

Шахимарден Кусаинов,
кандидат филолог. наук
Казахстан
Shahimarden@mail.ru

Казахская агиография

Казахское литературоведение, представляющее собой полуторавековую плодотворную школу, достигло значительных результатов в изучении религиозного фольклора трудах Ч. Валиханова, А. Маргулана, С. Каскабасова. Априори принято считать, что первые художественные образы и сюжеты в сознании человека связаны с мифотворчеством как последовательной попыткой понять возникновение времени и пространства, субъектов в нем, процессов жизни и смерти. Древние насельники территории современного Казахстана, начиная с андроновской культуры и заканчивая тюрками периода поздних каганатов, создали уникальную мифологическую систему, являвшуюся в то же время созвучной с общемировым мифоконтекстом.

Наступившая в конце первого тысячелетия н. э. на территории Центральной Азии эпоха ислама воздействовала и на архаические мифы, наивно объясняющие мироздание, происхождение человека и животных. По мнению С. Каскабасова, они не успели систематизироваться и войти в фольклорный цикл, и стали разрушаться и превращаться в другие жанры, не теряя при этом полностью своей познавательной функции¹. А. Толеубаев отмечал, что ещё в начале XX века в интерпретациях казахами историй об исламских святых отчётливо просматривались их доисламские верования².

Ислам нёс с собой не только культ Единого Бога, но и новый образ жизни, иные приоритеты художественного мышления. Культура мощно установившегося в течение всего одного века мусульманского мира довольно быстро утвердила себя и в городах Южного Казахстана. На остальной территории Казахстана кардинальные перемены произошли, по свидетельству очевидца тех событий Ч. Валиханова, с начала XIX века. По свидетельству учёного, получившего образование по европейским стандартам, в каждом ауле казахов, называвших себя правоверными, всего за 20 лет до написания им ниже цитируемой статьи усердно совершавших свои шаманские обряды и заклинания и чтивших баксу, появились мулла и подвижное медресе – школа. «Кто не содержит тридцатидневную уразу и пятивременный намаз, тот не имеет голоса и уважения родичей; словом, киргиз-степняк в фанатизме нисколько не уступает какому-нибудь стамбульскому дервишу, кувыркателью

¹ Каскабасов С. Золотая жила, ч. 1. – Астана, 2000. – С. 336

² Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов в конце – начале века. (По материалам Восточного Казахстана). Рукопись диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. – Москва, 1978. С. 17–30

ордена Мевлеви...». Далее Чокан Валиханов утверждает, что казахи, «как увлекающиеся сыновья степей», погрузившись в ислам, стали отрицать все, что не согласуется с Кораном, в том числе и песни, древние поэмы³. Очевидно, учёный имел ввиду то, что произведения, насыщенные языческими представлениями, подверглись переосмысливанию и сюжетной коррекции, направленной на удаление из них всего, что не соответствовало принципу монотеизма. Видимо, эта тенденция достигла своего апогея в период жизни Ч. Валиханова, но возникла она, надо думать, все же гораздо раньше, так как фольклор относится к такой форме искусства, которая не изменяется столь кардинально за такое короткое время, как два-три десятилетия. Что же касается полного отрицания всего, «...что, не согласно с Кораном», то вряд ли его достигли до конца даже гораздо более ревностные в учении пророка Мухаммада народы, чем казахи. Процесс тотального искоренения элементов архаичных мифов невозможен в монотеизме в принципе, так как он сам уходит отдалёнными корнями именно в язычество.

С. Каскабасов утверждает, что в казахском обществе в средние века мусульманский монотеизм повёл жёсткую борьбу против шаманизма, не приведшую, впрочем, к полному искоренению шаманских верований. Вследствие этого ислам стал приспособливать древние представления и обряды к своим интересам. Аналогичная ситуация прослеживается и в фольклоре, в истории его жанров и их взаимоотношениях. Например, миф и быличка являются плодом архаичных верований и представлений, а легенда – художественного вымысла и монотеистической религии. Но, несмотря на это, быличка и легенда, поскольку существовали в одной фольклорной традиции, вступали во взаимоотношение. В результате такого контакта казахская легенда восприняла и по-своему использовала немало элементов древнего мифа. Вот чем можно объяснить то, что в легенде наличествуют признаки архаических жанров и повествовательного фольклора. Развивая теоретические позиции казахской фольклористики, учёный закрепляет за словом *аңыз* значение «предание», а для номинации «легенды» использует термин *эпсана-хикаят*. Далее учёный выделяет три основных фольклорных жанра легенд, один из которых – религиозно-книжные легенды – *кітаби-діни*⁴.

К художественным явлениям религиозно-житейской литературы, формирующейся в каждом отдельном случае как фольклорное сочинение, относится и агиография. Для неё характерна высокая степень присутствия фольклорных элементов, идущих из глубин архаической мифологии. Агиография сыграла решающую роль в адсорбции и адаптации тенгрианско-шаманских мифов, присущих казахской культуре, о героях, обладавших сверхъестественными способностями. Суфийская же агиография стала тем звеном, которое гармонично соединило арабо-персидские сказовые и поэтические традиции с тюркскими традициями, что во многом отразилось и

³ Валиханов Ч. Заметки по истории южносибирских племен // С. с. в 5, т. 1. – Алма-Ата, 1985. – С. 302–303

⁴ Каскабасов С. Золотая жила, ч. 1. – Астана, 2000. – С. 450

на формировании казахской литературы. Казахской агиографией заимствованы целые сюжеты из Корана, хадисов и другой традиционной мусульманской литературы в форме аллюзий. Связаны они и с персонажами, которые во многих случаях восходят к более ранним талмудическим и библейским текстам. Среди наиболее часто встречающихся лиц: Муса и Сулейман. Кроме того, очень распространены легенды о «местных» святых, чаще всего суфийских⁵. Вместе с тем, нельзя не отметить, что вследствие политических причин исследования в области религиозных сочинений в Казахстане в период нахождения республики в составе СССР всячески подавлялись со стороны властных идеологических структур. В силу этого, работы по агиографическим сочинениям, освещавшим жития святых и составлявшим важный и чрезвычайно богатый спектр казахской устной и письменной литературы, получали фрагментарное изложение с многочисленными оговорками, призванными подчеркнуть атеистические убеждения учёных. Показательна цитата из одной научной публикации в «Известия АН Каз. ССР» за 1978 год: «При оценке творчества Йасаи и роли Йасавизма в истории общественной жизни необходим марксистско-классовый подход. Нельзя подходить к нему с негативным предубеждением, равно как и с объективистским всепрощением»⁶. Опубликованные работы советских литературоведов в обозначенной области выглядели схематично, зачастую противоречиво, с игнорированием духовной и поэтической сокровищницы мировой литературы – Корана. Но и они были полезными для научной среды, так как в целом напоминали об актуальности темы.

Между тем казахская агиография является востребованным и постоянно воспроизводимым культурным продуктом, и в прошлом по популярности среди населения, она наверняка не уступала волшебным сказкам. Высок был и художественный уровень агиографических сочинений. В Казахстане он поднялся выше планки устного словотворчества более чем век назад и стал фактом не только рукописной литературы, но и книжного рынка. Примером может служить творчество Ш. Канаева, стихотворение которого «Праотец наш пророк Адам», опубликованное в сборнике «Шотанбайдың бала зары» (Казань, 1888 г.) относится к классическим агиографическим сочинениям. Сегодня даже трудно себе представить какой мощный пласт фольклорного наследия был почти утерян, так как, в силу особого почитания казахами предков, своими святыми и, естественно, преданиями о них, обзавёлся не только каждый казахский род, но и аулы, состоявшие всего лишь из членов одной патриархальной семьи. О популярности в Казахстане в XIX веке сочинений о пророках, святых и чудесах, творимых ими, свидетельствует точное, хотя и достаточно ироничное высказывание Ч. Валиханова: «Что может занять кочевника или азиатца, воспитанного на фантастических сказках

⁵ Султангалиева А. Ислам в Казахстане: история, этничность и общество. – Алматы, 1998. – С. 26

⁶ Таджикова К. Особенности суфизма в средневековом Казахстане // Известия АН Каз.ССР, 1978, № 2. – С. 61

о Сулеймане, владельце волшебного кольца... Всякого бывалого человека они засыпают вопросами, вроде следующих: «Хаджи, вы были в Мекке, проходили по многим землям. Ну что, как приняла вас царица обезьян и видели ли вы фараона, который обратился в рыбу и всякому путешественнику, высунув голову из вод Чёрного моря, кричит: «Фергаун!». Конец концов, нет сомнения, порядков вы отдули Язида в Чуле Кербальской (да будет над ним проклятье). Правда, что он за убийство Хасана и Хусейна обратился в рыжую собаку с черными пятнами над глазами»»⁷.

И все же передаваемые, как правило, устно из поколения в поколение агиографические сочинения при массовой атеистической обработке населения предавались забвению. Но, к счастью, казахский народ обладает долгой памятью. Пытаясь хотя бы как-то отразить в своих публикациях агиографические тексты и устные сюжеты, учёные и научные издательства вынуждены были выдавать святых лиц прошлого за народных целителей и знахарей или размещать агиографические сочинения в монографиях среди материалов, посвящённых баксы-шаманизму. Причина очевидна. Цензоры и кураторы от идеологии вульгарного коммунизма предпочитали видеть народное сознание атеистическим, а применительно к такой области, как фольклор, потусторонний мир которого не казался им антагонистичным, — языческим. Под их давлением происходил навязчивый процесс, который в тюркских республиках Центральной Азии условно можно назвать шаманизацией святых мусульман и который проявлялся в некритическом отношении к эпитету «баксы» и, как следствие, в неоправданно частом применении этого названия к мусульманам, обладавшим экстраординарными способностями. Казалось бы, восстановление уважительного отношения к исламу со стороны властных структур в независимом Казахстане должно было кардинально изменить ситуацию, но склонность видеть все чудесное лишь в рамках баксы-шаманизма оказалось гораздо устойчивей, чем предполагалось. В этом плане весьма показателен сборник научных статей «Қазақ баксы-балгерлері», выпущенный издательством «Ана тілі» в 1993 году. В ней, в частности, опубликована статья «Қазақ наным-сенімдерінен», в которой присутствует обзор исследований, проведенных в начале XX века французским учёным И. Кастанье⁸. Они дают ценные сведения о целом ряде знаменитых казахских святых.

В этом же сборнике среди статей о шаманизме присутствует и совершенно чудный агиографический рассказ М. Жылкыбаевой «Құпия күш кудіреті»⁹. Правда, казахскими учёными в последнее десятилетие поставлен убедительный барьер на пути дальнейшей деисламизации образов святых и

⁷ Валиханов Ч. Западный край Китайской империи и город Кульджа // П. с. с., т. 2. — Алма-Ата, 1985. — С. 230

⁸ Қазақ баксы-балгерлері. Алматы, 1993. — С. 41–48

⁹ Там же. — С. 197–200

здесь следует отметить монографии Б. Абилкасымова¹⁰ и Б. Мусирбай-телеу¹¹. Авторы практически полностью охватили вопрос баксы-шаманизма и установили критерии, когда мы в праве говорить о той или иной необычной личности, как о баксы, когда – нет. Б. Мусирбай-телеу – очевидно для более явного контраста между шаманскими легендами и агиографическими сочинениями – разместил в своей книге удивительный рассказ о святом своего рода.

Образы мусульманских святых под контролем все тех же цензоров выпали и из произведений казахских писателей советского периода, за исключением двух-трёх книг, что в свою очередь практически лишило литературоведов объекта исследования на материале современной литературы. Возник замкнутый круг вынужденного, а в некоторых случаях – конъюнктурного замалчивания темы.

Между тем значение агиографической литературы для духовного здоровья нации трудно переоценить. Прежде всего, это касается нравственности как народа в целом, так и каждого отдельного человека. Принято считать, что в сочинениях, в которых присутствуют исламские идеи, исходный материал переосмысливается через призму народных идеалов и представлений о морали и нравственности, героическом и прекрасном, обогащается художественным вымыслом светского и фольклорного происхождения, одухотворяется¹².

Вопрос нравственности красной нитью проходит через все агиографические сочинения. Нравственность в суфийской литературе выражается, прежде всего, в любви к Всевышнему Аллаху, и авторы воспринимали мир сквозь призму этой всеохватывающей любви. Средневековый теоретик суфизма Али аль-Худжвири (ум. ок. 1071) отмечал, что из всех религиозных направлений суфизм меньше всех ограничивает свободу творчества, так как «...не состоит из практики и наук, он – нравственность»¹³.

Суфийским агиографическим сочинениям нравственные категории присущи изначально, так как святость несостоятельна без неустанного стремления к высотам гуманизма и к чистоте помыслов.

Агиографические сочинения представляют собой результат перманентно развивавшегося на протяжении тысячелетий мифотворчества в рамках библейско-коранического мировоззрения. Тематически агиография отражает жизнеописания святых монотеистических религий. «Литературный энциклопедический словарь» даёт следующее определение возникновению термина агиографии: (от гр. *hagios* – святой и *grapho* – пишу), рассказы о жизни, благочестивых подвигах или страданиях людей, канонизированных

¹⁰ Абилкасымов Б. Телқоңыр. – Алматы, 1993. – С. 9

¹¹ Мусирбай-телеу Б. Ғаламның ғажайып сырлары. – Алматы, 1993

¹² Азибаева Б. Казахский дастанный эпос. – Алматы, 1998. – С. 68

¹³ Ali ibn Uthman al-Hujwiri. The Kashf al-Mahjub, the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri. – London, 1959. – P. 42

христианской церковью; один из основных литературных жанров средневековья»¹⁴. В «Литературной энциклопедии» под редакторством А. Луначарского указывается, что «Начиналось жития святых обычно с описания детства святого. Уже в эту пору он обнаруживает все признаки благочестиво настроенной натуры: предаётся религиозным размышлениям, избегает игр, соблюдает пост и т.д. Святому присущи сверхъестественные силы, проявляющиеся преимущественно в способности творить чудеса и входить в непосредственное общение с ангелами и бесами. В жития святых нередко форма диалогической речи, в уста действующих лиц влагаются монологи, молитвы, плачи, изобилующие элементами лирической патетики. Само повествование ведётся большей частью в формах украшенного стиля, богатого сравнениями, эпитетами и переходящего часто в риторику. Формы жития святых приблизительно таковы: перечневая запись, похожая на надгробную формулировку, притча, анекдот, новелла, развитая длинная повесть. В выборе и развитии сюжетов в вост.- и западно-христианских жития святых сказались дохристианские представления и культурных и варварских народностей – египетские, браминские и буддийские, античные, греко-римские, скандинавские, византийско-богомильские и т.д.»¹⁵.

Агиографические сочинения казахов в целом включают в себя элементы всех присущих евразийскому континенту основных мифологических пластов, начиная от самых архаичных мифологем о мировом хаосе и заканчивая суфийскими новационными мифологемами позднего средневековья. Внимательный взгляд на них позволяет проследить каналы и хронологию проникновения в казахскую литературу арабо-персидской лексики и стилистики, и даже жанров, отметить уровень воздействия текста Корана и хадисов на творчество казахских авторов. В то же время агиографические сочинения и суфийские притчи, распространённые на территории Казахстана, предстают перед нами выражены национальными, и отражают культуру и историю казахов, изложенную художественно-литературными приёмами. Однако – по уже отмеченной выше причине, названный материал никогда не исследовался именно в данном срезе, обнажающем тысячелетние культовые и культурные связи коренных народов Казахстана, как с близкими, так и с отдалёнными от Центральной Азии мусульманскими этносами. Между тем казахская агиографическая литература представляет собой высокоорганизованные тексты, интересные своими оригинальными образами и внутренним сакральным смыслом, требующими системного подхода к изучению закономерностей их создания, особенностей изложения и духовного содержания.

Агиографические сочинения являются и органической частью фольклора, и религиозной литературы. В средние века и в Европе, и на мусульманском Востоке десакрализация античных и языческих мифов ознаменовалась устойчивым и постоянно расширяющимся созданием

¹⁴ Литературный энциклопедический словарь. – Москва, 1987. – С. 108

¹⁵ Литературная энциклопедия. – Москва, 1930. – С. 184–186

агиографических произведений, одновременно и религиозных, и поэтических. Святые становятся героями литературных книг. Изучение агиографии не только вносит определённый научный вклад в филологию, но и предоставляет ключи к пониманию нюансов многих образов и сюжетных линий в художественной литературе. В таких, например, знаковых книгах, как произведения классиков мировой литературы как «Божественная комедия» А. Данте, «Братья Карамазовы» Ф. Достоевского, «Путь Абая» М. Ауэзова, «Хазарский словарь» М. Павича. Что касается казахских эпических фольклорных произведений, то в них агиографические фрагменты также явление естественное. Достаточно вспомнить о святых в эпосе «Алпамыс-батыр», и в поэмах «Сейфулмалик» и «Бозжигит», где они занимают в них не обширные, но знаковые позиции. Так в «Кобланды-батыре» об отце героя, горевавшем по поводу отсутствия у него наследника, говорится: «Посещая могилы святых, полы колючками изорвав, у семи покровителей-пиров он побывал. Аулие в жертву коня принёс, Хорасану в жертву барана принёс – сбылась его мечта, сердце от радости чуть не разорвалось, – его байбише Аналык отяжелела, вся раздалась»¹⁶.

Несмотря на частные различия, агиографические сочинения представляют собой единое историко-культурное явление. Их авторы создали уникальную и богатую галерею портретов замечательных представителей нашего Отечества. Достаточно назвать имя ходжи Ахмед Ясави, чей образ является системообразующим в агиографии суфийских святых Казахстана, или имя святого Исхака Вали, познакомившего казахов с накшбандийской версией суфизма, духовная сила которого через учителя ишана Берди-ходжи передавалась его ученику Абаю Кунанбай-улы.

Агиографические сочинения имели прикладное значение в выравнивании значения благодатных личностей и по половому признаку. В числе святых в исламе уже давно возникли особые культы женщин-покровительниц. Таковы, например, культы Фатимы и Биби-Сешанбе (Госпожи Вторник), связанные с ткачеством и обработкой хлопковой пряжи, культ Биб-Мушкиль-кушо (Госпожи Разрешительницы затруднений). Две последние святые всячески пропагандировались – как якобы помогающие в трудных обстоятельствах – в мусульманских книжках, издававшихся до Октябрьской революции в Казани и популярных в казахских аулах¹⁷. В Казахстане высок был авторитет прародительницы тейпа дулат святой Домалак-аны.

Интерес к агиографии возрастает не только со стороны научной среды. Казахское сознание, для которого культ святых на протяжении сотен веков, как отмечалось выше, являлся естественным и востребованным, сегодня, высвободившись из-под атеистического пресса, способно создать немыслимое количество святых. Навстечу начатой исследовательской и издательской работе хлынул настоящий поток изданий, осуществляемых, в лучшем случае,

¹⁶ Кобланды-батыр. – Москва, 1975. – С. 224

¹⁷ Климович Л. Ислам. – Москва, 1965. – С. 279

региональными краеведами. Множатся любительские печатные записки о местных святых, рождённые зачастую амбициями потомков таких святых. Ещё вчера следовало установить научные критерии, способные систематизировать агиографический материал, вернуть ему статус художественного явления. И тем самым отделить подлинные шедевры устного и письменного творчества – или хотя бы приемлемые агиографические тексты – от неизбежного вала низкопробной и в какой-то степени вредной продукции. Иначе в этой области фольклора может наступить хаос, порождённый, прежде всего, дилетантизмом и родовыми пристрастиями.

На наших глазах жителями Семиречья был канонизирован батыр Райымбек. При этом были задействованы следующие аргументы, позволяющие говорить о святости человека: героический воин, во второй половине своей жизни Райымбек отставил оружие и стал глубоко религиозным человеком; начиная с XX века, он стал почитаться как покровитель народа (есть укоренившееся убеждение, что посещение его могилы позволяет избавиться супругам от бесплодности); оглашены чудеса, совершенные им (в горном урочище Торайгыр Райымбек-батыр пробивает мечом скалу, из которой сразу же начинает течь родниковая вода). И если трансформация Райымбека из образа батыра в образ святого ещё понятна и, возможно, своевременна, то попытки жителей Кербулакского района Алматинской области придать ранга святого Чокану Валиханову представляются, по меньшей мере, неожиданными (информация получена от писателя К. Толыбаева). Если принять участие в дискуссии по этому вопросу, следует отметить, что никто не станет возражать против восприятия Ч. Валиханова как покровителя и народного защитника. Нет смысла оспаривать и чудеса, приписываемые ему. Если началось паломничество на ту или иную могилу известного человека, то непременно будут провозглашены самые разнообразные чудеса, связанные с ней. Попытки их опровергнуть вызывают у адептов только большую убеждённость в своей правоте. Тем более, что случай, связанный с надгробным камнем Ч. Валиханова, из которого некто в 30-х годах XX века пытался сделать жёрнов и тут же лишился глаза, является историческим фактом. Настораживает другое. Совершенно очевидно, что если наука будет по-прежнему игнорировать наступившие религиозные пертурбации, то в стране восторжествует настоящее мракобесие, против которого активно выступал Ч. Валиханов и как учёный, и как общественный деятель. Данная работа, естественно, не способна разрешить все вопросы, но мы надеемся, что она будет способствовать установлению достаточно чётких критериев, по которым общественность могла бы судить о степени святости в сочинениях об уважаемых предках.

Значимость агиографии в жизни народов, придерживающихся традиционной веры, прослеживается также в тенденции приобретения сочинениями о святых и политического звучания. Так, произведение «*Бугйет ас-саилин* (Цель идущих)», передающее миф о святом Джирджисе (Георгии Победоносце), сыграло огромную роль в освободительном движении на

Ближнем Востоке. Этот святой восхваляется за обращение к Богу в момент, когда ему угрожает смерть от «неверного» царя. В результате этого обращения «...показалось красное облако, пролившее огненный дождь на эту страну; дождь спалил всех неверных в один час по велению Бога, да будет ему слава и величие»¹⁸. Приведенный отрывок из агиографического сочинения может быть правильно понято, если его рассматривать согласно системе символов и соответственно ситуации, возникшей на момент актуализации роли святого Джирджиса именно в таком плане. И здесь своё слово должны сказать не только теологи, но и учёные, чтобы исключить всякую спекуляцию святыми именами. Очевидно, что святой не призывает к оружию и к мести, а напоминает о Страшном суде, которого не избежать угнетателям, как, впрочем, и угнетаемым, если они в своей борьбе за независимость перешагнут нравственные нормы, определённые Всевышним Богом.

Агиографические сочинения как проявление культа святых не потеряли и сегодня своей идеологической остроты. Но в настоящий период они находятся на грани противостояния между толерантным тюркским суфизмом и агрессивным ваххабизмом, преследующим всякое поклонение могилам предков. Хотя считается, что сам пророк Мухаммад произнёс следующие слова, начертанные на гробницах многих святых, в частности, на памятнике Мухаммеду ибн Али Термезскому: «Когда вас приведут в отчаянье [современные вам] обстоятельства, ищите помощи у лежащих в могилах»¹⁹. И чтобы не попасть под влияние далёкого от нас мировоззрения, видимо, следует ещё полней восстанавливать шкалу национальных ценностей, к которым относятся и агиографические сочинения.

Возникновение и история исследований агиографии

Многообразие мировой литературы не ограничивается исключительно светскими художественными произведениями. Более того, первые фольклорные тексты носили сакральный характер. Жреческие заклинания и молитвы, а затем и Святые книги монотеистических религий во многом определили становление литературных жанров, отразились на сюжетах и стилистике драмы и поэзии. Значительная роль в этом процессе принадлежит агиографическим писаниям.

Агиографические сочинения, являясь религиозной литературой. В то же время представляют собой неотъемлемую часть фольклорного наследия, так как создавались, как правило, не одним поколением безызвестных авторов в русле устной традиции. А также, согласно утверждению В. Бартольда, богословская литература на юге Казахстана писалась в суфийских ханаках, которые не финансировались и не поддерживались светскими властями²⁰.

¹⁸ Крачковский И. Легенда о св. Георгии Победоносце в арабской редакции. – Санкт-Петербург, 1911

¹⁹ Бартольд В. Ислам. – Петроград, 1918. – С. 60

²⁰ Бартольд В. Сочинения, ч. I. – Москва, 1963. – С. 226

Святые, выступающие в них главными героями, представляют все уровни народных масс – от правящей элиты до женщин, что уже видно по перечисленным Р. Мустафиной категориям святых:

- 1) святые, образы которых связаны с ранней историей ислама – первыми халифами, сподвижниками и преемниками пророка Мухаммада, членами их семей; к этому же ряду относятся святые, образы которых заимствованы из коранической традиции;
- 2) святые – средневековые суфии, основатели и руководители школ и орденов, их сподвижники и последователи; святые – суфии, принадлежащие к местным ишанским династиям, известность которых не выходила за пределы определенных районов;
- 3) святые – родоначальники родов и племён, генезис которых тесно связан с культом предков;
- 4) святые, образы которых характеризуются неопределённостью, отсутствием каких-либо «житий»; святые – покровители местности;
- 5) святые, образы которых хранят черты доисламского культа природы;
- 6) святые – покровители профессиональных занятий;
- 7) представители местной аристократии, правители, представители их семей, места захоронений которых почитались благодаря тому, что располагались рядом с мазарами святых²¹.

Своим святым обладали даже любители рыб. Мазар Балыкши аулие находится в Сузакском районе Чимкентской области. Недалеко от него расположен водоём, температура воды в котором даже зимой не опускается ниже 25 градусов тепла. У водоёма живёт змея с большой головой, обычно она располагается на дереве, растущем рядом²².

Первой книгой из серии агиографических сочинений можно назвать «Агаду», возраст которой более двух тысяч лет. В. Гаркин считает, что на составлении «Агады» сказался не только монотеистический иудаизм, но и, естественно, эллинистическая и римская культуры, даже Авеста²³. Агада – сокровищница мировой культуры. Но если говорить о первых примерах классической агиографической литературы, то следует обратиться к христианским книгам. Достаточно ознакомиться с работой французского учёного Поля Анри Гольбаха «Галерея святых», чтобы отметить художественное богатство агиографической литературы папства католической церкви²⁴. А для православных людей писания о святых были самыми любимыми и востребованными. В России до торжества агрессивной государственной политики атеизма в 30-х годах прошлого века книги, такие, как «Жития святых: на русском языке изложенные по руководству Четьихъ-Миней Св. Дмитрия Ростовского с доп., примеч. и изображением святых»,

²¹ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 79

²² Там же. – 100

²³ Гаркин В. От публикатора - два предваряющих пояснения // Агада. – Москва, 1993. – С. 3

²⁴ Гольбах П. Галерея святых. – Киев, 1987. – С. 23

находились в каждом доме грамотного хозяина. На жизнеописании святых дети всех сословий учились читать, воспитывались. Вот как описывает крещенский вечер четырёхлетнего мальчика, сына барина, среди простолудинов в дореволюционной России писатель И. Шмелев: «Наши уехали в театры. Отец ведёт меня к Горкину... Приходит скорняк. Скорняк читает про Пантелеймона: «И повелел гордый скипетром и тронотом тиран Максимиан повесить мученика на древе и строгать когтями железными, а бока опалать свечами горящими... Светы же воззвал ко Господу... и руки мучителя ослабели, ногти железные выпали и свечи погасли». По разогревшему лицу Горкина текут слезы. Он крестится и шепчет: «Ах, хорошо как, милые... Чистота-то, духовная высота какая!» Я молчу. Смутно во мне мерцает, что где-то... есть ещё невидимое, которое где-то там...»²⁵.

В исламском мире агиографическое сочинительство проросло как продолжение иудео-христианских сюжетов, представленных в Коране, и затем мощно развилось в школах суфийской литературы.

Суфизм как самое инициативное и открытое направление в исламе внес свой существенный вклад в развитие культуры мусульманских стран. Суфийская литература стала не только ее лицом, но и отразилась в библиотеках изящной словесности буддийской Индии и христианской Европы. Достаточно вспомнить поэзию трубадуров, насыщенную суфийскими тропами любви²⁶. Суфийская терминология и суфийские образы для арабоязычных и персоязычных авторов мусульманской эпохи стали неотъемлемым языком и особым видением природы и героев. В принципе, начиная с первого года Хиджры, и арабскую и персидскую литературы можно с полным на то основанием называть суфийской. Список суфийских поэтов начинают такие великие имена, как Ибн ал Фарид (ум.1265), Саади (ум.1292), Хафиз (ум.1389) и Джалаль ад-дин ал Руми (ум.1273). Поэма Руми «*Месневи-и манави*» содержит основные идейные и этические положения суфизма. Лучшими представителями суфийской эзотерической прозы были писатели Абу Наср ас Саррадж ат-Туси (ум.988) с его «Книгой о Сверкающем», Абу Талиб ал-Макки (ум.996) с книгой «Пища для сердца», Абу Хамид ал-Газали (ум.1111) со всемирно известным произведением «Оживление религиозных наук» и Абу ал Касим ал-Касхари (ум.1240) с его «Макамами вдохновения»²⁷. Суфийская литература настолько богата метафорами, аллегориями и эпитетами, что вправе претендовать на свой обширный словарь. Тропы в ней носят не отвлечённый или исключительно художественный характер, а являются символами, отражающими образ Всевышнего Бога и Его проявления во всех возможных мирах и объектах.

Прежде всего, Бог виделся в деяниях пророков и святых. Самым выразительным образом этот тезис представлен в Коране, наполненном рассказами о пророках. Сочинения о святых, как собственно агиография,

²⁵ Шмелев И. Лето Господне // Избранное. – Москва, 1989. – С. 405–406

²⁶ Хитти Ф. История арабов. – Нью-Йорк, 1951. – С. 562

²⁷ The cultural atlas of islam. – New York, 1986. – P. 298.

появились ещё при жизни пророка Мухаммада. Первым же классиком суфийской агиографии становится Джалаль ад-дин Руми, в творчестве которого аллюзии на деяния пророков и святых стали признаком жанра.

Автор первого в литературе на персидском языке труда по суфизму Али аль-Худжвири отмечал: «Вы должны знать, что принцип и основа суфизма покоятся на святости»²⁸. Ядром, вокруг, которого стала формироваться суфийская агиографическая литература, являются следующие откровения из Корана: «63 (62). О да, ведь для друзей Аллаха нет страха, и не будут они печалиться. // 64 (63). Те, которые уверовали и были благочестивы, – // 65 (64) для них – радостная весть в ближайшей жизни и в будущей. Нет перемены словам Аллаха, это – великий успех!»²⁹.

В Коране ещё в нескольких местах упоминаются «друзья Аллаха – *авлийа*», в единственном числе – *вали* или *аулие*. Именно это слово принято переводить как «святой».

В то же время А. Хисматуллин в книге «Суфизм» отмечает, что, употребляя русское слово «святость», следует учитывать факт осознанной замены им мусульманского понятия «приближенность к Богу» (*валайа* или *вилайа*). А использование термина «святость» в качестве синонима последнего, вынуждает автора ставить кавычки в слове «святой» – то есть в мусульманском понимании «лицо, приближенное к Богу». Свой осторожный подход при переводе слова *вали* автор объясняет отсутствием в исламе института канонизации святых типа Священного Синода в христианстве: мусульманские «святые» возводятся в этот ранг народом, при этом существуют общеизвестные «святые» и локальные святые, о которых могут не знать мусульмане, не проживающие в данной местности³⁰.

Действительно, роль *вали* в исламском благочестии и фольклорных сочинениях не вполне соответствует роли традиционного христианского святого. А. Шиммель отмечает, что она тесно связана с тайной инициации и с продвижением по духовному Пути. Мусульманские святые образуют чёткую иерархию, обусловленную степенью их любви к Аллаху и уровнем гносиса. К нашей теме относятся и случаи инициации адептов пророком и прообразом всех святых Хидром. Некоторые теории святости, если их неправильно применяли на практике, могли привести к упадку святости в практической жизни. Изречения вроде *хасанат ал-абрар саййи ат ал-мукаррабин* (благие дела благочестивых – это дурные дела приблизившихся, т.е. святых), иногда понимались в том смысле, что для «святых» необязательно выполнение общепринятых, религиозных норм. Святой мог считать себя «по ту сторону добра и зла», претендуя, что достиг единения с Божественной волей столь таинственным образом, что те, кто находится на низших ступенях Пути (не говоря уже об обычных людях), не способны правильно понять и оценить его

²⁸ Ali ibn Uthman al-Hujwiri. The Kashf al-Mahjub, the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri. – London, 1959. – P. 210

²⁹ Коран. Пер. Крачковского И. – Москва, 1963. – С. 169

³⁰ Хисматуллин А. Суфизм. – Санкт-Петербург, 2003. – С. 113

поступки. Опять вспоминается Хидр, совершивший три таинственных и, казалось бы, предосудительных поступка (сура 18). Подобная позиция может казаться оправданной в отношении некоторых святых, наделённых мощной личностью и совершенно искренних в своём поведении, однако других претендовавших на святость мистиков она могла побудить к действиям, отнюдь не полезным для их собратьев-суфиев³¹.

Изначально именно в отношении уровня святости авторы разных школ придерживались подчас взаимоисключающих мнений. Созданные ими трактаты о святых, в принципе, можно назвать и первыми суфийскими агиографическими текстами, сразу же выделившимися своим своеобразием из общей ткани религиозной литературы.

У ранних суфийских авторов Зу-н-Нуна ал-Мисри, Сахл ат-Тустари, Джунайда ал-Багдади и ал-Харраза (IX–X в. в.) «*аулия*» – это люди, достигшие совершенства, как в религиозной практике, так и в знании о Боге; им ведомы тайны «сокровенного» (*ал-гайыб*), доступно лицезрение Бога (*мушахадат ал-хакк*). Основатель метода внутренней борьбы и действия Сахл ат-Тустари считал, что приобретённая постоянным соблюдением религиозных заповедей святость утрачивается при совершении тяжких грехов. Противоположную точку зрения отстаивали Джунайд ал-Багдади и ат-Тирмизи. Они уверяли, что состояние святости даруется свыше и его нельзя свести на нет нарушением религиозных заповедей, так как дарованное Аллахом охраняет Сам Аллах.

Мухаммад ат-Тирмизи (ум. ок. 932) в своём сочинении «*Хатм ал-аулия* (Печать святых)» различал две категории святых – *вали сидк Аллах* и *вали миннат Аллах*. Первые достигают состояния святости путем неукоснительного соблюдения всех требований *шариата* и *тариката*, вторые же становятся святыми Божьей милостью, через акт Божественной любви³². Мыслитель ат-Тустари эти категории называл соответственно «стремящиеся», «ищущие» (*муридун*) и «желаемые Аллахом» (*мурадун*).

А. Хисматуллин, рассматривая вопрос святости в исламе, обращает внимание на возможное применение к нему закона бинарности святости, изложенного в работах специалиста в области индоевропейской этимологии Эмиля Бенвениста (1902–1976). Так, в авестийской паре корней *spən* – *yaōš* первый развивается через понятия вздутия, внутреннего эволюционирования, увеличения в объёме, возрастания и способности животворить к существу *spənta*, обладающему силой как увеличивать подобные состояния в себе, так и переносить их на других, и отражает пассивный вариант обретения Божественной силы. Второй корень приводит Э. Бенвениста к пониманию того, что предстоит достичь по ритуальным правилам, иначе говоря, активно снискать Божественное расположение. Подобные пары выявлены учёным и в латинском языке – *sacer* – *sanctus*, где *sacer* представляет собой естественное состояние, а *sanctus* – результат произведённого действия.

³¹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 164–165

³² Marijan Mole. Les mystiques musulmans. – Paris, 1965. – P. 16

Другими словами, в первом случае состояние скрытое, неявное, заключённое и развивающееся само в себе, во втором – проистекающее от соблюдения предписаний и законов, выраженное и явное³³.

Таким образом, характеристики, данные суфиями возможным путям приобретения человеком святости, не представляются надуманными, а имеют солидный культурный фундамент. Ибн Араби также разделял «святость» на два вида: *вилайа*, общая для всех религий, и особая, *Мухаммадва вилайа*, присущая только исламу. Печатью первой святости Ибн Араби считал Иисуса, второй – Верховного суфия, *кутба* ³⁴.

Своеобразное сочинение, наполненное метафорическими образами, создал Рузбихан Бакли (ум.1209). Он описал некую иерархическую структуру, которая включает в себя триста святых, чьи сердца подобны сердцу Адама, сорок святых, чьи сердца подобны сердцу Моисея, семь святых, чьи сердца подобны сердцу Авраама, пять святых, чьи сердца подобны сердцу Гавриила (Джебраиля), трех святых, чьи сердца подобны сердцу Михаила (Микаиля), и одного – *кутба*, чье сердце такое же, как сердце Исафиля (Рафаила). К этой группе святых он добавляет четырёх пророков, ещё при жизни удостоившихся вознесения на небеса: Идриса, Хидра, Илию и Иисуса. В совокупности все они составляют космическое число 360 – плерому святых³⁵. Предполагается, что все святые знают друг друга. Хотя они закрыты от взоров обычных людей завесой, один святой узнает другого, даже если никогда раньше с ним не встречался. Рассказывают множество историй о тайных встречах святых на неких горах, в которых иногда дозволялось принять участие какому-нибудь адепту. Но в целом считается, что Бог заслоняет и скрывает Своих друзей от мира завесой. «Из ревности Бог опускает на них завесу и скрывает их от других людей», – говорит Симнани, развивая мысль Байазиды, что «святые – невесты Бога, которых могут видеть только близкие родственники». Святые управляют миром. Именно благодаря святым и их благословениям землю орошает падающий с неба дождь; там, где ступали их священные стопы, вырастают растения; с их помощью мусульмане одержат победу над неверными. Святые, по выражению Рузбихана Бакли, суть «...очи, которые смотрят на Бога, ибо они – те очи, которыми Он смотрит на мир»³⁶.

