

АКАДЕМИЯ НАУК  
СССР

ИНСТИТУТ  
ЭТНОГРАФИИ  
ИМЕНИ  
Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ



МОСКВА 1975

ПОЛЕВЫЕ  
ИССЛЕДОВАНИЯ  
ИНСТИТУТА  
ЭТНОГРАФИИ

1974

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»



«кетени» в 1973 г. реорганизован в фабрику художественных промыслов с 5-ю цехами.

Продукция фабрики состоит из ткани «кетени» разных цветов («гырмызы», «яшил», «джовхер»), одноцветной ткани цвета «гырмызы», без полос по кромке — для сувенирных изделий и готовых швейных изделий: халатов (мужских и женских), женских платьев и сувениров — вышитых тюбетеек, галстуков, кошельков. Три ткацких цеха расположены в районе, в кишлаках Нохур (два цеха) и Караул (один цех). В них женщины работают на дому, получая от фабрики пряжу, краски, иногда станки, создавая готовую ткань. Мы посетили и фабрику-цех в Бахардене и ткачих-надомниц в кишлаках Нохур и Караул. Следует отметить, как очень положительное явление, сохранение и использование в наши дни местной традиции шелкоткачества, живущей в народе искони. В Нохуре и Карауле «тара» имеются почти в каждом доме. Раньше там были специалисты — «уста агачи» по производству деревянных частей ткацкого станка. Почерк их чувствуется и теперь. Почти все существующие станки — производства одного мастера.

Женщины в свободное от домашних дел время занимаются ткачеством. Им помогают девочки-подростки, с детских лет приучаясь к ремеслу и наследуя мастерство своих матерей и бабушек.

О тканях привозных, не туркменского производства, в полевом сезоне 1973 г. нам удалось узнать немного. Это в первую очередь ткани среднеазиатского происхождения — узбекские и таджикские. Судя по полевым материалам, в конце XIX — начале XX в. на юге Туркмении были широко распространены хивинские полосатые халаты «хывадон»; бухарские и кокандские полупелюшковые адасы, используемые на подбивку халатов, женские платья из тонкого абрового узбекского шелка «шои», попадавшие на туркменский рынок в готовых изделиях<sup>4</sup>.

О южных связях туркмен свидетельствует распространенная в то время в одежде населения прикопетдагских районов, привозимая из Ирана персидская набойка темно-оливкового цвета, с рыжеватыми бодомами. Она часто встречается на подкладке халатов в музейных коллекциях и в старинной женской одежде («чырпы»), сохранившейся в быту и по сей день<sup>5</sup>.

Популярны были также привозимые из Индии тонкие шелковые шарфы — фуляры, употребляемые в качестве женских головных платков.

<sup>4</sup> Материалы Музея краеведения Туркменской ССР, № 44, 48, 220, 229, 242.

<sup>5</sup> Материалы Музея изобразительных искусств Туркменской ССР, № 5822; Материалы Музея краеведения Туркменской ССР, № 196, 23 (1), 26, 28, 236, 216«0».

В конце XIX — начале XX в. на юге Туркмении нередко можно было встретить мужскую одежду из дорогого английского или русского сукна. Видимо, английского происхождения были привозимые из Ирана мужские шерстяные брюки в форме галифе из ткани «мандала». Из Ирана же проникали на юг Туркмении английский ситец «мумичит», употреблявшийся на мужские и женские рубахи, а также ситцевые набивные платки «айли яглык» с растительным орнаментом по красному или синему фону.

После присоединения Средней Азии к России особенно усиливается приток в Туркмению русского текстиля. В большом количестве прибывали хлопчатобумажные материи, сукна, плиз, дорогие шелковые и парчовые ткани русского и западноевропейского происхождения. Широкой популярностью пользовались русские пунсовые платки. Миткаль и набивные ситцы употреблялись для шитья нательной одежды и подкладки халатов. Из дорогих шерстяных и шелковых тканей шили верхнюю одежду — мужские штаны и нарядные халаты<sup>6</sup>.

Естественно, что все привозные ткани стоили дорого и были доступны лишь самым состоятельным людям. Широкие народные массы обходились в основном тканями местного домашнего производства.

В. Н. БАСИЛОВ

\*

## ТРАДИЦИИ ЖЕНСКОГО ШАМАНСТВА У КАЗАХОВ

Среди описаний казахских шаманов (баксы), опубликованных в течение последних двух столетий<sup>1</sup>, можно разыскать только два кратких упоминания о женщинах-шаманках.

<sup>6</sup> Материалы Музея краеведения Туркменской ССР, № 16; Материалы Музея изобразительных искусств Туркменской ССР, № Т-192/3135, КП 5882.

<sup>1</sup> Библиографию работ по казахскому шаманству, очень неполную и включающую публикации, не относящиеся к теме, см. в кн.: И. А. Чеканинский. Баксылык. Следы древних верований казахов. Зап. Семипалатинского отдела Общества изучения Казахстана, т. I. Семипалатинск, 1929. См. также: Е. А. Вознесенская и А. Б. Пиотровский. Материалы для библиографии по антропологии и этнографии Казахстана и среднеазиатских республик. Л., 1929, стр. 80—171.



Первое из них принадлежит Ч. Ч. Валиханову: «Женщины, имеющие духов, называются ильты. Это тоже баксы»<sup>2</sup>. Другой автор сообщает: «Целое поколение обыкновенно занимается профессией баксов, преимущественно мужская линия»<sup>3</sup>, — из этого следует, что шаманили и женщины. О казахках, «которые околдовывают невольников и других пленников так, что они на своем побеге заблуждаются и опять попадают в руки своему господину», писал П. С. Паллас<sup>4</sup>, но у нас нет оснований отождествлять этих «колдуний» с шаманками: еще И. Г. Георги сумел распознать в казахской среде заклинателей разных видов, которые не были связаны с шаманским культом<sup>5</sup>.

Таким образом, мы фактически не располагаем данными о женском шаманстве у казахов. Поэтому материалы, свидетельствующие об устойчивой традиции женского шаманства в прошлом среди населения Джамбульской области, должны представлять интерес для историков религии. Ниже излагаются сведения, собранные в 1973 г. с помощью сотрудника Джамбульского областного краеведческого музея К. Байбосинова.

В Свердловском районе Джамбульской области (колхоз «40 лет Октября») от Бейсенкуль Саутбековой (1905 г. рожд.) был записан рассказ о ее матери, шаманке Жумакез-баксы, из «племени» уйсун «рода» бес-терек, умершей в 1972 г. в возрасте 95 лет.

Жумакез росла избалованной, своенравной девушкой, поэтому на ней никто не хотел жениться. Жумакез выдали замуж за вдовца — таким был удел девушек, засидевшихся в невестах. В возрасте 25—27 лет, когда она уже была матерью двоих детей, Жумакез вдруг заболела. Это случилось осенью. Она пошла посмотреть посевы пшеницы и внезапно потеряла сознание, на бричке ее привезли домой.

Жумакез лежала в юрте почти без признаков жизни в течение семи дней. Старики были уверены, что болезнь молодой женщины связана с передачей ей шаманских свойств: «ее джинны ударили», «жын соқты» — недаром ее предки в течение семи поколений были баксы; они умерли, не оставив после себя потомства, значит, Жумакез должна быть шаманкой. Вызвали известного («сильного») баксы по имени Балгабай, послав за ним человека с двумя лошадьми. Балгабай, войдя в юрту, сказал:

<sup>2</sup> Ч. Ч. Валиханов. Тенкри (бог). «Собр. соч.», т. I. Алма-Ата, 1961, стр. 116.

<sup>3</sup> О. А-ов. Баксы и дуаны. «Киргизская степная газета». Омск, 1894, № 36.

<sup>4</sup> П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям Российской империи. ч. I. СПб., 1773, стр. 578.

<sup>5</sup> И. Г. Георги. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, ч. II. СПб., 1799, стр. 140—141.

«А, она лежит! Я же говорил, что она никуда не денется, что ее ударят джинны. Надо было быть осторожной».

Весть о приезде знаменитого шамана распространилась по степи, и в аул вскоре привезли двух сумасшедших — женщину и парня. Парень был буйным, его даже привязали к порогу юрты. Когда шаман приступил к обряду излечения, он разжег посреди юрты костер из саксауловых дров. Жумакез лежала рядом без памяти. Балгабай сел у ее головы и начал играть на своем большом кобызе. Жумакез зашевелилась. Балгабай принялся играть быстрее, вызывая всех джиннов. И вот Жумакез попросила пить. «Принесите пить» — сказал шаман. Напившись воды, Жумакез внезапно обрела бодрость и энергию, стала плясать, а затем хватать руками угли из костра и топтать их. Она прыгнула вверх, вылезла на купол юрты, там «играла»<sup>6</sup>, затем спустилась и пошла к пиале с кислым молоком. А Балгабай перед началом сеанса попросил поставить у ее кровати две пиалы — одну с кровью специально зарезанного для обряда барана, другую — с молоком («ак»). При этом баксы сказал: «Когда она очнется и будет играть, то подойдет к одной из этих чаш и сунет туда руку. Если она выберет пиалу с кровью, постоянно будет требовать, чтобы ей для лечения всех болезней давали вознаграждение скотом; не будет играть, если скот не зарежет («мал алмаса — ем етмейді»). Если возьмет чашу с молоком, то будет бесплатно лечить людей». Действительно, Жумакез никогда ничего не требовала за лечение.

Затем баксы дал Жумакез свою плетель, и она ударяла ею обоих сумасшедших прямо по спине, «играла», а потом сказала о женщине: «Развяжите ее». Ей возразили: «Она будет кидаться на людей». Жумакез повторила: «Ничего не бойтесь, развяжите». Оказывается, женщина пришла в себя. Она сказала: «Что-то большое ушло в землю. Я уже здорова».

Балгабай три дня пробыл в доме Жумакез. Уезжая, сказал ее мужу: «У тебя есть старшая жена, пусть она и делает домашнюю работу. А эту — отпусти, когда нужно будет куда-нибудь поехать, не ругай, предоставь ей свободу. Она станет большой шаманкой».

Перед отъездом Балгабай дал Жумакез благословение («бата»). Жумакез упоминала об этом в своих призываниях:

«Балгабайдан бата алдым,  
Жумакез ба қсы атандым.

Жас баланы күлдедім,

Ауыл итін өргіздім.

(«У Балгабая получила благословение,

<sup>6</sup> Словом «играть» в Средней Азии нередко обозначаются действия шамана во время камлания.



Назвалась шаманкой Жумакиз.  
Заставляла смеяться детей,  
Аульных собак прогоняла»).

Когда Балгабай благословил на шаманство Жумакиз, рассказчице было лет семь. За благословение шаману дали лошадь и большой отрез материи, но он это не принял, сказал, что мало: «Я тебя почти от смерти спас, а ты мне дала такой ничтожный подарок. Не мне дай, а джиннам («маған берме, жыңға бер»)). Ему дали еще и верблюда, он отказался, но в конце концов взял только лошадь, хотя остался недоволен вознаграждением. После этого никаких особых отношений у Жумакиз с Балгабаем не было, в гости она его не звала, к нему не ездила, подарков не посылала.

