

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

Теософия хикметов Ахмеда Ясави

Составленный нами Корпус хикметов Ахмеда Ясави состоит из 228 отдельных, введённых в научный оборот хикметов, анонсированных как сочинения ходжи Ахмеда Ясави. Это наиболее полное собрание оригинальных текстов Ясавийского шейха, переведённых на русский язык. Оно не содержит не принадлежащих его перу хикметов, как прежде изданные сборники с именем ходжи Ахмеда Ясави.

Основу представленного нами Корпуса хикметов Ахмеда Ясави составили Казанские собрания «Диван-и хикмет (ديوان حکمت)» 1893 г. издания, в 2000 г. перепечатанное в г. Тегеран, и 1904 г. издания, которое было в 2001 г. перепечатано в г. Алматы. Причём литературоведческая атрибуция по методикам В. Виноградова и М. Штокмара позволила выявить редакторские ошибки, которые были допущены в этих изданиях конца XIX и начала XX вв. В частности, в Тегеранском издании 2000 г. хикмет № 91 является вариантом хикмета № 90, а в Алматинском не исправлено произвольное разделение хикметов № 122 и № 123, допущенное в Казанском издании 1904 г., в котором разделённые части дважды пронумерованы одними и теми же цифрами. В 2004 г. Институт языкознания и литературы им. Алишера Навои Академии наук Узбекистана подготовил и опубликовал не издававшиеся прежде 73 хикмета¹. К сожалению, отсутствие в книге оригиналов хикметов с использованием исторической персидской азбуки снижает уровень научной значимости этой серии хикметов. К тому же три хикмета (№7, №12, № 61), представленные в данной книге, являются неполными вариантами хикметов № 2, № 110 и № 26, присутствующие в Казанском издании 1904 года. Так же в г. Ташкенте в 2008 г. увидел свет сводный сборник хикметов, составленный М. Эшмухамедовой/Ишмухамедовой². Список выявленных и сведенных М. Эшмухамедовой рукописных собраний состоит из:

1) рукописи, хранящейся в Фонде музея Алишера Навои (г. Ташкент) и переписанной в 1211 г. по мусульманскому летоисчислению (1796-97);

2) рукописи, хранящейся в Институте востоковедения Академии наук Узбекистана и переписанной муллой Мухиддином Намангани в 1198 г. по мусульманскому летоисчислению (1783-84);

¹ Хожа Аҳмад Яссавий. Девони ҳикмат. – Тошкент, 2004

² Хожа Аҳмад Яссавий. «Девони ҳикмат»нинг йиғма-қиёсий матни. – Тошкент, 2008

3) рукописи, переписанной в 1166 г. по мусульманскому летоисчислению (1752-53);

4) рукописи, переписанной Мухаррам эфенди в г. Стамбуле в 1211 г. по мусульманскому летоисчислению (1796-97).

Казалось бы, этот сборник выглядит наиболее полным собранием хикметов, но при сопоставлении с другими изданиями, мы обнаруживаем, что в нем нет, в частности, следующих хикметов, присутствующих в Казанском издании 1904 г.: №№ 9, 12, 15, 17, 18, 23, 29, 32, 33, 36, 45, 48, 51, 53, 55, 56, 62, 65, 72, 76, 79, 83, 84, 87, 89, 94, 95, 97, 98, 100, 102, 107, 110, 111, 112, 116, 117, 118, 119, 126, 127, 130, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 148, 150. Принципиальным же недостатком сборника, составленного М. Эшмухамедовой, является отсутствие в нем нумерации хикметов (фундаментального элемента научного аппарата), что затруднило работу с ними.

Выше перечисленный материал позволил нам отделить от 152-х хикметов Казанского издания 1904 г. отсутствующий среди них хикмет под № 71 и два хикмета, явно не принадлежащие Ахмеду Ясави (№ 47 и № 151). К ним были присоединены хикметы, представляющие Тегеранское издание 2000 г. и хикметы Ташкентского издания 2008 г. М. Эшмухамедовой, отсутствующие в Казанском издании 1904 года. В сводном сборнике М. Эшмухамедовой (Ташкент, 2008) и в Казанском издании 1904 г. нет присутствующих в Тегеранском издании 2000 г. хикметов под №№ 85, 129, 132, 133. Таким образом, Корпус хикметов Ахмеда Ясави представляет пять рукописных списков переписчиков прошлых веков, и состоит из 228 отдельных атрибуционно выверенных текстов.

Данные Корпуса текстов, исторические имена и хронология событий убедительно подтвердили, что автором Корпуса текстов является крупный суфийский мыслитель из тюркской языковой среды, живший в Туркестанском регионе в начале 2-го тысячелетия. Историко-теософский анализ установил автором Корпуса хикметов являлся социально адекватным в своей исторической среде человек, создавший организацию, в которой были выстроены все схемы продвижения адептов по суфийскому пути (*тарикату*) со всеми ступенями духовного совершенствования, а именно – ходжа Ахмед Ясави (ок. 1105–1230).

Далее нами было установлено, что в Корпусе хикметов широко использовались символы и тайные языки. Религиозный миф, по мнению А. Лосева, если он является на известной ступени человеческого культурного развития какой-нибудь теоретической конструкцией, в основе своей не теоретичен ни в научном, ни в философском, ни в художественном смысле этого слова, но есть соответствующая организация самой жизни и поэтому всегда магичен и мистериален. Учёный отмечает и вполне практические стороны символов в культуре человеческих обществ. В частности, 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), и имеет тенденцию превращаться в художественную методологию³.

Рассматривая аспекты символа как структуры литературного произведения, Р. Уэллек и О. Уоррен отмечают, что «символика религиозная основывается на внутренней связи между обозначением и обозначаемым (это может быть метонимия или метафора): таковы символы Креста, Агнца, Доброго Пастыря. Было бы желательно в этом же смысле употреблять слово «символ» и в теории литературы: некое явление выражает собой что-то совсем иное, но при этом требует внимания, за которым стоит собственное значение»⁴.

Понимая, что хикметы Ахмеда Ясави и тексты-спутники, сопровождающие их, включая и трансцендентную агиографию, мы полагаем, что символы в них выполняют чрезвычайно важную функцию. Особенно в той суфийской литературе, которая не только намеренно насыщена авторами теми или иными символами, но содержит понятия, развитые самим автором до уровней, когда они начинают приобретать новые значения. Возвращаясь к вышеприведённой мысли А. Лосева, следует полагать, что суфизм есть плод интеллектуального и духовного труда ряда поколений крупнейших религиозных мыслителей, представителей исламской философии, опиравшихся не только на Коран, но и оперировавшими идеями, выраженными и в древнегреческих философских школах и в иудаизме и в христианстве.

Ходжа Ахмед Ясави, стремившийся к затворничеству, не мог себе позволить публично полемизировать с учёными и политиками, жившими вполне светской жизнью. В то же время ему, как главе суфийского ордена, не представлялось возможным полностью игнорировать те идеи и тенденции, которые доминировали в брэнном мире за стенами ханаки, так как члены его общины непременно должны были обращаться к нему с соответствующими и актуальными для них вопросами. И в этих случаях религиозные авторы выбирали эзотерический язык *батин*. Для понимания *батин* – науки о скрытом, следует привести обширную цитату из «Гемм мудростей» Ибн Араби (ум. в 1240 г.), в которой речь идёт об универсалиях (понятиях): «...даже когда они не существуют в виде своей актуальной сущности, осознаваемы и ведаемы, без сомнения, умом, и они, будучи скрыты, тем не менее неотъемлемы от актуально-сущностного бытия; их определение и влияние распространяется на все, имеющее актуально-сущностное бытие. Более того, оно именно их и ничья другая актуализированная сущность; а подразумеваю актуальные сущности, имеющие актуально-сущностное бытие, и они не перестают быть интеллигибельны сами по себе. Они *захира* (явные) с

³ Лосев А.Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – Москва: Искусство, 1976. – С. 191–192

⁴ Р. Уэллек О. Уоррен. Теория литературы. – Москва: Прогресс, 1978. – С. 205

точки зрения актуальных сущностей Сущего, и они *батина* (скрытые) с точки зрения своей интеллигибельности»⁵.

Подробное исследование в области суфийского символизма провела А.-М. Шimmel, 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. Правда следует отметить, что уже в самом Коране присутствуют пока не растолкованные теологами фразы и буквы. Очевидно Ахмеду Ясави была знакома и техника секретного языка *джафра*, разработанная Джафаром ас-Садиком (ум. в 765 г.), 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 далее было развито шиитской группой, известной как *хуруфи* – «те, кто оперирует цифрами»⁶.

Исследование Корпуса текстов показало, что ходжа Ахмед Ясави активно использовал при написании своих хикметов тайный язык. В хикмете № 1 он упоминает, что употреблял язык *батин*. В хикмете № 40 он пишет так: «(40:33) Если, разрушив поверхностное – *захир*, мог бы стать учёным; [мог бы стать] упорядочивающим скрытое – *батина*».

Возникновение городской исламской цивилизации присырдарьинских городов и окружающих регионов с полуседлым и кочевым тюркским населением вызвало новый вид общинных связей при мечетях и в суфийских братствах. В суфийских братствах важную роль играла личность главы – шейха. В цивилизационном плане чрезвычайно важен был язык, на котором шейх создавал свои суфийские концепции и проповедовал суфийские идеи. Существенное значение имели его человеческие качества, некоторые из которых (терпимость, осмотрительность, альтруизм, чувство избранности и т.п.) воспринимались массами последователей и поклонников как идеалы поведения и самоощущения. С течением времени некоторые суфийские шейхи стали фигурами национального и даже наднационального масштаба. К ним относится и субъект нашего исследования – основатель суфийского братства Ясавийа шейх Ахмед Ясави. Для понимания мировоззрения мусульман

⁵ Ибн Араби. Геммы мудрости // Философские аспекты суфизма. – Москва, 1987. – С. 93

⁶ Шimmel А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 318

интересующего нас начала 2-го тысячелетия следует учитывать следующие критерии исторической психологии:

1) им была присуща кораноцентрическое осмысление действительности, наиболее ярко реализованное в шариате;

2) для них было характерным восприятие пророка Мухаммада как своего современника;

3) в образе их жизни общинная (уммаориентированная) оценка событий превалировала над индивидуальной.