Абдалваххаб аш-Шарани, достаточно подробно исследовавший уже сложившуюся теорию святости в исламе, разработал доктрину *вилайа*, доказывая следующее. Несмотря на нисходящее на святого озарение (*илхам* – лучи света, озаряющие душу), все же процесс этот односторонний, и *вали* никогда не добьётся положения, где бы он мог освободиться от требований Богооткровенного закона. И хотя *вали* – любимец Бога, ему не дано постичь близость к Богу, и поэтому слово «*вали*» следует переводить скорее как «подопечный», а не как «друг» Бога, поскольку дружба предполагает

³³ Хисматуллин А. Суфизм. – Санкт-Петербург, 2003. – С. 12

³⁴ Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва, 1991. – С. 46

³⁵ Corbin Henri. L'Homme de lumiere dans le sufisme iranien. – Paris, 1965. – P. 83

³⁶ Шimmel А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 163

некоторую взаимность в отношениях человека с Богом. Но этот автор интересен прежде всего своими энциклопедическими сведениями о святых, об иерархии в их среде, удивительном мире видений и чудес, а также о душах святых и их архетипе ал-Хадире. Все они представляются абсолютно реальными в своих взаимоотношениях с людьми. Аш-Шарани исправно посещает гробницы святых. Он записывает свои разговоры с обитателями святых могил. Как-то раз его спросили: «Когда навещают могилу святого, как узнать – там он или нет?». Исследователь ответил: «Святые в большинстве своём странники и не остаются на месте подолгу. Они уходят, а потом снова возвращаются. Надо знать, когда можно застать того или иного святого в его гробнице. Так, например, святого Абу-л-Аббаса ал-Мурси лучше всего навещать по воскресеньям до восхода солнца, чтобы быть уверенным в том, что он присутствует в своей гробнице»³⁷. Агиографические сочинения изначально представляют собой не только религиозно-культурное явление, но и панораму исторических событий и лиц, так как подавляющая агиографическая часть персонажей имела реально живших прототипов.

Экспансия ислама на территории Казахстана началась, согласно исследованиям В. Бартольда, ещё при халифе Хишаме (724–743)³⁸. С неё начинается и история казахской агиографической литературы.

На юге Казахстана у селения Баба-ата находится мавзолей святого Баба-ата, настоящее имя которого Исхак-Баба. С его фигурой связан решающий момент казахской истории. Исхак-Баба являлся потомком Мухаммада ибн аль-Ханафия в седьмом поколении. В IX веке арабы очередной раз вторглись на земли Южного Казахстана. Войсками пророка Мухаммада в районе Каратау командовал старший брат Исхак-Баба Абдажалил-Баба. Казахи оказывали сильное сопротивление исламским войскам. Абдажалил-Баба был смертельно ранен и похоронен в Самарканде. Его сменил Исхак-Баба. Он изменил тактику приобщения казахов к исламу, вызвав командиров своего войска в свою крепость и приказав им прекратить войну. Он заявил, что казахи не враги и должны сами решить: принять им новую веру или нет. Исхак-Баба сделал своим наместником казахского полководца Баба-Тукты-Шашты-Азиза. Он принялся обращаться к вчерашним противникам только с проповедями и обратил всех каратауских казахов в ислам без кровопролития. За что и был признан ими святым. Его могила остаётся местом поклонения для страждущих паломников. Над его могилой вначале были построены каменное сооружение и небольшая мечеть, которая спустя века разрушилась. Но память о великом святом не угасла среди казахов, и они возвели новый мавзолей над его святой могилой где-то между 1820 и 1830 годами³⁹.

³⁷ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. – Москва. 2002. – С. 260–261

³⁸ Бартольд В. Двенадцать лекций по истории турецких народностей Средней Азии // Сочинения, Соб. соч., т. 5. – Москва, 1968. – С. 68

³⁹ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 81–82

Исхак-Баба является прапрадедом туркестанского шейха ходжи Ахмеда Ясави и упоминается им в хикметах с большим пиететом. Без сомнения, его жизнь была достойна уважения и полна благими деяниями, однако вспоминается лишь как фрагмент, украшающий агиографию, посвящённую ходже Ахмеду Ясави. Признание святыми своих предков представляется естественным для казахов. В. Басилов отмечал, что для исламизированного шаманства Средней Азии и Казахстана характерна его тесная связь с культом святых и с суфизмом. Мусульманские святые просто заняли место духовно-наставников, призывающих шамана на служение и покровительствующих ему. Казахи, каракалпаки, туркмены и отдельные группы узбеков почитали особых святых, патронов шаманского ремесла (а также музыки и пения). В легендах о некоторых святых встречаются шаманские мотивы (например, о воскрешении умерших)⁴⁰. К этому стоит добавить, что часть населения Южного Казахстана принадлежала к христианской церкви несторианского толка и была знакома с библейскими святыми. Все пророки и праведники Библии глубоко почитались суфиями, являвшимися авангардом мусульманского миссионерства. В Центральной Азии действовали суфийские братства, восходящие духовной преемственностью к ордену Йусуфа Хамадани (ум. 1140), который в свою очередь принял силсила – цепь инициации от гениального Абу Йазида Бистами (ум. 875), прозванного Символом суфизма. Йусуф Хамадани, проповедовавший в Бухаре, считался «...имамом своего времени, ведающим тайнами души, тем, кто изведаль труд»⁴¹. Его учениками были ходжа Ахмед Ясави (ум. ок. 1226), основатель ордена Ясавийя, и Абдул Абд ал-Халик Гидждувани (ум. 1220), создавший восемь принципов продвижения по Пути к Богу, на которых позже создал своё учение Бахауддин Накшбанд (ум. 1390). А, по мнению Дж. Тримингэма, Накшбанда следует отнести к духовным потомком шейха Ахмеда Ясави по линии дервиша-султана Халила⁴².

Именно суфийские братства Ясавийя и Накшбандийя, а также орден Кадирийя, основанный ещё одним известным учеником Йусуфа Хамадани Абд ал-Кадиром Гилани (ум. 1166), сформировали первоначальный исламский облик казахского народа. Они же стали центрами по написанию и распространению духовной литературы. В ордене Ясавийя уже во второй половине XII века возникла поэтическая школа тюркоязычных хикметов. Жизнеописание шейха ордена Накшбандийя святого Исхака Вали (ум. 1598) нашло отражение в рукописи «Зийа‘ ал-Кулуб», датированной 1603 годом. В среде верующих, живших округ них или совершавших акты паломничества к святыням этих братств и создавались первые суфийские агиографические сочинения. Без сомнения, эти и им подобные произведения стали образцами для подражания в среде верующих казахов, испытывавших потребность в

⁴⁰ Басилов В. Исламизированное шаманство народов Средней Азии и Казахстана. – Москва, 1991. – С. 37

⁴¹ Fariduddin Attar. Mantiq at-tayr. – Tegrar, 1962. – P. 219

⁴² Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. – Москва, 2002. – С. 87

богоугодном деле сочинения агиографических портретов тех личностей, которые, по их мнению, соответствовали рангу святых. Накапливаясь из века в век, агиографические предания стали представлять собой солидный фольклорный материал, способный привлечь к себе внимание со стороны учёных. На казахских территориях Российской империи определённый интерес к суфийской агиографии проявили такие исследователи как Ч. Валиханов, Г. Потанин, А. Диваев, И. Кастанье, богослов Р. Фахрутдинов, Б. Далгат, введший в научный оборот и чеченскую агиографию. Однако, к сожалению, никто из названных авторов не работал в области агиографии целенаправленно и не написал полноценный труд по этой теме, видимо, считая ее малозначительной. В СССР к этой оценке прибавились и идеологические причины. Агиография уже не только игнорировалась, но и была под негласным запретом. В лучшем случае учёным удавалось представить ее в научных публикациях как элемент этнографических зарисовок.

Таким образом, список отечественных филологических работ, посвященных изучению литературы о святых, крайне немногочислен. Из крупных исследований можно назвать книгу И. Гольдциера «Культ святых в исламе»⁴³, монографии В. Басилова «Культ святых в исламе»⁴⁴ и Р. Мустафиной «Представления, культы, обряды у казахов»⁴⁵. Наиболее полно в Казахстане изучено агиографическое сочинение «*Зийа ал-кулуб*», посвященное святому Исхаку Вали⁴⁶. В изучении суфийских источников, связанных со святым ходжой Ахмедом Ясави, следует особо отметить труд М. Жармухамедова «Қожа Ахмед Иасауи және Түркістан»⁴⁷. В нем учёный впервые выделил из хикметов ходжи Ахмед Ясави обширную агиографическую составляющую. Он же первый проанализировал указанный материал как самодостаточное сочинение, обладающее присущими только ему признаками, в частности – последовательной хронологией. Его работа подтвердила, что параллельно с агиографическими историями, являющимися плодом самостоятельного творчества последователей туркестанского шейха, существует автобиография, написанная самим ходжой Ахмедом. Она составляет значительную часть текстов его хикметов.

Образ ходжи Ахмеда Ясави является системообразующим в агиографии суфийских святых Казахстана. А. Абуов предполагает, что через учения Ясави к тюркам пришёл культ святых – аулие, которые по своим жизненным заслугам получили особое индивидуальное покровительство Аллаха. Места захоронения святых – мазары, стоявшие на родовых кочевых маршрутах, стали своего рода местами молебнов и зикров тюрков. В зависимости от благоприятного или неблагоприятного хода кочёвки совершались обильные

⁴³ Гольдциер И. Культ святых в исламе. – Москва, 1938

⁴⁴ Басилов В. Культ святых в исламе. – Москва, 1970

⁴⁵ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992

⁴⁶ Стюарт Д. Сведения агиографической литературы по истории и религии казахов // Шелковый путь и Казахстан. – Алматы, 1999. – С. 89–100

⁴⁷ Жармұхамедұлы М. Қожа Ахмед Иасауи және Түркістан. – Алматы, 1999. – 27–50

жертвоприношения около мазаров, а во время зимовок казахи посещали мавзолеев ходжа Ахмеда Ясави (вероятно, из-за этих соображений проводились зимние зикры в братстве Ясавийа). Тюрки по-своему интерпретировали одну из важнейших обязанностей мусульманина – совершение хаджа, которое сменилось паломничеством в Туркестан, названный ими второй Меккой. В каждом тюркском роде находился дервиш или ходжа с печатью шежире – родословной от ходжи Ясави, который и руководил религиозной жизнью общины. В тюркской культуре религиозно-культовые функции выполняли дервиши (дуана), пиры, которыми с первоначального момента исламизации были пиры из представителей ходжа, прошедшие *тарикат* братства Ясавийа. Эта функция переходила от отца к сыну. Для подтверждения генеалогической ветви составлялись свитки – шежире с печатью *тариката* Ясавийа, которые через определённое время пополнялись. Ходжи переписывали легенды и чудодействия (*керемет*) своего великого шейха, его хикметы, правила *тариката* и нормы поведения членов общины. Шейхи-ходжа пользовались огромным уважением среди народа, многие из них обрели культ святости уже при своей жизни⁴⁸.

Сюжеты, критерии и скрытый язык агиографических сочинений

Как архетип образ святого, естественно, имеет свои критерии узнаваемости. Важнейшие черты святых формировались на протяжении тысячелетий. Коран и первые теоретики суфизма внесли свои коррективы в эту формулировку, определив главные черты *аулийа* – «друзей Аллаха».

В народном исламе, а, следовательно, в фольклорной версии, их три. Святые представлялись как покровители и защитники народа, как чудотворцы и как носители Божественной благодати⁴⁹.

Функция святых, выраженная в покровительстве и заступничестве перед Аллахом, не нуждается в особых комментариях. Стоит лишь подчеркнуть, что данная компонента включает в себя и роль миротворца, как в случае с прапрадедом ходжи Ахмед Ясави со святым Баба-атой – Исхак-Бабом. И его полководец Баба-Тукты-Шашты-Азиз, как было уже отмечено выше, предпочитал больше убеждать кочевников стать мусульманами, чем воевать с ними, и был признан святым покровителем воинов. Толерантность, заложенная в этой функции, позволила преобразовать шамана Коркута в святого покровителя музыкантов и певцов, а языческих божков Дикан-бабу и Кошкар-ату в святых, являющихся патронами земледельцев и овцеводов⁵⁰.

Второй критерий, определяющий архетип святого – чудотворение, подлежит более глубокому анализу. Без сомнения, те из святых, кто был перенесён из олимпов языческих богов и полубогов в когорту исламских

⁴⁸ Абуов А. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави, Алматы. – 1997. – С. 120–121

⁴⁹ Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва, 1991. – С. 46

⁵⁰ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 101–102

святых, в своём первоначальном состоянии обладали способностями совершать сверхъестественные поступки. Но эти способности стали неприемлемы в монотеистическом мире. В нем все совершается по воле Всевышнего Бога. Оказывая то же покровительство, святой является только посредником между Единым Богом и нуждающимися в заступничестве. Все остальное воспринимается как происки сатаны. Так что теоретикам суфизма пришлось выстроить достаточно сложную схему, чтобы оправдать право своих святых на творение чудес. При этом большинство суфийских шейхов запрещали своим ученикам прибегать к чуду. Великие учителя считали чудеса ловушками на пути к Богу. Достигший определённой стадии на Пути адепт, несомненно, обретал силу совершать дела, выходящие за пределы обычного, и это качество могло помешать его дальнейшему продвижению. Намного легче творить чудеса и тем самым привлекать к себе интерес толпы, нежели продолжать трудное духовное обучение и постоянно бороться с изощрёнными кознями своего низшего «Я». Но, не смотря на теологические запреты, ни одно агиографическое сочинение не обходится без упоминания о чуде. Объяснение такого противоречия заключено в том, что создатели агиографии не руководствовались фетвами религиозных лидеров, а следовали за полётом своей фантазии, ограниченной лишь логикой мифа и доступными им смыслами Корана. Даже такой строгий в соблюдении законов шариата суфий, как ходжа Ахмед в своём хикмете № 23 в строке № 12, называет самого Мухаммада чудотворцем.

Теологи подробно рассматривали теорию чудес и квалифицировали чудеса как *карамат*, «харизматические деяния». В качестве общего термина для обозначения всякого рода экстраординарных явлений употреблялось словосочетание *харик ал-ада*: «то, что разрывает обычай». Смысл термина состоит в том, что, в определённый момент разрывается привычная для нас цепь причинно-следственных связей и тем самым меняется течение жизни.

Карамат (мн. ч. *карамат*) – сверхъестественное деяние, совершаемое мусульманским святым. *Карамат* – производное от корня *КРМ* – «быть щедрым, великодушным»⁵¹. В агиографических сочинениях чаще всего приводятся такие виды *карамат*, как левитация, хождение по воде, быстрое преодоление больших расстояний (*тайй ал-ард*), действенность молитвы (*муджаб ад'ва*). За конкретными примерами обратимся к статье Д. Стюарт, в которой описано чудотворение святого ходжи Исхака Вали⁵². Ценность для нас этого материала заключается в том, что он имеет отношение непосредственно к казахской суфийской агиографической литературе.

Суфийский ишан ходжа Исхак Вали являлся крупным религиозным и политическим деятелем XVI века на территории Казахского государства, включая земли Киргизии. Ходжа Исхак Вали (ум. 1598) представлял элиту суфийского ордена Накшбандийа и организовал черногорскую партию ходжей

⁵¹ Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва, 1991. – С. 132

⁵² Стюарт Д. Сведения агиографической литературы по истории и религии казахов // Шелковый путь и Казахстан. – Алматы, 1999. – С. 89–100

в этом политизированном религиозном учении. Последователи Исхака Вали в отличие от приверженцев белогорской партии именовали своё братство Исакийя и носили черные шапки. В рукописи безымянного автора «Зийя' аль-Кулуб» говорится, что казахский хан Тауаккель вместе с приближенными к нему ста двадцатью султанами числился муридом ишана ходжи Исхака, и описывается, что с какого-то времени хан Тауекель попадает под влияние другого ходжи. Святой Исхак Вали, узнав об этом, угрожает хану своей немилостью и заключает, что «все станет известным в то время, когда мы увидим, каким образом хан Таваккуль станет обладателем вилаята». Скоро хан Тауекель, отправившись в завоевательный поход на Бухару и проиграв там битву, оказывается тяжело раненным и погибает⁵³. Таким образом, роль ходжи Исхака Вали в политической истории Казахского государства обозначена достаточно отчётливо.

Одна из главных тем суфийских агиографических писаний – *фираса*, «кардиогносис» святого наставника, т.е. его способность читать в человеческих душах. Существуют бесчисленные истории о шейхах, умевших читать в сердцах своих учеников: едва увидев человека, такой шейх распознавал его тайные желания, надежды и негативные эмоции, признаки духовной гордыни или лицемерия. Некоторые наставники претендовали на то, что способны понять, предстоит ли человеку попасть в Рай или Ад. Если в случае с ханом Тауккелем демонстрируется чудо обладания способностью предвидеть будущее, то в следующей, казалось бы, аналогичной истории, прочитывается владение святым Исхаком Вали *фираса* – умением читать сердца.

Мюрид и близкий друг святого Исхака Курейш Султан просит его вернуть свою умершую жену. Святой Исхак отказывает ему, говоря, что это невозможно. Но Курейш Султан продолжал умолять святого, считая, что он просто не желает ему помочь. Тогда святой Исхак ответил ему так: «О, Курейш, ни ты, и ни твои потомки не достигнете ханской власти!». Вскоре и Курейш, и все его наследники погибают в битвах от меча.

Бросается в глаза, что Курейш Султан просит об одном, а святой Исхак Вали не выполняет его просьбу, аргументируя свой отказ причиной, не имеющей видимой связи с сутью мольбы просителя. Объяснение столь явному нарушению логики кроется в том, что святой прочитал на сердце Курейша Султана его настоящее страстное желание – желание сохранить власть для своей семьи, довлеющее над всеми его другими помыслами. Неискренность просителя и оттолкнуло от него святого.

Святые обладали качеством *тайй ал-макан*, свободы от пространственных ограничений. При необходимости святой шейх мог предстать в спиритализированной форме у постели больного, чтобы излечить его или хотя бы временно облегчить его страдания. Святым было дозволено нанести человеку и физические страдания, чтобы вывести его на правожерный

⁵³ Юдин В. Извлечения из «Зия ал-Кулуб» // Вестник академии Наук Казахской ССР. – Алма-Ата, 1992. – С. 69

путь. Так передавали, что один из эмиров не желал стать на праведный путь, и святой Исхак Вали дотронулся до его шеи. Упрямец тут же упал без чувств, застонал, а поднявшись, стал верным мюридом ишана.

Суфии часто совершали чудо приятия на себя бремени больного. Для этого нужно иметь очень сильное *таваджжух*: сосредоточение больного и целителя друг на друге. Считается, что шейх и его ученик всегда пребывают, если можно так выразиться, на одной и той же чувственной волне.

Библейские и коранические тексты хранят ряд историй, в которых пророки спасали свои народы или избранных своих от голода и жажды. В трудные времена люди, помня о них, обращались с такими просьбами к своим святым. Согласно одной из легенд, хан кочевого народа во время похода в безводной местности просит святого Исхака Вали помочь ему и его войнам. Святой читает молитвы, обращается к духам предков и Всевышний Аллах открывает у подножья скалы источник со свежей водой. Тогда «...государь и его нукеры уверовали в Хазрат-и Ишана»⁵⁴.

Святые владели способностью внезапно исчезать из поля зрения других людей, становиться совершенно невидимым или осуществлять *буруз*, экстериориказацию, т.е. присутствовать одновременно в разных местах. Согласно преданиям, суфийский шейх Руми одновременно посетил семнадцать собраний и на каждом сочинил стихотворение. Святой приходил на помощь к своим ученикам, где бы они ни находились, ибо обладал способностью неожиданно появиться среди грабителей и разогнать их банду или принять облик их главаря, что бы защитить обратившегося к нему за помощью ученика. Святой Исхак Вали в нужный час появляется перед своими врагами на белом коне, одетый во все белое, как виденье. Такая призрачная картина вводила язычников в страх, и они все покорялись его воле. Святые способны принять на себя раны другого человека, а раны святого, на жизнь которого совершалось покушение, переместить на других. О Байазиде Бистами рассказывают, что, когда неблагодарные ученики попытались его убить, раны раскрылись на их собственных телах. Чудеса, связанные с дарованием потомства, особенно способствуют популярности святых. Недаром бесплодные женщины во всем мире – не только в исламских странах, – стремясь добиться исполнения своих надежд, прибегают к одинаковым магическим приёмам: привязывают игрушечные колыбельки к воротам обители святого, «продают» ребёнка святому. В Турции многие мальчики носят имя Сатилмиш, «проданный», а девочки – Сати, потому что обязаны своим рождением какому-либо живому или давно умершему святому и были «проданы» ему родителями⁵⁵.

О феномене «чудо» шейх ордена Накшбандийа Бахауддин Накшбанд выразился следующим образом: «Есть пища, которая отличается от обычной.

⁵⁴ Ворожейкина З. Доисламские верования киргизов в XVI в. (по рукописи «Зия ал-Кулуб») // Вопросы филологии и истории стран Советского и зарубежного Востока. – Москва, 1961. – С. 183

⁵⁵ Шimmel А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 164–165

Я говорю о пище впечатлений (*наки-ха*), непрерывно проникающей в сознание человека из многих областей окружающей его среды. Только избранные знают, какими являются эти впечатления, и могут управлять ими. Смысл этого явления суть одна из суфийских тайн. Мастер готовит пищу, которая является особым питанием, доступным для соискателя, и это способствует его развитию. Это не укладывается в рамки обычных представлений. А теперь о том, что вы называете чудесами. Каждый из присутствующих здесь видел чудеса. Чудеса могут совершаться для того, чтобы приготовить для человека определённую часть высшей формы питания, они могут особым образом воздействовать на ум и даже на тело. Когда это случается, переживания, связанные с чудесами, будут воздействовать на ум должным образом. Если чудо воздействует только на воображение, что характерно для грубых людей, оно может стать причиной некритичного отношения, или эмоционального возбуждения, или стремления увидеть новые чудеса, или желания понять их, или односторонней привязанности и даже страха перед человеком, которого считают чудотворцем. Это не позволяет человеку найти приемлемое объяснение чуда, ибо оно у каждого вызывает много различных мыслей и на каждого воздействует по-разному. Никто, кроме опытного суфия, не может правильно растолковать чудо. Это породило убеждение в необъяснимости чуда. В гораздо большей степени это относится к происходящим чудесам, которых мы не замечаем. Были периоды, когда чудеса совершались непрерывно, но люди не воспринимали их с помощью чувств, так они не были драматизированы. Примером может служить процесс, когда вопреки всем ожиданиям человек часто теряет или приобретает моральные качества или материальные вещи. Иногда это называют совпадениями. Фактически все чудеса были совпадениями в том смысле, что каждое чудо представляло собой последовательность событий, находящихся в определенной взаимосвязи друг с другом».

Один человек пожаловался святому Исааку, что на его землях нет соли. И тут же появился странник, который заявил, что пришёл с соляного холма. Исходя из заявления Бахауддина Накшбанда, следует, что чудеса выполняли функции обучения шейхами своих мюридов.

Чудеса, отмечал Накшбанд, обладают определённой функцией, и они выполняют эту функцию независимо от того, понимает их человек или нет. Чудеса обладают также истинной (объективной) функцией, поэтому у одних людей они вызывают замешательство, у других – скептицизм, у третьих – страх, у четвертых – восторг и т.д. Функция чуда в том и заключается, чтобы вызывать реакции и снабжать людей питанием особого рода, которое будет изменяться в зависимости от конкретного человека, на которого это чудо воздействует⁵⁶.

Великий шейх, говоря о «питании особого рода», без сомнения, имел в виду духовную пищу. Функция чуда по Накшбанду совершенно совпадает с

⁵⁶ Идрис Шах. Суфизм. – Москва, 1994. – С. 361–362

той функцией, которую все авторы пытаются придать своим художественным произведениям: вызывать в сердцах читателей сильные эмоциональные переживания. На наш взгляд эта функция чуда во многом и не позволяла сочинителям агиографических историй отказаться от чудотворчества своих героев. Ведь они, как все авторы на свете, не лишены желания видеть восхищение в глазах тех, кто знакомится с их творениями.

«Тому, кто полностью покорен воле Господа, покоряется все сотворённое» – такова древняя суфийская мудрость, подтверждённая многими историями о чудесах. Святые способны спокойно жить среди диких зверей, которые будут служить им, о чем ярко рассказывает некто по имени Абу Исхак: «Будучи послушником, я однажды решил посетить Муслима Магриби (ум. ок. 1406). Я нашел его в мечети, где он наставлял верующих. Он неправильно произнёс слова *ал-хамд* (Хвала Господу). Я сказал себе: “Я напрасно потратил время”. На следующий день, направляясь к берегу Евфрата, чтобы совершить религиозное омовение, я увидел спящего на дороге льва. Я повернул назад и оказался лицом к лицу с другим львом, который следовал за мной по пятам. Услышав мой отчаянный крик, Муслим вышел из своей кельи. Когда львы увидели его, они смирились перед ним. Он ухватил каждого из них за ухо, говоря: “О, Божьи псы, не велел ли я вам, что бы вы не мешали моему гостю?” Потом он обратился ко мне: “О, Абу Исхак, ты хотел ради Божьих созданий, исправить внешнее, и потому ты сам боишься этих созданий; я же хотел, ради Господа исправить то, что у меня внутри, – вот почему Его создания боятся меня”»⁵⁷.

Третий критерий, определяющий святость того или иного раба Аллаха, выраженный в Божественной благодати к нему, нуждается не только в упоминании, но и в терминологическом уточнении.

Согласно религиозным представлениям, обладающий Божественной благодатью индивидуум – благодатный человек. Согласно толковому словарю В. Даля, человек благодатный есть *«исполненный Божественной благодати, т.е. воли и силы; получивший их свыше; дарующий счастье, блаженство, приносящий благо, добро»*⁵⁸.

Благодатный человек обладает «наитієм», чувством, которое определено как «нашествіє свыше». «Апостолы писали по наитіємъ или по наитію. Господь наитствует праведниковъ, шлетъ имъ наитіє, вдохновляетъ, внушает речи и поступки, руководить»⁵⁹.

Выражаясь современным языком, благодатные люди обладают предоставленной им мощной духовной коммуникацией, позволяющей им говорить и поступать так, как того желает Всевышний Бог. Они представляются волей и силой Господа Бога. Творить добро и благо для

⁵⁷ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 167

⁵⁸ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка, т. I. – Москва, 1978. – С. 92

⁵⁹ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка, т. II. – Москва, 1978. – С. 419

людей, которые к ним обращаются за помощью, или даже без просьб с их стороны, им позволяет духовная коммуникативная линия, которая протянута через них от Бога к верующему в Него народу.

Благодатными людьми и принято называть святых.

В исламском мире полная Божественная благодать признавалась за суфийскими святыми, так как считалось, что «...суфии – это люди, которые предпочитают Бога всему, и которых Бог предпочитает всему»⁶⁰. Британский исследователь суфизма Р. Никольсон утверждает, что суфийские святые являются объектом бесконечного почитания и обожания, их могилы – святыни, к которым мужчины и женщины совершают паломничество в поисках их всемогущей помощи... Их право на святость обосновывается особенно сокровенной связью с Богом, о которой свидетельствует экстатическое состояние святых. В официальном исламе, как известно, нет так называемого рукоположения духовенства, как в христианстве. Эту роль живых авторитетов взяли на себя святые.

Р. Никольсон отмечает, что святые устранили пропасть, которую Коран и схоластика установили между человеком и Богом. Святой берет на себя руководство теми, кто веряет ему свои души, благословляя всех, кто приходит к нему, а после смерти – на его могилу и вызывает к Аллаху во имя этого святого. Святой обладает особой жизненной силой – *барака*. Эта сила обреталась святым по каналу особой связи его с Аллахом и пророком Мухаммадом⁶¹. Выпад против Корана пусть останется на совести британского учёного, но он действительно прав в том, что святые связывают обычного человека и Бога, особенно когда мы говорим о казахских святых и их могилах. Цитирует выводы Р. Никольсона и Р. Мустафина, называя жизненную силу святых, о которой он писал, благодатью⁶².

Ни в коем случае не ставя под сомнение право учёных пользоваться в своих работах религиозной терминологией, мы предпочли бы все же слова «*барака*» и «*благодать*» заменить более понятным термином, полностью отражающим способность святых проводить духовные контакты. На наш взгляд, таким понятием могло бы быть слово: «коммуникативность» или более развернуто: «сакральная коммуникативность».

Случай, схожий с чудесным подчинением львов шейху Муслиму Магриби, происходит и со святым Исхаком Вали.

Как-то халиф Уштур отправился посмотреть на гробницу Алаф-аты, но не успел он приступить к молитве, как из мавзолея вышел лев и напал на него. В эту секунду появляется святой Исхак и спасает Уштур-халифа, тем самым приводя его на свою сторону. Свидетелем этого события оказался молодой суфий. Он и распространил немедленно среди всех жителей Турфана и Камула молву о явлении и победе святого надо львом. После чего жители этих городов все стали мюридами ходжи Исхака Вали.

⁶⁰ Abu Nasr as-Sarraj. Kitab al-luma fit-tasawwuf. – Leiden and London, 1914. – P. 25

⁶¹ Nicholson R. F. Studies in Islamic Mysticism. – Cambridge, 1967. – P. 66–77

⁶² Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 64

Успокоение хищника «нашим» святым происходит почти два века спустя после происшествия, в котором главным героем выступает иранский святой Магриби. Агиографические сочинения исключают плагиат, так как они подчинены одной сверхзадаче: доказательству присутствия на Земле Всевышнего Бога. Сходство двух «львиных» историй – наиболее яркий довод для того, чтобы предположить, что наряду с типологическими чертами, присущими святым и составляющими архетип святого, существует ещё один признак, характерный именно для агиографических сочинений. Речь идет о присутствии в них системы отсылок на Коран, хадисы или более ранние агиографические писания, чего нет в волшебных сказках с чудесами. В самом Коране такая отсылка с повторами и параллельными местами в рассказе о пророке Худе ведёт к истории о Нухе⁶³. Пророк Худ, обращаясь к своему развращенному народу, стремится напоминанием о миссии Нуха придать своим словам нужную убедительность. На наш взгляд, именно таким целям служат отсылки, применяемые во всех композиционно завершенных агиографических сочинениях. Видимо, эта кораническая аллюзия послужила примером для подражания будущим авторам.

Мы не станем утверждать, что система отсылок в агиографии на предшествовавшие им религиозные тексты напоминает метод использования ссылок на научные источники, напечатанные ранее. Однако претензии агиографических отсылок на роль доказательств достоверности сюжета очевидны. Присущие святым типологические черты (функция покровительства, сакральная коммуникативность и чудотворение), а также аллюзии могут проявляться в агиографических сочинениях одних случаях явно, в других – в скрытой форме. Зачастую они подаются в закодированном виде, согласно разработанной в суфийской литературе системе символов, с которой хорошо были знакомы такие казахские литераторы, как Шортанбай Канайулы (1818–1881) и Арыстанбай Тобылбай-улы (1811–1880), постигавшие принципы суфийского мышления непосредственно в одном из центров суфизма – Бухаре. Казахский филолог при коммунистической идеологии, преследовавшийся даже за попытки приблизиться к знаниям мусульманских институтов, вынужден был выискивать сведения о суфийской литературе в европейских печатных изданиях, проникновение которых в СССР, в свою очередь, строго дозировалось. Объектом описания европейцев, как правило, становились сугубо внешние факторы суфизма: жизнь и эксцентрическое поведение бродячих дервишей и каландаров, суфийские радения и пляски, мусульманские праздники в суфийских братствах. Как отмечает исследователь суфизма А. Кныш, естественно, что такого рода сведения носили тенденциозный характер, во многом обусловленный конфессиональной принадлежностью христианских наблюдателей: деятельность суфиев преподносилась как нечто бессмысленное, курьёзное и даже безнравственное (Лев Африканский; Жозеф де Гобино). Главным, но несколько односторонним источником сведений о суфизме стали для

⁶³ Пиотровский М. Коранические сказания. – Москва, 1991. – С. 45

европейцев произведения персидских поэтов, широко пользовавшихся суфийской символикой и терминологией⁶⁴. Понятно, что символы и термины суфизма европейцами понимались чрезвычайно поверхностно, формально. Например, суфийский термин «*сукр* – опьянение», обозначающий состояние растворения человеческих качеств в Божественных проявлениях, они воспринимали как результат алкогольного одурманивания. Такое отношение сохранялось вплоть до появления работ французского исламоведа Л. Массиньона (1883–1962), совершившего настоящую революцию в изучении в Европе суфийского наследия. Л. Массиньон приходит к выводу, что суфийская литература берет своё начало в коранических откровениях. Анализ суфийской терминологии и символов привёл его к мысли, что их значение неотделимо от самого порядка и особенностей арабского языка⁶⁵. После Л. Массиньона прогресс в понимании суфийской литературы в мире стал последователен. Автор перевода текстов шиитско-суфийского мыслителя VIII–XIV в.в. Амули Хайдара П. Антес уже учитывал эзотерические учения о «явном» (*аз-захир*) и «скрытом» (*ал-батин*) смысле пророческого откровения. Такой же позиции придерживались авторитетные исследователи суфийской литературы А. Корбэн, С. Наср, М. Моле, Ф. Майер, П. Уилсон и Н. Пурджавади⁶⁶.

Крупный современный исследователь суфийского наследия Идрис Шах в книге «Суфизм» отмечает, что переводы различных образцов суфийской литературы, так же как и произведений многих восточных поэтов, невозможно хорошо понять без знаний тайного языка (скрытого языка), используемого для передачи определенных идей и понятий. Буквальный перевод суфийских терминов и закодированных фраз и чисел привёл к невероятной путанице на Западе, особенно в передаче тайного знания – *ал-батин*. Но, к сожалению, до сих пор, переводчики суфийской литературы продолжают игнорировать эту особенность суфизма. Сказанное относится и к переводам агиографических сочинений, в частности, при переводе с казахских религиозных текстов, несущих суфийские термины, на русский язык.

С помощью тайного языка суфии стремились оградиться от примитивного, на их взгляд, земного мира людей и наивно надеялись, что такой язык будет более близок к обитателям небес: ангелам, пророкам и даже Богу. Считалось, что он связывает человека с Высшей реальностью. В какой-то степени они были правы, так как создание и использование изощрённого тайного языка приводило к более углублённому и изящному мышлению, поднимало над обыденной реальностью, что в свою очередь приводило к более глубокому погружению в религиозный экстаз. Воздействие тайного языка на психику человека является чрезвычайно сложным и до конца не изученным психологами явлением. Его специально изучали в суфийских школах, а его

⁶⁴ Кныш А. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. – Москва, 1991. – С. 113

⁶⁵ Massignon L. Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Age. – Roma, 1957. – P. 26–27

⁶⁶ Кныш А. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. – Москва, 1991. – С. 181

применение создавало круг единомышленников, вход в который возможен был только при познании и принятии тайн и обрядов суфийского образа жизни. Тайные языки выстраивались, как правило, с помощью символов, которых уже было достаточно в Святых книгах.

Не смотря на всю свою институциональную замкнутость, суфийские тайные языки оказали своё воздействие не только на всю исламскую культуру, но и на смыслы иудейской и христианской теософии, философии и литературы. В этом плане интересен пример стихотворения Александра Сергеевича Пушкина. Внимание гениального русского поэта к Корану, как литературному памятнику, общеизвестно. В 1824 году он создаёт цикл «Подражание Корану», не вызвавший, насколько нам известно, возражений у мусульманских теологов. Но есть А. С. Пушкина странное произведение, пробуждающее у любого непосвящённого в эзотерические знания человека сомнительные ассоциации. Речь идёт о стихотворение «Подражание арабскому»: «Отрок милый, отрок нежный, // Не стыдись, навек ты мой; // Тот же в нас огонь мятежный, // Жизнью мы живём одной. // Не боюсь я насмешек: // Мы сдвоились меж собой, // Мы точь в точь двойной орешек // Под единой скорлупой»⁶⁷.

Название стихотворения подсказывает нам, что мы имеем дело с подражанием перу суфийского поэта. Впервые в России некоторые сведения о суфиях появились в труде Д. Кантемира «Книга систима, или Состояние мухамеданския религия», созданном автором в 1722 г. по повелению Петра I. Второе и действительно серьёзное исследование суфизма было изложено русским учёным П. Позднеевым в его книге «Дервиши в мусульманском мире», изданной в 1886 году, через четыре десятка лет после гибели А. С. Пушкина. Как и первая, так и вторая книги были больше посвящены религиозно-социальным аспектам исламского мира и сведения о суфийских поэтах в них минимальны. Следовательно, А. С. Пушкин если и знакомился с суфийской литературой, то через её французские переводы. Подтверждением этой мысли является то, что написанное в 1824 г. стихотворение «Недавно бедный музульман», имеющее все признаки суфийской притчи (странствование героя, райский пейзаж места, где он обретает покой, отказ царям на перинах под балдахинами достичь душевного блаженства в покое сна), является вольным изложением начала французской сказки Сенесе. Что бы оценить довольно высокий уровень проникновения в эпоху А.С. Пушкина суфийской поэтики и суфийского символизма в Европу достаточно назвать французский перевод «Панд-наме» суфийского шейха, поэта и мыслителя Аттара, выполненный в 1819 г. С. де Саси.

Пушкинский «Отрок милый, отрок нежный» – суфийский образ, связанный с недостоверными хадисами из персидского списка шейха Али аль-Худжвири, согласно которым пророк Мухаммад созерцал Всевышнего Аллаха в «самой прекрасной форме» и что он видел ангела Гавриила в образе Дахьи ал-Калби, привлекательного юноши из Мекки. Известно, что особенно хадис

⁶⁷ Пушкин А. Подражание арабскому // П. с. с., т. 2. – Москва, 1954. – С. 201

«Я видел Господа в образе красивого юноши, в шапке набекрень» оказал сильное влияние на персидскую поэзию и укоренил выражение *кадж-кулах* (шапка набекрень), которое присутствует в лирике Аттара. А. Шиммель, рассматривая данный архетип суфийской поэзии, отмечает, что *назар* – созерцание прекрасного образа, превращается в один из центральных моментов мистического любовного переживания. Мистик, всецело поглощённый своей любовью, созерцает в реальной возлюбленном субъекте только совершенную манифестацию Божественной красоты, которая так же далека от него, как и Сам Бог. Считалось, что, несмотря на то, что Бог бесподобен и никто не подобен Ему (*мисл*), в этом мире у Него есть *мисал* – образ⁶⁸. Распространению практики *назар* способствовало укоренение в суфийских обителях ритуала *сама*. В суфизме существует термин *ваджд*, который буквально означает «обретение», «нахождение» – обретение Бога. В состоянии *ваджд* суфий достигает экстаза в пределах своей личности. Пути достижения состояния *ваджд* различны, оно может быть достигнуто в полном молчаливом и глухом уединении и аскезе, и во время коллективных бдений с исполнением танцев *зирк* и *сама*. Процитированный выше Аттар при описании суфийского экстаза прибегает к образу пламени: «Что такое *ваджд*? Стать счастливым благодаря истинному утру, стать пламенем, когда нет солнца»⁶⁹. Следовательно, по строкам: «Не стыдись, навек ты мой // Тот же в нас огонь мятежный» мы можем прийти к выводу, что в стихотворении идёт речь о времени проведения ритуала *сама* – танцев с музыкой и пением. И хотя ни музыка, ни танцы в стилистике *сама* не находят подтверждение ни в смысле суфийского Пути, ни в самом Коране, во второй половине IX века в Багдаде открываются *сама-хана*, где люди, называвшие себя суфиями, доводили себя в танцах с музыкой до экстаза.