Когда Балгабай давал ей «бата», он подарил ей и кобыз. Он заказал мастеру сделать кобыз, украшенный серебром и перьями совы («уку»).

«Қара қобыз алмадым,  
Қарып жаным тымбады» —  
(«Если черный кобыз не возьму,  
Бедная моя душа не успокоится») —

пела Жумакиз в призываниях.

Свой кобыз шаманка не разрешала никому даже подержать, потому что джинны могут принести вред. В 1932 г. в этих местах был голод, и семья перебралась в Ашхабад. Когда возвращались в Казахстан, кобыз забыли на вокзале.

Про свой инструмент шаманка так говорила в призываниях:

«Үйілкенің түбінен үйіріп алған қобызым,  
Тобылғаның, түбінен қайрып алған қобызым».  
(«У подножья холма взятый мой кобыз,  
Из комля таволги взятый мой кобыз»).

На кобызе она играла во всех случаях, вне зависимости от болезни. Перед началом сеанса излечения она заставляла больного встать и сама давала ему молитвенное благословение, чтобы лечение шло удачно. Потом начинала играть на кобызе и петь призывания. Она просила о помощи святых («сіздерден медет сұраймын»):

«Ал, шақырдым сіздерді,  
Медет берсен бізлерге...»  
(«Я пригласила вас,  
Дайте помощь мне...»).

Жумакиз призывала также духов предков («әруақ»). В песнопениях упоминался и мифический Коркут:

«Жын атасы ер Қорқыт,  
Қорқытпай, бере кел».  
(«Отец джиннов, богатырь Коркут,  
Не пугая, сюда приходи»).

Затем шаманка просила прийти к ней на помощь и своих духов — джиннов<sup>7</sup>. Ее джинны («люди») были обоего пола. Сначала появлялись мужчины, а потом хорошо одетые женщины. Джинны Жумакиз показывались и рассказчице, и ее мужу. Однажды рассказчица видела сон: она стояла на берегу арыка, а духи окружили ее и повели вдоль берега. Она их не слушалась, и они схватили ее и за ноги подвесили к балке дома. Один из джиннов Жумакиз был одноглазым. Считалось, что осенью джинны уходят, а весной приходят.

В случае болезни Жумакиз играла полтора-два часа. Иногда во время игры размахивала руками, причем так сильно, что порой ребром ладони разрезала кошму. Бывало, что кобыз вдруг начинал играть хуже, издавал неверный звук высокого тона; тогда она сама себя ударяла по щекам, и кобыз начинал играть лучше. Нередко после игры на кобызе Жумакиз совершала так называемый «зыкыр» («зікір салады») — вместе с телодвижениями, напоминающими танец, выкрикивала «Ля иллахи иль Алла!...» Присутствующие вставали и вторили ей, больной находился посреди круга.

Когда Жумакиз лечила тяжелую болезнь, то брала нитку длиной в размах рук. В середине ее были семь узелков («мент») разного цвета, над которыми шаманка читала молитву. Оба конца нитки Жумакиз держала в руках, а узелки брала в рот и постепенно проглатывала нитку прямо на глазах у присутствующих. Потом она извергала ее из себя и давала пациентам, предлагая пришить ее где-нибудь, например, под мышкой, чтобы носить все время с собой, как амулет («тумар»).

Есть детская болезнь, называемая «ит диген» («собака прикоснулась»). Ребенок худеет, его рвет. Для лечения этой болезни Жумакиз разводила костер, на него ставила сковородку, доставала какую-то бумажку, читала молитву, дула на бумажку, та летела и прилеплялась к решеткам юрты или к кошмам между решетками. Когда сковорода раскалялась, баксы просила кого-нибудь из присутствующих снять ее с огня и поставить рядом. Жумакиз читала молитву, и бумажка опускалась на середину сковородки. Шаманка рукой доставала остатки обгоревшей бумаги, показывала присутствующим, и все ясно видели, что обуглившаяся бумага имеет очертания охотничьей собаки («тазы»). «Вот, — го-

<sup>7</sup> Нередко вместо термина «джинн» употребляются другие, инсказательные слова. Так и рассказчица обычно говорила, что ее мать приглашала «своих людей» (кісі), имея в виду духов.



ворила шаманка, — причина болезни. Собака коснулась ребенка». После этого ребенок должен был выздороветь.

В других случаях Жумакиз после игры на кобызе брала руками и лизала раскаленный железный серп, сначала слегка побрызгав на него водой. Кроме того, держала в руке нож, обращенный острием к больному, и мерно двигала рукой вверх-вниз. Ножом себя или пациента она не пронзала.

Для обряда излечения Жумакиз порой требовала резать животное. В случаях, когда признаком болезни была желтизна кожи, она брала легкие, варила их недолго — так, что они оставались полусырыми, — и била ими по голому телу больного до тех пор, пока легкие не становились синими — болезнь переходила на легкие. Мясо этого барана варили, созывали людей, угощали, кости собирали и вместе с легкими глубоко закапывали в отдаленном месте, чтобы собаки не вытащили. Во время еды к костям зубами не прикасались — так требовала шаманка. Болезнь уходила вместе с костями. С этой же целью Жумакиз использовала черепа животных (лошадей, овец, собак). Она читала молитву, и череп уносили в степь, закапывая вместе с ним в землю болезнь.

Если болезнь была тяжелой, то после всех обрядов разрывали старую одежду больного, клали ее на колючки и сжигали. Это называлось «кешіреді» — (шаманка) прогоняет (духов).

Так как причиной болезней во многих случаях считались действия злых духов, то Жумакиз призывала своих джиннов для того, чтобы они помогли ей бороться с духами, причинившими вред человеку. Рассказчица говорила:

«Мать иногда долго боролась с враждебными джиннами. Порой у больного даже живот раздувался, и тогда джинны моей матери в борьбе с врагом стреляли из ружья — слышен был звук выстрела. В таких случаях мать заранее предупреждала нас: «Сегодня джинны будут стрелять, не бойтесь».

Даже когда моя мать была на последнем месяце беременности или когда прошло всего несколько дней после моего рождения, ее джинны заставляли ее вставать и идти к больным, например, к женщине, которая болела по вине злого духа марту. Духи видели, что вредоносные джинны напали на кого-то и звали мать: «Пойдем бороться в такое-то место!» Мать прогоняла также злого духа албасты».

Одежда Жумакиз во время камланий не отличалась от обычной, которую она носила с молодости до глубокой старости: большое казахское платье с подолом до земли (на которое ушло 4 метра), со стоячим воротником; «кимешек»; пояс из материи («енде»); на ногах — сапоги из мягкой кожи («мәси»). Перед камланием она совершала омовение, как перед молитвой. Она предупреждала и других: «Приходите, совершив омовение». Если кто-то не выполнял ее требования, она тут же узнавала это и

выгоняла из юрты. Удаляла легкомысленных женщин, охотниц до мужчин.

Неграмотная Жумакиз также гадала при помощи катышков овечьего помета («кумалак») и, — что характерно для многих среднеазиатских шаманов, выступала в роли знахарки («тәуіп»), применяя при лечении некоторых болезней популярные средства народной медицины.

В частности, она вылечивала даже от сифилиса, давая больному ртуть, смешанную с растертым кишмишем. Больной принимал это лекарство в несколько приемов, а потом целую неделю должен был есть пищу, приготовленную почти или совсем без соли. Таким способом, например, был вылечен от сифилиса один из односельчан Жумакиз, умерший тоже года два назад. Дочь Жумакиз помнит также, что мать избавила ее от бельма на глазу. Шаманка бралась лечить и болезни пищевода.

Очень эффективным считался способ лечения — «казан ушук». Больной, накрытый длинным халатом, должен был держать полы халата над раскаленным котлом. В казан брызгали водой, и под халат поднимался пар. Сверху больной был еще накрыт несколькими одеялами. На этом принципе было основано лечение и тяжелых нервных больных. Голого пациента окутывали циновкой из чия, и затем горячей водой, в которой предварительно прокипятили лошадиный потник, брызгали на циновку. Больной чувствовал себя, как в парилке.

Жумакиз принимала и лечила больных в любое время дня, хотя в некоторых случаях она не допускала в свою юрту явившихся к ней людей до наступления темноты.

Воспоминания других людей, близко знавших Жумакиз, дополняют рассказ ее дочери. Когда шаманка была молодой, она разъезжала по аулам на своей лошади, на голове которой была надета шкурка дрофы («ак-ку»). При ней постоянно был козел, которого, как все думали, заставляли следовать за шаманкой джинны.

Начиная с тридцатых годов обычной формой шаманского сеанса был «зыкыр», который совершали («зікір ойнайды», «зікір салады») в 10—11 часов вечера, после общего угощения участников обряда. Перед тем как шаманка собиралась «играть» («бақсы ойнағын алдында»), она втыкала в землю перед собой четыре светильника («шырақ») из стебля чия с наверху из пропитанного маслом лоскута материи. Шаманка держала руки над огнем, что-то говорила про себя и молитвенным движением проводила руками перед лицом. Светильник был посвящен духам («әруақ»), которые к ней явятся и помогут прогнать джиннов больного. Один из ее духов был будто бы ак-сайтан. Она говорила после возжигания светильников: «Мой дэв, приди („дәуым кел“)!» , несколько раз повторяя это призывание. И затем начинался «зы-



кыр». Шаманка многократно повторяла: «Алла! Алла! Субхан-Алла! Субхан-Алла! О-у-Алла! О-у-Алла!» Эти выкрики религиозных формул сопровождалась энергичными телодвижениями. Жумакиз ходила по юрте с плетью в руках и била тех, кого считала грешными. Некоторых людей она выгоняла из юрты, не объясняя, за что. Во время «зыкыра» потная, красная, возбужденная шаманка прыгала, хватала раскаленный серп и лизала его. Больной находился здесь же, в юрте, и после «зыкыра» баксы говорила, вылечится он или нет. Особенно часто обряд «зыкыр» устраивался в военные годы, когда женщины спрашивали шаманку о судьбе их мужей, ушедших на фронт. После «зыкыра» Жумакиз говорила женщинам, живы их близкие или нет. Информаторы рассказывают о случаях, когда ее ответы бывали правильными. Жумакиз иногда проводила «зыкыр» и в последние годы жизни.

Другую шаманку, о которой удалось получить сведения, звали Хадиша. Она была дочерью знаменитого баксы Крганбая из группы жанабай, умершего в начале нашего века, и была известна населению современного Джамбульского района в 1920—1930-х годах.

Вот рассказ очевидца об одном ее сеансе.

Перед началом обряда Хадиша при собравшемся в юрте народе установила в трех местах по семь светильников («шырақ») из чия. Когда светильники сгорели почти до половины, она их отправила горящими в рот. Выбрав среди присутствующих несколько женщин, она проколола иголкой с ниткой им языки, взяла концы ниток в руки и, погоняя женщин плетью, заставляла их бегать вокруг себя. Затем объявила: «Сейчас мы будем играть в игру ак кошкар — кок кошкар», и с силой ударила лбом в большой и тяжелый сундук. После этого она плевала присутствующим в рот, говоря: «Теперь вы играйте». Рассказчик помнит, как он сам набросился на своего товарища, стараясь посильнее ударить его головой, шаманка даже остановила его. Хадиша была маленького роста, но брала во время сеанса одну за другой родных женщин, крутила вокруг себя и бросала в сторону. Все присутствующие кричали: «Поднимай (көтер)!» — подбадривая ее. На лицо шаманки страшно было смотреть — глаза ее становились красными, во рту появлялась пена. Во время «игры» Хадиша вылезала через решетки на купол юрты.