Каждый суфийский шейх, как правило, являлся религиозным лидером того или иного суфийского направления. Следовательно, каждый из них представляет собой историческую персону, за которой стоят те или иные зачастую не прояснённые исторические или культурные события. И эти события (в теологии и культуре – публичное предъявление текстов) оказывали серьёзное влияние на ход и событийное наполнение исторического времени. Именно в этом ракурсе, по нашему мнению, и следует изучать личность Ахмеда Ясави, а его хикметы должны рассматриваться не только как литературное произведение, но и как крупнейшая в Казахстане теоретическая работа в области теологии и, в частности, суфизма. Помня, что в суфийской среде он был известен как *Кутб ал-актаб* – Высший Полус Земли⁷. Хикметы Ахмеда Ясави исполнялись как свободная молитва – ду‘а’ и простолюдинами как заклинания.

Смысл и цель своих хикметов ходжа Ахмед Ясави определил сам: «(17:29) Слова раба ходжи Ахмед есть воспоминания о Боге, (17:30) Не слышавшим друзьям пусть останется духовное завещание». Следует предположить, что понятие «духовное завещание» включает в себя ряд вполне конкретных правил для учеников и последователей. И оценок различных направлений в суфийской традиции. Кодекс Ясавийского тариката предполагает следующее: сидеть, поджав ноги под себя, считать других лучше себя, соблюдать этику перед шейхом и другими, не разглашать тайны.

В тарикате Ясави уединение (*халват*) имеет большое значение, основываясь на своеобразных принципах и правилах. Согласно учению Ахмада Ясави, в слове «уединение» (*халват*) скрыто много мудрости. Во время уединения необходимо, чтобы все, что касается страсти и дьявольского предвкушения, исчезло, и сердце человека наполнилось божественным светом. С точки зрения Ахмада Ясави, уединение имеет два вида: уединение по божественному закону (*шариат*) и уединение по мистическому пути (*тарикат*). Для уединения, получив разрешение духовного наставника, следует за день до этого поститься, а также за день за уединения после совершения утренней молитвы производится *тасбих* (восхваление) – *Ла илаха илла-л-лаху* (Нет Бога, кроме Аллаха). Затем, стоя в ряд, восемь раз произнести *такбир* (возвеличивание) – *Аллах Акбар* (Аллах велик). В тот же день после совершения предвечернего намаза закрываются все двери и отверстия места уединения (*халватхана*), и ученик (*мурид*) до заката солнца занимается

⁷ Көңілдің айнасы, т.4 // Ислам философиясы. – Астана: Мәдени мұра, 2005. – С. 184

богопомианием (*зикр*) и, плача, просит Всевышнего о прощении грехов. Данное уединение длится сорок дней⁸.

Суфийское братство Ясавийа возникло около 1170 г. в туркестанском городе Ясы. Доктрину, ритуалы и образ жизни общины определил её основатель шейх ходжа Ахмед Ясави. Предполагается, что большинство его указаний и распоряжений представлялись в устном виде, но ряд установок шейха Ахмеда Ясави оказались зафиксированы в его хикметах. К примеру, сентенция: «(45:13) Образ любившей тебя суфийской обители – рабство. (45:14) Если ходжа полюбит тебя, то освободит, друзья» свидетельствует о принципе беспрекословного подчинения муридов – учеников, шейху на основе добровольного закрепощения. Понятно, что речь идёт уже не о рабстве в буквальном смысле этого слова, а о закреплении цепочкой преемственности – *силсилы*, членов ханаки к своему наставнику, цель которого заключена в деле передачи суфийских знаний ученикам, в предоставлении им истинной свободы, прежде всего от материального мира. Критерии этой свободы, парадоксальным образом выраженной в формуле: «раб Божий – любимый Богом»,

Если обратить внимание на строку из хикмета № 19, в которой Пир виночерпиев проводит ритуал посвящения маламатийцев в суфиев: «(19:1) Тот, кто сторонника Маламатийи вином напоил...», то видно, что ходжа Ахмед Ясави признавал маламатийцев суфийским братством. Но при этом просматривается его неоднозначное отношение к духовно-этическим установкам сторонников ал-Маламатийи. Важным фактом является то, что Ахмед Ясави признается, что часть знаний он принял от маламатийцев, в частности, учение суфийского шейха Мансура ал-Халладжа с его известным концептуальным, хотя и не бесспорным, утверждением «*Ана ал-Хакк* (Я есмь Истина)»: «Под вратами любви Мансура качества приобрел я вот⁹».

Хикметы, часто в иносказательной форме, показывают технологии и ритуалы, а также образ жизни, присутствовавшие в суфийском братстве Ясавийа. Выявленные факты и характеристики историчны, предельно функциональны и имеют адекватный философский смысл. Считается, что период испытаний для неофитов братства составлял 40 дней, повторявшийся до 25 раз.¹⁰ Первая цифра именно в этом смысле указана в иносказательной форме обращение к муриду «(103:7) Корзину с фруктами сорок раз обернешь» и «(149:10) Поклажа сорока ослов на их спинах».

Суфийские бдения представляли собой сверхсложное, в некоторых аспектах ещё не раскодированное сакральное мастерство, средневековый

⁸ Камаладинни. Туркестанский старец и его мистический путь // Суфизм в Иране и Центральной Азии. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 40–41

⁹ Хожа Ахмад Ясавий. «Девони хикмат»нинг йиғма-қиёсий матни. – Тошкент: ТДШИ, 2008. – С. 49–50

¹⁰ Кажыбек Е. Азрет Султан: Человек - Пророк - Бог. – Туркестан, 2005, № 3. – С. 99

вариант техники, называемой сегодня «психо-лингвистическим программированием». При ритмичном повторении во время зикра формулы «*Ла илах илла Аллах*», звучание слов постепенно трансформируется, приближаясь к звуку «Ху», означая определение «Он» – Всевышний Аллах. Для углублённых суфиев искрение поминание Аллаха уходит за пределы звуков букв и мыслей. Громкий же зикр, с выкрикиванием «*Ха-ху-хи*», скорее предназначен для введения в транс массовых собраний. Это касается и разработанного им для своего братства способа исполнения зикра: «(23:13) Общинники усердно и днями и ночами принимали скорбь, (23:16) Он будет в день кары, он со стоном восклицающий: «Ху-ахи», Мухаммад».

В хикметах присутствует полное описание всего суфийского комплекса *зикр*, с подробным изложением всех элементов (телоположение, телодвижение, глубокое дыхания со звуком, музыкальное сопровождение), и описываются те психо-чувственные ощущения, которые возникали у шейха Ахмеда Ясави и должны были возникать у суфиев братства Ясавийа при исполнении зикра. Приняв систему предрассветных молитв, шейх Ахмед Ясави поднимает её до степени законоположения братства: «(68:18) Для аскетических влюблённых *фетва* нужна». Иначе «фетву влюблённых», выражаясь современным языком, можно назвать «инструкцией» членов братства Ясавийа для проведения молитв. Она состоит из нескольких требований:

а) молитвам не должны предшествовать какие-либо спорные ситуации или мнения: «(68:19) ...законная отмена споров должна быть»;

б) молитвы начинаются с поминания Бога: «(16:21) Отрёкшись от души, настоящие влюблённые произнесли «Алла»;

в) перед предрассветной молитвой творится тихий зикр: «(68:21) Разные языки звонко произносят «ху – ху». (68:22) Влюблённые день и ночь произносят «ху – ху». (68:23) «Ху – ху» [произноси] сдержанней»;

г) с ритуальной стороны молитва должна проходить в традиционных рамках: «(16:22) Встав на утреннюю молитву, взглянув по сторонам света последовательно, глаза опусти»;

д) обязательной подготовкой к предрассветной молитве являлось длительное бодрствование: «(15:3) С вечера бодрствуй до рассвета».

Таким образом, аргументировано утверждается, что техника молитв братства Ясави включала в себя активное использование ресурсов психомоторики молящихся, с приданием ей теософской легитимности.

Появившаяся в окрестностях Басры в IX в. группа аскетов приняла хадис пророка Мухаммада: «Если бы вы знали то, что знаю я, вы бы мало смеялись и много плакали» как на надежду на божественную помощь и прощение. Они получили прозвище *ал-бакка'ун* – Постоянно плачущие.

Шейх Ахмед Ясави при утверждении специальных приёмов суфийской психотехники, пронизывавших все сферы, как его жизни, так и его братства, призывал:» (16:13) Распространяя изречение: «Смейтесь мало», (16:14) Вновь повторяя: «Много плачьте».

Мы можем предположить, что вокруг хадиса о малосмеянии и многорыдании ещё до рождения ходжи Ахмеда Ясави шли серьёзные дискуссии, которые закончились непринятием по понятным причинам подновляющей массой мусульман данного повеления Прока. В то же время ряд авторитетных суфийских шейхов активно использовали этот экспрессивный тезис в своей деятельности.