Истинные суфии и исламские традиционалисты были шокированы тем, что там происходило. Кирмани – один из мистических поэтов, использовавший в своих сочинениях суфийские темы и символику, во время этих танцев разрывал рубахи безбородых юношей и танцевал грудью к их груди, за что был высмеян суфийским поэтом Шамсуддином Табризи. При нем Кирмани однажды заявил, что видит луну в сосуде, наполненном водой, намекая, что в прекрасных юношах он видит Бога. На что Шамсуддин Тибрази произнёс: «Если у тебя нет чирья на шее, почему бы не взглянуть на неё в небесах?»⁷⁰. Возможно, именно эта популярная в средневековые суфийская история отразилась в пушкинских строках: «Жизнью мы живём одной. // Не боюсь я насмешек: // Мы сдвоились меж собой».

Сегодня невозможно определенно сказать, как первые французские переводчики суфийских пассажей о безбородых юношах воспринимали описания арабо-персидскими поэтами созерцания их – *назар ила-л-мурд*.

⁶⁸ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 144

⁶⁹ C.F. Attar. *Divan-i gasaid wa ghazaliyat*. – Tehran, 1960. – P. 146–147

⁷⁰ Ali al-Hujwiri. *The «Kashf al-Mahjub», the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*. – London, 1959. – P. 243

Возможно, их привлекла внешняя картинка с явным налётом экзотической скандальности, возможно, они все же видели в них некую загадку мистического Востока, разгадка которой расширила бы и их горизонты. Но вряд ли они были знакомы со словами, которые предостерегали от практики *назар ила-лахдас* – созерцания юношей: «Созерцание юношей и присоединение к ним запрещено, и всякий, кто говорит, будто дозволено, – неверный. Предания, на которые ссылаются в этом случае, пустые и глупые. Мне встречались невежественные люди, подозревавшие всех суфиев в преступном поведении такого рода и поэтому взиравшие на них с отвращением; но я заметил, что некоторые суфии сделали это чуть ли не правилом религии. Однако все суфийские шейхи признают порочность такого поведения; те же, кому оно свойственно, – приверженцы воплощения (*хулулийат*), да покарает их Господь, – превратились в язву на святости людей божьих и прочих стремящихся к суфизму.

Нам не известен аналог французского перевода арабского произведения, взятого А.С. Пушкиным за образец для написания своего стихотворения. И вряд ли его, возможно, доподлинно установить, но следует предположить, что Бог в том или ином символе все-таки присутствовал в нем. Но в любом случае, Он не мог не присутствовать у А.С. Пушкина и его гений выразил его как Всеобъемлющую сферу: «Мы точь в точь двойной орешек // Под единой скорлупой», – понимая предельную близость под одной скорлупой как духовное единство и никак иначе.

Религиозные символы – это не только нечто отвлечённое, абстрактное, но и форма вполне жизненных, глубоко и остро переживаемых попыток человека найти освобождение от своей физической ограниченности и утвердиться в вечном и незыблемом существовании. Структура символики тайных суфийских языков и есть вид мифотворчества, а миф, взятый сам по себе, есть в известном роде умственная конструкция (таковы «символ веры» и «символические» книги всех религий), которая так и может остаться только в пределах человеческого субъекта.

Формы тайного языка могут меняться в зависимости от времени и культуры, в условиях которой они применяются, но сущность и действия его остаются неизменными. В период классического суфизма этот язык основывается на использовании арабского алфавита и языка⁷¹. Методика скрытого языка выстроена на двойном и даже тройном смысле арабских слов, возникающем при написании с игнорированием огласовок. Такой принцип был заложен ещё в тексте Корана. Примером может служить кораническая история о главной победе Мухаммада в битве за Мекку. Это событие отражено в откровении, которым начинается сура 48:1, именуемая «*аль-Фатх* (Победа)»: «Мы даровали тебе явную победу (*инна фатахна лак фатхан мубинан*)». Поскольку эта победа была связана с войной и занятием территории, термин *фатх* в этом аяте стал означать для арабов преимущественно военную победу и завоевание. Однако в Коране слово *фатх*

⁷¹ Абуов А. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави. – Алматы, 1997. – С. 201–202

в других сурах имеет иное значение – «окончательное решение спора». Об этом свидетельствуют коранические контексты, словари и употребление слова в древних южноаравийских надписях. И именно в этом, основном и главном для Корана значении, употребляется корень *фатх* (в виде глагола *фатаха* в рассказе о Шуайбе). Им выражен стандартный для пророческих рассказов мотив – суд, решение Божье между пророком и его народом. «Господи наш! Разреши между нами и нашим народом по истине, ведь Ты – лучший из решающих» (7:89/87). Это ещё одно подтверждение того, что *фатх* (победа в Мекке) – прежде всего, благоприятное для Мухаммада решение Аллаха⁷².

Суфийские богословы развили и систематизировали принцип разносмысловой трактовки арабских слов и создали на его основе один из своих тайных языков. Идрис Шах в книге «Суфизм» приводит следующий пример использования такого тайного языка. Суфийская организация, известная под названием «*Фахмийа* (Воспринимающие)», ведёт свою родословную от Байазида Бистами. В арабском языке есть три буквы «Х» – ح, خ, ه. Слово, в котором пишется одна из этих «Х», произносится почти так же, как *ФохМ*, но означает «углекоп» или «кочегар»⁷³. Суфии этого братства накладывали на свои лица угольные мазки и этим выделялись из общей массы мусульман. Посвящённые в тайный язык люди, видя испачканные углём лица, сразу же определяли, что перед ними члены «*Фахмийа*».

Идрис Шах отмечает, что на ранней истории кодирования в основном употреблялась система *абджат* – очень простой шифр, зачастую дополняемый аллегоризацией при расшифровке. Эта система широко используется в литературных произведениях. Многие люди, в особенности писатели и поэты, читая такие произведения, не считают цифровую тайнопись ничем из ряда вон выходящим. В иврите и в арабском языке используются сходные цифровые эквиваленты для семитских букв, которые сейчас применяются и во многих других языках. Вот эти буквы и их эквиваленты:

Буква	Цифра	Буква	Цифра	Буква	Цифра
<i>алиф</i> ا	1	<i>иай</i> ي	10	<i>қаф</i> ق	100
<i>ба</i> ب	2	<i>каф</i> ك	20	<i>ре</i> ر	200
<i>джим</i> ج	3	<i>лам</i> ل	30	<i>шин</i> ش	300
<i>даль</i> د	4	<i>мим</i> م	40	<i>та</i> ت	400
<i>һа</i> ه	5	<i>нун</i> ن	50	<i>са</i> ث	500
<i>уау</i> و	6	<i>син</i> س	60	<i>ха</i> خ	600
<i>заль</i> ز	7	<i>айн</i> ع	70	<i>заль</i> ذ	700
<i>хә</i> ح	8	<i>фа</i> ف	80	<i>дад</i> ض	800
<i>та</i> ط	9	<i>сад</i> ص	90	<i>за</i> ظ	900
				<i>гайн</i> غ	1000

⁷² Пиотровский М. Коранические сказания. – Москва, 1991. – С. 75

⁷³ Идрис Шах. Суфизм. – Москва, 1994. – С. 207

Пользуясь этой системой, можно часто узнавать различные даты, годы рождения или смерти, или получать слова, которые будут служить указанием на качества или устремления человека⁷⁴.

Подробное исследование в области буквенного символизма провела А. Шиммель, отмечая его необычное значение в мусульманской культуре для должного понимания многих текстов и искусства письма в целом. Ещё в доисламскую эпоху поэты Аравии обозначали разными буквами части тела или своих жилищ, и эти сравнения были унаследованы и развиты мусульманскими поэтами во всем мире. На ранних этапах суфиев подвигли к размышлениям в этом направлении отдельные группы букв, находящиеся вначале двадцати девяти сур Корана. Одним из первых секретных языков, разработанных в суфийских штудиях с целью скрыть свои идеи от непосвящённых, был язык *балабайлан*. Суфии обыгрывали не только форму и внешний вид буквы, но часто пускались в кабалистические спекуляции.

Техника секретного языка *джафры* была разработана Джафаром ас-Садиком (ум. в 765), шестым шиитским имамом, сыгравшим важную роль в развитии раннесуфийской мысли. Имам подсчитывал слова на странице Корана и определял их численное значение, таким способом высчитывая имена и места, даты и события будущего. Это направление в суфизме было развито шиитской группой, известной как *хуруфи*, «те, кто оперирует цифрами». Они имели последователей среди турецких и персидских поэтов и писателей, из которых особого упоминания заслуживает Нисими (ум. 1417). Для суфизма типично, что Ибн Араби, чья работа «*Китаб ал-мабади ва-л-гайат*» оперирует тайной букв, визуализирует Божественную «самость», *хувиййа*, в форме буквы *х*, в сверкающем свете, на ковре красного цвета, с двумя буквами *х*, светящимися между двух рук и посылающими лучи во всех направлениях. Такое виденье Божественного в форме букв характерно для религии, которая запрещает изображение лиц, особенно Божественного. На самом деле буква в исламской культуре, а, следовательно, и в литературе – наивысшая из всех возможных манифестаций Божественного⁷⁵.

Средневековыми тюркскими авторами, вошедшими в списки казахской интеллектуальной элиты, использовался арабский алфавит, что позволило знакомым с суфийской традицией авторам придавать отдельным фразам углублённый или двойной смысл, кодировать послания, создавать изящные метафоры. Мирза Хайдар (ум. 1533) в своём труде «Тарих-и Рашиди» пишет, что один из учёных, состоявший при царском дворе Могулистана, после поездки хана Саида к хану казахов Касыму, придумал следующую хронограмму: *ی تشا قازق* (*Ашти-йи қазақ*), переводящуюся как «Мир с казахами». Сумма цифровых значений букв, из которых состоят эти слова, дает 919 г. хиджры, т.е. год заключения мирного договора⁷⁶.

⁷⁴ Идрис Шах. Суфизм. – Москва, 1994. – С. 207

⁷⁵ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва. – С. 318 – 325

⁷⁶ Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков. – Алма-Ата 1969. – С.

Суфийская тайнопись особенно наглядно просматривается в агиографии, посвящённой деяниям святого Исхака Вали в рукописном памятнике «Зийа‘ ал-Кулуб». Узнав, что племя язычников продолжает поклоняться огню, святой Исхак направил к кафирам четырёх своих учеников. Но язычники отказались следовать вере пророка Мухаммада и, связав всех четверых, бросили их в огонь. Появившийся в этот трагический момент святой Исхак создал ветер, который отвёл пламя от его посланников.

Цифра 4, соответствующая букве «даль» выбрана сочинителем для того, чтобы специально подчеркнуть усердное богопочитание посланцев Исхака Вали и их знание обряда поклонения Аллаху.

Интерпретаторы эзотерического толка иногда усматривали в различных движениях молящегося мусульманина отражение всех форм богопочитания, совершающегося в тварном мире: простираение ниц напоминает растительное состояние, *руку‘*, «поясной поклон», – животное состояние, а прямая позиция – прерогатива человека. Все поклоняются Богу по-своему. Ангелы почитают Господа, оставаясь на протяжении многих вечностей в одной-единственной позе, соответствующей их уровню, и только человек может представить в своих различных молитвенных движениях всю полноту форм поклонения. Эта идея лежит в основе бекташийского стихотворения, в котором различные формы молитвы связываются с буквами имени Адама, первообраза человечества: «Когда ты встаёшь, образуется *алиф*, // Склоняешься – и смотри – получается *дал*. // Когда ты простираешься ниц, *мим* обретает форму: // И в этом, я говорю тебе, прозревает человек – Адам»⁷⁷.

И если мы знакомы с суфийской символикой, мы понимаем, что четверо учеников, посланных Исхаком Вали к язычникам, ещё сами не достигли совершенства, которое присуще пророку Адаму, и вера их не так сильна, как вера Исхака Вали. Они оказались неспособны силой своего примера и праведного слова убедить язычников принять ислам, и оказались в роли пленников, которым грозила смерть. Иное дело – мощь веры самого святого Вали. Как святой он обладает даром провидения, и появляться в самый трагический момент казни и с помощью Аллаха вызывает ветер и отводит огонь от неудачливых миссионеров. Его святость, проявленная в чуде, мгновенно сокрушает волю огнепоклонников, и они становятся мусульманами.

В этом же литературном источнике «Зийа‘ ал-Кулуб» говорится, что святой Исхак Вали снес восемнадцать киргизских и калмакских капищ и обратил в ислам восемнадцать тысяч неверных. А также история о том, как некто по имени Лукум Киргиз возненавидел святого Исхака и напал на стан ходжи Исхака. Но как только Лукум Киргиз на скаку приблизился к святому, у его лошади сломались все четыре ноги, а сам всадник, упав, разбился насмерть. Все 400 воинов, которые вместе с ним совершали набег, приняли

⁷⁷ John K. Birge. The Bektashi Order of Dervishes. – London, 1965. – P. 207

ислам, выбросили своих идолов и поклялись служить ишану⁷⁸. Число 400, которым определено количество всадников, прибывших для нападения на святого Исхака вместе с Лукум Киргизом, соответствует арабской букве ت – *та*. Буква *та* является символом-частицей клятвы – «клянусь Аллахом!». Для суфиев буква *та* была равна понятию «*таслим-и тамм* – полное подчинение» и «*тарбийя* – воспитание»⁷⁹. Средневековые суннитские богословы определяли выражение «*Та ат*» как следование или соответствие Божественному повелению⁸⁰.

Анонимный суфийский автор, указывая число воинов, этим прежде всего сообщает, что принятие ислама под воздействием святого Исхака воинами Лукума Киргиза было предопределено свыше Самим Аллахом и 400 воинов приняли и веру, и клятву Аллаху.

В повторяющейся дважды цифре 18 в истории, в которой ходжа Исхак снёс восемнадцать киргизских и калмакских капищ и обратил в ислам восемнадцать тысяч неверных, зашифрован истинный смысл подвига ходжи Вали, заключённый в том, что само разрушение не есть акт вандализма, а призыв к праведной вере. Цифра 18 состоит из цифр 10 и 8, соответствующих арабским буквам *йи* и *ха*, которые складываются в начальное слово призыва муэзина на молитву – *أح*. Это же слово «*хэай*» на арабском языке обозначает «вдыхать жизнь, оживлять». Здесь мы видим прекрасный поэтический комментарий автора агиографии, выраженный тайным языком и посвящённый деянию святого Исхака Вали. Он не просто уничтожает языческие капища, а призывает людей молиться Всевышнему Аллаху вместе с другими мусульманами, тем самым вдыхая в них новую правоверную жизнь, как когда-то вдохнул дух от Себя в Адама Сам Аллах.

Для понимания *батына* – науки о скрытом, следует вспомнить высказывание Ибн Араби об универсалиях (понятиях), которые в виде своей актуальной сущности, осознаваемы и ведаемы, без сомнения, умом, и они, будучи скрыты, тем не менее неотъемлемы от актуально-сущностного бытия. Следовательно, они *захира* (явные) и они *батына* (скрытые)⁸¹.

Человек проявлен как сущность Универсальной Сущности Бога. И к явным наукам относятся все науки, которые имеют явную базу экспериментальных доказательств: физика, химия, астрономия и т.д. Те же науки, которые не познаваемы (не интеллигибельны) посредством эксперимента или измерения или иного многократно повторенного действия, относятся к наукам батаны. Как правило, они расположены в области теологии, за исключением, возможно, новейших областей знаний высшей математики и теоретической физики.

⁷⁸ Материалы по истории киргизов и Киргизии // Зийа' ал Кулуб. Выпуск 1. – Москва, 1973. – С. 181–192

⁷⁹ Шimmel А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 326

⁸⁰ Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва, 1991. – С. 216

⁸¹ Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва, 1991. – С. 93

Возникновение агиографической литературы Казахстана связано с принятием ислама – на юге, начиная с IX в., на западе с XIV в., на северо-востоке гораздо позже. И преобладание в них языческой архаики или, наоборот, неискажённых коранических формул зависело от пространственно-временной ориентации.

Первые научные заметки о казахской обычной агиографии принадлежат А. Левшину и Ч. Валиханову. Оба учёных принадлежали европейской научной школе, в которой уже к середине XIX века доминировало скептическое отношение к религиозным ценностям. В своём капитальном труде «Описание киргиз-казахских или киргиз-кайсацких орд и степей» (1832) А. Левшин пишет: «Едва ли кто-нибудь из киргиз-казаков [казахов. – Ш.К.] был в Мекке, но они почитают Туркестан святым местом, и многие из них, особливо кочующих близ сего города, ездят в оный для поклонения гробу святого Кара-Ахмет ходжи, чрезвычайно ими уважаемого. Кроме сего, по их мнению, многие могилы, в степях существующие, скрывают в себе останки святых (*авлия*). Они ездят им поклоняться, читают над ними молитвы, призывают их, приносят им в жертву скот, который тут же сами съедают, и привязывают к траве, кустарникам или вбитым в землю кольям лоскутья, волосы и ленты, полагая, что души святых обитают над своими телами в *местах счастливых*, и что они нисходят на гробы свои при воззвании к ним. Равным образом думают, что души всех прочих покойников во время поминовения сходят на землю со звезд, где пребывают они и где, смотря по роду жизни своей, они находятся у духов добрых или злых. <...> Усопшему для получения места к киргизским [казахским. – Ш.К.] святцах иногда бывает довольно того, чтобы над прахом его выросло какое-нибудь большое дерево»⁸².

В собрании сочинений Ч. Валиханова присутствует краткое описание могилы Кара-Ахмет ходжи, почитаемой «за гробницу святого (*аулие*) <...> На ней много «джалау», что доказательством святости ее служит. Всякий проезжающий из кайсаков [казахов. – Ш.К.] через это место в богобоязненном страхе и религиозных чувствах совершает обряд, который сопровождается чтением молитв; разумеется, этим [хотят] угодить праведнику и получить через то милость Магомета»⁸³. Упоминание и А. Левшиным, и Ч. Валихановым арабского слова *авлия* свидетельствует о закреплении в начале XIX века в сознании всего казахского народа представления о святых на уровне суфийских терминов.

Ч. Валиханов отмечал, что все писавшие до него о казахах авторы заявляли их как «магометан», державшихся при этом шаманских обрядов или мусульманских обрядов, смешанных с шаманским суеверием. Ч. Валиханов признает этот взгляд справедливым, однако задаётся вопросом: в чем состоит их шаманство? Отвечая на него, он пишет: «Мусульманство среди народа неграмотного без мулл не могло укорениться, но оставалось звуком, фразой,

⁸² Левшин А. Описание киргиз-казахских или киргиз-кайсацких орд и степей. – Алматы, 1996. – С. 315

⁸³ Валиханов Ч. Могила Джубан-Ана // П. с. с., т. 4. – Алма-Ата, 1985. – С. 158

под которыми скрывались прежние шаманские понятия. Оттого изменению подверглись имя, слова, а не мысль. Онгон стали называть арвахом, кутэнгри – аллахом или худаем, духа земли – шайтаном, пери, дивана и джином, а идея осталась шаманская. Даже в представлениях она имела образ, олицетворение шаманское. Но, тем не менее, основания шаманской веры были поколеблены магометанским единобожием. Небо слилось с идеей аллаха, а второстепенные тэнгри, почитаемые в олицетворениях, и особенно те, которые имели изображения, как, например, истуканы богов земли – дзаягачи, – совершенно были забыты, вероятно, потому, что более преследовались при введении ислама, как идолы, столь ненавистные мусульманам. Зато солнце, луна, звезды, || которые не были олицетворены, пользуются до сих пор уважением, и в народе сохранились некоторые обряды их культа»⁸⁴. С ростом исламских убеждений образ шамана постепенно трансформируется в образ баксы. Теперь он читает Коран, суры, айаты, он во время своих ритуальных действий упоминает имена святых: Арслан Баб, Коркыт-ата, ходжа Ахмед Ясави, Кыдыр-ата, призывая их на помощь для изгнания нечистых духов из тела больного. Баксы включают в список духов и мусульманские фигуры потустороннего мира: шайтанов, джинов, пери, сорока шильтенгов и сорока гурий⁸⁵. Иногда казахские обычные агиографические сочинения приобретали настолько исламское содержание, что вычислить в них «шаманский» элемент помогают лишь... ноги. Такова легенда о святом Укаша-ата.

Святой Укаша-ата прославился тем, что принимал участие в распространении ислама среди неверных калмаков (джунгар). Укаша-ата возвели в ранг Большого святого, так как он видел печать Пророка. Он обладал чудесной неуязвимостью, которую утрачивал только во время намаза. Этим воспользовались не примирившиеся с новой верой калмаки, напавшие на него во время очередного чтения намаза в саду. Они отсекли ему голову, которая, откатившись, упала в расщелину меж камней, тотчас превратившуюся в колодец. Колодец Укаша-аты считается святым. Рассказывают, что один человек будто бы хотел измерить глубину колодца посохом (аса), который, не удержав, выронил из рук. Вскоре, отправившись в паломничество в Мекку, он увидел у одного человека свой посох и попросил вернуть его. Ему пришлось объяснить, что, измеряя глубину колодца, он уронил посох, который течением воды был вынесен на поверхность воды в святом городе, так как арык из колодца ведёт прямо в Мекку. Среди местного населения (Казахстан, Шымкентская область) есть поверье, что воду из колодца удавалось извлечь только безгрешному человеку.

Могила святого Укаша-аты находится недалеко от его колодца. Святой Укаша-ата обладал гигантским ростом, и после смерти на его могиле можно было видеть открытые от колен ноги, которые продолжали расти. Люди засыпали их, и скоро надгробие достигло необыкновенной длины⁸⁶.

⁸⁴ Там же. – С. 45–46

⁸⁵ Абуов А. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави. – Алматы, 1997. – С. 124

⁸⁶ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 84

Святых, у которых рост настолько постоянно удлинялся, что из-под могилы появлялись их ноги, достаточно много. Это и каракалпакский святой Шамун-наби, и турецкий святой шейх Бехаэддин, и похороненный в Самарканде святой ходжа Данияр, который вытянулся более чем на 20 метров. Самым древним святым в этой категории является святой Коркут.

Казахская обычная агиография

Признавая зафиксированный рядом авторитетных авторов статус Коркута как святого – аулие, мы должны заметить, что все равно это обозначение носит формальный характер. Этому противоречат не только научные факты, касающиеся жизни и смерти Коркута, но и противится само народное сознание. Достаточно сказать, что большинство казахов, при всем глубоком уважении к Коркуту, не воспринимают место его захоронения как святую могилу, у которой можно получить благословение и защиту. Совершенная святость Коркута народом ставится под сомнение, что видно в следующем эпизоде легенды о нем: «...Хорхут-ата был человеком постоянной святости, но однажды и он согрешил перед Богом, неумышленно во время сна, задев ногами сестру, отчего Всевышний наказал святого, оставляя его ноги (вне могилы. – Ш.К.) навсегда обнажёнными⁸⁷. В. Гордлевский, комментируя аналогичный сюжет о святости, высказался о двойственном положении святого покойника и о том, что, раз земля не принимает тело в свои недра, это указывает на греховность захороненного⁸⁸.

Мы считаем, что вся греховность таких «святых» заключена в мировоззрении авторов и пересказчиков агиографии, не оторвавшихся полностью от фантастического богатства сюжетных линий, заложенных в шаманизме. И присоединяемся к мысли Р. Мустафиной, которая считает, ссылаясь и на мнение В. Басилова, что удлинение святых после смерти является комплексом приверженности казахов к доисламским божествам-исполинам, к памяти о демонологическом шаманском герое Чарабасе⁸⁹.

В качестве примера обычной агиографии наиболее показательна агиография, связанная со святым Коркытом. Впервые эту фигуру в научной литературе приводит Ч. Валиханов, считавший, что Хорхут – первый шаман, который научил казахов играть на кобызе⁹⁰.

С. Каскабасов отмечает, что у одних народов рассказы о Коркуте сохранили черты предания, у других – превратились в эпические повествования, у третьих – в сказки. У казахов же архаичные мифы и предания

⁸⁷ Диваев А. Несколько слов о могиле святого Хорхут-ата // Этнографические материалы, вып. V. – Ташкент, 1896. – С. 194

⁸⁸ Гордлевский В. Османские сказания и легенды (серия первая) // Избр. соч., т. 1. – Москва, 1960. – С. 345

⁸⁹ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 86

⁹⁰ Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов // П. с. с., т. 4. – Алма-Ата, 1985. – С.

слились воедино, и образовали легенду о Коркуте⁹¹. Следовательно, и это фольклорное произведение является предметом нашего изучения. И если принимать перелицовку шаманских мифов о персонажах, имевших сверхъестественные способности, в агиографическую литературу, то прогресс в ней гораздо более очевиден. В легенде говорится все о той же попытке человека убежать от смерти, но полностью исчезла трёхуровневая структура мира и другие очевидные шаманские структуры.

Легенда записана на рубеже XIX и XX веков на территории Казахстана. С. Каскабасов, рассмотрев историю о древнем казахском герое, убедился, что путешествие Коркута является реликтовым отражением архаических мифологических представлений людей древнего родового строя⁹².

По мнению С. Каскабасова, Коркыт сыграл всеохватывающую роль в шаманском мифе и миропознании и, войдя в казахскую народную исламскую мифологию как древний баксы, Коркыт стал святым Коркытом⁹³. Коркыт – наиболее яркая фигура среди персон казахского мира, обладающих хтоническими качествами и претендующих на святость, но так и не перешедших в категорию мусульманских.

Коркут – крупный и оригинальный образ в мировой мифологии с чертами демиурга. В пантеоне языческих богов тюркских народов Поволжья присутствует бог Хурт и у него в услужении есть духи⁹⁴. Допустимо, если учитывать, что до появления тюрок на степном пространстве от Каспия до Алтая обитали ираноязычные племена с культом Ахурамазды, что Хоркут является одним из божественных существ, боровшихся за упорядочения космоса и социума, против хаоса, тьмы, зла – ахуров⁹⁵. Возможно, имя «Хоркут» происходит из наименования «аХур» и эпитета – «күт», выражающего жизненную божественную силу зарождения.

Из энциклопедии «Мифы народов мира» мы узнаем, что «Коркут, хоркут, в мифологии казахов первый шаман, покровитель шаманов и певцов, изобретатель струнного инструмента кобыз. До принятия ислама Коркут – божество...»⁹⁶. К сожалению, продолжение статьи о Коркуте в названном издании представляется не совсем логичным в силу попытки связать в один образ автохтонного казахского Коркута и Коркут-Ату из огузского эпоса 15 века. В уникальной легенде о Коркуте, приведённой в трудах А. Маргулана, рассказывается следующее: «В детском возрасте Коркут ехал на верблюдице Желмайя безлюдной темной ночью и вдруг услышал впереди прекрасный звук. Когда он доехал до места, откуда слышалась мелодия, он увидел в пустынной степи кобыз, издававший эти звуки. Коркут сошёл с верблюдицы, сел возле кобыза и долго слушал мелодию. Когда мелодия завершилась,

⁹¹ Каскабасов С. Золотая жила, ч. 1. – Астана, 2000. – С. 401

⁹² Там же. – Астана, 2000. – С. 325–326

⁹³ Каскабасов С. Ажалмен айқасқан адам // Қорқыт Ата. – Алматы, 1999. – 67 б.

⁹⁴ Мифы народов мира, т. II. – Москва, 1982. – С. 538

⁹⁵ Мифы народов мира, т. I. – Москва, 1982. – С. 142

⁹⁶ Мифы народов мира, т. II. – Москва, 1982. – С. 538

Коркут взял кобыз, прижал его к своей печени и, сильно обрадовавшись, произнёс: «Теперь он мой». Он сел на Желмаю и вернулся домой. С тех пор объезжает людей и играет свои кюйи. На этом кобызе Коркыт впервые сыграл кюй «Божественный кюй» и последний раз «Прощание с людьми». Его слова донёс Абылгазы: «Покровитель Коркыт, пора тебе умирать, // Молись теперь у полного казана другого мира».

Звук кобыза Коркута слышен был издалека. И люди стали говорить: «Кобыз Коркута»⁹⁷. Версия о существовании живого кобыза подтверждается и казахской поговоркой: «У Коркыта не только кобыз, но даже смычок поет (Қорқыттың кобызы тұр ғой, қияғы да сөйлейді)»⁹⁸, а так же легендой, гласящей, что уложенная на могиле близь Сырдарьи «кобза Хорхута в течении многих лет по пятницам издавала заунывные звуки, как бы оплакивая своего господина. Прислушиваясь к ее плачу можно было разобрать имя святого талиба: – Хор-хут, Хор-хут»⁹⁹.

Мифический живой кобыз сохраняет свою живую потенцию и после смерти первого хозяина. Доставшись после него Койлыбаю, кобыз не только самостоятельно издаёт мелодии, но и участвует в мероприятиях казахов, имеющих без сомнения скрытый сакральный характер. В статье о шаманизме Ч. Валиханова рассказывается, что Койлыбай «...на одну байгу поставил свой кобыз, предварительно с места приказав его привязать. Когда показалась далекая пыль байги, Койлубай с саблей в руках начал свою игру и пение сарн, || вдруг со стороны байги показался страшный ураган и подул порывистый красный ветер, наконец, в хаосе пыли и тьмы показались первые лошади и впереди саксауловое дерево с огромным корнем, задевая то одним концом, то другим землю и волоча за собой длинный аркан. Это был Кобыз Койлыбая»¹⁰⁰.

В древнекитайской мифологической концепции о дао-демиурге и вещи-жизни, изложенной в литературном памятнике III века до н. э. «Люйши чуньцю», каждая вещь обладала своей жизнью. В этом древнейшем произведении космогонический процесс неотделим от первозвука, сопровождавшего образование неба и земли. При этом звук или звуки, рождающиеся в самый момент космогенеза, а затем соответствующие каждому новому циклу космического времени сразу гармоничны, и это – музыка. Древнекитайская архаика ставила музыку, и в особенности музыкальные инструменты, такие, как бронзовые колокола и барабаны, в центр культа предков. Барабан имеет свою родословную, и включён в генеалогию одного из важнейших божеств – Яньди. Барабан фигурирует даже как демиург: «Внук Предка Огня // Яньди Старший дядя холм // Болин сошелся

⁹⁷ Марғұлан Ә. Қазақтың халық музыкасындағы // Қорқыт дәстүрі. – Алматы, 1993. – 109–112 б.

⁹⁸ Акатай С. Қорқыт Ата // Великий Коркыт и его учение. – Алматы, 1999. – С. 686

⁹⁹ Спиридонов П. Один из вариантов легенды о Хор-хуте. Записано со слов киргиза Тулюса Айшувакова // ПТКЛА, год XIII, 1909. – С. 19

¹⁰⁰ Валиханов Ч. Тенгри (бог) // П. с. с., т. 1. – Алма-Ата, 1985. – С. 213

с женой Уцюаня, Женщиной – Холмом // Юаньфу. Юаньфу носила плод три года. Она родила Длинный Барабан // Гуянь и Пику // Шу. Они стали первыми правителями-хоу. Длинный Барабан первым сделал колокол, создал мелодию»¹⁰¹.

Космогонические мифы, отражая архаичные представления о пространственно-временных параметрах вселенной, занимают центральное место среди всех форм мифопоэтического мировоззрения. В них размещены все правила и ниши, в которых протекает существование богов, предков, культурных героев и человека, все, что может стать объектом мифотворчества.

В сакрализованном мире существуют свои принципы собственной организации, своя структура пространства и времени. Вне его – хаос, царство случайного.

В целом космогонические мифы соответствуют сюжетной схеме, в которой движение осуществляется в следующих направлениях: от прошлого к настоящему, от божественного к человеческому, от космического и природного к культурному и социальному, от стихий к артефактам (вещам и соответствующим институциям), т.е., от внешнего и далекого к внутреннему и близкому.

Всем мифологическим системам присущ принцип, утверждающий противостояние сотворенного космоса хаосу¹⁰².

Одной из форм космогонических мифов является миф об «Эпохе Хаоса». Очевидно, что история о живом кобызе соответствует диапазону Эпохи Хаоса. Фактом, подтверждающим этот вывод, является те атмосферные и световые катаклизмы, при которых кобыз, доставшийся Койлубаю от Коркута, самостоятельно проявил свою явную жизненную активность. Это тьма и пыльный красный ураганный ветер, поднимающийся при байге, в которой участвует и лидирует кобыз.

Пыль и тьма являются характеристиками хаоса, так как античный Хаос и есть предельное разряжение и распыление материи¹⁰³. Этот сохранившийся в народной памяти течения тысячелетий знаковый рудимент архаичного мифа указывает, что Коркут – культурный герой времени, когда мир только структурировался из хаоса. Именно в Эпоху Хаоса культурные герои впервые создают и добывают различные предметы культуры (культурные растения, орудия труда, музыкальные инструменты) или приручают их (меняют функцию). Первопредметы в Эпоху хаоса обладают жизнью. В мифе о Коркуте такой первопредмет – кобыз. Встречавшийся Коркуту кобыз ещё не часть человеческой культуры согласно функциям музыкальных инструментов. Его следовало ещё «приучить», примерно так, как древние люди одомашнивали животных и птиц. Коркут прижимает кобыз к себе и произносит сакральную фразу: «Теперь ты мой». Это, конечно же, акт

¹⁰¹ Ткаченко Г. Космос, музыка, ритуал. – Москва, 1990. – С. 46

¹⁰² Мифы народов мира, т. II – Москва, 1982. – С. 6–10

¹⁰³ Мифы народов мира, т. II – Москва, 1982. – С. 581

упорядочивания вещей во вселенной, гармонизация по отношению друг к другу и к человеку, действие, противостоящее хаосу.

Тема Хаоса, как состояния мироздания, просматривается и в легенде, записанной на рубеже XIX и XX веков. Её записал и опубликовал в 1899 г. в газете «Туркестанские ведомости» малоизвестный казахский этнограф штабс-капитан Н. Джетбысбаев.

Хорхут Аулие

<...> Некогда жил среди киргизов [казахов. – Ш.К.] святой человек «Хорхут Аулие», которому оказывалось везде священное воздаяние и был у них в большом почете и уважении каждый киргиз перед ним и мимо шедшие не проходят мимо без благословения колено преклоняя, в знак его уважения, к святому высокочтимому ими человеку. Так Хорхут по преданию жил долго на этой грешной земле, оказывая много пользы исцелением от недугов своим киргизам.

Однажды ночью, когда Хорхут ложился в постель, явился к нему Азраиль (ангел смерти) от Бога и передаёт ему повеление всевышнего. Азраиль говорит, что на днях придёт снова и возьмёт у него душу. Богу не угодно, чтобы страдал он напрасно на сей грешной земле, где так много зла, омрачающую его чистую и святую душу. «Бог послал меня известить тебя об этой вечной разлуке с землей». Сказав это Азраиль тотчас скрылся, а святой Хорхут долго лежал в постели и не спал, все размышляя о том, как лучше отдать добровольно душу Азраилю, расстаться со всем любимым народом на вековые времена или бежать от смерти. Он ходил три дня в таком размышлении, не сообщив никому из своих близких друзей об этом откровении: после трёх дней размышлений он решил бежать от смерти и скрылся там, где Бог его не увидит.

Вот с этим намерением Хорхут Аулие садится рано утром на своего «джельмая» лёгкую дромадеру и отправляется в один угол света «магруб» – запад – в надежде, что там он избавится от смерти: он легко достигает угла места «магруб» на своей «джельмая» и увидел там, что какой-то человек роет могилу. Хорхут Аулие спрашивает: «Что делает тут этот человек?» Человек ему отвечает: «Сюда должен прийти если не сегодня, то завтра Хорхут, для которого я по велению Аллаха рою могилу». Услышав это, Хорхут поворачивает свою «джельмаю» и бежит в другой угол света, «джунуб» – юг, предполагая, что может быть он спасётся от смерти там. Так же легко достигает этого угла света «джунуб», где он опять видит того самого человека, уже сидящего у готовой вырытой могилы. Хорхут опять также спрашивает сидящего у могилы человека: «Для кого вырыта эта могила?». Тот взглянув на Хорхута, говорит: «Могила эта приготовлена для тебя». Хорхут поворачивает тогда «джельмая» в третий угол света «маширик» – восток, там на «маширик», а также на «шавал – севере – встретился все с тем же человеком, роющим для него могилу. Хорхут Аулие

после всех этих неудобных попыток избежать смерти, пришёл в неопишное смущение в сильном горе, зарыдав, громко воскликнул: «Где, наконец, спасение мне от смерти, о, вездесущий Бог?» и упал в обморок. Тогда ему было свыше сказано: «Вернись обратно, безумный, туда, откуда ты первоначально бежал, чтобы найти себе спасение от меня: там найдешь себе вечный покой: место, где ты жил прежде есть самый центр земли, там тебе будет лучше, чем в чужой стране...». Тогда Хорхут был вынужден вернуться к прежнему месту, именно к берегу Сырдарьи, где сам добровольно отдал Азраилу душу и был похоронен <...> над Хорхут Аулие был воздвигнут мазар <...>.

Человек, все встречавшийся во всех четырех углах света: на западе, юге, востоке, на севере с Хорхутом Аулие, был Азраиль, посланный Богом в образе человека приготовить Хорхуту могилу.

О том, сколько лет бежал Хорхут от Бога, боясь смерти, идет между киргизами нескончаемый спор: одни говорят, что Хорхут Аулие бежал 400 лет, а другие – 40 лет. Словом, Хорхут был несомненно киргиз [казах. Ш.К.], хотя бы в легенде.¹⁰⁴

Как выше было указано, цифра 400 по системе абджад соответствует арабской букве ٤ (та), являющейся частичкой клятвы Аллаху.

С. Каскабасов отмечает, что «...посещение Коркутом четырех углов мира с центром на реке Сырдарья, временное нахождение там спасения от смерти, а так же долгое проживание его на воде являются реликтовым отражением архаических мифологических представлений людей древнего родового строя о четырёхугольной горизонтальной модели космоса (по-казахски: дүниенің төрт бұрышы) и космической модели мира в виде большой реки (су аяғы – Құрдым), о космическом центре Вселенной (жердің кіндігі) и о культурном герое¹⁰⁵.