Жумакиз и Хадиша были не единственными шаманками в Джамбульской области. Население Джамбульского и Меркенского районов, в частности, помнит и о других. Но в большинстве своем казахские баксы этого региона были мужчинами.

Полученные сведения знакомят нас с некоторыми неизвестными прежде чертами казахского шаманства. Рассказ о Жумакизе, например, дает представление о ритуале посвящения, не

отраженном до сих пор в литературе о казахам. Вместе с тем, как это нередко бывает, новые факты порождают новые вопросы, ответить на которые можно лишь при дальнейшем накоплении материала. Так, неясно пока, является ли женское шаманство давней традицией казахам, исчезнувшей в других районах Казахстана, но по каким-то причинам сохранявшейся среди южных групп народа, или же это сравнительно поздний обычай, возникший под узбекско-таджикским влиянием. Отсутствие существенной разницы между шаманской практикой женщин и мужчин склоняет как будто к первому заключению. Однако исламизированные формы шаманского сеанса (обряд «зыкыр»), свойственные узбекам и таджикам, свидетельствуют больше в пользу второго. Как бы то ни было, впредь, давая характеристику казахского шаманства, мы должны помнить о том, что в конце XIX—начале XX в. в южных районах Казахстана баксы были не только мужчинами.



Российская академия наук  
Институт этнологии и антропологии  
им. Н. Н. Миклухо-Маклая

# ПРИАРАЛЬЕ В ДРЕВНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЕ



*К 60-летию  
Хорезмской археолого-этнографической  
экспедиции*



Москва  
Издательская фирма «Восточная литература» РАН  
1998





В.Н.Басилов

## Суфийская легенда о соперничестве святых\*

**З**адача статьи — рассмотреть на новых примерах широкие и давние культурные связи Хорезмского оазиса, отразившиеся в почитании святых, прежде всего в агиографической сфере культа. Одновременно статья напомнит о том, как складывалось изучение мусульманского культа святых, уже составившее в отечественной этнографии особую предметную область. Отличительной чертой этнографического исследования культа святых, сложившегося помимо идей Корана, на основе народной практики, является особое внимание к пережиткам доисламских религиозных традиций. Такой подход характерен и для этой статьи.

Исходным пунктом для наших сопоставлений и рассуждений послужит легенда о своеобразном состязании двух суфийских святых, выясняющих, кто из них превосходит соперника силой чудотворения. В наиболее полном виде эта легенда живет в Иране среди последователей секты ахл-и хакк (люди истины). Русскому читателю легенда доступна благодаря прекрасной статье В.А.Жуковского о «людях истины» [Жуковский, 1887, с. 17]. За анализ легенды В.А.Жуковский, не имея сравнительного материала, не брался. Такой материал накапливался медленно, и цель выяснить, сколь широко распространена эта легенда и каково ее происхождение, была поставлена лишь через сто с лишним лет М. ван Бруинессеном. С его работой познакомиться в России нелегко, а потому привожу здесь легенду в том виде, в каком она изложена в его статье. Герой легенды — основатель учения «людей истины» Султан Сахак (по В.А.Жуковскому, Султан Исхак).

«Когда Султан Сахак был готов открыть миру свое эзотерическое учение, он решил поселиться со своими первыми четырьмя спутниками в Хаурамане, в месте, называемом Пирдивар в верховьях реки Сирван. Давуд, один из его спутников, был опытным строителем и начал возводить дом для них неподалеку от реки. Обнаружилось, однако, что выбранное место входило в область, которую давно взял под свое духовное покровительство некий Пир Микаил, мистик, обладающий огромной магической силой. Этот Пир был очень раздражен появлением нового претендента с последователями и решил устроить их показом своих оккультных сил. Верхом на диком льве, держа ядовитую змею как плеть, он поехал, подобно свирепому воину, к Пирдивару. Султан Сахак, зная о приближении Пира, приказал Давуду сесть верхом на стену, которую он строил, и отправиться на ней навстречу Пир Микаилу, чтобы спросить, что тот хочет. Два всадника встретились на реке

---

\* Статья написана при поддержке Российского гуманитарного научного фонда: проект 95-06-17606, код 01160.



Сирван, на разных берегах. Давуд дружески приветствовал Пира, но тот язвительно спросил: „Что это? Я ожидал увидеть шейха Сахака, человека, прославившего духовным совершенством, но вижу ученика обычного колдуна, устроившего трюк со стеной!“ Давуд терпеливо ответил: „Я — всего лишь верный последователь (ghulam) Султана; вне Султана ничто не существует!“ Пир Микаил приказал Давуду позвать своего хозяина, но прежде чем Давуд обернулся, Султан Сахак внезапно предстал перед ними. Река Сирван зарокотала от счастья, что Султан пришел; ее рев был столь громким, что люди на берегах с трудом слышали друг друга. Султан предложил Пире утихомирить реку, но тот не сумел сделать это. Тогда Султан Сахак, являющийся Повелителем Вод, приказал реке замолчать, и шум немедленно затих. Султан приказал Давуду расстелить его магический коврик (qalicha-yi qudrat) на поверхности реки и сел на него. Видя, что Пир Микаил голоден, Султан опустил руку в воду, а затем протянул Пире жареную рыбу с наказом не ломать ее кости, когда он будет есть. Когда Пир окончил трапезу, на поверхность воды всплыла другая рыба и обратилась к Султану: „Что ты сделал с моей супругой? Ты дал ее тому обжоре? Я хочу, чтобы она вернулась! Пожалуйста, верни мне мою супругу, о Повелитель Вод!“ Султан взял у Пира Микаила целые кости, воскресил рыбу и бросил в воду... Пир Микаил признал духовное превосходство Султана Сахака и стал одним из его преданных учеников» [Bruinessen, 1991, с. 55—56]. Близкий вариант, записанный в Иранском Курдистане, приводит В.Иванов [Ivanov, 1953, с. 156—157].

По версии В.А.Жуковского, на коврике, брошенном на поверхность реки Сореван, сидели оба соперника: «При наступившей тишине Султан и Михаил уселись на коврике и вступили в переговоры». Ели рыбу также оба: «Начали есть, причем Султан бережно собрал кости своей части и своему же примеру предложил последовать своему недавнему противнику. После окончания трапезы Султан прочел „слово“ над оставшимися костями; рыба ожила...» [Жуковский, 1887, с. 17].

Эта легенда широко известна в Турции, где живут приверженцы близких друг к другу сектантских вероучений, обобщенно называемых кызылбашством, религией кызылбашей, или бекташизмом (от названия дервишского ордена бекташи). Как известно, верования секты ахл-и хакк и разных форм бекташизма имеют много общего [Меликофф, 1990, с. 79]. В Турции главным героем легенды выступает, конечно же, сам основатель ордена бекташей, Хаджи Бекташ.

Один из вариантов интересующей нас легенды встречается у Ф.У.Хаслака: «Во время паломничества Хаджи Бекташа в Мекку ему сообщили, что Ахмед Рифаи... едет навестить его, [сидя] на льве, используя змей как поводья и плеть». При его приближении Бекташ взобрался на верх стены и приказал ей двигаться, чем превзошел святого Ахмеда Рифаи [Hasluck, 1929, с. 289]. Ф.У.Хаслак подчеркивал, что передает «хорошо известный рассказ» [Hasluck, 1929, с. 83]. Дж.К.Бёрдж также отмечал, что чудо, о котором повествует данная легенда, — «одно из наиболее известных в сказаниях [секты] бекташи» [Birge, 1937, с. 39].

О широкой распространенности в Турции в среде бекташизма этой легенды свидетельствуют и неизвестные западным специалистам сведения русских авторов. Так, Ю.Кази-Бек записал вариант, согласно которому Кара-Джамет (правильно: Караджа Ахмет), завидовавший славе святого чудотворца Бекташа, въехал в город верхом на льве; «стремена у него были сделаны из желтой змеи, а уздечка — из зеленой... Когда страшный гость находился всего на расстоянии полверсты, стена, на которой сидел Бекташи, отделилась и пошла навстречу Кара-Джамету...» [Кази-Бек, 1897, с. 43—44].



Неоднократно слышал разные версии этой легенды и выдающийся русский тюрколог В.А.Гордлевский: «Во время препирательства Руми и Бекташ решили померяться духовными силами, но и тут Бекташ превзошел противника — он двинулся к нему навстречу, сев на стену... Рассказ о том, как Бекташ сел на стену и посрамил своего противника, очень распространен; уже историк Али (ум. в 1599 г.) говорит об этом, только у него состязание происходило между Хаджи Бекташем и Махмудом Хайрани... Мотив, конечно, принадлежит к числу странствующих, только меняются противники Хаджи Бекташа: в Албании — Ахмед Рифаи, кое-где в Малой Азии — Хаджи Байрам. Я записал в Ёскюдаре под Константинополем вариант, где с Хаджи Бекташем препирается Караджа Ахмед. Словом, бекташская легенда хочет показать, что их патрон выше кого бы то ни было. В такой форме легенда сложилась или, вернее, перелицована на почве Малой Азии...». А вот и записанный в 1911 г. рассказ: «Однажды Караджа Ахмед сел на льва и, помахивая змеей, как кнутом, поехал к Хаджи Бекташу Вели... Ученики Бекташа Вели передали о чуде учителю. Бекташ Вели взобрался на стену и верхом на стене двинулся навстречу гостю» [Гордлевский, 1960, с. 265, 363].

Наиболее ранняя версия сказания, видимо, изложена в сочинении «Вилает-наме» — житии этого суфия, составленном в конце XV в. Его соперник здесь — Хаджи Махмуд Хайрани (очевидно, последователь Мавланы Джалаледдина Руми). «В этом сочинении Хаджи Бекташ расстилает свой молитвенный коврик (другой магический ковер?) на скале и приказывает ей двигаться, после чего Хаджи Махмуд кается и признает превосходство Хаджи Бекташа. В более поздних версиях Хаджи Бекташ едет не на скале, а на стене, и бросивший ему вызов мистик (всегда на льве и со змеей) назван Ахмедом Бадави, Ахмедом Рифаи или Хаджи Байрамом. Тот факт, что эти три святых также являются основателями трех соперничающих мистических орденов, заставляет предположить, что дервиши бекташи восприняли это сказание в соответствии со своими задачами объявить превосходство своего ордена над любым другим... В нынешней среде бекташей легенда уже не имеет связи с соперничеством дервишских орденов и более не указывает на чудесное соревнование. Мои информаторы, алеви и бекташи, единодушно называли всадника на льве Караджа Ахмедом, хорошо известным святым, [выходцем из ордена] бекташи» [Bruinessen, 1991, с. 57—58]. Эта легенда (или же ее отрывки) встречается в связи с другими духовными лидерами суфизма. М. ван Бруинессен указывает на свидетельство широкой распространенности данного сказания в Малой Азии в прошлом, в том числе и среди христиан: греческий святой Карамболос едет на стене и тем доказывает свое превосходство над Пророком Мухаммедом, оседлавшим тигра [Bruinessen, 1991, с. 58].

