С. М. ДЕМИДОВ

# Суфизм в Туркмении

„Ы Л Ы М“

АКАДЕМИЯ НАУК ТУРКМЕНСКОЙ ССР
ОТДЕЛ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА

С. М. ДЕМИДОВ

# СУФИЗМ В ТУРКМЕНИИ
## (ЭВОЛЮЦИЯ И ПЕРЕЖИТКИ)

Под редакцией
канд. философ. наук
*Н. Байрамсахатова*

**Издательство «Ылым» Ашхабад — 1978**

29
Д30

**Демидов С. М.**

**Д 30** Суфизм в Туркмении (Эволюция и пережитки). Под ред. Н. Байрамсахатова. Ашхабад, «Ылым», 1978.
176 с.

В монографии впервые исследуются вопросы зарождения и эволюции суфизма — мистического направления ислама на территории Туркменистана (VIII — начало XX в.). Автор особо останавливается на институте ишанов и ишанизме как специфической форме среднеазиатского суфизма более позднего времени. Описано влияние старых народных традиций и верований (в частности шаманизма) на суфийскую идеологию и ритуалы в Туркменистане. Подчеркивается реакционная роль суфизма-ишанизма в жизни туркменского народа в дореволюционный период. В одной из глав книги исследуются пережитки суфизма-ишанизма в Туркменистане в послеоктябрьский период и намечаются пути их преодоления.

Книга рассчитана на научных сотрудников, преподавателей и студентов вузов, атеистов-пропагандистов, а также всех, кто интересуется историей идеологии и духовной культуры туркменского народа.

29

Д $\frac{10509—059}{М561(30)—78}$ 39—78

© Издательство «Ылым», 1978 г.

## ВВЕДЕНИЕ

Суфизм — широкое и многогранное явление в исламе, уже более века привлекающее серьезное внимание востоковедов разных стран. Однако из-за его огромных географических и хронологических рамок, тесного переплетения с идеологией и бытом народов разных стран «многие стороны истории и гносеологии суфизма еще далеки от окончательного выяснения»[1].

Определение понятия суфизм у разных ученых далеко не тождественно. Это и неудивительно, так как разнобой характерен и для самих источников, связанных с изложением истории и учения суфизма. Например, английский востоковед Р. Никольсон собрал из письменных источников лишь первых четырех веков ислама, то есть до XI в., 78 определений понятия тасаввуф — «суфизм»[2].

В современных отечественных официально-справочных изданиях суфизм кратко определяется как «мистическое течение в исламе»[3], или более развернуто, — «мистико-аскетическое направление в исламе»[4]. Действительно, мистика и аскетизм — две наиболее характерные черты этого направления. Третьей, не менее характерной чертой суфизма является, с нашей точки зрения, пантеизм, отмеченный многими исследователями. Например, крупный исследователь суфизма первых веков хиджры А. Крымский определяет суфизм

---

[1] Советская историческая энциклопедия, т. 13. М., 1971, с. 970. В дальнейшем ссылки на это издание обозначаются: СИЭ.

[2] *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV в. Л., 1966, с. 319.

[3] СИЭ, т. 13, с. 969; Философская энциклопедия, т. 5. М., 1970, с. 164. В дальнейшем ссылки на это издание обозначаются: ФЭ.

[4] Большая Советская Энциклопедия. Изд. 2-е, т. 41. М., 1956, с. 324. В дальнейшем ссылки на это издание обозначаются: БСЭ.

как «понятие, означающее собою в западно-исламском мире мистицизм, а в восточно-исламском (персидском и персидско-индийском) — пантеистическую теофилософию, близкую и к индийскому буддизму, и к греческому неоплатонизму»[5]. Однако не всегда пантеизм как характерная черта суфизма находит должное и всестороннее освещение.

О происхождении суфизма и арабского термина «тасаввуф» (суфизм) имеются различные точки зрения. Правда, в отношении термина «тасаввуф» в настоящее время существует относительное единодушие: подавляющее большинство ученых считает правильным мнение о его собственно арабском происхождении от слова суф — «шерсть», «грубая шерстяная одежда», «власяница». Отсюда суфий — «человек, носящий грубую шерстяную одежду, власяницу»[6]. Власяница же (по-арабски хырка) выступает в суфизме в качестве одного из важных атрибутов аскетизма, добровольного отречения от жизненных благ и удобств, умерщвления в угоду вере бренной плоти. Впрочем, как отмечает А. Крымский, символ власяницы уже бытовал до этого в представлениях и практике сирийских христиан и древних евреев[7].

В вопросе о происхождении суфизма нет даже относительного единодушия. Многие западные исследователи XIX в., русские дореволюционные и советские ученые склонны считать суфизм явлением, чужеродным исламу, следствием лишь «заимствований» и «наслоений» и объяснять его возникновение влиянием неисламских религиозных и философских систем[8].

Известны три основные теории происхождения суфизма — христианская, иранская и индийская. Один из первых европейских исследователей суфизма Толук (Tholuck, 1821) первоначально считал суфизм наследием иранских магов-зороастрийцев. Другие ученые Меркс (Merx, 1893), Смит (Smith, 1931) считают источником суфизма восточнохристианский аскетизм и мистицизм, а также обработанный сирийскими монахами

[5] *Крымский А.* Суфизм. Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауза и Ефрона, т. 32. Спб., 1901, с. 129.

[6] Другое толкование этимологии слова «суфий», которого придерживался и Бируни, связывает его с греческим «софос» — «мудрец».

[7] *Крымский А.* Суфизм..., с. 129.

[8] *Петрушевский И. П.* Указ. раб., с. 312.



неоплатонизм в христианской форме[9]. Дози (Dozy, 1904) и Карра де Во (Carra de Vaux, 1902) видели истоки суфизма в иранском (зороастрийско-манихейском) влиянии и в «арийской (иранской) реакции» против арабизма и ислама как религии семитов-арабов, в чем усматривается отзвук расистских теорий истории религии[10]. Исследователи Хартман (Hartmann, 1916) и Хортен (Horten, 1927—1928) связывали суфизм с индийскими источниками — индуизмом, философией веданты или буддизма. Р. Хартман считал начальной областью суфизма Среднюю Азию, где встретились зороастризм, буддизм, ислам и откуда влияние индийского мистицизма и его аскетической практики через персов проникло в ислам. Эту теорию, как отмечает И. П. Петрушевский[11], поддерживал и русский востоковед В. А. Гордлевский.

Следующим этапом в определении генезиса суфизма явилась теория о двух его источниках, двух основных направлениях: христианско-аскетическом и позднее — буддийско-созерцательном. Этой теории придерживались Кремер (Kremer, 1868) и Гольдциер[12], частично — А. Крымский и В. В. Бартольд[13].

В первой четверти XX в. английский исследователь Никольсон (Nicholson, 1914) и французский Л. Массиньон (Massignon, 1922) выдвинули мусульманскую теорию возникновения суфизма, основанную на более широком и тщательном исследовании источников, — доктрину автохтонности суфизма, возникшую, по их мнению, на почве аскетических тенденций ислама в I в. х., хотя и испытавшую как в первоначальный период, так и позднее время определенное влияние христианизированного неоплатонизма, а в некоторых случаях — и индийских учений через персов. Арабский аскетизм как элемент-первоисточник суфизма, известный у арабов еще в доисламское время (правда, с оговоркой «под христианским и отчасти еврейским влиянием»), признает и А. Крымский[14]. И. П. Петрушевский недвусмысленно подчеркивает, что «суфизм

[9] *Петрушевский И. П.* Указ. раб., с. 312.

[10] Там же.

[11] Там же, с. 313.

[12] *Гольдциер И.* Ислам (Пер. с нем.). Спб., 1911.

[13] *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1. М., 1963, с. 229.

[14] *Крымский А.* Суфизм..., с. 129.

возник на исламской почве в результате естественного развития исламской религии в условиях феодального общества. Неисламские мистические идеологии не вызвали появления суфизма, но позднее оказали влияние на его дальнейшее развитие (с III в. х.—IX в. н. э.), особенно неоплатонизм»[15].

Термин «суфизм» (как и суфий) появился в середине VII в. До этого употребляли термин «захид» (дословно, «воздержанный»), обозначавший у арабов доисламского периода и I в. х. аскета-подвижника. Первым суфием источники называют Абу-Хашима Куфийского (ум. в 767 или 771 г.), хотя хырку, по преданию, носил еще его предшественник, один из первых известных аскетов ислама — Хасан Басрийский (642—728). Первые общины суфиев появились в VIII в. в Месопотамии (современный Ирак) и Сирии, то есть на арабской почве. В IX в. суфизм распространяется в Египте, откуда проникает в страны Магриба и арабскую Испанию; в IX—X вв. он получил широкое распространение в Иране и Средней Азии, затем — в Северной и Центральной Индии, в XIII—XV вв. — на Малакке и Суматре. Считается, что «с самого начала суфизм был связан с кругами ремесленников и первоначально выступал как одна из форм антифеодальной оппозиции»[16]. Исторические данные, однако, говорят о том, что с первых шагов с суфизмом были связаны люди самых различных социальных прослоек, а ремесленники, представители одной из наиболее передовых групп населения, оказались в особом поле зрения как наиболее оппозиционная по отношению к феодализму группа.

В философском плане учение суфиев к XI—XII вв., когда оно получило более четкое оформление, сводилось к монистическому отождествлению бога со всем, что сотворено им («вахдат аль-мауджуд»), или к пантеистическому растворению бога во всем сущем («вахдат альвуджуд»), в социальном — к проповеди равенства всех людей, как потенциально несущих в равной мере в себе божественное начало, к осуждению богатства, роскоши, стяжательства. Целью каждого суфия являлось достижение особого экстатического состояния «фана» (дословно — «небытие»), при котором он получает способность внечувственного и внерационального общения с божеством (по учению «вахдат аль-мауджуд») или ощущает себя частью божества, растворяется в нем (по учению «вахдат аль-вуджуд»)[17].

[15] *Петрушевский И. П.* Указ. раб., с. 315.
[16] СИЭ, т. 13, с. 969.



К достижению этого, по суфийским представлениям, ведут в строгой последовательности четыре определенные ступени или стадии (маназиль)[18], которые может преодолеть далеко не каждый: шариат («закон») — ревностное, точнейшее исполнение всех предписаний ортодоксальной религии; тарикат («дорога, путь») — курс послушничества, мюридства у известного суфия (шейха или пира), когда послушник старается убить собственную волю и личность, размышляет о божестве, томится пылкой любовью к нему и, наконец, путем экстатического припадка (халь) доходит до третьей стадии — ма'рифат («познание»). Считается, что на этой стадии суфий сердцем познает единство вселенной в боге, призрачность видимого мира, равенство добра и зла, нравственности и безнравственности и т. п.; в качестве «познавшего» (ариф) он может быть шейхом-наставником. Некоторым арифам удается еще при жизни постичь и четвертую стадию — хакыкат («истина»), на которой он чувствует себя отождествленным с божеством[19].

Как течение с ярко выраженным элементом мистицизма и под влиянием преследований, которым он подвергался в первые века своего существования со стороны мусульманской ортодоксии, суфизм выработал сложную систему понятий-символов. Так, стремление к познанию божества в суфизме отождествлялось с любовью, причем момент экстаза (халь) сравнивается с полным опьянением, оргазмом, сам суфий — это влюбленный, бог — объект любви и т. д.[20]

Такова в общих чертах характеристика суфизма в целом. Естественно, в каждом конкретном случае (в

[17] СИЭ, т. 13, с. 969.
[18] Некоторые суфийские авторитеты утверждают, что их семь и даже больше.
[19] *Крымский А.* Указ. соч., с. 133.
[20] О суфийской символике подробное представление дают толковые словари, составленные самими суфиями, а также исследователями-востоковедами: см., например, *Massignon L.*, Essai...; *Бертельс Е. Э.* Словарь суфийских терминов. — В кн.: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.

той или иной стране, в том или ином суфийском ордене, школе, в ту или иную историческую эпоху) имелся свой вариант общей модели, где на первое место выдвигался один из трех основных элементов суфизма — аскетизм, мистицизм или пантеизм, часто сочетающийся в самых причудливых комбинациях с другими элементами, с местными и неместными доисламскими верованиями и представлениями. В этом и заключается одна из главных трудностей разработки суфизма в целом. Обобщающего научного труда по истории суфизма до сих пор нет[21].

Кроме того, в трудах европейских, русских, а в последние десятилетия и некоторых исследователей из стран зарубежного Востока, освещавших те или иные вопросы суфизма, Средняя Азия в целом, а тем более Туркмения привлекала наименьшее внимание. Аналогичное положение наблюдается и в работах советских исследователей. И. П. Петрушевский, например, пишет, что «специальной советской литературы, посвященной анализу идеологии, социальных корней и истории отдельных течений суфизма, в сущности пока нет, кроме работ покойного Е. Э. Бертельса (имеется в виду его книга «Суфизм и суфийская литература» — *С. Д.*), а также немногих работ, рассматривающих связи отдельных течений суфизма с народными движениями в странах Востока»[22]. Монографических исследований, посвященных вопросам суфизма, с полным хронологическим охватом какого-либо народа или региона пока нет ни в отечественной, ни в зарубежной литературе.

При разработке данной темы автор ставил перед собой следующие задачи: первая — исследовать (насколько позволит имеющийся материал) зарождение и эволюцию суфизма на территории Туркмении, вторая — выяснить, какие пережитки суфизма еще встречаются в быту современного населения, и третья — наметить наиболее эффективные пути их преодоления.

* *
*

По суфизму и суфийской поэзии зарубежных стран и мусульманских в прошлом областей нашей страны

[21] *Петрушевский И. П.* Указ. раб., с. 311.
[22] Там же.



имеется большая агиографическая литература на арабском, персидском, турецком, джагатайском, урду, уйгурском и других восточных языках, хранящаяся в зарубежных странах и в рукописных фондах Москвы, Ташкента, Душанбе, Ленинграда. Это богатство еще ждет своих исследователей. Научно обоснованных работ о суфизме (большинство которых составляют исследования европейских авторов) значительно меньше.

При подготовке данной монографии использовались, помимо весьма незначительного литературного материала о суфизме, полевые этнографические данные, собиравшиеся автором в различных районах Туркмении в течение многих лет, данные, рассеянные во многих десятках изданий историко-бытового характера, официальные отчеты и Обзоры Закаспийской области, двухтомник «Материалов по истории туркмен и Туркмении», сборники туркменского фольклора и произведения классиков туркменской литературы, публикации атеистического характера на страницах республиканской печати.

В методологическом отношении автор опирался на марксистско-ленинскую методологию, рассматривающую любые явления духовной жизни, в том числе религиозные, как отражение реальных взаимоотношений человека и природы, человека и общества в различные периоды, в конкретной исторической обстановке. В рассуждениях своих он исходил из ленинского положения о том, что наша партия как основной организатор идеологической работы всегда стремилась и в настоящее время «стремится... к ф а к т и ч е с к о м у (разрядка наша.— *С. Д.*) освобождению трудящихся масс от религиозных предрассудков...»[23]. Конечно, многие востоковеды, занимавшиеся мусульманскими странами, в той или иной степени вынуждены были касаться вопросов суфизма. Однако подавляющее большинство зарубежных востоковедов, в частности, И. Гольдциер[24], А. Мец[25], Савари (Savary, 1882), А. Массэ[26], Спенсер (Spencer F., 1971) и другие, а также многие отечественные

[23] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 114.
[24] *Гольдциер И.* Ислам. Пер. с нем. Спб., 1911.
[25] *Мец А.* Мусульманский Ренессанс. Пер. с нем. М., 1966.
[26] *Массэ А.* Ислам. Пер. с франц. М., 1961.

исследователи — В. В. Бартольд[27], А. Е. Крымский[28], В. А. Гордлевский[29], В. А. Жуковский[30], А. А. Семенов[31] изучали происхождение и историю суфизма, как правило, без должного анализа социальных противоречий и движений социального характера в странах Востока. Работы Е. Э. Бертельса[32], И. П. Петрушевского[33], Л. И. Климовича[34], О. А. Сухаревой[35] и некоторых других советских исследователей написаны с учетом вышеназванных факторов, однако многие из них, изданные относительно давно, не имели возможности учесть материал, накопленный за последний период.

Еще меньше работ по ишанизму — специфической форме среднеазиатского суфизма. Обобщающие исследования по этому вопросу вообще отсутствуют. Более интересна в научном отношении небольшая статья-справка В. В. Бартольда[36], статьи Гейера[37], Саттар-хана[38] и другие работы, в которых данному вопросу посвящены лишь отдельные абзацы и параграфы[39].

В последние годы в некоторых братских республиках Средней Азии оживился интерес к изучению вопросов суфизма. Об этом свидетельствуют диссертации А. Сафарова (Душанбе, 1965) о пережитках культа ишанов в Таджикистане и путях их преодоления и С. Мамбеталиева (Фрунзе, 1968) о мусульманском сектантстве в Киргизии. Оба автора опубликовали несколько статей и брошюр о суфизме на таджикском, киргизском и русском языках.

[27] *Бартольд В. В.* Соч., т. 1—8. М., 1963—1973.

[28] *Крымский А. Е.* Суфизм...; Очерк развития суфизма до конца III в. х. — «Труды Восточной комиссии импер. Московского археологического общества», т. 2. М., 1895.

[29] *Гордлевский В. А.* Ходжа Ахмед Ясави. Избр. соч., т. 3. М., 1962.

[30] *Жуковский В. А.* Человек и познание у персидских мистиков. Спб., 1895; *Он же.* Жизнь и речи старца Абу-Са'ида. Спб., 1899.

[31] *Семенов А. А.* Бухарский шейх Баха уд-дин (Накшбенд). Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. М., 1914.

[32] *Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература. М., 1965.

[33] *Петрушевский И. П.* Указ. раб.

[34] *Климович Л. И.* Ислам. М., 1965.

[35] *Сухарева О. А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.

[36] *Бартольд В. В.* Соч., т. 6. М., 1966.

[37] *Гейер.* Ишаны. Сборник материалов для статистики Сырдарьинской обл., т. 1.

[38] *Саттар-хан.* Мусульманские ишаны. — «Православный собеседник», 1895, сентябрь.

[39] *Сэв.* О туркменском духовенстве. — «Туркменоведение», 1928, № 3—4; *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. М., 1970; *Демидов С. М.* Туркменские овляды. Ашхабад, 1976.

ГЛАВА I

# СУФИЗМ И ТУРКМЕНИЯ

## Ранние суфийские течения на территории Туркмении

**Социально-экономическая и политическая характеристика условий зарождения суфийских учений и организаций в Иране и Средней Азии**

Суфизм как религиозное учение зародился в VIII в. почти одновременно в некоторых арабских странах и в Иране. Известная демократичность, особенно на первом этапе (примерно до XII в.), по сравнению с официальной мусульманской ортодоксией, гибкий компромисс с популярными у разных народов местными доисламскими верованиями способствовали его широкому распространению в мусульманских странах Среднего и Переднего Востока, Северной Африки, Восточного Кавказа и Средней Азии.

Распространение суфизма его приверженцами на местах сопровождалось созданием отдельных суфийских направлений и толков, оформлявшихся в суфийские ордена, во главе которых стояли, чаще всего по принципу наследства, наставники-муршиды, называвшиеся в арабоязычных странах шейхами, ираноязычных — шейхами и пирами, тюркоязычных — шейхами, пирами, ишанами, баба́, ата, дэдэ. Каждый орден, естественно, вел активную пропаганду, в первую очередь через миссионеров, за приобретение новых своих приверженцев — мюридов-послушников. Орденов насчитывалось несколько десятков, однако широкую известность приобрели единицы. Так, в Средней Азии периода средневековья особым влиянием пользовались три ордена (кубравийя в Хорезме, накшбенди в Бухаре и ясавийя в Туркестане), хотя всего школ и направлений было значительно больше (по одному из авторов—более сорока).

Близость суфийских учений к народным массам на

первом этапе формирования и развития суфизма по сравнению с ортодоксальной мусульманской религией обусловливалась его способностью применяться к каждой конкретной обстановке, к местным традициям и воззрениям, которые прочно сохранялись у населения, несмотря на распространение сухой официальной догматики ислама.

Суфийские учения на первом (догазалийском) этапе, противореча ортодоксальному исламу, нередко в той или иной форме вступали в конфликт с официальной властью, поддерживающей ортодоксов. Поэтому недовольные правящей верхушкой слои населения видели в суфизме скрытую (а иногда и явную) форму борьбы за свои интересы.

В середине VIII в. в огромном арабском халифате проходила ожесточенная борьба с правящей династией Омейядов представителей новой формирующейся династии Аббасидов, опиравшейся для достижения своих политических целей на мощное народное движение восточных областей халифата (в первую очередь Ирана и Средней Азии), которое развернулось под руководством Абу-Муслима. Активную роль в нем играло городское население, в частности ремесленники. Это движение совпало по времени с началом распространения суфийских учений и весьма способствовало этому процессу.

Свергнув омейядов и посадив на трон представителей новой династии, феодалы в силу своей классовой природы тут же порвали с народным движением, носившим не только национально-освободительный, но и антифеодальный характер, и задушили его. Общий подъем сменился настроением пессимизма и безысходности, усугубившимся бесконечной внутренней борьбой и войнами феодалов, а с IX в. — набегами тюркоязычных кочевых племен на Среднюю Азию и Иран. Позднее, в начале XIII в., эти области, как и ряд других, потрясло монгольское нашествие.

В такой обстановке многие пытались забыться в суфийских проповедях, в стенах суфийских монастырей (ханга́х или ханака — в Иране и Средней Азии; текке — в Малой Азии, завийа — в Северной Африке), становясь послушниками суфийских руководителей — «старцев».

Когда же суфийские организации окрепли, приобрели вес у сильных мира сего, понявших (чему во многом способствовали работы знаменитого философа-теолога Ал-Газали, ум. в 1111 г.), что суфизм выгоднее сделать своим союзником, опорой власти, разные слои городского населения, в первую очередь ремесленники и купцы, стали рассматривать суфийских руководителей как могучих заступников и посредников во взаимоотношениях между ними и светскими властями, которые нередко грубо ущемляли интересы этих групп[1].



Первоначальными восточными центрами суфизма стали иранские города Балх и Нишапур. В. В. Бартольд, например, говоря о начале суфизма вообще, пишет о Балхе следующее: «...предания о первых мистиках позволяют установить, кроме влияния христианских городов и монастырей, особенно в бассейне Евфрата и Тигра, влияние восточноиранского города, где прежде процветал буддизм,— Балха»[2] (разрядка наша.— *С. Д.*). Из Балха происходил один из самых первых мистиков-суфиев Ибрахим ибн Адхам (ум. в 776 или 777 г.), хотя, «вступив на путь отшельничества, Ибрахим ушел из Балха, и, насколько можно судить по биографическим сведениям о нем, не возвращался на родину; все его подвиги как подвижника были совершены в Мекке и других переднеазиатских областях...»[3]. Последователи и преемники его балхской школы вели активную пропаганду в соседнем «Туркестане»[4], то есть Средней Азии. Позднее центром персидского суфизма в Хорасане стал Нишапур. Е. Э. Бертельс относит это к V в. х.[5], то есть к XI в., хотя, возможно, это произошло несколько раньше.

**Ранние очаги суфизма и первые суфийские проповедники в Туркмении**

Ранние очаги суфизма на территории современной Туркмении связаны с древними центрами земледельческих цивилизаций на юго-востоке, юге, юго-западе и северо-западе (Мерв, Серахс, Абиверд, Ниса, Дехистан, Хорезм).

Скудность источников по рассматриваемому вопросу не позволяет нам детально осветить этот период, одна-

---

[1] *Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература, с. 41.
[2] *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1, с. 229.
[3] Там же.
[4] Там же, с. 230.
[5] *Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература, с. 59.

ко некоторые его наиболее характерные черты проявляются довольно четко.

Во-первых, в домонгольский период (точнее, до середины XII в.) для Туркмении, как и для Средней Азии в целом, характерно отсутствие крупных суфийских орденов, которые появляются в более поздний период. В середине и второй половине XII в., когда жили и проповедовали такие известные в истории суфизма деятели как Ходжа Ахмед Ясави и Наджм ед-дин Кубра, их ордена — ясавийя и кубравийя еще только начинали складываться. Для рассматриваемого периода характерны мелкие центры суфизма, имевшие в основном локальное значение. В этом плане и следует рассматривать сообщение историка суфизма Джуллаби (XI в.) о двенадцати толках мистицизма, среди которых он называет и толки среднеазиатского происхождения, позднее прекратившие свое существование — хакими и сейяри[6].

Во-вторых, влияние этих религиозных центров, ограничиваясь в большинстве случаев местным оседлым населением, почти не затрагивало широкие массы скотоводов-кочевников, что нельзя сказать о последующем периоде.

В-третьих, несмотря на взаимные контакты между местными суфийскими центрами, известные нам источники не позволяют говорить о преобладающем влиянии школы того или иного проповедника суфийского учения на другие центры. Впрочем, возможно, в данном вопросе таких примеров (кроме деятельности Ходжи Юсуфа Хамадани) мы не знаем из-за недостаточности разработки источников, особенно агиографического характера.

Остановимся на каждом из вышеназванных центров суфизма на территории Туркмении. Следует заметить, что лишь по Абиверду имеется более подробный материал об известном представителе суфизма этого периода — Абу Сейиде Мейхени; по другим районам научный материал более фрагментарен, хотя это, естественно, не может служить критерием для оценки роли того или иного историко-географического района в истории суфизма на территории Туркмении.

---

[6] *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1, с. 230.



Мерв — один из крупнейших городов и культурных центров древней и средневековой Средней Азии был и одним из ее религиозных центров, поражая на протяжении многих веков путешественников своей веротерпимостью. Связанный географическим положением с Восточным Ираном и Афганистаном, а торгово-экономическими и культурными отношениями — со всеми основными районами Переднего и Среднего Востока, он впитал в себя многие восточные традиции и представления. В античное время здесь маздеизм отлично уживался с различными древними и эллинистическими культами, а затем с буддизмом и христианством. Пришедший позднее ислам довольно быстро вытеснил местный зороастризм, но некоторое время сосуществовал с буддизмом, а еще дольше — с христианством. Поэтому не удивительно, что семена суфизма, попав в столь благодатную почву, именно на мервской земле дали первые всходы.

Сохранились сведения, что еще в VIII в. в Мерве жил Абдаллах ибн Мурабек (ум. в 797 г.), «ученый и подвижник (разрядка наша. — *С. Д.*) ...пользовавшийся одинаковой популярностью среди представителей двух противоположных направлений, изучавших хадис (предание) и изучавших фикх (религиозное право)»[7], который построил там для представителей каждого из этих направлений по рабату. Известно, что Абдаллах ибн Мурабек уехал на запад и, поселившись в Мекке, очевидно, уже не возвратился на родину. Кроме этого состоятельного суфия, упоминается еще один представитель суфизма VIII в., выходец из Мерва — Фузайл ибн Ияз (ум. в 803 г.). Однако деятельность его как суфия была связана с переднеазиатскими областями. В родных же краях до обращения к суфизму он возглавлял шайку разбойников, действовавшую между Мервом и Абивердом[8].

Первым известным мервским суфием источники называют Абу-л-Аббаса Сейяри[9] (ум. в 953 или 954 г.). Непосредственным наставником Сейяри был Абу Бекр Васити (ум. после 932 г.), прибывший в Мерв с запада (по некоторым данным, происходивший из Ферганы).

---

[7] *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1, с. 204.
[8] Там же, с. 231.
[9] Там же.