Существенной частью мифологического и религиозного мировоззрения является сакральная география.

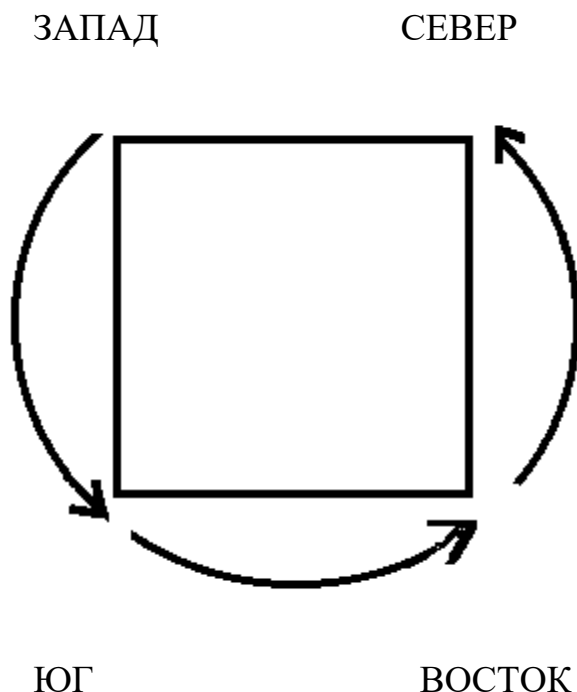
Сакральная география вычерчена не только по Оси мира, но имеет и свой север, юг, восток и запад. Север и небесная сторона – Гиперборея (в мифологии индусов – Варахи) и, как утверждают персы, солнечный предел от куда явились на Землю их предки. Юг связан с Луной, с лунным миром. На юге обитают антиподы людей. Восток в сакральной географии у древних египтян назывался «землёй богов». Сакральный символ египетских жрецов «анкх» воспринимается как символ жизни. В нём представлены два знака. Крест, как символ жизни и круг, как символ вечности. В комплексе они понимаются как бессмертие или «предстоящая жизнь». А иудеи на востоке помещали земной рай. Иранские суфии видели восток, как страну, в которой находятся корни и семена всех вещей. Запад в противовес Востоку, представлялся местом пребывания темных хтонических сил в стране мёртвых.

¹⁰⁴ Джетбысбаев Н. Хорхут-Аулие // Қорқыт Ата, Алматы, 1999. 92–93 б.

¹⁰⁵ Каскабасов С. Золотая жила, ч. 1. – Астана, 2000. – С. 325–326

Как мы видим, представления о её гармонии, упорядоченности, пропорциональности укладывались в пространство геометрии, в основание жизни и смерти.

Маршрут движения Хорхута/Коркута от смерти соответствуют следующей схеме:



Прежде всего, бросается в глаза тот факт, что Коркут двигается справа налево. Для большинства мифологий мира характерно использование признака «левый» в значении отрицательного, «правый» – в значении положительного¹⁰⁶. Согласно принципам даосизма, маршрут жизни-вещи определяется направлениями «левое» и «правое», представляющими собой оппозиционные пары: невежество – знание, смута – порядок, болезнь – здоровье, смерть – жизнь. Переход «слева направо» соответствует переходу от хаоса к космическому порядку, обратный процесс выражен в переходе «справа налево». Человек так же является вещью-жизнью и путь его схож в этой космогонии, как и путь любой другой вещи-жизни¹⁰⁷.

Движение справа налево означает отрицание существующего упорядоченного космоса и вызывает состояние хаоса. В этом виден конкретный замысел Коркута. Навязывая хаос, он разрушает и порядок, установленный в созданном мире, где время течёт из прошлого в будущее. А значит, возникает возможность спутать все временные ориентиры, обозначающие даты прихода человека в живой мир и его ухода в мёртвый. Таким образом, он пытается избавиться от своего часа смерти. Коркут почти достигает своей цели, но, не завершив полный круг (не разрушив до конца упорядоченный космос), он в точке «север» останавливается.

¹⁰⁶ Мифы народов мира, т. II. – Москва, 1982. – С. 43

¹⁰⁷ Ткаченко Г. Космос, музыка, ритуал. – Москва, 1990. – С. 139

С. Аязбекова в работе, посвящённой связям Космоса и музыки казахов, пишет: «Остановившись, Коркут тем самым прерывает хаотическое развитие событийного ряда. Как отмечает Коркут, «придя к берегам Сыр-Дарьи, вонзив в неё кобыз, осознает это место как Центр Мира. Из этого следует, что именно музыка (рождение кобыза) задает все основные параметры Мира, его горизонтальное и вертикальное членение, ощущение Центра и Ритма (ритм Музыки как основа временного членения). Таким образом, сказания и легенды о Коркуте показывают, что уже протоказахи понимали мир как гармоническое устройство, которое включает не только природу и человека, но и весь Космос. А Музыка выступает основным мирозозидающим началом, объединяющим весь Универсум в единое целое»¹⁰⁸.

Г. Омарова, изучавшая казахские национальные музыкальные композиции, пишет, что «стержневая идея творчества Коркута – установление Космической гармонии, преодоление смерти и зла. Данная форма философской концепции с удивительной чёткостью облекается в композиционные рамки, которые складываются как устойчивый комплекс следования тем: тема зла – тема преодоления зла, тема равновесия, тема благопожелания»¹⁰⁹. Поддерживает эту мысль о кюях следующим выводом и А. Мухамбетова: «Неизменный порядок следования музыкальных тем-символов превращает звучание кюя в одну из форм магического воздействия, «правильное» изложение сюжета само по себе было актом поддержания порядка и гармонии в мире»¹¹⁰.

Остановившись и вернувшись в центр своего мироздания (берег Сырдарьи), Коркут позволяет возобновиться акту творения упорядоченного космоса. Хаос, как мифологическая модель мира, представляет собой вселенскую пустоту или аморфное состояние, предшествующее творению космоса или неорганизованное внешнее пространство, окружающее сотворённый космос. Мифопоэтическая концепция хаоса определяется развитой мыслью об истоках и причинах сущего. Человек представлял хаос в виде мировой бездны (скандинавская Гинунгагап), мирового океана, водной стихии (египетская Нун). Именно к водной среде – Сырдарье, возвращается, отказавшись от бегства, Коркут. Там он расстилает на воде коврик и, плавая на нем, продолжает держаться от смерти на расстоянии¹¹¹.

Примечательно, что казахи, по сведениям А. Маргулана, ряд озер связывали с именем Коркута, а условно малую родину Коркута – устье реки Сырдарье, называли устьем Коркыта или устьем бездны «су аяғы Қорқыт

¹⁰⁸ Аязбекова С. Коркут-ата: Космос и музыка казахов // Шелковый путь и Казахстан. – Алматы, 1999. – С. 294

¹⁰⁹ Омарова Г. Повторяющиеся мотивы в кобызовых кюях // Инструментальная музыка казахского народа. – Алма-Ата, 1993. – С. 3

¹¹⁰ Мухамбетова А. Казахский кюй – философия на двух струнах // Инструментальная музыка казахского народа. – Алма-Ата, 1993. – С. 20

¹¹¹ Потанин Г. Тангуско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия, т. 2. – Санкт-Петербург, 1893. – С. 122

(кейде су аяғы кұрдым) »¹¹². Далее в тексте А. Маргулана идёт прямое обращение к Коркуту, никак проясняющее смысл выше приведенной строки. Очевидно, данная строка представляет собой осколок от гораздо более древнего мифа, чем-то произведение, в котором она присутствует сегодня. Вне утерянного контекста фраза «устье реки – Коркут, устье реки – бездна» воспринимается лишь как загадочная, непонятная метафора. Однако, если её рассматривать, как продолжение легенды о бегстве Хорхута и его пребывания на поверхности воды, то логическая линия восстанавливается. Конечно, в сырдарьинском эпизоде заметно упрощение фабулы, но удивительным образом продолжается тема пограничного пребывания Коркута между жизнью и смертью, между упорядоченным миром и хаосом. Коврик чудесным образом удерживает на поверхности воды Коркута длительное время. Здесь мы видим символическое указание, что Коркут находится на границе между двумя средами: воздушно-земной, в которой человек живет и водной, являющейся для него мертвой. Это положениеточно выражено в казахском эпосе, записанном в середине XIX века В. Радловым:

Өлі десем – өлі емес,
Тірі десем – тірі емес,
Сол атаның атасы,
Ертеде өткен Қорқыт ата
(Сказать мертвый – не мертвый он,
Сказать живой – не жив он,
Пращур Коркут-ата святой)¹¹³.

Космогонический миф предполагает неуклонное поступательное движение к глобальной развязке. Река движется, и она должна была непременно вынести героя к устью реки – по мифологическим критериям, к бездне, в которой царит хаос. Более того: замена в народном сознании «кұрдым (бездна)» именем Қорқыт предполагает, что богоподобный герой сам становится вратами бездны. Став проводником хаоса, Коркут вольно или невольно мог бы вызвать выход хаоса из границ бездны в уже упорядоченный мир. Но все же этого не происходит. Переход Коркута в пространство Хаоса останавливает его игра на кобызе, музыка которого является стержнем Космической гармонии. Коркут играет непрерывно, следовательно, осознанно удерживается от соскальзывания к хаотическому развитию событий. В этом виден его подвиг самопожертвования ради мировой гармонии.

Сопричастность Коркута к хаосу и к вещи-жизни даёт право утверждать, что миф о нем зародился в человеческом сознании ещё в эпоху позднего палеолита, как миф о культурном герое. С. Каскабасов по вопросу динамики развития образа Коркута замечает: «Естественно, сюжет и сам образ Коркута, подобно всем древним мифам, проанализированными нами, за многие века

¹¹² Марғұлан Ә. Қорқыт аңыз және ақиқат // Қорқыт Ата. – Алматы, 1999. – С. 52

¹¹³ Радлов В. Образцы народной литературы тюркских племен, ч. III. – Санкт-Петербург, – С. 47

бытования претерпели не одно изменение, и ко времени фиксации потеряли былую мифологическую основу и семантику»¹¹⁴.

С наступлением эры ислама Коркут приобрел статус мусульманского святого, но в среде казахского народа, на наш взгляд, сохранил самые значительные черты арийского божества, так и оставшись на границе между зороастризмом и исламом. Представляется важным сохранить его образ именно в таком качестве, так как полная исламизация образа Коркута стараниями учёных и публицистов, работающих в области фольклора, приведёт лишь к обеднению мировой мифологии. Самым важным шагом в этом направлении является решительное размежевание турецкого Коркута Аты и казахского Хоркута.

В казахской обычной агиографии исламская терминология не достаточно грамотна, эстетически смазана, архетипы не прорисованы до полной узнаваемости, что создаёт впечатление их неестественности, случайности. И наоборот, детали архаичных мифов в них оказываются настолько цельными и значимыми, что зачастую представляется крайне затруднительным определить статус персонажей, представленных в них. Иногда это практически невозможно. В этом плане интересно рассмотреть записанную Ч. Валихановым и не подправленную редакторами из числа советских литературных работников «Легенду о мёртвом и живом и о дружбе их». Не смотря на кажущуюся простоту изложения, её увлекательный и в какой-то степени авантюрный сюжет наполнен глубоким драматизмом.

Вышерассмотренный древний текст (как и следующий рассказ из архива Ч. Валиханова «Легенда о мёртвом и живом и о дружбе их») наглядно демонстрирует этапы трансформации шаманской мифологии в протоисламскую фольклорную литературу.

Легенда о мёртвом и живом и о дружбе их

В старину было у одного бая три сына. Потерялся раз у этого бая один косяк кырсаков. Вот и говорит отцу старший сын: «Отец! дай поищу наш скот, кырсаков!» «Ступай, сын мой, ищи!» – говорит отец. Сын садится на лошадь, берет провизии и оружие... Видите, отец был чародей и хотел испытать детей, он отправляется через шесть степей и, обратившись || в шесть волков, ждёт сына. Увидевши шесть волков, сын испугался и убежал домой и лёг. Средний сын тоже просится у отца искать лошадей, и он также прибежал домой, испугавшись волков. Остаётся самый младший; он говорит: «Я буду искать!». «Ладно!» – отвечает отец.

Отец был испытатель. Он обратился в шесть тигров и лёг на дороге. Увидевши отца, обратившегося в шесть тигров, сын ударил несколько раз по лошади и бросился на тигров. Только что он хотел всадить копьё, «А» – говорит отец, – это ведь я, я знаю, что ты всадишь копьё. Да, я знал. Ну, подними руки, я благословлю». Тут он даёт благословение и говорит: «Дай

¹¹⁴ Каскабасов С. Золотая жила, ч. 1. – Астана, 2000. – С. 335

тебе благополучный путь, перед собой да обрящешь искомое, – да ещё говорит – не забудь, сын, когда придётся тебе быть в местах необитаемых..., не оставляй могил, если будут встречаться ночью – ночуй при них». По прошествии многих дней (однажды) на закате солнца младший сын увидел группу могил, вокруг них не было жилищ (кочёвок). Видит на западной стороне их стоит свежая чёрная могила. Приходит – говорит: «Суйлям!» Когда сказал 15 суйлям, он услышал ответ: «Кого спраши || ваешь?» И затем выходит молодой человек с прекрасно выведенными бровями. «Кого спрашиваю?» – «Я божий странник, думаю на ночлег». – «Сходите (с лошади)», говорит – а сам поддерживает за узду, ссаживает, оказывает почёт. Взял за руку и говорит мёртвый живому: «Закрой глаза, и когда я скажу, тогда открой», – и ведёт. Когда сказал: «Открой», младший сын видит: прекрасная юрта, сарай (дворец. Ш.К.) войдешь – не выйдешь, пахнет... так хорошо (запах свежей травы). Как только сели (у него был чёрный слуга): «Ступай, – говорит, – веди для гостя барана. Черный слуга вышел и привёл, держа за шею... серого барашка. За резав, как следует сварили, съели и легли, как следует. Настало утро; умыв лицо и руки мертвый дал гостю остатки вчерашнего ужина. Сидя таким образом, сказал (мёртвый): «Давай... двое будем друзьями». – «Будем, так будем!» – Тут же, открыв груди, обнявшись, сделались друзьями. – «Теперь поеду, – говорит живой, – искать кырсаков». «Хорошо, друг, но наперёд расскажем свои тайны. Я был единственный сын одного бая. Отец мой был богат. Раз наш народ повел войско на войну, я тоже окончился. || Тогда один всадник в загнутой чёрной шапке, на чёрной с лысиной лошади, с длинной красной пикой в руках, с острой чёрной бородой вышел, говоря на единоборство! Я тоже вышел. Он от людей и жилищ, я от набегников. Он направил копье я тоже, у меня копье было короче, у него длиннее. Его удар настиг наперёд, я был убит. За то, что я умер от врага... на войне, бог сделал меня таким – саидом (шаидом). В этот поход подо мной была худая лошадь. Отец был богат, у него было две лошади... полетит – птица, наклонится неприятель – не настигнет; я на одну было сел, да отец не позволил. Если, друг мой, хочешь быть со мной другом, то сегодня доедем, у нас будем ночевать, твои кырсаки в нашем стаде ходят, размножившись до 90 лошадей. Если меня считаешь моим другом, то распори двух лошадей айчубарых, они ходят вместе (бируюр)». «Ладно, – говорит живой, распорол бы, друг, да жаль – нет у меня ножа». У мёртвого джигита был маленький хорошенький ножик. «Вот его, – говорит – и распори. Я тебя прошу: когда будешь у наших, то не показывай ножика; моя сестра узнает и тебе будет жутко». || Живой молодец поехал и стал на ночлег у отца мёртвого своего друга. Настало утро. Пришли с урусей (с пастбищ. Ш.К.) табуны. Сел он на лошадь и выехал навстречу табуну. Пастухи все были молоды, он не принял их за людей, а два айчубара играют в табуне, он схватил их и разрезал им желудки. «Бай! Бай! Один человек разрезал двух айчубаров, крича прибежали мальчики до аула. Кто же станет смотреть, когда распорол двух айчубаров; со всех сторон погнались, севши

на лошадей. Схватили живого друга и привели к баю. И этот бьёт и другой бьёт; бьют сначала связанного и одетого, а потом стали раздевать, сняли все, остались сапоги. Когда сняли сапоги, ножик и выпал. Сестра мёртвого друга стояла тут. Когда увидела ножик, тотчас узнала. «Ой, бай! – крикнула она, это ножик брата», и схватила его в руки. Прежде били – не били, настоящее битие началось теперь. «Это он убийца!» – кричат кругом и хотят убить. Но друг прежде сказал ему: «Если очень станут мучить, то скажи все, как было». Видя, что не избежать смерти, он сказал: «Джурт (народ. Ш.К.). Правду скажу – умру, не скажу – умру! Я прошу всего три слова – сказать или нет? «Скажи – говорят, если имеешь что». От начала рассказал все: «Я был сын одного бая и проч.». Все рассказал. Теперь никто не поверил. «Ложь, – говорят, – убьём! Говори правду, ты убийца». «Народ, вы мне не верите; если я вам покажу моего друга, то поверите?» «Джайрайде (Ладно. Ш.К.)! Прекрасно, покажи только, поверим». Бай начал собирать народ свой, чтобы идти на могилу сына. Сели на лошадей, а нашему джигиту дали не корову, а около того. Да ведут его в середине толпы: все ещё не доверяют. Доходят до кладбища. «Народ, – говорит джигит, – когда увидите, стойте вы здесь, да не плачьте, я вызову моего друга». Народ остановился, но отец бедняга не выдержал, пошёл вслед за джигитом. Мёртвый все это знает уже давно – арвахам (духам. Ш.К.) все известно. Хотя отец его оскорблял, но || он думает дать ему салеи и выходит. С отцом поздоровался... приходит потом мать, с ней тоже поздоровался. Затем сестра единственная и с нею его невеста, которую он оставил у родителей на правой стороне (т.е. в девицах). Невеста было подошла наперёд, он оттолкнул её мизинцем правой руки. Побыл с сестрой. Бедняжка, увидев единственного брата, давно умершего, не выдержала и одна слеза покатилась и упала на правое плечо мертвеца. Слеза капнула, и брат исчез неизвестно куда. Народ после того поверил джигиту. «Хорошо! Молодец!» И стал не как прежде; стал почитать джигита. «Ты – сказал бай, – друг моего единственного светильника; ты мне теперь то же, что и он; возьми половину моего скота и моих душ». «Ничего мне нужно, отдай моих кырсаков». Старик два раза повторил своё предложение; он два раза отказался и, поклонившись, расстался с баем и погнался 90 своих кобыл. || Поехал опять на кладбище, расположился в стороне около свой косяк, а сам подъехал к могиле и говорит: «Достум!». Друг не выходит. До трёх раз кричал: «Друг!». В четвёртый раз [друг] вышел, бледный, изнеможённый. «Я, – сказал мёртвый, – давно слышал твой голос, но нельзя было мне скоро выйти. Слеза моей сестры, упавшая на моё плечо, сделалась морем и потопила меня. Когда ты звал меня в первый раз, я был на той стороне реки, в другой – я был в середине, в третий – я вышел из воды и переводил дух. Ох! Измучился я совсем в эти дни». Тут он повёл друга в своё жилище, и они прожили вместе несколько дней, лошади паслись, и ничего худое не могло им сделаться. Стал живой друг собираться домой. «Ну, друг, – сказал тогда мёртвый, – ты, друг, уедешь с лошадьми и подводами цел и невредим домой. Своих ты застанешь в приготовлениях на

войну. Твой дом будет говорит не ходи в поход, ты и так приехал измученный, истощённый! Но ты не слушай их и поезжай на другой же день в наезд». Приехал джигит домой, все обрадовались. Отец, мать, родные стали уговаривать, чтобы он не ездил, но он, помня слова друга, переночевал день дома, да и в путь. Друг ему ещё говорил на прощанье: «Когда достигните вражьих аулов, все ударят в коней, ты скачи один по западной стороне; на тебя бросится из аульных людей один – в чёрной с загнутыми полями шапке, на чёрной с лысиной лошади, с длинным красным копьём и с чёрной острой бородкой. Ты ссадишь его при помощи бога. Это тот самый что убил меня. Ты зарежь его, говоря: «Дойди до моего друга». Заколи и лошадь, говоря: «Дойди до друга» <...>. Друг мертвец говорил ему ещё: «Когда все бросятся на добычу, ты скачи на запад, там, на краю аула, увидишь только что поставленный белый отав, привяжи на правой стороне двери лошадь свою. В отаве увидишь молодую, только что взятую женщину и двух девиц, ястреба и чёрную борзую собаку в ошейнике. Всех их зарежь, говоря: «Дойди до друга». <...> Зарезал молодую, говоря «Дойди до друга». Зарезал старшую девицу с теми же словами, другую же девицу стало ему жаль, он поцеловал её, но, подумав, тоже зарезал. С ястребом и собакой не стал думать. Друг говорил ему ещё: «Все будут брать казну несчётную; ты ничего не бери. Перед отавом будет тополь, около него зелёный прут; сруби их; тут же увидишь верблюжий помет, собери его вместе и все это навьючь на чёрного нара, который ходит у дверей отава, || и вези домой». Отряд возвращался, стали доходить до своих кочёвок, вдруг сделалась буря; два дня и две ночи она продолжалась; весь скот награбленный разбежался и частью погиб, даже свои лошади погибли у войска. Джигит счугурил верблюда и лежал себе спокойно около него. Друг говорил ему ещё: «Когда останется пол дня до аула, тогда возьми зелёный прут и ударь им мешок с помётом, говоря: «Бисмилда алдрекбан рахым!». Пойдут из него верблюды с криком, лошади с ржанием, коровы с мычанием и овцы с блеянием. Потом ударь зелёным прутom тополь-дерево, говоря: «бисмилляхи» и проч., и дерево обратится в золото и серебро – в одно колено золота, другое – серебра». Хозяин был чародей и таким образом спасал золото от воров, скот от падежа и волков. Приехали домой, все товарищи идут пешком, пальцы в ноздрях, а он не может управиться со своими стадами. Золота и серебра – богатство всего мира. || Проживши дома дня два-три, поехал к другу на кладбище: «Салем алейкум, достум!». «Суйлем!» – говорит мёртвый друг, выходит и вводит в могилу. Живой друг изумлен: джигит в чёрной шапке, молодая келинчек, две девицы, ястреб, собака – все сидят тут. Друг его посмотрел на младшую из девиц и засмеялся, посмотрел и он на неё и видит в том самом месте, куда он поцеловал, чёрное пятно на щеке. «Бедный ты человек, – сказал мёртвый друг, – я доволен тобой, младшая тебе понравилась, её ты возьми себе, с меня будет келенчек со старшей девицей». Погостил он тут, а джигит в чёрной шапке прислуживал им. «Пора, – говорит он – возвращаться домой». «Хорошо – говорит ему мёртвый друг, – когда ты приедешь домой, в аулах будут

разъезжать торговцы с товарами на двух телегах; у них есть две лошади, одна гнедая, другая рыжая; лошади тощие, ты их купи, сколько бы не стали просить владельцы. Сначала купи гнедую, потом рыжую, три года не клади на них ни укрюка, ни узды, ни седла с потником, не клади раздвоенных лядвей... Через три года за || режь гнедую, разбей все кости и косточки, даже пальцев, и смотри на мозжечок; если он не будет весь белый и хоть капля черноты, то отпусти рыжую лошадь ещё на один год в табун. По прошествии 4-х лет, на пятый, привяжи её к верёвке у юрты, давай один только раз сорвать траву и один глоток воды, но все не езд; лошадь будет как ногойка. Через несколько времени ты почувствуешь боль в голове; пройдёт – хорошо, если же станет все увеличиваться, садись на рыжую лошадь и скачи ко мне. Не забывай». Друзья простились. Джигит приехал в свой аул, видит: татары торгуют, у них две лошади; <...> на четвёртый || год убил гнедого и в пальцах нашёл черноту в ноготь большого пальца. Ещё год держал рыжую в табуне. На пятый год рыжую лошадь стал держать у юрты на верёвке. Однажды заболела голова и не поправляется. Джигит тайну свою никому не говорил – ни отцу, ни матери, ни друзьям и сверстникам; знал её бог, мёртвый друг и он сам, только трое. «Оседлайте-ка рыжку, – сказал он, видя, что болезнь увеличивается, – я порассеюсь. <...> Видит – друг скачет; бросил аркан и захватил им друга, а рыжий тулпар понёсся далее; так разгорячился. Поднял || друга и внёс в могилу. Азраил-Джебраил, душеберущий [ангел], между тем, гнался и был готов бросить укрюк, но рыжего тулпара не мог все-таки догнать. Вслед за друзьями пришёл в могилу и Азраил-Джебраил, говоря: «Давай беглеца моего! Здесь он, беглец мой». «Не дам, – сказал мёртвый друг, я божий саид, и бог обязался до трёх раз исполнять мою просьбу. Ступай отсюда». Азраил-Джебраил пришёл к богу и сказал: «Твой приказанный от нас убежал, и один человек не дал: «Не дам, – сказал, – я саид божий, и бог обязался до трёх раз исполнять мою просьбу». – «Что нам теперь делать!» Всевышний бог сказал: «Правда, правда, он мой саид! Взял, так взял, пусть будет по его просьбе». Таким образом, они стали с другом жить вместе и достигли всех надежд своих.¹¹⁵

Ч. Валиханов отмечает: «Приводимая <...> легенда замечательна в высшей степени по-своему чисто шаманскому происхождению. Вот понятие киргизов [казахов. – Ш.К.] о будущей жизни, и оно совершенно согласно со свидетельством Плано Карпини, который говорит, что монголы с мёртвым погребают кобылу с жеребёнком, осёдланную и взнузданную лошадь, чтобы ему было чем питаться на том свете и разводить лошадей для своего употребления. Киргизы [казахи. – Ш.К.] кладут на могилу чашку, но животных, которые назначаются для замогильного употребления покойника, режут на его поминках со словами «тіе берсен» – да дойдёт до тебя. Это очень важно; следовательно, шаманское небо было беспристрастно как божество, не

¹¹⁵ Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов // П. с. с., т. 4. – Алма-Ата, 1985. – С. 65–70

ревниво. Большее или меньшее благосостояние человека умершего зависело не от неба, а от той исправности, с которой должны были родные исполнить обязанности»¹¹⁶. Именно народные обычаи, как узлы, связывают отдельные сцены истории: обычай ночевать во время пути у могил предков, обычай приветствовать первым, обычай выставлять гостю свежее угощение, обычай дважды предлагать подарок, если первый раз от него отказываются и т. д. и т. п. В легенде присутствуют принижающие, на первый взгляд, бытовизмы: саид утром угощает своего гостя остатками вечернего ужина. Однако именно такие детали придают необычным событиям интонации реализма.

По материалам казахстанских археологов, ещё в эпоху бронзы захоронения сопровождалась и одеждой, и орудиями, и пищей. Спустя некоторое время, к могиле приносили дополнительную пищу¹¹⁷.

Комментарии Ч. Валиханова касаются сцен убийств, с отправлением убитых героем людей и лошади в подземный мир мёртвого друга. Ведь могила, в которой обитает саид, представляется не совсем ямой для погребения покойника. Саид просит героя на поверхности земли закрыть глаза и ведёт за собой. А когда герой открыл глаза, то он видит прекрасную юрту, дворец, поданный в превосходной степени: «войдёшь – не выйдешь, пахнет... так хорошо (запах свежей травы). Совершенно очевидно, что здесь описан нижний мир шаманской архитектуры вселенной. Главный герой участвует в походе и скачет по западной стороне, т.е. по миру мёртвых, расположенному там, где заходит солнце»¹¹⁸.

Ч. Валиханов считал, что влияния ислама в этой легенде нет, кроме наличия слова «сале-м-але-йкум». Действительно, и стилистически, и по культурологическим критериям легенда далека от классических образцов исламской литературы. Мусульманский словарь в ней крайне беден. Но если мы допустим, что те редкие исламские термины, которые все же присутствуют в просматриваемом нами тексте, не случайны, то смысловой анализ их приведёт к интересным результатам.

Об обитателе могилы говорится, что он «саид божий». Термин «*сайид*» прилагается к потомкам Пророка – *аулад ар-расул*. Людей, названных сайидами часто отождествляли со «святыми» (*аулийа*)¹¹⁹. В легенде мёртвый друг главного героя так и говорит о себе: «я саид божий».

Туркестанские *ходжа* делились на три ветви: *дуана*, *сейиды* и *харасан*. Сейиды – это представители непосредственно самой генеалогической ветви, происходящей из Аравии, и в силу этого имеющие родовой статус. Туркестанские *ходжа* имели непосредственное отношение к родословной

¹¹⁶ Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов // П. с. с., т. 4. – Алма-Ата, 1985. – С. 64–65

¹¹⁷ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. – Алматы, 1998. – С. 111

¹¹⁸ Турсунов Е. Генезис казахской бытовой сказки. – Алма-Ата, 1973. – С. 21

¹¹⁹ Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва, 1991. – С. 203

Арслан Баб, ходжи Ахмед Ясави и последующей когорты святых. У казахов ходжа сделали символом Ислама, суфизма и святости¹²⁰.

На первый взгляд, кажется, что здесь мы имеем дело с обычным лексическим совпадением и мёртвый саид не вписывается в ряды святых сайидов. И все же саид из легенды неоспоримо обладает всеми признаками святого. Он обладает способностью творить чудеса: появляется в телесном облике перед живыми, покровительствует не только своему новому другу, но и своему роду. Сам Всевышний выделяет его из среды мусульман, «мой саид», более того, соглашается выполнять его просьбы. У него дар предвиденья события. Саид посоветовал другу во время предстоявшего похода не брать в ауле врагов ничего из имущества, а лишь срубить зелёный прут с тополя и собрать верблюжий помет. Саид говорил ему ещё: «Когда останется полдня езды до аула, тогда возьми зелёный прут и ударь им мешок с помётом, говоря: «Бисмилда алдрекбан рахым!», «Бимиляляхи». Сцена волшебных превращений замечательна тем, что происходит, по совету саида, с именем Аллаха на устах героя, т.е. с помощью Всевышнего Бога. И не важно, что молитва исковеркана, главное – она произносится.

Можно не воспринимать как аргумент, подтверждающий святость, эпитет «саид божий», присвоенный мёртвому другу героя, но нельзя проигнорировать тот факт, что принципиальный спор между саидом и ангелом смерти Азраилом-Джебраилом, являющийся кульминацией легенды, разрешает только Сам Всевышний Бог. Без Его снисхождения мёртвый друг не мог спасти жизнь своему смертельно больному другу.

Соглашаясь с выводом Ч. Валиханова, что легенда имеет шаманское происхождение, следует заметить, что в ней произошли как раз те изменения, о которых писал и сам Ч. Валиханов: «...основания шаманской веры были поколеблены магометанским единобожием»¹²¹. В то же время вышеприведённая обычная агиографическая легенда сохранила фундаментальные сюжетные фольклорные линии, присущие шаманизму. Прежде всего, дорога. Герой отправляется в путь, причём во второй раз он бежит от смерти, что совершенно противоречит исламской идеологии. Особенно важно отметить, что его путь совершенно отличается от суфийского пути – *тарики* (пути к Богу).

Эволюционная преемственность мифологий – процесс естественный и работающий на обогащение культур. Краеугольным камнем преткновения в дискуссии между язычеством и монотеизмом является принцип Единобожия. То, как мы называем человека, проводящего сакральные действия: баксы или мулла – вещь второстепенная, принципиальным моментом является адрес его молитв. И если этот Бог един и нет Бога кроме Него, то ни о каком язычестве говорить не приходится. Что же касается явных или неявных проявлений языческих обрядов, то это дело национального вкуса.

¹²⁰ Абуов А. Мироззрение Ходжа Ахмета Ясави. – Алматы, 1997. – С. 121

¹²¹ Валиханов Ч. Следы шаманства у киргизов // П. с. с., т. 4. – Алма-Ата, 1984. – С.

Шаманизм отразился на мистических представлениях всех религий, сменивших его. Поиски корней исходящих из шаманской мифологии параллелей и аналогий с нею приемлемы даже в Святых книгах: Ветхом и Новом Заветах, Коране. Это касается даже преданий о пророке Мухаммаде. Эпизод рассечения груди Мухаммада Джебраилом для очищения его сердца от скверны и подготовки его к пророческой деятельности, по мнению ряда учёных, находит объяснительные в параллелях с шаманскими мифами народов Сибири. В них шаманом может стать только тот, кого вначале духи разрубят на куски, очистят его кости, сварят и т.д., а затем сотворят вновь. Очевидны и аналогичные параллели между рассказами о могучих шаманах и преданием о *мирадже* – вознесении Мухаммада на небо верхом на Бураке. Объяснение находилось в языческих традициях арабов, знавших пережитки шаманства¹²². При этом основной водораздел, пролётший между Единобожием и язычеством, всегда остаётся непоколебимым и определяющим. В монотеистических текстах все начинается от акта Единого Бога, Им Одним все происходящее контролируется, и Он один завершает все. В этих текстах, без сомнения, присутствуют и прототипы, и фрагменты этиологических, космогонических, эсхатологических, близнечных и других мифов, но все они переосмыслены и переориентированы лишь на одну идею: превозношение Единого Бога. Это крайне важный принцип. Не учитывая его, невозможно верно понять процесс становления жанра агиографии, внутреннюю логику и смысл агиографических сочинений, мотивацию действий его героев.

Художественная интонация легенды сдержанна, даже – сурова, аллегории типичны для казахского мировосприятия. Воздух подземного дворца Божьего саида напоминает кочевнику родной «запах свежей травы, так хорошо». Из традиционного топического ряда, присущего для казахской поэтики, выпадает лишь метафора: «прекрасно выведенные брови», характерная больше для персидской поэзии с её высокопарным и несколько «женственным» языком. Но если мы вспомним, что агиография является частью суфийской литературы, зародившейся на арабо-персидском культурном пространстве, то появление в тексте иноязычных оборотов Среднего Востока становится вполне объяснимым.

Согласно символике суфийской литературы, лицо человека есть список Корана, без поправок и ошибок, где брови – *мадда*, письменный знак, применяемый для удлинения буквы *алиф*. Буква *алиф*, в цифровом ряду соответствующая единице, является символом Аллаха¹²³. Отмеченный знак позволяет утверждать, что Божий саид своими делами и помыслами продлевает во времени на земле Божественную волю, как *мадда*, удлиняет звучание *алиф*. В тексте легенды присутствуют и другие суфийские символы, подтверждающие особые отношения между Всевышним Богом и персонажами легенды. Главный герой назван Божьим странником. Такое

¹²² Мифы народов мира, т. II. – Москва, 1982. – С. 185

¹²³ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 319

словосочетание является синонимом дервиша – странствующего суфия. Судя по этим признакам, рассказываемая в таком виде в середине XIX века «Легенда о мёртвом и живом и о дружбе их» близка к обычной агиографии и имела перспективу развиться в полноценное суфийское агиографическое сочинение.

Диапазон ирреальных событий, присутствующих в агиографических казахских сочинениях, практически неограничен. Широкий выбор событийных вариантов агиография наследовала от древних мифов, в том числе и шаманских. Однако следует подчеркнуть, что сочинители агиографических текстов стремились к коррекции этого наследия по лекалам Корана. В весьма отдалённой от стандартов исламской литературы «Легенде о мёртвом и живом и о дружбе их» нет и намёка на камлание или инициацию или иную обрядовую практику баксы.

Из этиологических мифов была принята в агиографию возможность создания святыми культурных предметов, но ни в коем случае не природных, так как Вселенная была создана Всевышним Аллахом и никем иным. Это же касается и космогонических мифов в части происхождения богов и первых людей. В легенде явно просматривается не только шаманское происхождение, но и плоды того самого процесса, о котором писал сам Ч. Валиханов, а именно: процесс воздействия на неё и мусульманской мифологии и адаптирования её в русле агиографического сочинения. Движение это далеко не завершено и в будущем должно было, видимо, окончательно привести к вычленению из неё всего шаманского и к созданию на её основе типичной суфийской агиографической легенды.

Мы видим, что фольклорный сюжет бегства от смерти сохранен полностью, как и в «Легенде о мёртвом и живом и о дружбе их», так и в легенде о Хоркуте. Убегая от смерти, герои совершают длительное путешествие в пространстве. Как Хоркут, убегая от смерти на своей верблюдице, живой друг начинает двигаться по западной стороне периметра вражеского аула.

В рассмотренных выше казахских легендах герои, наоборот, стремятся избежать своей земной смерти. И все же, в отличие от первоначального шаманского сюжета, в конце пути их неизбежно ожидает слово (вердикт) Единого Бога – Всевышнего Аллаха. Это и есть очевидный признак переработки шаманских легенд в суфийском русле, что позволяет причислить рассматриваемые легенды к обычной агиографии, находящейся между доисламскими культовыми сочинениями и суфийской агиографией. В последней уже доминирует не просто странствования героев, а Путь, как объект. Этот Путь – *тарикат* – заключён не только в духовном совершенстве, но предполагает и странствования дервишей по земле. Однако и духовное, и физическое движение суфиев направлено к Всевышнему Аллаху, фактически к телесной смерти во спасение своей души.

Казахская суфийская агиография

Путь, как парадигма, заложен и в суфизме в форме стержневого элемента. Этот путь – *тарикат* – заключён не только в духовном совершенстве, но предполагает и странствования дервишей по земле. Однако и духовное, и физическое движение суфиев направлено к Всевышнему Аллаху, фактически к телесной смерти во спасение своей души. В рассмотренных выше историях герои, наоборот, стремятся избежать своей земной смерти. И все же, в отличие от первоначального шаманского сюжета, в конце пути их неизбежно ожидает слово (вердикт) Единого Бога – Всевышнего Аллаха. Это и есть очевидный признак переработки шаманских легенд в суфийском русле, что позволяет причислить рассматриваемые легенды к обычной агиографии, находящейся между доисламскими культовыми сочинениями и суфийской агиографией.

По вышеприведённому материалу видно, как была огромна инерция, оказываемая шаманской мифологией на становление казахской агиографии. Но это не значит, что следует выискивать во всех агиографических сочинениях родовые пятна шаманизма. Поступательный ход культурного развития невозможно остановить. И если в обычной казахской агиографии он был замедлен и полностью не завершён, то о казахских суфийских агиографических сочинениях мы можем говорить как об идейно цельных, практически лишённых эклектики произведениях.

