЕБРОВ Сергей Николаевич

(Институт востоковедения РАН, Москва)

sserebrov@mail.ru

СУВОРОВ Михаил Николаевич

(Санкт-Петербургский государственный университет, Восточный факультет)

soumike@mail.ru

ФРАНЦУЗОВ Сергей Алексеевич

(Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург)

frants@spios.nw.ru

ЦИБЕНКО Вероника Витальевна

(Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону)

v.v.ivanova@gmail.com

ЧЕРКАШИН Дмитрий Валерьевич

(Институт востоковедения РАН, Москва)

oldi02@yandex.ru

ABU-RABIA, Aref

(Ben-Gurion University of the Negev, Beer-Sheva, Israel)

arefabu@gmail.com

BIN-AGIL, Abdurrahman Jafar

(Yemen and Riyadh, Saudi Arabia)

fanos2020@yahoo.com

DAUM, Werner

(Berlin, Germany)

daum.werner@gmx.de

Werner Daum served as a diplomat in both North and South Yemen.

He authored or edited about 10 books on the cultural history of Southern Arabia and curated the exhibition "Yemen" in 1987 (330,000 visitors).

MUCHAWSKY -SCHNAPPER, Ester

(The Israel Museum, Jerusalem, Israel)

much_b@netvision.net.il

REGOURD, Anne

(ERC «Islam in the Horn of Africa», University of Copenhagen)

anne.regourd@gmail.com

YOSEFI, Maxim

(University of Goettingen, Germany)

ms.yosefi@gmail.com

СОДЕРЖАНИЕ

ТРИ КНИГИ 3

I. ПОЭЗИЯ, ФОЛЬКЛОР, ПАЛЕОГРАФИЯ

I. POETRY, FOLKLORE, PALEOGRAPHY

- Ю.Е. Березкин, Д.В. Черкашин, Л.Е. Коган, В.В. Наумкин*
МОТИВЫ СОКОТРИЙСКОГО ФОЛЬКЛОРА
В ЕВРАЗИЙСКОМ КОНТЕКСТЕ. 7
- В.В. Емельянов*
РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ В ШУМЕРСКИХ ПОСЛОВИЦАХ 62
- И.Ю. Котин*
ВОСТОК И ЗАПАД В ПОЭЗИИ ДАЛДЖИТА НАГРА. 79
- С.А. Французов*
НОВАЯ НАСКАЛЬНАЯ НАДПИСЬ
ХИМЙАРИСТКОГО ЦАРЯ АБИ'КАРИБА АС'АДА. 108
- Maxim Yosefi*
THE INFLUENCE OF RELIGIOUS IDEOLOGY
ON ARAB POETS IN THE FIRST CENTURIES OF ISLAM:
THE PROBLEM OF LIE 120

II. АРХИТЕКТУРА И АРТЕФАКТЫ

II. ARCHITECTURE AND ARTIFACTS

- Aref Abu-Rabia*
MOSQUES AND CEMETERIES IN ISRAEL:
SANCTITY, DESECRATION, AND SOLIDARITY 155
- عبدالرحمن جعفر بن عقيل*
الجنابي الحضرمية 173
- Werner Daum*
THE ORIGINS OF YEMEN'S
TRADITIONAL SILVER JEWELLERY 191

<i>Elena I. Malozyotova</i>	THE STRONGLY CURVED DAGGERS IN THE 18 TH –19 TH CENTURY IRAN.	235
<i>A.B. Мoiseeva</i>	МЕЧЕТИ И МИНАРЕТЫ СТАРОГО ГОРОДА САНЫ	267
<i>Ester Muchawsky-Schnapper</i>	SYNAGOGUES IN YEMEN AND THEIR OBJECTS	295

III. ОТ КУЛЬТОВ К ИДЕОЛОГИЯМ
III. CULTS AND IDEOLOGIES

<i>М.Ф. Альбедиль</i>	КУЛЬТ ТАЛЕДЖУ БХАВАНИ И ЖИВАЯ БОГИНЯ В НЕПАЛЕ: ЖЕНСКОЕ ЛИЦО ВЕРХОВНОЙ ВЛАСТИ	339
<i>В.И. Кункова</i>	ПОЛОЖЕНИЕ ЕГИПТА В ТОРГОВО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ ХАЛИФАТА.	359
<i>М.Н. Суворов</i>	ИЗОБРАЖЕНИЕ ИСЛАМСКОГО ФУНДАМЕНТАЛИЗМА В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРОЗЕ ЙЕМЕНА.	368
<i>В.В. Цибенко</i>	ОБЫКНОВЕННЫЙ НЕООСМАНИЗМ: ОСМАНСКИЕ ОЧАГИ И ЯНЫЧАРЫ ДВОРЦА.	394

IV. СИМВОЛЫ И КУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА
IV. SYMBOLS AND CULTURAL SPACES

<i>Я.В. Васильков</i>	ИНДИЙСКИЙ СЛОН В ВИЗАНТИИ, ИЛИ ЧТО ТАКОЕ АКУФИЙ	409
<i>Н.Н. Дьяков</i>	ЭЖЕН ДЕЛАКРУА (1798–1863): ШТРИХИ К БИОГРАФИИ НА ФОНЕ ПРЕДКОЛОНИАЛЬНОГО МАГРИБА	420
<i>Irina R. Katkova</i>	MOUNTAINS IN JAVANESE SACRAL TOPOGRAPHY.	437

А.С. Матвеев
ТРАНСАРАВИЙСКАЯ ТОРГОВЛЯ И МИССИЯ
МУХАММАДА: О ПРИЧИНАХ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ИСЛАМА
И ГОСУДАРСТВА В АРАВИИ 445

V. ЙЕМЕН: ВОСПОМИНАНИЯ, НАБЛЮДЕНИЯ, КОММЕНТАРИИ
V. YEMEN: MEMOIRS, OBSERVATIONS, COMMENTS

Ю.А. Виноградов
«СЧАСТЛИВАЯ АРАВИЯ».
ВОЕННО-ПОЛЕВЫЕ ВОСПОМИНАНИЯ 519

Anne Regourd
SANAA — *AL-DĀ'IRA AL-FALAKIYYA* OU LA BARAKA
DES PIERRES: TEXTES ET PRATIQUE 531

С.Н. Серебров
ЙЕМЕН: ВОСТОКОВЕДЧЕСКИЕ КОММЕНТАРИИ
И ЗАМЕТКИ К ТЕКУЩЕМУ КРИЗИСУ 553

Научное издание

АРАБСКИЕ МАРШРУТЫ В АЗИАТСКОМ КОНТЕКСТЕ
ARABIAN ROUTES IN THE ASIAN CONTEXT

Ответственные редакторы:
П.И. Погорельский, М.И. Василенко

Редактирование *М.А. Ильиной*
Корректор *Е.З. Чикадзе*
Компьютерный макет *Н.И. Паиковской*

Подписано в печать 02.12.2016. Формат 70×100/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Minion Pro. Усл. печ л. 49,7. Уч.-изд. л. 48,4.
Тираж 150 экз. Заказ № 4164.

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

Отпечатано в ООО «Реарт»
125413, Москва, Солнечногорская ул., д. 22

ISBN 978-5-88431-323-1