Корпус хикметов ходжи Ахмеда Ясави представляет собой своеобразную суфийскую этическую картотеку, представляющие систему «правильного поведения» (*адаб*) общества шейха и муридов, вплоть до их внешнего вида, включая общий стиль одежды. К правильному поведению – *адаб*, по версии Ахмеда Ясави, следует отнести и такие элементы суфийского поведения как *киллат ат-та‘ам* – мало еды, *киллат ал-манам* – мало сна и *киллат ал-калам* – мало говорение, которые также присутствуют в хикметах: «(41:13) На этой дороге любви нельзя пустословить, (130:4) С нутром наполненным [слезами путник] пред зарей не должен спать». Неимение вещей и иной собственности является центральным принципом суфийской жизни, восходящим, согласно убеждениям суфиев, к пророку Мухаммаду, который нуждался только во Всевышнем Аллахе. Традиционным в этом плане было отношение к материальному неимению и у шейха Ахмеда Ясави, который, конечно же, ссылаясь и на Всевышнего Аллаха, заявляет: «(23:28) Если велит Добрый будут даны глаза неимущим, Мухаммад. (23:31) Осчастливь неимущих, открыв завесу пред своим лицом».

Таким образом, затворничество шейх Ахмед Ясави рассматривал лишь как долговременный технический приём, позволяющий отшельнику максимально сосредоточиться на своём внутреннем мире. Очевидно, что оно, проводилось в согласии с выработанным шейхом Ахмедом Ясави представлением о *тарики* – пути к Богу, требовавшем концентрации внимания только на Всевышнем Аллахе. Все остальные сферы: научная, политическая, семейно-бытовая, должны были остаться за пределами ханаки. Исходя из того, что *адаб* включает в себя правильное исполнение зикра, намаза и ряд специфических для того или иного братства занятий и проявлений чувств, следует сделать вывод, что в братстве Ясавийа этот комплекс включал в себя ещё во время жизни шейха Ахмеда Ясави *зикр-и арра*, молитву перед рассветом, постоянный плач, правильную одежду, затворничество и крайние формы смирения и самоотречения.

Теологическая доктрина братства Ясавийа была сформирована на унаследованной шейхом Ахмедом Ясави духовной суфийской концепции – *силсилы*. Принято было считать, что Ахмед Ясави *силсила* восходит к Байазиду ал-Бистами, создавшему теорию единства с Сущностью всех вещей, выраженную в словах «*тат твам аси* – это (все) – Ты». Но, если судить по повторяющейся в хикметах Ахмеда Ясави строке: «(14:5) *بیر و بریم سبق بی‌دی پرده* (14:5) *آجیب* (Единственный и Сущий мой дал урок, открыл завесу)», то становится ясно, что Ахмед Ясави предпочитал ортодоксальное понимание сущности Всевышнего Бога. Отец Ахмеда Ясави шейх Ибрагим направил своего сына в

г. Ясы с миссией нести жёлтое – *суфра туту*. И сам шейх Ахмед Ясави в свою очередь посылает своих учеников Мухаммада Данышменда в Отрар и ходжу Сулеймана в Ургенч с такой же словесной формулой¹¹. А. Муминов считает, что термин *суфра* произошёл от арабского понятия «*сахифа сафра*» (пожелтевший от времени свиток с сакральным текстом) и непосредственно связан с четвертым халифом Али (ум. в 661 г.) и его сыном Мухаммадом ибн аль-Ханафия (ум. в 700 или 701), потомки которого отличались эсхатологическими убеждениями¹². От последнего ведёт свою родословную суфийский святой Исхак-Баба, потомком которого в 10-ом колене и является ходжа Ахмед Ясави. Первый учитель ходжи Ахмеда Ясави Арслан Баб также являлся потомком Исхак-Баба. Посему вполне логичным представляется факт принятия ходжой Ахмедом *силсилы* от своих святых дедов и прадедов.

Судный день для ходжи Ахмеда Ясави – Божественный акт, но, как мы знаем, апокалипсические хикметы присутствовали и в земных ожиданиях мусульман присырдарьинских городов Казахстана. Над этим регионом в начале XIII в. нависла угроза нашествия языческих орд Чингисхана, который осенью 1219 г. захватил долину Иртыша.

Нота апокалипсиса в хикметах представляет собой доминирующим убеждением, и укрепляющую единство всех членов в братстве Ясавийа силу под руководством пира. Мысль об Апокалипсисе вносила в братство Ясавийа не только высокую степень солидарности, общности, но и психоэмоциональное напряжение, углублявшее усердие в творении силе молитв и зикра. А также являлось важной мотивацией для более тщательного и искреннего соблюдения всех ритуалов, правил братства. Эсхатологическая проповедь Ахмеда Ясави выходит и за пределы его суфийской общины, в хикметах наличествует даже склонность к социализации явления, что свидетельствует о явном не безразличии в этом вопросе к миру, окружавшему его ханаку: «(83:61) Раб ходжа Ахмед о Конце света сказал этим, (28:9) Конец света состоится».

Угроза Апокалипсиса, как неизбежной кары Божией, передававшаяся через хикметы в среду братства Ясавийа являлась основополагающим элементом суфийской доктрины шейха Ахмеда Ясави и усиливала сплочённость общинников вокруг шейха. Воспринимавшая себя как уммаориентированная община Пророка братство Ясавийа устами шейха приветствовала образ жизни общинников, зиждившийся на идеалах смирения и самоотречения.

Антропогенный подход в науке предполагает акцентированное внимание на духовные традиции. И в этом направлении есть определённый опыт, заключённый в транслировании антропологического опыта бытийного восхождения, по преимуществу трансляция тех или иных сущностей. Это то,

¹¹ Жандарбек З. Түркістанның қысқаша тарихы. – Түркістан, 2000. – С. 19

¹² Муминов А. Новые направления в изучении истории братства Ясауийа // Общественные науки Узбекистана. – 1993, № 10–12. – С. 35

что в философии называют «аристотелианскими трансляциями», исходя из принципа Аристотеля, выстраивавшего свои умозаключения на верховном понятии сущностей, на котором вся глобальная реальность описывается как система сущностей, связанных самыми разными соотношениями. В частности, культура транслирует разные виды сущностей. Ведущим механизмом культурной трансляции является школа, трансляционное назначение которой прямо предьявляется. Здесь напрямик происходит передача от поколения к поколению определённых норм, ценностей, сущностей. Развивая идеи Аристотеля в области исламской теологии шейх Ибн Араби в труде «Геммы мудрости» выводит формулу первочеловека Адама: «Он (человек) – не что иное, как актуальная сущность, в которой Он объединил две формы: форму мира и форму Бога¹³». Данная цитата из сочинения гениального суфийского мыслителя позволяет нам понять и воспринять бытийный мир суфиев и, следовательно, жизнь и деятельность суфийского шейха и автора Ахмеда Ясави. И не просто как имя с датами, а как человека с его верой, бессмертной душой и своим пониманием долга, значительно отличающихся от современного понимания названных качеств в его любви к Высшей Сущности – Истине (حق).

Антропогенный подход в науке предопределяет значительное место в ней критериям психологии. Особенно, если историческое лицо, попавшее в поле зрения исследователя, за прошедшие века подверглось мифологизации, чаще всего вызванной той религиозной атмосферой, которая была присуща народу, к которому принадлежала эта личность. Более всего это касается людей, признанных после их смерти пророками, святыми, чудотворцами, провидцами или просто обладателями сложно объяснимыми особенностями ума, вызвавшего те или иные его действия, запечатлённые исторической памятью. И если историческая психология под этим углом допускает, что ещё до времён первых пророков человек ещё обладал бикамерным умом, для которого характерно наличие галлюцинаторно-звукового комплекса. В этом направлении интересны новое понимание физиологии мозга человека, в частности, бикамерного ума. Разработчик теории бикамерного ума, как предмета исследования исторической психологии, В. Шкуратов указывает, что историческая реконструкция предполагает, что история – это последовательность времён и череда данных эпох. Для её постижения вырезают из неостановимого потока событий отдельные кадры: периоды, этапы, хронологические промежутки. Историк-профессионал конструирует прошлое последовательными поперечными срезами, дистанцируя его от настоящего, и, обобщая в этих единовременных (синхронных) сечениях¹⁴, то философская психология связывает её с философией души, пронизанной религиозными интуициями на различных уровнях достижений религиозного сознания. В отличие от страдающих психическими болезнями людей с

¹³ Ибн Араби. Геммы мудрости // Философские аспекты суфизма. – Москва, 1987. – С. 95

¹⁴ Шкуратов В. Историческая психология. – Москва, 1997. – С. 229

галлюцинациями, личности с бикамерным умом сохраняют критику в восприятии информации, и, при её активизированной позиции абсолютно уверенно разделяют рациональный мир, представленный в одной камере их сознания, от иррационального мира, представленного в другой. Иначе говоря, это категория людей, верующих в потусторонние сущности не в результате традиционного воспитания, а силу того, что некто или нечто, воспринимаемое ими как бог или иное сверхъестественное существо, каким-то образом присутствуют в их сознании. Все вышесказанное относится и к шейху Ахмеду Ясави. Видения, переживаемые в раннем возрасте ходжой Ахмедом Ясави, вызывают мысль о галлюцинациях, которые впервые были определены как симптомы психического заболевания лишь 1817 г. Ж-Э. Эскиролем. Однако иногда термином «галлюцинации» обозначают такие явления, которые не имеют к ним отношения. К ним относятся так называемые «фантазмы»¹⁵. Этим термином Т. Циен (1862–1950) обозначил грёзы наяву, в состоянии которых фантастические образы достигают различной яркости и отчетливости. Не переходя рамок критического восприятия реального мира, следует предположить, что фантазмы представляют собой особенность людей с бикамерным умом, которые, как правило, являются глубоко религиозными людьми, в исламе – *муминами*. Мы считаем, что именно способности бикамерного ума позволяли Ахмеду Ясави переживать и видение, воспринимавшееся им как Бог.