Как справедливо замечает М. ван Бруинессен, легенда о Султане Сахаке «состоит из нескольких тем, которые кажутся не связанными между собой». Перечислим эти темы (или эпизоды, мотивы): а) состязание в способности творить чудеса; б) передвижение на льве (тигре) со змеей-плетью в руке; в) передвижение верхом на стене; г) сидение на воде на «магическом коврике»; д) оживление съеденной рыбы, кости которой сохранены. Однако в привлеченном М. ван Бруинессеном турецком материале, по существу, представлены лишь два мотива: выезд верхом на льве и на камне (стене). Это создает впечатление, что турецкие версии легенды много беднее, чем сказание «людей истины».

Но, если обратиться к сведениям, собранным В.А.Гордлевским, картина несколько изменится. Выезд святого на камне сохранялся в фольклорной традиции Малой Азии и в начале XX в.: «О Хаджи Бекташе удалось в Кыршехире собрать



еще следующие легенды. Раз отправился Хаджи Байрам Вели в гости к Хаджи Бекташу. „Глянь, — сказали ученики, — Хаджи Байрам Вели едет верхом на льве, держась руками за гриву“. — „Ну, ну, посмотрим...“ — заметил Хаджи Бекташ и сел на скалу, сунул руку в расщелину и достал оттуда кнут. Увидев это, Хаджи Байрам Вели признал превосходство Хаджи Бекташа». И в другом рассказе, из которого уже выветрился мотив соперничества, Хаджи Бекташ двинулся навстречу Хаджи Байрам Вели на скале [Гордлевский, 1960, с. 456, 445].

Похожую легенду слышал и Дж.К.Бёрдж. В его варианте Хаджи Бекташу демонстрирует свою чудесную силу Сейит Махмут Хайран из Ак Шехира, едущий верхом на льве с живой змеей в руках. «Бекташ, чтобы не оказаться побежденным, расстелил свой молитвенный коврик на огромной скале, стоящей как стена неподалеку, и приказал скале двигаться» навстречу сопернику [Birge, 1937, с. 39].

Легендам Малой Азии известен и расстеленный на воде коврик. О нем говорится в связи с некоторыми из уже упомянутых суфийских святых. «Однажды султан в Константинополе заболел чесоткой и послал слугу в Малую Азию за Караджа Ахмедом. В то время как слуга ехал по (Черному) морю, Караджа Ахмед разостлал на воде шкуру и положил сверху хлеб, от которого пошел пар, как будто хлеб только что вынули из печи. Посланец изумился. Откушав хлеба, Караджа Ахмед усадил слугу на баранью шкуру и сказал ему: „Закрой глаза!“ Во мгновение ока долетели они до Константинополя». Другой рассказ сообщает: «Предприняв осаду Константинополя, султан Мехмед II звал Хаджи Байрама Вели. Но тот отказался, говоря: „Я стар уже, а вот я pošлю тебе учеников“. И он послал 40 дервишей. Они разостлали на воде у Семибашенного замка коврики и, поплыв к Сарайбуруну, вышли в город» [Гордлевский, 1960, с. 363, 447].

Известен в Малой Азии и мотив возрождения животных из их сохранных костей. «Было у одного ходжи семь учеников... Раз зарезал ходжа барана; съели они барана, а кости вложили в шкуру. Потом ходжа помолился, и баран ожил» [Гордлевский, 1960, с. 429, см. также: с. 221]. Таким образом, в турецкой агиографии обнаруживаются все элементы легенды ахл-и хакк, но они не соединены в целое, а предстают как самостоятельные эпизоды или образы, хотя и связаны с тем кругом суфийских святых, которые имеют отношение к легенде о чудесном соиздании.

Легенда о соперничестве святых известна и за пределами Турции. Уже Ф.У.Хаслак сообщал, что слышал ее в Албании; здесь с Хаджи Бекташем пытался состязаться Хаджи Байрам. В Алжире главный мотив легенды встречается в рассказах о еврейском святом Рабби Ефраим Анагуа, беженце из Испании, который будто бы прибыл в место, где почитается его могила, верхом на льве, а уздечкой ему служила змея. «Это очевидное заимствование легенды одним святым у другого происходит потому, что имя и личность святого представляют собой наименее устойчивый элемент в преданиях» [Hasluck, 1929, с. 290].

М. ван Бруинессен убедительно показывает, что интересующая нас легенда распространена в разных вариантах и среди мусульман Пакистана и Индии. Здесь один из соперничающих героев — суфий Шах Мадар Сахиб, которому приписываются многочисленные чудеса; он считается патроном дервишей братства мадари, воспринявшего некоторые особенности образа жизни индийских йогов. Другой — Шах Мина Сахиб, известный и чтимый представитель «высокой» суфийской традиции. На картинке лубочного характера, приобретенной М. ван Бруинессеном в г. Мултани (Пакистан), Шах Мадар Сахиб изображен на левой стороне сидящим верхом на тигре со змеей в руке, а Шах Мина Сахиб занимает правую сторону, он



сидит на солидном куске стены. Встреча святых происходит у реки или водоема. М. ван Бруинессен сообщает, что та же легенда в разных версиях встречается и в Индии, причем действующими в ней лицами называются и другие святые мистики. В некоторых рассказах нет идеи состязания, а лишь упоминается о способности ездить на стене или же на льве с ядовитой змеей в руке [Bruinessen, 1991, с. 59—61].

Мы можем дополнить эти сведения сообщением майора О.О'Брайена о чудесах, будто бы совершавшихся святыми Западного Пенджаба: «Святые оживляли умерших, перевозили паломников, путешествующих к их могилам, через Инд на молитвенном коврике, и возвращали к жизни младенцев, съеденных бандой факиров... Был однажды святой, который ездил на стене со змеей, [используемой] как плеть, и был другой, который переплывал Инд на каменной лодке. Если вы не верите последнему рассказу, вы и сегодня [сможете] найти эту каменную лодку близ Инда — на сухой земле. Были и святые, которые могли ездить верхом на тиграх и держат в руках змей...» [O'Brien, 1911, с. 512].

Ареал распространения легенды о состязании суфиев охватывает, естественно, и Иран, расположенный между Малой Азией и Индостаном. В сочинении, приписываемом шейху Абу Саиду бен Аби'л Хайру и составленном около 1180 г., упоминается, что прославленный персидский мистик Баязид ал-Бистами ездил на льве с ядовитой змеей-плетью в руке. А о серахском шейхе Лукмане (X в.) рассказывали, что он однажды приказал стене, на которой сидел: «Волею Бога, приди в движение!», и поехал навстречу благочестивому человеку, который посетил его с целью выразить несогласие с его взглядами. М. ван Бруинессен в примечании поясняет: «Серахс — город в южном Хорасане» [Bruinessen, 1991, с. 61]. Видимо, речь идет о городе в южной части нынешнего Туркменистана.

Образы (мотивы) рассматриваемой легенды известны и вне ислама. Так, святой индо-буддийской традиции Гуру Домбила, достигший совершенства сиддха, явился из диких лесов с женой; они сидели на молодой тигрице, а плетью им служила ядовитая змея. Упоминание о таком чуде, как езда святого на стене, встречается и в составленном в XVII в. житии основателя религии сикхов Гуру Нанака [Bruinessen, 1991, с. 59—63].

Поясняя символику легенды о состязании, М. ван Бруинессен полагает, что в ней противопоставлены разные формы мусульманского мистицизма. Всадник верхом на льве (тигре) со змеей-плетью символизирует среду бродячих дервишей, склонных к крайностям во взглядах, к аскетизму и магии, а выступающая в роли коня стена соотносится с трезвыми и ориентированными на шариат разновидностями суфийских тарикатов. Лев (тигр) указывает на дикость, движущаяся стена — на оседлость и цивилизацию; река связана с орошаемым земледелием. Молитвенный коврик, разостланный на камне или на воде, означает приверженность к шариату — так же как и четки в руке Бекташа и кувшин для омовений, стоящий рядом с Шахом Мина Сахибом на картинах, и в наши дни распространяемых в народе [Bruinessen, 1991, с. 65—69].

Не отвергая этой убедительной интерпретации, дополню ее следующим замечанием: приведенная в движение скала (стена) подчеркивает превосходство святого тем, что подчинить своей воле неодушевленный камень должно быть труднее, чем укротить магическим путем могучего хищника. Эта мысль высказана в легенде, записанной Дж.К.Бёрджем: «Когда оба святых встретились, Хаджи Бекташ заметил, что оседлать животное сравнительно легко, но заставить двигаться безжизненную скалу — настоящее чудо» [Birge, 1937, с. 39]. Не случайно потрясенный Кара-



Джамет (Караджа Ахмед), бросившись в ноги Бекташу, вскричал: «Ты, ты один покорил меня и великий Аллах только с тобою говорит, мои же чудеса — все дела рук проклятого Абу-Нирана (дьявола), прогони его и спаси меня» [Кази-Бек, 1897, с. 44].

Широкой известности рассматриваемой легенды, по мнению М. ван Бруинес-сена, способствовали дервиши каландары с их разветвленной сетью общин. Что касается ее происхождения, то в ней угадывается «старый ближневосточный субстрат». Ученый допускает гипотезу, что легенда сложилась в Хорасане, но хорасанские дервиши могли заимствовать ее от странствующих индийских йогов. «Сильный индийский аромат» сказания должен указывать, что оно может восходить к индийским традициям.

Обратимся теперь к среднеазиатским материалам, которые к рассмотрению легенды о соперничестве не привлекались. Они покажут, что вопрос и об истоках суфийской легенды, и о ходе взаимовлияний, очевидно, сложнее. Процессы культурного взаимодействия, отразившиеся в легенде о состязании, оседланном льве и движущейся стене, охватывали и Среднюю Азию с Южным Казахстаном.

Прежде всего, в Средней Азии известен сам мотив соперничества и чудесного состязания суфийских святых. Он представлен в легенде о святом Ходже Ахмеди Ясави (Ясеви), жившем и умершем в г. Туркестане, основателе ордена Ясавия. Опубликованная мной легенда рассказывает, что некий пир (шейх) из города Гянджи подозревал Ахмеда Ясави в колдовстве. Он послал к Ясави своего послушника с ящиком, в который, по одному из вариантов, была положена змея. Ясави должен был, не открывая ящика, узнать, что в нем спрятано. Мюрид Ходжа Ахмеда дал правильный ответ. Затем уже сам Ясави отправил враждебному пиру сосуд, в котором находились вместе вода, горящий уголь и кусочек хлопка, причем вода не гасила огонь, а огонь не воспламенял хлопок. Это окончательно убедило шейха из Гянджи, что Ясави — колдун, и он приказал своим мюридам пустить в Ходжу Ахмеда губительную невидимую стрелу. (В туркменских легендах эта стрела называется батыл ок; видимо, батыл — искаженное батын, суфийский термин, означающий «тайное», «скрытое от взоров».) По распоряжению Ясави один из его мюридов передвинул его, сидящего на молитвенном коврике, в другое место; стрела вонзилась туда, где только что находился святой суфий. Ясави велел своим послушникам отправить стрелу обратно, стрела поразила шейха Гянджи [Басилов, 1975, с. 155]. Эту легенду правомерно сопоставить с легендой о Султани Сохаке и ее вариантами: в ней есть и идея чудотворного состязания, и молитвенный коврик, играющий какую-то неясную, но важную сакральную (магическую?) роль.