Развитие суфийской агиографии непосредственно связано с последователями суфийского братства Ясавийа. Культурные традиции, созданные этим суфийским орденом, продолжило и братство Иканийа – восприемник братства Ясавийа, во главе с шейхом Камаладдином Икани, жившем в XV веке. Созданные в суфийских центрах агиографические сочинения изначально выстраивались по образцам персидско-арабской агиографии и представляли собой действительно суфийскую литературу. Но это в начале и середине 2-го тысячелетия касалось только юга Казахстана и отчасти юга-востока, где были сильны традиции суфийского братства Накшбандийа. В качестве примера можно привести агиографическое сочинение «*Зийя' ал-Кулуб*».

Однажды, откликаясь на просьбу людей дать им воду, святой ходжа Исхак поручает одному из стариков принести воду в ведре из находившейся далеко реки. Тот отправляется к реке, и река притекает вслед за ним. Там же, у нового источника, святой повелевает в случае маловодья приносить в жертву барана у подножья холма у истока реки.

Д. Стюарт, ссылаясь на исследования В. Басилова, посвящённые шаманству у народов Средней Азии и Казахстана, утверждает, что этот эпизод по главному вектору совпадает с шаманскими жертвоприношениями природным обожествлённым объектам¹²⁴.

¹²⁴ Стюарт Д. Сведения агиографической литературы по истории и религии казахов // Шелковый путь и Казахстан. – Алматы, 1999. – С. 92

Река – важный мифологический символ, элемент сакральной топографии. Река – по шаманским представлениям – часть архитектуры мироздания, но никак не живое существо, тем более, подчиняющееся шаману. Шаманы связывали с рекой свои ритуальные действия, в частности, и с жертвоприношениями. Но жертвы предназначались не реке, а совершались у реки, как у водяной дороги, по которой уходят души мёртвых. Шаманизм имел множество версий. Иногда шаман малочисленного народа выдвигал своё понимание мира. Но если даже допустить, что в отдельном шаманском мифе река, как в ведийской и хеттской мифологиях, выступает в качестве обожествлённого объекта, то в данной агиографической легенде речь не идёт о такой реке. Божество не следует по пятам человека с ведром. Существенное изменение роли реки привнесла библейская мифология: пророки и святые уже манипулируют с реками: они появляются в пустынях, открываются в горах, иссекаются из скалы, иссушаются, превращаются в смолу, в кровь¹²⁵. И хотя на персидских миниатюрах мы видим четыре потока воды, растекающиеся из-под райского дерева Туба по четырём сторонам света, в мусульманской мифологии, во многом повторяющей библейскую версию, водная стихия так же подчиняется воле людей, находящихся под особым покровительством Всевышнего Аллаха.

Вывод очевиден: река потекла за человеком с ведром воды по велению Всевышнего Аллаха, откликнувшегося на просьбу святого Исхака Вали. И приказ святого приносить в маловодье у истока реки в жертву барана полностью укладывается в рамки мусульманской традиции. Таким способом люди могут напомнить Аллаху о своей покорности Ему и надеяться на Его милость, в данном случае – на скорое полноводье реки.

Остаётся лишь констатировать, что вывод Д. Стюарт об общем векторе жертвоприношений от имени святого Исхака Вали и жертвоприношений обожествлённым объектам носит формальный характер. Такой подход разрушает дифференциацию картотеки фольклорного наследия, которая сама по себе имеет некоторую степень условности.

Для создания агиографии особенно важна духовная атмосфера, которая окружает людей. Особенной она была на малой родине ходжи Ахмед Ясави в годы формирования личности туркестанского святого в начале первого тысячелетия, Город Сайрам славился своими мечетями и медресе. Одна из мечетей носила название «Идрис-пайгамбар» по имени допотопного пророка Еноха. Если перечислить находившиеся почти рядом с ней мазары пророка Юша (Июша), сына Нуха, и мечеть пророка Хидра, то возникает твёрдое убеждение, что зарождение именно там жанра казахских суфийских агиографических сочинений было предопределено свыше.

Агиография аффинирована с сакральной географией. Эзотерическое виденье мира не признает ничего случайного. Отсутствие видимых причинно-следственных связей между якобы разрозненными событиями, высказываниями, явлениями и пространствами, иногда отдалёнными друг от

¹²⁵ Мифы народов мира, т. II. – Москва, 1982. – С. 374–375

друга тысячами и тысячами километров объяснимо видеть скрытые нити, пронизывающие всю Вселенную начиная со дня Творения до секунды, наступившей после прочтения этих строки.

Известно, что после смерти своего учителя шейха Йусуфа Хамадани в 1148 году ходжа Ахмед Ясави, как признанный богослов, некоторое время преподавал в медресе Бухары и имел возможность возглавить этот важный духовный университет. Но он возвращается на родину. Город Сайрам, где он родился, в то время являлся крупным торговым и культурным центром. В нем стоял не только родной дом ходжи Ахмед Ясави, но суфийская школа – ханака, завещанная ему его отцом шейхом Ибрагимом. И все же он не остается жить и в Сайраме. Не менее дорог ходже Ахмед Ясави был и Шаульдерский мавзолей ходжи Арслан Баба, в доме которого он рос и воспитывался после смерти родителей. Однако он выбирает для своего служения маленький городок Ясы.

Страну мифов германско-скандинавских народов населяли высшие боги Асы, на древнегерманском языке – *ansuz*. А ведь известна старая истина: там, где жили языческие боги, там жил и народ, веровавший в них.

Североевропейские эпосы «Младшая Эдда» и «Пролог» указывают на пришествие Асов из Азии. В «Саге об Инглингах» уточняется, что город Асов Асгард был расположен восточнее Дона. В этом был убеждён шведский археолог Б. Салин. В его теории нет ничего удивительного. Зарождение индоевропейских народов в Азии является историческим фактом. Если вспомнить, что в древнеиндийском языке слово «*asura*» означает «повелитель», то становится очевидным, что до нашей эры Асы воспринимались как высшая сила на всем протяжении территории от Скандинавии до Индии, от Каспия до Алтая. Боги Асы следили за порядком во Вселенной, защищали свет от тьмы. Только бог по имени Локи предпочитал творить зло. От него родились такие чудовища как мировой змий Ёрмунганд и хозяйка царства мёртвых Хель.

В саге «Младшая Эдда» асы поручили построить свой город великану: *«Великан за строительство города потребовал от асов отдать ему как плату солнце. Боги подумали и согласились:»*

– Солнце твоё, возьми.

Потянулся за солнцем великан, не достал. И потребовал в добавок и луну. И тут согласились асы. Только и луну, не смотря на весь свой огромный рост, не смог достать с неба великан.

– Строить вам город надо из целых гор. Работа тяжёлая, отдайте мне в жены сестру вашу богиню Фрейю.

– Ты и так много получил, – отвечали ему асы, зная, что богиня никогда не согласится выйти замуж за обыкновенного великана.

Однако ненасытный великан настаивал на своём.

– Ну, хорошо. Если Фрея согласится стать твоей, пусть так и будет, – решили схитрить асы.

– А почему бы ей не согласиться? – отвечал им великан. – Теперь я стал равен богам, я ведь хозяин и солнца и луны. Разве не правда?

– Правда, – отвечали ему асы и подумали, что нашли достойного строителя для своей столицы.

Богиня Фрея тоже не нашла ни какой возможности воспротивиться навязавшемуся ей жениху. Великан тут же приступил к возведению стен вокруг города. Он счищал с гор землю и деревья, а выворачивал скалы из горных хребтов с помощью коня по имени Свадильфари. Работа шла успешна. Но здесь вмешался в дело хитроумный бог Локи. Локи умел превращаться в животных и насекомых. Тут он принял образ кобылы. Увидев её, конь Свадильфари бросил великана одного, а без него жадный до наград великан не смог достроить город асов. Больше всех этому обрадовалась дочь Локи хозяйка мёртвых Хель. Город богов мог ей помешать свободно выбираться из-под земли и уходить обратно со своей мёртвой добычей».

К индоевропейским народам относятся и иранцы. Восточная ветвь иранцев в конце I тысячелетия н.э. жила по среднему течению Сырдарьи. Они были известны античным авторам под именем «Асы (асии)». Фирдоуси в своём историко-эпическом произведении «Шах-наме» упоминает, что при разделе мира владыка Феридун отдал степные земли, расположенные севернее Ирана своему сыну Туру. А один из скандинавских богов-асов носил имя Тюр. Люди, до Святого писания, воспринимали ангелов, как богов, среди которых был и падший ангел. Ряд европейских учёных считают, что древние германцы воспринимали Локи как демона, как сатану и видели в нем будущего виновника Конца света. Гениальный суфий шейх Рене Генон в своих трудах, просвещённых сакральной географии, упоминал о 7 башнях сатаны, расположенных по дуге от африканского озера Чад через Ирак до северо-запада России.

Башни сатаны представляют собой скважины в земле, из которых вверх устремляется чёрная, негативная энергия. Одна из башен сатаны находится, по его утверждению, в Туркестане. Естественно, что за контроль над такими страшными провалами извечно идёт борьба между силами света и силами тьмы. Очевидно, что название местности, где происходила основная битва, хранит память о тех, кто неустанно вёл её. И мы её находим на карте древнего Туркестана. Это город Ясы, возникший, как сегодня утверждают учёные, более чем 2 тысячи лет назад. Допустимо, что он возник на том месте, где строили свой город боги асы.

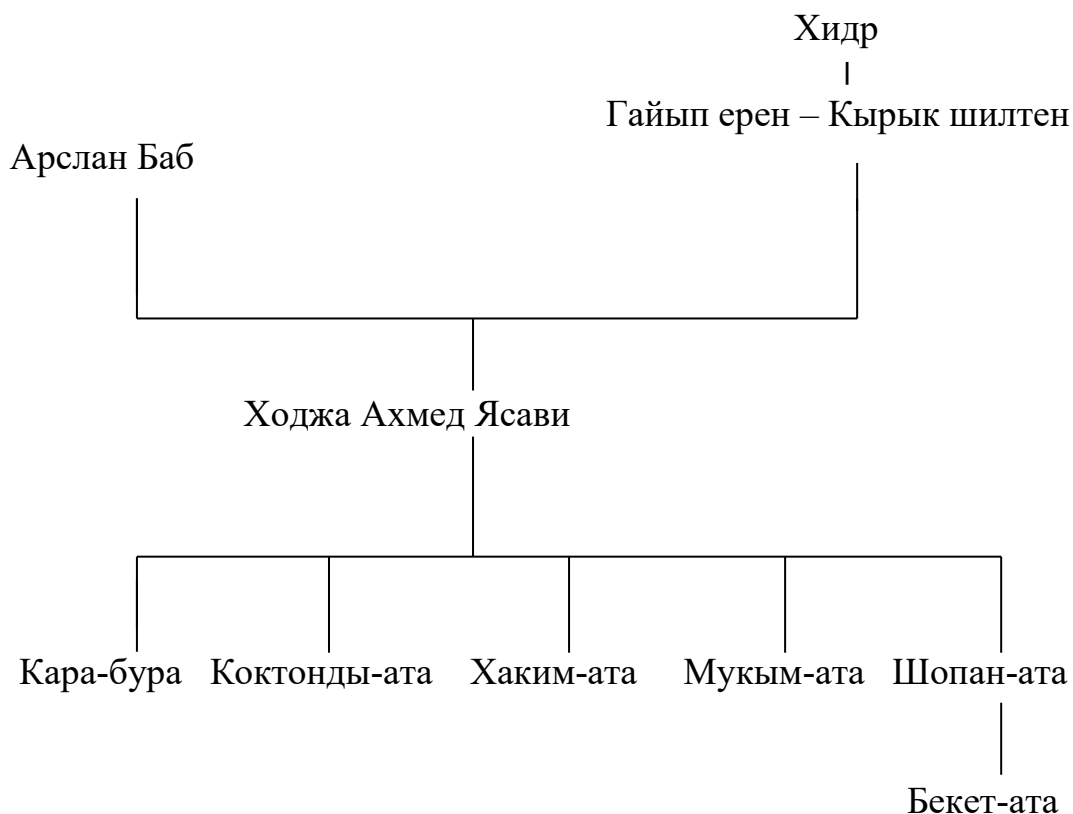
В агиографии утверждается, что святым указывают путь ангелы. Ходжа Ахмед Ясави писал в своих хикметах, что с детских лет его навещали ангелы. Ими могли быть те небесных существ, которых германцы называли асами, а иранцы – ахурами. Как бы там не было, ходжа Ахмед Ясави отправляется жить и проповедовать ислам в малонаселённое, не знакомое ему место на земле Туркестана – Ясы (Ясы). Для тех, кто верит в высший смысл человеческой жизни, цель перемещения ходжи Ахмеда Ясави из Сайрана в

Ясы очевидна. Своим присутствием, неустанными молитвами и аскетическим подвигом он, как мог, оказывал там посильное содействие ангелам-асам в блокирование туркестанской башни сатаны. Так сакральная география соединяет вместе и город древнегерманских богов Асгард и крепость иранцев-асов и тюркскую мусульманскую столицу Ясы-Туркестан в одно духовный центр.

Чудотворная аура ходжи Ахмед Ясави отразилась не только на близких к нему людях, но и на предметах, к которым он имел какое-либо отношение. Все эти факторы позволяют разделить агиографию, связанную со святым ходжой Ахмедом Ясави, на четыре папки:

- папку, содержащую агиографию святого ходжи Ахмед Ясави;
- папку, содержащую агиографию мифических святых, с которыми ходжа Ахмед Ясави имел спиритуальную связь;
- папку, содержащую агиографию святых, являвшихся учителями, учениками и последователями ходжи Ахмед Ясави;
- папку, содержащую чудотворные легенды о предметах и продуктах, связанных с ходжой Ахмедом Ясави.

Образ ходжи Ахмед Ясави является системообразующим в казахских суфийских сочинениях. Каждая персонаж связан с Ясавийским шейхом восходящей или нисходящей *силсилой* – духовной, сакральной преемственностью суфийских святых:



Такой системный подход позволит глубже и детальней исследовать агиографию суфийских святых и, прежде всего, агиографию самого ходжи Ахмед Ясави.

Агиографические сочинения о ходже Ахмеде Ясави

Папка состоит из агиографических легенд, в которых святой ходжа А. Ясави как главный герой описывается другими лицами.

О Хазрете Ахмеде на рубеже XIX и XX в. в газете «Туркестанский вестник» объявлено, что он «...по происхождению был тюркок. Известный святой и юродивый Дивана-и-Магриб, любивший производить эффект остроумными и по большей части непристойными выходками против официального ханжества благочестивых мусульман, явившись в Туркестан, взобрался на гробницу Святого султана, и когда святой сбросил его с себя, влез на гробницу снова, сказав при этом: «Эй, тюрк, держи меня, потому что я гость»¹²⁶.

Из рассматриваемой папки нам, кроме выше приведённого агиографического фрагмента, известны следующие сюжеты и тексты, касающиеся его детства и лиц, окружавших его в этот период.

Житие ходжи Ахмед начинается с его рождения в южноказахстанском городе Сайраме. Ходжа Ахмед учился в районе Хан-Копир. О его учителе Ак-ата аулие мы узнаем из следующей легенды, в которой отец ходжи Ахмеда Ибрагим-баб: «Ақ Ата деген сол Сайрамдағы бір моллаға оқуға беріпті делінеді. Ол кісінің шашы да, қасы да аппақ болса керек, содан “Ақ Ата” атанады. Сол кісі кезекті сабағынан соң, балаларға: “Үйге барған соң, құдайдың көзіне түспейтіндей етіп, бір-бір тауық не қораз сойып әкеліндер”, деп тапсырыпты. Ерттеңіне өзге балалардың бәрі сойылған тауық, қораздарын ұстазына беріпті, тек Ахмет қана алып келген қоразын мұғаліміне тірідей беріпті. Мұны көрген Ақ Ата: “Неге бұлай болды?” деп сұрағанда, жас бала: “Ұстаз, кешірім өтінемін, мен қоразды соя алмадым, себебі: мен жерде тығылып сойсам да, құдай көріп тұрған жоқ па?” депті. Сонда Ақ Ата: “Бәрекелді, Ахметім! Менің өзім де сен туралы осындай бір сырлы құпияны білу үшін істеген едім” десе керек (отдал его учиться у муллы Ак Аты, жившем в Сайраме. Его волосы и брови были белыми, поэтому его так и называли: Белый Дед. После очередного урока он обратился к детям: «Когда вернётесь домой, зарежьте по курице или по петуху, при этом стараясь скрыть это от глаз Бога, и принесёте мне. На следующий день все ученики преподнесли учителю или курицу или петуха, только Ахмет передал ему живого петуха. Увидев это, Ак Ата спросил: “Отчего так?” Мальчик ответил: “Учитель, прошу прощения, я не смог зарезать петуха, причина такова: если я зарежу его, спрятавшись под землю, Бог все равно увидит”. Тогда Ак Ата воскликнул: “Все верно, мой Ахмет! Я сам слышал, что ты знаком с никому не известными тайнами”»¹²⁷.

¹²⁶ М. Хазрет Султан // Туркестанские ведомости. – 1906, № 125

¹²⁷ Жармұхамедұлы М. Қожа Ахмед Ясави және Түркістан. – Алматы, 1999. – 32 б.

«В Сайраме жил праведный Ибрагим-ата, у которого был сын Ахмад. Согласно преданиям, жизнь ходжи Ахмада была predetermined задолго до рождения. По одному из них, Пророк дал святому Арыстан-Бабе на хранение хурму (финик. Ш.К) с тем, чтобы тот передал её мальчику, который должен был родиться через 400 лет. 400 лет спустя Арыстан-Баб пришёл в край, указанный Пророком – Аджалистан (Среднюю Азию) в поисках этого мальчика, чтобы передать ему «аманат» (сохранение) – финик. Мальчик сам узнал Арыстан-Бабу и, получив финик, тут же его проглотил. Несколько опьянев от этого, Ахмад сплюнул в арык, вода которого стала с тех пор целительной. Название этого арыка – «Хан-Копир (Ханский мост)». «Однажды, возвращаясь с уроков, Ахмад увидел отца, обрабатывающего грядки моркови. Мальчик посоветовал отцу повелеть сорнякам самим выйти из почвы. Отец ответил, что не достиг ещё такой силы. Тогда Ахмад сказал: “Сорняки, выйдите из почвы, а морковь остаётся!”. Сорняки тотчас повиновались воле Ахмада. Отец благословил сына и велел ему отправиться в кишлак Ясы и остаться там жить»¹²⁸.

Данные устные рассказы, записанные учёными как фольклор жителей Сайрама, переданы простым народным языком. Однако в нем присутствуют все признаки суфийского агиографического сочинения.

Прежде всего, следует отметить, что мальчик Ахмад был воспитан в религиозной атмосфере, так как его отец Ибрагим-ата назван праведным, а учителем являлся мусульманский святой Ак-ата. А главное, на нем была божественная благодать, ведь ему предназначался дар от самого Пророка Мухаммада. Второй признак – покровительство народу – прочитывается в том, что благодаря ходже Ахмеду люди его родной местности приобрели целительный источник воды. В преобразовании воды арыка и в повиновении растений воле ходжи Ахмед ясно отражён третий признак агиографии – чудотворчество героя. Интересно и то, что проявившиеся у малолетнего Ахмада качества присущи святому Хидру, воле которого подчиняются растения.

Необходимо отметить в простом, на первый взгляд, продукте, как плод, переданный ходже Ахмеду, присутствие аналогий с коранической историей рождения Исы, сына Марьям. Ангел сообщает девственнице Марьям, что пророк Иса появится на свет под пальмой и будет творить чудеса. Финик, как плод пальмы, является символом богоизбранности ходжи Ахмед.

Указанная цифра свидетельствует о том, что Арслан Баб поклялся именем Аллаха, что исполнит поручение Пророка, а также намекает, что задание, данное Пророком Арслан Бабу, исходит от самого Всевышнего Аллаха. И само по себе присутствие в этом агиографическом тексте «та» – частички клятвы Аллаху говорит о том, что все деяния ходжи Ахмед как святого освящены именем Всевышнего Бога.

¹²⁸ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С.

Как бы ни был образ ходжи Ахмед вписан в исламскую обрядность, казахские авторы дополнили его и абсолютно шаманским ритуалом «сплёвывания». Он сплюнул в арык, и вода в нем становится целебной. «Плевание» входит в способы лечения, проводимые баксы¹²⁹.

Принадлежность следующего текста к суфийской литературе неоспоримо доказывает одно лишь упоминание о *хирке* – специфическом одеянии суфиев. Это история о годах обучения и первых десятилетиях деятельности ходжи Ахмед: «Шейх Ахмед Йасави был на службе ста семидесяти совершенных и полноценных учителей и получил (от них) *иджазу* (разрешение) на самостоятельные проповеди. Он стал обладателем ярлыков этих учителей, и каждый из них надел на него хирку. Также Ахмед Йасави изучил 73 вида наук у Фахр ад-дина ар-Рази. В беседах с Ахмедом принимали участие 2 тысячи муфтиев, 60 тысяч сейидов, 10 тысяч хорезмских имамов, 9 тысяч улемов, 90 тысяч святых (аулие), 8 тысяч абдалов и 12 (10 + 2) тысяч охотников»¹³⁰. Количество участников бесед с ходжой Ахмедом в буквах представляет следующий ряд: ب (2), س (60), ه (10), ط (9), ص (90), ح (8), ز (10), ب (2). Эти буквы «ба», «син», «йа», «та», «сад», «ха», «йа», «ба» прочитываются на арабском языке как два слова: طيسب (бсйат) – простодушный, بيس (сахйаб) – присоединять, приобретать друзей, спутников. Если помнить, что термин «простодушный» является синонимом слова «суфий», то, следовательно, смысл шифрограммы заключён в том, что суфий приобрёл среди официального духовенства десятки тысяч сторонников. Цифра 73 (70 + 3 вида наук) соответствует арабским буквам ج ز (Зэ Джим). Слово, составленное из этих букв, переводится как «металлический наконечник палки». Посвящённые в суфийскую тайнопись люди понимали, что науки, которые приобрёл ходжа Ахмед, представляют собой главные для верующего человека науки, как для Вселенной – Ось мира. Символ копьё использует и сам ходжа Ахмед. В хикмете № 1, в строке № 32 он заявляет, что через него – его «...сердце и печень – прошло копьё».

«Из родного города Сайрама ходжа Ахмед отправился на север искать уединения и, дойдя до местечка под названием Ясы, втыкает в землю посох. Тотчас на поверхность выступила вода, и образовался источник. Тут ходжа возвёл себе ханаку и разбил огород». М. Массон также пишет о двух арыках, появившихся под воздействием приказа самого шейха и удара им об землю посохом¹³¹.

Здесь вновь обнаруживается символ «вода». Источник, появившийся чудесным образом, перекликается с водой арыка «Хан-Копир», ставшей целебной благодаря ходже Ахмеду. В его руках уже посох – символ Оси мира или Древа жизни. А зелёный мир огорода вновь напоминает нам о святом

¹²⁹ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 139

¹³⁰ Хусамад-дин ас-Сигнаки. Рисала, Ркп. ИВ АНУз, № 11084. – С. 11

¹³¹ Массон М. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. – Ташкент, 1930. – С. 20

Хидре. Последовательное упоминание святого Хидра заявляет его как покровителя ходжи Ахмед.

Ходжа Ахмед выбивает посохом из земли воду подобно пророку Мусе, заставившему ударами посоха появиться в пустыне двенадцати водным источникам. Муса затем спасает еврейский народ от голода небесной манной и перепелами. Ходжа Ахмед возвращает лишь овощи, но в этом труде заметна функция деятеля, дающего народу пропитание.

Следующее агиографическое сочинение представляет собой уже развёрнутую историю с участием нескольких героев, фабула более сложна и драматична: «Свыше дан ему белый верблюд, на которого шейх садился при совершении утреннего намаза. Верблюд по воздуху уносил его ежедневно в Мекку, и скорость полёта была так велика, что, начав намаз в Туркестане, Ахмед завершал его уже в Мекке. Как-то раз один еврей усомнился в истинности этого и назвал суфия обманщиком. Тот предложил ему явиться утром следующего дня. Еврей немало удивился и испугался, увидев при восходе солнца быстро приближавшегося верблюда. Ходжа Ахмед усадил еврея позади себя на спину животного и велел сидеть все время до спуска с закрытыми глазами. Верблюд понёсся по воздуху. Еврей не вытерпел и одним глазом взглянул вниз и тотчас свалился на землю на то место, где сидел в кругу своих приближенных хан Джульбарс. Присутствовавшие были сильно удивлены внезапным появлением еврея, а узнав причину этого, хан велел за оскорбление шейха сжечь еврея на костре. Пролетавший на обратном пути из Мекки ходжа Ахмед увидел пылающие ветви ствола, к которому был привязан еврей, сжалился над несчастным и велел дереву с евреем лететь за собой. Ещё больше изумились сидевшие вместе с Джульбарс-ханом, когда огромное дерево вдруг исчезло. Сам хан с тех пор впал в глубокое раздумье и, наконец, решил пойти послушать учение ходжи Ахмед. Увидев шейха, он привязался к нему всем сердцем и стал до конца своих дней его приверженцем, делая только добро и распространяя славу своего учителя»¹³².

Суфийские святые обладали качеством *тайй ал-макан* – свободы от пространственных ограничений, о чем часто рассказывается в агиографической литературе. Согласно названному качеству, не удивительно, что ходжа Ахмед, вылетев из Туркестана, в течение короткого времени совершения намаза достигал Мекки. Полет на верблюде, который с завидным терпением исполняет повеление своего хозяина, также закономерен, ведь это животное – символ благочестивого человека¹³³. Следует также отметить, что верблюд имеет белый цвет – цвет, согласно классификации Наджмуддина Дайа, связанный с исламом¹³⁴.

История с не верившим в чудо евреем является отдалённой аллюзией на притчу о Ибрахиме – праотце евреев и арабов Аврааме. В системе доказательств высшей и ничем не ограниченной власти Аллаха над всем, что

¹³² Там же. – С. 20–21

¹³³ Jalaluddin Rumi. *Mathnawi-i manavi*, 2 vols. – London, 1925. – P. 6:3389

¹³⁴ Corbin Henri. *L'Homme de lumiere dans le soufisme iranien*. – Paris, 1971. – P. 160

есть, и всем, что происходит, наличествует огонь, в котором не сгорает Ибрахим. Язычники пытались сжечь его в огненной печи. Однако Аллах спас пророка от огня.

Чудо полёта в Мекку происходит во время чтения намаза. Место действия и время действия здесь указывают на веру в Аллаха, Единого и Единственного Бога. Очевидно, что полет является метонимией, выражающей молитву Аллаху. Еврей не верит в чудеса, ниспосланные Им, следовательно, не верит и в то, что Аллах – Всевышний Бог и нет бога кроме него. Ходжа Ахмед приглашает его совершить вместе с ним полет в Мекку, при этом ставит условие, чтобы тот во время путешествия не открывал глаза. Иначе – довериться тому, что видит сердце, а не глаза, ибо лишь *калб* – «сердце» есть место нахождения *иман* – веры (суры 49, 7, 16, 106). Умение видеть внутренним зрением является высшим достижением суфийской техники постижения Божественной Истины. Видение влюблённых в Аллаха наиболее художественно выразительно высказал суфийский поэт Гисудараз: «Ты смотришь на красавицу // и видишь её внешний облик и стать, // В то время как я не вижу ничего, // кроме красоты и искусства Создателя. // Несмотря на то, что Бог бесподобен и никто не подобен Ему (*мисл*), // в этом мире у Него есть *мисал*, «образ»¹³⁵.

Еврей во время полёта-молитвы отказывается от сердечно-душевного созерцания Образа Бога и в результате своего неумения видеть то, что видится не глазами, падает на землю. Конечно, пророк Ибрахим, как коранический персонаж, гораздо более разумен в своих устремлениях, но ведь и он вначале был язычником и долго искал Истинного Бога в таких видимых глазами объектах, как звезды, солнце, луна. За своё неверие еврей оказывается в огне костра, но милостью Всевышнего Аллаха, проявленной через волю ходжи Ахмед, оказывается спасён.

Не безынтересен и символ дерева, к которому был привязан недоверчивый еврей, представляющий собой, согласно критериям мифа, Древо мира – Ось мира. Джульбарс-хан олицетворяет собой светскую власть, претендующую на прохождение через неё Оси мира только на основании того, что она присвоила себе право казнить и миловать людей. Но чудесное перемещение дерева по воздуху от хана к святому красноречиво говорит о том, через кого должна проходить Ось мира. Возможно, понимание этой истины заставило хана Джульбарса, как когда-то некоторых соплеменников пророка Ибрахима, прийти к истинной вере, которую нёс святой ходжа Ахмед. Став на путь туркестанского шейха, Джульбарс-хан со временем сам становится святым, если мы говорим о том, кто похоронен, по свидетельству М. Массона, рядом с первым мазаром ходжи Ахмед ещё до возведения Тимуром грандиозного мавзолея: «Вход в малую мечеть из центрального казанлыка ведёт через коридор Юлбарс-хана... Его могила, правильно ориентированная по длине с севера на юг, резко углом выдается в проходе. По преданию, здесь

¹³⁵ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 227

похоронен святой Баба Самит Юлбарс-хан, могила которого была на этом месте до построения мавзолея»¹³⁶.

Символ Древа мирового имеет и конкретное функциональное значение, отсылающее нас к архаическим представлениям мироздания. По ним душа умершего должна подняться из Среднего мира в Верхний. Видимо это самый полноценно сохранившийся фрагмент архаичного мифа в агиографических легендах, связанных с именем ходжи Ахмед Ясави. В этом варианте, чуть более исламизированном, Древо и выступает в легенде. Привязанный к подождённому дереву еврей именно по нему должен был сойти в Нижний мир мёртвых, но удержался в Среднем мире живых людей волей святого ходжи Ахмед Ясави.

Агиография не замыкается лишь в поучительно-проповедческих рамках и не является лишь описательной портретной галереей святых. Иногда она приобретала характер теологических дискуссий. Но и в этом случае агиографические сочинения наполнялись поэтической образностью и сохраняли присущие ей жанровые признаки. Примером может служить следующий агиографический рассказ: «В ханаке ходжи Ахмед Ясави совершали зикр мужчины и женщины вместе. Из Аравии прибыла группа, состоявшая из сорока дервишей, которые спросили у халифа Ахмеда: “Совершают зикр сама‘ мужчины и женщины. Как это так?” Тогда халиф Ахмед завернул раскалённый уголь и хлопок, положил в коробку, и, закрыв крышкой, отдал им в руки. Они вернулись на свою родину. И когда открыли коробку в присутствии народной толпы около мечети в Египетском городе, все увидели, что раскалённый уголь не оказал никакого вреда хлопку. Тогда они сказали: “Оказывается, ходжа Ахмед дал нам знать, что мужчины и женщины подобны этому огню и хлопку”. После этого арабские шейхи тоже признали: “Халиф Ахмед и наш пир”»¹³⁷.

Ситуация вокруг *сама‘* – танцев с вращением под музыкальное сопровождение изначально сложилась не однозначной. Исламские фундаменталисты всегда отрицательно относились к любым движениям, совершаемым под музыку, даже если она представлена была лишь ритмичными звуками ударных инструментов. Суфии же большинства братств видели в этом возможность достижения религиозного экстаза и активно включали динамичный зикр в свои ритуалы. Священнослужители, ограничивавшие свой взгляд на мир лишь догмами шариата считали, что танцы под музыку вовлекают человека в грех. Неудивительно, что совместное совершение суфийских танцев мужчинами и женщинами в ханаке Ясави вызывает у них особое возмущение.

Целью Ахмеда Ясави в этом случае было доказать инспектировавшим его деятельность аравийцам, что человек, находясь в экстазе во время совершения *сама‘*, оказывается настолько поглощён чувством любви к Всевышнему Богу, что становится совершенно изолирован от других людей,

¹³⁶ Массон М. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. – Ташкент, 1930. – С. 17

¹³⁷ Хусамад-дин-ас-Сигнаки. Рисала ан-Нихая, Ркп., ИВ АНРУ. – С. 12

кем бы они ни были. Более того, не чувствителен и к боли, даже если тело начнут прижигать огнём. В этой агиографической истории присутствует аллюзия на широко известный в исламской среде случай, произошедший в конце IX века. Кузнец ал-Хадад однажды так увлёкся слушанием слепца на базаре, декламировавшего с музыкальной интонацией Коран, что сунул руку в огонь и без всяких щипцов вынул из печи кусок раскалённого железа. При этом не получил ни каких ожогов¹³⁸.

В поэтической версии в вышеприведённой агиографии об Ахмеде Ясави горящим угольком является мужчина, а пучком легковоспламеняющегося хлопка – женщина. То, что даже длительное пребывание в одной коробочке не привело уголёк к угасанию, а хлопок к воспламенению, символизировало отсутствие всякого телесного контакта между мужчинами и женщинами в ханаке Ясави во время зикра *сама*¹. Они были порознь заняты исключительно служению Всевышнему Аллаху.

В вышеприведённом агиографическом сочинении чудо подается как факт, как аргумент в теологическом споре.

Следующий агиографический текст указывает, что преследования ходжи Ахмед со стороны сторонников «чистого» ислама были систематическими: «Однажды будущий мюрид Йасави Баба-Мачин-хан услышав о том, что ходжа Ахмед устраивает совместные радения, в которых участвуют вместе юноши и девушки, решил наказать шейха за недопустимые поступки. Он прибыл в Ясы и приказал двум мюридам ходжа Ахмеда, один из которых был Сулейман Хаким-ата, побить шейха плетью. Ахмед выдержал 500 ударов и вскрикнул, когда ему нанесли ещё 1 – лишний удар. После экзекуции Ясави объяснил удивлённым ученикам, что 500 ударов приняли стоявшие за его спиной дивы и пери, а последний удар пришёлся ему самому»¹³⁹.

Чудесная защита дивами и пери в агиографическом контексте не вызывает удивления. Не понятно лишь одно: почему они перестали прикрывать шейха после пятисотого удара? Ответ находится в тайнописи, прочитываемой по системе абджад. Цифра 500 соответствует букве ث – сә. Цифра 1 произносится как ا – алиф и является символом Бога. С буквы ث начинается слово رداة (садр) – мстящий, мститель. Смысл суфийской шифрограммы заключается в том, что первые 500 ударов шли от мстительного Баба-Мачина, но за ними последовал удар от Самого Аллаха, дабы смертный не возгордился, оттого что смог выдержать все пятьсот ударов. Это очень суфийское отношение к милосердию со стороны Всевышнего Бога.

Святой ходжа Ахмед не только прославленный лидер крупного братства, но и трагическая в личной жизни фигура. С ранних сиротских лет он несет бремя неизбежного для суфия одиночества. Агиографические сочинения

¹³⁸ Ali ibn Uthman al-Hujwiri. The Kashf al-Mahjub, the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri. – London, 1959. – P. 124

¹³⁹ Боровков А. Очерки по истории узбекского языка (определение языка хикматов Ахмеда Ясави) // Советское востоковедение, V. – Москва–Ленинград, 1948. – С. 232

рассказывают и о тяжёлых испытаниях, которые на протяжении всей его жизни обрушивались на него: «У ходжи Ахмед был единственный сын, которого убили родственники святого. Узнав об этом, святой ходжа Ахмед обратился к Богу с просьбой, чтобы он отметил каким-нибудь знаком убийцу, что позволило бы ему узнать их на том свете. Аллах исполнил его просьбу, сделав так, чтобы у них появился в конце позвоночника маленький отросток. С тех пор представители этого рода куйымшақты-кожа из поколения в поколение являются обладателями этого необычного знака. Таких семей насчитывается около 8 – 10, и число их на протяжении почти тысячелетия остаётся неизменным¹⁴⁰.

Замечательно, что святой не просит у Бога отмщения или возможности отомстить самому. Он прощает убийц, так как сам Аллах – Прощающий. Героям агиографии изначально присуще следование повелениям Аллаха и заветам. Появившийся у убийц сына ходжи Ахмед отросток позвоночника напоминает хвостик свиньи и лишь приравнивает их к нечистым, по мусульманским понятиям, животным. Рождаемость представителей этого рода становится ограничена, дабы люди, отягощённые грехом, не составили значительное число среди праведного народа. За своё преступление они будут отвечать на Страшном суде, на котором ходжа Ахмед, возможно, выступит, если угодно будет Аллаху, в качестве потерпевшего лица. Поучительная нота очевидна: за все свои отрицательные деяния человек обязательно ответит перед Всевышним Аллахом. И чудо, произошедшее по просьбе ходжи Ахмед, здесь тому гарантия.

Анималистическая линия присутствует и в другом агиографическом сочинении: «Два человека, Акман и Караман, зарезали свою лошадь и подложили её в конюшню ходжи Ахмед Йасави, а затем привели с собой людей, показали им убитую лошадь и обвинили святого в краже принадлежавшего им животного. На что святой ходжа Ахмед сказал: “Если они лгут, то пусть превратятся в собак”. Клеветники мгновенно приняли вид собак и люди бросились их преследовать с желанием наказать за ложь. Акман был настигнут ими и убит почти сразу же, а Караман стремительно убежал в южном направлении. Один человек с черными усами в это время ехал на охоту. Он увидел, что люди с криками проклятья преследуют собаку, и убил Карамана. Когда преследователи собак вернулись к конюшне, ходжа Ахмед спросил их: “Обе собаки убиты?”. “Да, – ответили ему. – Причём одну из них убил усатый охотник. Ходжа спросил: “В каком месте?”. Люди не знали названия той местности, где была убита собака Караман. И тогда святой произнёс пожелание, чтобы та местность называлась «Карамурт (Черные усы)», а люди, проживающие там, стали его правой рукой. С тех пор

¹⁴⁰ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 76–77

карамуртовцы во время радения в хылвете ходжи Ахмед занимали особое, правое помещёние»¹⁴¹.

В этих рассказанных событиях со стороны недоброжелателей ходжи Ахмед наличествует два греха: убийство животного и ложь. В хадисе Мухаммада они названы среди четырех ужаснейших грехов: «Вот они: признание (иных богов, кроме Аллаха), неповиновение родителям, убийство дышащих созданий и лживая клятва»¹⁴². Причины, в силу которых ходжа Ахмед навлек на убийц гнев Аллаха, заключается в лжесвидетельстве Акмана и Карамана, вторая в том, что ими было убито дышащее существо не ради пропитания, а с целью оклеветать шейха.