Ахмед Ясави родился в Испиджабе (ныне г. Сайрам, Казахстан) приблизительно в 1103 г. и скончался в 1228 году. Он изучал Коран и исламские дисциплины в крупных центрах суфийской мысли – в Хорезме, Хорасане, Шаме (Дамаске) и Герате. В 23 года он возвращается в Туркестан и в г. Ясы организует своё суфийское братство. Автобиография Ахмеда Ясави, содержащаяся в его хикметах, представляет собой хронологически выстроенный исторический документ, в котором жизнь суфийского шейха разделена на два периода: шестьдесят три года на земле и шестьдесят три года под землёй. Первый период – от года рождения до года его ухода в подземную келью – описан с упоминанием каждого года, и каждый год наполнен различными трансцендентными событиями, или духовными и интеллектуальными достижениями; второй – от первого года жизни под землей до года смерти не имеет годовой градации. В результате долгих молитв в уединении и раскаянье достигается последняя стадия суфийского пути – *фана*'. Она заключается в уничтожении видения уничтожения, т.е. полное погружение в *вуджуд*. Для достижения *фана*' ходжа Ахмед Ясави решает умереть ещё до часа своей биологической смерти, основываясь на формуле пророка Мухаммада «Умри до того, как ты умрёшь»¹⁶. Это решение прописано им в хикмете № 16, к которому он в категорической форме обращается к себе: «(16:11) В хадисе «Умри до того, как ты умрёшь» узри выход, (16:12) Восприняв эти слова как отсутствие всего, умер я».

¹⁵ Большая медицинская энциклопедия, т. 4. – Москва, – С. 576

¹⁶ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 12

Некоторые сведения в его автобиографии поданы агиографической манерой изложения, что ни в коем случае не примитивизирует её, а наоборот расширяет и углубляет наши представления о духовной составляющей личности Ясавийского шейха в онтологическом плане.

В агиоавтобиографии Ахмеда Ясави сюжеты наполнены трансцендентными переживаниями автора. Он видит, как перед райскими воротами ему «(143:42) Ризван (رضوان) ангел, порицание высказав, поклонился» и как «(3:27) Куда бы я ни шёл, мой старец Хидр тут же оказывался рядом». Хидр дает только урок, заключённый в том, что кроме явных внешних признаков вещей есть скрытые знания о них.

Ещё одной значимой фантазмической фигурой, с которой сталкивается ходжа Ахмед Ясави, является падший и проклятый ангел – сайтан: «С сатаной страстной души, в воображении узнавая, много бился»¹⁷. Из контекста данного химета ясно, что сатана тесно связан с понятием «низшая душа». *Нафс* (نفس) с арабского языка переводиться как: 1) душа; 2) кровь; 3) человек; 4) лицо; 5) намерение, желание, охота, аппетит; 6) дурной глаз. Согласно суфийской теории нафс является низшим «Я» человека. *Нафс* – причина постыдных поступков, грехов и низменных качеств, и борьбу с ней суфии называли «величайшей, священной войной», ибо, как сказано в хадисе Пророка, «твой злейший враг – [*нафс*] меж твоих рёбер»¹⁸.

Не конструируя выводы на фундаменте теологических концепций, следует прийти к заключению, что теория перманентного «Противостояние сайтану» Ахмеда Ясави свидетельствует о сильном эмоциональном напряжении, пережитым Ясавийским шейхом на протяжении всей жизни.

В истории путешествия Ахмеда Ясави в космосе присутствуют прямые аллюзии, связанные с сочинениями и Ибн Исхака и Абу Йазидом ал-Бистами. Мост Сират, который по М. Элиаде «узкий, как волос», соединяет земной мир с Раем. Он открыт для ходжи Ахмеда Ясави потому, что он перенёс ритуальную смерть, «умерев» ещё при жизни: «(4:45) Раб ходжа Ахмед Ясави, если будешь мирское гнать от себя, отчаянье кончится, (4:46) Из груди вышедший вздох космоса достигнет». Тема космоса служит ходже Ахмеду Ясави как материал для проповеди с колоссальной внутренней энергетикой, имеющую религиозную экзистенциальную суть этические и эстетические нормы. Космогония Ахмеда Ясави Семью небесами. В принципе она не противоречит космогоническим эпизодам Корана, однако, наличие в ней ряда отсутствующих в Коране объектов приводит к мысли, что суфийская школа включала в себя и азы суфийской космогонии. Возможно, в годы обучения суфийским наукам Ахмед Ясави был ознакомлен и с ними, но своеобразность его виденья говорит о том, что Ясавийский шейх является создателем оригинальной космогонии и следует признать этот вывод как

¹⁷ Хожа Ахмад Яссавий. «Девони хикмат»нинг йиғма-қиёсий матни. – Тошкент, 2008. – С. 73

¹⁸ Abu Nasr as-Sarraj. Kitab al-luma ‘fi’t-tasawwuf. – Leiden and London, 1914. – С. 12

историографический факт. А присутствие в его космосе символа «птица-душа» привносит в его созерцание космоса живую интонацию. Следует сказать и то, что для ходжи Ахмеда космос – новый уровень тайных знаний: «(10:34) Драгоценность понимающей любви тариката... (10:36) Эти тайны я на вершине космоса увидел».

Агиоавтобиография Ахмеда Ясави наполнена фантазмами – видениями, не относящимися к болезням психики. Они, очевидно, результат пограничного состояния деятельности мозга, вызванного крайними формами поста, длительного бодрствования, аскетического образа жизни, а так же во время специфических физических движений (*зикра*).

Корпус хикметов Ахмеда Ясави представляют собой классический образец суфийских текстов начала 2-го тысячелетия с культовыми фигурами Моисея, Захария, Иосифа Прекрасного, Иона и Иакова. В частности, имена Иисуса Христа и девы Марии Ахмед Ясави использует для характеристики одной из суфийских стоянок, а Иоанна Крестителя автор представляет как образец поведения суфиев как образец поведения суфиев, которые «(39:27) не успокаиваясь, плачут в трауре». Есть в хикметах и исторические имена, которые не только не приветствуются мусульманами, но и с точки зрения исламских правоведов заслуженно обречённые ими на забвение. Как, например, приведённые в хикмете № 25 имена язычников-мекканцев, злобно и упорно не принимавших прибывшего в Медину Пророка: «(25:9). Джахилию и Лахабу противостоявший Мухаммад». Однако особое место в его сочинении занимает шиитская группа людей, названная, как «иранцы»:

123:26. Иранцам (ایرانلار) служба, взгляд подчини,

13.63. Если овладеешь вниманием круга общения, проведи беседу,

13.64. Ради круга общения, овладев знаниями, стоял я вот.

Однако в конце своей жизни Ахмед Ясави приходит к следующему заключению: «(27:9) Не приобрёл я просвещения избыточно от иранцев: «(27:10) Не заметил, как достиг ста двадцати пяти лет».

Мы предполагаем, что в иранском мире внимание ходжи Ахмеда Ясави привлекали личности с суфийскими убеждениями, а не шиитская доктрина – *аши-ши'и*, не смотря на то, что шииты имели в интересующий нас временной период I в. в исламском обществе Туркестана серьёзное влияние. На то, что Ахмед Ясави, высказываясь об «иранцах», говорил не о шиитской общине, а вполне конкретных личностях, указывают строки хикмета № 2, в которых иранцы и уроженец Ирана шейх Ма'руф ал-Кархи (ум. в 815) упоминаются в логической последовательности: «(2:69) Разумен если, иранцем службу окажи, (2:70) Повелевавшего Ма'руфа деяниям уважение окажи». Ма'руфе ал-Кархи – багдадский шейх, обладавший колоссальным авторитетом и легендарной духовной силой. Ибрахим ибн Адхам, о котором говорится в хикмете № 73, являлся одним из руководителей суфийского центра в Балхе, существовавшего вплоть до начала XX века. Упоминание этого мыслителя свидетельствует о самых широких знаниях, приобретённых ходжой Ахмедом Ясави от его

«иранцев», так как суфии Балха принадлежали к школе мистиков-неоплатоников¹⁹.

Неоплатонизм является идеалистическим направлением античной философии III–VI вв., систематизировавшее учение Платона в соединении с идеями Аристотеля в теорию о единстве и иерархической архитектуре бытия²⁰. Отношение Ахмеда Ясави к тем мусульманским мыслителям, которые встали на позиции аристотелевской школы, выражено в простой форме в хикмете № 16 и хикмете № 24:

16:27. Прогуливающиеся со слабым разумом взяли наставником сатану.

24:11. Прогуливающиеся со слабым разумом (مشكل) грешные путники, если не обратиться к основам,

24:12. Посрамлены будут,

в день Страшного суда не назовет их вперёдистоящими Мухаммад.

Главным доводом критики Ахмеда Ясави, направленным в адрес перипатетиков, по нашему мнению, является убеждение, что человек не способен познать все уровни мироздания, что и выражено в хикмете № 27: «(27:25) ...этот мир до конца не постижим. (22:26) Узнаешь правду: никто из странствующих не дошёл до конца». Здесь Ахмед Ясави солидаризировался с шейхом Зу-н-Нуном ал-Мисри, выделившим *ма'риф* (знание), как интуитивное познание Бога, в противоположность *'илм* – дискурсивному обучению и знанию, и рассматривавшим *ма'риф* лишь как конечную стоянку на тарикатного движения к престолу Всевышнего Аллаха:

73:27. ...достиг *фана'* Зу-н-Нун Мисри,

73:28. К достопочтенным [шейхам] в подчинение желаю идти.

73:30. Перипатетики (*машиихлар*) этот круг общества, увидев, рассыпались,

73:31. Сказал я: во имя Бога, согрешившие против Божественных заповедей, рассыпались в соляную пыль.