Мотив соперничества явственно звучит и в легендах о хорезмских святых Хакиме-ата и его сыне Султани Хубби (Хубби-ходже).

Хаким-ата был мюридом Ходжи Ахмеда Ясави и после многих лет учения достиг совершенства в познании тариката. Ходжа Ахмед послал его в Хиву: «Тебе предопределено жить в той стране». Хаким-ата отправился в Хорезмский оазис, поселился на пастбище, принадлежавшем здешнему правителю Бура-хану (Бограхану), показал свою чудотворную силу. Хан признал в пришельце святого, наделил его скотом, прислужниками и рабами, стал сам его мюридом и дал ему в жены свою дочь [А.К., 1873, с. 6—7]. Вокруг жилища Хакима-ата вскоре выстроился город.

Жена родила святому трех сыновей; младший, Хубби-ходжа, выделялся своими познаниями в области суфийского учения. Однажды Хаким-ата и его жена, находясь вдали от города, поспорили, кто глубже постиг тайны тариката — их сын Сул-



тан Хубби или же один из учеников Хакима-ата, Шейх-Саид. Чтобы разрешить спор, Хаким-ата громко позвал обоих. Шейх-Саид немедленно откликнулся и предстал перед своим наставником. Султан Хубби не явился и на третий зов, а пришел лишь спустя несколько часов. Он объяснил, что слышал голос отца, но не мог сразу явиться, так как был далеко — на берегу Каспийского моря, где спасал призвавших его на помощь людей: два судна потерпели кораблекрушение. Хаким-ата не поверил. Сын возразил: «Если не верите, взгляните на мое мокрое платье и следы веревки, которою я вытаскивал лодки, на моей спине». Хаким-ата увидел на спине сына полосу, сделанную веревкой. Хубби-ходжа добавил: «Спасенные мною люди обещали принести [мне] в дар через пять месяцев десять тысяч тенъга». Прошел указанный срок, и эти его слова подтвердились [А.К., 1873, с. 8—9].

Сын показал, что превосходит отца чудотворной силой, и при других обстоятельствах. Хаким-ата совершал рекомендуемую утреннюю молитву в городской мечети, а обязательную — в Мекке, при Каабе. Однажды Хубби-ходжа спросил отца, не может ли он перенести Каабу в их город. «Нет, этого сделать я не в силах», — ответил Хаким-ата. Султан Хубби на следующее утро перенес Каабу в городскую мечеть.

Однажды в Праздник Жертвоприношения мюриды Хакима-ата зарезали девять быков и съели все мясо без остатка. Султану Хубби, пришедшему только на другой день, не досталось ничего. Он попросил мюридов отца принести к нему шкуры, снятые с зарезанных ими быков, и кости; когда это было исполнено, Султан Хубби обратился к отцу: «Прикажите этим шкурам и костям встать и идти на пастбище». — «Я не в силах это исполнить», — сказал Хаким-ата. «Когда так, то позвольте мне сделать». Получив от отца согласие, Хубби-ходжа воскликнул: «Бисмиллях!», собрал шкуры и кости своим посохом в одно место и, слегка ударив по куче, сказал: «Волею Божией, вставайте!» Быки ожили и пошли на пастбище [А.К., 1873, с. 9—10. См. также: Залеман, 1898, с. 124].

Эти нарочитые проявления превосходства сына над отцом (по существу — состязание в чудотворной силе) внесли в семью разлад. Легенды подчеркивают, что Хаким-ата сам в резкой форме дал понять сыну, что тот должен уйти. В Хорезмском оазисе хорошо известна произнесенная им фраза, ставшая пословицей: «Две бараньи головы не будут вариться в одном котле!» «Хубби намерен покинуть дом. Мать запирает его в комнате, но он, сбросив одежду, в образе голубя вылетает в дымовое отверстие потолка и исчезает... Все варианты легенды единодушны в утверждении, что исчезнувший юноша жив, хотя и скрылся от людей» [Снесарев, 1969, с. 251]. По некоторым вариантам хорезмских легенд, Султан Хубби «исчезает в водах Амударьи, где и становится своего рода властелином подводного мира. Он регулирует режим реки, питающей Хорезмский оазис, вступая в борьбу с духами подводных течений», к нему взывают люди, терпящие бедствие на Амударье [Снесарев, 1969, с. 252].

В Средней Азии бытовала и легенда, рассказывающая о езде святого верхом на стене. Трудно сказать, сколь широко она была распространена. Записанный вариант связан с почетным сословием ходжей, живущих в горах Копетдаг, в селении Нохур (Туркменистан). Народные поверья приписывают ходжам обладание «войском» подчиненных им духов (джиннов), с помощью которых ходжи могли исцелять от болезней, вызванных зловредными духами, а также предсказывать, узнавать, что происходит в других местах (подробнее см. [Басилов, 1970, с. 92—118]). Предания нохурцев помнят, что во второй половине XVIII в. они были переселены персами в Иран. Но некоторые семьи ходжей спаслись от персидского плена, бежав



«в Хиву» (т.е. в Хорезм). Среди них был и известный своей чудотворной силой Мяммед-ходжа. Когда до него дошли вести, что нохурцы стали возвращаться в родные места, он также поехал в Нохур. Легенда говорит, что конем для себя он сделал стену глинобитной ограды, а плеткой — змею. В Нохуре он вручил коня и плетку человеку, отправляющемуся в Хиву (вариант: привесил плетку к седлу и сказал коню: «Иди обратно, в Хиву»). В Хиве конь опять стал стеной, заполнившей проем в одной ограде, а плетка превратилась в змею, которая уползла в дырку в стене. Легенду о путешествии на стене, превращенной в коня, с плеткой-змеей я слышал и в Серахском районе; здесь герой легенды — местный святой Улуг-баба.

Стена — более поздний заменитель скалы, на которой ехал святой. Поэтому в круг рассматриваемых здесь сведений должна быть включена и легенда о балхском суфии Ибрахиме ибн Адхаме, рассказываемая в Куня-Ургенчском районе (атрал) Туркменистана. По тем рассказам, которые я слышал, святой Ыбрайым Эдхем однажды приехал на север из Балха, сидя на вершине горы. Гора встала там, где он приказал, и поныне возвышается на окраине Хорезмского оазиса, примерно в ста километрах к западу от г. Куня-Ургенч. Она называется по-туркменски Бётендаг, по-казахски — Бутентау. Считается, что на этой горе Ыбрайым Эдхем и был похоронен.

На окраине плато Устюрт высится гора со святым местом на вершине, носящим название Данишменд-ата. Согласно легенде, этот святой как-то «сидел на одной из Кукайских гор, в Тюркестане, и занимался благочестивыми размышлениями»; к нему подошел некий юродивый и сказал, что собирается отправиться на Мангышлак, чтобы поклониться месту, прославленному чудесами Султана Хубби. Данишменд-ата пожелал присоединиться к нему. Вдруг из горы послышался голос: «Возьмите и меня с собой». «В таком случае я сяду на тебя и поеду», — решил Данишменд-ата. Он взошел на гору и сел на вершине; гора тронулась с места и направилась к западу; когда она достигла Мангышлака, Данишменд-ата сказал: «К святым местам неприлично подъезжать верхом». Гора остановилась, святой сошел с нее и отправился пешком на поклонение местам, где волей Султана Хубби совершались чудеса [А.К., 1873, с. 16].

Среднеазиатские легенды о святых, ездивших верхом на льве или тигре, мне неизвестны. Но сам образ всадника, сидящего на тигре, встречается здесь в религиозном фольклоре. Один из киргизских шаманов, например, призывая своих духов-помощников, пел «Явись и дэв (дöб), сидящий на тигре верхом!» В том же призывании говорится о духах: «Где же они со змеиными плетями?» (т.е. со змеями-плетями: *жылаан камчылангандар*) [Баялиева, 1972, с. 137]. Духи-помощники шаманов: «Я заклинаю вас, о дивы, о пери! Скачущие на белых конях! С плетками, как змея!» [Малов, 1918, с. 2]. Добавлю, что плетя-змею мы находим и за пределами Средней Азии. Так, алтайский шаман славословил божество Караш-бия, сына властителя подземного мира Эрлик-хана, обращаясь к нему со словами: «У тебя плетя — черная змея, повод узды — [живая] змея» [Анохин, 1924, с. 119]. В другом призывании эпитет «с плетью — черной змеей» (*кара ділан камчілу*) отнесен к самому грозному Эрлику [Вербицкий, 1893, с. 79; см. также: Потанин, 1883, с. 71—72]. Плетя-змея известна и в фольклоре другого региона: мифология абхазов знает старуху-ведьму, разъезжающую верхом на петухе; плетью ей служит змея [Инал-Ипа, 1977, с. 24—25, 75].

На коврике, расстеленном на поверхности воды, сидел казахский святой Коркут-ата, первый шаман и певец, покровитель шаманов, певцов и музыкантов. Ши-



роко известная в Казахстане легенда рассказывает, что Коркут однажды увидел сон: несколько человек роют для него могилу. Желая избежать смерти, Коркут переехал на другой конец света, но сон повторился. Коркут обошел «все четыре угла мира» — но повсюду его преследовал тот же сон. Рассудив, что на суше ему нигде нет спасения, он пришел в «центр земли», расстелил свой коврик (вариант: одеяло) на поверхности реки Сырдарьи и здесь сидел, играя на сделанном им смычковом инструменте «кобыз». Но вот он заснул, на ковер вползла змея и ужалила его. Коркут заболел и умер (подробнее см. [Жирмунский, 1962, с. 161—167]).

Главная идея казахской легенды — показать неотвратимость смерти, невозможность уйти от судьбы. Мотив сидения на коврике посреди реки удачно послужил иллюстрацией этой идеи, утверждающей в данном случае мусульманское мировоззрение, однако связь здесь скорее случайная. Легенда-притча о тщетности попыток обмануть судьбу обходится и без коврика на воде; такова, например, близкая к казахской легенда, записанная в Афганском Бадахшане. Афганская легенда связана с могилой святого неизвестного происхождения. Рассказывают, что святой был необычайно высок ростом (свыше четырех метров) и жил на краю земли. Однажды ему приснились люди, копавшие для него могилу. Святой поехал на другой край света, но и там снова увидел во сне, что ему готовится могила. Святой спросил: «Как я встречу свою смерть?» Ему сказали: он будет ужален скорпионом. Тогда святой устремился к центру земли. Чтобы не ступать ногами по земле и не дать возможности скорпиону добраться к нему, святой направил коня вниз по реке, держась середины течения. «Но его час пробил, скорпион появился из гривы коня и ужалил его насмерть» [Sirdar Ikbāl Ali Shah, 1928, с. 97—98].