Популярность Сейяри у мервских жителей была настолько велика, что после смерти его могила там стала местом паломничества. Правда, как отмечает В. В. Бартольд, в настоящее время ни могилы этого подвижника, ни памяти о нем не сохранилось[10]. Последователи Сейяри создали суфийский толк с одноименным названием. Упоминавшийся историк Джуллаби говорит о двух общинах этого толка, существовавших в Мерве и Нисе, между которыми происходила переписка. Он отмечает также, что из всех представителей тогдашнего суфизма только приверженцы сейяри сохранили свое учение в его первоначальной чистоте. Но о возникновении этого толка и вообще «о судьбах мистицизма в Мерве до X в. мы располагаем, — как пишет В. В. Бартольд, — еще меньшим числом данных, чем о представителях балхской школы»[11], упоминавшейся выше.

Абу Бекр Васити и другие суфии X в., действовавшие в Хорасане (к которому относилась и южная часть современной Туркмении), в свою очередь принадлежали к числу учеников и последователей багдадского суфия Джунейда (ум. в 910 или 911 г.), который считался представителем «трезвого» направления в мистике, хотя именно среди последователей его школы уже встречаются пляски дервишей. Против Джунейда и его сподвижников в Багдаде было возбуждено обвинение в приверженности к манихейской ереси; говорили, что появились люди, поющие песни, пляшущие, говорящие слова неверия, по целым дням предающиеся развлечениям, скрывающиеся в погребах и там беседующие. В Хорасане (возможно, и на землях Туркмении) врагами приверженцев Джунейда являлись представители широко распространенного в то время керрамитского толка, хотя сами керрамиты не только не отвергали подвижничество, но даже способствовали его распространению[12]. Более конкретных данных о влиянии багдадской суфийской школы на учения суфиев Южной Туркмении, к сожалению, нет.

Особое место в истории суфизма в Мерве, несомненно, занимает Ходжа Юсуф Хамадани (полное имя его Абу Али Якуб Юсуф ал-Бузенджирди ал-Хамадани), выходец, как показывает его имя, из Хамадана (Западный Иран). Последние годы жизни он провел в Мерве, близ которого и был похоронен в 1140 г.[13]

Влияние этого деятеля суфизма было огромно. Ходжа Юсуф сумел убедить одного из своих младших современников, багдадского суфия Абду ал-Кадыра Гиляни (также выходца из Ирана, ум. в 1166 г.), «моралиста-проповедника, старавшегося оживить дервишизм посредством предъявления к нему более строгих нравственных требований, в религиозной догматике придерживающегося строгого правоверия»[14], выступить с публичной проповедью, которая состоялась в 1127 г. В дальнейшем это привело к созданию ордена кадырия, названного в честь основателя и получившего в средние века распространение от Средней Азии до Марокко.

Во время пребывания на территории Средней Азии — сначала в Мавераннахре (Бухаре), а затем в Туркмении — этот представитель иранского суфизма сыграл значительную роль в формировании среднеазиатского суфизма в целом. В. В. Бартольд отмечает, что Ходжа Юсуфом «была создана школа среднеазиатского дервишизма, к которой принадлежал ряд шейхов, прославившихся в Хорезме и оказавших влияние на распространение ислама среди турок (здесь и далее слова турки, турецкий следует понимать как тюрки, тюркский. — *С. Д.*), как Хаким-Ата или Сулейман Бакыргани и Сейид-Ата; Наджм ад-дин Кубра, основатель распространенного до сих пор в Хорезме ордена кубрави; святой города Туркестана Ахмед Ясеви... турецкие стихи которого получили широкое распространение среди турок Средней Азии; ташкентский святой Шейх-Антаур.., впоследствии также бухарский святой Беха ад-дин Накшбенд...»[15].

---

[10] *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1. с. 204.
[11] Там же, с. 230—231.
[12] Там же, с. 231.

[13] Могила с воздвигнутой позднее гробницей стала одним из наиболее почитаемых в окрестностях средневекового Мерва, а затем города Байрам-Али, святилищ, называемым обычно Ходжа Юсуп-баба. В настоящее время это святилище известно и как одна из пяти официально действующих в Туркмении мечетей. С другой стороны, благодаря своему мавзолею, она является и историко-архитектурным памятником.
[14] *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1, с. 251.
[15] Там же, с. 251—252.

Один из наиболее популярных суфийских деятелей среди тюркского населения Средней Азии того периода Ходжа Ахмед Ясави, будущий основатель ордена ясавийя, прослушал у прославленного суфия курс лекций о тарикате, после чего получил «иршад» — право самому поучать суфийскому «пути к познанию истины»[16]. Известно, что Ходжа Юсуф Хамадани в отличие от Джунейда придерживался только тихого зикра без громкого пения, музыки и танцев, то есть своего рода суфийской ортодоксии. Того же взгляда на зикр придерживались и его последователи[17], хотя не все и не всегда. К сожалению, «как основатель школы, так и его последователи редко упоминаются в исторических сочинениях»[18], поэтому к вышеизложенному трудно добавить какие-либо иные подробности о деятельности этого знаменитого шейха.

Абиверд, то есть современный Атекский оазис (Каахкинский район), невозможно представить без фигуры последователя Джунейда[19] суфийского шейха Абу Са'ида Мейхени[20]. О жизни и деяниях этого шейха свидетельствует довольно подробное биографическое описание, сделанное его праправнуком Мухаммедом ибн ал-Мунавваром, которое называется «Асрар ат-тавхид фи макамат шейх Абу Са'ид» («Тайны единения с богом в подвигах шейха Абу Са'ида»). Высокого мнения об этом памятнике иранист А. А. Ромаскевич. «Древнейшим, или вторым по древности дошедшим до нас памятником иранской агиографии, — отмечает он, — признается житие известного шейха Абу Са'ида Фазлаллаха ибн Абул-Хейра, автора популярных в Иране четверостиший, большую часть жизни прожившего в местечке Мейхене (или Мехене), где он родился в 967 г. и скончался в 1049 г.»[21].

Еще в молодости Мухаммед ибн ал-Мунаввар заинтересовался сведениями о своем знаменитом предке, начав их сбор путем опроса шейхов, приходившихся родственниками Абу Са'иду, тщательно проверяя источники, из которых они к нему поступали. На основе собранных таким путем сведений он во второй половине XII в. написал биографию шейха, положив в основу своего труда краткий сборник о жизни Абу Са'ида, составленный еще раньше его двоюродным братом Кемаль-ад-дином Абу Раухом. Оба жития состоят большей частью из отдельных относительно коротких рассказов, излагающих разные случаи из жизни шейха, его «чудеса» и подвиги аскетизма[22].

Полного перевода биографии шейха на русский язык пока нет. В МИТТе приводятся лишь некоторые отрывки. Полный же персидский текст его биографии, а также суфийско-дидактические стихотворения шейха опубликованы еще в конце прошлого века В. А. Жуковским[23].

Хотя Абу Са'ид и считался адептом учения Джунейда Багдадского, содержание и формы его суфийских проповедей носили явно выраженный восточный, иранский характер. Не говоря о языке, на котором писал и, очевидно, выступал шейх (в то время основная масса земледельческого населения Средней Азии была ираноязычна), стихотворная форма[24] этих проповедей характерна именно для ирано-среднеазиатского суфизма, в отличие от распространенной в арабоязычных странах формы прозаической (что, конечно, нельзя понимать как абсолют: и некоторыми суфиями западномусульманских

---

[16] *Массон М. Е.* Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. Ташкент, 1930, с. 3. Автор, не указывая источника, отмечает, что курс этот читался Ходжа Юсуфом в Бухаре, хотя другие авторы Бухары не упоминают.

[17] *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 2. М., 1964, с. 426.

[18] Там же.

[19] Там же, ч. 1, с. 235.

[20] То есть «мейхенинского». Из Мейхене, по словам арабского путешественника и географа XII—XIII вв. Якута, «происходило немало людей науки и мистического пути». Средневековое Мейхене находится у современного туркменского селения Меана в Каахкинском районе.

[21] *Ромаскевич А. А.* Персидские источники по истории туркмен и Туркмении X—XV вв. — В кн.: Материалы по истории туркмен и Туркмении, т. 1. М., 1939, с. 46—47. В дальнейшем ссылки на это издание обозначаются: МИТТ.

[22] Там же, с. 47.

[23] *Жуковский В. А.* Халят ва сухунан-и-шейх-и-Аби-Са'ид («Жизнь и речи старца Абу-Са'ида Мейхенейского») Перс. текст. Спб, 1899. «Тайны единения с богом в подвигах старца Абу-Са'ида» (Толкование четверостиший Абу-Са'ида). Перс. текст. Спб., 1899.

[24] Форма четверостиший — руба'и — больше всего пришлась по душе суфийским поэтам (вспомним всемирно известные бессмертные строки Омара Хайяма). В этой форме написаны и стихи Абу-Са'ида.

стран писались стихи, но в целом удельный вес их был незначителен).

Абу Са'ид жил в эпоху, когда суфизм еще в целом как направление и мусульманская ортодоксия не подали друг другу руки (это произошло после аль-Газали), а многие суфийские школы и учения, особенно в восточных областях ислама, не утратили еще своих еретических, с ортодоксальной точки зрения, элементов. За это они и подвергались гонению, хотя нередко под маской борьбы с ересью прикрывалась ожесточенная борьба с потенциальным конкурентом, сводились личные счеты.

Если верить биографии, не избежал этого и Абу Са'ид. Так, после его прибытия в иранский город Нишапур и установления контактов с местными суфиями и населением, против Абу Са'ида выступили, объединившись, постоянно враждовавшие между собой руководители местного ортодоксального духовенства — глава нишапурских керрамитов[25] Абу Бекр и казий Са'ид, которые спешно отправили на него донос в Газну правителю области. Доносчики сообщали :«Сюда пришел человек из Мейхене, называющий себя суфием, устраивающий собрания, во время которых он с минбара (кафедра, трибуна в мечети для произнесения проповедей.— *С. Д.*) читает стихи, а не толкует Корана и не приводит хадисов. Постоянно он предъявляет притязания на пышность, устраивает музыкальные сеансы, молодые люди пляшут, едят сладкие блюда, жареную курицу и разного рода плоды; он называет себя подвижником, но это не образ жизни подвижников и не признаки суфиев. Народ сразу обратил лицо к нему и сбивается с пути; среди большей части простого народа возникли смуты; если не принять мер, то смута скоро сделается всеобщей»[26].

Неизвестно, насколько верно донос изображает описываемые факты, но, судя по нему, Абу Са'ид в своих религиозных воззрениях был отнюдь не мрачным аскетом, а скорее жизнерадостным рационалистом, хотя его рационализм, естественно, и носил религиозно-мистическую форму.

---

[25] Керрамиты (по старой орфографии керрамийцы) — воинствующий правоверный толк ислама, основанный в IX в.

[26] *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, с. 235.



Далее биограф сообщает, что султан-правитель поручил имамам двух главных толков — шафиитского и ханифитского, к которым принадлежало население области, расследовать это дело. Абу Бекр и Са'ид готовили пришлому суфию и его сторонникам кровавую расправу. Но здесь, подчеркивает без особых комментариев биограф, ибо начинает описывать «чудодейственную» силу шейха, Абу Са'ид наглядно доказал им обоим, что ему известно все сокровенное, после чего они взяли свое обвинение назад и раскаялись. Абу Бекр якобы даже велел передать шейху, что он (шейх) своими словами разбил выступившие против него символические «войска»: самого Абу Бекра ибн Исхака Керрами с 20 000 приверженцев, казия Са'ида с 30 000 и султана с сотней тысяч и 750 боевыми слонами[27].

Трудно сказать, благодаря чему именно — заступничеству ли кого-нибудь при дворе султана или нежеланию и опасению вызвать среди населения волнения обязан был Абу Са'ид своим спокойным возвращением из Нишапура, но несомненно одно: к тому времени он имел уже немалый авторитет, а население ираноязычных областей было настроено положительно к пропаганде суфийского учения, которое проповедовал Абу Са'ид.

Из биографии Абу Са'ида и иных источников известно и о некоторых других его поездках, очевидно, с консультационно-миссионерскими целями. В частности, в книге «Нафахат аль-унс» говорится о поездке шейха к Абу-л-Аббасу в город Амоль на юго-восточном берегу Каспия[28], во время которой он совершил паломничество к могиле шейха Ахмед-и-Али в селении Яйсеме[29] (область Нисы). Причем шейх, по неизвестной причине, стараясь сохранить свое инкогнито от многочисленных суфиев, живших в то время в ханаках города Нисы, в том числе и знаменитого Ахмед-и-Насра, прошел Нисийскую область севернее города через селения Андарман, Радан и Яйсеме[30]. Тем не менее, благодаря обыч-

---

[27] См.: *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, с. 235.

[28] См.: *Семенов А. А.* По Закаспийским развалинам. Ташкент, 1928, с. 15.

[29] В других источниках встречаются разночтения Йисама и Бэсмэ, что позволило А. А. Семенову отождествить его с современным селением Безмеин. (*Семенов* А. А. Указ. раб., с. 15). Интересно также вспомнить топоним этих мест Ясман (Ясман-Салык).

[30] МИТТ, т. 1, с. 344.

ной суфийской «прозорливости» Ахмед-и-Наср узнал о прибытии Абу Са'ида в Яйсеме (Бэсмэ), «высунул голову из своей кельи, которую он занимал в ханкахе, и сказал суфиям: каждому следует посмотреть сокола тариката, для чего нужно отправиться в Бэсмэ и там его найти»[31]. В биографии Абу Са'ида упоминается также его поездка с целью паломничества к могиле старца пира Абу-Али Хухи в селении Шах-Мейхене (р-н Дерегеза в Иране)[32], в Тус[33].

Как и в других подобных сочинениях биограф шейха не жалеет красок, изображая его «святую» прозорливость. Благодаря ей он якобы узнает об обмене посланиями между Чагры и Тогрулом, предводителями сельджукских племен (в состав их входило немало туркмен), пришедшими из Мавераннахра и поселившимися в области Хорасана в районе Туджена[34], Баверда[35] и Мейхене, с правителем этих областей султаном Мас'удом, обосновавшимся в Афганистане. Шейх «предвидит» результат еще не начавшейся войны и «раздает» братьям в феодальное владение две большие области — Хорасан и Ирак (очевидно, иранский). Вот как это описывается в биографии: «Потом Чагры и Тогрул, два брата, прибыли в Мейхене, чтобы посетить шейха нашего и поклониться ему. Шейх с группой суфиев сидел в обители; они (братья) подошли к месту, где сидел шейх, произнесли приветствие, поцеловали руку шейха и стали перед шейхом. Шейх, как было у него в обычае, некоторое время (сидел), опустив голову, затем поднял голову и сказал Чагры: Тебе мы даем державу Хорасана, и Тогрулу: Тебе мы даем державу Ирака. Они поблагодарили и вернулись обратно»[36].

Во время осады Мейхене войсками султана Мас'уда шейх «узнает», что задумал предводитель осаждавших, и спешно ночью посылает управляющего хозяйством своей ханаки Хасана Муаддиба в селение Бадине, находившееся в двух фарсахах[37] от Мейхене, чтобы принести от одной старухи приготовленный ею заранее горшок с салом. Поручение было выполнено. Утром, после молитвы, шейх сел у двери мечети и приказал кипятить сало в котлах. И вот, когда среди сражения возникла мысль о мире, и он был заключен, правитель Мейхене по требованию командующего войсками, осаждавшими город, выдал врагам 41 меткого лучника, которые со стен осажденного города поразили многих знатных и начальствующих в стане неприятеля. Всем им были отрублены правые руки, и кипящее сало понадобилось, чтобы остановить кровотечение[38].

Спустя некоторое время султанские войска были разбиты сельджуками, и власть перешла к последним. «Чагры-бек сел на царство в Хорасане, а Тогрул-бек на царство в Ираке, как предсказал наш шейх», — заключает биограф[39].

Рассказывается также о нападении на шейха близ Туса. Возвращаясь из Нишапура домой в Мейхене, значительно опередив группу спутников-дервишей, он повстречал небольшой грабительский отряд туркмен, потребовавших, чтобы он отдал им своего коня (напавшие, естественно, не знали о том, кто он). Шейх спокойно заявил, чтобы они сами его сняли с седла, а затем забирали коня. Пока происходил этот диалог, бо́льшая часть отряда уехала, и близ шейха осталось лишь несколько человек. В это время его догнали дервиши и, узнав в чем дело, посоветовали ему коня не отдавать, так как их много, а грабителей мало. Однако шейх возразил, говоря, что он уже обещал своего коня этим людям, и пусть они его уводят. Разбойники ушли, уводя коня, а шейх со своими спутниками прибыл в селение Хурухли. Во время послеполуденной молитвы сюда явилась группа туркмен, которые привели лошадь шейха и другого породистого коня. «Они очень просили у шейха прощения, — патетически повествует биограф, — и говорили: О шейх, эти юноши не знали, (кто ты), успокой нас и их, ты показал свое величие, но они не обратили на это внимание»[40]. В конце концов шейх, хотя и не принял лошадей, но смилостивился над ними, после чего «все те туркмены раскаялись, обрезали волосы (оче-

[31] Нафахат аль-унс. Калькутта, 1858, с. 326—327; Асрар аттавхид, с. 45—46. *(Семенов А. А.* По Закаспийским развалинам, с. 15).
[32] МИТТ, т. 1, с. 343.
[33] Там же, с. 346.
[34] Теджен.
[35] Баверд — то же, что и Абиверд.
[36] МИТТ, т. 1, с. 344.
[37] Фарсах — мера расстояния в 5—6 км.
[38] МИТТ, т. 1, с. 345.
[39] Там же.
[40] Там же, с. 346.

видно, один из признаков раскаяния. — *С. Д.*) и в тот год все они отправились в паломничество и благодаря милости шейха стали в числе праведных»[41].

Анализ приведенного рассказа невольно наталкивает на два взаимосвязанных вывода-предположения. Если подобный случай, хотя и в сильно «облагороженной», субъективной форме опирался на реальный эпизод из жизни шейха (а такой эпизод вполне мог иметь место), это свидетельствует о слабом проникновении ислама в первой половине XI в. в туркмено-сельджукскую степную среду (молодежь не имела представления о святых шейхах и дервишах, хотя бы по характерным атрибутам их одежды). С другой стороны, выясняется, что суфии того времени имели контакты не только с земледельческим ираноязычным населением, но и с кочующими пришлыми тюркскими племенами, в том числе и туркменскими, в которых на суфиев-«чудотворцев» смотрели скорее, как на своих недавних (до принятия ислама) духовных главарей-шаманов, со смешанным чувством удивления и суеверного страха, чем как на представителей одного из отрядов мусульманского духовенства. Если рассказ и вымышлен, он все же несет идейную нагрузку популярности шейха не только у населения оазисов, но и у «грубых» тюркских кочевников, которых за истинных мусульман не принимали, но которых становилось все больше и больше: во второй половине XII в., когда составлялась биография, процесс тюркизации Средней Азии протекал весьма интенсивно.

Обращает на себя внимание своеобразный пропагандистский прием шейха — добровольная «щедрая» отдача коня: рано или поздно люди этого племени узнают, чью лошадь они увели, и явятся с поклоном и подарками вымаливать прощения. Расчет был точен: не только «святость», но и связи с сильными мира сего поддерживали и укрепляли авторитет шейха, а заодно и его материальное благополучие. Уже упоминалось о связи с одними из предводителей сельджуков, беками Чагры и Тогрулом (освящение феодальной власти). Низам-ал-мульк, будущий всесильный визирь султана и философ-дидактик, еще в молодости познакомился с шейхом: отправившись с караваном в Мерв, он специально задержался на день в местечке Азджах, недалеко от Мейхене, чтобы поклониться Абу-Са'иду[42].

[41] МИТТ, т. 1, с. 346.



Поэтому ханака Абу Са'ида процветала. В ней регулярно устраивались дервишские радения-зикры, ритуальные пиршества и т. д. Множество послушников-мюридов шейха своими подношениями и трудом (помимо крупных пожертвований феодалов) вносили немалую лепту в процветание ханаки, хозяйством которой управлял Хасан Муаддиб. Пожертвования со стороны феодалов шейху, а позднее его потомкам за их «духовную» поддержку были весьма значительны. Биограф, например, так описывает одну из своих любопытных и знаменательных встреч с известным султаном Санджаром.

«В то время, когда покойный султан Санджар ибн Мелик-шах спасся из рук гузов и прибыл в столичный город Мерв, я отправился... чтобы поздравить султана и (чтобы просить) о делах обители шейха. Из родственников и потомков шейха со мной никого не было... Когда я прибыл в Мерв, то (оказалось что) раис[43] Мейхене уже несколько дней как прибыл по делам области, но еще не видел султана, так как перед тем всегда о делах этой области не мог говорить никто, кроме потомков шейха, а если кто-нибудь говорил, то его не слушали. Раис, сборщик податей и правитель, и каждый, кто в той области мог делать какое-нибудь дело, не мог его делать иначе, как с согласия потомков шейха. Если кто-нибудь делал кому-нибудь притеснения в этой области, то как только руководитель и пир потомков шейха писал, что такому-то не следует быть в Хабаране[44] и эту бумагу какой-нибудь дервиш отвозил в лагерь (султана), тотчас же докладывали султану и писали грамоту об отставке этого человека»[45].

Обрадованный раис рассказал, что уже несколько дней бесплодно ждет приезда кого-либо из потомков шейха. «На другой день, — пишет биограф, — мы оба повидали султана наедине. Когда он увидел меня, то пошел навстречу; когда мы сели, и я произнес приветст-

[42] МИТТ, т. 1, с. 346.

[43] *Раис* — глава, правитель определенного района или области, административное лицо, назначаемое, как и другая администрация, султаном.

[44] Название области (см. ниже).

[45] МИТТ, т. 1, с. 347.

вие, султан Санджар сказал: Мейхене — благословенное место и нет места более великого и высокого, чем могила шейха. Один из гузов[46] протянул руки к этой могиле и хотел ее потревожить, как это было у них в обычае... Когда он протянул руку к этой могиле, то тотчас превратился в камень, его родичи увезли этот камень в лагерь, и я видел этот камень. Я не слышал этого рассказа ни от кого, кроме султана Санджара, — на всякий случай все же подстраховывается биограф, — и ответственность (лежит) на нем»[47].

Далее следуют некоторые весьма реальные цифровые данные, говорящие о значении, которое придавал глава государства таким духовным опорным пунктам, как святилище-ханака Абу-Са'ида с его потомками и последователями. Султан приказал выдать 1000 харваров зерна на семена для всей области Хабарана[48] и 100 — на семена владений священной обители, присовокупив для суфиев еще денежную дотацию в 100 золотых динаров наличными[49].

Таким образом, авторитет шейха и после его смерти оставался весьма высоким. В качестве одного из «чудес», совершенных им после смерти, биограф описывает грабительский поход хорезмшаха Атсыза в Хабаран. Атсыз, воспользовавшись разгромом Санджара кара-китаями в Катаванской степи в 1144 г., попытался захватить Хорасан[50], для чего и совершил поход на юг. «Когда он достиг места в одном фарсахе от Мейхене, которое называется рабат Сарбала, — с жаром повествует биограф, — как только взгляд его упал на Мейхене, лошадь, на которой он сидел, остановилась»[51]. Далее описывается, как хорезмшах изменил свое намерение: отказался от грабежа, назначил в Мейхене коменданта и почтил суфиев[52].

Однако ни святость шейха, ни покровительство сильных мира сего не спасли святилище-ханаку от разгрома и разграбления гузами во время так называемой «гузской смуты», в середине XII в., когда погибло большинство потомков и мюридов шейха, а остальные рассеялись по разным краям. «Теперь уже 30 и 40 лет как над его священной могилой ничего не осталось от того порядка, который был описан выше, — с горечью отмечает биограф, — и все еще не видно никакого просвета...»[53]. Правда, даже и это событие он пытается изобразить еще одним чудом-предвидением, которое якобы предсказал святой шейх: ровно через 100 лет после его смерти начнется великая смута. Смута началась «с точностью» до месяца[54].

После этого разгрома ханака-мечеть Абу Са'ида уже не пользовалась былой славой, хотя на протяжении веков и оставалась одним из мест активного паломничества суфиев и простых верующих, что в пережиточной форме сохранилось до наших дней.

Серахс. Из суфиев, живших здесь в домонгольский период, источники называют несколько имен, не давая почти никаких подробностей о их жизни и деятельности. Так, в серахском селении Андукан в качестве местной святыни и достопримечательности называется гробница суфийского шейха Ахмеда аль-Хади[55].

Некоторые исследователи гробницей этого шейха считают сохранившийся до наших дней мавзолей Ярты гумбез, построенный в 1098 г. в районе Серахса[56]. Возведение столь солидной и выдающейся в архитектурном отношении усыпальницы свидетельствует о высоком авторитете названного шейха. Современные верующие считают, что в Ярты гумбезе погребен извест-

---

[46] Гузами арабские и персидские авторы обычно называют огузов, тюркские племена, явившиеся одним из основных компонентов при формировании туркмен.

[47] МИТТ, т. 1, с. 347.

[48] Хабаран или Хаверан — область, охватывавшая в то время примерную территорию современных районов — Каахкинского, Теджженского, Кировского и Серахского. Просьба мейхенинского раиса, управляющего всей этой областью, о дополнительной ссуде семенами была отклонена ввиду тяжелого положения в стране. Харвар — мера веса, равная 300 кг.

[49] МИТТ, т. 1, с. 347.

[50] *Бартольд В. В.* Соч., т. 1, М., 1962, с. 348—350.

[51] МИТТ, т. 1, с. 348.

[52] МИТТ, т. 1, с. 348.

[53] Там же, с. 347.

[54] Там же.

[55] Там же, с. 326.

[56] См.: *Пугаченкова Г. А.* Архитектурные памятники Дахистана, Абиверда, Серахса. — «Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции», т. 2. Ашхабад, 1953, с. 238. В дальнейшем ссылки на это издание обозначаются: ЮТАКЭ; *Она же.* Пути развития архитектуры Южного Туркменистана поры рабовладения и феодализма. — «Труды ЮТАКЭ», т. 6. М., 1958, с. 286.

ный мусульманский святой Мухаммед Ханапья (которому, кстати, приписываются также мавзолей в окрестностях Байрам-Али и близ Нур-Ата в Узбекистане), что не соответствует действительности. Мухаммед Ханапья (точнее Мухаммед ибн ал-Ханафия) вообще никогда не был в Средней Азии, скончался и был похоронен в конце VII — начале VIII в. в Аравии. Впрочем, присвоение духовенством старым забытым захоронениям имен известных мусульманских святых с целью поднять их авторитет и увеличить поток паломников — явление отнюдь не редкое, и мы еще не раз столкнемся с ним.

В соседнем с современным советским Серахсом одноименном местечке на территории Ирана находится усыпальница другого известного средневекового серахского шейха Мухаммеда ибн Мухаммеда Локмана, современника знаменитого серахского мистика Абу-л-Фазла Серахси. Мавзолей над его могилой был возведен спустя значительное время, в конце XI — начале XII в., в эпоху наивысшего могущества династии великих Сельджукидов, отмеченную широким строительством, особенно культовых сооружений, на территории их обширного государства[57]. Мавзолей выделяется законченностью форм архитектуры.

Наиболее выдающейся личностью среди мистиков Серахса XI в. был, несомненно, «серахский старец» Абу-л-Фазл Серахси, мавзолей которого, известный у современного населения как Серахс-баба, находится рядом с поселком Серахс. «Время сооружения мавзолея, — как предполагает исследовавшая его Г. А. Пугаченкова, — видно, близко к дате смерти шейха Абу-л-Фазла, скончавшегося в 414 г. х. (1023/24 г.). Этот видный хорасанский мистик пользовался большим влиянием среди своих современников, и сооружение парадной усыпальницы над ним было осуществлено его почитателями уже в 20-х гг. XI в.»[58]. Достаточно сказать, что Абу-л-Фазл считался пиром (духовным отцом) упоминавшегося выше мейхенинского шейха Абу Са'ида, его младшего современника[59]. У Абу-л-Фазла Абу Са'ид прослушал курс лекций, готовясь к активной проповедической деятельности.