Определённо прослеживается, что острое мысли шейха Ахмеда Ясави было направлено против гностицизма. Аналогичную реакцию Ахмеда Ясави вызывают представители религиозно-философского направления из смеси исламских канонов с установками раннего христианства ещё находившегося под влиянием древнегреческой идеалистической философии. Следует предположить, что они присутствовали среди и суфиев или ряд суфиев находились под некоторым их воздействием. Понимая под словом «влюблённый» понятие «суфий», мы видим отношение автора к гностикам: «(44:33) Влюблённый [в Бога] из гностиков (عفرى) не даст загореться душе».

Из всех суфийских шейхов наиболее упоминаемым Ахмедом Ясави является шейх ал-Хусайн ибн Мансур ал-Халладж, родившийся в 875 г. в городе Туре провинции Фарс на юге Ирана. Суфийская традиция сохранила эпизод, в котором Мансур ал-Халладж явился к своему учителю Джунайду со

¹⁹ Радке Б. Теологи и мистики // Суфизм в Центральной Азии. – Санкт-Петербург, 2001. – С. 56–57

²⁰ Советский энциклопедический словарь. – Москва, 1979. – С. 888

словами: «*Ана-л-Хакк* (Я – Истина)». Размышляя над суфийским наследием шейха Мансура ал-Халладжа, Ясавийский шейх ставит перед собой вполне ясную и осмысленную им же задачу, важную для всех, кто занят суфизмом: «(123:26) Оспорю Мансура нововведение: Я есмь Истина». В хикмете № 1 Ахмед Ясави, казалось бы, воспринимает огонь так, как представлял Мансура ал-Халладжа, с пристрастием, с чувством обречённости: «(1:79) В поиске пламени свечи, учась у мотылька, (1:80) Став искрой пылающей, лечу я». Но затем огонь любви к Истинному Богу в варианте Ахмеда Ясави (хикмет № 38) принимает свойства Неопалимой купины – огня сияющего, но не сжигающего: «(38:17) Горел в огне, душу вёл, стал изумлён: (38:18) Что за огонь; не воспламеняясь, не обжигаясь, словно я стал лишь душа». Возникает мысль, что Ахмед Ясави воспринимал *хакк ал-йакин* (уровень реальной несомненности) как *Нур Мухаммади* – Свет Мухаммада. Но, не смотря на то, что через сотворённый дух Мухаммада действует несотворенный Божественный дух, мы все же считаем, что Божественный огонь является иной метафизической категорией, нежели Свет Мухаммада. Иначе мы приблизим установку Ясавийского шейха к эллинистической философии, помня, что А.-М. Шиммель считала корректным сравнивать Нур Мухаммади с Логосом²¹.

Исчерпывающий анализ феномена Божественного огня в понимании Ахмеда Ясави требует самого глубокого обзора всех хикметов, однако уже имеющийся материал позволяет допустить, что Ясавийский шейх отошёл от мировоззренческих теорий Мансура ал-Халладжа, которые не оспаривал даже гений исламской теософии Шихаб ад-дина ас-Сухраварди Йахйя ал-Мактул. Проявленные в хикметах симпатии Ахмеда Ясави к Мансуру ал-Халладжу скорее связаны с великой идеей практики мученичества, нежели с теологическими теориями Мансура ал-Халладжа. В то же время необходимо заметить, что в эсхатологических мифах огонь непременно несёт уничтожение. Нам представляется, что именно этот элемент, сближающий воззрения Мансура ал-Халладжа по его арийским корням с рудиментами учения зороастризма, выраженный в противоборстве двух взаимоисключающих космических начал, и вызвал несогласие Ахмеда Ясави. Его Божественный огонь не уничтожает, а позволяет спастись. Установлено расхождение Ахмеда Ясави с Мансуром ал-Халладжем и по отношению к известному хадису пророка Мухаммада «Умри до того, как ты умрёшь».

Значительное место в хикметах занимает имя шейха Абу Бакра аш-Шибли (ум. в 946). Его образ связывается ходжой Ахмеда Ясави со скрытыми знаниями, являвшимися для суфиев особой наукой, позволяющей вставшему на суфийский путь к Богу мусульманину скрыться от профанов, то есть лиц, не владеющих скрытыми суфийскими знаниями и ритуалами. В суфийской космогонии Ахмед Ясави вступает в дискуссию с шейхом Абу Йазид ал-Бистами (ум. между 848 и 875). В описываемом ходжой Ахмедом Ясави раю состояние *фана* формируется в непосредственной близости к Оси мира –

²¹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 178

Мировому древу. Древо *Ат-Таухид* – арабское название монотеизма. Последняя форма *ат-Таухида* была свойственна учению Ибн Араби, которое позже стали квалифицировать как учение о «Единстве бытия – *Таухид ал-вуджуд*». Естественно, что на этом уровне функции древа Таухид не могут быть до конца прояснены по определению, но становятся известны последствия вкушения с его плодов. Имя шейха – проводника, стража, проводящего к древу Таухид, в хикмете не названо, но если принять во внимание, что действие разворачивается над Космосом, то, речь идёт именно о шейхе Абу Йазиде Бистами.

Об Абу Бакр ас-Сиддике ‘Абдаллах (ал-‘Атик) ибн ‘Усман (632/634–634/644) сказано: «(89:10) Абу Бакра искренние качества пусть достигнут, аромат жара». Ибн Араби в работе «Геммы мудрости» приводит выражение Пророка: «Мне полюбились в вашем мире три [рода вещей] с их тройственностью; затем он сказал: «Женщин, аромат, а молитва стала меня зеницей ока». Далее он объясняет любовь пророка Мухамада к аромату данным Богом степенью действенности в мире дыхания, которая есть благоуханный аромат²². Придавая аромат жара первому халифу, Ахмед Ясави таким образом проводит акт инициации высшего уровня. О втором халифе ‘Омаре ал-Хаттаб ал-Фаруку (ок. 585–644) сказано: «(59:2) «Среди *муминов* правосудный ‘Омар». Далее в хикмете № 59, раскрывается частный случай: «(59:9) Призвав своего сына, побил, сел невылазно дома».

К сожалению, в ряде изданий последнее слово из хикмета № 59:8 «اولتوركان» передано латинскими буквами и кириллицей неточно. В турецком издании 1991 года в хикмете, обозначенном латинскими цифрами XLVII, как «öltürgen»²³, а в казахстанском издании 1993 года²⁴, как «олтирган», и соответственно переведено и на турецкий язык и на казахский в значении «убил». Возникает убеждение, что правосудный халиф ‘Омар ибн ал-Хаттаб ал-Фарука убил своего сына. Однако о преступлениях сыновей ‘Омара ал-Фарука, заслуживающих смертельной казни нет ни каких сведений. Между тем, в Казанском издании 1884 г., напечатанном в отличие от вышеуказанных книг с использованием персидского алфавита, который использовался самим Ахмедом Ясави, это слово выглядит следующим образом: «اولتوركان», и соответственно переводится (в устаревшем варианте – ўтирмок), как «сел или сидел невылазно дома». В этом контексте просматривается морально-этические характеристики того общества и тех стратов, которые присутствовали на исторической арене во время жизни второго халифа. Третий ‘Осман ибн ‘Аффан (ок. 575–656) представлен ходжой Ахмедом Ясави в хикмете № 40 как интеллектуал, способный докопаться до сути любого явления, человеческих поступков и самых сложных сочинения: «(60:8) Толковавший все Осман Великолепный». Особо Ахмед Ясави

²² Ибн Араби. Геммы мудрости // Философские аспекты суфизма. – Москва, 1987. – С. 180

²³ Ahmed-i Yesevî. Dîvân-i hikmet. – Ankara, 1991. – S. 229

²⁴ Қожа Ахмет Ясауи. Диуани хикмет. – Алматы, 1993. – 211 б.

останавливается на фигуре зятя и двоюродного брата пророка Мухаммада – Абу-л-Хасан ‘Али ибн Аби Талибе ал-Муртада (ум. в 661). Что вполне логично, так как согласно суфийской традиции сакральное наследие (*силсила*) перешла от пророка Мухаммада именно ему – четвертому праведному халифу. Упоминание в хикмете № 57 восемнадцати юношей, стоящих с хоругвями рядом с халифом Али, является фиксацией своей родословной, лично определенной Ахмедом Ясави и записанной суфийской тайнописью.

Имамы в хикметах Ахмеда Ясави представлены третьим шиитским имамом Ал-Хусайном (626–680), но не как мученик, а как человек, жаждущий знаний: «(121:30) Хотелось бы как шах Хусайн в Кербале от жажды умереть, (121:31) Истины вино выпью я, к жаждущему уйду».

Философема аромата вновь появляется в хикмете, в котором шейх Арслан Баб предлагает своему ученику Ахмеду сакральный финик: «(98:93) Рот свой открыл, он вложил [в мой рот], аромат проявился, пьяня. (98:94) Два мира пройдя, клянусь Аллахом, стал Истины обожателем». В этих предложениях используются вся цепочка соответствующих суфийских символов, комментирующих передачу Арслан-Бабом ему дара Пророка.

Факт преподавания или, по крайней мере, передачи каких то знаний Арслан Бабом ученикам (т.е. существование его школы) подтверждается тем, что в хикметах мы находим прямое цитирование слов шейха Арслан Баб: «Арслан Баб мой говорил: В учениках нет искренней привязанности, Когда пир готов, нужная готовность [у них] отдалена»²⁵.

Хикметы Ахмеда Ясави представляют собой документ, в котором содержатся наиболее полный известный на сегодняшний день объем сведений о туркестанском шейхе XI–XII вв. Арслан Бабе, представлявшим школу суфийского толка в Туркестане, предположительно до 1110 года. В комментариях к «Геммам мудрости» Ибн Араби А. Смирнова отмечает, что «Мухаммад (рассматриваемый как «свет Мухаммадов») объединил в себе все интеллигибельные сущности в их потенциальном бытии, а носителем их актуального бытия стал Адам. Таким образом, Адам – Явный Совершенный человек, имеющий актуальное бытие в форме отдельных людей, а Мухаммад – Скрытый Совершенный человек, проявившийся в мире интеллигибельного»²⁶. В этом плане рассматривает пророка Мухаммада и Ахмед Ясави: «(41:26) Это нам сказал Совершенный истинный Пророк».