Без коврика и реки обходятся и другие легенды, внушающие ту же мысль о неотвратимости предопределения. Так, в Афганском Бадахшане жила и легенда о царе Сулеймане, задумавшем оградить себя от скорпионов, которыми изобилвала долина Мешид. С этой целью он приказал построить себе дворец на вершине горы, ныне носящей его имя (Тахт-и Сулейман). Кушанья для него приготавливались в долине, но доставлялись к его трону при помощи длинной череды людей, быстро передававших из рук в руки блюда для царя. Однако в конце концов спрятавшийся в грозди винограда скорпион ужалил царя и оборвал его жизнь [Wood, 1872, с. 160]. Мысль о тщетности противиться предопределению может быть соединена и с другими сюжетами: например, турецкий фольклор знает легенду о святом, который не смог спасти юношу от написанной на роду ранней смерти от волка [Гордлевский, 1960, с. 393].

На молитвенном коврике (поясном платке, халате), расстеленном на поверхности воды, сидел и туркменский святой Баба-Гамбар, покровитель музыки и пения. Напротив его могилы (на берегу реки Мургаб в Иолотанском районе Туркменистана) в излучине реки постоянно образуется небольшой водоворот. Это и есть то самое место, где Баба-Гамбар сидел на коврике (подробнее см. [Басилов, 1970, с. 60]). Коврик на воде в рассказах о Баба-Гамбаре представлен изолированно, вне связи с идеей соперничества святых или бегства от смерти.

Изложенный материал показывает, что распространению легенд о состязании святых могли способствовать помимо каландаров и другие суфийские братства. Ряд упомянутых в легендах святых связан с тарикатом Ясавия, который оказал заметное влияние на суфийские течения Турции. Еще В.А.Гордлевский подчеркивал: «Бекташи — духовные наследники и преемники Ахмеда Ясеви» [Гордлевский, 1960, с. 206; см. также: Меликофф, 1988, с. 22—28]. Некоторые образы или эпизоды из среднеазиатских легенд встречаются в турецком фольклоре. Так, в среднеазиат-



ской легенде Ходжа Ахмед Ясави, сидя в мечети, бросает свой посох в окно и предлагает мюридам найти его: «Кто принесет мне мою палку, тому прочту суру Фатиха» (т.е. дам благословение). Мюриды бросились из мечети искать палку, но один из них, Чопан-ата, вернулся от дверей и сел. Он сказал, что желает получить от шейха благословение тотчас же, так как его ждет долгий путь: посох упал на Мангышлаке, на берегу Каспийского моря [А.К., 1873, с. 12]. Согласно турецким легендам, Ходжа Ахмед Ясави бросил по направлению к Малой Азии тутовую палку и сказал своему внуку Хаджи Бекташу: «Где палка упадет, там и строй текке» (дервишскую обитель). «Хаджи Бекташ обратился в голубя и полетел» [Гордлевский, 1960, с. 386]. (Мы помним, что Хубби-ходжа также обернулся голубем, покидая отчий дом.)

О чуде, показанном Ходжой Ахмедом (вата, огонь и вода вместе в одном сосуде), рассказывается в связи с другими суфиями и в турецких легендах. Например, святой Садреддин Коневи послал султану, усомнившемуся в истинности его аскетизма, «коробочку, в которую вложил вату и огонь. Султан раскрыл коробочку и, увидев, что вата не загорается, понял, как он виноват, клеветал на Садреддина, и пешком пошел к нему». В примечании В.А.Гордлевский подчеркивает: вата, не воспламеняющаяся от огня благодаря чудесной силе святого, — частый мотив в турецком фольклоре [Гордлевский, 1960, с. 222, см. также: с. 328, 466]. По впечатлениям Ф.У.Хаслака, рассказ о горящем угле, не спалившем помещенный вместе с ним хлопок, известен в Турции как элемент различных легенд [Hasluck, 1929, с. 290].

Этот легендарный мотив неожиданно приобретает особое значение, так как позволяет включить Среднюю Азию и Южный Казахстан в границы региона, в котором имеет хождение легенда о соперничестве суфийских святых. По существу, названный мотив сопутствует рассматриваемой легенде.

В одной из общин секты «людей истины» в Иранском Курдистане В.Ивановым был записан рассказ о горящих углях, не зажегших хлопок. Важно, что легенда об этом чуде живет здесь в прямой связи с обычаями «людей истины», обуславливается и развязывается особенностями их ритуальных правил. По легенде, гилянский святой Шейх Захид послал своего послушника Сафи к Султану Сахаку, чтобы Сафи получил посвящение. Послушник передал Султану Сахаку подарок своего шейха — жареную рыбу в корзине. По приказу Султана Сахака кольцо само проделось сквозь губы рыбы. Сахак бросил рыбу в воду бассейна, она ожила и затем чудесным образом вновь оказалась в Гиляне, в бассейне Шейха Захида. Между тем Сафи был допущен участвовать в ритуальном собрании «людей истины», на котором, как обычно, присутствовали и женщины. Сафи осудил такой обычай: «Не подобает мужчинам и женщинам сидеть вместе». Царь Мира (Султан Сахак), узнав об этом, отослал гостя назад без посвящения и передал с ним ответный дар Шейху Захиду — бутылку, в которой находились вместе вода, огонь и кусок хлопковой ваты, не взаимодействуя друг с другом. Содержимое бутылки наглядно давало понять, что собрания с участием женщин могут проводиться без ущерба для нравственности [Ivanov, 1953, с. 130—131].

В комментариях к «Хикметам» Ходжи Ахмеда Ясави [Боровков, 1948, с. 232] В.Иванов нашел указание на то, что подобная легенда была известна и среди последователей ордена ясавия: некий муршид Баба Мачин также осудил совместное участие мужчин и женщин в суфийских радениях зикр, проводившихся Ходжой Ахмедом Ясави, но впоследствии признал превосходство Ходжи Ахмеда и стал его мюридом [Ivanov, 1953, с. 130].



Легенды подтверждают справедливость замечания М. ван Бруинессена о «старом ближневосточном субстрате», на почве которого сложились сказания о соперничестве суфийских святых. Как убедительно показал еще И. Гольдшиер, суфизм широко использовал для своих идеологических целей мифологические сюжеты, эпизоды или мотивы, которые были известны задолго до мусульманского мистицизма.

Прежде всего древнее суфизма сама идея чудесного соперничества. От долины Дуная и Лапландии до Южной Сибири и Якутии были широко распространены легенды о состязании шаманов, сражающихся друг с другом в облике животных не на жизнь, а на смерть (см., например, [Ксенофонов, 1922; Диосеги, 1952]). Похожие воззрения в Центральной Европе (от Фриулии в Италии до Югославии и Венгрии) были связаны с фигурой, которая имела разные местные названия (бенанданте у фриулов, керстник/кресник у словенцев, талтош у венгров и т.д.) и может быть весьма условно обозначена как «добрый колдун». Этот персонаж защищает свою общину (район) от ведьм, с которыми сражается, обычно в животном облике; его победа обеспечивает плодородие полям и плодовитость домашним животным. Такой «добрый колдун» в Сербии, Боснии, Герцеговине и Черногории называется «здухач». Он рождается «в рубашке». «Здухачи» различных общин сражаются друг с другом с целью обеспечить плодородие своим землям. Они (их души) воюют в облаках, иногда в виде животных. Победитель наказывает побежденного тем, что насылает на его земли град. Уже было высказано мнение, что этот «добрый колдун» центральноевропейских верований исторически восходит к фигуре шамана (см., например, [Klaniczay, 1984, с. 404—422]).

Мотив чудесного состязания хорошо известен в буддизме. Интересно, что здесь меряются волшебными силами лама и шаман. Вот примеры. В Непале известна легенда о магическом состязании первого шамана, которым считается Махадео (очевидно, Шива), и ламы. Соперники встретились на горе Кайлас. Они соревновались в том, кто первый выберется из джунглей, используя только мантры и ритуальные предметы. Этими же средствами они пытались наполнить пустой сосуд водой и отправиться на солнце. Махадео наполнил водой сосуд, а лама вынул оттуда книгу молитв и жертвенный хлеб *gtor-ma*. Махадео пролетел полпути до солнца, но стало темно, и он не смог следовать дальше. А лама долетел до солнца. И так как лама создал с помощью молитв и ритуальных предметов новые вещи, чтобы, используя их, выбраться из джунглей, а затем достиг солнца, Махадео пришел в ярость и стал делать бубен — средство, с которым он мог добраться до солнца. С тех пор было решено, что лама будет совершать свое священнослужение днем, а Махадео свое — ночью. Договорившись так, Махадео и лама разошлись и поселились в разных частях горы Кайлас [Macdonald, 1976, с. 319].

В Туве записана легенда о том, как «шаман Ямбил Чооду поссорился с одним монгольским ламой и послал на него свой холбук (конусовидная металлическая подвеска, служит волшебным оружием шамана, который мог им стрелять. — В.Б.). Ламу настиг холбук, когда он сидел на олбуке (специальная подстилка для лам), дарованном ему богиней Хатыма (персонаж из пантеона ламаистов). Когда лама чуть сдвинул свое колено с олбука (ламу, сидящего на нем, ничто не могло поразить), холбук Ямбил Чооду его поразил. Но так как у этого ламы был приготовлен балин (культовый предмет лам) той же силы, что и холбук шамана, им пришлось помириться» [Дьяконова, 1981, с. 151; Дьяконова, 1979, с. 170]. Другой рассказ повествует о борьбе шамана Сонам Царин с ламой. «Сонам Царин очень часто ссорился с ламой из Качики (местность в Эрзинском районе), и их ссоры подчас заканчива-



лись дракой. Лама и шаман, каждый своим способом, старались одержать победу друг над другом. Раньше умер Сонам: лама чтением судура отправил его душу на седьмое небо, жить же без нее... невозможно, и Сонам вскоре скончался» [Дьяконова, 1979, с. 176].

Древняя основа и у образа стены (скалы), везущей святого. В нем отражены представления о власти святого над камнем, которые ясно сохранены в некоторых других легендах. В частности, в одной из турецких легенд о Хаджи Бекташе сообщается, что его родители были бедными людьми и мальчик был отдан в пастушки. Однажды волк унес корову (вариант: овцу), принадлежавшую бедной вдове. Вдова обвинила мальчика в воровстве и обратилась к судье. Хаджи Бекташ и на суде продолжал уверять, что животное съедено волком. «На вопрос, есть ли у него свидетели, Хаджи Бекташ отвечал: „Есть, — скалы“. — „Хорошо, приведи их“, — сказал судья. Хаджи Бекташ обернулся и только воззвал, послышался сильный шум — то надвигались к суду горы. „Довольно будет пяти свидетелей“, — заметил тогда судья. От горы отделилось пять скал, которые и возвышаются в местечке Хаджи Бекташ» [Гордлевский, 1960, с. 457. см. также: с. 386]. Такая же легенда рассказывалась и о святом Хаджи Байрам Вели [там же, с. 445].

Видимо, вера в способность святых передвигать горы распространена в мусульманском агиографическом фольклоре гораздо шире, чем можно судить по доступному нам сегодня материалу. Наиболее раннее свидетельство бытования этого легендарного мотива мы находим у Марко Поло: халиф под угрозой обращения в ислам приказал христианам передвинуть гору; по молитве одного благочестивого христианина гора пришла в движение [Поло, 1940, с. 26—27]. А если гору можно заставить двигаться, почему бы не поехать на ней? В таких легендах горы или скалы рисуются одушевленными существами. Подобный взгляд на природу присущ архаическим воззрениям человечества. Следы этих воззрений мы находим и в легендах, утверждающих, что камень способен родить, — они известны от Аравии и Малой Азии до Южной Сибири и далее (см., например, [Коран, 1963, с. 128, 296; Пиотровский, 1982, с. 397; Луна, 1977, с. 125—126; Т., 1909, с. 88—92; Нарты, 1994, с. 364—367; Абаев, 1990, с. 172—173; Алтын-Арыг, 1988, с. 312, 268—269]).