Таким образом, сооружение описанной группы мавзолеев — один из показателей широкого распространения суфизма в Хорасане в XI—XII вв. Впрочем, этот процесс был характерен для всего огромного региона, включающего в себя Иран и Среднюю Азию.

Нисa. В примечаниях к лукноускому изданию сочинения «Нафахат аль-унс» (издание 1910 г.) говорится, что суфии называли Нису «Шам-е кучек», то есть «Дамаском» или «Малой Сирией», сравнивая по числу гробниц святых, которых там было великое множество. На кладбище, на возвышенности, находящейся рядом с ханакой шейха Абу Али Даккака, имелось якобы четыреста гробниц суфийских пиров из числа великих шейхов и знаменитых святых[60]. Эта легендарная гипербола, очевидно, в известной степени отражала действительное положение дел, ибо в Нисе было несколько дервишских ханака, в которых проводили свою жизнь многие поколения суфиев.

Кроме знаменитого среди суфиев Нисы конца X — начала XI в. современника Абу Са'ида Мейхени шейха Ахмед-и-Насра или, как его называет биограф, Абу Насра (ум. в 1032/33 г.) и жившего несколько ранее шейха Ахмед-и-Али (Мухаммед-Алийяна Несеви), к могиле которого, находившейся в селении Бэсмэ (ныне Безмеин)[61], совершил паломничество Абу Са'ид, следует назвать шейха Абу Али Даккака.

Жизнь и деятельность шейха Абу Али Даккака относится к X в., или X — началу XI в. Он основал в Нисе, «в верхней части города, на окраине кладбища, где находятся могилы шейхов и гробницы тамошних великих мужей», довольно большую ханаку Серави. В упоминавшемся лукноуском издании «Нафахат аль-унс» приведена легенда, «освящающая» строительство этой обители дервишей. Согласно легенде, Абу Али Даккак во сне увидел пророка, который приказал ему заняться

---

[57] *Пугаченкова Г. Е.* Архитектурные памятники..., с. 243.
[58] *Пугаченкова Г. Е.* Пути развития архитектуры..., с. 276.
[59] *Пугаченкова Г. Е.* Архитектурные памятники..., с. 243.
[60] См.: *Семенов А. А.* По Закаспийским развалинам, прим. 15.
[61] Расстояние между ним и Нисой, указанное в «Асрар атгавхид», два фарсанга — совершенно точно, как отмечает А. А. Семенов, совпадает с расстоянием между современными аулами Безмеин и Багир, у которого находятся развалины древней и средневековой Нисы (См.: *Семенов А. А.* Указ. раб., прим. 16).

богоугодным делом и обвел чертой место будущего строительства. Проснувшись, Абу Али поспешил на указанное ему во сне пророком место и «увидел» там очертания, согласно которым стал возводить стены ханаки[62], функционировавшей еще в XVII в.[63]

Позднее над могилой самого Абу Али Даккака был выстроен мавзолей, ставший в Нисе еще одним очень популярным святым местом. Этому, возможно, способствовало то обстоятельство, что Абу Али был выходцем из народных масс, ремесленником-сукновалом (на это указывает его прозвище — «даккак»). Со временем его имя, как и в других подобных случаях, обросло легендами о сотворенных им «чудесах» и он стал в глазах верующих «пламенным (в своей любви к богу) шейхом» — Шейх Алов[64]. Средневековый восьмигранный мавзолей, считавшийся А. А. Семеновым безымянным (вернее, его остатки, расположенные у внешней городской стены средневековой Нисы и одновременно на краю огромного пригородного древнего кладбища), еще в прошлом столетии были откопаны местными жителями и восстановлены согласно надписи на нем, в 1317 г. х. (то есть 1899 г.)[65].

Дехистан занимает юго-западную часть территории современной Туркмении. Известные нам источники домонгольского периода упоминают лишь об одной местной святыне — могиле Али ибн Суккари. Об этом говорится, в частности, в анонимном персидском географическом сочинении X в. «Худуд ал-алеме»[66]. Г. А. Пугаченкова, исследовавшая памятники Дехистана, отождествляет эту средневековую святыню с мечетью-мазаром IX—X в., известную у современного населения под названием Шир-Кебир, или Машад ата.

На поклонение шейху Али ибн Суккари уже в X в. приходили паломники из различных мест Хорасана.

---

[62] См.: *Семенов А. А.* По Закаспийским развалинам, прим. 15.

[63] См.: *Массон М. Е.* Городища Нисы в селении Багир и их изучение. — «Труды ЮТАКЭ», т. 1. Ашхабад, 1949, с. 60.

[64] Под этим прозвищем, принимаемым за имя, он известен у паломников, совершающих паломничество к его гробнице, расположенной на окраине современного аула Багир, хотя некоторые, наиболее осведомленные в вопросах религии, жители Багира называли его настоящее имя.

[65] См.: *Массон М. Е.* Указ. раб., с. 60.

[66] МИТТ, т. 1, с. 217.



«Ореол «святости»,— пишет исследователь,— сохранялся за этим сооружением вплоть до прошлого столетия, когда к нему через пустыню шли паломники даже из иранского и афганского Хорасана»[67]. Неизвестно, к какой школе принадлежал упомянутый шейх. Что же касается легенд о его «чудесах», сохраняющихся в устной традиции, они приписывают этому шейху некоторые элементы чудодейственной силы, характерные для преданий о хорезмском суфии XII — начала XIII в. Наджм ед-дине Кубра. Например, «святой», сидя на городских воротах во время нападения калмыков (монгол), делает город невидимым для врага[68]. Слово шир, то есть лев, по объяснениям некоторых информаторов, — искаженное ших, шейх. Кебир или кабир в переводе с арабского «великий». Кстати, такого же почетного прозвища «великий шейх» удостоился в легендах и хорезмиец Наджм ед-дин Кубра.

Хорезм. В истории народов Средней Азии, а соответственно и в истории их религиозных воззрений Хорезм издавна занимал особое место. В силу своего географического положения, находясь в некоторой изоляции от других среднеазиатских областей древней культуры, он дольше остальных районов сохранял черты предшествующих эпох, элементы их идеологии, быта, культуры[69]. Хотя изоляция была относительной, тем не менее эта специфическая черта была присуща Хорезму вплоть до недавнего времени[70]. Другая характерная черта жизни древнего и средневекового Хорезма — разносторонняя связь с окружающим его миром кочевников.

---

[67] *Пугаченкова Г. А.* Пути развития архитектуры..., с. 172.

[68] Полевые записи автора по Кизыл-Атрекскому району.

[69] Достаточно указать хотя бы на языковой феномен: в то время как в других центрах среднеазиатской цивилизации местные иранские языки были давно утрачены и перешли в разряд мертвых (парфянский, согдийский и т. д.), в Хорезме, несмотря на продолжавшуюся в течение нескольких столетий довольно успешную тюркизацию, хорезмийский язык сохранялся отчасти еще в XIII в. См.: *Фрейман А. А.* Хорезмийский язык. М.-Л., 1951; См. также: *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948; *Он же.* По следам древнехорезмийской цивилизации. М., 1953. Следует оговориться, что ряд теоретических выводов С. П. Толстова, сделанных в этих книгах, позже подвергся серьезному пересмотру.

[70] См.: *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

На огромных пространствах степей и пустынь, прилегающих вплотную к хорезмскому оазису (на северо-западе Мангышлака и Усть-Урта, юго-западе, юге и юго-востоке Каракумов, востоке и северо-востоке Кызылкумов), происходил непрерывный, хотя зачастую и очень медленный процесс миграции кочевого населения, смены одних скотоводческих племен и народов другими. Социально-экономические условия кочевой жизни предполагают непременную связь с какими-либо центрами оседлой цивилизации. Таким центром, причем единственным для значительной массы кочевников стал Хорезм. Естественно, что многовековая политико-экономическая и культурная связь Хорезма со степью имела двустороннее влияние. В политическом и в языковом отношении влияние степи со временем оказалось сильнее, однако Хорезм оставался до последнего времени идеологическим и культурным центром.

После установления в Хорезме ислама он стал одним из форпостов распространения новой религии среди кочевников, опорой мусульманских миссионеров, прибывавших из центров Арабского халифата, а еще чаще посылавший в степь своих собственных миссионеров. Суфизм в отличие от окостеневшей мусульманской ортодоксии более успешно справлялся с миссионерскими задачами. Поэтому пропагандой и распространением ислама среди окружавших Хорезм кочевых племен занималось, главным образом, суфийское духовенство. С Хорезмом так или иначе связано немало имен особопочитаемых среди тюркского скотоводческого населения Средней Азии представителей суфизма — Хаким-ата, Чопан-ата, Гёзли-ата, Сейид-ата, Шейх Шереф и др.

Из хорезмских суфиев домонгольского периода известен основатель одного из трех наиболее влиятельных в Средней Азии суфийских орденов кубравийя (менее известно его второе название — захабийя) шейх Наджм ед-дин Кубра. «Наджм ед-дин,—как признает Бертельс,— одна из самых ярких личностей среди суфиев XII—XIII вв. Ученик трех выдающихся учителей и наставник целого ряда крупных мыслителей и поэтов, он является своего рода центром, от которого линии расходятся по всей периферии мусульманского мира, и в этом отношении напоминает своего предшественника в X—XI вв., шейха Абу Са'ида Мейхенского»[71].



Ахмед ибн Омар Абу-л-Джаннаб Наджм ед-дин ал-Кубра ал-Хиваки ал-Хорезми (полное имя шейха) родился в хорезмском городе Хивак в 1145/46 г. Неодолимая жажда знаний еще в ранней молодости заставила отправиться его в дальние странствия на запад мусульманских земель и добраться до Египта. Там Наджм ед-дин встретил шейха Рузбихана ал-Ваззана ал-Мисри, учеником, а впоследствии и зятем которого он становится. Проведя несколько лет в Египте, Наджм ед-дин перебирается на северо-запад Ирана, в Тавриз, где изучает курс «шарх ас-сунна» под руководством имама Абу Мансура Хавда. В Тавризе же под влиянием шейха Баба Фарджа он постепенно отходит от учения мусульманских традиционалистов-ортодоксов и углубляется в учение суфиев[72]. Но крайний мистицизм и обскурантизм Баба Фарджа, отрицавшего всякую науку, не удовлетворил пытливого ума молодого Наджм ед-дина, и он, по совету шейха Аммара Ясира, отправляется к Исмаилу Касри, у которого спустя определенное время получает хырку «благословения», то есть символический суфийский «диплом».

Наджм ед-дин возвращается в Египет. Шейх Рузбихан находит, что он уже постиг тонкости суфизма, и советует ему возвратиться на родину, чтобы там распространять это учение. Наджм ед-дин с женой и детьми возвращается в Хорезм, где устраивает дервишскую ханаку и основывает суфийский орден кубравийя[73].

Подобное изложение вступления Наджм ед-дина на стезю суфизма лишь «западным» путем противоречит другим данным, в частности, утверждению В. В. Бартольда о принадлежности Наджм ед-дина к созданной

[71] *Бертельс Е. Э.* Четверостишия шейха Наджм ад-дина Кубра. — В кн.: Суфизм и суфийская литература, с. 324. Эта небольшая, но весьма интересная в научном отношении (особенно из-за указания первоисточников) заметка, опубликованная еще в 1924 г., как отмечает сам автор, является лишь небольшим предварительным сообщением, сделанным на основе значительного материала, который он сам собрал по биографии шейха (Там же, с. 326). К сожалению, в дальнейшем Бертельс так и не вернулся к этому материалу и о судьбе его нам ничего неизвестно.

[72] См.: *Бертельс Е. Э.* Четверостишия шейха Наджм ад-дина Кубра. — В кн.: Суфизм и суфийская литература, с. 324.

[73] См.: Там же, с. 325.

в Средней Азии, в Мавераннахре, суфийской школе Юсуфа Хамадани[74]. В другой работе Бартольд, со ссылкой на «Нафахат аль-унс» Джами, говорит о некоторых проявлениях того влияния, которое оказали на Наджм ед-дина «западные» шейхи: «...хорезмский шейх Наджм ад-дин Кубра во время путешествия на запад сделался последователем местных шейхов и перенес к себе на родину их учение, в том числе и музыкальные радения (то есть «явный», громкий зикр. — *С. Д.*), которые прежде ненавидел»[75].

Очевидно, учение Наджм ад-дина носило синтетический, может быть, даже несколько эклектический характер. Изучив сначала суфизм на родине, в Средней Азии, он, не удовлетворившись достигнутым (в условно-гиперболической форме «Роман о шейхе Наджм ад-дине Кубра» говорит о хорезмийских сорока старцах-пирах, у которых он учился, но были они несведущи), отправился пополнить свой духовный багаж и знания в дальних странах, ближе к общемусульманским центрам.

Считается, что орден Наджм ед-дина свое название получил от прозвища его основателя «ат-Таммат ал-кубра» (величайшее бедствие), которое, согласно преданию, связано якобы с тем, что из-за проклятия шейха, обиженного хорезмшахом, на страну обрушилось великое бедствие — всеуничтожающий меч монгольского нашествия. Правда, известно и другое прозвище Наджм ед-дина — «шейх-и вали-тараш» (шейх, изготовляющий святых). Первое из них, как нам представляется, было дано Наджм ед-дину суфийской или народной традицией, вероятно, позднее, после известных исторических событий и его смерти, а название ордена при жизни самого шейха, очевидно, первоначально звучало как захабийе. Второе прозвище, скорее всего народного происхождения, шейх мог получить еще и при жизни. Ведь среди его учеников называются такие имена как учитель известного Аттара Маджд ед-дин Багдади, Са'д ед-дин Хамави, Баба Кемал Джанди, шейх Рази ед-дин Али Лала, Сайф ед-дин Бахарзи, Наджм ед-дин Рази, по некоторым сведениям Баха ед-дин Велед, отец Джелал

[74] См.: *Бартольд В. В.* Соч., т. 1, с. 440.

[75] Там же, т. 2, ч. 2, с. 426. Правда, в более поздний период дервиши ордена кубравийя придерживались, подобно накшбенди, тайного (тихого) зикра.



ед-дина Руми и другие лица, известные в истории ирано-среднеазиатского суфизма[76].

Уровень образования, хотя и богословского, позволил Наджм ед-дину стать автором восьми сочинений философско-религиозного характера, в том числе одного тафсира. Некоторые из его трактатов имеются в европейских книгохранилищах. Однако Наджм ед-дину был присущ и поэтический талант: он писал также стихи (традиционные рубаи), приводимые в различных поэтических сборниках. Е. Э. Бертельс в качестве образца поэтического творчества шейха как приложение к своей заметке о Наджм ед-дине приводит 25 его четверостиший на персидском языке. Рубаи эти, как отмечает исследователь, отличаются большим техническим совершенством и ярким содержанием.

Необычная жизнь шейха имела и необычный конец: 3 июля 1221 г. семидесятипятилетний шейх погиб во время разгрома столицы Хорезма, Гургандж[77], монголами. Биографы единодушно утверждают, что шейх погиб мучеником (шехидом), защищая Хорезм[78]. Так это или не так, но смерть знаменитого суфия от руки неверных лишь возвысила его в глазах мусульман, что в дальнейшем усилило поток паломников к его гробнице, над входом в которую, благодаря стараниям предприимчивого духовенства, появилась надпись из глазури — «Посещение это равно хаджу в Мекку к гробнице Мухаммеда»[79].

Несомненно, именно суфийским духовенством о Наджм ед-дине на персидском и тюркском языках бы-

[76] См.: *Бертельс Е. Э.* Четверостишия шейха Наджм ад-дина Кубра. — В кн.: Суфизм и суфийская литература, с. 325.

[77] Развалины средневекового Гургандж примыкают к территории современного Куня-Ургенча, районного центра Ташаузской области, где находится и мавзолей Наджм ед-дина Кубра.

[78] См.: *Бертельс Е. Э.* Четверостишия шейха Наджм ед-дина Кубра, с. 325. Легенда утверждает, что это произошло во время второго штурма города. Во время же первого святой уселся на городских воротах, свесив ноги, и вся местность окуталась густым туманом, так что враги даже не знали, где они находятся. Однако через некоторое время хорезмшах Мухаммед, получивший ложное сообщение об отступлении монголов, решает выйти из города и приказывает святому подобрать ноги, которые загораживают дорогу. Святой подбирает ноги, город становится виден врагу, и монголы снова бросаются на штурм.

[79] См.: *Костин Г.* Куня-Ургенч (Из путевых заметок). — «Туркменоведение», 1928, № 10—11, с. 119.

ло создано немало легенд и преданий, довольно широко распространившихся в народе, в которых исторические факты густо перемешивались с мистической фантазией. Часть из них сохранялась в письменной традиции, как, например, тюркская рукопись из Хорезма «О разрушении города Хорезма и мученической смерти шейха Наджм ед-дина», которую Е. Э. Бертельс определил как своего рода исторический роман[80].

Неизвестный автор ведет нити нескольких соприкасающихся на разных этапах сюжетов. Судя по языку и стилю изложения, можно предположить, что автором был суфий. Вначале говорится о годах исканий Ахмада ибн Омара Хиваки (получившего позднее почетное имя Наджм ед-дина), который изучил шариат, принял участие в пиршестве тариката и пожелал испробовать «вина единства»[81], то есть соединения с богом. С этой целью он отправляется в странствие. Сначала в Персию, где встречается с неким пиром Замири, бистамским шейхом Ахмедом, шейхом Хасаном Джами из города Тиран и т. д. Так он посещает двадцать пять пиров, но все безуспешно.

В отчаянии идет он в Багдад в ханаку шейха Ибрахима, где семь лет самозабвенно прислуживает ему, как родной сын, и наконец, после очередного испытания (шейх заставляет его выпить пригоршню воды, которою он мыл ноги во время омовения) ему открывается «илм-и хал ва илм-и кал» — наука об экстатическом состоянии и вдохновенной речи. После этого шейх дает ему лакаб (почетное прозвище) Наджм ед-дин. Правда, через несколько дней Наджм ед-дин в мыслях своих допускает бестактность по отношению к шейху, за что был отправлен учиться адабу (правилам приличия) к бистамскому шейху Исмаилу. Там при встрече он допускает еще одну бестактность, уже по отношению к новому шейху, тот брызгает в лицо Наджм ед-дину водой, одна капля попадает ему на язык, отчего он теряет сознание. Он видит страшный суд, становится свидетелем того, как избегают ужасных наказаний те,

[80] См.: *Бертельс Е. Э.* Роман о шейхе Наджм ед-дине Кубра (конспект). — В кн.: Суфизм и суфийская литература, с. 329—334.

[81] Там же, с. 329.



чьим пиром является шейх Исмаил. Когда ангелы приступают к нему самому, он называет себя мюридом этого шейха. Ангелы отсылают его под знамя шейха, которое гордо реет над 180 знаменами других совершенных шейхов.

Когда Наджм ед-дин приходит в себя, он не знает, что сказать шейху, тот дает ему пощечину. Наджм ед-дин снова теряет сознание и видит теперь, что шейх сидит в раю с духовными существами. Очнувшись во второй раз, Наджм ед-дин бросается к ногам шейха, становясь его мюридом. Через семь дней шейх дает ему прозвище «Кубра» и отсылает назад к Ибрахиму со словами: Если он (шейх Ибрахим) нам посылает мюридов, подобных меди, мы делаем их золотом, а если их сердца тверды, как камень, мы их смягчаем до воска. После всех перипетий Наджм ед-дин по приказу Ибрахима возвращается в Хорезм, чтобы основать там новую сильсиле — суфийскую «цепочку».

Приведенный сюжет и его легендарная часть весьма характерны для агиографической литературы. В описаниях необычной «силы» (керамат) суфийских старцев авторы прибегают к демонстрации перед сомневающимися или потенциальными мюридами потусторонних связей этих суфиев, показу роли и протекции в мире вечном, что для мюрида должно быть куда важнее, чем протекция в мире временном, иллюзорном (хотя, конечно, не сбрасывалась со счетов и их реальная протекционная сила). С другой стороны, здесь мы видим методы подавления собственной воли мюридов, постепенного подчинения их воле своих наставников, достижения того состояния, которое было сформулировано еще первыми суфийскими теоретиками: мюрид должен быть в руках мюршида, как тело покойника в руках обмывальщика трупов. Для этой цели годилось все — и тяжелый изнурительный труд, и бессмысленные, неприятные, позорящие человека задания. Например, мюриду предлагалось выпить воду после омовения для испытания состояния его духа. Нечто подобное пришлось испытать, согласно легенде, и мюриду уже самого Наджм ед-дина Маджд ед-дину, искусному и богатому молодому багдадскому[82] врачу, приехавшему вместе с

[82] По другим сведениям, происходящего из хорезмского местечка Багдадек.

матерью лечить хорезмшаха. Наджм ед-дин приказывает ему чистить отхожие места в ханаке[83].

С Хорезмом предмонгольского периода связана деятельность одного из первых особопочитаемых тюркских шейхов Сулеймана Бакыргани (конец XII — начало XIII в.), более известного под именем Хаким-ата, который является представителем школы Ахмеда Ясави[84] (о нем речь ниже), и начало деятельности другого популярного среди тюрков-кочевников шейха Сейид-ата. Личности эти, как и другие известные суфии, овеяны легендами. Исторические данные о них или вообще отсутствуют, или чрезвычайно скудны (по сравнению с суфиями оседлых центров) ввиду отсутствия или весьма слабого развития у кочевников письменной традиции.

Так, например, В. В. Бартольд в полемической заметке «К вопросу о родине Хаким-ата» говорит, что об этом святом имеются некоторые данные исторического характера[85], но в статье-заметке «Хаким-ата», написанной для зарубежного издания «Энциклопедии ислама», утверждает, что все сведения о нем — легендарны[86].

Сулейман Бакыргани (известный больше под почетным прозвищем Хаким-ата, а также как Сулейман-ата или Хаким Ходжа) происходил из местности Бакырган[87], расположенной в Северном Хорезме, несколько ниже современного Кунграда. Там находится его гробница, пользующаяся в настоящее время большой популярностью у паломников, что отмечено, впрочем, еще у автора начала XVI в. Кашифи в его сочинении «Рашахат айн аль-хайат» (1503—1504 г.)[88]. Считается, что учился он у Ходжа Ахмеда Ясави, однако точные годы жизни Сулеймана Бакыргани неизвестны, поэтому он

[83] См.: *Бертельс Е. Э.* Четверостишия шейха Маджд ад-дина Багдади. — В кн.: Суфизм и суфийская литература, с. 336.

[84] См.: *Самойлович А.* Махтум-Кули и Хаким-Ата. — «Туркменоведение», 1929, № 12, с. 28.

[85] См.: *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 2, с. 361.

[86] Там же, с. 532.

[87] По одной из легендарных версий, это название является якобы испорченным Апак-курган «белая-белая крепость». Название Ходжа Бакырган носит также небольшой приток, впадающий в Сырдарью у Ходжента (*Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 2, с. 532).

[88] *Залеман К. Г.* Легенда про Хаким-Ата. — «Изв. импер. Академии наук», сер. 5, т. 9. Спб., 1898, с. 138 (Цит. по кн.: *В. В. Бартольд.* Соч., т. 2, ч. 2, с. 361).



мог быть или непосредственно учеником Ходжа Ахмеда (ум. в 1166 г.), или учиться у одного из его преемников.

Ясы — средневековый город, получивший позднее, с XVI в., название Туркестан, расположен в Южном Казахстане, то есть далеко от территории современной Туркмении. Однако Ясы сыграл значительную роль в становлении идеологии средневекового населения Туркмении, особенно кочевой туркменской среды. В середине XII в. Ясы становится наиболее крупным в Средней Азии форпостом активного распространения ислама в суфийской форме среди населения степи.

Основоположником этого стал упоминавшийся выше один из первых в Средней Азии известных тюркских шейхов Ходжа Ахмед Ясеви (то есть из Ясы). Впечатлительный и эмоциональный Ахмед, будучи ребенком, обратил на себя внимание местного тюркского шейха Баб (от баба́) Арслана, который занялся его духовным воспитанием. Позднее, после смерти своего первого наставника, Ходжа Ахмед отправился в Бухару, где прослушал курс лекций-поучений у упоминавшегося выше Ходжи Юсуфа Хамадани и получил «иршад» — разрешение самому поучать других тарикату (суфийскому пути к познанию истины). Некоторое время он возглавлял бухарскую общину суфиев, но затем покинул Бухару и вернулся в Ясы[89].

Начало активной проповеднической деятельности Ходжи Ахмеда совпало с нашествием кара-китаев, исповедовавших буддизм и шаманизм, которые захватили в конце 30—начале 40-х гг. XII в. значительную часть Средней Азии, в том числе и район Ясы. «В образованном ими новом государстве ислам (временно.— *С. Д.*) утратил свое положение господствующей религии и должен был довольствоваться равноправностью с другими культами. *Может быть, этим отчасти и объясняется замечательная веротерпимость проповедей Ходжа Ахмеда, которыми он сумел снискать огромную популярность себе, а исламу завербовать новые тысячи прозелитов*»[90] (курсив наш.— *С. Д.*).

[89] См.: *Массон М. Е.* Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви, с. 3. Предание считает, что он сначала жил в находящемся юго-восточнее Туркестана г. Сайраме, где показывают могилы его отца Ибрагим-ата, матери Карагез-мама и двух сыновей.

[90] *Массон М. Е.* Указ. раб., с. 4.

Политическая ситуация, безусловно, сыграла определенную роль в религиозной тактике Ходжи Ахмеда как миссионера. Однако главным рычагом поразительных успехов шейха были, как мы считаем, его оперативность по сравнению с предшественниками, умение более гибко сочетать каноны ислама с пантеизмом восточносуфийских учений и элементами шаманистских воззрений соседних кочевых и полуоседлых племен. Достаточно вспомнить характерный ритуал, созданный в ордене ясавийя,— «зикр пилы»[91]. Его атрибуты (звуковая имитация «распиливания» дерева, в котором находился якобы пророк Закария) живо воскрешают в воображении имитации шаманов, воздействующих на психику зрителей. Некоторые исследователи, например, Копрюлю-заде (Köprülüzade, 1929) считают, и не без основания, что проникновение шаманистских элементов в суфизм началось именно с ордена ясавийя.

Росту авторитета Ходжи Ахмеда, несомненно, в значительной степени способствовало и создание им книги суфийских стихов «Хикмет» («Мудрость»). Такая книга на тюркском языке была создана впервые. Она была написана четверостишиями, простыми и доступными по внешнему содержанию для широких масс. В четверостишия, на форму и образы которых, несомненно, оказала немалое влияние суфийская поэзия на персидском языке, шейх вложил традиционные суфийские мотивы, акцентировав внимание на аскетических, пессимистических началах.

Мистические хикметы Ходжи Ахмеда в дальнейшем заняли одно из первых мест в обязательной учебной программе среднеазиатских и турецких высших богословских учебных заведений — медресе, оказали влияние на творчество ряда тюркоязычных поэтов. Мы уже не говорим о практике дервишских радений ряда среднеазиатских и турецких суфийских орденов, и в первую очередь, ясавийи, где исполнение стихов Ходжи Ахмеда занимало важное место.

Авторитет Ходжи Ахмеда и его потомков-преемников среди народа служили в конечном счете не небесному богу, а богам земным. Феодальные правители, в состав владений которых входил Туркестан, стремились через орден ясавийя оказывать влияние на кочевое население своих феодов — самый ненадежный компонент пестрых феодальных образований. Отсюда и щедрые жесты со стороны правителей по отношению к Туркестану: например, в правлении Тимура в 1397 г. над могилой Ходжи Ахмеда сооружен великолепный мавзолей-ханака и пожертвовано святилищу в вакф несколько селений, бухарский Абдулла хан II (конец XVI в.) выдал шейхам святилища дарственную грамоту.