Ахмед Ясави, как и Асади Туси, представлял окраины все ещё расширявшейся исламской цивилизации, и какое расстояние и время отделяют его от Пророка: «(60:16) В Мекке есть Мухаммад, в Туркестане ходжа Ахмед». Онтология жития пророка Мухаммада представлена в хикметах Ахмеда Ясави, начиная с года рождения до дня смерти, и содержит ряд фактов, отсутствующих в классических жизнеописаниях. Прежде всего, это касается встречи с вдовой Хадиджой: «(57:29) Мухаммад достиг семнадцати лет.

²⁵ Хожа Ахмад Яссавий. «Девони хикмат»нинг йиғма-қиёсий матни. – Тошкент, 2008. – С. 292

²⁶ Смирнова А. // Философские аспекты суфизма. – Москва, 1987. – С. 115

(57:30) В это время увидела его Хадиджа». Тридцатая строка хикмета № 57 написана арабскими буквами так: «كه اول وقتده خديجه اني كوردي». Буква ك соответствует цифре 20, а буква ه соответствует цифре 5. В расшифрованном и переведённом на русский язык виде она уже прочитывается не только как: «(57:30) В это время увидела его Хадиджа», но и следующим образом: «(57:30) Двадцатипятилетняя в это время Хадиджа его увидела». Мухаммад женился, когда ему исполнилось 25 лет. Прибавляем к 25-ти 8 и видим, что возраст Хадиджи в день свадьбы с пророком Мухаммадом равнялся 33 годам. И это тот почти предельный возраст, когда вышедшая замуж женщина тех времён ещё способна родить семерых детей. И если от года рождения пророка Мухаммада мы отнимем 8 лет, то сможем утверждать, что Хадиджа родилась около 562 года. Известно, что пророк Мухаммад умер в возрасте 63-х лет, в понедельник. Родился и скончался в понедельник и пророк Моисей (по данным вавилонского талмуда)²⁷.

Этот возраст и этот день становятся для Ахмеда Ясави буквально неизбежной точкой завершения и его земной жизни: «(6:1) Указано подтвердить: в понедельник под землю сошёл я». И затем: «(6:13. «Та ха» читая дни и ночи, непоколебим был». Сура 20 «Та ха» повешена пророку Мусе (Моисею) и Адаму. Но для суфиев более важна была не сама история пророков, а скрытый смысл, заложенный в название суры. Мы можем предположить, что ходжа Ахмед Ясави видел в букве «Та» в название суры 20 «Та-Ха» понятие *тарбия* – «воспитание». Так впоследствии стали воспринимать эту букву его последователи в суфийском братстве Бекташийя. Вторая буква «ха» является буквой сущности, внутри которой Ибн Араби видел имя Аллаха «Он». Так под чтением суры «Та ха» ходжа Ахмеда Ясави понимает более широкое занятие, а именно – целый комплекс воспитания себя в качестве раба Аллаха и последователя пророка Мухаммада. Последняя речь пророка Мухаммада перед кончиной представлена Ахмедом Ясави как проповедь суфийского лидера.

Историко-агиографическое значение вещей пророка Мухаммада представленная во фразе Ахмеда Ясави «(57:1) Знай о Мухаммаде – у него арабские вещи», позволяет предположить, что автор был знаком с дискуссиями, которые шли между персами и арабами. Прямое утверждение Ахмеда Ясави на облодание Пророком арабских вещей указывает, что в иранской среде, если не ставилось под сомнение национальность, то его культурная принадлежность оспаривалась. Но в отличие от иранцев Ахмед Ясави говорит не об имевшихся у Пророка персидских вещах, а скорее об практически отсутствии вещей вообще, представляя это неимение как идеальное состояние, что вполне естественно для суфийского шейха. Хикметы, посвящённые пророку Мухаммаду, составляют одно цельное, подчинённое продуманному авторскому замыслу произведение,

²⁷ Климович Л. Ислам. – Москва, 1965. – С. 37

приближающееся к жанру мавлидов, и которое, в отличие от других тематических текстов, не несёт в себе трансцендентные эпизоды.

Отвращение духовно возвышенных суфиев к показному чудотворчеству, присущему, по их определению, для «лавочных шейхов» и всякого рода псевдомистиков, исходит из приписанного Пророку хадиса: «Чудеса – месячные мужчин»²⁸, что выражено в следующей строке Ахмеда Ясави: «(35:8) Лишённые стыда прихожане стали поклонниками чудес».

Сорок Святых, как утверждал ходжа Ахмед Ясави, пользуются особым вниманием со стороны Всевышнего Аллаха, и Бог определил им почётные функции, среди которых передача вина любви к Всевышнему Богу: «(9:43) После Него сорок Скрытых Святых дождались и вино преподнесли». От числительного «сорок», как принято считать, было образовано слово «абдал», которое, лишь постепенно стало использоваться в мистическом смысле. Более значителен в хикмета образ пророка Хидра: «(48:1) Хидр Старейшина поставил меня на эту дорогу». Святой Хидр является уникальной и влиятельной персоной в исламской мифологии, особенно в суфийской. Его имя Ахмед Ясави связывает с понятием *پیر مغان* (*nir mugan*), переводящееся с персидского языка как «первосвященник магов».

Второе культовое значение словосочетания «*пир-и муган*» – Глава виночерпиев. Вино является символом любви к Всевышнему Аллаху, питье вина любви ведёт к состоянию духовного опьянения любовью к Богу – *сукр*. Так мы обнаруживаем два образа Хидра в казахской агиографии. Первый из них – домусульманский, имеющий древнеиранские корни, связан с орошением земли и урожаем. Второй, возникший после упоминания в Коране спутника пророка Мусы, очевидно является следствием воздействия на создателей агиографических сочинений хикметов Ахмеда Ясави.

Ангелы хикметов ходжи Ахмеда Ясави отвечают всем каноническим представлениям ангеологии. И как в космосе Шихаб ад-дина ас-Сухраварди ал-Мактула у ходжи Ахмеда Ясави «(140:39) ангелы кругом...». Однако, если шейх ал-Мактул акцентирует внимание на охранительной для человечества функции множества ангелов, то ангелы ходжи Ахмеда Ясави преимущественно представляют картины Апокалипсиса, и людей в небесные чертоги они «(140:39) ...допустят до поры до времени». Ведь ангелы ходжи Ахмеда Ясави самые активные участники такого колоссального события, как день Воскресенья и такого неизбежного действия для всех, как Судный день.

Есть в Корпусе хикметов и сюжеты, которые сами выглядят как самодостаточные авторские агиографические сочинения. В агиографическо-философском хикмете о святом мучанике Мансуре Ахмед Ясави трансцендентальность принимает масштаб мирового пространства: дух святого Мансура беседует с Самим Господом Богом, имеет свою роль и слова река. Особо следует подчеркнуть, что и здесь заявлена картина Апокалипсиса.

²⁸ Указатель хадисов // Мир исламского мистицизма. – Москва, 1987. – С. 389

Река, приняв прах святого Мансура, разливается, достигая уровня всемирного потопа.

О Арслан Бабе Д. ДиУис пишет, что он в преданиях «...предстаёт не как типичный суфийский наставник, но как один из *му'аммарун* – «святых» – долгожителей (таких, как легендарный Баба Ратн), способных передавать хадисы или любое другое знание непосредственно от Пророка лицам VI–VII вв. хиджры²⁹. Считается, что Арслан Баб прожил 900 лет. Такие утверждения, сами по себе являясь трансцендентными фрагментами, не могли не вызывать последующие сочинения трансцендентных сюжетов о Арслан Бабе. Присутствуют они и в хикметах Ахмеда Ясави. Уважение и признательность, которые испытывал Ахмед Ясави к своему наставнику Арслан Бабу, были настолько значительны, что Ясавийский шейх посветил ему целый трансцендентный цикл. В нем он посчитал необходимым для повышения статуса шейха обратиться даже к авторитету сподвижников Пророка: «(98:53) Сподвижники пророка Мухаммада скажут: Арслан Бабу поминайте». Наиболее распространённая агиографическая история о святом Арслан Бабе связана с фиником Пророка, который он передал вкусить маленькому Ахмеду: «(98:99). Вкусив, вы напутствие для покойника прочитаете по мне». Арабское слово تلقين (*талкин*) – учение, наставление, но на наш взгляд, если следовать общему смыслу сюжета, важна вся фраза تلقين ميت – напутствие для покойника. Арслан Баб видит в юном Ахмеде будущего творца нового суфийского учения, великого деятеля ислама. И просит его быть рядом с молитвой, когда придёт его смертный час. Незамысловатая же логика подсказывала создателям агиографии, что если чудесный финик находился во рту святого, то переданный и вложенный в рот мальчика он должен во рту Ахмеда сделать чудотворной и его слюну. Ту слюну, которая сплюнутая им в арык, сделала в нем воду целебной. И здесь просматривается смычка ключей мусульманской агиографии с языческой, шаманской обрядовой культурой кочевников-тенгрианцев. Ведь известно, что «плевание» входит в способы лечения, присущие баксы³⁰. Что же касается срока «400 лет», отведённого пребыванию финика во рту Арслан Баба, то следует заметить, что цифра 400 по системе *абджад* соответствует арабской букве ت (*та*), являющейся частичкой клятвы Аллаху. Указанная цифра свидетельствует о том, что Арслан Баб поклялся именем Аллаха, что исполнит поручение Пророка, а также указывает на то, 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 Ахмеда Ясави, как святого, освящены именем Всевышнего Бога. Трансцендентные истории о Арслан- Бабе, созданные на основе текстов Ахмеда Ясави, косвенно подтверждают, что духовным наставником, от которого Ясавийский шейх

²⁹ ДиУис Д. Ислам на территории бывшей Российской империи. – Москва, 2003. – С. 10

³⁰ Мустафина Р. Представления, культы, обряды у казахов. – Алма-Ата, 1992. – С. 139

принял основную линию духовного наследия (*силсилу*) являлся туркестанский шейх Арслан Баб. А наличие в агиографии признаков апокалипсического настроения указывает, что мысли Ахмеда Ясави об Апокалипсисе находили отклик и понимание у суфиев Туркестана, а так же в околосуфийской среде.