Если задуматься над тем, почему Акман и Караман были превращены именно в собак, то стоит вспомнить надпись над окном четвертого купола джамаат-ханы ханаки Ахмеда Ясави. Она гласит: «Сказал посланник Аллаха, благодарствуем Ему, – мир есть останки и стремящиеся собаки». Идея этого изречения заключена в том, что земное существование человека временно, бренно и не существенно перед его жизнью после смерти. Образ «стремящихся собак» вырисован в буквальном смысле этого слова на портале медресе Шир-Дор в Самарканде. Там можно увидеть мчащихся собак с поглощаемыми душами, а также изображение тигра-собаки, с сияющей человеческой душой на хребте¹⁴³.

В древнейшей мифологии человечества – египетской бог мёртвых Анубис изображался в виде дикой собаки Саб. В шаманизме герои и умершие, спускаясь в мир мёртвых, встречают погребальную собаку. Превратив убийц в собак, ходжа Ахмед лишь выявил их внутреннюю сущность – связь со смертью. Магические качества собак и волков приняты были и в тайных обществах. Суфийские братства – закрытые организации, членом которой может стать только верующий, прошедший инициацию. Возможно, это особенность суфийских структур подвинула суфиев сохранить «шаманскую» собаку в своих представлениях о смерти.

Вообще, рассматриваемая агиографическая история интересна и тем, что позволяет увидеть некоторые языческие корни мусульманских текстов, подтверждая теорию наследования народами мифологических источников. Если внимательно всмотреться в фигуру Усатого охотника, убившего собаку Карамана и в честь которого местность была названа Карамурт, то в ней становятся заметны детали облика, присущие божеству Эрлику. В мифах саяно-алтайских тюрков он является владыкой царства мёртвых, а его лицо украшают черные усы, закрученные за уши¹⁴⁴. Усатый Охотник как бы

¹⁴¹ Муминов А. Новые направления в изучении истории братства Ясауийа // Общественные науки в Узбекистане, 1993, № № 1–2. – С. 105

¹⁴² Изречения Мухаммада. – Новосибирск, 1995. – С. ССХIV

¹⁴³ Туякбаева Б., Проскурин А. Декоративное убранство ханаки Ахмеда Ясави. // Загадки древнего Туркестана. – Алматы, 1998. – С. 95

¹⁴⁴ Мифологический словарь. – Москва, 1991. – С. 639

завершает процесс наказания греховных преступников Акмана и Карамана, отправляя их в мир мёртвых, где они предстанут перед Страшным судом.

Агиография мифических святых

В сюжетах своих хикметов ходжа Ахмед на духовном уровне общается с пророками и святыми, умершими задолго до его появления на свет. Есть среди них персонажи, реальная жизнь которых даже на уровне их прототипов очень сомнительна. Среди мифических святых, упоминаемых ходжой Ахмедом, центральное место занимает Хидр.

В генеалогических рукописях казахских ходжей рассказывается, что «Ибрахим-шайх по указанию Хидра – мир ему – дал разрешение Муса-ходже держать *суфру* в стране Йаси. Он держал *суфру* 43 года в стране Йаси, и 40 лет беседовал с Хидром – мир ему! В то время Йасави Хаджа Ахмад был в возрасте 20 лет. Ата [Хидр] сказал:

– О, Хаджа Ахмад Йасави, дай нам свою руку!

Хаджа Ахмад Йасави подал ему свою руку. Хидр-ата, взял его за руку, сказал:

– Ваша жизнь продлится 120 лет, и вы сами будете великим шайхом с бесчисленными последователями (мурид)»¹⁴⁵.

Пророк Хидр – колоссальная фигура в исламской литературе, особенно в суфийской. Имя Хидр соответствует арабскому слову «хазир – некто в зеленом» и напоминает мусульманину цвет знамени его веры. В суфийской символике семь основных цветов ассоциируются с семью пророками, с семьёй *латаиф*, или духовными центрами человека. Зелёный цвет – *хаккиййа* прямо связывался с пророком Мухаммадом и исламом в целом¹⁴⁶.

Хидр, или – как его называют в суфийских источниках – ал-Хадир, обладает мудростью (*хикма*) и величайшим именем, определённым Кораном – *ал-исм ал-алам*. А также знанием, что важно для этой темы, дарующим святость и способность совершать чудодейственные поступки. В суфийском учении он представляет свет *вилайа*, который одновременно подобен и противоположен апостольско-ортодоксальным взглядам на пророчество, высказанное Моисеем. Об этом персонаже существует множество агиографических историй. Огромное значение придаётся его появлению в видениях и снах (*руйа* и *манам*): в первом случае – в часы бодрствования, а во втором – во время сна¹⁴⁷.

Хидр представляет собой странника, встречающегося на пути избранных самим Богом. Из научных энциклопедических изданий известно, что «Хидр живёт на отдалённом острове, наделён способностью летать по

¹⁴⁵ Исламизация и сакральные родословные в Центральной Азии. – Алматы–Берн–Ташкент–Блумингтон, 2008. – С.75

¹⁴⁶ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 293

¹⁴⁷ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. – Москва, 2002. – С. 192

воздуху, путешествуя по всему миру. Он покровительствует плывущим по морю, спасает от происков джинов, оберегает от краж и пожаров»¹⁴⁸. В любой беседе, где бы ни упоминалось имя Хидра, говорящему следует добавить *ва 'алайкум ас-салам*, ибо считается, что ал-Хади́р в этот миг присутствует среди беседующих.

Образ Хидра привлекал внимание всех востоковедов мирового уровня. В. Бартольд в работе об исламе отмечал, что: «Хызр появляется странникам и подвижникам, чаще всего в образе старика, подвергал их испытанию и выводил их на прямой путь»¹⁴⁹. Л. Климович указывает, что «...Хызр – владетель «живой воды» ... Одет он, будто бы, в зелёные одежды и, по поверью, одного его появления в бесплодной пустыне достаточно, чтобы она зазеленела, покрылась растительностью»¹⁵⁰. В. Басилов указывает, что в Средней Азии на кучу обмолоченного зерна клался кусок глины, для того чтобы Хызр (Хыдр) взглянул на собранное зерно или коснулся его рукой – это должно было увеличить урожай¹⁵¹. С Хызром был связан у казахов обычай оставлять на ночь в ритуальных целях на току кучу очищенного зерна. С западной её стороны (т.е. в направлении Мекки) клали ком земли (*кесек*) для святого Кыдыра. По поверьям, Хызр ночью ходит вокруг кучи зерна и она увеличивается. Рано утром, обязательно до восхода солнца («чтобы солнце этого не видело»), хозяева приходят и начинают насыпать зерно в мешки. И эта работа должна производиться в полном молчании, иначе Хызр может покинуть ток, и куча зерна уменьшится. Любопытны объяснения обычая класть у кучи зерна ком земли. Это делается, считали казахи, для того, чтобы на току «был Хызр». Если Хызр придёт и посмотрит на зерно, куча увеличится. «Кыдыр непрерывно ходит с места на место. *Кесек* приглашает его к зерну»¹⁵². В трудах Е. Бертельса приводятся аналогичные сведения и выводы¹⁵³.

Сам факт встречи с Хидром признается чудом. Известна следующая история, произошедшая с хорасанским шейхом Абу Саидом ибн Аби-л-Хайром (967–1049). Однажды кто-то рассказал ему о мистике, способном ходить по воде, и Аби-л-Хайр сказал: «Это умеют делать и лягушки, и всякая водная дичь!». А когда собеседник продолжил: «А такой-то летает по воздуху», он ответил: «Так поступают и птицы, и насекомые!». Когда же собеседник поведал ему, что кто-то перебрался из одного города в другой всего за одну минуты, он отпарировал: «Подумаешь, сатана перелетает в одно мгновение с Востока на Запад!». В другой раз его спросили, какие чудеса числятся за неким суфием, он возмутился и ответил: «Разве не величайшее

¹⁴⁸ Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва, 1991. – С. 237

¹⁴⁹ Бартольд В. Ислам. – Петроград, 1918. – С. 59

¹⁵⁰ Климович Л. Ислам. – Москва, 1965. – С. 158

¹⁵¹ Басилов В. Исламизированное шаманство народов Средней Азии и Казахстана. – Москва, 1991. – С. 22

¹⁵² Басилов В. Полевой дневник: Материалы Сырдарьинского этнографического отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции, 1967г. АИЭ АН СССР, д. 5787. – С. 49–50

¹⁵³ Бертельс Е. Суфизм и суфийская литература. – Москва, 1965. – С. 334

чудо, что мясник, сын мясника вступил на мистический Путь, что он беседует с Хизром?»¹⁵⁴.

Встреча с Хидром зафиксирована и в жизнеописаниях ряда исторических лиц. Так, государственный деятель средневековой Согдианы Наджм ад Дин якобы видел идущего впереди монгольского войска Хидра и на свой вопрос: «Что он там делает?», получил ответ от самого Хидра, что он охраняет находящегося у монгол в качестве дипломата суфийского шейха¹⁵⁵.

В автобиографическом повествовании апостол суфизма Ибн Араби делится со своими читателями тем, как однажды в юности он поспорил со своим наставником Абул Хасаном аль-Уруани, не приняв его доводов относительно того, кого пророк Мухаммад облагодетельствовал своим явлением. Ибн Араби ушёл от учителя, так и не согласившись с ним. По дороге ему повстречался незнакомец, который неожиданно воскликнул: «Верь своему учителю!». Ибн Араби решил вернуться, чтобы признать свою неправоту. Шейх, увидев его, сразу понял зачем он вернулся, и сказал: «Неужели к тебе должен был явиться Хизр, чтобы ты поверил словам учителя?». Ибн Араби, первым посредством научной терминологии сформировавший все основные идеи и теории суфизма, уверял, что позже ещё несколько раз виделся с Хизром. Комментируя данный эпизод автобиографии Ибн Араби, Г. Корбин пишет, что Хизр «ведёт каждого ученика к его собственной теофонии, к теофонии, свидетелем которой является сам ученик, поскольку эта теофония соответствует его «внутреннему раю», форме его собственного бытия, его вечной индивидуальности..., которая, согласно Ибн Араби, есть одно из Божественных имён, заложенных в нем»¹⁵⁶.

Хизр является человеку и во сне. Суфийский поэт Джалаль ад-дин Руми изложил в одной из своих поэм историю человека, смущённого сатаной: «Его сердце было разбито, и он лёг спать; // во сне он увидел // Хизра среди зелёной листвы, // Который говорил: “Послушай! Ты перестал // восхвалять Бога: // почему ты раскаиваешься в том, что взывал к Нему?” // Он ответил: “Ни одного: “Вот Я” не приходит // мне в ответ; // Я боюсь, что отвергнут от Двери”. // Сказал Хизр: “Неправда, Господь говорит: // “Твоё “Аллах” – // это Мое “Вот Я”, твои мольбы, печаль и рвение – // это Мой посланник к тебе»¹⁵⁷.

В огузком героическом эпосе «Книга моего деда Коркута» Хызр на сером коне является к раненому юноше. Он три раза проводит рукой по его ране и говорит: «Не бойся, юноша, от этой раны тебе смерти нет; горный цветок вместе с молоком твоей матери будет лекарством для твоей раны», – и скрывается. И чудотворное движение руки Хызра и рецепт лечения спасают жизнь героя¹⁵⁸. Определить хронологически возраст Хидра невозможно.

¹⁵⁴ Maulana Abdurrahman Jami. Nafahat al-uns. – Tehran, 1336 sh/1957. – P. 200

¹⁵⁵ Бертельс Е. Суфизм и суфийская литература. – Москва, 1965. – С. 334

¹⁵⁶ Corbin Henri. Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi. – Princeton, 1969. – P.

¹⁵⁷ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 135

¹⁵⁸ Коркут Ата // Книга моего деда Коркута. Пер. Бартольда В. – Алматы, 1999. – С.

Считается, что он явился на свет несколько тысячелетий назад. По крайней мере, в исламской истории человечества Хидр появился до рождения всех пророков, за исключением, пожалуй, прародителя Адама.

Его высокий статус в мире исламской культуры подтверждается и тем, что среди цитируемых богословами хадисов (рассказов о поступках и высказываниях пророка Мухаммада) имеется один с *инсаром*, т.е. со ссылкой на Хизра. Айн аль-Кузат свидетельствует: «Выслушайте и иное объяснение, которое мы получили, состоя при пире посредством радения от Хизра, мир и молитвы над ним, а он получил его устно от Избранника, мир и молитвы над ним. Так как передатчик Хизр, то потому и хадис столь полон и совершенен»¹⁵⁹. Общепринятой точкой зрения является то, что «Хизр или аль-Хадир в мусульманской мифологии один из четырёх «бессмертных», наряду с Исой, Ильясом и Идрисом, считается потомком Ноя в пятом поколении и проповедником»¹⁶⁰.

В казахских агиографических сочинениях Хидр является одним из наиболее часто упоминаемых из числа исламских пророков и святых. Более того, Хидр, называемый казахами Кыдыром, стал мистической частью национального сознания. Отмечая именно национальные особенности образа Хидра, Р. Мустафина пишет, что «У казахов в почитании этого святого проявляются и свои собственные традиции... Увидеть Кыдыра во сне и взять его за руку – доброе предзнаменование... Вот почему про преуспевающего человека говорят: “Кыдыр дарыған” (Кыдыр облагодетельствовал). Согласно широко бытующему мнению, Кыдыр помогает земледельцам: бросая первое зерно, казахи обычно говорят “Кыдыр қолдасың” (Поддержи, Кыдыр). Исследовательница казахской мифологии Р. Мустафина приводит ещё одно традиционное пожелание: “Жортқанда жолың болсын, жолдасың Кыдыр болсын”, но не точно толкует его. Здесь речь идёт не о простом пожелании благополучия всаднику: «Когда поедешь рысью, пусть будет тебе дорога и Кыдыр пусть будет тебе другом»¹⁶¹. В этой фразе отчётливо просматривается связь дороги и покровителя суфиев Хызра, который приводит к Истине, если путник вступил на суфийский Путь.

Считалось, что святой имел обыкновение утром идти впереди стада баранов, а вечером сзади. Поэтому суеверный казах, встречаясь со стадом баранов, утром объезжает его спереди, а вечером – сзади, стараясь попасть на глаза невидимому святому, один взгляд которого принесёт счастье человеку¹⁶². Казахи говорят: «Один из сорока гостей – Кызыр», подразумевая, что всех гостей надо принимать с почётом, потому что добрые пожелания одного из них могут сбыться¹⁶³. Именем Хидра-Кыдыра казахи благословляют

¹⁵⁹ Бертельс Е. Суфизм и суфийская литература. – Москва, 1965. – С. 317

¹⁶⁰ Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва, 1991. – С.237

¹⁶¹ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 115–116

¹⁶² Лыкошин Н. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения, Вып. 1. – Петроград, 1917. – С. 389

¹⁶³ Б. кажы Сапар Али. Известия-Казахстан // Кызыр остался на земле. – 2002, №.49

согласно следующей лексической формуле, данной во «Фразеологическом словаре казахского языка»: «Қазірет құзыр келеді. д і н і. Қыдыр дариды. Тілегін құдай береді. Ақсақалды кісі боп, *Қазірет Құзыр келеді* (М.З.) (Бог исполнит пожелания. Когда станешь аксакалом, придет к тебе святость)»¹⁶⁴. Интересно, что в данном случае Кызыр теряет качество собственного имени и приобретает нарицательное значение.

Свидетельствуя о представлениях казахов начала XX века, Г. Потанин пишет: «Когда Кыдыр поднимает свою плеть (а это он делает каждую весну), то «не остаётся с иголку комка земли, с монету снега». С поверхности земли сходит снег, она оттаивает, и появляется зелень. Каждый человек видит Кыдыра три раза в своей жизни, но не узнает его. Он является или под видом нищего, или под видом странника и т. п. Если бы узнать его в это время и попросить счастья, он осчастливит на всю жизнь, но редко кому это удаётся»¹⁶⁵.

В казахских литературных памятниках мы видим Хидра и в обществе Сорока святых, предсказывающим рождение детей и вообще будущего:

«Қыдыр ата жар болып,
Қырық шілтен, қолдай көр,
Жолымды, құдай ондай көр
(Будь спутником, Кыдыр-ата,
Поддержите меня, чильтаны,
Господь, сделай мой путь удачным)»¹⁶⁶.

В эпическом сказании «Мұңлық-Зарлық» Хидр-Кыдыр приходит на помощь положительному венценосному герою:

«Жылап жатқан жерінде
Тілегін Құдай береді,
Ақсақалды кісі боп
Хазрет Қыдыр келеді.
«Үйіңе, патша, бар дейді,
Таңдап жүріп еліңнен
Бір сұлу қыз ал, -деді.
Сол қатынды алған соң,
Бір ұл, бір қыз туады
(Когда горько плакал,
Бог исполнил его желание.
Приняв образ седого старца,
Явился к нему хазрет Кыдыр
И сказал: «Вернись домой, царь,
Женись на красивой девушке.
После того как ты женишься на ней,

¹⁶⁴ Кеңесбаев І. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. – Алматы, 1977. – 305 б.

¹⁶⁵ Потанин Г. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды, сказки. – Петроград, 1917. – С. 114

¹⁶⁶ Батырлар жырлы. – Алматы, 1988. – 64 б.

Родятся мальчик и девочка)».

Пророчества сбываются. Хидр начинает покровительствовать и сыну царя. Когда наступает время и царевичу отправиться в путь, он не оставляет его и в трудную минуту – обессиленному юноше снится пророк Кыдыр: «Балам, тұр, – деп өте берді. Көзін ашып қараса, қуаты елден шықпай тұрғандағыдай екен, қуанып жүре берді... («...сынок, встань», – услышал юноша и пошёл дальше, словно наполнился силой энергичных людей, обрадовался)»¹⁶⁷.

В сказке «Дочь хана» Тазша попадает в немилость к правителю города. Его жена – дочь хана, подсказывает ему обратиться к хану и просить того повелеть три дня и три ночи не зажигать в городе огонь. Хан соглашается. Сам же Тазша зажигает огонь, и к нему приходит Кыдыр, и на следующий день он становится самым уважаемым владельцем большого количества скота. Герой сказки «Каратай», брошенный коварными братьями в глубокое подземелье, видит древнего старца и уважительно приветствует его. Старец, оказавшийся Хызыр-Ильясом, превращается в большую птицу и выносит на себе юношу на поверхность земли.

Новые элементы особенно прослеживаются в материале, собранном С. Каскабасовым. Записанные им легенды о Хызре гласят: «Некто видит рассыпавшиеся кости мёртвого человека и думает: “Как оживить этого человека? Ведь говорят же, что человек после смерти снова оживает?”. Об этом узнает Аллах и, решив проучить этого человека, умерщвляет его на 100 лет. По прошествии этого срока он оживает и думает, что проспал, вероятно, 2 – 3 дня. В это время Аллах посылает ему ангела, который сообщает человеку, что он пролежал мёртвым 100 лет. Человек удостоверяется в этом, видя, что от его осла лежат только кости. Он поражен и думает: «Как же может ожить этот осел?». В тот же миг кости собираются, обрастают плотью и осел встает. Тогда этот человек молится Богу и просит прощения за свои греховные думы. Аллах прощает и говорит ему: «Ты уже раз умирал. Теперь будешь жить до конца света. Ты стал Хидром. Будешь оказывать помощь обездоленным и несчастным»» (сюжет № 1)¹⁶⁸.

При сопоставлении основных, характерных черт Хидра в нем выявляется:

- связь с символом «зеленый цвет»;
- связь с символом «белый цвет»;
- оживление растений при его появлении или упоминании;
- связь с символом «живая вода» и – как следствие – связь с бессмертием;
- связь с путниками в пустынях, на дорогах и покровительство им в пути, в том числе защита от джинов;
- умение летать по воздуху;
- появление во сне спящего человека;

¹⁶⁷ Батырлар жыры. – Алматы, 1986. – 179 б.

¹⁶⁸ Каскабасов С. Золотая жила, ч. 1. – Астана, 2000. – С. 464–465

- способность быть невидимым;
- умение предсказывать будущее, способность стимулировать в человеке процесс самопознания;
- способность давать людям богатство, удачу, счастье, а также способность оберегать от краж и пожаров;
- покровительство рождению детей;
- связь с потусторонним миром, с миром мёртвых;
- появление при зажжении источника света;
- связь с символом «развалины».

Даже поверхностный анализ вышеперечисленных черт Хидра-Кыдыра говорит о том, что в его образе явно присутствуют различные мифологические элементы из автономных культовых институтов. Достаточно остановиться на цвете одежды Хидра, принимающей на Ближнем и Среднем востоке зелёный цвет, а в тюркоязычных регионах Центральной Азии – белый.

Так как Хидр является культовой фигурой мусульманского мира, следует, видимо, при исследовании его образа прежде всего отталкиваться от самого значимого текста о нем – суры Корана «Пещера».

В выше приведённом списке из числа деталей портрета «раба Аллаха» в кораническом тексте практически нет ни одной рельефной черты, присущей публичному Хидру, не названо даже его имя. Исключение составляет то, что он предвидит будущее и встречается странствующему путнику Мусе. Что же касается содействия, то там Хидр оказывает покровительство не тому, с кем он встретился, а третьим лицам. Следовательно, обобщённый агиографический образ Хидра во многом сформировался в массовом сознании разных народов в результате дополнений из других мифологических источников к фигуре безымянного коранического спутника Мусы. Некоторые из них возникли задолго до появления Корана.

Д. Еремеев, рассматривая народные сельскохозяйственные календари, пишет, что из всех этих праздников турецкие мусульмане наиболее красочно отмечают хызрэллез. Он персонифицируется в образе старца Хызыр Ильяс (пророка Ильи). В начале мая он приносит детям подарки. И одежда у него весенняя: на зеленом халате вышиты цветы, на голове красный колпак, обвит зелёным шарфом. Хызрэллез – слово, составленное из имён Хыдр и Ильяс. Образ Ильяса, пророка Ильи, восходит к Библии; Хыдр – чисто мусульманский образ, хотя и вобравший в себя черты разных мифических героев Ближнего Востока. У турок эти два образа слились в один по имени Хызыр Ильяс. Здесь возможно и славянское влияние: у балканских славян, как и у русских, пророк Илья связан не только с громом и дождём, но и с летом, плодородием, урожаем. Во время хызрэллеза водят хоровод вокруг зеленых деревьев, плетут венки из луговых цветов, девушки гадают о своей судьбе¹⁶⁹.

¹⁶⁹ Еремеев Д. Ислам // Образ жизни и стиль мышления. – Москва, 1990. – С. 221–222

В. Бартольд утверждал, что первоначальные легенды о Хызре носят явно немусульманский характер, хотя распространены только среди мусульман, и самое имя Хызра представителям других религий неизвестно. Он уточняет, что в «образе Хызра слились в одно целое легенды различных времен и народов, от вавилонского Гильгамеша до ветхозаветного Еноха и Ильи; с Ильей (Ильясом) Хызр иногда сливается в одно лицо (отсюда «Хадерильяс» в «Ашик-Кериб» Лермонтова), иногда Хызр и Ильяс упоминаются рядом, причем Илье приписывается власть над пустынями»¹⁷⁰. Датский археолог Джеффри Бибби, основываясь на том, что бесплодные женщины у могилы Хидра, вымаливая у Бога, тоже по-своему ищут бессмертия, проводит параллель между образом Хидра и Гильгамеша¹⁷¹.

Однако, ни В. Бартольд, ни Дж. Бибби не обратили внимания на кастовую принадлежность сопоставляемых ими героев. Хидр отчетливо соотносится с кастой жрецов – брахманов, а Гильгамеш прежде всего принадлежит к касте воинов – кшатриев и никак не связан, как Хидр, с обновлением растительного покрова природы. Гильгамеш в основном занят только поиском собственного бессмертия. Путь Гильгамеша и переправа через воды смерти на остров, где обитает Ут-напшти – единственный человек, обрётший бессмертия, как верно отмечает С. Каскабасов, больше корреспондируется с другим персонажем фольклора – Коркутом¹⁷².

Следует, видимо, согласиться с Л. Климовичем, заявлявшим, что культ Хидра развивался из первобытных верований, связанных с обожествлением природы, и «в своём происхождении связан с верой в древнеиранского бога Митру»¹⁷³.

Митра (вед. *Mitra*) – древнеиранский мифологический персонаж, основанный на идее договора с противостоящими сторонами, а также выступающий как бог солнца. Древнейшие и наиболее надёжные сведения о Митре содержатся в «Авесте», прежде всего в «Яште». Митра – устроитель не только социального, но и природного космоса. Он связан с водами, с солнцем, он хозяин широких пастбищ и наполнитель вод, благодаря ему идут дожди и вырастают растения, он, «дающий жизнь» и «дающий сыновей», распределяет жир и стада, делает удобным и благоприятным существование, обеспечивает собственность истины, исполняет мольбы и просьбы. Митра выступает судьёй над душами умерших на мосту Чинват»¹⁷⁴.

На древнеиндийском языке *Mitra* переводится буквально «друг», понимаемый как второй участник договора, что совпадает с одной из основных функций Хидра. Практически и все другие пункты характерных черт Хидра не сходятся с характеристикой бога Митра. Явно прослеживается и ономастическая близость имён. Один из вариантов произношения имени

¹⁷⁰ Бартольд В. Ислам. – Петроград, 1918. – С. 59

¹⁷¹ Бибби Дж. В поисках Дильмуна. – Москва, 1984. – С. 238

¹⁷² Каскабасов С. Золотая жила, ч. 1. – Астана, 2000. – С. 454

¹⁷³ Климович Л. Ислам. – Москва, 1965. – С. 158

¹⁷⁴ Мифы народов мира, т. II. – Москва, 1982. – 56

Хидра – Хидр. Подтверждением этому выводу служит цитата из «Энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона»: «Хидр – полумифический герой иранского религиозного эпоса»¹⁷⁵.

Согласно законам развития жанра мифотворчества, персы, принимая ислам, не могли не внести в околоторанические разработки свои древние представления о богах. Происходит слияние в народном исламизированном сознании персов торанического сюжета и древнеиранских мифов. Совершенно очевидно, что именно чертами бога Митры ими был конкретизирован образ спутника Мусы из суры Корана «Пещера». Таким образом, генезис образа Хидра и семантика его имени в арабо-персидском варианте становится ясным. Следует предположить, что именно с таким видением Хидра пришли в Среднюю Азию и далее на север – в казахские степи – мусульманские воины и проповедники ислама. В тюрко-язычной среде новоявленный арабо-персидский миф о Хидре естественно сталкивается с не менее древними и мощными пантеистическими мифами о богах и потусторонних силах, что приводит к формированию нового оригинального образа Хидра-Кыдыра.

Рассматривая представления казахов о Хидре, С. Каскабасов отмечает, что Хидр-Кыдыр – благодетель, даритель счастья и богатства. Но он слеп и невидим. Чтобы получить от него блага или помощь, надо увидеть его или же нужно быть увиденным им. Для этого необходимо зажечь костер, лампу или что-нибудь другое – лишь бы был свет. И Кыдыр придет на свет, явится в образе старца, странника или дервиша. Все это очень похоже на обстоятельства появления и встречи человека с аруахом – духом мёртвых. Кыдыр бестелесен и слеп, как аруах, он любит белый цвет и является только к белому цвету (свету). А белый цвет считается цветом мёртвых. Он проживает на кладбищах, превращается в птицу. Следовательно, считает учёный: «...у нас есть все основания считать Кыдыра мусульманизированным духом предков. Мусульманизируясь, он получает черты мусульманских ангелов»¹⁷⁶. С выводами С. Каскабасова о причастности образа Хидра к культу аруахов соглашается А. Султангалиева, резюмируя: «Синтез исламского и доисламского состоит в том, что именно Аллах даровал Хизру бессмертие, с тем, чтобы тот хранил Коран до окончания мира и передал его перед светопредставлением пророку Исе (Иисусу)»¹⁷⁷.

Важно заметить, что такое толкование образа Хидра было поддержано самой авторитетной мусульманской книгой. Связь Хидра с миром мёртвых прочитывается в суре Корана «Пещера». М. Пиотровский, ссылаясь на древнюю ближневосточную символику, указывает, что встречающиеся в истории путешествия пророков Мусы и Хидра «...корабль, дом, стена

¹⁷⁵ Энциклопедический словарь Брокгауза, Ефрона, т. 37. – Санкт-Петербург, 1903. – С. 195

¹⁷⁶ Каскабасов С. Золотая жила, ч. 1. – Астана, 2000. – С. 150–151

¹⁷⁷ Султангалиева А. Ислам в Казахстане: история, этничность и общество. – Алматы, 1998. – С. 25–26

толкуются как элементы, складывающиеся в образ потустороннего мира и символизирующие загробную жизнь»¹⁷⁸.

Все вышеизложенное позволяет выделить три версии агиографической легенды о Хидре:

- 1) кораническую;
- 2) общеисламскую;
- 3) казахскую.

О кораническом герое, принимаемом мусульманами за Хидра, Всевышним Аллахом сказано, что он раб «...из наших Рабов, которому Мы даровали милосердие от нас и научили его нашему знанию»¹⁷⁹, и не более того. Не определён ни его возраст, ни его внешний вид. Что же касается общемусульманского Хидра-Хизра, то фантазия исламского общества наградила его обликом седобородого старца уже в силу того, что он появился во времена праотцов человечества. Подсознательно отталкиваясь от вегетативных функций гипотетического прообраза Хидра бога Митры, новообращённые мусульмане Среднего Востока одели его в зелёные одежды. Казахские толкователи образа Хидра-Кыдыра, сохранив облик белобородого аксакала, в то же время многократно расширили возможности его физического воплощения. В казахских вариантах он способен принять любую внешность мужского пола, даже появиться в виде животного. И даже птицы. Его одежда сменила цвет: стала белой. Здесь большую роль сыграли представления о нем кочевых племён Центральной Азии. В тюркских языках слово «ак» переводится как «белый, чистый, прекрасный, чудесный, великолепный». Белый цвет коррелируется с благостным положительным значением, и белая одежда была сакрализована¹⁸⁰. Но не будем забывать, что система цветового символизма, разработанная Н. Дайа, указывает на связь белого цвета с исламом и что белый цвет – аспект *сирр* – имеет и суфийское толкование, указывая на внутреннюю суть сердца, и связан с пророком Моисеем¹⁸¹. На наш взгляд, пример Моисея в какой-то мере сказался на составлении образа казахского Кыдыра-Хидра. Пророк Муса высокопочитаем среди казахских последователей Хидра – дервишей-диуана, в руках которых находился магический инструмент: посох, называемый ими Муса-аса¹⁸². В то же время белый цвет – цвет смерти¹⁸³.

Но Хидр все равно остаётся привязан к зелёному оживлению природы и даже сделался покровителем урожая. Вообще, казахи чрезвычайно обогатили образ Хидра-Кыдыра. Он становится гарантом продолжения рода и более того: защитником семьи, как в эпизоде «Дочь хана». И это не случайно,

¹⁷⁸ Пиотровский М. Коранические сказания. – Москва, 1991. – С. 112

¹⁷⁹ Коран. Пер. И. Крачковского. – Москва, 1963. – С. 236

¹⁸⁰ Смагулов Е. Григорьев Ф. Итенов А. Средневековая археология города Туркестана. – Туркестан, 1998. – С. 204–205

¹⁸¹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 52

¹⁸² Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 143

¹⁸³ Каскабасов С. Золотая жила, ч. 1. – Астана, 2000 – С. 150–151

так как казахский Хидр-Кыдыр, представитель *аруахов* – духов предков казахов, к которым у казахов одновременно проявлялись и высокая степень уважения, почитания, и высокая степень требовательности в отстаивании их интересов, выраженная, в частности, в пословице «Аруақ қолдай көр, қолтығымнан жебей көр». Иногда понятие аруах и Кыдыр становятся синонимами как во фразе «Аруақ [Кыдыр] қонды [түнеді]» в таком смысловом плане входят в литературный национальный язык: «Ескі сенім бойынша бақ, Қыдыр дарыды мағынасында айтылады. Үйіне құдай ондап *қыдыр қонды*. Бір досым бек сөйлескен сендей болар, Бұл марал буаз екен тіпті атпаймын, Келінің екі қабат кесел болар (ҚКБС). Тарбиған Тарбағатай жердің құты, Барлық – ол қыдыр түнеп көшкен жұрты (І.Ж.) (Для счастья, по старинным представлениям, у ворот произносится «хызыр». В доме по велению Бога появился Хызыр. Один друг по его языку был как ты, Я не скажу, что это тёлочка марала, Невестка была беременна (ККБС). Тарбиған самое благодатное место Тарбағатай, Люди там отмечены хызыром (И.Ж.))»¹⁸⁴.

Казахский Хидр более очеловечен. Он не просто появился ниоткуда мудрым и вечным, а был обычным человеком, и, как все обычные люди, раз усомнившись в величии Всевышнего, был наказан. Он был когда-то греховен, как все. Он был умерщвлён, затем оживлён. Он вымаливает прощение у Бога, прощён и получает назначение быть Хидром. В казахской версии Хидр предстаёт и как личность, кому доверено хранить Коран и предвещать конец света.

Критическая оценка приводит к мысли, что – в отличие от коранического варианта – в казахской версии внимание Хидра в вышеперечисленных мифологемах перемещается с третьих лиц на человека, который непосредственно встречается с ним. В кораническом варианте Хидр, восстановив разрушенную стену, сохраняет клад для двух мальчиков-сирот, о которых даже не сказано – видел их Хидр своими глазами или нет. В казахском же варианте Хидр награждает непосредственно того, с кем он встретился или к кому явился во сне. В Коране спутник Хидра Муса не получает от него ничего из осязаемых вещей или конкретных сведений, касающихся непосредственно его судьбы. Но Хидр преподаёт будущему пророку Мусе урок – он открывает ему тайну наличия в мире скрытых знаний, то, что суфии называли *ахл ал-батини*. Ведь «клад» – символ Божественной Истины. Невежество человека объясняется тем, что он, по мысли суфиев, забыл о своём высоком предназначении и ищет Истину (клад) повсюду, но только не в самом себе¹⁸⁵. А дорога, которую они прошли совместно – по суфийской трактовке есть *тарика* – Путь, который ведёт адепта-странника в странствие через различные «стоянки», *макам*, пока он раньше или позже не достигнет своей цели в понимании истинных ценностей веры во Всевышнего Бога, выраженных, как правило, в скрытой форме. Путь всегда символизировал собой некое передвижение человека в пространстве и во времени, во время

¹⁸⁴ Кеңесбаев І. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. – Алматы, 1977. – 50 б.

¹⁸⁵ Степанянц М. Философские аспекты суфизма. – Москва, 1997. – С. 34

которого он встречается с богами, полубогами и иными существами потустороннего мира. В суфийском понимании Путь – тарика есть движение к одному Всевышнему Богу, путь духовного просветления. В значении «путь» (тарик) встречается в Коране (46: 29/30). Путь – метод познания Истины¹⁸⁶.

Такая трактовка коранического образа Хидра особенно была востребована философами, богословами из числа суфиев. Суфийские штудии Казахстана не остались в стороне от этой тенденции. Именно скрытые знания получает от Хидра великий суфийский шейх тюркского мира ходжа Ахмед Ясави. В хикмете № 34 туркестанский ходжа говорит о том, что старец Хидр поддержал его и повёл по Пути, отогнав прочь от него адского искушителя Азозила. Эта же сцена повторяется и в хикмете № 46: «(46:1) Хидр Старейшина поставил меня на эту дорогу, (46:2) С её берегов я потом, как поток, разлился».

Такие же эзотерические знания достаются при встрече с Хидром и святому Бекету. По большому счёту, сама уже встреча с Хидром-Кыдыром, даже если встретившие его получают только материальные вещи, уже есть открытие перед ними Божественной сущности мироздания, обычно скрытой покровом тайны. Таким образом, если считать, что знания обогащают человека, то Муса в суре Корана «Пещера» был непосредственно сам вознаграждён Хидром. Следовательно, универсальность вышеперечисленных мифологем не нарушена. Впрочем, можно выделить получение скрытых знаний в отдельную стержневую мифологему, пронизывающую все известные образы Хидра и скрепляющую этот образ в один агиографический портрет.

Хидр предстаёт перед суфиями как первый Учитель скрытых знаний. Ритуалам суфизма можно научиться не только от непосредственного общения с живым учителем – суфийским шейхом, но и от высшего авторитета – святого Хидра. Воодушевляя или спасая встреченных им людей, он дарил им *хирку* – рубище суфия, такая *хирка* признается, как знак прохождения инициации. Хидр является знаковой фигурой для суфиев, и его дух во многом определил развитие суфийской мысли. Прежде всего, потому, что Хидр, заявленный как воплощение оживающей природы, изначально стал близок к мировоззрению суфиев, которых часто обвиняли в пантеистическом уклоне. Например, того же ибн Араби. Для тюрко-казахского мышления это сближение пантеизма и ислама было особенно актуально. Поэтому образ Хидра был так востребован казахским обществом в целом, а затем и творческой средой. Хидр стал любимым героем суфийских поэтов. К образу Хидра обращался и Абай в своей поэме «Масғұд». Героя произведения Масгута встречает некий старец, названный «бишара». *Би-шарами* с середины XIII века стали называть суфиев, которые не придерживались законов шариата¹⁸⁷. Отталкиваясь от тех характеристик, которые дал автор старцу-бишара, мы видим перед собой Хидра. Абай его называет “Кыдыром”. Он выполняет просьбу героя и

¹⁸⁶ Ислам. Энциклопедический словарь. – Москва, 1991. – С. 224

¹⁸⁷ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 275

приводит его к развалившейся землянке (сразу вспоминаются развалины в коранической истории о Хидре), возле которой растёт цветок с тремя плодами: белым, красным и желтым. Старец-бишара предлагает Масгуту выбрать один плод, объясняя при этом:

«Ағын жесең, ақылың жаннан асар,
Сарыны алсаң, дәулетің судай тасар,
Егерде қызыл жеміс алып жесең,
Ұрғашыда жан болмас сенен қашар
(Если съешь белый, разум станет выше души,
Если съешь жёлтый, богатство зальёт тебя, как вода,
А если все же выберешь и съешь красный
Твоя женщина в душевном смятении
убежит от тебя)»¹⁸⁸.

Казахские авторы дополнили агиографические сочинения о Кыдыре-Хидре такими символами, как плеть и птица. И хотя в известных нам агиографических легендах только в казахском варианте, записанном Г. Потаниным, встречается понятие плеть, следует рассматривать этот предмет как важный показательный элемент.