Очевидно, именно с Ходжи Ахмеда—создателя первого тюркского мистического ордена[92], «родоначальника среднеазиатско-турецкого (тюркского.— *С. Д.*) суфизма»[93], которого «все окрестные турецкие (тюркские.— *С. Д.*) племена, среди которых ислам до того едва пустил корни, признали... своим духовным главой и дали... прозвище «ата»[94], это чисто тюркское слово входит в суфийскую терминологию, означая главу ордена или общины, наряду с менее понятным окружающей тюркоязычной массе арабским эквивалентом «шейх» и персидским «пир»[95].

В дальнейшем термин «ата», наряду с менее распространенными двумя другими тюркскими эквивалентами («баба» — в Средней Азии и Турции и «дэдэ» — в Турции) получил, вместе с тюркизацией Средней Азии, весьма широкое распространение как второй компонент в именах известных суфиев или их почитаемых могил (часто ложных). Ата называли преемников Ходжи Ахмеда в Ясы, а также многих суфийских деятелей, последователей его школы, в том числе связанных с туркменской средой мистиков XII—XIV вв. (Хаким-ата, Сейид-ата, Гёзли-ата и др.). Впрочем, не исключено, что и у самого Ходжи Ахмеда были определенные непосредственные контакты с туркменами. О возможной близости его к огузско-туркменской среде высказывался в свое время А. Н. Самойлович[96]. Действительно, в се-

[91] См.: *Гордлевский В. А.* Избр. соч., т. 3. М., 1962, с. 367.

[92] См.: *Гордлевский В. А.* Избр. соч., т. 3, с. 379.

[93] *Самойлович А.* Махтум-Кули и Хаким-Ата, с. 28.

[94] *Массон М. Е.* Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви, с. 4.

[95] Основное, первичное значение всех трех разноязычных терминов, из которого позднее выросло и их суфийское толкование, в целом совпадает — «человек преклонного возраста, старец, дед, предок». Интересно отметить, что в тюркоязычном Сарае Узбек-хан называл своего духовного наставника тоже тюркским термином «ата» (*Бартольд В. В.* Соч., т. 5. М., 1968, с. 140).

[96] *Самойлович А. Н.* Очерки по истории туркменской литературы. — В кн.: Туркмения, вып. 1. М., 1929, с. 136.

дине XII в. часть огузов еще оставалась на нижней Сырдарье, то есть в сравнительной близости от Ясы. Возможно, что среди тюркских родо-племенных подразделений, живших непосредственно в названном районе, были и предки некоторых туркменских этнических подразделений[97].

Таким образом, первый этап в развитии среднеазиатского суфизма завершается созданием в середине XII—начале XIII в. основных мистических орденов и направлений (последний крупный орден — накшбенди оформлен позднее, в XIV в., однако основы его были заложены в этот период). В сферу влияния суфизма, помимо старого ираноязычного оседлого земледельческого населения, все больше начинает втягиваться и пришлое тюркоязычное скотоводческое население среднеазиатских степей, в том числе и предки туркменских племен.

## Суфизм и туркменское общество периода развитого и позднего средневековья

**Суфийское миссионерство в Туркмении**

К концу XII в. бóльшая часть кочевых тюркских племен, составлявших огузо-сельджукские волны, прокатившиеся по западным и центральным землям Средней Азии, ушла на запад, где стала одним из основных компонентов в формировании двух крупных тюркоязычных народов, известных позднее как турки и азербайджанцы. Отдельные ручейки этого мощного потока проникли еще дальше — на Балканский полуостров, в Крым, на Северный Кавказ.

На землях современной Туркмении и исторически связанных с нею на протяжении многих веков, вплоть до начала XX в., Мангышлака и Усть-Урта остались в

[97] Невольные ассоциации вызывает сам топоним Ясы, происходящий от названия жившего в этом месте тюркского племени, со старотуркменским племенем языр, упоминающимся еще у Махмуда Кашгарского (XI в.). Историко-этнографическая экспедиция в Южный Казахстан, организованная в начале 60-х гг. Институтом истории АН ТССР, обнаружила старые туркменские слои среди населения окрестностей Туркестана. О том же говорят и некоторые полевые материалы автора по Чимкентской области, собиравшиеся в 1965 г.



основном те из огузо-сельджукских племен, которые составили основу собственно туркменских племен, известных из средневековых источников, и отчасти из дореволюционной действительности.

В период развитого, отчасти позднего средневековья, основная масса туркменских племен вела кочевой и полукочевой образ жизни, занимаясь преимущественно скотоводством. Лишь весьма незначительная часть их перешла к оседлому или, скорее, полуоседлому образу жизни, сочетая скотоводство с земледелием (например, племя языр, жившее еще в домонгольский период вокруг крепости Так, — современные развалины городища Шехр-Ислам в Бахарденском районе) или рыболовством (на Сарыкамышских озерах). Однако в связи с изменением политической ситуации, эти племена могли снова стать скотоводами-кочевниками: так, к примеру, произошло с упомянутыми язырами, которые в более поздний период известны в Северо-Западной Туркмении как скотоводческое племя карадашлы (название племени тоже претерпело изменение).

Основная масса туркменских племен в XIII—XVI вв. расселялась главным образом в треугольнике Балханы—юго-западные границы Хорезма — Мангышлак, где были наиболее благоприятные для занятия скотоводством природно-климатические условия. Лишь в XVI и особенно XVII столетиях под влиянием природно-климатических, демографических и политических факторов значительная часть туркмен продвинулась в земледельческо-степную зону, перейдя частично к ведению смешанного хозяйства. На юго-западе такой зоной стала Мешхед-Миссарианская равнина и Дэшт-е горган, «Гюргенская степь», как называли ее иранцы, с оазисными зонами вдоль р. Атрек и Гюрген; на юге — район Кюрендага и Аркача, то есть подгорная полоса Копетдага; на востоке — часть Лебаба, по среднему и верхнему течению Амударьи. Сравнительно незначительная часть туркменских родо-племенных подразделений осела на берегах Каспия. Значительная же масса осталась в Прибалханье, откуда уже в новое время, в XVIII—XIX вв., совершила последний демографический рывок, заселив целиком земли Ахала, Атека, оазисы, по Теджену и Мургабу, а также значительную часть собственно Хо-

резмского оазиса и примыкающего к нему с юго-востока приамударьинского участка.

В период всего средневековья и нового времени происходило также множество более мелких миграций туркменского населения. Краткий очерк основных миграционных направлений и районов расселения туркменских племен приведен для более ясной картины положения их в тот или иной период по отношению к ближайшим политико-административным центрам, являвшимся одновременно и культурно-идеологическими центрами. Они оказывали разностороннее влияние на окружающее кочевое население, в том числе и в плане религиозном — в виде мусульманского миссионерства, которое, как уже отмечалось выше, часто приобретало характер суфийского миссионерства.

Формы этого миссионерства были различны: и кратковременный приезд того или иного суфийского деятеля в определенный район для выступления с проповедями и вербовки мюридов, и относительно планомерные и регулярные контакты, и переселение на жительство в местную среду.

Конкретные результаты этого миссионерства были различны. Часто оно ограничивалось разъяснением основ мусульманской теории и различных практических вопросов со стремлением любым путем установить личный авторитет. В других случаях, когда миссионер уже пользовался достаточным авторитетом, он мог, имея своих мюридов, использовать их в качестве источника материальных доходов и средства дальнейшего распространения желательной для него информации среди более широких слоев населения. Но связь мюршидов с мюридами среди кочевого туркменского населения из-за редкого появления мюршидов среди паствы никогда не была так прочна, как в оседлых земледельческих районах, не говоря уж о взаимоотношениях с наставниками мюридов, живших в ханаках или текке. Простодушный скотовод-кочевник, слушая речь выступающего суфия или наблюдая его психолого-гипнотические «фокусы», быстро загорался, однако и быстро забывал о нем после его отъезда, так как потом не встречал этого проповедника-суфия в течение многих лет.

Как правило, религиозное миссионерство среди туркмен сочеталось не только с личными интересами конкретного религиозного деятеля или представляемого им ордена, но и с более широкими политическими интересами того или иного феодального государства. Наиболее активными центрами религиозного, в том числе суфийского, влияния на туркмен были Хорезм и Бухара.

Хорезм. Если сравнить общий удельный вес религиозного, и в том числе суфийского воздействия на туркмен каждого из двух вышеназванных мусульманских центров, то следует оговориться, что роль Хорезма и в хронологическом, и в территориальном отношении была значительнее, чем Бухары. Это отмечает еще А. Н. Самойлович и некоторые другие авторы, исследовавшие взаимоотношения туркмен с соседними феодальными государствами. А. Н. Самойлович, например, по этому поводу пишет: «...Хорезм был главнейшим проводником суфизма в туркменскую среду на протяжении столетий, Бухара же имела в этом отношении, хотя и большое, но все же второстепенное значение, за исключением туркмен, подвластных Бухаре»[98].

Хорезм[98а], как отмечено выше, дал одного из первых крупных тюркских шейхов Средней Азии — Хаким-ата, проповедовавшего у окрестных тюркских племен Южного Приаралья и Усть-Урта, среди которых значительную часть составляли, несомненно, туркмены. Ту же традицию продолжал и шейх Сейид-ата, принадлежавший к школе «среднеазиатского дервишизма» Ходжа Юсуфа Хамадани, прославившийся в Хорезме как один из тех, кто оказал значительное влияние на распространение ислама среди тюрок[99]. По некоторым сведениям, он стал вторым преемником Ходжи Ахмеда Ясеви[100]. Если это так, то Сейид-ата, очевидно, был младшим современником Хаким-ата и жил во второй половине XII—начале XIII в. Его преемники и последователи то-

---

[98] *Самойлович А.* Махтум-Кули и Хаким-Ата, с. 28.

[98а] Здесь и далее, говоря Хорезм, имеется в виду не только чисто оазисная зона культурных земель, но вся географическая область, включавшая в себя прилегающие участки степи. Позднее, очевидно с XVII в., когда центром Хорезма стал город Хива, в туркменской традиции постепенно понятие Хорезм стало ассоциироваться с названием этого города.

[99] См.: *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1, с. 251.

[100] См.: История Туркменской ССР, т. 1, кн. 1. Ашхабад, 1957, с. 373.

же прочно обосновались в Хорезме. Авторитет Сейид-ата был настолько велик, что в начале XVI в. одному из них участники феодального заговора против власти персов, захвативших в то время эту область, предложили стать ханом Хорезма[101]. Святилище Сейид-ата находится в окрестностях города Хангах[102] (современный Ханки Хорезмской области Узбекской ССР).

К началу XVI в. относится знаменательный в религиозной жизни туркмен факт, о котором сообщает известный среднеазиатский историк Абу-л-Гази. Приведем выдержку из его «Шеджере-и тараким» («Родословной туркмен»): «На Балхане был (человек) из салорского иля по имени Арсари-бай. Это был человек, обретший долгую жизнь, богач и ревнитель мусульманства. Подтверждением этих наших слов является следующее. В те времена в Ургенче[103] (имеется в виду Куня-Уренгч. — *С. Д.*) был один муж праведной жизни по имени Шереф. Он восседал на престоле шейхства и был также муллой. Арсари-бай отправился, подарил названному шейху сорок верблюдов, принес покаяние и обратился (к нему) с просьбой: Мы тюрки, (и нам) очень трудно читать арабские книги, постигать их смысл и поступать (по ним). Если вы соблаговолили бы перевести на тюркский язык арабские (вероучительные) вопросы, вы стали бы участником награды за (это) доброе дело. И шейх Шереф-ходжа перевел все религиозные вопросы и составил книгу под названием «Му'ин ал-мюрид»—«Пособник мюридам» — и вручил ее Арсари-баю. С того времени и по сей день все туркмены руководствуются правилами этой книги».[104]

«Пособник (точнее, руководство) мюридам» был написан в начале XIV в. (в 1313 или 1314 г.)[105]. Его автор, шейх Шереф жил, по всей вероятности, во второй поло-

[101] См.: История Туркменской ССР, т. 1, кн. 1. Ашхабад, 1957, с. 373.

[102] МИТТ, т. 2, с. 342.

[103] Ургенч, административный центр современной Хорезмской области Узбекистана, точнее Новый Ургенч, был выстроен значительно позже, в 1645 г.

[104] *Абу-л-Гази.* Родословная туркмен. Пер. и науч. изд. А. Н. Кононова. М.—Л., 1958, с. 75.

[105] «Türkiyat macmuasi», II. Istanbul, 1928, с. 320 (Цит. по *Бартольду В. В.* Очерки истории туркменского народа.— В кн.: Туркмения, т. 1. Л., 1929, с. 44); см. также: История Туркменской ССР, т. 1, кн. 1, с. 319.



вине XIII—первой трети XIV в. Это крупный тюркский[106] суфийский шейх, писавший, судя по данному произведению, хотя и не на огузо-туркменском языке, но под огузским языковым влиянием[107], и, очевидно, связанный в своей религиозно-суфийской деятельности с туркменскими племенами (на этот вывод наталкивает факт обращения с подобной просьбой именно к нему). «Руководство» упрочило имя шейха Шерефа и в Хорезме, и в туркменских степях. Недаром мнимая гробница его в Хорезме (в Куня-Ургенче) на протяжении многих веков была особенно почитаема у туркмен[108]. Шейх действовал наверняка. И здесь предусматривалось не только общее положение религии в народной среде, но и более высокий, хотя, может быть, и менее осознанный авторитет любого слова на бумаге среди кочевников, где книга была куда более редким гостем, чем в культурно-земледельческих зонах. И если в предреволюционной Туркмении простой неграмотный скотовод-чарва мог отдать за рукопись стихов любимого поэта свою последнюю верблюдицу, как это сделал прототип рассказа «Китап» («Книга») Н. Сарыханова, то в XIV в. за составление, хоть и переводного религиозного руководства на языке заказчика (или почти на его языке) сорок верблюдов богатого феодала-старейшины не кажутся слишком большой платой. К тому же, книга написана не прозой, а стихами, как и зарекомендовавшие себя в тюркоязычных областях «Хикметы» Ходжи Ахмеда Ясави.

Приведенный из Абу-л-Гази отрывок подтверждает некоторые высказанные нами ранее положения. Хотя источником религиозно-суфийской пропаганды здесь выступает представитель духовенства, он действует в тесном контакте с представителем правящей верхушки, в данном случае — родо-племенной. Более того, Арсари

[106] Впрочем к этому времени Хорезм был полностью тюркизирован и понятие тюркский, тюркоязычный по отношению к нему утрачивает свое первоначальное значение.

[107] *Самойлович А. Н.* Очерки по истории туркменской литературы.— В кн.: Туркмения, т. 1, с. 138.

[108] На самом деле эта гробница-мавзолей принадлежит хорезмшаху Текешу *(Якубовский А. Ю.* Развалины Ургенча.— «Изв. Гос. Академии истории материальной культуры», т. 6, вып. 2. Л., 1930, с. 39). Здесь налицо еще один пример переноса имен популярных святых на старинные захоронения.

(точнее, Эрсари-бай) сам инициатор усиления влияния религии ислама на свой народ.

В «Истории Туркменской ССР» высказано интересное предположение, связанное с социальной подоплекой данного мероприятия. «Весьма вероятно, что золотоордынские усобицы конца XIII в. позволили туркменам Балхан, наиболее удаленным от Сарая (после завоевания и раздела монголами Средней Азии Хорезм в XIII в. с прилегающими землями попал, как и волжские владения, в состав Джучиева улуса, известного позднее под названием Золотой Орды, столицей которого был Сарай на Волге.— *С. Д.*), добиться значительной самостоятельности. Это, возможно, и было одной из причин стремления Эрсари-бая укрепить ислам и тем усилить идеологическое воздействие на низы туркменского общества с целью предотвратить антифеодальные выступления в таких условиях, когда нельзя было рассчитывать на помощь со стороны монгольского государства»[109].

Правда, данное предположение остается лишь предположением. Ясно одно: подобное мероприятие укрепило как религиозную, так и светскую власть над народом. Авторитет Эрсари-бая, благодаря этому, приобрел, очевидно, какой-то духовный оттенок, и в дальнейшем он удостаивается чести называться не Эрсари-бай, а Эрсари-баба (как и некоторые суфии), что наблюдается в отношении к родоначальникам туркменских родо-племенных подразделений в исключительных случаях. Могила его, расположенная в Забалханье, стала одним из наиболее уважаемых в этих местах святилищ.

Особую популярность среди населения Западной Туркмении, особенно забалханских туркмен, завоевал в середине XIV в. современник шейха Шерефа Хасан-ата, известный в народе чаще под почетным прозвищем Гёзли-ата (более архаичная форма—Гёзлюк-ата). Он считается патроном-родоначальником группы туркмен-ата, среди которых и сохраняется большинство легенд и преданий о нем. Сведения об этой личности в исторических источниках отсутствуют( или, может быть, пока не обнаружены), поэтому главным источником остается анализ устных преданий.

---

[109] История Туркменской ССР, т. 1, кн. 1, с. 319.



В позднее средневековье, особенно в новое время, получило особое распространение составление родословных (шеджере, в живой туркменской речи — седжере) «от Адама». «Цепочки» родословных фабриковались обычно духовенством для «обоснования» древности рода того или иного духовного лица или феодала. Обычно стремились, чтобы в подобную «цепочку», особенно у духовных лиц, попало как можно больше имен известных святых, сподвижников и преемников Мухаммеда, а то и сам пророк. При всей фантастичности «дальней» части родословной перечень ближних поколений обычно представлял для исследователя ценный материал, позволяя приблизительно ориентироваться в хронологии ближайших предков данного лица.

Не избежал этой участи и святой Гёзли-ата, фигурирующий в седжере туркмен-ата, который считается в Туркмении основателем одной из шести так называемых «святых» групп — овляд. Каждая группа овляд (потомков), согласно версии их духовенства, является потомками того или иного из так называемых правоверных халифов, первых четырех преемников Мухаммеда, именуемых в Средней Азии чарыярами — Абу-Бекра, Омара, Османа, Али. Атинцы, согласно «чарыярской» теории, вели свою родословную от Гёзли-ата к Осману. Это нашло отражение не только в родословных, но и в так называемой «Газал куройш», своего рода оде, восхвалявшей святого Гёзли-ата[110].

Приведем в оригинале и переводе два наиболее характерных четверостишия из этого стихотворения:

Батыр куройшың неслидир,
Осман Зуннурейн аслыдыр,
Бу сөзлер аның васпыдыр,
Эй, кутб-и-дин, Гөзлүк ата!

Рахы шеригат рөвшени,
Кәхи тарыкат көшгүни,

---

[110] «Газал куройш»— досл. «Стихотворение курейшитов» (курейшиты — род арабов, считающийся святым, так как из него вышел Мухаммед). Стихотворение записано в начале 60-х гг. нашего столетия языковедом С. Аразкулиевым от 61-летнего Оразмамеда Гараджаева из селения 2-й Акяп Сакарчагинского района Марыйской области. Авторство устной традиции приписывается Ходже Ахмеду Ясави, хотя анализ его это безоговорочно отвергает. Не говоря уж об историческом анахронизме, характеристика языка и содержания данного стихотворения позволяет отнести его не ранее, чем к XV—XVII вв.

Кәхи хакыкат месгени,
Эй, кутб-и-дин, Гөзлүк ата!

Потомок могущественных курейшитов,
Тот, чей родоначальник — сам Осман Зуннурейн[111].
Эти слова — воспевание тебя,
О, полюс веры, Гёзли-ата!

О, озаряющий путь шариата,
О, дворец тариката,
О, обиталище хакиката,
Полюс веры, Гёзли-ата!

В этих строках отразилась вымышленная атинским духовенством версия о связи их родоначальника с Османом — третьим правоверным халифом; с другой стороны — реальная, хотя и традиционно гиперболизированная, характеристика Гёзли-ата как крупного суфия, пользовавшегося большим авторитетом[112]. На это указывает, во-первых, сравнение его со степенями суфийского совершенства (шариат, тарикат, хакикат и даже кутб-и-дин, «полюс веры»), во-вторых, сама табуация его настоящего имени: присвоение ему почетного прозвища Гёзли-ата — «Отец (дед, предок) прозорливец». Считается, что это прозвище он получил за свой необычный дар предвидения.

Легенды-предания о жизни и «чудесах» этого суфийского святого в кратком изложении сводятся к следующему[113]. Хасан-ата (в устных сообщениях нередко произносится Хесен-ата) прибыл в Среднюю Азию из Турции, чтобы стать мюридом прославленного среди тюркских народностей пира Ходжа Ахмеда Ясави. По пути в Туркестан, где жил этот пир, Хасан-ата и его спутники (Хаким-ата[114] и Гочкар-ата) остановились на некоторое время в Куня-Ургенче, где в то время проживал известный пир Ших Кебиль[115].

[111] Зуннурейн (араб.) — Владелец двух сияний (почетное прозвище Османа).

[112] Махтумкули также упоминает Гёзли-ата среди имен наиболее известных туркменских святых (*Магтымгулы.* Сайланан эсерлер, т. 1. Ашгабат, 1959, 145 сах.).

[113] Полевые материалы автора из разных районов Туркмении.

[114] По другому варианту, Хаким-ата (Сулейман Бакыргани) был наставником-мюршидом Гёзли-ата.

[115] Точнее, шейх Кебир (досл.: великий шейх). Кто именно подразумевается в легенде неизвестно. Возможно, речь идет о Наджм ед-дине Кубра.



Прибыв в Туркестан, Хасан-ата вскоре становится одним из лучших и любимых учеников Ходжа Ахмеда. Снедаемый завистью, Ших Кебиль задумал убить Ходжу Ахмеда Ясави и послал в него батыл окы (магическую стрелу). Однако Хасан-ата, благодаря своей священной прозорливости, вовремя заметил приближающуюся опасность и предупредил своего наставника. С помощью Хаким-ата и Гочкар-ата опасность была устранена, а стрела поразила пославшего ее. Хасан-ата, продемонстрировавший перед всеми свой необычный дар, получил от Ходжа Ахмеда прозвище «гёзли» (прозорливый).

Пройдя положенный курс суфия и получив от своего наставника благословение самому заниматься проповеднической деятельностью, Гёзли-ата направился, как указал Ходжа Ахмед, в Прибалханье. Однако деятельность его началась, по одному из сообщений,— с Гюргена, по сводному же тексту атинских преданий, записанных жителем Турткульского района Каракалпакии Амангельды Аннаевым[116],— с низовий Волги, где располагалась столица золотоордынских ханов Сарай.

Прибыв в Сарай как обычный дервиш, снискавший еще по пути прозвище гедай-ата (нищий ата), Гёзли-ата направляется ко дворцу — ставке Джаныбек-хана. После обычных дервишских возгласов: «хува хак» (он — бог, истина) странствующий святой прочел собравшимся одно из мунаджатов (стихотворений), проникнутых мистическими мотивами о бренности и обманчивости этого мира. Одна из девушек вынесла ему тарелку медных денег и два хлебца. Взяв хлебцы, Гёзли-ата разбросал деньги и удалился.

Джаныбек за этот поступок приказал изгнать его из города. После полуночи к хану, отдыхавшему в гареме, явились кыркчилтенлер (сорок чильтенов)[117] и потребо-

[116] Текст этот, в котором встречается немало фантастических элементов и исторических неточностей, все же представляет для исследователя несомненную ценность, так как включает в себя сообщения почти двух десятков наиболее знающих историю и обычаи атинцев стариков и представителей духовенства. Далее будет даваться ссылка: Сводный текст.

[117] О верованиях, связанных с этими сорока невидимыми людям святыми, см.: *Андреев М. С.* Чильтены в верованиях народов Средней Азии.— В кн.: В. В. Бартольду туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927.

вали отменить такое решение. Перепуганный хан не только отменил свой приказ, но и выдал за Гёзли-ата дочь Аксиль[118], с которой последний отправился в Северо-Западную Туркмению и поселился между Васом (Юго-Западный Хорезм) и Балханами[119].

В сообщениях некоторых информаторов Джаныбек хан именуется «казахским ханом», что отражает хронологическое смещение в народных преданиях Западного Казахстана, как части золотоордынских владений, с более поздним временем, когда он перешел под власть казахских феодальных правителей. Поэтому встреча Гёзли-ата с Джаныбеком и некоторыми другими персонажами чаще изображается не на фоне крупного средневекового города, каким был золотоордынский Сарай, а в степи, на кочевом стойбище.

В одном из сообщений повествуется о том, как Гёзли-ата, галандар (странствующий дервиш), в силу своей святости спасает сбившегося с дороги «казаха или киргиза» Бугра-хана. Убедившись в чудодейственной силе святого, Бугра-хан приглашает его на пиршество и, посоветовавшись со своими людьми, решает отдать ему свою дочь Аксиль. Только она подумала про себя: «Зачем ей такой бродяга», как тут же была наказана — лицо ее «перевернулось», исказилось гримасой. Все заволновались, а Гёзли-ата спросил у Аксиль, что она подумала о нем. Дочь хана все ему рассказала. Будущий муж приказал ей взять переметную суму и собрать подаяние из семи домов. Затем ударил ее по щекам и лицо у нее приняло прежнее выражение[120].

Из другого предания узнаем, что однажды Гёзли-ата, бродя по степи, повстречал стоянку из 10—12 белых юрт. Увидев девушку (это была Аксиль), попросил напиться. Она зачерпнула ему из большого сосуда с айраном (кислое молоко), которое тут же превратилось в масло, как бы в подтверждение святости путника. Когда вернулся отец девушки, богатый казах Джаныбек-хан, та рассказала ему о «чуде». Джаныбек-хан послал двух гонцов, которые разыскали святого и от имени хана предложили ему жениться на Аксиль, которая сначала не соглашалась, но отец настоял на своем. Гёзли-ата, узнав об упрямстве девушки, решил сделать ее нищей и отправил за подаянием.

Упоминается также, что Гёзли-ата как провидец помог найти сына Джаныбек-хана, которого неожиданное наводнение на Амударье забросило на один из ее островов. Приводятся и другие примеры чудотворной силы Гёзли-ата.

Легенды и предания дают немалый материал о происхождении личности Гёзли-ата. Трудно однако утверждать, что прибыл он в Туркестан именно из Турции, так как под этим названием можно понимать вообще всю Переднюю Азию. Более реально предположить, что Гёзли-ата был хорезмийцем. В связи с этим представляет интерес устное дополнение к записанным преданиям самого А. Аннаева, что в Хорезме во время проживания там Гёзли-ата и двух его спутников умерли их родители. В самой же записанной легенде о прибытии Гёзли-ата со спутниками «из Турции» в Хорезм, носящей явные следы «творчества» атинского духовенства, о переезде родителей ничего не говорится. Не упоминается «Турция» и в сообщениях почти двух десятков наших информаторов-атинцев из различных районов Туркмении. Следовательно, если «Турция» и фигурировала в биографии этого святого, то лишь как один из районов получения им суфийского образования.

Гёзли-ата, очевидно, был человеком экзальтированным, так как всем остальным суфийским течениям предпочел ясавизм, в котором, как отмечалось, нашли особенно яркое отражение различные элементы экзальтации, связанные, в частности, с шаманизмом. В первую очередь, это относится к проведению громкого зикра, сопровождавшегося ритуальными танцами, очень похожими на пляски шаманов во время камланий. Атинский зикр стал у туркмен коронным номером в религиозной характеристике этой группы и мощным средством идеологического воздействия на сердца и умы окружающего скотоводческого населения. Сам Гёзли-ата хорошо усвоил технику проведения джехра или джехрийя (гром-

---

[118] По этимологии информаторов, вторая часть этого имени «сили» или «силь» — измененное «силу», «слу», что в казахском, киргизском, татарском и некоторых других тюркских языках соответствует туркменскому «гёзель» (красавица).