Образ святого, восседавшего на льве или тигре, также восходит к древним воззрениям, связанным с этими животными. Лев и тигр издавна почитались в районах их обитания. Лев — символ божественной силы и власти; в образе львицы изображалась древнеегипетская богиня Сехмет (Хатор); с головой льва изображался переднеазиатский Митра; облик «царя зверей» прочно соединен в исламе с образом Али, носящего почетное прозвище «Лев Божий». В разнообразных памятниках, выражающих идеи древних религий, утверждается победа бога, героя, царя над львом. Широко известно ассирийское изображение мифического героя (Гильгамеша?), который душит льва (см., например, [Кленгель-Брандт, 1979, с. 223]). Чудовищного льва убивают Геракл, шумерский бог Нингирсу, герой иранской мифологии Рустам. Библейский Самсон и армянский Мхр (Мгер) просто разрывают льва руками. Шива сдирает шкуру со свирепого тигра.

Могущество бога подчеркивалось и тем, что его изображали стоящим на льве (тигре). Таков, например, образ урартского бога-воина Халди. Хурритская богиня Хебат стоит на пантере. Западносемитская богиня плодородия Кудшу изображалась стоящей на льве с цветами или змеями в руках [Ш.И., 1982, с. 21]. Эта иконографическая традиция охватывала и Хорезм. К кругу древнехорезмийских богов принадлежала «могучая богиня, увенчанная царской короной, державшая в руках

скипетр и символы солнца и луны, попирающая поверженного льва или леопарда»; по мнению С.П.Толстова, это — Анахита [Толстов, 1948, с. 200—201]. Верхом на льве изображалась и богиня малоазиатского происхождения, «владычица зверей» Кибела (см., например, [Guirand, 1975a, с. 63; Delaporte, 1975, с. 81]).

В индуистской традиции тигрица выступала как ездовое животное богини Махадеви, шакти Шивы (см., например, [Masson-Ourcel, Morin, 1975, с. 333]). Наряду с этим богиня представляется и разъезжающей на льве. Интересен записанный в Непале рассказ шамана о своих видениях. В то время как он, по мнению окружающих, лежал мертвым, он видел сон, в котором вместе с каким-то мальчиком карабкался на высокую гору. На ее вершине стоял дворец с четырьмя дверями. Он открыл одну дверь и узрел солнце и луну. Он открыл вторую, северную дверь — его взорам предстал сам Махадео. «Это мой отец, — сказал мальчик. — А ты — мой старший брат». Затем мальчик показал и свою мать. Когда открыли западную дверь, шаман заметил, что Гималаи были очень близко. «Около двери лицом к нему находилась женщина, сидящая на льве... Женщина была одета в красное, у нее были длинные черные волосы... Лев был коричневым, с длинной гривой. Увидев Гобинд Прасада (шамана. — В.Б.), лев зарычал и попытался схватить его, но женщина успокоила льва» [Macdonald, 1976, с. 314].

Образ божества, стоящего или сидящего на льве или тигре, хорошо известен и буддийской иконографии. Так, великий Падмасамбхава, основатель секты «красношапочников» (в монгольской литературе — «старое учение»), может быть нарисован стоящим (танцующим?) на спине тигра [Béguin, 1990, с. 153]. Духи обожествленных гор обычно изображаются воинами в тибетской одежде, разъезжающими на львах или лошадях со знаменами победы. Они — хранители буддийских святынь [Gordon, 1988, с. 103]. На льве сидит и буддийское божество разряда «хранитель учения» (чойджин или дхармапала) Намсарай или Кубера (см., например, [Неклюдов, 1982, с. 633]).

Китайцам восседающими на тигре представлялись великие маги, устрашители демонов. Верхом на тигре ездит и один из китайских богов богатства (см., например, [Топоров, 1982, с. 511; Рифтин, 1982, с. 612]). Пу Сунлин сообщил об обычае маньчжуров, связанном с обращением к популярным божествам Северного Китая: женщины и девушки «салятся на игрушечного тигра, как на коня, берут в руки длинную пилу и выделывают на кровати особые танцевальные движения. Это называется „выплясывать тигра-духа“. Этому коню-тигру придают угрожающую, страшную позу, а сама ведунья говорит диким, зычным голосом. Говорят, что это [воплотившийся в нее] или бог Гуань, или Чжан, или Сюань-тань [восседающий на тигре]» [Пу Сунлин, 1988, с. 401]. Образ всадника, оседлавшего тигра, был известен и живущим к северу от Китая народам Амура. Нанайский шаман рассказывал, что иногда его дух-покровитель в образе женщины является к нему верхом на тигре [Штернберг, 1936, с. 144].

Неудивительно, что почитание святых сохранило древний символ сакрального могущества. В Средней Азии — там, где водились тигры (в том числе и в Хорезмском оазисе), — бытовало поверье, что в ночь с четверга на пятницу тигр посещает местные святыни, поклоняясь им [Басилов, 1963, с. 146—149; Снесарев, 1969, с. 256; Массон, 1953; Есбергенов, Хошниязов, 1988, с. 75, 78—79]. В Тахта-Базарском районе Туркменистана я слышал рассказ о раненном охотниками тигре, который будто бы побежал спасаться к могиле святого, где люди не могли его убить. Тигр или лев встречается в легендах, чтобы подчеркнуть сверхъестественную силу мусульманских святых. Так, к святому Зембилли Али однажды явился



крестьянин с жалобой на льва, растерзавшего животное, на котором он пахал. Святой «призвал льва и повелел ему вспахать поле бедняка» (легенда записана в Турции) [Гордлевский, 1960, с. 365]. Мы встречаем «царя зверей» и в легендах о христианских святых. Святая Фекла была брошена на растерзание диким зверям; свирепая львица стала лизать ей ноги и защищать от других хищников. На греческой фреске XV в. святой Мамис изображен восседающим на льве [Иванов, Топоров, 1982, с. 42].

Змея, хтонический символ плодородия, в изобилии представлена в иконографии религий древней ойкумены. Она сопровождает богов, связанных с подземным миром. Некоторые боги держат змей в руках — например, кельтский бог Цернунн [Шкунаев, 1982, с. 635; Corcoran, 1975, с. 224, 244]. Хорошо известны статуэтка богини или жрицы со змеями в руках, найденная в Кносском дворце, а также изображение Деметры со змеями, обвинившимися вокруг ее рук (см., например, [Guirand, 1975b, с. 148]).

К широко распространенным архаическим воззрениям человечества принадлежит и вера в возможность возрождения живого существа, кости которого сохранены в порядке. Справедливо указывая на древность этого представления, М. ван Бруинессен, однако, считает его типичным лишь для Центральной Азии: «Тюрки до их обращения в ислам и монголы заботились о том, чтобы не разбивать кости жертвенных животных, собирать их все и захоранивать или сжигать, веря, что это делает возможным возрождение животных в ином мире» [Bruinessen, 1991, с. 64]. Подчеркнем, что это поверье, уходящее корнями в древнейший пласт охотничьих верований каменного века, характерно для значительной части Евразии. Мы встречаем его у народов Сибири, Кавказа, Европы — укажем хотя бы на козла бога Тора, воскрешаемого после пиршества (см., например, [Василевич, 1969, с. 237; Гурвич, 1977, с. 201—204; Вирсаладзе, 1973, с. 65, 74; Младшая Эдда, 1970, с. 66—67; Йеттмар, 1986, с. 258—259; Paulson, 1968]). А живший в VII в. индийский святой Тиругнана Самбандар молитвой к богу оживил девушку, чьи кости были сохранены в сосуде [Saints, 1986, с. 38].

Древние мотивы и образы живут в рассматриваемой легенде о соперничестве святых лишь как иллюстрация сверхъестественного могущества мистиков и на первый взгляд не дают возможности понять, какие мифы доисламских времен были превращены в суфийскую легенду. И все же одно ясное указание на истоки суфийской легенды есть: важная роль реки. Река разделяет соперников в легенде о Султане Сахаке, святой сидит на воде, из воды он достает рыбу, которую затем оживляет. К тому же Султан Сахак — Повелитель Вод. Опираясь на эти сведения, мы можем усматривать в основе суфийской легенды о состязании древнее мифическое повествование о божестве воды; при зависимости земледелия на Востоке от орошения это божество могло быть наделено также и ролью покровителя земледелия, обладающего чертами умирающего и воскресающего бога.

Подтверждение этой гипотезе мы находим в агиологии Хорезма. Здесь покровителем вод выступает Хубби-ходжа, образ которого уже был убедительно разъяснен Г.П.Снесаревым. Особый интерес представляет эпизод, отсутствующий в легенде о Султане Сахаке: после ссоры с отцом Султан Хубби исчезает, и его мать, святая Амбар-она, странствует в безутешном горе по берегам Амударьи, стремясь отыскать сына. Г.П.Снесарев подчеркнул, что вода занимает важное место в мифах и обрядах, посвященных Озирису, Таммузу, Адонису и другим спутникам Великих богинь: «Таммуз вообще считался богом воды и назывался „истинный сын водной глубины“, причем его культ „как сына и образа бога Эа был тесно связан с культом

великого бога воды". С водой, как и исчезновение Хубби, связаны гибель и исчезновение Озириса, Адониса... В Александрии „женщины в траурной одежде, с обнаженными головами и расстегнутыми платьями относили на берег моря статую мертвого Адониса и бросали ее в волны". Не случайно и святилища, посвященные умирающим божествам, располагались около водных источников» [Снесарев, 1969, с. 253—254]. Примеры тесной связи культа погибающих и возрождающихся аграрных божеств со стихией воды в изобилии представлены в религиях Древнего Востока.

С водой связан и яркий образ мусульманской мифологии — четвертый халиф Али («Лев Божий», «Царь Мужей»), приобретший некоторые черты умирающего и воскресающего божества. В среднеазиатских и афганских легендах он перегораживает реку, сдвинув в русло реки гору [Снесарев, 1983, с. 56; Hackin. Kohzad. 1953, с. 11—15]. В Ферганской долине с ним связывали летний паводок Сохского бассейна. Святой Хызр «предотвращал угрозу водного потопа, распределяя воду пятью растопыренными пальцами по пяти рукам. В этом ему помогал в горах Хазрат Али... Наступление летнего паводка воспринималось крестьянами как встреча Хызра и Али» [Рассудова, 1985, с. 99]. Возможно, глубокий символический смысл имеет расположение ферганской святыни, «могилы» Али в поселке Шахмардан: святыня стоит в месте слияния двух рек. Одна из них берет начало от ледников («белая вода», *оқ сув*), а другая образована водами подземных источников («черная вода», *қора сув*).