Мы считаем, что плеть – трансформированный символ посоха, который должен быть в руках у Хидра как у странника в ареале кочевой цивилизации. Посох символизирует собой и змею. И в восприятии казахами-земледельцами змеи на току, как признака присутствия Хидра, прослеживается прямая аллюзия на кораническую историю, в которой посох чудесным образом оживает в руке пророка Мусы, когда он является к правителю Египта Фируану, дабы продемонстрировать тому истинность веры в Аллаха. Не верящий в Единого Бога Фируан собирал волшебников, и по его требованию они бросили свои посохи. Как и у Мусы, они ожили и превратились в змей. Когда же Муса бросил оземь свой посох, его посох, превратившись в змея, пожрал всех остальных змей. Египетские колдуны признали своё полное поражение и уверовали в Бога Мусы¹⁸⁹.

В первой главе данной работы уже цитировалось мнение М. Элиаде, в котором он высказывал убеждение, что формула «птица – душа» отражена в мифах практически всех народов и народностей, включая самые архаичные представления и примитивные верования. В агиографию казахского Кыдыра-Хидра она перелетела, скорее всего, из шаманских легенд.

Символ «Развалины» в арабо-кораническом варианте представлен как разрушенная стена. В казахском – как развалившийся старый мазар или заброшенная иная постройка.

Символ «Свет» не просматривается в кораническом сюжете, но значителен в общеисламской агиографии о Хидре и меняет акцент при переходе от общеисламской к казахской. Если в общеисламской версии на первый план выходит такое понятие, как «Свет Мухаммада», и на более

¹⁸⁸ Абай. Шығармалар жинағы, 2 т. – Алматы, 1986. – 269 б.

¹⁸⁹ Пиотровский М. Коранические сказания. – Москва, 1991. – С. 103

высоком уровне воспринимается, как одно из всеобъемлющих имён Бога, как величайшая цель, к которой должен стремиться суфий, то в казахском фольклоре свет рассматривается как признак близости смерти, потустороннего мира¹⁹⁰. Примирить их может разве что стих суфийского мыслителя и поэта Атгара, в котором описывается полет души в иной мир, но при этом: «Душа происходит из абсолютного света, не из чего другого»¹⁹¹.

Вода в архаической мифологии является символом первоосновы. В монотеистических религиях в ней начинает отражаться Божественная сущность. Источниками воды ведают ангелы, назначенные их хранителями, управителями и распорядителями¹⁹².

Система символов позволяет нам подробнее рассмотреть образ Хидра, проанализировать его внутренний мир. Эта система позволяет нам увидеть, что зелёный и белый цвета его одежды не являются разделяющим признаком между общеисламским и казахским образами Хидра, так как оба цвета отражают исламские символы. Более того, белый цвет – синоним света вообще, а, как выше было сказано, Свет – это имя Всевышнего Аллаха, что не отражается подавляюще на архаических представлениях о Свете. Белый цвет перебрасывает ещё один мостик к фигуре Мусы, спутника Хидра и владельца посоха, который стал магическим предметом суфийских дервишей, казахских диуана. И сам Хидр, как, Первый учитель суфиев, не лишён этого атрибута (намёк в виде плети).

Особенно гармонично вписался в суфийскую идеологию архаический символ в виде птицы. Вода, в отличие от символа «птица», претерпевает, как символ, с архаических времён существенные изменения, но тоже гармонизируется в образе Хидра. Хидр – хозяин воды. В мифологеме поиска в пути зеленой воды, а значит, субстанции истиной веры, работают сразу три символа, связанных с Хидром: Путь, зелёный цвет и вода.

Суфийский символ клада помогает во многом отринуть меркантильность в поведении героев казахских агиографических легендах о Хидре. Казах, спрашивающий у Хидра клад, не обязательно думает только о своём материальном обогащении. Суфии, отталкиваясь от аята Корана (33:72) «Мы предложили залог небесам, и земле, и горам, но они отказались его понести и устрешили его; понёс его человек...», утверждали, что человек есть вместилище Божественной сущности. На своём символическом языке они называли эту хранимую в человеке Божественную сущность кладом. Джалаль ад-дин Руми в поэме «Маснави» писал:

«Он сказал себе: «Если клад в моем доме,
Тогда почему я нищ и сир?
Рядом с кладом я чуть не умер от голода...»
Разрушив дом во имя золотого клада,
Сможешь выстроить дом лучше прежнего,

¹⁹⁰ Каскабасов С. Золотая жила, ч. 1. – Астана, 2000. – С.150–151

¹⁹¹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 172

¹⁹² Мифы народов мира, т. I. – Москва, 1980. – С. 44

Прегради путь воде и вычисти русло реки,
А затем пусти в него воду,
пригодную для питья»¹⁹³.

Суфии, ссылаясь на эпизод с кладом под разрушенной стеной, о котором знал Хидр в суре Корана «Пещера», а также помня, что Хидр – хранитель воды, легко прочитывали в стихах Руми то, что он намекает на Хидра, знающего, как стать владельцем этого «клада». А то, что люди не знают, что Божественная сущность хранится в самом человеке, суфии объясняли невежеством. Именно тема обличения невежества проходит красной нитью сквозь все хикметы ходжа Ахмед Ясави. Как и тема терпения. Терпение – *сабр*, достойная стоянка на суфийском Пути. Терпеливый – это тот, кто терпит в Аллахе, ради Аллаха, не испытывает нетерпения, ибо оно не может овладеть им, и от кого не услышишь жалобы¹⁹⁴. Не вызывает сомнения, что и из коранического сюжета о Хидре, призывавшем Мусу к терпению, автор «Хикметов», в которых ходжа Ахмед упоминает и Мусу, выводил свои метафоры о терпении.

Но, несмотря на то, что агиографические истории о Хидре разнятся, существуют сквозные мифологемы, сохранившие свои функции во всех трёх версиях. К ним следует отнести:

- встречу с путниками;
- предсказание будущего;
- покровительство и наделение богатством (кладом);
- непреклонность в исполнении воли Аллаха.

Мифологическая образность и анализ символов, связанных с Хидром, позволяют утверждать, что в этом агиографическом образе присутствуют:

○ цельность и самодостаточность образа Хидра, как агиографического персонажа;

- наличие религиозных и культурных связей, объединяющих обширное пространство от Аравийского полуострова до Алтайских гор и уходящих корнями в глубину, исчисляющуюся тысячелетиями;
- гармоничность конвергенции древнетюркских и древнеперсидских мифов на фундаменте отдельно взятого коранического сюжета.
- последовательная преемственность в развитии образа Хидра, начиная от Коранической версии до казахских агиографических легенд о нем.

Арабо-персидская агиография о Хидре составила фундамент казахской версии о святом Кыдыре. Казахское мифическое сознание вложило в рассказы о Хидре древнейшие архаические представления о роли духов предков-аруахов в судьбе живых людей со всеми свойственными им символами, как огонь, перевоплощение в птиц, путешествие в мир мёртвых и обратно. А главное: органично сохранило суфийскую идеологию легенды о Хидре, выработанную многими поколениями мусульманских мыслителей.

¹⁹³ Степанянц М. Философские аспекты суфизма. – Москва, 1997. – С. 34

¹⁹⁴ Абу Наср ас-Саррадж ат-Туси. Китаб ал-лума фи-т-тасаввуф (Самое блистательное в суфизме) // Хрестоматия по исламу. – Москва, 1994. – С.146

Крупный суфийский поэт М. Икбал, называл святого Хидра «Велением космоса». Анализируя его произведение «Хизр-проповедник», известный пакистанский литературовед И. Баревели пишет, что в диалоге поэта с Хидром «голоса обоих собеседников сливаются, что позволяет назвать произведение в целом монологичным»¹⁹⁵. Исследователи образа Хидра, сходятся во мнении, что такое «слияние» служит подтверждением идеи: Хидр – «внутренний голос» человека, причём голос чистый, не замутнённый земными страстями. О том же свидетельствует сравнение Хидра с виночерпием, символизирующим в суфизме истинное знание. В частности, М. Степанянц, отмечает, что «многоликость Хидра объясняется тем, что он не выступает определённым лицом – он не некто, отличный от «ищущего Истину», а его «второе Я»¹⁹⁶. Исследователи образа Хидра сходятся во мнении, что такое «слияние» служит подтверждением идеи: Хидр – «внутренний голос» человека, причём голос чистый, не замутнённый земными страстями. О том же свидетельствует сравнение Хидра с виночерпием, символизирующим в суфизме истинное знание.

Образ святого Хидра, позволявший человеку вести внутренний диалог с собой, позволил казахам более гармонично воспринимать мир и познавать все его сложные философские и теософские грани.

Из всей когорты мусульманских святых самой таинственной является группа, известная как «Сорок святых». В хикметах ходжи Ахмед они названы незримыми или скрытыми святыми. Они приветствуют его в детстве, дают своё благословение, помогают туркестанскому святому идти по суфийскому Пути. В исламских странах о них рассказываются многочисленные истории, на них намекают названия целого ряда ближневосточных поселений и областей (например, Киркларели, «округ Сорока», в европейской части Турции). Слово «абдал», которое, как принято считать, было образовано от числительного «сорок», лишь постепенно стало использоваться в мистическом смысле. В некоторых раннесуфийских текстах – например, в поэзии Санай – *абдал* обычно упоминается наряду с аскетами. Позднее это слово стали употреблять для обозначения святого, который после смерти будет «заменён» (*бадал*) другим святым¹⁹⁷.

В суре № 40 «Верующий» Корана говорится о посланниках, и называются имена пророков. В ней Всевышним Богом говорится: «О некоторых Мы рассказывали тебе, о других не рассказывали»¹⁹⁸. Мы предполагаем, что, возможно, именно номер суры определил количество неназванных друзей Аллаха – *аулийа Аллах*, условно названных как 40 аулие (40 святых). Сам пророк Мухаммад в данное число, очевидно, не входит, так как его имя индивидуально связано с числом 40 через букву *мим* – م. Число

¹⁹⁵ Пригарина Н. Поэтика творчества Мухаммада Икбала // Философские аспекты суфизма. – Москва, 1987. – С. 84

¹⁹⁶ Степанянц М. Философские аспекты суфизма. – Москва, 1997. – С. 42

¹⁹⁷ Шimmel А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 163

¹⁹⁸ Коран. Пер. И. Крачковского. – Москва, 1963. – С. 235–237

«сорок» воспринималось мусульманами как синоним понятия «множество». Безымянность Сорока святых могла трансформироваться и в такое мифическое качество, как невидимость.

Казахи называют Сорок святых «Қырық шілтен». Вместе с ними в казахских агиографических легендах фигурирует Гайып ерен – Гайып великий. В преданиях они практически всегда рядом: «жұрт жиылып той болғанда балаларының атын қойғалы ғайып ерен қырық шілтен келеді»¹⁹⁹.

Образ Гайыпа является знаковой фигурой агиологии. Он, как правило, лишён конкретных черт, так как по исламским представлениям Гайып является персонифицированным представлением существования скрытых шиитских имамов из числа наследников халифа Али. Каждый из имамов последовательно исчезает, чтобы воплотиться в будущем в лице ожидаемого на земле *махди* – предвестника близкого конца света. Г. Снесарев, изучая легенды о святом Гайпе, бытовавшие в Хорезмском оазисе, относил эти сочинение непосредственно к суфийской литературе²⁰⁰. Существует мнение, что казахи путали образы Гайыпа и Сорока святых, что представляется нам упрощением ситуации. На самом деле в казахском варианте данной агиографической легенды произошло именование кутбу – высшего суфийского святого, которому святые, обходя ночами Вселенную, докладывают о изъянах и беспорядках, возникающих в ней. Он с лёгкой руки казахских авторов агиографии и получил конкретное имя скрытого имама Гайыпа, претендовавшего в шиитской мифологии на роль мессии. В любом случае он вполне соответствует роли лидера скрытых святых.

В казахской агиографии Гайып задействован и без компании из сорока святых. Однако казахская версия легенд о Гайп-ате не углублена в сторону богословских теорий в силу достаточно большого равнодушия казахов к шиитской догматике. Более того, она отошла от идейных дискуссий шиитов и суннитов к бытовому силуэту. В частности, исследователь домусульманских верований казахов А. Толеубаев пишет, что казахи считают Гайыпа Великого пиром (повелителем) диких животных, роль которого состоит в сохранении и преумножении животного мира²⁰¹. Такую связь, видимо, можно объяснить убеждённостью в невозможности видеть скрытого святого именно среди людей. Но в основном такая логика, не позволявшая оставить домашний скот без своего бога, проистекает из языческих фольклорных корней кочевого народа. Но так как ислам отрицает всех богов кроме Аллаха, казахи снизили статус «бога» животных до уровня святого – Гайыпа.

¹⁹⁹ Жанпеисов Е. Этнокультурная лексика казахского языка. – Алма-Ата, 1989. – 212 б.

²⁰⁰ Снесарев Г. Хорезмские легенды, как источник по истории религиозных культов Средней Азии. – Москва, 1983. – С. 63

²⁰¹ Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов в конце – начале века. (По материалам Восточного Казахстана). Рукопись диссертации на соискание учёной степени кандидата исторических наук. – Москва, 1978. – С. 59

Эпитет «Великий», видимо, подвинул казахских пересказчиков агиографических рассказов к мысли о существовании не только Большого (Великого) Гайыпа, но и Маленького Гайыпа. С мазаром святого Большого Гайыпа связана история табунщика, срезавшего *верхушку дерева*, росшего у мазара святого. Святой Гайып явился ему во сне и изгнал его в чужой край. Относительно могилы Маленького Гайыпа легенда гласит, что путник издалека может видеть возле неё мальчика, пасущего козлят, который без следа исчезает при попытке приблизиться к нему²⁰².

Хотя вполне возможно, что с разделением образа Гайыпа на Большого и Маленького не все так банально. Возможно, это следствие отголоска самой теории о миссии прообраза Гайыпа – скрытых имамов, по которой время исчезновения имамов подразделяется на «малое сокрытие – *аль-гайба ас-сагира*» и «большое сокрытие – *аль-гайыба аль-кабира*».

Как и Гайып, Кырык шилтены остаются невидимыми персонами. А если они и появляются, то могут принять самый различный вид, включая и анимистический. Они оказывают содействие мусульманам в трудные минуты, помогают и роженицам. К этим действиям относится и заклинание: «Гайыперен кырық шілтен қолдасын (Поддержите меня Гайып-Сорок святых)» и «Гайыперен кырық шілтен шылауыма оралса (Пусть за меня договорят Гайып-Сорок святых)».

В эпическом произведении «Короглы» Сорок шилтенов уже вместе с Хидром-Ильясом вызволяют главного героя из беды, когда он обращается к ним за помощью, услышав голос: «Батыр Короглы, не вини себя. ...позови сорок шилтенов»²⁰³. Святых мест, связанных с присутствием Сорока святых множество и на территории Центральной Азии. Согласно полевым исследованиям В. Басилова, «чилтены» избавляют людей от бед и приносят счастье, покровительствуют дервишам-каляндарам (иногда сами считаются каляндарами), браку и деторождению и нередко представляются юношами). В народных преданиях прослеживается причастность чилтанов к каким-то оргиастическим культам древности. Они также связаны с водой – изменяют течение рек, от них зависит рыбацкий успех. Есть мнение, что среди чилтанов есть и женщины. Святые чилтаны воображаются и в облике 40 девиц²⁰⁴. На появление суфийской гендерной линии, конечно же, сказалось мнение Великого учителя Ибн Араби, который считал возможным присутствие среди Сорока святых женщины²⁰⁵.

Обзор коротких агиографических сочинений о Гайыпе Великом и Сорока святых позволяет выделить три безусловных символа: дерево, как отражение Мирового древа, цифру «40» и воду.

²⁰² Дастанов О. ...аулиелі жерлер туралы шындық. – Алматы, 1967. – С. 47–48 б.

²⁰³ Короглы. – Алма-Ата, 1973. – С. 159

²⁰⁴ Басилов В. Исламизированное шаманство народов Средней Азии и Казахстана. – Москва, 1991. – С. 37–38

²⁰⁵ Maulana Abdurrahman Jami. Nafahat al-uns. – Tehran, 1336 sh/1957. – P. 615

А. Левшин, описывая культ святых, отмечал, что «Усопшему для получения места в киргизских (казахских. – Ш.К.) святцах иногда бывает достаточно того, чтобы над его прахом выросло какое-нибудь большое дерево»²⁰⁶. Ещё в недавнем прошлом в казахском обществе существовало правило, по которому при нарушении клятвы шли к дереву, растущему у могилы святого, и обращались к нему с просьбой вынести свой вердикт по спору, в частности, по делу о сватовстве (джисар), если одна из сторон отказывается от сговора. Считалось, что такое дерево может свидетельствовать, и что в древние времена было одно дерево²⁰⁷. Под понятием единого дерева отчётливо просматривается ствол Мирового дерева.

Древо мировое (*arbor mundi*, космическое дерево) – характерный для мифопоэтического сознания символ, воплощающий универсальную концепцию мира. Его трансформация предстаёт в виде Оси мира (*axis mundi*). Шаманское Древо по вертикали подразделяется на три основные зоны Вселенной. Верхняя часть Древа представляет собой небесный мир, средняя – средний мир, нижняя – подземный мир, пространство мёртвых.

Трансформируясь в копье, шест или посох, Древо мировое приобретает функциональное значение при завершении похорон. Описывая похоронный обряд казахов конца XIX в. и начала XX века, И. Кастанье замечал, что «на могиле мужчин, особенно в Сырдарьинской области и в южных частях Тургайской, втыкают пики или просто кол...»²⁰⁸. Или копье (найза) умершего мужчины устанавливалось в вертикальном положении в его юрте, а после поминания его в годовщину смерти от найзы при соблюдении особых обрядов отламывали наконечник и втыкали её в могилу покойного. Об этом писал Ибрай Алтынсарин²⁰⁹. Мы соглашаемся с выводом Б. Ибраева, древко копья (шеста, посоха) символизирует ствол Древа мирового, по которому душа умершего восходит на небо²¹⁰.

Человек, срезавший верхушку дерева, был наказан святым Гайыпом за покушение на устои мироздания. В суфийском понимании: за отказ признать главенство во всем Всевышнего Аллаха и Его слова.

Символы цифры «40» и воды были достаточно рассмотрены нами выше. Все мифические персонажи вышеназванных легенд, вошедшие в казахскую агиографию, являются плодами мусульманской культуры. На территории Казахстана они приняли элементы тенгрианства. Однако это совершенно не значит, что до этого времени они были совершенно свободны от архаики. В

²⁰⁶ Левшин А. Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких орд и степей. – Алматы, 1996. – С. 53

²⁰⁷ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 96

²⁰⁸ Кастанье И. Надгробные сооружения киргизских степей // ТОУАК, вып. XXVI. – 1911. – С. 81

²⁰⁹ Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства. Избранные произведения. – Алма-Ата, 1957. – С. 301–302

²¹⁰ Ибраев Б. Космогонические представления у наших предков // ДИ. – 1980, № 8. – С. 44

частности, образ Хидра ведёт нас в глубины персидских архаичных мифологий.

Агиография святых, являвшихся учителями, учениками и последователями ходжи Ахмед Ясави.

Третий пакет рассказывает об окружении ходжи А. Ясави: его предках, родных, сподвижниках и учениках, лично общавшихся с туркестанским шейхом. Как отмечает А. Абуов, исследователям наследия А. Ясави известны имена более тридцати его учеников, продолживших традицию хикметотворчества. Алишер Навои в своих работах именует Ясави шейхом шейхов Туркестана, обладателем высших истин и пишет, что муридов и сподвижников у него великое множество. Список он дополняет именем Кутбиддина Хайдара, называя его сыном падишаха Туркестана, называя и муридом Ясави, а также приводит целый ряд тюркских шейхов до Ясавийского периода, среди которых мы обнаруживаем и имя Коркут-ата²¹¹. Однако наша задача заключается в изучении суфийских агиографических сочинений о святых, непосредственно в реальном пространстве контактировавших с ходжой Ясави или продолживших развитие Ясавийского учения после его ухода. Иначе мы можем выйти за пределы Казахстана и дойти до фигуры ходжи Бекташа, о котором рассказывается так: «Ходжа Ахмед назначил пиром Рума (Малая Азия) ходжу Бекташа, но этому препятствовали дервиши Ирана и некий багдадский шейх. Но познания ходжи Бекташа оказались более основательными, чем у багдадского шейха. Румские дервиши, безоговорочно признав ходжу Бекташа, заметили: «Ахмед Ясави прислал нам исполина». Затем шейхи Туркестана, Хорасана и Рума составили силсилу (духовную генеалогию), вначале которой был поставлен пир Туркестана²¹².

Святой Арслан Баб

Святой Арслан Баб был почитаемым суфийским шейхом и проповедником в Туркестанском крае в начале 2-го тысячелетия. Из рукописи «Рашахат» известно, что «Шейх Арслан Баб, по указанию Благопросветленного Владыки пророческой миссии – да благословит его Господь и приветствует! – обучал ходжа Ахмеда наукам о явном и скрытом. Ходжа Ахмед в своём прилежании и усердии достиг больших успехов и до конца жизни шейха Арслан Баба находился при нем. Арслан Баба считали асхабом, т.е. одним из сподвижников и соратников пророка Мухаммеда»²¹³. Строка из хикмета № 2 ходжи Ахмед Ясави: «(2:67) Арслан Баб из ислама

²¹¹ Абуов А. Мироззрение Ходжа Ахмета Ясави. – Алматы, 1999. – С. 145

²¹² Муминов А. Новые направления в изучении истории братства Ясауи // Общественные науки в Узбекистане, № № 11–12. – 1993. – С. 35

²¹³ Абуов А. Мироззрение Ходжа Ахмета Ясави. – Алматы, 1999. – С. 49

эпос сложил» позволяет предположить, что его наставник был автором религиозных текстов. Из этого же хикмета нам известно, что встреча Арслан Баб с ходжой Ахмедом произошла, когда святому исполнилось семь лет.

Ж. Аймаутов в статье «Әзірет Сұлтан» приводит следующую легенду, развернутую согласно принципам агиографии: «Бірде пайғамбарымыз Алланың дидарын көру үшін Жебірейілмен бірге көкке ұшып бара жатып, жол-жөнекей үш адамның рухын көріпті. Жебірейілден: “Бұлар кім?” – деп сұраса, ол: “Бұлар Сіздің үмбеттеріңіз. Бірі Имам Ағзам, екіншісі Гаусыл Ағзам (Қожаи Баһауидин), үшіншісі Қожа Ахмет Иасауи” депті. Сонда ол [Арслан Баб. – Ш. К.] Қожа Ахметке тапсыру үшін пейіштен бір құрма алып келіп беруді өтініпті (Однажды Пророк, желая увидеть Лик Аллаха, вместе с Азраилом поднимался на небеса, по дороге они увидели трех духов. Он спросил Азраиля: “Кто они?” Азраил ответил: “Это Ваши последователи. Первый из них Имам Ағзам, второй – Гаусыл Ағзам (ходжа Бахауддин). А третий Ахмет Ясави”. Тогда он [Арслан Баб. – Ш.К.] взял райский финик с намерением передать его ходже Ахмету)»²¹⁴. Продолжение истории следует в следующей легенде: «Арыстан Баб Мұхаммед пайғамбардың замандасы, сол кісінің ырықынан шықпайтын сенімді дін өкілі болған. Мұхаммед ғалаһиссалам: “Менің Қожа Ахметке арнаған сәлемдемеді кім тапсырады?” деп сұрағанда, ешкім шыға қоймапты, сонда жасы келіп қалған болса да Арыстан Баб сол шаруаға тәуекел еткенекен делінеді. Пайғамбардың тапсырмасын орындау мақсатымен тағы да 400 жыл жасап, жеті жастағы жас Ахметке Сайрамдағы көпір үстінде жолығады. Сонда Ахмет: “Ата, аманатымды бермейсіз бе?”, – депті. Сонда сол пайғамбар тапсырмасын орындау үшін келгенін айтып, аманатын аузынан алып берсе керек. Бұған Ахмет тағы да: “Құрманың барлық маңызын жеп, маған құр қабағын қалдырыпсыз ғой” деп әзілдепті. Арыстан Баб аманаттың қиянатсыз екеніне сендіріп, оны жеген Ахметтің өзі “мас болып естен танғанын” жырға қосады. Шынында да Мұхаммед пайғамбарымыз сәлемдемеге берген құрманы ұқыптылықпен шылап өзгермейтін етіп берсе керек (Арыстан Баб был современником Пророка, он подчиненный его воле, был верующим его поверенным. Когда Мухаммад спросил: “Кто передаст мой приветствующий дар ходже Ахмету?”, никто не вышел вперед. Тогда Арыстан баб, видимо, достигший положенного возраста, согласился исполнить эту работу. Чтобы выполнить приказ Пророка, он прожил ещё 400 лет, а когда ходже Ахмету исполнилось 7 лет, то встретился с ним на мосту в Сайраме. Тогда Ахмет спросил его: “Дед, вы отдадите мою долю?”. Тогда, для того чтобы выполнить волю Пророка, он вынул финик из своего рта. На это Ахмет пошутил: “Вы изъяли всю сущность финика, а мне оставили лишь оболочку”. Арыстан Баб доказал свою невиновность тем, что съевший финик Ахмет опьянел, о чем потом пел сам. Действительно, он донес лишь увлажненный им финик в первозданном состоянии)»²¹⁵.

²¹⁴ Jalaluddin Rumi. Mathnawi-i manavi, 2 vols. – London, 1925. – P. 6–7

²¹⁵ Жармұхамедұлы М. Қожа Ахмед Ясави және Түркістан. – Алматы, 1999. – 62 б.

Арслан Баб имел рост в полтора-два раза выше среднего роста мужчины, обладал огромной физической силой. Считается, что это он на своих плечах один принёс гигантский котёл «Тай-казан», который принадлежал ему, из Отрара в Туркестан. Утверждается, что он прожил 900 лет. Действительный год рождения Арслана не известен. Что же касается даты его смерти, то, основываясь на том, что он, согласно хикмету Ясави, умер, когда ходже Ахмеду было семь лет, мы можем предположить, что Арслан Баб скончался в 1110 году Р.Х.

М. Жармухамедулы в одной из своих монографий публикует фрагмент из рукописи ходжи Ахмед Ясави, обнаруженной в Национальной библиотеке Казахстана (фонд № 3999, инв. № 45962447), из которой прослеживается ещё одна сцена пребывания Арслан Бабы на небесах:

Сахабалар айтып еді: Арыстан Баб дүр атыңыз,
Ғаріптердің ұлығы, таза еді затыңыз.
Тән рахаты парыз, деді, тыныш ұйықтап жатыңыз,
Арыстан Бадам, сөздерін есітсеңіз тәберік.
Арыстан Бабты сұрасаңыз, пайғамбар ықтиярында,
Сахабалар ұлығы, қас пенденің ұлысы.
Жатқан жері Наһнуар – мекен-жаы,
Арыстан Бадам сөздерін есітсеңіз тәберік.
Сол Мұхаммед Мұстапа тұрып дұға қылған еді,
Періштелер “әумин” деп қолын жайып тұрып еді.
Осындай үмбет бердің деп хаққа шүкір қылып еді
(Сподвижники Пророка сказали:
Ваше славное имя Арслан Баб,
Великий из неимущих, сущее ваша чисто.
Рассвета наслаждение востребовано, спите спокойно.
Мой Арслан Баб, слова их выслушайте уважительные.
Арслан Бабу спросите, волей Пророка,
Великие сподвижники, особенного путника величие.
Место захоронения Нахнуар – родной край,
Мой Арслан Баб, слова их выслушайте уважительные.
Мухаммад Мустафа встав, прочитал свободную молитву,
Ангелы произнесли «Ауминь»,
стояли с поднятыми к лицам ладонями.
“Такую покорность проявил”, сказав,
согласились представить Истинному)²¹⁶.

Спустя годы после смерти ходжи Ахмед Ясави, по распоряжению эмира Тимура (1338–1405) над его могилой началось строительство мавзолея с мечетью. Но, согласно легенде, все попытки возвести стены терпели неудачу по вине внезапно появлявшегося зелёного быка, который разрушал все построенное за день. Длилось это наваждение до тех пор, пока эмиру Тимуру во сне не явился святой ходжа Ахмед и предписал вначале построить мавзолей

²¹⁶ Жармұхамедулы М. Қожа Ахмед Ясави және Түркістан. – Алматы, 1999. – 65 б.

над могилой святого Арслан Баба, и лишь затем приступить к строительству сооружения над его усыпальницей. В образе зелёного быка, разрушавшего постройку, по всем признакам являлся Хидр, обладавший способностью к перевоплощениям в животных. Об этом свидетельствует и цвет быка – зелень является символом Хидра. Известно также, что Хидр имеет особенность являться в сновидениях. Самим ходжой Ясави отмечалось, что Хидр являлся его постоянным спутником, и здесь он предвосхищает явление ходжи Ахмед в сновидении Тимура.

Мавзолей Арслан Баба находится в степи недалеко от цитадели средневекового города Отрар. Надгробье его поражает своими размерами, длина его более 2-х метров. Гигантизм святых Туркестана по нашему мнению имеет семантическую связь с богами-гигантами пантеистического пантеона. После смерти Арслан Баба на его могилу прилетели две птицы: карга (ворона) и лашын (сапсан). С тех пор в мазаре Арслан Баба расположены ещё две могилы святых: Лашын-баба и Карга-баба²¹⁷. На вопрос исследовательницы культа святых Р. Мустафиной, почему жители Туркестана совершают паломничество к мавзолею Арслан Бабы, когда у них есть мавзолей ходжи Ахмед Ясави, ей отвечали: «Арыстан-баба является самым старшим из святых, и, в отличие от ходжи Ахмада, он был совершенно одиноким. Как самому старшему из святых, ему положено делать 11 лепешек и жертвовать 11 таньга»²¹⁸.

Сюжет «доставка гигантского котла» может иметь очень продолжительные корни, ведущие в архаичные мифы народов Сибири. Так, по тунгусо-маньчжурской мифологии котлами закрывали отверстия, ведущие из Нижнего мира в Средний, чтобы воспрепятствовать проникновению темных сил на поверхность земли²¹⁹. Таково могло быть содействие по народной версии Арслан Баб борьбе ходжи Ахмед с сатаной.

Святой Кара-бура

Согласно легенде, святой Кара-бура происходит из казахского рода тама. Его святость прежде всего определена тем, что именно он похоронил ходжу Ахмеда Ясави. Перед смертью ходжа Ахмед предупредил всех, что его должен похоронить человек, который приедет на чёрном верблюде. Кроме этого человека никто не имел право прикоснуться к телу святого. Так и случилось. Вскоре после смерти ходжи Ахмед появился человек верхом на верблюде без узды, на которого была накинута белая попона и сбоку привязан чёрный кувшин для омовения святого. Он прочитал *жаназа* и совершил другие необходимые обряды. Из Туркестана человек направился на юг. Все это время он ничего не ел, не пил. Прибыв в одно из селений, он совершил

²¹⁷ Абуов А. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави. – Алматы, 1999. – С. 122

²¹⁸ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С.

²¹⁹ Мифологический словарь. – Москва, 1991. – С. 103

абдез и тут же скончался. Его похоронили в нескольких метрах от места его смерти, над его могилой казахи воздвигли кумбез – могильный свод. Не зная его настоящего имени, люди прозвали его Кара-бура, отталкиваясь от вида его верблюда. Как могилу святого Кара-бура жители Южного Казахстана указывают кумбез исторического лица святого Бура-хана, сподвижника Кара-хана, основателя царской династии караханидов.

В другом варианте легенды Кара-бура приходит в Ясы в день похорон ходжи Ахмед с верблюдом, нагруженным саксаульными палками, да в таком количестве, что вряд ли их смогли бы поднять 10 обычных верблюда. За это Кара-бура и был признан святым²²⁰.

Верблюд присутствует здесь как суфийский символ. В коранической истории о верблудице Салиха это благородное животное символизирует собой Божье знамение²²¹. Верблюд Кара-буры свидетельствует об избранности странника и гарантирует признание этого сана в той местности, где верблюд остановится. Саксаульные палки, очевидно, также являются аллюзией, но уже на строки хикметов самого ходжи Ахмеда Ясави: «(4:15) Когда умру, скопившись, ударят меня сто тысяч палок».

Естественно, что немыслима была никакая форма глумления над телом святого. Все окружение главы братства было суфийским и, естественно, все члены ордена были знакомы с иносказательной особенностью суфийской речи. Завещание святого прочитывается, как призыв в первую очередь думать о его душе, а не поклоняться мёртвой оболочке души – трупу. Если бы палка была в единственном числе, то можно было бы подумать о ней, как посохе Мусы. Но их «сто тысяч». И почему в агиографии появились палки и совершенно не упоминаются камни? Мы считаем, что здесь заявили о себе архаичные формы захоронения. Палки являются символами веток Древа, по которым душа покойника быстрее поднимется на небеса. Сыновья умерших узбеков-сартов в окрестностях Маргелана бросают в наружную камеру могилы, прежде чем засыпать её, ивовые посохи, на которые они опираются во время оплакивания как дома, так и по дороге на кладбище²²².

Огромное количество палок-посохов, доставленных Кара-бурой, должно было подчеркнуть присутствие при похоронах ходжи Ахмед очень большого количества мужчин, которые считали его своим отцом.

Суфийское понимание палки наиболее ярко, на наш взгляд, выражено в притче Афлаки, написавшего ряд биографий шейхов ордена Мавлавийа. В одной из них рассказывается о том, как эмиру из дома Айдына шейхом дервишеского ордена Мавлавийа был дарован титул «султан газиев». Из рук этого же шейха он получил боевую палицу, которую возложил себе на голову

²²⁰ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 89

²²¹ Коран. Пер. И. Крачковского. – Москва, 1963. – С. 128

²²² Кармышева Б. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды верования и культы народов Средней Азии. – Москва, 1986. – С. 146

со словами: «Этой палицей, прежде всего, я подавлю свои страсти, а потом убью всех врагов веры»²²³. Конечно же, о применении палицы говорится в эзотерическом смысле: палица не оружие убийства физического, а символ духовной воли суфия.

В купольном мавзолее святого Кара-буры хранится завёрнутый в ткань Коран и обитает змея, которая никому не причиняет вреда. Ей обычно дают кислое молоко – айран. У святыни паломники режут жертвенных животных, ночуют с надеждой на исцеление, обретение детей.

Объектом паломничества является не только мавзолей Кара-буры, но и его посох, хранящийся в семье его потомков.

Святой Коктонды-ата

До встречи с ходжой Ахмедом святой Коктонды-ата был имамом по имени Маргузи. Чтобы помериться силами в учёном споре с ходжой Ахмедом, имам привёз с собой из Багдада сорок богословских книг. Проспорив сорок дней и ночей, имам Маргузи потерпел поражение. Признав над собой величие ходжи Ахмед Ясави, он стал служить ему до конца своих дней. По воле ходжи Ахмед имам Маргузи лечил детей от коклюша²²⁴.

О символе цифры «40» говорилось выше. Под знаком-символом Мухаммада ходжа Ахмед не мог потерпеть поражение ни в чем и ни при каких обстоятельствах, так как был избран самим Пророком. Также, отталкиваясь от этого символа, суфии понимали, какие темы поднимались в дискуссии между ходжой Ахмедом и имамом Маргузи. Это вопросы сотворенности и испытания, прерывности и ограниченности всего в этом мире, смерти (م - первая буква слова маут, «смерть») и иллюзорности всего, кроме Бога²²⁵.

Синий цвет, отмеченный в имени святого, как символ прослеживается и в суфийской символике и наличествует в символике казахов. Считается, что синий цвет обладает целительным свойством в борьбе с коклюшем (көкжөтел – синий кашель). Представлялось, что эта болезнь лечится способом, высказанным путником на синем коне. В данном случае синий конь был заменён синим халатом, который якобы носил святой, за что и получил прозвище Коктонды. А. Толеубаев объясняет этот способ лечения имитативной магией – имитацией собственно лечения в русле подражания симптомам болезни и затем выведения её из тела больного через похожий предмет (например, посредством куклы синего цвета, выбрасываемой из дома больного человека)²²⁶. А суфийский термин *исхан*, связан с темно-синим

²²³ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. – Москва, 2002. – С. 96

²²⁴ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С.

²²⁵ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 178

²²⁶ Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов в конце – начале века. (По материалам Восточного Казахстана). Рукопись диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. – Москва, 1978. – С. 129

цветом. Он означает, что человек в синем должен постоянно поклоняться Богу, как будто видит Его²²⁷.

Святой Хаким-ата

Настоящее имя святого Хаким-аты Сулейман Бакыргани. Считается, что он усвоил все тонкости Ясавийского тариката и был признан совершенным сподвижником ходжи Ахмед Ясави. Хаким-ата имел доступ в подземную келью-хылуэт ходжи Ахмед, которая была очень тесной. Тогда туркестанский шейх велел своему ученику: «Хаким! Расширь!». Хаким-ата уперся в земляную стену хылуэта и прочитал молитву. И стены тут же расширились достаточно для того, чтобы в хылуэте большое число последователей ходжи Ахмед могло проводить молебны и зикры.

В следующей легенде рассказывается, что ходжа Ахмед так сказал своему мюриду: «Я хотел бы, чтобы мы с тобой в этой жизни были вместе и после смерти были рядом. Теперь мы Вам дали полное разрешение и сделали Вас халифом. Нужно чтобы Вы пошли в Хорезм и учеников этого вилаята привели к иршаду – нашей вере». Затем ходжа Ахмед посадил Хаким-ату на верблюда и сказал: «Где совершит остановку этот верблюд, обоснуешь и ты свою стоянку»²²⁸. Хаким-ата прибыл в Хорезм и скоро стал одним из виднейших суфийских шейхов Мавераннахара. И в наставнической службе достиг высокой святости.

Основатель и идеолог крупнейшего в Средней Азии суфийского братства Накшбандийа Бахауддин Накшбанд главным своим пиром считал святого Хаким-ату. Однажды Бахауддину приснился сон, в котором святой Хаким-ата отдает его на обучение некоему дервишу. Проснувшись, Накшбанд просит свою благочестивую бабушку растолковать этот сон. Старая женщина пояснила ему, что смысл сна заключается в том, что её внук Бахауддин получит счастье от тюркских шейхов. Впоследствии Бахауддин нашёл дервиша по имени Халик-ата, происходившего из среднеазиатских тюрков²²⁹. Имя Хаким-аты в казахских легендах связывают с доисламским персонажем покровителем крупного рогатого скота Зенги бабом.

Расширение подземных недвижимых стен усилием рук Хаким-атой исходит из духовной сферы, названной Ибн Араби *алам ал-мисал*, где происходит экзистенциализация. В ней высокие устремления (*химма*) и молитвы святых высвобождают духовные энергии и приводят потенциальные возможности в состояние реального бытия. *Химма* усиливается верой в своего Учителя²³⁰. К этой модели чудотворства относится и способность Мукум-аты увеличивать или уменьшать свой рост.