[119] «Яшан ери Вас билен Балкандадыр» — из стихотворения-вставки, приписываемого Дурды шахиру (Сводный текст).

[120] Здесь, очевидно, информатор спутал имена из разных легенд, так как Бугра-хан обычно фигурирует в атинских легендах с Хаким-ата.

кого зикра). В записанной легенде об этом говорится довольно четко: перед отправкой своего ученика на Балханы Ходжа Ахмед, «научив 360 газалам (в данном случае стихотворениям мистического содержания, исполнявшимся во время зикра.— *С. Д.*), изложил ему учение о хылват джехре»[121].

Говоря о Гёзли-ата как о мюриде-послушнике и последователе Ходжа Ахмеда, не следует это понимать буквально, а лишь в плане приверженности учению последнего и прохождения необходимого курса суфийского обучения при святилище Ходжа Ахмеда в Туркестане под руководством его преемников, так как фактическая разница между смертью Ходжа Ахмеда (1166) и приездом Гёзли-ата в Туркестан (вторая четверть XIV в.) составляет более 150 лет. Это вытекает из несложного расчета времени правления золотоордынского Джанибек-хана (1342—1357), к которому Гёзли-ата мог явиться лишь зрелым человеком[122].

С историческими данными согласуются и сведения родословной, записанной дедом Амана Эмирова, одного из наших основных информаторов из селения Ата Серахского района. Сам информатор, родившийся в 1904 г., является 21-м поколением от Гёзли-ата, причем для восьми предшествовавших ему поколений семейная традиция сохранила возрастные данные, по которым был сделан относительно точный средний расчет, составивший около 30 лет между поколениями. Если его продолжать до Гёзли-ата, то время рождения последнего определяется примерно 1310 г., то есть соответствует приведенным выше данным.

Возникает вопрос, почему Гёзли-ата решил начать свою деятельность с золотоордынского Сарая. Для этого необходимо вспомнить религиозную жизнь этого ханства в первой половине и середине XIV в. Бо́льшая

[121] Сводный текст. В оригинале: «...360 газал өвредип хылват жәхер тәлимин(и) берди». Хыльвет — торжественное ежегодное собрание духовного и светского руководства при святилище Ходжа Ахмеда Ясави (см.: *Гордлевский В. А.* Избр. соч., т. 3, с. 365). В туркменской классической литературе термин «хылват» встречается в значении «тайный». *Мередов А., Ахаллы С.* Түркмен классыкы эдебиятының текстлери боюнча гысгача сөзлүк. Ашгабат, 1963, с. 257.

[122] По одному из сообщений, Гёзли-ата в момент женитьбы на Аксиль было «лет пятьдесят или больше», то есть время рождения его относится к началу XIV или самому концу XIII в.



часть этого периода пришлась на годы правления Узбека (1312—1342), наиболее прославившегося среди золотоордынских ханов. В отличие от своих предшественников-язычников (кроме Берке-хана) Узбек-хан в силу политических соображений ревностно распространял ислам среди подданных, главным образом, городского населения и кочевой знати. В состав Золотой Орды входили две области, где ислам укрепился уже давно — Булгар и Хорезм. Эти области, «особенно Хорезм, сыграли крупнейшую роль в исламизации кочевой части Золотой Орды и в первую очередь ее господствующей верхушки»[123].

Деятельность Узбека продолжил его преемник Джанибек-хан. В сочинении Муин ад-дина Натанзи «Аноним Искандера» говорится о его энергии в строительстве медресе и мечетей, в поощрении наук (главным образом богословских), в привлечении в столицу различных богословов[124]. Среди последних, естественно, немалый процент составляли проповедники суфизма. Некоторые из них, например, шейх Номан ад-дин Хорезми (то есть из Хорезма.— *С. Д.*), еще при Узбек-хане пользовались в Сарае большим авторитетом[125]. Наставник Узбека, обративший его в ислам, по «Шаджарат ал-атрак»,— «туркестанский шейх Сейид-ата (его собственное имя было Ахмед), ученик похороненного близ Ташкента Зенги-Ата»[126].

Поэтому неудивительно, что Гёзли-ата, учитывая сложившуюся обстановку, по примеру многих своих предшественников (хорезмийцев и туркестанцев) решил попытать счастья у Джанибека и с караваном отправился в Сарай. Судя по официальному преданию-легенде, надежды его оправдались: Гёзли-ата даже получил в жены дочь самого хана. Однако это событие вряд ли имело место, так как тогда совершенно неясно, почему Гёзли-ата оставил шумную блестящую столицу и отправился в западнотуркменские степи, да еще с молодой

[123] *Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая Орда и ее падение. М.—Л., 1950, с. 168.

[124] См.: Там же, с. 263.

[125] См.: Там же, с. 171—172.

[126] *Бартольд В. В.* Соч., т. 5. М., 1968, с. 142. Это событие названный источник относит к 1321 г. Здесь, очевидно, речь идет о другом, среднеазиатском шейхе, тезке упоминавшегося хорезмского Сейида-ата, жившего значительно раньше.

женой, которая считалась очень образованной женщиной.

Надежды на быструю карьеру в городе, видимо, не оправдались, и Гёзли-ата возвращается в кочевую скотоводческую среду. Вполне вероятно, что первоначально по пути в Забалханье он побывал где-то между Аралом и Волгой в среде кочевников-казахов[127], где и состоялся его брак с дочерью одного из местных баев-феодалов. Эпизод же женитьбы Гёзли-ата на дочери могущественного хана, главы огромного государства, несомненно, был придуман позднее атинским духовенством, чтобы еще больше поднять авторитет святого предка.

Перебравшись к туркменам Северо-Западного Забалханья, у которых хорезмские суфии пользовались огромным авторитетом (вспомним знаменитого Шейх Шерефа и его книгу «Муин аль-мурид», написанную в начале того же XIV в.), Гёзли-ата, очевидно, нашел здесь благоприятную для своей деятельности среду. Поэтому, как гласят предания, вся остальная часть жизни Гёзли-ата прошла в этих местах в основном там же, где находится его могила[128]. Здесь у Гёзли-ата и Аксиль (часто ее называют с добавлением прозвища «мама́» — «матушка») родились трое сыновей — Нур-ата, Омар-ата и Ыбрайым (Ывык)-ата, имена которых и являются эпонимами трех главных атинских подразделений.

К концу XV—первой половине XVI в. относятся одна историческая и две полулегендарные личности суфи-

[127] Термин «казах» употреблен информаторами, несомненно, лишь для отражения географического района, связанного с этим эпизодом жизни Гёзли-ата, так как даже в XV—XVI вв. он еще не имел четкого этнического значения (История Казахской ССР, т. 1. Алма-Ата, 1957, с. 139).

[128] Выбор этого места был не случаен. Святилище Гёзли-ата расположено в 150 км к северо-востоку от Красноводска, в живописной котловине, укрытой почти со всех сторон от ветра высокими обрывами с выходами разноцветных мергелей. В северной части ее — остатки водохранилища и средневекового поселения скотоводов; в южной, на возвышении, — средневековое кладбище с могилами Гёзли-Ата и Аксиль, представляющими длинные выкладки из дикого камня, обведенные низкими оградками. Знаки, надписи, рисунки отсутствуют. Надгробия других могил в форме «пирамидок» и горизонтальных стел, а также более поздних «фертов». Перед могилой Гёзли-ата фундамент-выкладка из белого камня (5×5 м) с остатками жертвенных животных. Возможно, в прошлом это было особое культовое сооружение.



ев, связанные с Хорезмом, которые оказали значительное влияние на быт и идеологию туркменского общества.

Джанимахмуд Гиджувани в своем сочинении «Мифтах-уль-талибин», написанном на персидском языке в 1543 г., излагает биографию своего учителя-наставника, шейха Кемаль уд-дина Хусейна Хорезми. Кемаль уд-дин Хорезми (то есть «хорезмский, из Хорезма»), судя по этой биографии, отличался как миссионер завидной энергией. Несколько раз шейх ездил из Хорезма в Хорасан, а в начале XVI в. еще при султане Хусейне совершил своего рода кругосветное путешествие, объехав по кольцу оазисов почти все земли Туркмении и некоторые из прилегающих земель Ирана (Хабушан, Мешхед, Мерв, Адак, Нису, Дурун, Чарджуй, Дарган), где ему был оказан торжественный прием.

Шейх неоднократно бывал и у мангышлакских туркмен. Путь к ним из (Куня) Ургенча лежал через город Везир и степь Бакырган, где находились могилы известных святых: шейхов-предшественников Хаким-ата и Сейид-ата, а также Хубби-ходжи. На Мангышлаке в то время жили туркменские племена, известные под собирательным названием ички салор («внутренние салоры»). На пути к ним ближе к Хорезму жили дашкы салор («внешние салоры»)[129]. «*Все представители* этого племени (имеются ввиду «внутренние» салоры.—*С. Д.*), мужчины и женщины, знатные и незнатные, *были мюридами шейха*»[130] (курсив наш.— *С. Д.*).

В 1517 г. шейх (может быть, в связи с усилением конкуренции среди духовенства) переселяется из Хорезма в Самарканд, где в 1529 г. в число его мюридов попадает и автор жизнеописания шейха, находившийся при нем вплоть до 1542 г. и неоднократно сопровождавший его в путешествиях. Не говоря о поездках местного значения (в Бухару, Фатхабад и т. п.), шейх не прекратил свои визиты на Мангышлак и из Самарканда[131]. Во время одного из них ему сопутствовал автор, который передает услышанные там рассказы о проявлениях мо-

[129] Названия «внутренние», «внешние» были связаны с местоположением этих групп племен по отношению к Хорезму.

[130] *Бартольд В.* Отчет о командировке в Туркестан. Спб., 1904, с. 208.

[131] См.: Там же, с. 209.

ществленной «силы» своего патрона. Так, шейх якобы исцеляет сына одного бая от неизлечимой болезни, которой тот страдал семь лет. Один из мангышлакских учеников шейха, Мауляна Джунейд, «чудом» был спасен им из «змеиной тюрьмы». Собаку шейха, Баба Кулдаш, убивает туркмен, случайно приняв ее за волка. И хотя убивший раскаялся, наказание за содеянное все же последовало: виновник заболел проказой, а его род вымер от чумы. «И теперь,— пишет биограф,— могила ее (собаки.— *С. Д.*) на Мангышлаке. В голове (могилы) поставили особый знак (миль), а место это стало местом поклонения жителей»[132]. Кроме Мангышлака, автор описывает и чудеса шейха, проявленные им в других местах (например, взятие города Серахса благодаря молитве шейха и др.).

Приведенные выше примеры (особенно о поголовном мюридстве нескольких племен и превращении места захоронения собаки шейха в объект паломничества) говорят, с одной стороны, о большой популярности Кемаль уд-дина и его проповедей среди скотоводов-кочевников, а с другой — о сохранении среди туркмен того периода под мусульманской оболочкой многих старых доисламских верований (в примере с собакой можно найти отголоски былых тотемистических представлений), которые умело использовались суфиями. Ведь, скажем, само допущение шейхом превращения захоронения своей собаки в место паломничества с точки зрения мусульманской ортодоксии является огромным грехом, «язычеством».

Жизнь и деятельность Ахсан шейха связана в основном с районом Прибалханья. Сведения об этом шейхе в исторических источниках не встречаются, поэтому основными данными о нем являются предания, сохраненные устной традицией мюджевюров, одной из овлядских групп у туркмен, которые считают этого святого суфия своим родоначальником[133]. Настоящее его имя —

[132] *Бартольд В.* Отчет о командировке в Туркестан, с. 209. Любопытно, не послужил ли этот эпизод отправной точкой для образования туркменской пословицы «Өвлат итини бихал гөрме» («Не считай слабой даже собаку овляда»), имеющей еще и более узкий вариант «Хожаң итини бихал гөрме» («Не считай слабой даже собаку ходжи»).

[133] Полевые материалы автора по Тахтинскому и Байрамалийскому районам.



Ахсан (Ахсан шейх, Ахсан баба́) современным информаторам неизвестно. В преданиях и легендах он больше известен как Дана-ата (реже — Дана баба), то есть мудрый отец, дед, предок. Подлинное имя его выясняется из стихотворно-прозаической вставки в одной из рукописей «Огуз-намэ» — стихотворного изложения сказания о потомках Огуз-хана. Жанр «Огуз-намэ» весьма популярен в туркменской литературе позднего средневековья. Автор этого стихотворного варианта в заключительном четверостишии сообщает некоторые данные о себе:

Пирдур дийрлер бабамызы.
Намэ ичре растдур сөзи.
Ахсан баба дийрлер бизи,
Абулхандур орунымыз.

Наш (мой) дед был пиром,
И то, что говорится,— истинно,
Нас же (меня) называют Ахсан баба,
Наше место (обитания) — Балханы[134].

Стихотворению предшествует несколько прозаических строк, в которых автор говорит о своем благородном намерении поведать в популярной форме всему союнхановскому илю, то есть туркменскому народу[135], о его предках, для чего он и сочинил данную поэму, и называет себя: «...Ахсан шейх йеъни Дана-ата...» (Ахсан шейх или Дана-ата), идентифицируя оба варианта своего имени[136].

С именем Дана-ата связаны два крупных святилища в Западной Туркмении. Оба они находятся на территории современного Казанджикского района Красноводской области. Одно расположено среди северо-восточных отрогов Больших Балхан, в 9 км к югу от селения Аджигуйы, другое, давшее свое название источнику и

[134] *Самойлович А. Н.* Один из списков «родословного древа туркменского».— «Доклады АН СССР». Л., 1927, № 2, с. 40. Перевод сделан нами по приведенному у Самойловича тексту рукописи. Выражение намэ ичре — «в книге» — подразумевает содержание «Огуз-намэ». В последнем слове приведенного четверостишия при переписке или напечатании допущена неточность: вместо اروتمذ находим اراتمذ

[135] В послемонгольское время союнхановским илем обычно называли туркмен, живших в Забалханье, на Мангышлаке и Усть-Урте.

[136] См.: *Самойлович А. Н.* Один из списков..., с. 39.

соседнему аулу,— у подножия Кюрендага, в 35 км юго-западнее Казанджика.

Подавляющее большинство прибалханских и кюрендагских информаторов считает, что «истинная» могила Дана-ата на балханском святилище, а кюрендагское — лишь место его смерти[137] или даже временного пребывания. Эти предания совпадают с другим нашим материалом и данными троекратного обследования обоих святилищ (в 1957, 1967 и 1970 гг.).

Обследование свидетельствует, что кюрендагское святилище, являющееся гонам баши[138] большого ёмудского кладбища, значительно моложе балханского. «Могила» святого шейха представляет обычную насыпь из дикого камня без каких-либо знаков и надписей.

Совершенно иначе выглядит балханское святилище. Кладбище состоит из двух резко разделенных участков: более позднего «простого» (с преобладанием, судя по надмогильным тамгам, ёмудских и дюеджинских родов) и «привилегированного», где покоятся представители святых овлядских групп, в частности шихов. Надгробия по типу отделки, надписям и датам свидетельствуют о позднем средневековье (например, близ самого святилища, в центре кладбищенского холма, встречена дата 1608 г.).

Точная датировка захоронения Ахсан шейха неизвестна (святилище его, представлявшее шестигранный мавзолей-гробницу, полуразрушено, и сама могила, очевидно, завалена рухнувшей кровлей и верхней частью стен, в связи с этим для ее изучения требуются специальные предварительные работы), однако на основе сравнительного эпиграфического и иного материала время жизни и деятельности этого шейха можно датировать примерно второй половиной XV—первой половиной XVI в.[139]

---

[137] По этому поводу существует два варианта: 1) Дана-ата жил в районе Балхан, но услышав, что на Гюргене много угодий, перекочевал со своими табунами и стадами туда. Однако там не прижился и решил вернуться назад. В районе современного селения Даната он заболел и умер. Перед смертью завещал похоронить его на Балханах; 2) святой бежал с Балхан в Кюрендаг, спасаясь от калмыков, но был настигнут ими и убит в районе с. Даната, где находится ган дөкүлен ер (место пролития крови). Тело его отвезено и похоронено на Балханах.

[138] «Глава кладбища». Так называют первую и «главную» могилу на кладбище, вокруг которой концентрируются остальные.

[139] *Демидов С. М.* Туркменские овляды. Ашхабад, 1976, с. 164.



Легенды наделяют этого шейха необычной «святой» силой (керамат), проявлявшейся в самых различных формах: то это был случай с его табунами, которые якобы сами прибежали от Кюрен-дага к его могиле на Балханах; то это огромное засохшее дерево в ложбинке между двумя участками балханского кладбища, которое будто бы выросло из посоха святого, воткнутого им в этом месте[140], то иные примеры.

Популярность Дана-ата в народе объяснялась, на наш взгляд, следующими причинами. Во-первых, известна общетуркменская традиция почитания предков и опирающаяся на нее традиция почитания потомков крупных религиозных деятелей, в первую очередь суфийского духовенства. А дед Ахсан шейха был известным пиром.

Во-вторых, шейх сам старался поддерживать свой авторитет суфия, о чем говорят предания-легенды. Так, в отчете о работе шахского посольства в Хорезме (Хиве) в 1851 г. персидский посланник Риза-Кули хан, упоминая о стоянке своего каравана близ источника Адун-ата, то есть Дана-ата[141], сообщает, очевидно, со слов местных жителей или представителей местного духовенства, что «Адун-ата был одним из тюркских шейхов и является мюридом Зенги-ата, а Зенги-ата — мюридом Хаким-ата; среди тюрков и туркмен они обладают высоким достоинством...»[142]. Если это сообщение не плод позднейших вымыслов, оно, вероятно, отражает связь Дана-ата с учением названных последователей Ходжи Ахмеда Ясави[143] — ясавизмом. Это представляется вполне вероятным, если вспомнить, что деятельность

---

[140] Интересно, что во время нашего последнего посещения святилища в 1970 г. одна из ветвей этого священного дерева, много лет стоявшего сухим, зазеленела. Местными верующими (очевидно не без помощи духовенства) это было расценено как очередное чудо (гудрат) усопшего святого.

[141] МИТТ, 2, с. 285. Неточностей в передаче названий, воспринимавшихся на слух в туркменском произношении, в описании этого путешествия немало. Автор отмечает, что «так как могила Адун-ата находится на этой стоянке, то источник получил известность по его имени». Однако, судя по контексту, речь идет о кюрендагском источнике Даната, и, следовательно, слово «могила» нужно воспринимать как святилище, святое место.

[142] МИТТ, 2, с. 285.

[143] См.: *Гордлевский В. А.* Избр. соч., т. 3, с. 372. Естественно, непосредственным мюридом упомянутых шейхов, живших в XII—XIII вв., Дана-ата быть не мог.

Хаким-ата в основном была связана с Хорезмом, опорным пунктом распространения ясавизма. С культом этого святого скорее всего и был связан Дана-ата, ибо маловероятной представляется его связь с культом Зенги баба, святилище которого расположено под Ташкентом. О связи с Хорезмом говорит и тот факт, что мюджевюры, считающие себя потомками Дана-ата, позднее, в конце XVII—начале XVIII в., переселились с Балхан в Хорезм (Тахту).

В-третьих, Ахсан шейх, как отмечено, выступал не только на религиозном, но и на литературно-историческом поприще как популяризатор преданий об Огуз-хане и его потомках. Возможно, что именно это послужило основанием для присвоения ему почетного прозвища «дана» (мудрый, мудрец). Об этом в предисловии к «Огуз-намэ», представляющем собой обращение к читателю или слушателю, говорится довольно пышно: «...и еще знай, что Ахсан шейх или Дана-ата, да будет милость аллаха над ним, исполнившись божественного вдохновения, поведал «Огуз-намэ» всему союнхановскому народу»[144].

В-четвертых, Ахсан шейх, занимаясь религиозной деятельностью и поэзией, не забывал и о земном существовании. Судя по упоминавшимся стадам и табунам, с которыми он совершал дальнюю перекочевку (на что вряд ли бы отважился собственник небольшого количества скота), Ахсан шейх был одним из наиболее богатых представителей духовных феодалов в Прибалханье.

Еще один суфийский деятель позднего средневековья, деятельность которого протекала, согласно легендам, среди кочевого населения Мангышлака и Усть-Урта, известен под именем Чопан-ата. Личность этого суфия еще более туманна, чем Дана-ата, и все сведения о нем носят характер легенд и преданий. Неизвестно даже его настоящее имя, ибо Чопан-ата означает отец (дед), пастух. Это, несомненно, лишь почетное прозвище, указывающее на его связь с кочевой скотоводческой средой, в которой он, очевидно, и прославился как святой суфий-чудотворец.

Легенды и предания изображают его приверженцем

[144] *Самойлович А. Н.* Один из списков..., с. 39 (перевод наш.— *С. Д.*).



ясавизма и связывают с Хорезмом как ученика Сейид-ата (по другой версии, он мюрид самого Ходжи Ахмеда Ясави, но тут же фигурирует и хорезмский авторитет— Хаким-ата). Для иллюстрации приведем две легенды о Чопан-ата: первая записана нами в середине 60-х гг. от информаторов из «святой» группы гызыл ших (красные шихи), которые считают Чопан-ата своим предком-родоначальником[145], вторая — в 70-х гг. XIX в. на Мангышлаке от живших там казахов-адаевцев, воспринявших у своих предшественников, туркмен, множество легенд, преданий и вообще элементов материальной и духовной культуры.

Согласно первой из них, Чопан-ата считается наследником некоего Шых Мухаммет патыша, то есть какого-то крупного феодального правителя. По каким-то причинам Чопан-ата не мог наследовать престол и стал дервишем, послушником-суфием у пира Сейид-ата. Однажды Сейид-ата решил устроить ученикам испытание, бросив через дымовое отверстие свой посох. Попытки всех послушников-суфиев найти посох были безуспешны. Чопан-ата же после семилетних поисков нашел его в Казахстане, висящим на тутовом дереве, под которым спал казах. Чопан-ата назвал его имя (Паян-баба), а затем указал и лошадь в табуне, предназначенную для жертвоприношения. Пораженный этим, кочевник отдал Чопан-ата коня в знак уважения.

Приведенная легенда носит следы известной модернизации (выражения казах, Казахстан, стихотворное обращение к спящему и т. п.). Более старый ее вариант, записанный на Мангышлаке от казахов-адаевцев, сводится к следующему.

Чопан-ата вместе с Хаким-ата был наиболее близким и верным мюридом у Ходжи Ахмеда Ясави. Незадолго до смерти последний бросил свой посох через окно мечети, обещая прочесть первую суру Корана тому, кто найдет этот посох. Лишь Чопан-ата не принял участия в бесплодных поисках, сразу же определив, что посох уже далеко на западе, на Мангышлаке. Простившись

[145] Еще одна группа туркменских шихов, переселившаяся примерно в середине XVIII в. (по другим данным, в середине XVII в.) в Лебаб, приамударьинскую полосу выше Чарджоу, также связывает свое начало с Чопан-ата, так и называясь чопаната шыхлары (чопанатинские шихи). По преданию, они раньше жили на Мангышлаке, где находится их главное святилище — Чопан-ата.

с наставником, он через несколько месяцев добрался до Мангышлака, где и нашел посох, превратившийся в тенистое дерево, под которым его ожидал некий человек. Святому понравились окрестные места, он женился на дочери этого человека и остался здесь проповедовать учение своего наставника. Благодаря мудрости, учености и способности творить «чудеса», число его мюридов доходило до 10 000. Его могила-святилище расположена вблизи того места, где он нашел посох, в 120 верстах юго-восточнее Форта Александровского по хивинской дороге (то есть в 126 км от совр. Форт Шевченко.— *С. Д.*). У Чопан-ата было два сына, Исан (Эхсан)-ата, Чаприк (Шах-Рох)-ата и дочь Таргин биби. Чудотворцами считаются также внуки Чопан-ата: Караман (Кагараман)-ата — единственный сын Исан-ата и Шах-Мердан (известный под прозвищем Чахмаг-ата) — один из двух сыновей Чаприк-ата[146].

Если данные легенд отражают действительность, то время жизни Чопан-ата следовало бы отнести ко второй половине XII—первой половине XIII в. С этим периодом хронологически увязывается и упоминание о падишахе Шых Мухаммеде, вероятно, последнем шахе Хорезма — Мухаммеде (1200—1220). Однако данные исторических первоисточников о его сыновьях-наследниках отвергают всякую попытку изобразить кого-либо из них суфием[147]. Не осталось бы без упоминания в этих преданиях и такое важное событие, как захват монголами Хорезма в 1221 г.

Поэтому вполне вероятно, что многое в вариантах обеих легенд придумано гызылшихским (чопанатинским) духовенством значительно позже, чтобы доказать свое давнее происхождение и тем самым бóльшую святость. Скорее всего легендарный родоначальник рассматриваемой группы жил на два-три столетия позднее и был лишь продолжателем учения Ходжи Ахмеда Ясави или Сейид-ата, что естественно для суфийской традиции. С другой стороны, реально предположить, что «святая» группа чопанатинских шихов, не являясь непосредственными потомками святого, получила свое

[146] Предания адаевцев о святых секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке. Приложение к «Сборнику сведений о кавказских горцах», вып. 7. Тифлис, 1873, с. 12—14.

[147] См.: *Бартольд В. В.* Соч., т. 1. М., 1963.



название, обосновавшись как смотрители у святилища Чопан-ата на Мангышлаке — одного из наиболее почитаемых среди окружающего степного населения.

На основе различных сравнительных данных можно предположительно отнести происхождение чопанатинских шихов, часть которых известна под названием гызыл шихов, к XVI — XVII вв. Легендарный родоначальник их жил и действовал несколько раньше, вероятно, в конце XV—первой половине XVI в.

Для XVII в. можно привести лишь имя хорезмского миссионера-переселенца Пакыр шиха (шейх в туркменском произношении звучит как шых). Сложная цепь различных событий привела этого суфия на юг Туркмении, в район селения Бендесен, расположенного в восточной части межгорной равнины Кара яйла (к юго-востоку от Кизыл-Арвата). Поскольку исторических данных об этой личности, как и о предыдущей, не встретилось, главными источниками являются предания и легенды, сохраняемые устной традицией, в первую очередь среди представителей «святой» группы пакыр шихов, связывающих свое происхождение с этим суфием (помимо общей «чарыярской» версии, по которой пакыр шихи выбрали себе Абу-Бекра).

О личности Пакыр шиха и о зарождении этой группы предания и легенды сообщают следующее. Пакыр ших был послан в Среднюю Азию из Арабистана, чтобы умиротворить народ и прекратить междоусобицы. Некоторое время он пребывал в Бухаре. Но там его чем-то обидели, и он направился на юг Туркмении, где в то время жили туркмены-карадашлы. По другому варианту, Пакыр ших учился в Бухаре, а жил в Хиве, откуда вынужден был бежать потому, что ему угрожал хивинский хан. Вариант приезда святого «из Хивы» в период проживания в этих краях карадашлинцев подтверждает подавляющее большинство информаторов.

Придя в район Бендесена, Пакыр ших совершает ряд «чудес». Увидев юношу карадашлинца, жнущего пшеницу, он попросил у него воды и хлеба. Так как у жнеца не оказалось ни того, ни другого, Пакыр ших послал его в селение, предложив до возвращения поработать за него. Возвратившись, юноша застыл от изумления: вся пшеница уже была сжата, обмолочена и провеяна. С известием о гудрат, чуде, сотворенном при-

шельцем, молодой карадашлинец помчался к хану-правителю, который в это время пировал с приближенными. По его приказу Пакыр шиха привели к нему и после соответствующих расспросов угостили. Затем последовал философский вопрос о благости в этом мире, о том, что является в нем лучшим.