К.В.Тревер указывала и на тесную связь льва или тигра с почитанием Великой богини плодородия, проявлявшуюся у разных народов в их мифах, обрядах и иконографии. В частности, она сообщала: «На позднекушанских монетах царя Хувишки имеется изображение божества, сидящего на льве, свесив обе ноги в одну сторону, с сопроводительной надписью: Nano... По словам Элиана, в ограде храма Анахит в Сузах имели пребывание посвященные ей ручные львы; дикие звери кошачьей породы (львы, пантеры, тигры) были священными животными Иштары-Анахит, судя по свидетельству целого ряда памятников» [Тревер, 1940, с. 98—99].

И еще одна особенность мусульманского, в частности и среднеазиатского, почитания святых может быть понята как традиция, восходящая к культу умирающих и воскресающих божеств — спутников Великих богинь. Почитаемые суфийские святые щедро наделяются царскими титулами (султан, шах). Привести примеры нетрудно: Султан Хубби, Султан Вейс-баба (Султан-баба) в Хорезме, Хазрат Султан (Ходжа Ахмет Ясави) в г. Туркестане, Шахи Зинда (Куссам ибн Аббас) в г. Самарканде, Шах Наср Хусрау в Бадахшане, Патша-ата в окрестностях г. Намангана и др. Сюда можно добавить и имена персонажей, вплетенных в легендарный сюжет состязания святых, — Султан Сахак, Шах Мадар Сахиб, Шах Мина Сахиб. О Хаджи Бекташе легенды говорили, что он «был из царского рода, какой-то даже могущественный султан, но бросил все и пошел проповедовать новое учение» [Кази-Бек, 1897, с. 43]. По легенде, повторяющей жизнеописание Будды, покинул царский престол в Балхе и стал аскетом-суфием Ибрахим ибн Адхам [Бертельс, 1965, с. 184—186]. Ферганский мистик Дивана-и Машраб, въехавший в Балх со шкурой тигра, подложенной вместо седла, был посажен местным падишахом на день на царский трон, а затем погиб как мученик. (Интересно, что такое же наблюдение сделано на материалах ирландской агиографии: «...святые... имеют королевскую или по крайней мере аристократическую кровь, ясно выражая, таким образом, в терминах социальной значимости их привилегированную роль с самого начала» [Henken, 1983, с. 60].)



В древних религиях, в частности народов Средиземноморья и Западной Азии, умирающий и возрождающийся бог был представлен в действительной жизни царем, который считался его воплощением и жрецом (подробнее см. [Фрэзер, 1980]). Таким образом, почитание святых, занявших место прежних земледельческих божеств, могло унаследовать из традиций аграрного культа и царский титул.

Рассмотренная в статье легенда служит еще одним примером древних религиозных традиций, продолжающих жить в мусульманском мистицизме, который обильно пользовался старым мифологическим материалом для утверждения своих идей. В легенде о чудесном состязании суфиев этот материал существенно переосмыслен, и исследователю нелегко установить, какого рода культ или миф послужил почвой для сказаний, прославляющих могущество суфиев. Наша попытка выявить непосредственные истоки легенды подтверждает, что сравнительно-исторический метод плодотворен лишь при возможно более широком привлечении нужных для анализа сведений; имеется в виду географический ареал, в границах которого разыскивается сравнительный материал. Известные нам данные указывают на сложное многообразие культурных взаимосвязей в огромном регионе, который не уместается в пределах мусульманского мира и охватывает гораздо более широкий круг народов и культур.

- А.К., 1873 — А.К. Предания адаевцев о святых секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке. — Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. 7. Тифлис, 1873.
- Абаев, 1990 — Абаев В.И. Нартовский эпос осетин. — Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990.
- Алтын-Арыг, 1988 — Алтын-Арыг: Хакассский героический эпос. М., 1988.
- Анохин, 1924 — Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. — Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 4. Вып. 2. Л., 1924.
- Басилов, 1963 — Басилов В.Н. О пережитках тотемизма у туркмен. — ТИИАЭ АН ТССР. 1963, т. 7.
- Басилов, 1970 — Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970.
- Басилов, 1975 — Басилов В.Н. О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма). — Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Баялиева, 1972 — Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.
- Бертельс, 1965 — Бертельс Е.Э. Избранные труды: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
- Боровков, 1948 — Боровков А.К. Исследования по истории узбекского языка. — Советское востоковедение. 1948, № 5.
- Василевич, 1969 — Василевич Г.М. Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII — начало XX в.). Л., 1969.
- Вербицкий, 1893 — Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., 1893.
- Вирсаладзе, 1973 — Грузинские народные предания и легенды. Составление, перевод, предисловие и примечания Е.Б.Вирсаладзе. М., 1973.
- Гордлевский, 1960 — Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. 1. М., 1960.
- Гурвич, 1977 — Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленьеводов. М., 1977.
- Диосеги, 1952 — Диосеги В. К вопросу о борьбе шаманов в образе животных. — Acta orientalia. Budapest, 1952, t. 2, fasc. 2—3.
- Дьяконова, 1979 — Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев. — Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.
- Дьяконова, 1981 — Дьяконова В.П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе. — Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Есбергенов, Хошаниязов, 1988 — Есбергенов Х., Хошаниязов Ж. Этнографические мотивы в каракалпакском фольклоре. Таш., 1988.
- Жирмунский, 1962 — Жирмунский В.М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута». — Книга моего деда Коркута. М.—Л., 1962.

- Жуковский, 1887 — Жуковский В. Секта «людей истины» — A'hli hakk в Персии. — ЗВРАО. 1887, т. 2.
- Залеман, 1898 — Залеман К.Г. Легенда про Хаким-ата. — Известия Имп. Академии наук. СПб., 1898, т. 9, № 1.
- Иванов, Топоров, 1982 — Иванов В.В., Топоров В.Н. Лев. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Инал-Ипа, 1977 — Инал-Ипа Ш.Д. Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977.
- Иеттмар, 1986 — Иеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986.
- Кази-Бек, 1897 — Кази-Бек Ю. Современная Турция. Очерки и рассказы о царстве османов. СПб., 1897.
- Кленгель-Брандт, 1979 — Кленгель-Брандт Э. Путешествие в древний Вавилон. М., 1979.
- Коран, 1963 — Коран. М., 1963.
- Ксенофонт, 1992 — Ксенофонт Г.В. Шаманизм: Избранные труды. Якутск, 1992.
- Луна, 1977 — Луна, упавшая с неба. М., 1977.
- Малов, 1918 — Малов С.Е. Шаманство у сартов Восточного Туркестана. — Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 5. Вып. 1. Пг., 1918.
- Массон, 1953 — Массон М.Е. Из прошлого тигра в Средней Азии. — Труды Ташкентского гос. университета. 1953, вып. 200.
- Меликофф, 1988 — Меликофф И. О среднеазиатском происхождении суфизма Анатолии. — Советская тюркология. Баку, 1988, № 5.
- Меликофф, 1990 — Меликофф И. Кызылбашская проблема. — Советская тюркология. Баку, 1990, № 5.
- Младшая Эдда, 1970 — Младшая Эдда. Л., 1970.
- Нарты, 1994 — Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994.
- Неклюдов, 1982 — Неклюдов С.Ю. Чойджины. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Пиотровский, 1982 — Пиотровский М.Б. Салих. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Поло, 1940 — Марко Поло. Путешествие. Л., 1940.
- Потанин, 1883 — Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883.
- Пу Сунлин, 1988 — Пу Сунлин (Ляо Чжай). Монахи-волшебники: Рассказы о людях необычайных. М., 1988.
- Рассудова, 1985 — Рассудова Р.Я. Культовые объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия. — СЭ. 1985, № 4.
- Рифтин, 1982 — Рифтин Б.Л. Цай-Шэнь. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Снесарев, 1969 — Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Снесарев, 1983 — Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.
- Т., 1909 — Т.Н.С. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли). — ЭО. 1908, год 20-й, кн. 78, № 3. М., 1909.
- Толстов, 1948 — Толстов С.П. Древний Хорезм. М., 1948.
- Топоров, 1982 — Топоров В.Н. Тигр. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Тревер, 1940 — Тревер К.В. Памятники греко-бактрийского искусства. М.—Л., 1940.
- Фрэзер, 1980 — Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. М., 1980.
- Ш.И., 1982 — Ш.И. Кудшу. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Шкунаев, 1982 — Шкунаев С.В. Кельтская мифология. — Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982.
- Штернберг, 1936 — Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Béguin, 1990 — Béguin G. Art ésotérique de L'Himàlaya. Catalogue de la donation Lionel Fournier. P., 1990.
- Birge, 1937 — Birge J.K. The Bektashi Order of Dervishes. Hartford, 1937.
- Bruinessen, 1991 — Bruinessen, van M. Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various avatars of a running wall. — Turcica. Paris, Strasbourg, 1991, t. 21—23.
- Corcoran, 1975 — Corcoran J.X.W.P. Celtic Mythology. — New Larousse Encyclopedia of Mythology (NLEM). Introduction by Robert Graves. London, New York, Sydney, Toronto, 1975.
- Delaporte, 1975 — Delaporte L. Phoenician Mythology. — NLEM, 1975.
- Gordon, 1988 — Gordon A.K. The Iconography of Tibetan Lamaism. Revised Edition. N.Y., 1988.
- Guirand, 1975a — Guirand F. Assyro-Babylonian Mythology. — NLEM. 1975.
- Guirand, 1975b — Guirand F. Greek Mythology. — NLEM. 1975.
- Hackin, Kohzad, 1953 — Hackin R., Kohzad A.A. Legendes et coutumes afghanes. P., 1953.



- Hasluck, 1929 — *Hasluck F.W.* Christianity and Islam under the Sultans. Vol. 1. Oxf., 1929.
- Henken, 1983 — *Henken E.R.* The Saint as Folk Hero: Biographical Patterning in Welsh Hagiography. — Celtic Folklore and Christianity. Studies in Memory of William W. Heist. Ed. by Patric K. Ford. Santa Barbara, Los Angeles, 1983.
- Ivanov, 1953 — *Ivanov W.* The Truth-Worshippers of Kurdistan. Leiden, 1953.
- Klaniczay, 1984 — *Klaniczay G.* Shamanistic Elements in Central European Witchcraft. — Shamanism in Eurasia (Ed. by M.Hoppal). Pt 2. Göttingen, 1984.
- Macdonald, 1976 — *Macdonald A.W.* Preliminary Notes on some jhakri of the Muglan. — Spirit Possession in the Himalayas. Ed. by J.T.Hitchcock and R.L.Jones. Warminster, 1976.
- Masson-Oursel, Morin, 1975 — *Masson-Oursel P., Morin L.* Indian Mythology. — NLEM. 1975.
- O'Brien, 1911 — *O'Brien A.* The Mohammedan Saints of the Western Punjab. — The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Vol. 41. L., 1911.
- Paulson, 1968 — *Paulson I.* The Preservation of Animal Bones in the Hunting Rites of Some North-Eurasian Peoples. — Popular Beliefs in Siberia. Budapest, 1968.
- Saints, 1986 — Saints of India. Madras, 1986.
- Sirdar Ikbāl Ali Shah, 1928 — *Sirdar Ikbāl Ali Shah.* Afghanistan of the Afghans. L., 1928.
- Wood, 1872 — *Wood J., Captain.* A Journey to the source of the River Oxus. New Edition. L., 1872.