Следует отметить и открывшуюся возможность с помощью анализа текстов хикметов с использованием ресурсов тайных суфийских языков и символики выявлять в трансцендентных сочинениях абсурдные или нелепые вставки или утверждения. Примером, как мы убедились, может служить история с фиником Арслан Баб.

Агиография не замкнута лишь в поучительно-проповедческих рамках и не является только описательной портретной галереей святых. Иногда она приобретала характер философских и теологических дискуссий. Но и в этом случае агиографические сочинения наполнялись поэтической образностью и сохраняли присущие ей жанровые признаки. В поэтической версии в вышеприведённой агиографии об Ахмеде Ясави горящим угольком является мужчина, а пучком легко воспламеняющего хлопка – женщина. То, что даже длительное пребывание в одной коробочке не привело уголёк к угасанию, а хлопок к воспламенению, символизировало отсутствие всякого телесного и чувственного контакта между мужчинами и женщинами в ханаке Ясави во время зикра *сама*³¹. Они были, если не формально, но по существу порознь заняты исключительно служению Всевышнему Аллаху. Расширение подземных недвижимых стен усилием рук Хаким-аты 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 Учителя³¹. Понятно, что попытка Баба-Мачина привлечь Хаким-ату к участию в экзекуции направлена на разрыв его *химмы* с Учителем, и, как следствие, на снижение духовной энергии самого ходжи Ахмеда Ясави.

Трансцендентные концептуальные умозрения просматриваются в таких концепциях Ахмеда Ясави как «Свет Мухаммада», «Состояние в могильной нише» и «Предчувствие Судного дня».

Около 900 г. Сахл ат-Тустари сформулировал теорию о трёх Божьих светах, один из которых – пророк Мухаммад: «Когда Он захотел сотворить Мухаммада, Он явил свет от Своего света, и этот свет осветил все царство»³². Этот постулат ходжа Ахмед Ясави воспроизводит в своих хикметах в форме афоризма: «(125:1) Свет Бога, друг Бога, он – Мустафа».

Согласно этому утверждению ходжа Ахмед Ясави и развивает дальше в цикле своих хикметов теоретическое положение *Нур Мухаммади* – Свет Мухаммада, как богословское слово, отразившееся на суфийской практике: «(140:19) Эта вселенная Мухаммада светом наполнена, (140:20) Этот свет,

³¹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма. – Москва, 1999. – С. 213

³² Там же. – С. 172

данный двум мирам, сиять будет». Таким образом, мы можем считать, что Свет, описанный ходжой Ахмедом Ясави, является *Нур Мухаммади* – Светом Мухаммада. В свою очередь, как выше отмечено, *Нур Мухаммади* – отражение Света от Бога: «(1:90) Под землю сойдя один, [Пророк] зарей наполнился».

В своих хикметах ходжа Ахмед Ясави утверждает, что в мгновенья его виртуальной встречи с пророком Мухаммадом, прозвучали ясные слова: «(6:34) Слабый, сказал он, мой внутренний огонь растворился в заре». Творчество Ахмеда Ясави было настолько значимым для народов Центральной Азии, что его имя в контексте трансцендентных историй со ссылками на его хикметы было включено и в политические схемы. Узбекский хан Мухаммад Шайбани пытался построить на его духовно-интеллектуальных исканиях целую идеологию своего государства. При этом он использует символ «свет луны», что позволяет предположить, что разработчик идеологической концепции стремился задействовать в ней Свет Всевышнего – Свет Мухаммада, отразившийся и шейхе Туркестана Ахмеде Ясави. Присутствие знаковых трансцендентных признаков в его откровенно политизированной газели, посвящённой ходже Ахмеду Ясави, ещё одно свидетельство высокой значимости агиографии в мусульманском обществе.

Тема физической смерти, как завершения телесного существования, находилась за пределами всякого внимания со стороны ходжи Ахмеда Ясави, что не удивительно для суфийского шейха. В то же время ходжу Ахмеда Ясави интересовало то состояние, которое возникнет после захоронения его тела. В этом вопросе для него важны все детали. Ожидания, связанные с будущим похоронами, ходжа Ахмед Ясави определяет даже с положение своего тела в могильной нише, что указывает на то, какое высокое значение Ясавийский шейх придавал ритуалу похорон: «(66:1) Эй, друзья, если умру я, не знаю малости: в каком я буду положении. (66:4) Вопрос мой претенциозен, буду ли осознавать своё состояние». В устойчивом выражении «سور سواليم (сур суалим) – задавать вопросы», втором слове прочитывается и значение *سول*: «науцать, внушать злую мысль». Очевидно, что ходжа Ахмед Ясави относил попытки человека знать об участи своей души в потустороннем мире к проискам сайтаны, так как это знание относится к компетенции исключительно Всевышнего Бога. Далее следует по тексту хикмета № 66: «(66:5) Если приходит *курайшит*, змеи окружают тело в это трудное время. (66:6) Не останется целой кости, не знаю малости: в каком я буду положении». Кемаль Ераслан переводит слово *كرش* (*криш*) как вид змеи, не замечая, что змея пишется следующим образом – *صرك* (*кус*). Между тем, мы знаем, что Курайш (*كرش*) – племя, к которому принадлежал пророк Мухаммад. В данном случае под влиянием явно тюркской традиции ходжа Ахмед мог курайшитом именовать пророка Мухаммада. Не менее сложно перевести и следующее слово: *قریش* (*криш*). Мы понимаем его как «решение», образованное от арабского слова *قر* – решать, определять и тюркского окончания *یش*, которое производит из глагола существительное. Ахмед Ясави определённо уверен, что те состояния, которые его ожидают в могильной нише, будут неоднозначны, трудно

представляемые рациональным, имманентным человеческим сознанием. Зная этот тезис, суфиям следует «(46:7) Пред уходом в узкую могильную нишу наполнись светом», и только потом на страждущего суфия «(46:8) Ангелы прольют свет Аллаха, друзья». Так прочитывая хикметы, мы можем проследить очевидную агиографическую связь между текстами, рассказывающими о свете, наполнившем могилу ходжи Ахмеда Ясави, и упоминаемом в мусульманской агиографии света из могил суфийских святых; в частности, с агиографической фразой из статьи, опубликованной в «Туркестанских ведомостях» за 1906 г., в которой утверждается, что ходжа Ахмед Ясави освещает «...своим светом города и степи, вождь всех тюрок»³³.

Судный день – глобальная всеохватывающая версия будущего, беспокоившая человечество на протяжении последних трёх тысяч лет. В исламе сохранились все яркие описания Судного дня, впервые заявленные в иудаизме. Правда, они представлены пророком Мухаммадом больше как предостережение, чем пророческая перспектива. И именно в этом направлении развивались трансцендентные сюжеты Судного дня, созданные ходжой Ахмедом Ясави. Они включают в себя ряд оригинальных теолого-теоретических представлений в этой области и наставлений, предназначенных пастве.

Интересным местом является то, что Ахмед Ясави, предсказывая наступление абсолютно экзистенциального явления как Страшный Суд, определяет его неизбежность вполне конкретными реалиями, причём охватывая все их виды: религиозные реалии (неприятие молитв), этические реалии (отсутствие справедливости), эстетические реалии (падение стыдливости). Причина такого взгляда скрывается в том, что для Ахмеда Ясави Судный день не будущее, а реальность, ежедневный, ежечасный суд, которому он неумолимо подвергает себя и всех, кто его окружал: «(66:11) Если есть Судный день, то все его события происходят сейчас. (66:12) Где завершённые дела, не знаю малости: в каком я буду положении».

Такой взгляд ходжи Ахмеда Ясави был вполне каноническим. Представления ходжи Ахмеда Ясави о Судном дне и его предсказания, связанные с этим эсхатологическим событием, присутствуют практически во всех хикметах. И если в них прямо не говорится о Конце света, то всегда звучат ноты предостережения, покаяния, покорности, связанные с этим неизбежным концом. Нахождение покойника в могиле до Судного дня относится к этому миру. Все грешникам предстоит страдать до момента Страшного суда. Понятно и то, что при этом ходжа Ахмед Ясави выделяет из всей массы встающих пред троном Бога в Судный день людей тех, кто никогда не забывал наставления Пророка и всегда следовал им неуклонно и твёрдо: «(143:63) В этом мире исключительным является Аллах Сам».