Ответ Пакыр шиха, характеризующий его скорее как вульгарного материалиста-эпикурейца, чем мусульманского святого, гласил: в мире есть пять хороших вещей— еда, питье, плотские наслаждения и отправление малой и большой естественных надобностей. Такой ответ рассердил хана, и он прогнал Пакыр шиха. Вскоре хан заболел, однако недуг исчез лишь от прикосновения руки возвращенного с извинениями святого.

Это «чудо» окончательно убедило хана в святости пришельца, которому он выделил землю и женил на карадашлинке по имени Керем. Благодаря этой связи, между карадашлинцами и потомками Пакыр шиха, закрепившимися здесь у святилища своего предка[148], установились родственные отношения.

Следующая серия «чудес» связана с периодом проживания Пакыр шиха в Бендесене. Гуляя по окрестностям, святой занимался видоизменением окружающего ландшафта. Так, находящийся между селениями Ходжа-Кала и Чукур источник Шыхын гёзи явился якобы результатом того, что святой захотел пить и, помолившись богу, своим посохом провертел в земле дырку, откуда пошла вода. Такого же происхождения и родник вблизи святилища, у старого Бендесена, который до сих пор считается одним из лучших в этих местах. В одном месте между Бендесеном и находящимся северо-западнее селением Джеджирс он разломал надвое гору и сделал проход.

Таким образом, легенды и предания характеризуют выходца из Хивы Пакыр шиха активным суфийским деятелем, получившим образование, и, очевидно, прошедшим курс тариката в Бухаре у одного из местных

[148] По преданию, у Пакыр шиха было четверо сыновей: Дурды-мамед, Мухаммедхалил и двое других, имена которых неизвестны. Место захоронения каждого из них стало святилищем. С безымянными «сыновьями» связываются окрестные святые места Гапланлы и Кирпичли. Находящееся примерно в километре от святилища Пакыр ших святое место Говундер баба также считается принадлежащим брату или сыну Пакыр шиха.



суфийских мюршидов-наставников, принадлежавшего скорее всего к бухарскому ордену накшбенди. Связь этого святого с суфизмом подчеркивает и характер беседы с ханом, и совершенные им якобы «чудеса», и само почетное прозвище — Пакыр ших[149], которое прямо указывает на то, что он в период мюридства был не мюридом-надомником, а жил непосредственно под руководством своего духовного наставника — шейха[150].

Поздними элементами преданий являются туманное сообщение о некоей умиротворительной миссии Пакыр шиха из Аравии в Среднюю Азию, путаные сообщения о его братьях и сыновьях, а также попытка связать Пакыр шиха с именем знаменитого хорезмского ученого XII в. Фахр эд-Дина Разы.

В преданиях этого рода чувствуется корректирующая рука пакыршихского духовенства. Об этом можно судить по противоречивости сообщений и полному несоответствию их исторической хронологии.

Анализ преданий о приходе Пакыр шиха в Бендесен позволяет сделать заключение, что это событие произошло довольно поздно. Считается, что калмыки были в этих местах (набег 1657 г.) до Пакыр шиха. Эти сообщения подтверждаются примерной датировкой полуразрушенной ныне крепости карадашлинцев близ старого Бендесена, постройка которой может быть определена не раньше XVI—XVII вв. Крепость эта, как и расположенное поблизости старинное кладбище с надгробиями типа «пирамидок», существовали, по преданиям, еще до прихода Пакыр шиха. Все сказанное

[149] По словам информаторов, пакыр означает бедный. С этим бытовым значением арабского термина факыр, известного у туркмен в двух фонетических формах (пакыр и пахыр), у пакыр шихов в более позднее время связана версия объяснять обычай носить красные папахи-тельпеки в качестве показателя бедности. О том, что эта версия не имеет под собой никакого основания, говорит не только ее несостоятельность с исторической точки зрения, но и сообщения самих же информаторов, что «настоящие» пакыр шихи должны были носить красный шелковый халат, который никак нельзя отнести к показателю бедности.

[150] По этому поводу Е. Э. Бертельс пишет: «Муриды, жившие под руководством шейха в ханаке, обычно носили название факир (ар. нищий) или дервиш (перс. в том же значении)». *Бертельс Е. Э.* Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы.— В кн.: Суфизм и суфийская литература, с. 41.

позволяет отнести время появления Пакыр шиха в этих местах скорее всего к последней трети XVII в.

Пакыр ших — очевидно, последняя крупная фигура среди позднесредневековых суфиев Хорезма, связанных с туркменской средой, хотя более мелкие представители суфизма появлялись из Хорезма в различных уголках туркменской земли и в более поздний период, вплоть до начала XX в. Для примера можно упомянуть о такой личности, как Шейх Шереф II (в туркменском произношении Шых Шереп; 2-м мы его обозначили в связи с тем, что об одном Шейхе Шерефе уже говорилось ранее).

Шейх Шереф II, тезка знаменитого суфия начала XIV в. (это созвучие имен породило путаницу в некоторых работах), считается родоначальником одной из трех групп нохурских ходжей (ходжи — одна из «святых» групп овляд).

Туркменолог-лингвист А. П. Поцелуевский пишет по этому поводу: «Что касается рода Ходжа (у нохурли.— *С. Д.)*, то ...часть этого рода явилась из Дайна, часть — из Хорасана, а часть — из Балаханов (Балхан. — *С. Д.)*. Во главе последних стоял, по преданию, Ших-Шереп, чтимая могила которого по сей день видна на старом нохурском кладбище, в центре аула...»[151] . По данным В. Н. Басилова, одна из групп нохурских ходжей пришла из Хивы [152].

Наши данные также говорят о том, что происхождение одной из трех групп нохурских ходжей связано с Хорезмом (Хивой). Причем появление в Нохуре «хивинских» ходжей, вернее их родоначальника Ших-Шереф ходжи, народное предание довольно четко связывает с приходом в эти места предков нохурлинского подразделения хывалы (досл.: хивинские). Знаток наиболее полного родословного древа этого подразделения Аширу Якубов из с. Чукур-юрт (Верхний Сумбар) сообщил следующее:

Ших-Шереф ходжа был главой одного из родоплеменных подразделений в Хиве («бир тирэниң ёл

[151] *Поцелуевский А. П.* Племя нохурли. — «Туркменоведение», 1931, № 5—6, с. 33.

[152] *Басилов В. Н.* К вопросу о происхождении туркменских овлятов. — «Тезисы докладов на конференции молодых научных сотрудников и аспирантов Института этнографии АН СССР», М., 1967, с. 5.



башчысы болупдыр»), где пользовался большим авторитетом. Однако вследствие обострившихся противоречий с другими власть имущими, был вынужден оставить эти места и отправиться в паломничество в Мекку. Его спутником был Хаджикурбан, сын знатного лица из племени мангытов Ады багши, к которому Ших-Шереф благоволил. Они добрались до Нохура, и здесь по какой-то причине решили остаться[153], чтобы посещать местные святилища и медресе, читать молитвы в мечети, то есть выступать в роли имама. Женившись на местных нохурлинках, они окончательно закрепились здесь, но связей с Хивой не порвали.

Расчет Аширом Якубовым своей родовой «цепочки» определяет время рождения Хаджикурбана второй четвертью XVIII в. (то есть примерно 1740 г.). Следовательно, его приход с Ших-Шерефом в эти места вряд ли мог состояться ранее 60-х гг. XVIII в. Это отчасти совпадает с данными В. Н. Басилова, отметившего, что «все три группы (нохурских ходжей. — *С.Д.)* живут совместно более 200 лет»[154]. Постепенно к новым насельникам Нохура переселилась из Хивы часть их родни, в том числе и сын Ших-Шерефа — Мамет ходжа (сын его Захир ходжа, родившийся, очевидно, уже в Нохуре, известен был больше под прозвищем Накып ходжа и почетным титулом Ишан ходжа). В легендах о Ших-Шерефе есть указание на его нетуркменское, «татское» происхождение, то есть принадлежность к старому коренному населению Хорезма, а также рассказ о его керамат (чудесной силе), которая обычно фигурирует в легендах об известных суфиях. Так, во время одной из прогулок святой садится на забор, который тут же превращается в коня и, взяв в руку вместо плети змею, отправляется в далекий путь. В последней детали демонстрации «силы» шейха явно проглядывают следы древних доисламских верований, связанных со змеями у народов Средней Азии. Это еще раз подчеркивает связь в народной традиции среднеазиатского суфизма с местными доисламскими верованиями.

[153] По другому сообщению, вместо Хаджикурбана фигурирует сам Ады багши. Причиной остаться было «чудо», произошедшее якобы с заночевавшими под знаменитой нохурской чинарой путешественниками-беглецами: трижды они пускались в дальнейший путь и трижды возвращались на то же место.

[154] *Басилов В. Н.* К вопросу о происхождении..., с. 5.

Что касается названия этой группы нохурских ходжей у А. П. Поцелуевского — балканлы и якобы прихода Ших-Шерепа в Нохур с Балхан, то, очевидно, здесь произошло уже указанное смещение личности позднего Ших-Шерепа с его знаменитым предшественником, имевшим связи с прибалханскими туркменами. Или, возможно, это незнакомая нашим информаторам деталь временной остановки святого шейха, после его ухода из Хорезма, в районе Балхан, где обитало немало ходжей.

Бухара в аспекте суфийской пропаганды оказывала на туркмен значительно меньшее влияние, чем Хорезм. Мы не говорим о тех группах туркмен, которые еще в огузско-сельджукский период осели и закрепились на землях современного Узбекистана (например, нуратинские туркмены в Самаркандской области) и были в дальнейшем обузбечены.

Значительная часть туркмен, пришедшая в позднее время (XVII—XVIII вв.) из туркменских степей Забалханья и Мангышлака на земли Бухарского эмирата и поселившаяся в Лебабе (приамударьинской полосе) по среднему и верхнему течению Амударьи, за 200—250 лет бухарского владычества тоже испытала определенное влияние Бухары в различных сферах жизни и быта. Тем не менее, бухарские туркмены, как и хивинские, сохраняли ту же общетуркменскую первооснову (естественно, с локальноплеменными различиями), что и основная масса туркмен (с которой они имели довольно тесные связи), оставшаяся фактически вне политико-государственных образований. Соседние феодальные правители Хивы, Бухары и Ирана подчиняли те или иные районы Южной и Западной Туркмении, однако эти акции носили обычно чисто грабительский характер. Положение иранских и афганских туркмен в пограничных областях Ирана и Афганистана в целом напоминало положение бухарских и хивинских туркмен.

Бухара была местом, где сформировался последний по времени крупный среднеазиатский суфийский орден накшбенди, названный так по прозвищу его основателя Баха уд-дина (1318—1389) «накшбенд» (резчик по камню). Судя по жизнеописанию этого деятеля суфизма—«Макаматам» Абдул Мухсин Мухаммед Бакыр ибн



Мухаммеда Али, составленным в 1401—1402 гг., Баха-уд-дин возводил цепь своих духовных наставников к Юсуфу Хамадани, однако идейно был связан с учением основателя первого тюркского мистического ордена, ясавийя, Ходжой Ахмедом Ясави[155]. В подтверждение этому в жизнеописании приводится такой рассказ Баха уд-дина. По указанию своего наставника Сейида-Эмира Кулаля он при прохождении тарика («пути» к божеству) отправился к одному из тюркских шейхов Кашиму, происходившему из рода Ахмеда Ясави. Шейх с первого же момента решил проверить «готовность» Баха уд-дина к высокому делу. Когда тот пришел к Кашим шейху, последний был занят арбузом и бросал корки в его сторону, а Баха уд-дин подбирал их и из благоговения перед шейхом доедал. Так прошло два-три месяца, пока шейх не убедился в твердости убеждений Баха уд-дина и не выразил ему своего благоволения. Потом Баха уд-дин якобы выразил такую мысль: «За кем не признаны свойства тюркских шейхов, тот приходит в отчаяние и беспокойство от пути их»[156].

Это обращение как бы к двум линиям суфизма, представленным Юсуфом Хамадани и Ахмедом Ясави, являет собой вынужденный синтез двух направлений. С одной стороны, более умеренный правоверный суфизм в лице Юсуфа Хамадани, связанного на начальном этапе своей деятельности с Бухарой—одним из крупных среднеазиатских центров иранской (точнее индо-иранской) культуры. С другой — пропитанный шаманистскими элементами «тюркский» суфизм Ахмеда Ясави и его преемников, который приобрел в период деятельности Баха уд-дина особый смысл: в XIV в. основная часть территории Средней Азии, а также ряд других областей на Среднем и Переднем Востоке были тюркизированы. Теоретические предпосылки нашли выражение и в практике этого ордена: с одной стороны, спокойное самоуглубление, «тихий», без пения, музыки и плясок, зикр-хупийя (В. А. Гордлевский высказывает мысль, что этот созерцательный зикр возник в Бухаре

---

[155] См.: *Гордлевский В. А.* Бахауддин Накшбенд Бухарский, Избр. соч., т. 3, с. 379.

[156] Там же, с. 379—380.

на почве, впитавшей буддизм)[157], с другой — целый ряд шаманистских атрибутов[158].

Орден накшбенди проник на юге в Индию и на Зондские острова, на западе — в Турцию и на Кавказ, на севере—к татарам и башкирам. Образ Баха уд-дина у многих мусульман окружен ореолом святости. Считается, что двукратное или троекратное паломничество к его гробнице равняется паломничеству в Мекку[159].

Об особых успехах миссионеров этого ордена среди туркмен говорить трудно, но отдельные факты имеются. Так, основатель ордена Баха уд-дин во время поездки в рабат Куфин останавливался у своего почитателя Мевлана Кады-султана, жившего в Кызылрабате[160], то есть современном Кизыл-Арвате. Здесь, помимо Кады-султана, у него были и другие приверженцы и почитатели, оказавшие приехавшему Баха уд-дину восторженный прием[161].

Среди приамударьинских туркмен, входивших в состав Бухары, в XIX — начале XX в. было отмечено в отдельных случаях некоторое распространение тихого зикра, связанного, очевидно, с деятельностью бухарского накшбендийского духовенства[162].

Кроме того, среди туркмен области Дэшт-е горган, также по данным, относящимся к новому времени (о более раннем периоде у нас нет пока материалов), накшбенди получил определенное распространение.

В труде иранского историка второй половины XIX в. Мухаммед Хасан-хана «Матля-уш-шамс» находим интересное в плане нашего исследования упоминание о событиях 1841 г. на Гюргене: «В том же году в землях Гургана появился, претендуя на то, что он творит чудеса и должен быть причтенным к лику святых, некий злонамеренный человек, по внешнему обличью принадлежавший к дервишам, по существу же своему и понятия не имевший об их нравах. Туркмен Махдум-кули, повелевавший среди племен теке и йомут и занимавший заслуженное положение, с группой туркмен подчинился

[157] См.: *Гордлевский В. А.* Бахауддин Накшбенд Бухарский, с. 374.

[158] См.: Там же, с. 375.

[159] См.: Там же, с. 369.

[160] См.: Там же, с. 380.

[161] См.: *Семенов А. А.* К материалам по суфизму среди туркменского народа. — «Туркменоведение», 1929, № 8 — 9.

[162] Полевые материалы автора по Керкинскому району.



воле этого авантюриста»[163]. В другом сочинении Мухаммед Хасан-хана, «Тарих-и-мунтазам-и-Насири», прямо указывается на принадлежность этого миссионера-политика к ордену накшбенди: «В этом же году туркмен Махмуд (Махдум.—*С. Д.*)-кули-хан привязался (душою) к одному из ордена накшбенди, который выдавал себя за суфия и чудотворца и слагал стихи и гимны на туркменском тюркском языке, и подчинился его влиянию. Этим лицом увлеклись также и некоторые другие туркмены—гёклены и йомуты. С целью его возвеличения они назвали его ишаном. Этот старец и его мюриды начали творить беспорядки в районе Астрабада»[164]. В конечном счете Махмуд-кули-хан, под угрозой стянутых отовсюду иранских правительственных войск вынужден был вместе с заложниками выдать и «святого старца».

Конечно, прямого указания на то, что «старец» прибыл из Бухары, нет. Однако именно этот район в первой половине XIX в., как и в XIV в., оставался центром ордена накшбенди со святилищем Баха-уд-дина. Поэтому невольно напрашивается мысль о возможной связи отдельных эпизодов: вояжа Баха-уд-дина в окрестности Кизыл-Арвата, миссионерства Пакыр-шиха в район Бендесена, деятельности «святого старца» на Гюргене среди гёклен и йомудов. Если б в будущем удалось найти дополнительно некоторые связующие факты, (например, о накшбендизме среди гёклен XVIII в., живших в районе Кара-Кала, и т. п.), «цепочку» можно было бы замкнуть в ретроспективном плане.

В перспективном же плане современные исследования среди гюргенских туркмен говорят о довольно значительном распространении влияния накшбендизма, причем главным образом среди гёклен, перешедших к оседлости и земледелию значительно раньше, чем их соседи — йомуды (атабаи и джафарбаи)[165]. Известно, например, что Сейид-Клыч ишан (ахунд), построивший в 1909 г. в селении Керим ишан мечеть-медресе, учился в Бухаре (очевидно, в конце XIX — начале XX в.). В этом медресе, а позднее в самом крупном среди гюрген-

[163] МИТТ, 2, с. 238.

[164] Там же.

[165] См.: *Хушэнг Пуркерим.* Туркменха-йе Иран.— «Хонэр о мэрдом», 1345 (1966), № 41—42, с. 32 (На перс. яз.).

ских гёклен медресе «Гюллидаг» сначала под руководством, по-видимому, самого Сейид-Клыча, а затем одного из его преемников, накшбендия Ибрахима ахунда устраивались и устраиваются дервишские радения студентов-талибов[166].

Исследователи быта гюргенских туркмен середины 60-х гг. нашего столетия сообщают, что «в богословских школах-медресе, которые существуют во многих селениях гёклен, помимо изучения основ религии, чтения Корана, правил морфологии и синтаксиса... также начинают пропаганду тариката накшбенди. Почти все ахуны гёклен — из этого ордена. Их кутбом (религиозным главой в суфийском аспекте. — *С. Д.*) является шейх Осман Сирадж уд-дин, который живет в (Иранском. — *С. Д.*) Курдистане близ Сенендеджа. Как только предоставляется возможность, гёкленские ахуны, муллы и талибы с подарками и подношениями отправляются на поклонение к этому шейху»[167].

Остается добавить, что перенос духовного центра из Бухары в Сенендедж (иранские курды—в большинстве сунниты, как и туркмены) произошел у гюргенских туркмен-накшбендиев, очевидно, в связи с трудностью поддерживать регулярную связь с Бухарой из-за вхождения Закаспия в состав России и установления более или менее твердых границ. Очевидно, именно с этим связано и появление в начале XX в., благодаря стараниям местного духовенства, святилища Баха уд-дин между гюргенскими селениями Беш ювсха и Ходжалар, к которому совершали паломничество и атрекские туркмены[168].

## Другие центры суфийского миссионерства

Своеобразное положение в отношении распространения суфийских идей среди туркмен занимает Туркестан. Как мы видели, большинство первых тюркских суфиев,

[166] См.: *Хушэнг Пуркерим.* Туркменха-йе Иран—«Хонэр о мэрдом», 1346 (1967) № 63, с. 29—30 (На перс. яз.).

[167] См.: Там же, 1345 (1966), № 41—42, с. 33.

[168] Сведения об этом святилище любезно сообщены нам языковедом и литератором С. Энсари. Чтобы обосновать сооружение святилища с таким именем, духовенство срочно придумало версию, что здесь останавливался знаменитый старец во время своего паломничества в Мекку.



популярных у туркмен, были связаны в том или ином аспекте с Туркестаном. Не говоря о родоначальнике тюркской волны суфизма Ахмеде Ясави[169], Хаким ата, Сейид ата, Гёзли ата, Чопан ата и некоторые другие суфии, хоть и происходили из Хорезма, идейно были связаны с Туркестаном и ясавизмом (о влиянии на них местного суфизма, в первую очередь ордена кубравийя, сведений почти нет).

Интересно, что с именами близких ему людей или самой личностью Ахмеда Ясави, популярного, кстати, не только в Средней Азии, но и в Турции—он считается дедом Хаджи Бекташа, основателя старейшего турецкого ордена бекташи[170] — связывали для авторитета легенды о своем происхождении и некоторые поздние мелкие группы туркменских овляд, родоначальники которых (как и вообще у большинства овляд) были суфиями. Для примера можно привести легенды о появлении в Прикаспии двух из нескольких немногочисленных здесь групп шихов (шейхов) — кара баба и халиль баба.

Названия этих групп, согласно легенде, записанной нами в Красноводском районе, происходят от их эпонимов — братьев Кара баба и Халиль баба, которые считаются отпрысками упоминавшегося Арслан баба, известного тюркского шейха, наставника Ахмеда Ясави, и одной из дочерей последнего. Сначала братья жили в Туркестане, но затем Халиль, поссорившись со старшим братом Кара, ушел в неизвестном направлении. Со временем он осел в Прикаспии, в местности Даш кудук[171]. Через некоторое время Кара решил помириться с Хали-

[169] Среди туркмен сравнительно до недавнего времени было широко распространено выражение, показывающее религиозный авторитет последнего, в котором он сравнивался с самим Мухаммедом: «Мекге — Мединеде Мухаммет, Туркистанда Хожа Ахмет» — — «в Мекке — Медине Мухаммед, а в Туркестане Ходжа Ахмед».

[170] См.: *Гордлевский В. А.* Избр. соч., т. 1. М., 1960, с. 485; т. 3, с. 361. О влиянии Ахмеда Ясави на религиозную жизнь Малой Азии говорится и в работе *Кёпрюлюзаде Мехмед Фуада.* Первые суфии в тюркской литературе. (На тур. языке).

[171] Точное местоположение этого топонима, где, по преданию, находится могила Халиль баба, нам неизвестно. По другому варианту, могила его расположена в 10—12 км к востоку от поселка (ныне города) Бекдаш, то есть на юге Мангышлакского полуострова. По словам информаторов, она представляет собой длинную насыпь из дикого камня. Какие-либо надписи или знаки отсутствуют.

лем и отправился на его поиски. Побывал в Узбекистане, Ташаузе, Ашхабаде[172]. Наконец, найдя его в Даш кудуке, предложил помириться и отправиться вместе с ним. Однако Халиль отказался, ссылаясь на то, что у него здесь семья, дети и почет окружающего населения.

Кара баба отправился в путь один. Проходя через район современного Джебела, где свирепствовала эпидемия, он прочел молитву, и эпидемия прекратилась. Местные жители попросили его остаться, и он поселился на одном из островов близ Узун ада[173].

В этих местах ему пришлось столкнуться с сильным конкурентом-предшественником Сары ишаном, который предложил новоприбывшему святому[174] поединок-соревнование: кто дальше пролетит. Кара баба согласился, и они полетели. Летели, пока хватило сил, а затем опустились на землю. Кара баба отдыхал на Красноводской косе недалеко от современного селения Аваза[175], Сары ишан—поблизости от этих мест. Затем Кара баба обратился с просьбой о помощи к отцу и деду и получил от них силы долететь до Атрека, где находится его могила[176].

Анализ приведенной легенды-предания немало дает для характеристики появления шихов в Прикаспии. Конечно, указания на родственную связь групп кара баба и халиль баба с Арслан Баба и Ходжа Ахмедом Ясави не выдерживает никакой критики. Брак первого наставника Ходжи Ахмеда с его дочерью данными источников исключается совершенно[177]. Кроме того, возникновение этих групп, как показывают сложные

---

[172] Обычное в легендах осовременивание некоторых географических названий. Под Ташаузом подразумевается Хорезм, а под Ашхабадом—Ахал или даже весь Аркач—прикопетдагская полоса.

[173] Остров в юго-восточной части Красноводского залива, в разные периоды сливавшийся с сушей.

[174] Кара баба в легенде также называется ишаном.

[175] «Местом отдыха» святого считается святилище Кара баба с возникшим позднее кладбищем на одноименной песчаной возвышенности в нескольких километрах южнее селения. Упоминается в источниках начала XIX в.

[176] Легенда эта записана от одного из знатоков преданий местных шихов, выходца из подразделения кара баба, Мамедораза Оразова. Что же касается Атрека, то там действительно имеется святилище Кара баба у селения Карадегиш, отмеченное на карте первой четверти XIX в.

[177] См.: *Массон М. Е.* Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясави.



сопоставительные расчеты, относится к середине XVII в.[178] Следовательно, эта версия — результат более позднего сочинительства шихского духовенства с целью использовать славу авторитетов среднеазиатского мистицизма. Причем, духовенство добилось своей цели: группа кара баба считалась наиболее почитаемой среди других шихских групп в Прикаспии[179].

С другой стороны, заслуживает внимания указание на связь святых родоначальников этих групп с Туркестаном, который, будучи одним из центров среднеазиатского суфизма, действительно на протяжении многих столетий являлся поставщиком различных святых для скотоводческих районов Средней Азии. Вымышленное кровное родство группы кара баба с Ходжой Ахмедом Ясави может указывать на связь с учением последнего. Поэтому Кара баба называли ишаном — человеком, который обладает способностью творить чудеса.

В то же время при сотворении «чудес» отражена жестокая конкуренция Кара баба со святым предшественником—Сары ишаном. Правда, вопрос о победителе остается не совсем ясным: вроде бы побеждает Кара баба, благодаря своим могущественным предкам[180], и в то же время о дальнейшей судьбе Сары ишана ничего не говорится.

Определенное воздействие на соседнее туркменское население оказал суфизм некоторых прикаспийских центров Ирана, в частности Бестама — Астрабада. Об этом говорят, например, предания о формировании такой овлядской группы у туркмен, как гыллы магтым[181].

---

[178] См.: *Демидов С. М.* Туркменские овляды, с. 93—99.

[179] Об этом может свидетельствовать, в частности, популярность имени святого. Святилища Кара баба на Красноводской косе и на Атреке привлекали в прошлом немало паломников не только из Прикаспия, но и из других отдаленных мест. Многие рыбаки, выходившие в море, в случае успешного лова и благополучного возвращения приносили соответствующие пожертвования святому. На среднем Атреке клялись его именем. Некоторые пережитки этого сохраняются и в наши дни.

[180] В подобных примерах особенно ярко проявляется связь мистицизма с пережитками культа предков у туркмен.

[181] Полевые материалы автора. См. также: *Демидов С. М.* Магтымы (историко-этнографический этюд).—В кн.: Домусульманские обряды и верования народов Средней Азии. М., 1975.

Судя по преданиям и легендам гыллы магтымов, а также их письменным родословным (седжере)[182], один из отдаленных предков этой группы, некий религиозный деятель Мухаммед-Хасан махсум по каким-то причинам переселился (вероятно, из Ирана) в Туркестан, а спустя некоторое время — назад, в Иран, где обосновался в городе Бестам. Его потомок в шестом поколении Хабиб эд-дин магсум[183] из Бестама перебирается в расположенный сравнительно недалеко «шехри Джурджан» — город Джурджан, под которым у соседних народов в средние века был известен Астрабад.

О причине последнего из упомянутых переселений (а вполне возможно и предыдущих), происшедшего, по среднему расчету поколений в «цепочках» родословных, примерно во второй трети XIII в., говорит лишь не очень грамотно переписанное с оригинала выражение «хованы ылахи дегди», которое осмысливается так: «на него снизошла божественная страсть, любовь», то есть мистическая любовь к богу, — наиболее характерный элемент суфийских учений. Свидетельствовало ли это о начале его «любви к богу» или о достижении уже определенной степени суфийского совершенства, сказать трудно. Если предположить первое, то в Джурджане-Астрабаде он должен был искать духовного руководителя — пира или шейха. Если — второе, то Джурджанская область должна была представлять место, удобное для суфийской пропаганды и приобретения послушников-мюридов.