²²⁷ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 31

²²⁸ Ламахат мин нафахат ул кудс. РКП. ИВ. Руз. № 495. – С. 52

²²⁹ Абуов А. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави. – Алматы, 1999. – С. 134–135

²³⁰ Rahman F. The dream and Human Societies. – Berkeley, 1966. – P. 409

Святой Мукум-ата

Рядом со святым Хаким-атой логично упомянуть о его потомке святом Мукум-ате, тоже считавшемся учеником ходжи Ахмеда Ясави. Согласно легенде, он обладал чудесной способностью наполнять водой арыки и мгновенно увеличивать или уменьшать свой рост.

Святой Шопан-ата

Святой Шопан-ата относится к ученикам ходжи Ахмеда Ясави. Именно ему удалось найти пропавший посох ходжи Ахмед, оказавшийся за тысячу километров от Туркестана на полуострове Мангыстау. Святой Шопан-ата считается покровителем овец. Эта сакральная деятельность принадлежала до принятия казахами ислама отдельному божеству²³¹. От святого Шопан-аты духовная цепочка протянулась к Бекету – святой звезде суфийской идеи на западе Казахстана.

Святой Бекет-ата

Святой Бекет-ата – суфийский деятель, один из самых значительных последователей аскетического учения ходжи Ахмеда Ясави.

Бекет, сын Мырзагула из рода адай, родился в 1750 г. и прожил 63 года. С четырнадцатилетнего возраста он проходит обучение в медресе Хивы. Его пиром и наставником был ходжа Пақыржан. Бекет-ата построил семь мечетей. Сегодня нам известны пять из них: Акмечеть близ устья реки Жем, Старая мечеть в меловых скалах близ Бенеу, Устюртовская мечеть в местности Байшагыр, мечеть в Огланды, мечеть в Карабауре и мечеть в Тобыкты²³². Последние годы своей жизни провел – в постах и в молитвах – в подземной мечети на Устюрте, вблизи которой и захоронен. Имя Бекет-ата охраняет путников, а в наши дни – и водителей машин от дорожных аварий. Паломничество к его месту захоронения и семикратный обход вокруг его посоха, находящегося в мечети в скале и представляющего собой почти двухметровый сухой ствол дерева, избавляет от болезней и сглаза. Благословение он получил, согласно агиографическому сочинению, от духа Шопан-аты: «Бекет он төрт жасқа толғанда әкесінен ұлықсат сұрайды.

– Уа, асыл да алтын діңгегім, шайқалмас тірегім, әкем, мен Сіздің келісіміңізге ділгермін.

– Менің көңілім білімге ауған ыңғайда. Атағы мұсылман қауымына мәшһүр Пірдің алдына барып, дәрісін тыңдасам, үлгісін тұтынсам, Құдайға құлшылық етсем деген ниетке құладым, әке.

²³¹ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 90

²³² Шахимарден. Биографии исторических личностей Казахстана XIV – XIX веков. – Алматы, 2001. – С. 77–78

– Талабыңа Құдай жол ашсын! Ұлықсат. Менің ақылымды тындасаң Шопан-атаға бар; соның ұлықсат-батасын ал; басына барып тағзым ет. Түне, – дейді әкесі.

Көкірегі ояу, санасы сергек, қиялы қыран жас өспірім Бекет Шопан-ата әруағына тәу етіп, түнеген екен. Әруқты Ата жас жігітке түсінде аян берген: Жас жігіт, өлі әруқ тіріге Пір бола алмайтынын білмейтін бе едің, жолыңнан қалма, еліңе қайт!

Бекет кетуге асыға қоймай, аялдай берген. Екінші түнгі ұйқысында да Шопан-ата аян беріп, былай деген:

– Үргенішке бар, сонда Пақыржан қажы деген қасиет иесіне жолық, соны сағала, шырағым!

Бекет жедеғабыл қимылдай қоймайды. Үшінші түнді тағы да осында өткізеді. “Үргеніш деген шаһар қай жақта, жолы, бағыты қайда, қалай табам, қалай барамын?” Жас жігіт жабырқап, жайсыздық, шарасыздық күй кешеді. “Жәрдемшім өзіңсің, Шопан-ата”.

Төртінші күннің түні тағы осында өтеді. Сол аян беру тағы қайталанады. Бекет: “Уа, жебеушім, Шопан-ата, маған Үргенішке Пақыржан қажыға бар дейсіз. Менің оған жетер мағдырым жоқ қой?” – деп сауал тастаған да, ұйқыға кеткен.

Таң сарғайып атқан уақыт мәзірінде “Балам, көлігің әзір. Жолға шық! Бұл жерден енді кет!” – деген Пір сөзінен шошып оянады. Алдында көлденеңдеп, әбзелі түзілген пырақ тыпыршып тұр екен.

Иә, Алла, жолымды оңғара гөр! (В четырнадцать лет Бекет стал испрашивать у отца разрешение.

– Уа, мой чистый и золотой столб, непоколебимая опора, отец, я прошу у Вас согласия.

– Говори, мой сын! Пусть тебя коснется святая милость Аллаха!

– Я чувствую, что готов принять знания. Мне бы хотелось отправиться в общину мусульман знаменитого Пира, послушать там лекции, принять образцы, моя потребность стать рабом Аллаху, отец.

– Пусть Бог откроет дорогу твоему устремлению! Разрешаю! Если прислушаешься к моему разумению, иди к Шапан-ате; у него возьми разрешение-благословение; пойдя к изголовью могилы и поклонись, ночуй там, – сказал отец.

Гордый и бодрый, мечтательный беркут – юный Бекет пришёл к духу с поклоном, заночевал там. Дух Аты явился во сне молодому джигиту:

– Юноша мой, разве ты не знаешь, что дух мёртвого живому не может быть Пиром, не оставайся на одном месте своей дороги, возвращайся к своим родным!

Бекет не стал торопиться, принялся выжидать. И во вторую ночь Шопан-ата явился во сне, сказал так:

– Иди в Ургенч, там найдёшь благословенного хозяина Пақыржана, ищи у него покровительства, дорогой!

Бекет снова не проявил поворотливости. Провёл там и третью ночь. “Где находится большой город Ургенч? В каком направлении дорога? Как я её найду, как мне идти?” Юноша, пригорюнившись, завел неприкаянную, безысходную мелодию. “Опора моя, Шопан-ата!” Четвертая ночь так же здесь прошла. Снова явилось прежнее видение. Бекет: “Уа, покровитель мой, Шопан-ата, Вы мне велите идти в Ургенч к Пақыржану. Ведь у меня нет никакого способа добраться туда?” – сказал и снова заснул. На рассвете он с испугом проснулся от голоса Пира: “Сын мой, твой транспорт готов. Выезжай! Теперь уезжай отсюда!” Перед ним стоял поперёк снаряжённый скакун и бил копытами.

– Да, Аллах, укажи мне путь!))»²³³.

При ознакомлении с вышеприведенным сочинением сразу вспоминается записанная Ч. Валихановым «Легенда о мёртвом и живом и о дружбе их». Как в мангыстауской, так и в валихановской истории отец посылает сына к могилам и советует ночевать при них, чтобы получить от похороненных в них персон содействия в своих земных делах. И дух святого Шопан-аты отзывается на просьбу юного Бекета и помогает ему, и мёртвый Божий саид оказывает содействие своему живому другу. Что же касается различий, то принципиальное расхождение кроется не в том, что в легенде Ч. Валиханова выстроен подземный мир мёртвого Божьего саида, а в рассказе о духе Шопан-аты его нет. Лишив мёртвых святых привилегии иметь свой дворец в нижнем мире, где бы они могли жить и принимать гостей, создатели казахской агиографии совершили большой шаг от шаманских стереотипов к суфийской агиографии. В ней уже гробница святого представляет собой лишь географическую точку, откуда, по представлениям суфийского контактёра со святыми Аш-Шарани, святые отправляются странствовать и куда возвращаются.

Бережная память казахов Мангыстау о своих святых сохранила почти все агиографические сочинения о Бекет-ате. Несколько фрагментов из них наиболее показательны в рассматриваемой нами теме. Вот они:

«Бекет-ата алыс жақтардағы діни орталықтардың біріндегі медіреседе аты Пірдің қолында қырық шәкірттің бірі боп медіресені тәмамдайтын да уақыт болыпты. Пірдің қартайып, шау тартып қалған кезі шәкіртіне көбірек қонғанын білгісі келеді. Ал, ондай шәкіртті тек алғаусыз сынақ қана анықтап берері сөзсіз. Сонымен сынақ алатын күн де жетеді. Пір қырық шәкіртті алады да, мен енді сендерді сынап көремін дейді. Сөйтіп қолындағы аса таяғын медіресенің төбесіндегі жарық түсіретін тесіктен лақтырып жібереді. Лақтырып жібереді де, ал енді осы аса таяғымды қайсың тауып әкеп берсеңдер, соған ықылас-батамды берем дейді. Барлық шәкірт бірін-бірі баса-көктеп сыртқа қарай жүгіре жөнеледі. Тек Бекет орында тұрып қалады. “Сен неге қалып қойдың, балам?” – дейді Пір. “Сіздің аса таяғыңыз қазір олар әкеле қоятындай бұл маңайда жатқан жоқ. Оның үстіне оны алып келу үшін алдымен

²³³ Бекет-Ата. – Алматы, 1994. – 24–25 б.

сізден ұлықсат сұрау керек”, – деп жауап береді Бекет. Шәкіртінің жауабына сүйсініп қалған Пір ұлықсатын береді.

Бекет қырық күн, қырық түндік ауыр да азапты жолдан өтеді. Тек қырықыншы күні ғана жартасқа шаншылып тұрған сол аса таяқты бір қойшы бала «бұл менің аса таяғым» деп шыр-пыр болады. «Өнда, – дейді Бекет, – Сен батыстан келдің ғой, сондықтап аса таяқты батысқа қарай қырық адым кері шегініп, оны өзіңе шақырып көр. Саған барса, аса тайяқ сенікі. Бармаса, мен түстіктен келдім ғой, сондықтан аса таяқтан түстікке қарай қырық адым кері шегініп, оны өзіме шақырам. Келсе, аса таяқ менікі”. Бұл шартқа ол көнеді.

Қойшы бала қырық адым шегініп, аса таяқты өзіне шақырады. Аса таяқ бармайды. Енді Бекет қырық адым шегініп, дұға оқып, аса таяқты өзіне шақырады. Жартасқа қағылған шегедей боп шаншылып тұрған аса тайяқ камырдан қыл суырғандай лып етіп шығады да, Бекеттің қасына келіп, жерден бір қарыс көтерілген қалпында ауада қалқып тұра қалады. Бекет аса таяқты, алдымен дәрет алып барып, қолына ұстайды. Оны, тағы да қырық түн, қырық күн жүріп, Піріне алып келеді. Пір шәкіртіне риза болып, оған ықылас-бабасын береді де, енді ол маңай сенің иелігінде болып, аса таяқ шаншылып қадалған жер ілім-білім тарататын ордаға айналсын дейді (Бекет в числе сорока учеников проходил обучение в одном медресе, находившемся в далёком мусульманском центре у знаменитого Пира. Дни проходили один за другим, и наступила пора выпуска. Пир состарился. Он решил узнать, кто из его учеников усвоил знаний больше. Такого ученика могло выявить безоговорочно только испытание. Наконец наступил день такого испытания. Пир собрал сорок своих учеников перед собой и объявил, что намерен их испытать. И выкинул свой посох в отверстие в крыше, из которого лился свет. Выкинул и заявил, что даст своё особое благословение тому, кто первым принесёт его посох. Все ученики, толкаясь, и переступая друг через друга, бросились наружу. Только один Бекет не поднялся со своего места. “Ты почему остался, сынок?” – спросил его Пир. “Не похоже, что кто-то сейчас принесёт Ваш посох. Прежде чем принести его, надо у Вас испросить отдельное разрешение”, – ответил Бекет. Довольный ответом Пир дал такое разрешение Бекету. За сорок дней и сорок ночей Бекет прошёл тяжёлую и мучительную дорогу. Только на сороковой день он увидел стоящий на скале посох. Подойдя ближе, он увидел, что какой-то юный чабан пытается вытянуть торчавший в скале посох. Бекет хотел было взять посох, но юноша заявил: “Это мой посох”, и приготовился отстаивать своё право. “Тогда, – предложил Бекет, – отойди на сорок шагов на восток, откуда ты пришёл и позови к себе посох. Если он двинется к тебе, то посох твой. А если нет, я отойду на сорок шагов на запад, откуда сам пришёл и в свою очередь позову к себе посох. Если двинется ко мне, посох мой!”. На этом и сговорились. Юный чабан отошёл на сорок шагов и позвал к себе посох. Посох не двинулся к нему. Теперь на свои сорок шагов отошёл Бекет, прочитал дуа-молитву и позвал посох. Вбитый как гвоздь в скалу посох тут же выскочил легко, словно

выдернутый из теста волос. Посох оказался рядом с Бекетом, зависнув неподвижно в воздухе. Бекет вначале совершил омовение, затем взял посох в руки. Пройдя за сорок дней и сорок ночей обратный путь, он явился перед Пиром. Пир был очень им доволен, дал Бекету особое благословение и передал во владение ему свой посох, чтобы он, пройдя по земле, получал все знания)»²³⁴.

Суфийские притчи приняли символ летающего посоха, что видно, например, по сюжету предания «Четыре волшебных предмета», записанного Идрис Шахом: «Первый дервиш принёс с далёкого севера волшебный посох: тот, кто садится на этот посох, может перенестись в любую часть света по желанию»²³⁵.

«Бекет атқа мініп, жолдағы бір судан өте бергенде, су ішінен әуелі бір саусақ, сосын біраздан бес саусақ, бірсыпыра уақыттан соң қырық саусақ көрінеді. “Бір саусақ – бір құдіретті ұмытпа, бес саусақ – бес уақыт намазыңды қаза қылма, қырық парызыңды біл дегені-ау”, – деп, тәубаға келіп, бұдан былай тұрмыс тапшылығын көрсе де, кісінің ала жібін аттамаған екен (Когда однажды Бекет на лошади перебирался через один водоем, из воды вначале показался один палец, затем – пять пальцев. А ещё через некоторое время пальцы над водой отсчитали цифру сорок. “Один палец – не забывай о единобожье, пять пальцев – читай пять раз в день намаз, сорок пальцев – знай сорок своих обязанностей”, – подумал он, раскаялся в грехах, и после этого какие бы ни видел блага жизни, не поддавался никаким соблазнам)»²³⁶.

«Бекет жеті балапан ертіп, аққу болып жүреді екен. Жұрт оны: “Әруағы жеті атаға тарайды”, – деп жорыпты (Бекет превращался в белого лебедя и за ним следовали семь птенцов. Народ называл их семьёю душами предков)»²³⁷.

«Оғыланды тауының қаптал тұсынан қашай салынып жатқан мешіт жұмысы кезінде әуелиенің түсіне әдеттегідей Шопан-ата кіріп, аян береді: “Мешіт салмақ болған таудай талабың оң болсын! Алайда адам баласы тұрақтап тұра алмайтын тұл даладан су көзін таппасаң, қонысың қолайлы болмайды”, – дейді қолдаушы пірі. Бекет-ата ояна сала орнынан тұрып, мешіт маңындағы бір тасты көтеріп, таяғымен тау омырауын түртіп қалғанда, Алланың әмірі, Құдайдың құзырымен тастай суық, сүттей ақ, балдай тәтті кәдімгі кәусар бұлақ пайда болған екен... “Бекет-атаның басындағы бұлақ суының көзі бір көз сияқтындай ғана”, – деседі. Шелекпен су алсан, орны лезде толып отыратын көрінеді. Демек, кара мұздай қайнар суы астынан шымырлап жататын болғаны (Когда он выбивал в скале Оғыланды мечеть, ему приснился Шопан-ата и объяснил: “Пусть все будет правильным в твоём строительстве мечети! Если ты не сможешь найти воду в пустынном пространстве, там человек жить не сможет, никто не придёт на твою стоянку”, – заключил пир-покровитель. Бекет-ата проснулся, поднял камень, лежавший

²³⁴ Медетбек Т. Бекет-Ата // Жар бола гөр, Бекет-ата! – Алматы, 1994. – 103 – 105 б.

²³⁵ Идрис Шах. Суфизм. – Москва, 1994. – С. 58

²³⁶ Медетбек Т. Бекет-Ата//Жар бола гөр, Бекет-ата! – Алматы, 1994. – 23 б.

²³⁷ Медетбек Т. Бекет-Ата//Жар бола гөр, Бекет-ата! – Алматы, 1994. – 34 б.

перед мечетью, и когда он стал посохом бить в скалу в этом месте, властью Аллаха, появилась настоящая целебная, родниковая, холодная, как камни в пропасти Бога, чистая, как молоко, вкусная, как мёд... “Глаз родника рядом с Бекет-атой небольшой как глаз”, – говорят. Если возьмёшь даже ведром воду, он тут же наполняется снова до краёв. Говорят, под ним бездонный, ледяной источник)»²³⁸.

«Асыра сілтеу, “айда, шап!” асқынып тұрған ана бір жылдары Бекет-атадан тараған аз тайпа елге қауіп төнеді. Шолтаң мінез шолоқ белсенділердің көрсетуімен құрығы ұзын өкіметтің қутақым бірнеше шенеунігі Атаның асаяғы сақтаулы тұрған қасиетті қара шаңыраққа тіл тигізіп, тінту жүргізеді. Өкімет адамдары өңмендеп үйге ене берген сәтте киелі аса өзінен-өзі жоғалып кетеді де, табандарынан таусылып қанша іздесе де, таптырмай қояды. Әбден күндер үзген әлгілер кетіп қалған соң, қасиетті мүлік қара шаңырақтың төрінде қайтадан пайда болады (На небольшим обездоленным родом, который посетил Бекет, нависла беспредельная опасность, которую можно выразить словами: “Гони, бей!”. Властям стало известно о посохе Бекет-аты, который подпирал чёрный шанырак этого лишённого способности выживания рода, и нагрязнул обыск. Когда люди от власти в отмеченный час ворвались в главную юрту, сакральный посох сам по себе исчез, сколько ни искали, найти не смогли. А когда они, наконец, убрались восвояси, благодатная вещь вновь появилась, подпирая собой шанырак)»²³⁹.

«Однажды при большом стечении людей один из весельчаков пристал к Бекету с просьбой показать им свои чудесные способности. На что Бекет скромно ответил: «Увидите в предназначенный Аллахом час», – и перевёл разговор на другую тему. На том, казалось бы, все и закончилось. Время шло своим чередом. Весна сменила суровую зиму, наступило время откочёвок на джайляу, и небольшой аул снялся с места. В этом ауле и проживал шутник – курдас. Бекет-ата остался со своими учениками в Огланды. Караван двигался на летние пастбища. Ничто не предвещало беды. Но вдруг на спуске по горной тропе верблюды, на котором ехала жена курдаса и его дети, поскользнулся и сорвался вниз. После такого падения вряд ли кто мог остаться в живых. И тут курдас непроизвольно вскрикнул: «О, Бекет! Помоги!». Когда же сородичи спустились вниз, то увидели, что семья, целая и невредимая, сидела на верблюде и ждала караван. Прибыв на новое место и разбив юрты, кочевники зарезали по случаю благополучного прибытия на летовку барана. В разгар празднования на джайляу приехал Бекет со своими учениками. Курдас снова обратился к Бекету с той же просьбой, на что тот ответил вопросом: «А почему ты позвал меня на помощь в трудный час, коль сомневаешься в моих способностях?». Тут Бекет, повернувшись к нему спиной, поднял рубаху и обнажил свою спину, на которой все увидели посиневшие следы от четырёх лап верблюда. Видевшие это замерли. Потрясённый курдас воскликнул: «О,

²³⁸ Там же. – 50 б.

²³⁹ Там же. – 56 б.

Аллах, прости! Бекет, ты настоящий дух! Прости своего курдаса!» – и упал к его ногам. И все увидели в этот момент, как поседели волосы курдаса»²⁴⁰.

Культ святого Бекет-аты был распространён не только среди казахов. Это мы узнаем из следующего агиографического сочинения: «Бекет-ата үйінде отырып мырс етіп күледі.

–Неге күлесің? – дейді кемпірі.

Сонда айтады:

–Бір түрікмен қазақтың көк-ала тайын алып қашты. Түрікмен “Уа, Бекет! Қолдай гөр, осыдан аман құтылсам!”, – дейді.

Сонда кемпірі айтады:

– Түрікмені түссін, қазақты қолда!

–Жоқ, кемпірім, маған бәрі бірдей, менің атымды түрікмен бұрын атады, –дейді Бекет-ата. (Бекет-ата, сидя в своём доме, рассмеялся.

– Почему ты смеялся? – спросила его старуха.

–Один казах угнал у туркмена серо-пегого годовалого жеребёнка. Туркмен и воскликнул: “Уа, Бекет-ата! Поддержи меня, мне бы поправить своё положение!”

Тогда старуха говорит:

– Твой туркмен обойдётся, поддержи казаха!

– Нет, старуха, все равны. Ко мне туркмен первым обратился за помощью”)»²⁴¹.

Центральным суфийским символом в агиографических сочинениях о Бекет-ате выступает аса тайяк – посох Мусы. Символ посоха универсален. Его невозможно отнести к доисламскому мифу или к мусульманской мифологеме, так как посох в библейско-коранической истории имеет явное архаическое происхождение. В космогоническом тюркском мифе, Тенгри вначале спит в гигантском яйце, затем разбивает его железным посохом²⁴². Как уже отмечалось выше, посох символизирует собой и копье, и молнию и змею, и Мировое древо и ось мира, как логотип Мирового древа. Это только самый краткий список. Из мангыстауских преданий мы узнаем, что шест (посох), воткнутый в могильный холмик, являлся овеществлённым знаком отсутствующего дерева. При клятвенных спорах истец и ответчик прибегали к магии могильного шеста. Взявшись руками за шест, они произносили: «Не видал, не слыхал, не ел, не пил, если говорю неправду, да убьёт меня Бог, да убьёт этот святой»²⁴³. Именно на магические качества арбитра рассчитывает в споре Бекет-ата, столкнувшись с ситуацией, когда на найденный им посох претендует случайный человек, так как в тот момент посох не являлся его собственностью, а принадлежал Пиру.

²⁴⁰ Андреев Г. Известия, 2002, № 91. – С. 7

²⁴¹ Медетбек Т. Бекет-Ата // Жар бола гөр, Бекет-ата! – Алматы, 1994. – 35 б.

²⁴² Никонов А. Алтун Битиг. – Алматы, 2000. – С. 5.

²⁴³ Предания адаевцев о святых секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке // Приложение к XII выпуску сборника сведений о кавказских горах, вып., VII. – Тифлис, 1873. – С. 1

Посох в руках святых предстаёт и как живое существо, что позволяет данному символу расширить свои возможности в выражении эзотерической картины мира. Мы знаем о мгновенном перемещении посоха ходжи Ахмеда Ясави на гигантские расстояния. Здесь мы видим явную переключку с живым кобызом, встреченным Коркутом. Эти два символа свидетельствуют высокую степень сопротивляемости архаических мифологем, возникших ещё в состоянии первофольклорных представлений, зародившихся в первозданном мире, когда человек верил в возможность бытия одушевлённых предметов и их присутствие не только в мире волшебных сказок, но и в более реалистичных текстах – житиях исторически существовавших людей.

Чтобы выявить мифологический ресурс, позволяющий посоху летать, необходимо вернуться к тем «живым» образам, которые олицетворяет собой посох. Прежде всего, это – змея. Р. Мустафина, отмечая, что змеи упоминаются в призываниях казахского шамана (баксы) как духи-помощники, приводит пример из своих полевых записей, в которых змея упоминается в формуле камлания: « Кереге бойлы кер жылан, босаға бойлы бор жылан, адам корқар сұр жылан...(Величиной с решетку юрты змея, достигающая косяка юрты белая змея, пугающая людей серо-землянистая змея...)»²⁴⁴. Выше уже говорилось о том, что приметой появления святого Хидра, странствующего с посохом в руке, является змея. При этом поднималась, как аллюзия, кораническая история Мусы, в которой во дворце Фергауна и он сам, и колдуны превращали свои посохи в змей. Змеи в ряде мифов становились летучими²⁴⁵. В архаической мифологии присутствует сильный персонаж в образе Небесной змеи. Нам представляется, что именно эта её функция передалась посохам святых, в частности, и посоху Бекет-аты.

Его посох минует змееподобную стадию, но она явно подразумевается.

В легендах о святом Бекет-ате мы сталкиваемся с наиболее сложным сюжетом, в котором задействован символ «посох». У посоха появляется фактор выбора, он способен к самостоятельному движению. И как бы обладает примитивным сознанием. Посох, как домашнее животное, узнает своего хозяина и стремится к нему.

Небесная змея наиболее видима в образе небесной радуги, Змеи-радуги, которая пьёт дождевую воду²⁴⁶. Сказанное предопределяет логическую цепочку «посох-змея-вода».

Символ «вода-родник» в агиографических легендах о святых казахстанского края, в отличие от символа «посох», распался на два противоположных знаковых понятия. Если Вода в легенде о Коркуте активно существует как эквивалент первобытного хаоса, как зона сопротивления власти бога-демиутра, неструктурированные характеристики которой позволяют святому избегать закономерно пришедшую к нему смерть, то в

²⁴⁴ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 100

²⁴⁵ Мифы народов мира, т. I. – Москва, 1980. – С. 394

²⁴⁶ Там же. – Москва, 1980. – С. 469

жития средневековых мусульманских святых вода как первоначало и исходное состояние всего сущего приобретает совершенно противоположные качества. Под влиянием монотеистической идеологии вода стала средством приобщения к Высшему Порядку – Богу. Ею крестят, производят омовения предшествующие молитве. Родники отходят в ведение ангелов. Они назначены их хранителями, управителями и распорядителями и в среднеазиатской мифологии. Предвестник исламской суфийской идеи святой Хидр приобрёл вечную жизнь для прославления Всевышнего Аллаха, выпив глоток животворящей воды. Новая трактовка роли водных источников и связи воды с избранными свыше лидерами религиозных учений идёт из текста Ветхого Завета. Ветхозаветный герой Самсон молитвой добивается открытия родника. Находясь со своим народом в пустыне, пророк Муса выбивает своим посохом из камня двенадцать живительных источников²⁴⁷.

Связь воды и змеи прослеживается и в казахской мифологии. Г. Потанин отмечал, что «особо почтительно казахи относятся к речной змее, считая её безвредным существом»²⁴⁸. По представлениям тюрков Центральной Азии, змея является охранителем, хозяйкой источников и водоёмов. В этом случае нам совершенно понятно, что посох Бекет-атой используется не как инструмент для долбления скалы в попытке добраться до родника (действительно, нелепо пробивать деревом камень), а как магический ритуал вызывания посохом-змеей воды из-под земли. До Бекет-аты организует родник ударом посоха ходжа Ахмеда Ясави. Вновь чудотворно появившиеся родники присутствуют в агиографических легендах о святых ходже Исхаке, Мукум-ате, Укаша-ате, Жилаган-ате.

Доминирование суфийских символов над пантеистическими проявляется в наличии в тексте зашифрованных посредством чисел тех или иных смыслов согласно суфийской системе Абджад.

В агиографии святого Бекета отмечено использование и суфийского цифрового языка. Хидр из воды указывает ему пальцами цифры 1, 5 и 40. Они сопровождаются своим обычным толкованием, доступным для понимания всеми верующими. Для них цифра 1 говорила о том, что Бог один и нет другого бога, цифра 5 напоминала Бекету о пяти намазах в день, цифра 40 о других сорока обязанностях мусульманина. Скрытый же смысл извлекается не из толкования самих цифр, а из соответствующих им букв $\bar{ا}$ – *алиф*, $ه$ – *ха*, $م$ – *мим*.

Один из ранних суфиев Варрак носил хирку, на которой с одной стороны он начертал букву *ха* ($ه$), означающую *ихлас* – искренность, с другой написал букву *мим* ($م$), символ *мурувва* – добродетель²⁴⁹.

²⁴⁷ Пиотровский М. Коранические сказания. – Москва, 1991. – С. 104

²⁴⁸ Потанин Г. Казахский фольклор в собрании Г.Н. Потанина. – Алма-Ата, 1972. – С. 47

²⁴⁹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 262

При первом приближении ясно, что *алиф* обозначает Всевышнего Аллаха, буква *мим* символ пророка Мухаммада, а расположенная между ними буква *ха* призывает к искренней вере Аллаху и пророку его Мухаммаду.

Предметы и продукты в агиографических сочинениях

Сюжеты четвертой разновидности легенд касаются материальных вещей и продуктов, имеющих прямое отношение к житию ходжи Ахмеда Ясави. В. Басилов отмечает: «В некоторых работах, посвящённых мусульманскому культу святых, утверждается, что в почитании святых сохранились пережитки фетишизма. В толковании термина «фетишизм» существуют расхождения. Учитывая возникшую неопределённость его, многие исследователи предполагали вообще отказаться от слова «фетишизм». Однако оно продолжает быть в употреблении, и видные учёные (например, С. Токарев, Ю. Францев) считают это оправданным. Если под фетишем понимать материальное вместилище духа, то утверждение о пережитках фетишизма в культе святых спора не вызовут. При таком понимании любая почитаемая могила – фетиш, место пребывания души святого. Здесь налицо развитый анимизм, который сложился в процессе эволюции религиозных представлений человечества»²⁵⁰.

Выделение неодушевлённых объектов в самостоятельный подраздел продиктовано тем, что в агиографии они символизируют собой присутствие живых существ и духов, а иногда и наделяются всеми их признаками, правами и интересами. По сути, они представляют собой как развёрнутые символы, так и персонажи. Они составляют следующий список:

○ Казан.

Наиболее известен – «Тайказан». Он имеет огромную величину. Казан имел свойства реагировать на угодность жертвоприношения. Существует поверье, что если жертва была угодна Богу, то даже мясо одного барана полностью заполняло казан. Если нет, то и несколько бараньих туш не могли его заполнить до краёв²⁵¹.

Гигантский казан так же менял высоту своего края, оказываясь доступным для человека любого роста. Считается, что именно святость ходжи Ахмед наполняет котёл ритуальным блюдом «Ата ала коже». Здесь очевиден перенос способности святого творить чудеса посредством *алам ал-мисал* (мира идей) на культовую утварь. Размеры же Тайказана, по нашему мнению, определены древнейшими мифами. Ходжа Ахмед воспринимался его сторонниками как гигант духа. А гигантский котёл в архаичных мифах является предметом великанов, в частности, калмыцкого колосса Алангсара²⁵².

²⁵⁰ Басилов В. Исламизированное шаманство народов Средней Азии и Казахстана. – Москва, 1991. – С. 128

²⁵¹ Массон М. Известия Среднеазиатского географического общества, т. XIX. – Ташкент, 1929. – С. 45

²⁵² Мифологический словарь. – Москва, 1991. – С. 28

Древнейшие индоевропейские насельники Центральной Азии после исхода в Европу сохранили в кельтских мифах аналогичную картину в быту первожителй мира исполинов ётунов²⁵³.

Символ общего казана получил сильное развитие в русле суфийского ритуала кормления. Тайказан использовался служителями мавзолея ходжи Ахмед для приготовления ритуального блюда для сотен паломников. Страждущие благодати святого получали еду как бы от самого ходжи Ахмед. Таким образом, в казане Тайказане соединилась утилитарная и идеологическая архаичная функции.

○ Посох.

То, что посох святых обладал характеристиками живого существа, подробно освещалось выше. Теперь возникает необходимость подчеркнуть, что посохи святых, оказавшись изолированными от хозяев, становятся объектами культа. Это произошло с посохом святого Кара-буры, хранящегося в доме его потомков. И в скальной мечети на полуострове Мангыстау находится огромный посох Бекет-аты, вокруг которого паломники, дабы на них сошла благодать святого, обходят семь раз. Следует предположить, что свою «родословную» посох ведёт от посоха ходжи Ахмед, исчезнувшего в Туркестане и появившегося на полуострове Мангыстау.

○ Камень-зеркало.

Чудесным считается камень-зеркало (айна-тас) – отполированный до зеркального блеска камень, лежавший среди надгробий напротив помещения казанлыка²⁵⁴. Зеркало является суфийским символом. Считается, что святой подобен чистому зеркалу, которое каждому показывает его собственные свойства²⁵⁵. Зеркало в стене свидетельствует о присутствии святого в здании мавзолея.

○ Кирпич.

Кирпич, вставленный в одну из стен мавзолея ходжи Ахмеда Ясави, которому суждено выпасть из строения в день светопреставления.

○ Кувшин.

Чудотворными свойствами обладал и кувшин, который повесил на стену сам эмир Тимур, положив в него золотую тиллю²⁵⁶.

Кувшин с монетой внутри также представляет собой суфийский символ, иллюстрирующий суть скрытых ценностей (*батына*) с точки зрения своей интеллигентности²⁵⁷.

○ Песчаные могилки.

К материальным объектам, имеющим прямое отношение к ходже Ахмеду, относятся и «могилки для души» – холмики из песка с воткнутыми в

²⁵³ Там же. – С. 212

²⁵⁴ Массон М. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. – Ташкент, 1930. – С. 17

²⁵⁵ Jalaluddin Rumi. Mathnawi-i manavi, 2 vols. – London, 1925. – P. 4:2140

²⁵⁶ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С.

них прутиками. Ими был усеян пол в одном из углов мавзолея. Считается, что в такие могилки переселяются души, захороненных вдалеке от Туркестана людей, но желавших быть упокоенными рядом со святым ходжой Ахмедом Ясави²⁵⁸.

Возможно, такие пожелания усопших из числа знатных людей связаны с древними обычаями скрывать свои могилы. В данном случае мотив опасения надругательства сменился желанием получить духовную защиту под куполом святого.

○ Айран.

Молочными продукты подкармливают змей, прижившихся у могил святых. Помня, что змея есть символ посоха святого, можно предположить, что здесь наличествует скрытая форма жертвоприношения самим святым, форма поклонения, уходящая корнями в древнейшие языческие обряды. Молочные продукты являлись неотъемлемой частью ритуальной трапезы в системе погребально-поминальной обрядности у тюркоязычных народов²⁵⁹.

○ Пыль со двора мавзолея.

Пыли приписывались лечебные свойства от кожных заболеваний²⁶⁰.

○ Медный шар.

Медный шар был подвешен к замку арки главного фасада. Считалось, что в нем находится золото, предназначенное для ремонта арки, если она когда-нибудь рухнет. Добраться до него было невозможно – грабители срывались с арки и разбивались насмерть²⁶¹.

Система символов не только позволяет проникнуть на эзотерические, сакральные уровни, присущие образам суфийских святых, но и придаёт им художественное звучание. С того времени, когда европейцы впервые познакомились с поэмой «Гулистан» Саади (1651) в переводе Адама Олеария, классическая персидская поэзия, пронизанная суфийскими символами и терминологией, стала излюбленным чтением европейских интеллектуалов²⁶². И не зря поэт Арсений Тарковский, переводчик суфийских поэтов, в своих поэтических творениях посвятил прекрасные стихи верблюду и мотыльку. Видимо, и он ощущал: какая глубина мысли и веры стоит за этими, казалось бы, простыми жвачным животным и насекомым.

В принципе, весь мавзолей как цельный комплекс представляет собой единое материальное воплощение чудесной силы ходжи Ахмеда Ясави. М. Массон пишет, что мавзолей не тронули даже неверные калмыки, которые в 1723 г. под предводительством Цэван-Рабтана заняли Туркестан и владели им более двадцати лет. Это объяснялось страхом калмыков перед будто бы явившимся всем им ходжой Ахмедом в грозном виде в тот момент, когда они собирались

²⁵⁸ Лыкошин Н. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения, вып. 1. – Петроград, 1917. – С. 221

²⁵⁹ Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. – Алматы, 1998. – С. 106

²⁶⁰ Массон М. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. – Ташкент, 1930. – С. 19

²⁶¹ Массон М. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. – Ташкент, 1930. – С. 14

²⁶² Кныш А. Суфизм // Ислам. Историографические очерки. – Москва, 1991. – С. 113

оскорбить его мазар²⁶³. Вообще, убежденность казахов в том, что скоро оживёт ходжа Ахмед и освободит их от власти неверных, не поколебалось даже после артиллерийского обстрела колонизаторскими войсками Российской империи в 1884 году мавзолея святого и падения вслед за этим Туркестана²⁶⁴, правда, находившегося под властью другого захватчика – Кокандского ханства. Приведённые в данной главе тексты представляют собой самодостаточные легенды о различных индивидуумах, с разнящимися биографиями, как во временном срезе, так и по отношению к различным культурным слоям. И в то же время они составляют единую агиографическую композицию, фольклорно-литературный цикл о житиях святых, для которого характерны близость образов, символов и терминов, определяющих общую идеологию.

Народное художественное сознание нарисовало образ казахского святого как благочестивого старца, наделённого даром красноречия и всесторонней проницательностью. В этом ключе следует заметить, что, несмотря на мученический путь святых, в казахских агиографических легендах мученичество игнорируется. Образ казахского святого отдалён, в частности, от примера Великого мученика во имя Аллаха Мансура ал-Халладжа, высоко почитаемого туркестанскими суфиями.

Известно, что суфийский шейх Халладж дважды побывал на территории Центральной Азии.²⁶⁵ И предполагается, что архетип тюркских народов «Алаш» происходит от имени «حالج – Халадж».²⁶⁶ Арабская буква ح является слабой, глухой и фриктивной. И имя حالج слышится, как – Аладж. Но не смотря на эту историческую параллель, образ казахского святого больше приближен к эпическому образу старца из казахских эпосов, чем к суфийским шейхам.

Каждый из святых представлен в легендах самодостаточной фигурой, но в то же время через их жития проходит ряд общих стержневых символов. Все они, не смотря на присутствие неизбежных, а в ряде случаев и естественных рудиментов мифоархаики, являются исламскими по духу и фольклорными по содержанию.

²⁶³ Массон М.Е. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. – Ташкент, 1930. – С. 8

²⁶⁴ Там же. – С. 9–10

²⁶⁵ История Казахстана в арабских источниках. Том III: Извлечения из сочинений XII–XVI веков. – Алматы: Дайк-Пресс, 2006. – С. 43–45

²⁶⁶ Муминов А., Кусаинов Ш. Суфийские элементы в казахском эпосе // Времена и духовность. – Алматы: Арда, 2010. – С. 442–448