Трансцендентные сюжеты Ахмеда Ясави Судного дня представляют собой великое и проникновенное предостережение всем живущим людям на

³³ М. Хазрет Султан // Туркестанские ведомости, № 125. – 1906

земле. Но к тем, кто проникнулся или готов проникнуться великим очищающим смыслом Судного дня, кто верует искренне во Всевышнего Аллаха, Ахмед Ясави обращается с нотой спасительной надежды. И, следовательно, агиография, созданная на фундаменте хикметов Ахмеда Ясави, была важным фактором, формировавшим ту историческую действительность, которая бытовала в те времена в Туркестанском крае, население которого ещё только проникалось идеями ислама и мусульманской цивилизации. Для страдавших мусульман царство мёртвых может предстать настоящей жизнью. И эту возможность ходжа Ахмед Ясави предопределяет ссылкой на авторитет Пророка, т.к. фраза: «(46:39) В могиле мы завершили все наши страдания, (46:41) Сколько лет мы были мертвы, мы ожили» является отражением хадиса пророка Мухаммада: «Люди спят, а когда умирают – просыпаются»³⁴. Так же очевидно, что агиографическая формула Абая Кунанбаева (1845–1904): «Өлсе өлер табиғат, адам өлмес, // Ол бірақ қайтып келіп, ойнап-күлмес (Погибнет природа, человек не умрёт, // Но он не вернётся, живо-весело»³⁵ является плодом наследия, заключённого в хикметах Ахмеда Ясави, так как не усложнена состоянием сна, как в афоризме пророка Мухаммада.

Корпус текстов Ахмеда Ясави представляет собой достаточно достоверный историко-теософский памятник XII–XIII вв., в котором присутствуют не только оригинальные суфийские взгляды, но практически неизвестные сегодня хадисы Пророка.

Высказывания пророка Мухаммада перед смертью, изложенные в хикмете, расположенном в Ташкентском сборнике 2008 г. на страницах 195–201 важны, на наш взгляд, для всего исламского мира.

<...> Пророк сказал: «Те, кто в чалме, отмечены святым покровительством».

<...> «Много друзей, слуг расчувствовались здесь предо мной.

Скрытыми стали – это кольцо в моем сите.

Так и не знаю, почему отделены были», –

Пророк сказал это; кольцо оценено было им.

<...> Пророк подтянул, узнав святого в огне:

«Увидит я, что кто-то, с омовения пришедший, Книгу раскрыл.

Велел: «Читай айяты, слово ища; раскрыл».

Он сказал: «Это слово пьянящее»³⁶.

Толкование сна: «Это Слово – Его красота».

<...> Пророк сказал: «Я им проникся без посредника

Книга подобна лампе; прочувствовал неугасимость,

Для меня затем удовольствие неисчезающее».

<...> В этом состоянии Фатима Захра³⁷ приблизилась:

«Отец мой», склонились со слезами на глазах.

«Мои неутомимые дочери пришли, кто более, чем сыновья», –

³⁴ Указатель хадисов // Мир исламского мистицизма. – Москва, 1987. – С. 388

³⁵ Абай. Өлендер мен поэмалар. – Алматы, 1986. – 178 б.

³⁶ Аллюзия на историю открытия ангелом Пророку Корана

³⁷ Ещё одно имя Фатимы – Аз-Захра (Освещающая)

Сказал: кого и что во сне видел.
 Видения указали кто из потомков наиболее любящий.
 <...> «Эй, достопочтимые, обо мне рассказывайте остальным.
 Эй, если появятся, пусть, молитву произнося, плачут
 От ада для себя просите избавление.
 Учителей возлюбят Его странники, рыдающие».
 Учеников сладость – друзей Пророка слова.
 <...> Пророк о месяце заговорил для всех кто был.
 Высокий месяц для воина; веру, как оружие придал.
 Неверных, как камень, как железо противостоял.
 «Во весь рост с оружием одиноко стоявших видел я», –
 Произносил с удивлением и остальное.
 Это месяц пророка Мухаммад – готов всегда и ко всему.³⁸

В Коране месяц/полумесяц не указывается, как символ Ислама. Но полумесяц мог упоминаться в высказываниях Пророка, в число которых входят и слова Пророка в представленном нами хикмете ходжи Ахмеда Ясави. И учитывая его неоспоримый авторитет, мы считаем, что свидетельства суфийского шейха Туркестана не менее достоверны, чем свидетельства его современника ал-Бухари, составителя сборника признанных хадисов. Нельзя отрицать и то, что Осман – глава основателей Османской империи, близко к 1299 году читал хикметы ходжи Ахмеда Ясави, что, возможно, и побудило его разместить полумесяц на своём знамени.

Уверено можно считать, что *тарикат* суфийского шейха Ахмеда Ясави является плодом его собственных духовных и интеллектуальных исканий и практики. При этом следует отметить, что наиболее серьезное влияние на мировоззрение и убеждения суфийского шейха Ахмеда Ясави оказали представители ираноязычного суфизма, называемые им в хикметах «иранцами». Своё классическое образование, согласно Дж. С. Тримингэма, Ахмед Ясави получил в Бухаре (в ту пору в основном ираноязычную), где его учителем был Йусуфа Хамадани³⁹. Но существует мнение, что Ахмед Ясави не был знаком с пиром Хамадани. Строки из Корпуса хикметов свидетельствуют об обратном:

«Пира в полном совершенстве службу исполнял
 Из предназначенных для пути учеников немногих на дорогу вывел
 Пир совершенства мой совершенный Хамадани»⁴⁰.

В то же время, получило подтверждение версия, что *силсила* Ахмеда Ясави, минуя иранских суфийских шейхов, исходила от четвертого халифа Али и его сына имама Хусайна и достигла Ахмеда Ясави через уроки его

³⁸ Хожа Ахмад Яссавий. «Девони хикмат»нинг йиғма-қиёсий матни. – Тошкент, 2008. – Б. 195–201

³⁹ Тримингэм Дж. Суфийские ордены в исламе. – Москва, 2002. – С. 81

⁴⁰ Хожа Ахмад Яссавий. «Девони хикмат»нинг йиғма-қиёсий матни. – Тошкент, 2008. – 37 б.

духовного наставника – туркестанского шейха Арслан Баба. Подтверждает вышеприведённое утверждение и историко-философская формула Ахмеда Ясави о восемнадцати юношах, стоящих с хоругвями рядом с халифом Али.

Жизнь самого Ясавийского шейха, разделена им же самим на два периода: шестьдесят три года на земле и шестьдесят два года под землёй. Первый период – от года рождения до года его ухода в подземную келью – описан с упоминанием каждого года, и каждый год наполнен различными трансцендентальными событиями и религиозными этапами; второй – от первого года жизни под землёй до года смерти не имеет годовой градации. Отсутствие времени в какой-то степени близко к размышлениям Августина Блаженного, считавшего что ни прошедшее, ни будущее не имеют реального существования, действительное существование присуще только настоящему.

Автобиография Ахмеда Ясави позволила также представить в какой духовной атмосфере он рос и воспитывался, какие этические нормы принял он в суфийской среде отца. В ней подробно отражена внешне монотонная жизнь аскета, совершающего ежедневно и еженощно молитвы Всевышнему Аллаху и творившему зикр, как в одиночестве, так и с группой своих учеников. А указания на удаление в пустынные местности, отказ от еды и уход под землю говорят о своеобразности его суфийского пути, стержнем которого был крайне жёсткий аскетизм. Автобиография при сопоставлении с агиографией даёт возможность составить и психологический портрет Ахмеда Ясави, и что важно: в его развитии. Перед нами предстаёт земной человек с раннего детства не переносивший вида даже крови птицы, невероятно чувствительный, совестливый, вдумчивый, несомненно, аккуратный и последовательный во всех своих действиях (об этом свидетельствует то, что он в не пропустил ни одного года в описании своей жизни на земле). Но в то же время его характеру было свойственно порывистость. При этом, осознавая это своё не совсем, с точки зрения суфия, положительное качество, он упорно и тяжело вырабатывал в себе терпимость к людям и обстоятельствам. Мы поминаем, что Ахмед Ясави с юных лет ясно представлял своё высокое предназначение. Он осознанно выделял себя из окружавшей людской массы, очевидно, был суров, проявляя бескомпромиссность, даже к самым близким и родным ему людям. Доминантой и вектором его чувств была только любовь к Богу и перманентные трансцендентные размышления. Корпус текстов представлен как катехизис и этический кодекс суфийского братства Ясавийа.

Корпус текстов, содержащий разработанные Ясавийским шейхом теоретические суфийские концепции, выходит и за рамки суфийской литературы, и за формат суфийской энциклопедии. В своём сочинении шейх Ахмед Ясави выразил теологическую доктрину и духовную суфийскую систему братства Ясавийа, как идеального слепка исламского общества.

Космогония Ахмеда Ясави представляет собой крупный, детально прописанный с использованием названий объектов трансцендентный манускрипт, в котором автор представил полную архитектуру суфийского космоса. В принципе она не противоречит космогоническим эпизодам Корана,

однако, наличие в ней ряда отсутствующих в Коране установок приводит к мысли, что суфийские лекции, прослушанные Ахмедом Ясави, включали в себя и курс суфийской космогонии. Не исключено, что Ахмед Ясави имел своё виденье космических пространств, и, используя разрозненные представления суфиев о космосе, создал свою оригинальную космогонию.

Полное игнорирование даже в автобиографических хикметах имён и сведений, касающихся родных автора (за исключением имени отца в качестве отчества автора), а главное – наличие в нем собственного мнения автора о различных суфийских и околосуфийских общинах и трудах суфийских шейхов дают возможность воспринимать сочинение Ахмеда Ясави как крупный суфийский теософский трактат. А существование суфийских трудов его учеников и суфийская агиография убеждают в том, что в Туркестане, начиная уже с XII в., присутствовала своеобразная суфийская школа, способная создавать концепции, выводящие суфийских мыслителей юга Казахстана той исторической эпохи из категории интеллектуальных аутсайдеров мусульманского мира. Отсутствие в Корпусе хикметов Ахмеда Ясави политических вопросов или сентенций, оправдывающих использование военной или иной силы ещё раз подтверждает, что подлинный суфизм, в отличие от парасуфийских организаций типа братства Накшбандийа ходжи Ахрара (ишанизм) или кавказских братств времён имама Шамиля (мюридизм), является исключительно религиозным течением в рамках канонического ислама.