Переселение и деятельность Хабиб эд-дина на новом месте, по названию которого он и его потомки получили дополнение к своему имени — джурджани (то есть джурджанский, из Джурджана), были довольно удачны. Продолжатели его рода также успешно поддерживали

---

[182] Одно из таких седжере обнаружено автором у жителя Ашхабада, выходца из Келеджара Т. Бозаганова; второе — еще в 1937 г. записано этнографом Г. И. Карповым у жителя Багира Ходжамурада Мамедкеримова (Редкий фонд ЦНБ АН ТССР, Р—60). Правда, вариант, записанный Г. И. Карповым, более путаный, чем «келеджарский». Поэтому в основном будем руководствоваться нашим списком.

[183] В текстах встречаются разночтения — махсум и магсум.



свою религиозную амбицию и привилегированное положение[184].

Условия для этого были. Во-первых, Джурджан (или Горган) находился по соседству с Мазандераном, где постоянно зарождались различные религиозные ереси и мистические учения, оказывавшие большое влияние на окружающее население.

Во-вторых, от Джурджана начиналась простиравшаяся к северо-востоку горганская степь, населенная кочевыми и полукочевыми группами, которые представляли собой благоприятную почву для влияния мистицизма. С продвижением части основных туркменских племен из Забалханья, Мангышлака и Усть-Урта к югу и юго-западу, основным скотоводческим и частично земледельческим населением этой области стали туркменские племена[185], а сама степь получила второе название: сэхра-и торкман (туркменская степь).

В-третьих, родоначальники этой группы магтымов принадлежали к числу религиозно-светских феодалов, что не было чем-то исключительным в практике восточного средневековья[186]. Так, родословная называет упомянутого выше Мухамметхасана магсума дехканом — в то время это был мелкий феодал, сохранивший многие элементы патриархальных отношений. Более крупным феодалом-правителем, называемым в родословной гиперболизированным термином патыша (падишах), изображается Махзум агзам джурджани, ивестный в

---

[184] В этой связи интересен тот факт, что именно в XIV—XV вв. в прикаспийских областях Ирана (Гиляне, Мазандеране, Джурджане) «шейхство и мюридство получили большое значение, и власть находилась в руках шейхов ...» (*Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1, М., 1963, с. 729).

[185] Известные источники, содержащие очень скудные сведения по данному вопросу, отмечают на Атреке и Гюргене туркмен яка (племена охлу, гоклен, эймюр, салыр и др.) в первой половине XVI в. (МИТТ, т. 2, с. 94). Но различные группы и подразделения туркмен жили на Гюргене и раньше. (История Туркменской ССР, т. 1, кн. 1, с. 377).

[186] Например, династии Ак ходжи и Кара ходжи—в Кашгарии, сейидов—в Термезе и Фергане, происхождение Сефевидов—в Иране и, наконец, правление в Астрабаде и Мазандеране дервишей, разгромленных в конце XIV в. Тимуром.

устной традиции как Магтым мээззем. Об этом говорит и само название группы[187].

Родословная сообщает, что Махзум агзам, будучи правителем, десять лет вершил справедливость, а в 900 г. х. (1494/1495) скончался. Суфийское духовенство — шейхи и ученики-сопы (шыхмешаих ве сопы сагадетлери), положив тело этого благословенного (мүбәрек) на белую верблюдицу[188], отправились в путь. Самые преданные последователи его, сопровождавшие этот печальный караван, Исакули и Сейиткули сопы, выходцы из туркмен—ягмуров (эймюров)[189], остановившись в ущелье, совершили обряд погребения.

На месте погребения (средний Сумбар, близ совр. с. Махтум-Кала) решено было построить мавзолей-гробницу. Трижды возводили сооружение и каждый раз неудачно. Поэтому духовенство[190], а также старшины (кетхуда) обратились за помощью к Рахманкули солтану карадалу[191], преподнеся предварительно множество подарков. Из Исфаганской области были привезены два мастера-строителя, под их руководством в течение шести лет было закончено строительство мавзолея-усыпальницы. Это событие, по родословной, произошло в 914 г. х., то есть в 1507 или 1508 г.[192]

---

[187] Магтым—от арабского махдум (господин, хозяин). (Арабско-русский словарь, М., 1957, с. 268). Махсум—разговорная форма от махдум. (Узбекско-русский словарь. М., 1959, с. 254). У узбеков, каракалпаков и соседних с ними групп хорезмских и приамударьинских туркмен махсумом или магсымом называют обычно сыновей известных ишанов.

[188] Признак почета.

[189] Так можно заключить из не точно переданной конструкции «ягмурин Сейиткули Исакулы сопы». Эймюры как племя, осевшее в районе Гюргена, источниками отмечены несколько позднее, во второй четверти XVI в. (МИТТ, т. 2, с. 89).

[190] Наряду с упоминавшимися, здесь встречен термин «алыбижанлары», очевидно, тоже связанный с суфийской терминологией: возможно, от али (высокий, в высшей степени) и бижан (мертвый, умертвивший плоть).

[191] Очевидно, карадаглу, что указывает на происхождение этого феодального правителя или его предков из области Карадаг в Иране.

[192] Каких-либо сведений об этом мавзолее, известном у населения под именем Магтым Мээззем, в исторических источниках нам не встретилось. Однако к указанной датировке приближается и Г. А. Пугаченкова, предполагающая по архитектурным данным и косвенной характеристике исторической эпохи его постройку в период между 1457 и 1464 гг. (*Пугаченкова Г. А.* Новые материалы к истории архитектуры Туркменистана. — «Труды ЮТАКЭ», т. 8. Ашхабад, 1958, с. 301).

Таким образом, возникновение главного святилища гыллы магтымов относится к концу XV—началу XVI в. Особый авторитет Махзум агзама связан с положением его как крупного суфийского деятеля и феодального правителя. К сожалению, у нас нет более подробных сведений ни о первой, ни о второй сторонах его деятельности. Неизвестно также его настоящее имя, так как Махзум агзам (Магтым мээззем)[193], то есть Великий магтым, — это лишь почетное прозвище, своеобразная табуация имени святого, которой удостаивался не каждый.

Подобная табуация в быту касалась в основном наиболее «сильных» своими необычными «свойствами» представителей суфийского духовенства. Так возник в Средней Азии институт ишанов. Такое же почетное прозвище, Махдум-и А'зам, носил родоначальник касанских ходжей Ахмед ибн Джалал ад-дин Касани (ум. в 1542 г.), потомки которого составили позже две группы ходжей, правивших Кашгарией.

Более поздние святые гыллы магтымов, жившие в Ахале в конце XVIII—первой половине XIX в., Гарры пир и Иса пир, которые пользовались большим почетом среди окружающего населения (например, с легкой руки Иса пира, сотворившего «чудо» с превращением снопа клевера в сноп огня, вся группа получила более «благородное» название отлы магтым, то есть огненные магтымы), опирались в религиозно-общественной деятельности на авторитет своего знаменитого предка.

Как единичный отмечен приезд с миссионерскими целями к мангышлакским туркменам представителя духовенства из района хорасанского Мешхеда (по-персидски Машад). На Мангышлаке этот полулегендарный миссионер, считающийся святым, получил по названию места, откуда прибыл, имя Машад-ата (в казахской передаче — Масат). Почитаемая могила его, согласно преданиям, находится в одном из мангышлакских ущелий Гуграх. Подробностей об этом святом и его деятельности легенды-предания не сообщают. Можно лишь предположить, что Машад-ата был не иранцем, а выходцем из какого-нибудь тюркоязычного племени кызылбашей, которых немало было рассеяно в позднем

---

[193] Агзам, мээззем — от араб. му'эззем (прославленный, великий).

средневековье по территории Ирана, в том числе и в иранском Хорасане. Знание тюркского позволяло вести пропаганду на понятном языке, а одежда суфия-дервиша давала определенную гарантию личной безопасности на дальнем пути.

В XIX в. отмечены две попытки суфийской пропаганды среди туркмен выходцами из Кашгарии и Афганистана, хотя главной целью их были политические акции.

Так, в 1813 г. «святой» авантюрист Юсуф ходжа Кашгарский, дальний потомок упомянутого средневекового суфия Ахмеда ибн Джалал ад-дина Мавлана Ходжаги Касани, известного больше под почетным титулом Махдум-и А'зам[194], спровоцировал восстание против иранского правительства гюргенских туркмен-гёклен и йомудов, — которые «выказали ему преданность мюридов», — закончившееся жестоким поражением восставших. Погиб и сам «вдохновитель» восстания[195].

Другой пример связан с событиями лета 1867 г., которые произошли в окрестностях Астрабада. Один из источников по этому поводу сообщает: «...некий человек, по имени Мурад, из афганцев, одаренный способностями к интригам и шарлатанству, появился среди племени джафарбайских туркмен (то есть прибрежной части йомудов.— *С. Д.*). Своими интригами и шарлатанством он одурачил этих людей, внушив им мысль, что он пророк и что повиновение ему является для них обязательным. По этой причине, под названием «ишана», который у туркмен означает духовного руководителя, он сделался популярным среди них и собрал вокруг себя большие толпы народа, положив таким образом начало бунтам, разбоям и организации набегов из этой области...»[196]. Авантюра эта, как и предыдущие, закончилась провалом и напрасной гибелью многих людей. Погиб и ее организатор Мурад ишан.

**Влияние суфизма на жизнь туркменского общества (идеология, быт, культура)**

Хотя большая часть туркмен, как отмечалось, вплоть до конца XVIII—первой половины XIX в. оставалась верной традициям кочевого скотоводческого хозяйства, что затрудняло глубокое проникновение мусульманской ортодоксии и

[194] Потомки Махдум-и-А'зама, проникшие как миссионеры в Кашгарию, захватили в XVIII в. светскую власть в этой области.
[195] МИТТ, т. 2, с. 210—212.
[196] Там же, с. 312.



норм шариата, ислам почти за тысячу лет своего господства оказал значительное влияние на многие области идеологии, быта и культуры туркменского общества. А так как очень часто распространение ислама в огузско-туркменской, а затем собственно туркменской среде (как мы видели на многих предыдущих примерах), шло через суфийское духовенство, оно, как правило, приобретало определенную «суфийскую» специфику, восприятие в народной среде через определенную призму. К этому присоединялась непосредственная суфийская пропаганда в туркменских районах, вербовка сотен и даже тысяч мюридов (как например, у упомянутого Кемал уд-дина Хорезми).

Все это привело к тому, что религиозный авторитет представителей средневекового суфизма и их преемников на более позднем этапе — ишанов был очень велик. Коснемся вкратце каждого из аспектов влияния суфизма в области идеологии, быта, культуры.

Естественно, идеология и быт тесно связаны между собой. Отражение этой взаимосвязи, приводившее суфизм в Туркмении к сильной вульгаризации, было многогранно, с чем говорят многие примеры. Остановимся на некоторых из них.

Мы уже упоминали о «Муин ал-муриде», толковании мусульманской веры, составленном для туркмен «на понятном им языке» в начале XIV в. знаменитым хорезмским суфием Шейхом Шерефом. Толкование это, как говорит уже одно название — своего рода популярное изложение суфизма. Несомненно, что данное сочинение, а вполне вероятно, и ряд других ему подобных, о которых мы не знаем (наряду с суфийскими произведениями общесреднеазиатского значения — такими, как «Хикметы» Ахмеда Ясави, «Макаматы» Сулеймана Бакыргани, «Ровнак ул-ислам» Вефаи и т. п.), оказали определенное влияние на мировоззрение туркменского общества.

Еще большее влияние оказывали непосредственная пропаганда суфиев, а также весьма распространенная устная традиция различных легенд и преданий об известных суфиях, их «чудесах» и «подвигах», в которых образы суфийских святых нередко приближены к образам шаманов и уж во всяком случае весьма далеки от мусульманской ортодоксии (ярким примером служат

сентенции типа «в Мекке-Медине Мухаммед, а в Туркестане Ходжа Ахмед»).

Все это способствовало тому, что в последние 100—150 лет среди «святых» мест, к которым шло наиболее оживленное паломничество, большинство было уже связано с именами деятелей суфизма.

Популяризация в вульгаризированной форме столпов суфизма привела к постепенной замене их именами некоторых домусульманских божеств-покровителей. Пиром-покровителем верблюдов и верблюдоводства стал Вейсель-баба (варианты: Вейс-баба, Вейсель-кара) — знаменитый мистик периода раннего суфизма Увейс Карани, а покровителем крупного рогатого скота — Зенги-баба, известный среднеазиатский суфий XIII в., похороненный под Ташкентом.

Пропаганда суфийских идей приводила к тому, что определенная часть населения становилась на путь послушничества, выступая в качестве мюридов наиболее умелых агитаторов-суфиев. Мюридство, несмотря на его размах в отдельных случаях, носило в туркменской среде в большинстве своем довольно эфемерный характер. Тем не менее, явление это существовало длительное время, а в отдельных случаях наблюдается и в наши дни.

Вульгаризированное восприятие суфийских идей, их своеобразный синтез с традициями культа предков и некоторыми реликтами старых народных верований, в частности шаманизма, привели к появлению овляд — шести так называемых святых групп у туркмен.

Нельзя не остановиться еще на одном аспекте влияния суфийских традиций — зикре. Для Туркмении у нас нет описаний зикра «вставших на путь бога» последователей Абу Са'ида Мейхени, однако отметим его характерную деталь—громкое пение (сама'), то есть осуждавшийся мусульманскими ортодоксами элемент так называемого «громкого» зикра. Упоминавшиеся последователи Баха уд-дина Накшбенда из-под Кизыл-Арвата совершали, по всей видимости, «тихий» (без громкого пения и музыки) зикр. Гёзли-ата и его последователи перенесли на туркменскую почву и развили в высшей степени шаманизированную форму громкого зикра, основа которого была почерпнута из ритуала



созданного в Туркестане Ахмедом Ясави ордена ясавийя, а затем впитала, очевидно, еще и некоторые местные шаманистские элементы. Поскольку эта форма, применительно к общетуркменской массе, больше известна и сохранялась в отдельных местах почти до наших дней, охарактеризуем ее более подробно на основе устной традиции атинцев и некоторых литературных источников[197].

Среди атинцев, действительных или мнимых потомков Гёзли-ата, устройство громкого «зикра пилы» (*жәр, жәхер*) стало своего рода отличительным признаком, монополией именно этой группы, поддерживавшей и усиливавшей суеверное почтительное отношение к ним остальной массы туркмен-неовляд.

Происхождение этого зикра легенды обычно связывали с именем пророка Закарии (Зэкерия пыгаммер). Рассказывают, что, спасаясь от врагов, пророк залез в дупло дерева, которое тут же срослось. Снаружи остался лишь кончик шнурка от его рубашки, о чем приблизившимся врагам сообщила сорока-предательница. Враги принялись пилить дерево вместе с сидевшим в нем Закарией. Пока пророк был жив, он произносил восклицания и пел различные стихотворения, прославлявшие бога. Эти стихотворения и восклицания якобы и стали позднее использоваться во время зикра, устраиваемого в память о мученической смерти Закарии[198], а характерный припев — «хув-хуу», многократно повторяемый основной массой участников зикра, имитирует будто бы звук пилы, которой распиливали пророка.

Приведенная легенда, несомненно, более поздняя версия атинского духовенства, пытавшегося одновременно доказать давность происхождения зикра у ата и как-то нивелировать его с распространенными в Средней

---

[197] Полевые материалы автора. См. также: *Демидов С. М.* Туркменские овляды, гл. 2, разд. «Ата»; *Басилов В. Н.* О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма).— В кн.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

[198] По некоторым данным слово зикр происходит якобы от имени Закарии. В действительности же здесь, кроме простого созвучия, никакой связи нет: зикр—арабское слово, означающее «повторение» (в дальнейшем суфии пользовались приемом бесконечного повторения имен-эпитетов бога, доводя себя до экстаза); Закария или Захария — библейское имя древнееврейского происхождения.

Азии формами. Необходимость последнего особенно ярко проявлялась в период наступления мусульманской ортодоксии (конец XIX — начало XX в.), когда шаманистская окраска зикра атинцев стала вызывать слишком много нареканий со стороны ортодоксального духовенства и их святых конкурентов — представителей других овлядских групп.

Реальное начало атинского зикра, как мы видели из легенд и преданий атинцев о своем родоначальнике, ведет ко времени пребывания Гёзли-ата в Туркестане. Там он основательно изучил технику проведения джахрийе (громкого зикра), столь характерного для ордена ясавийя, и стихотворное наследие ряда выдающихся тюркоязычных среднеазиатских суфиев, в первую очередь Ходжи Ахмеда Ясави. Это отражается и в характеристике суфийских четверостиший, распеваемых во время атинского зикра, основную часть которых составляют хикметы Ходжи Ахмеда[199]. Зикр (джехер) устраивался по разным причинам: чаще всего для лечения больных с нервно-психическими расстройствами, реже, — как профилактический[200] и тренировочно-развлекательный[201].

Теоретически на зикр допускались все желающие мужского пола, начиная с двенадцатилетнего возраста. Однако принять участие в нем, даже в качестве рядового участника (*зыкырчы*) решался далеко не каждый. Для этого требовалась немалая физическая выносливость и чувство ритма, так как зикр мог длиться от нескольких часов до нескольких дней (с перерывами). Основной функцией таких зыкырчи был «хоровой» припев «хув-хуу»[202], сопровождаемый определенными ритмичными телодвижениями.

К организаторам (*пата бериҗи*) и главным действующим лицам (*хапыз* или *газалчы* и *шых*) предъявлялись особые требования. Пата бериджи (дающий пата, то есть благословение на начало зикра) мог быть лишь имевший на это право ишан, «который много учился»[203]. Хапыз (газалчы) должен был обладать, помимо неутомимости, сильным голосом и хорошим знанием текстов суфийских поэтов. Чаще всего, в зикре участвовал не один, а несколько хапызов, сменявших друг друга.

Ших (сам он был атинцем) должен был «создавать действо» (херекет этмели), исполняя ритуальные танцы, ритмика которых согласовывалась с действиями хапыза и его «хора». Помимо этого, ших, вернее шихи, так как часто их было двое или больше, бросались с размаху на землю, прыгали через низкую кибитку-чатму, бодали дерево, били ладонью или ходили босиком по раскаленным углям, показывая такими или какими-либо иными эксцентричными способами свою «силу». Пациента, находившегося в кругу участников зикра, «лечил» (бил или прикасался плетью, сжимал голову и т. п.) непосредственно ших. Однако делать это мог лишь тот из них, кто был уверен, что его духи (джины) сильнее тех, что проникли в тело пациента. Перед началом «лечения» он про себя призывал на помощь джина (или джинов), с которыми всегда «находился в связи».

Джехер делали обычно в доме приглашенного или в ближайших святилищах. Так, в районе Кизыл-Арвата в конце XIX — начале XX в. он проводился в «святых» местах — Галчи баба, Парау биби, Оразали ишан; на территории современных Дейнауского и Дарган-Атинского районов — каждую среду поочередно в святилищах Ших Билял баба, Ходжа Кенепси баба, Дарган ата; в Серахсе — в Сарагт баба и т. д.

Таким образом, даже краткая характеристика атинского зикра показывает довольно четкое разделение его на две половины: суфийское (дервишское) радение, в лице хапыза и его «хора», и чисто шаманистское действо шихов, лишь слегка адаптированное (вместо шамана-порхана они носили суфийское название «шейх»). Эта шаманистская половина атинского зикра была его наиболее существенной (особенно в лечебном зикре, где именно шихи осуществляли непосредственный контакт

---

[199] По словам информаторов, использовались также стихи Гаиби, Несими, Шемс ед-дина, Физули, Ходжа Хапыза (Хафиза, в переводе с персидского?—*С. Д.*), Сопы Аллаяра, Баха уд-дина.

[200] По объяснениям информаторов, чтобы в эту местность или селение не проникали злые духи (джин-арвах), болезни (сырковлык) и прочие беды и напасти.

[201] Обычно во время какого-либо семейного торжества: например, рождение или женитьба сына-наследника крупного бая, суннет той, постройка нового дома и т. п.

[202] Этот таинственный «звук пилы» представляет собой слегка измененное обычное дервишское восклицание «хува хак», то есть «он (бог) — истина».

[203] В функцию пата бериджи входила также проверка перед началом зикра присутствующих на «чистоту».

с пациентом)[204], яркой частью, хотя внешне это пытались прикрыть мусульманской благообразностью фигуры пата бериджи.

Довольно трудно сказать, где и когда именно в атинском зикре появилась его шихская половина. В зикре ордена ясавийя мы этого элемента не находим[205]. Поэтому можно предполагать, что он возник позднее в период жизни предков ата среди кочевников-скотоводов Западной Туркмении, в результате конкуренции с весьма сильными здесь представителями шаманизма — порханами[206], из ритуала которых был заимствован ряд элементов.

Однако атинский «зикр пилы» в некоторых районах Туркмении на более поздних этапах перерос родовые рамки и стал устраиваться представителями иных родо-племенных подразделений. Так, в крупном прикаспийском селении Гасан-Кули «лечебный» зикр по образцу атинского в середине XIX в. находился в руках местных ишанов—магтымов[207], привлекавших в качестве рядовых участников представителей неовлядского населения — йомудов, огурджалинцев и т. д. Не встречая конкуренции со стороны «законных» устроителей «зикра пилы» атинцев (последние полностью ушли из Забалханья и Прикаспия еще в начале 30-х гг. XIX в.), гасанкулийские ишаны-магтымы развили бурную деятельность, совершая с целью организации зикра вояжи по побережью далеко на север, через Чекишляр, Челекен, Кизыл-Су и другие пункты до Тарта и Киянлы[208]. Развивать свою деятельность далее к югу они не решались, ибо среди гюргенских туркмен находилось несколько десятков семей атинцев.

Анализируя зикр гасанкулийских магтымов, следует

---

[204] «Лечебная» функция суфийских зикров была заимствована непосредственно из шаманской практики.

[205] См.: *Гордлевский В. А.* Ходжа Ахмед Ясави. Избр. соч., т. 3.

[206] Усматривать здесь позднейшее влияние пережитков шаманизма у узбеков и каракалпаков (после переселения значительной части ата в Хивинское ханство) не приходится, так как немалая часть атинцев, у которой бытовал такой зикр, осталась в Южной Туркмении, вне непосредственных контактов с Хивой.

[207] См.: *Огородников П.* На пути в Персию и прикаспийские провинции ее. Спб., 1878, с. 170.

[208] См.: *Демидов С. М.* Магтымы (историко-этнографический этюд). — В кн.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975, с. 182.



сказать, что, хотя в нем и присутствовали основные элементы атинского зикра, — громкое пение суфийских стихов, ритмичное притопывание участников, стоящих кружком вокруг больного, и их припев «хув-хуу», использование некоторых приемов шаманского ритуала при отчитывании пациентов (битье плеткой, ритмическое подпрыгивание и т. п.), магтымский зикр так и не достиг силы шаманской выразительности зикра атинцев. Ишану-магтыму в этом отношении было далеко до шиха атинского зикра. Даже сам термин «ших» остался чуждым магтымскому зикру.

«Лечебный» зикр атинцев оказывал некоторое влияние и на соседних с ними йомудов и гёклен на Гургене, а с конца XIX в., после образования на территории Серахского приставства крупного атинского селения Лулата,—и на серахских салыров. Воздействие это выражалось в привлечении представителей окружающего населения в качестве рядовых участников-статистов там, где атинцев по той или иной причине не хватало (Гюрген), или же в устройстве своего рода обучения представителей местного населения проведению зикра (Серахс)[209].

В отдельных местах приамударьинских районов (современная Чарджоуская область), входивших в состав Бухарского эмирата, среди туркмен эрсари и других в конце XIX — начале XX в. было отмечено некоторое распространение тихого зикра (хупия)[210], что, несомненно, связано с миссионерской деятельностью бухарских суфиев-накшбендиев, для ордена которых была характерна именно эта форма зикра.

В быту, в повседневной жизни представители суфийского духовенства, благодаря своему особому положению сосредоточили в своих руках важные культурные и политические функции. Большинство из них преподавало в мектебах (к 1916 г. около 4% мектебов было создано на средства ишанов[211]) и медресе; они выполняли роль

---

[209] Полевые материалы автора по Серахскому району. — Местом таких тренировочных зикров было избрано святилище Сарагт баба — гробница знаменитого мистика X в. Абу-л-Фазла.

[210] Полевые материалы автора по Керкинскому району.

[211] См.: *Беляев И. А.* Мектебы Закаспийской области. Приложение № 1 к «Обзору Закаспийской области за 1912—1914 гг.». Асхабад, 1916, с. 51.

дипломатов и парламентёров в том числе и во время народных восстаний, выступая, как правило, в пользу правящей верхушки; были смотрителями многих популярных «святых» мест. Иногда выступали даже как светские правители или предводители родо-племенных подразделений.

Все это, несомненно, значительно усиливало их духовный авторитет. Поэтому слово пира, шейха или ишана имело столь большой вес в обществе (достаточно вспомнить Курбанмырад ишана, настоявшего на геоктепинском сражении с наступавшими царскими войсками, которое превратилось в бессмысленную бойню), а большинство гонамбаши[212] («защитников» усопших) были действительными или вымышленными суфийскими «святыми». Представители суфийского духовенства от общества туркменских селений, где они жили, получали сылаг сув (дарственную воду), то есть земельно-водный пай, освобожденный от налогов и повинностей. Такие же паи выделялись на поддержание порядка и ремонт некоторых святилищ, большинство из которых также было связано с суфийскими святыми[213]. Наконец, в некоторых местностях Ахала в предреволюционный период получило распространение празднество ишан той, организуемое в честь известных представителей суфийского духовенства, которое постепенно стало приобретать черты общенародного празднества.

Суфизм оказал огромнейшее влияние на средневековую литературу всего мусульманского Востока, вызвав к жизни ее новое направление — суфийскую литературу (в основном поэтического жанра). Поэтому весьма справедливо суждение Е. Э. Бертельса, одного из лучших знатоков суфизма и суфийской литературы: «Без изучения суфийской литературы получить ясное представление о культурной жизни средневекового мусульманского Востока нельзя. Ее классики продолжали оказывать влияние на целый ряд восточных литератур вплоть до начала XX в. ... почти все крупнейшие авторы

---

[212] Гонамбаши—досл.: глава кладбища, то есть первая могила вокруг которой в дальнейшем вырастало кладбище. Впрочем, «глава» могли объявить и лицо, похороненное позже, если оно соответствовало возлагаемой на него миссии «защитника».

[213] См.: *Таиров Я.* Материалы по водопользованию у туркмен Закаспийской области, ч. 2. Спб., 1904.



мусульманского Востока, за редкими исключениями, так или иначе связаны с суфизмом и без знакомства с этой литературой в полной мере понятны быть не могут»[214].

Суфим, несомненно, оказал большое влияние на творчество многих поэтов развитого и позднего средневековья, которые жили и творили на территории Туркмении, в том числе и на собственно туркменских поэтов до XVIII в., о которых мы располагаем весьма скудными сведениями.

Суфизм и суфийская литература оказали определенное влияние на творчество многих туркменских поэтов-классиков XVIII — XIX вв. Один из туркменских литературоведов, К. Атаев, отмечает, что «в творчестве Довлетмамеда Азади, Махтум-Кули Фраги, Нурмухаммеда Андалиба, Шейдаи, Махмуда Гаиби и других ясно чувствуется влияние суфизма», подчеркивая при этом, что основательных работ о влиянии суфизма на туркменскую литературу пока нет[215]. В творчестве туркменских классиков преобладала общественно-социальная или лирическая тематика. Тем не менее, в их поэтических произведениях мы неоднократно встречаем суфийские мотивы, суфийскую терминологию, обращение к именам знаменитых суфиев прошлого.

В произведениях Махтум-Кули (1733—1790), например, не раз встречается символическое обращение к таким известным суфиям средневековья как «господину иклима» Ходже Ахмеду Ясави, Ходже Юсуфу Хамадани, Хаким-ата, Зенги баба, Баба Сельману, Вейсель Кара или солтан Вейсу, Миркулалу, Шибли, Исмахмуту (Исмамут-ата), Пэхливану (Пальван-ата), Шых Сенгану, Баба Даргану и некоторым другим, которые в подавляющем большинстве являются общесреднеазиатскими суфиями, а также Гёзли-ата, Нур-ата и Караэлем-ата, связанными с глубинными районами Туркмении[216].

Особое место отведено в стихах поэта Баха уд-дину

---

[214] *Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература, с. 54.

[215] *Атаев К.* Гайыбы ве суфизм.—В кн.: Туркмен эдебиятының кәбир меселелери. Ашгабат, 1973, 38—39 сах. Уже во время печатания данной монографии появилась изданная на туркменском языке работа А. Хаидова «Религия и литература (Суфизм в творчестве Махтум-Кули)», остановиться на которой у нас, естественно, не было возможности.

[216] См.: *Магтымгулы.* Сайланан эсерлер. Ашгабат, 1959, т. 1, с. 54, 61, 80, 94, 145, 146, 314; т. 2, с. 149, 232, 363, 383 и др.

Накшбенду. Помимо упоминаний его имени наряду с другими популярными суфиями, этому святому посвящено целиком восьмистрофное стихотворение «Дивана гелди» («Пришел дивана»). Поэт описывает приход великого бухарского суфия, который будто бы происходит во сне (литературный прием, к которому Махтум-Кули не раз прибегает в своих произведениях). Он изумлен и взволнован деяниями Баха уд-дина. Выпив предложенную последним символичную чашу вина, поэт теряет сознание, заливается слезами. И вот, когда он достигает высшей степени возбуждения, судя по всему, Баха уд-дином ему был сделан условный знак, который он понял и, не рассуждая, через традиционные для суфиев страдания ринулся в огонь божественной любви («Бир ышарат болды, ана хем дүшдүм. Пәхм этмедим, жаным гиряна гелди. Аңламадым, ышка болдум хырыдар...»)[217]. Далее поэт описывает, как прибывшие с Баха уд-дином суфии, дервиши, образовав круг, устраивают зикр (семаг урдулар), во время которого божественная милость снизошла на это место, открылись глаза, увлажненные слезами, и в душе наступила благодать. Перед уходом собравшиеся оставляют на груди поэта таинственный знак («Сынамда гойдулар, бир шана гелди»)[218].

Анализ стихотворения «Дивана гелди» позволяет сделать предположение об особых симпатиях, а может быть, и принадлежности поэта к ордену накшбенди. Эта мысль уже была в свое время высказана известным турецким литературоведом и историком Кёпрюлю-задэ,

---

[217] См.: *Магтымгулы.* Сайланан эсерлер. Ашгабат, 1959, т. 2, с. 377. Имеются и другие варианты этого стихотворения (см. например, с. 25—26 рукописи № 400—А Рукописного фонда АН ТССР; на это место данной рукописи любезно обратил наше внимание А. Мередов). Название стихотворения, как и всех остальных, — условное. Дивана (блаженный) — эпитет к слову дервиш.

[218] *Магтымгулы.* Сайланан эсерлер, т. 2, с. 378. Слово «шана» в данном случае может толковаться двояко: как краткая форма от «нышан» — знак, отметка или как собственно «шана» — гребень, расческа (один из популярных символов в суфизме, который наряду с другими атрибутами послушники-мюриды могли получить от своих наставников в знак особого расположения). Впрочем, текст седьмой строфы, в которой встречаем эти слова, может быть, несколько искажен при переписке. На эту мысль наталкивает выражение «башда кечгулы», «с кяшкулем на голове», что является бессмыслицей, ибо дервишский кяшкуль — чашка для подаяний из кокосового ореха всегда находилась на поясе.



подчеркивавшим значительное влияние суфизма на творчество Махтум-Кули[219].

В стихах поэта многократно встречается традиционная символика, свойственная суфийской поэзии: любовь (к богу), вино, чаша с вином, опьянение (божественное), дервишский пояс и т. д. Таковы стихотворения «Галандар» («Странствующий дервиш»), «Болдум имди» («Стал я мотыльком»), «Саташдым» («Встретил я»), «Яндырар» («Сожжет душу»), «Таса гаршы» («За чашей») и др.[220]

В то же время трезвый ум мыслителя, глубоко познавшего жизнь своей эпохи, приводит его к смелому выводу о никчемности современного ему духовенства, в том числе и суфийского, в сравнении с окутанными легендарной дымкой образами средневековых суфиев. Эти антиклерикальные мысли поэта нашли отражение в стихотворениях «Гөз яшын дөке башлады» («Полились слезы»), «Ахырзамана» («Конец мира»), «Даман галмады» («Не осталось»), «Кечдир, яранлар» («Все прошло, друзья»), «Өтүп барадыр» («Все проходит») и в ряде других[221].

Суфийские мотивы и темы находим в произведениях младшего современника Махтум-Кули мангышлакско-астраханского поэта Хатам шахыра (1740—1824). Так, в стихотворении «Кимдир» («Кто есть кто») он останавливается на толковании суфийских терминов «ишан» и «дервиш»[222]. В стихотворении «Табшырдым» («Вручил я себя») поэт, отмечая достижение им почетного для мусульманина возраста пророка (63 года) и обращаясь к столь почитаемому суфийскому святому как Ходжа Ахмед Ясави, сообщает, что вручает себя ему, то есть становится (теоретически) мюридом его учения («...Хожахмет, янымы саңа табшырдым»)[223].

---

[219] См.: *Мехмед Фуад Кёпрюлю-заде.* Первые суфии в тюркской литературе. Стамбул, 1918, с. 198—199 (На тур. яз.).

[220] *Магтымгулы.* Сайланан эсерлер, т. 1, с. 147, 112, 123, 124 и др.; т. 2, с. 56, 160 и др.

[221] Вопросу анализа антиклерикальных мотивов в творчестве Махтум-Кули, а также Азади, Андалиба и Шейдаи посвящено специальное монографическое исследование Г. Акиниязова «Туркменистанда эрки пикирлилигиң ве антиклерикализмиң тарыхындан». Ашгабат, 1973, *Он же.* Поэт, вольнодумец, мыслитель. — «Наука и религия», 1972, № 4.

[222] *Хатам шахыр.* Сайланан эсерлер. Ашгабат, 1965, с. 37.

[223] Там же, с. 41.

Мюридом хивинского Эрали-ишана был известный туркменский поэт-сатирик из Серахса Кемине (1770—1840), хотя вел он себя по отношению к наставнику-мюршиду весьма независимо. Это подтверждает цикл народных анекдотов «Кемине и пир».

Арыф (1830—1890), поэт из окрестностей Чарджоу, живший на землях бухарского эмира, в своей книге «Наставления» («Несихатнама») упоминает знаменитого суфия Сейит-ата, который якобы на вопрос одного из представителей племени арабачи, к которому принадлежал и поэт, «сколько у вас мюридов?» обстоятельно, «академически» излагает происхождение названия этого племени[224]. В стихотворении «Галан нышандыр» («Оставшийся знак»), говоря о любви, как знаке, оставшемся от святого Хазрета Али (при этом понятие «любовь» в данном произведении можно понимать двояко: и как любовь земную, и как любовь божественную, на суфийский манер), он обращается сам к себе со словами: «Ариф, отдай свою душу пиру-наставнику, ведь без пира влюбленный (то есть суфий) никогда не достигнет своей цели» («Арыф сыгынавер пири-уссада. Пирсиз ашык хергиз етмез мырада»)[225].

Среди произведений поэта Мискин-Клыча (1850—1907), жившего в районе Кара-Кала и Гюргена, происходившего из овлядского племени ата, помимо обращений к святому предку Гёзли-ата, находим стихотворение «Сопулар» («Суфии»). В нем поэт, остро критикуя тех, кто лишь называет себя суфием, дает наставления как стать суфием истинным: «Если хочешь быть суфием, чистым будь душой. Исполняй всегда повеленья бога (вариант: пира), не выступай против правил шариата» (Сопы болсан, сап болгул, кыл овал сыныңны сап. Тут мыдам хак (пир) эмрини, шерг ишине этме хылап»)[226]. Суфийскими мотивами пессимизма пропитано стихотворение «Дөнмезми» («Не возвратится ли?»)[227]. А в стихотворении «Оразшых» поэт страстно призывает некого шейха Ораза, чтобы поведать ему свою сокровенную тайну. Используя типичные образы суфийской поэзии,

[224] *Арыф.* Несихатнама. Ашгабат, 1973, с. 27—28.
[225] Там же, с. 33.
[226] *Мисгингылыч.* Сайланан эсерлер. Ашгабат, 1962, с. 67.
[227] Там же, с. 75—76.



Мискин-Клыч пишет, что «влюблен в его лик» («Мисгингылыч муштак болды йүзүңе»)[228], что «потомок пророка, из рода Омара, благородный Ораз шейх... является его наставником-мюршидом, ишаном, пиром» («Пыгамбер өвлады, Омар зүряды, асылзада түйс гөвхерим Оразшых... Мүршидим, ишаным, пирим Оразшых»)[229].

В творчестве Гаиби суфийское влияние чувствуется, по сравнению с другими туркменскими поэтами, еще значительнее[230]. Он особенно часто использует суфийские образы и мотивы, а ряд его стихотворений мало чем отличается от образцов суфийской поэзии.

Говоря о влиянии суфизма на туркменскую литературу и культуру в целом, следует снова упомянуть о системе образования в аспекте ее программы. Необходимо отметить, что в обязательную программу туркменских медресе (правда, в массе своей их трудно было считать мусульманскими учебными заведениями высшего типа; скорее, это были среднеобразовательные богословские заведения), а тем более медресе Бухары, Хивы и других религиозных центров, где учились и туркмены, входило изучение таких проникнутых идеями суфизма произведений как «Хикметы» Ахмеда Ясави, «Ровнак ул-ислам» Вефаи, «Кысса ул-анбия» Рабгузи и еще ряд аналогичных сочинений.

Интересно, что по сравнению с литературой влияние суфизма на туркменский фольклор было довольно незначительным. Легенды устной традиции о суфиях и их «чудесах», хранимые народной памятью, создавались, как правило, суфийским духовенством и им же усиленно распространялись в народе[231]. Представители духовенства, очевидно, приложили руку и к текстам песен из цикла «яремезан» (нечто вроде европейских колядок), распевавшихся обычно подростками и некоторыми взрослыми в дни поста (ораза). В одном из куплетов встречаем имя среднеазиатского суфийского святого Зенги-баба:

[228] *Мисгингылыч.* Сайланан эсерлер. Ашгабат, 1962, с. 97.
[229] Там же, с. 96. В тексте опечатка: вместо «мүршидим» напечатано «мүридим».
[230] См.: *Атаев К.* Гайыбы ве суфизм, с. 38.
[231] Хотя отдельные из суфиев (как мы видели на примере Данабаба и его «Огуз-намэ») распространяли в народе легендарно-исторические и иные сведения, это не меняло общей картины в рассматриваемом вопросе.

«На юге есть дерево с развесистой кроной,
В него бросил свой взгляд Зенги-баба.
Ог мала до велика (в грехах) покайтесь.
Мухаммед Мустафа-ага, о ремезан!»[232].

Большинство же из того, что в туркменском фольклоре было связано с суфизмом, носило ярко выраженный антиклерикальный характер, отражая общий стихийный антиклерикализм народа, его диалектически противоречивое, двойственное отношение как к духовенству, так и к самой религии.

Возьмем ли мы сказку «Бедняк и жадный ишан»[233], где высмеивается и наказывается один из наиболее распространенных и бросающихся в глаза пороков представителей духовенства — любостяжательство, страсть к наживе, или ряд туркменских пословиц и поговорок — везде обнаружим соль антиклерикальной сатиры. Это и неудивительно. Многие из поэтов-классиков, которые были в большинстве людьми для своего времени образованными, знакомыми с поэзией прошлых веков, в том числе и суфийской, могли в поэтическом вдохновении идеализировать прошлое и его деятелей или прибегать к идеализации как приему противопоставления с действительностью своей эпохи. Народ же, в массе своей необразованный, хотя и не был лишен стремления к известной идеализации прошлого, знал в основном лишь настоящее, которое видел своими глазами, слышал своими ушами, и именно из него делал соответствующие выводы, воплощая их в различных жанрах фольклора.

Наиболее интересны, на наш взгляд, в рассматриваемом плане, благодаря сжатой, динамичной форме, пословицы и поговорки. Приведем некоторые из них. О неуёмном стремлении ишанов к эксплуатации чужого труда говорят такие пословицы как: «Ишанлара барсаң, иш көп; бибилере барсаң — пишге» («Придешь к ишанам — работы много, придешь к женам ишанов — пряжи много»), «Ишаның иши түкенмез» («У ишана работа не кончится»)[234], «Гаяның дашы гутармаз, ишаның — иши»[235] («Бесчисленны камни скал, а у ишана — работа»). Алчность ишанов, пиров, сопы, как и других групп духовенства, породила пословицы: «Не радуйся, что пошел снег — за ним идет мороз; не гордись, что к тебе пришел ишан — попросит дани», «Не угождай ишану — последнего ишака лишишься», «У ишана — пять желудков, один — всегда пустой»[236], «Сопы соган иймез, тапса габыгыны гоймаз» («Сопы лука не ест, а возьмется — и кожуры не оставит»)[237], «Пир-де өз ёлундан, хожа-да»[238] («Пир с одной стороны обирает, ходжа — с другой»). Некоторые из пословиц содержат общее отношение к суфийскому духовенству (как и духовенству вообще), сравнение его с положением честного рядового члена общества: «Адамың дейюсы сопы болар, агажың дейюсы — сокы» («Худшее из деревьев становится ступкой, худший из людей — сопы»)[239], «Осанка сопы — в его халате»[240], «Сыласам — пирим, сыламасам — бирим»[241] («Захочу уважать — будет для меня пиром, не захочу — просто неким»), «Пир азса-да, мүрит азмаз»[242] («Если пир-наставник и испортится, мюрид-послушник не испортится»). В последней пословице в слово мюрид вкладывалось, несомненно, значение «паства, народ».

Остановимся еще на одном весьма оригинальном явлении туркменской культуры, связанном с суфизмом. Разбиравшийся подробно выше громкий «зикр пилы» атинцев, оставшийся в несколько измененной форме в

---

[232] *Шацкая О. И.* Туркменские колядные песни в связи с бытом и религиозными верованиями.—«Советская этнография», 1936, № 1, с. 58. Там же приведен и туркменский текст колядки со ссылкой на «Туркменскую речь» Алиева (ч. 1, Асхабад, 1914).

[233] Бедняк и жадный ишан. Сказка. Ашхабад, 1968.

[234] Мудрость двух народов (Краткий фразеологический словарь русского и туркменского языков). Сост. А. Кулиев, А. Аннануров, Г. Кулиева. Ашхабад, 1963, с. 179.

[235] Накыллар ве аталар сөзи. Подг. К. Беркелиев. Ашгабат, 1961, с. 52.

[236] Туркменские пословицы и поговорки. Подг., пер. и ком. Б. А. Каррыева. Ашхабад, 1961, с. 60, 61.

[237] Накыллар..., с. 55; Туркменские пословицы..., с. 61.

[238] Туркменские пословицы..., с. 61; Накыллар..., с. 50.

[239] Накыллар..., с. 55.

[240] Туркменские пословицы..., с. 60.

[241] Накыллар..., с. 55.

[242] Накыллар..., с. 55. Существует, правда, и другой вариант этой пословицы, несущий иную смысловую нагрузку: «Пир азман мурит азмаз» («Если пир не испортится, мюрид не испортится»)—«Мудрость двух народов», с. 198.

Прикаспии и после их ухода из Западной Туркмении, наряду с религиозной формой постепенно породил и форму развлекательную. Данные в нем для этого были: четкий ритм, популярная в Средней Азии мелодия, зрелищность, а главное экспрессия движений. Истоки развлекательной формы в нем тоже были: мы упоминали уже о «тренировочном» зикре, о зикре, который стали устраивать по случаю различных семейных празднеств власть имущих.

Когда именно развлекательная форма зикра выделилась в особую форму, сказать трудно. Очевидно, это произошло еще до ухода атинцев (то есть до 30-х гг. XIX в.). Во всяком случае, на основе некоторых косвенных свидетельств путешественников, этот вид развлечения имел место, скажем, на Челекене уже в начале 70-х гг. XIX в.[243] Так как главным и наиболее выразительным элементом данного вида зикра был ритмический танец, можно утверждать, что эта суфийская традиция, прошедшая сквозь призму народного восприятия, породила локальный туркменский танец, называвшийся первоначально «зыкыр»[244]. В дальнейшем, особенно в послеоктябрьский период он утратил свое формально религиозное название и получил известность как «кюшт депмек» или «кюшт депты».

Этот обычай доказал несостоятельность категорических утверждений многих дореволюционных, советских и иностранных авторов, что туркмены — народ без танца. В 50-х — первой половине 70-х гг. нашего столетия, благодаря совершенно новым условиям, которые получила туркменская культура для своего развития после Октября, «кюшт депмек» распространился практически во всех районах Южной Туркмении с тенденцией дальнейшего распространения в северных и восточных ее районах[245].

---

[243] *Джикиев А.* Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря. Ашхабад, 1961, с. 143.

[244] По данным А. Джикиева — «ышки зыкыр» («любовный зикр»). См.: *Джикиев А.* Указ. раб., с. 143.

[245] *Демидов С.* Если парни станут в круг...—«Комсомолец Туркменистана», 1969, 3 апреля; *Демидов С.* Удивительная история туркменского танца.—«Знамя Октября», 1975, 15 сентября.



## Суфизм и Туркмения в новое время

Под новым временем обычно понимается условный период с конца XVII по конец XIX в., когда в ряде стран мира, в первую очередь наиболее развитых, произошли существенные изменения в социально-экономической жизни, идеологии и культуре. Однако для многих стран такая хронология неприемлема.

Туркмения и в середине XIX в., подобно концу XVII в., окруженная отсталыми феодальными государствами (Хива, Бухара и Иран), сохраняла в основном прежние патриархально-феодальные устои. Единственным заметным сдвигом за указанный период было полное или частичное оседание и переход к смешанному, земледельческо-скотоводческому хозяйству значительной массы туркмен в Прикопетдагской полосе, на Амударье, в Хорезмском оазисе и других культурных центрах.

Поэтому о новом времени применительно к Туркмении мы можем говорить лишь с периода ее присоединения к Российскому государству, которое (частью мирным, частью насильственным путем), хоть и не принесло туркменскому народу национального освобождения и быстрого развития на национальной основе, явилось значительным шагом вперед в вопросе национальной консолидации туркмен. Оно способствовало постепенному втягиванию Туркмении в новые капиталистические отношения, минуя весьма мучительный этап чисто феодальных отношений. В дальнейшем это объективно прогрессивное явление в жизни туркменского общества позволило Туркмении совершить стремительный бросок вперед — в общество социализма.

Оставляя в стороне политико-экономический и культурный аспекты результатов присоединения основной массы туркмен, за исключением хивинских и бухарских, непосредственно к России, остановимся на тех коррективах, которые внесло это присоединение в религиозно-идеологической области.

Суфизм, как и повсюду в Средней Азии, деградировал, вступив в свою позднюю стадию — ишанизм. Остатки его прогрессивных, по сравнению с ортодоксальной схоластикой, элементов были давно утрачены. Если часть наиболее крупных суфиев предыдущего периода отли-

чалась довольно высоким (естественно, в богословском аспекте) образованием (некоторые из них выступали как авторы философско-богословских, а иногда и литературно-исторических произведений), суфии периода ишанизма в большинстве своем отличались невежеством, обскурантизмом, непримиримостью к какой бы то ни было науке, религиозным фанатизмом.

Поэтому не удивительно, что нередко именно через них пытались проводить свои политические акции различные общественно-политические группировки как в самой Средней Азии, так и за ее пределами. Одними из таких акций были вооруженные выступления фанатиков-мюридов и пошедших за ними простых людей, поддавшихся агитации ишанов, в Андижане в 1898 г. и некоторых других районах. Имена руководителей этих выступлений Мадали ишана, Дукчи ишана и ряда иных стали для царской администрации в Средней Азии своего рода именами нарицательными.

Впрочем, ишаны, наиболее почитаемые представители среднеазиатского мусульманского духовенства, давно рассматривались царизмом как одна из угроз его экспансии в отношении соседних со всё расширяющимися границами Российской империи территорий с мусульманским населением и спокойствию на подобных территориях, уже присоединенных к ней. Особо беспокоящим примером-напоминанием было присоединение части Северного Кавказа и Дагестана, где накшбендийское суфийское духовенство сыграло огромную роль в инспирировании растянувшегося на несколько десятилетий газавата Шамиля — религиозной войны с неверными. Второй опасностью, которую царизм усматривал в деятельности суфийского духовенства, являлась возможность его связи с экспансивной политикой других государств, в первую очередь Англии и Турции.

В Туркмении после ее присоединения к царской России выступлений, подобных андижанскому, не было. Однако из истории не столь уж давней, естественно, не были забыты упоминавшиеся выше события 1813, 1841 и 1867 гг. среди гюргенско-атрекских туркмен. К тому же в последней четверти XIX в., то есть в период после присоединения, усилилась шедшая из Турции пропаганда панисламизма и пантюркизма. Всё это порождало настороженное отношение царской администрации к



деятельности ишанов, особенно соседних обособленных (хотя и зависимых от российского капитала) феодальных государств — Бухары и Хивы[246].

В то же время это совершенно не означало, что царизм в какой-то степени выступал против влияния религии и духовенства на народные массы в мусульманских областях империи. Влияние это, в целом, было на руку царскому самодержавию, так как помогало держать народ в темноте и невежестве. Царизм лишь стремился регулировать это влияние в нужных ему пределах.

Отражением взглядов русской администрации к представителям суфийского духовенства служат официальные ежегодные «Обзоры Закаспийской области», включившей в себя основную территорию Туркмении (за исключением туркменских районов Хивинского ханства и Бухарского эмирата), а также Мангышлак, где тогда еще было немало туркмен.

Так, например, в «Обзоре» за 1899 г. отмечалось, что «несколько сомнительное влияние оказывают ишаны, в большинстве случаев не принадлежащие ни к какому ордену...»[247]. В «Обзоре» за следующий, 1900 г., подтверждается и несколько расширяется та же мысль: «Некоторое сомнение внушает лишь деятельность ишанов, ахундов и мулл, изредка являющихся из Хивы и Бухары для посещения своих родственников и для сбора пожертвований, но за ними имеется по мере возможности надзор»[248]. Тут же по четырем уездам Закаспийской области приводятся данные о заявлениях с просьбой разрешения выезда в Мекку (паломничество) и Бухару — Хиву (учеба и т. п.). В Мангышлакском уезде на подобные поездки был наложен запрет; по другим уездам заявлений относительно Бухары — Хивы не было.

Боязнь нежелательного влияния на туркмен духовенства соседей приводила к тому, что власти преследовали

---

[246] В предисловии к книге «Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области», изданной в 1889 г., Н. И. Гродеков, генерал-губернатор этой области, отмечал, что, вопреки желаниям и надеждам русских властей, «энергия проповеди (ислама) среди кочевников ишанами из Бухары, Самарканда, Коканда и Ташкента усилилась со времен умиротворения нами Средней Азии» (Цит. по: *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1. М., 1963, с. 381).

[247] Обзор Закаспийской области за 1899 г. Асхабад, 1900, с. 17. В дальнейшем ссылки на это издание обозначаются: ОЗО.

[248] ОЗО за 1900 г. Асхабад, 1902, с. 22.

порой не только почетных представителей суфийского духовенства — ишанов, но и значительно менее авторитетных в туркменской среде мулл. Так, в «Обзоре» за 1890—1896 гг. отмечается, что в начале отчетного шестилетия на территории области встречались муллы бухарцы и хивинцы, которые были, однако, высланы[249].

Та же участь чуть не постигла примерно в 1907 г. Абдыкерим ишана, прибывшего незадолго до этого из Хивы в Кара-Кала (вслед за ним потянулась цепочка родственников, образовавшая близ Кара-Кала целый небольшой поселок ходжей — Ходжалык). Ишан был арестован каракалинским приставом и некоторое время находился за решеткой. Легенды, распространявшиеся его однодумцами и почитателями, называют внезапное освобождение ишана «чудесным», приписывая всё его «святой силе» (керамат), перед которой замки раскрывались сами собой, а на часовых находило оцепенение. Правда, иные сведения, сообщенные нашими информаторами из того же района, рисуют картину освобождения более реалистичней, считая это результатом энергичных хлопот «святой» родни ишана, а главное — вмешательства в это дело влиятельного главы одного из местных гёкленских родов — Курбана Чэши[250].

Возможно, неприязнь царских властей к хивинскому духовенству (сюда входило и духовенство туркменских районов ханства) сыграла, помимо прочего, свою роль при настоянии Хан ишана, духовного наставника главаря хорезмского басмачества Джунаид хана, напасть на русское население Хивы почти в канун революции[251].

Опасения царских властей в отношении нежелательной деятельности суфийского духовенства в Туркмении оказались напрасными. Несмотря на значительный авторитет в народе, по сравнению с суфийским духовенством соседних областей, в частности Бухары и Хивы, оно оказалось намного слабее. В Туркмении не было фактически ни одной ханаки, практически отсутствовали свои дервиши. Число ишанов и их мюридов в сравнении с другими областями было невелико, причем численность их при всей относительности приводимых цифр, обнаруживала в целом тенденцию к уменьшению. Особенно это было заметно в отношении мюридов.

Так, например, если в 1899 г. ишанов по области насчитывалось — 105 (из них 52 в Мервском уезде), а мюридов — 818[252], то в 1900 г. ишанов — всего 47 (правда, не приведены данные по Тедженскому уезду)[253]; число мюридов не указано. По Асхабадскому уезду Закаспийской области (туркменское население которого в 1904 г. составило 70 тыс. человек) в 1904 г. имелось 13 ишанов и 626 мюридов, в 1911 г. их было соответственно 18 и 37, а в 1913 г. — 14 и 37[254].

Такое сокращение численности суфийского духовенства и его последователей объясняется не только его общей деградацией, а и повсеместной активизацией в конце XIX — начале XX в. мусульманской ортодоксии (деятельности представителей официального мусульманского духовенства), тогда как роль представителей других групп духовенства, особенно домусульманских культов, падала[255].

О бурном подъеме ортодоксии свидетельствуют следующие цифры: в «Отчете» за 1890—1896 гг. упоминается 161 молитвенный дом (мечеть) и 265 мулл[256]; за 1899 г. соответственно 169 и 232[257]; за 1900 г. — 158 и 304[258] (не приведены данные по Красноводскому уезду). К 1911 г. количество мечетей возросло до 481 с соответствующим увеличением обслуживающего их духовенства[259]. Если до вхождения Туркмении в состав царской России особо известные представители ортодоксального духовенства исчислялись единицами (Тю-

---

[249] См.: ОЗО за 1890—1896 гг. Асхабад, 1897, с. 39.

[250] Полевые материалы автора по Кара-Калинскому району.

[251] См.: Материалы канцелярии Туркменского генерал-губернатора в Закаспийской области. 1914—1917, с. 16. Редкий фонд ЦНБ АН ТССР.

[252] См.: ОЗО за 1899 г. с. 18. Указано также 29 шейхов, но это, судя по всему, просто смотрители святых мест, именуемые у туркмен мюджевюр или ших (шейх).

[253] См.: ОЗО за 1900 г. с. 22—23.

[254] Материалы ЦГА ТССР.— Цит. по: *Дурдыев М. Б.* Духовенство в системе общественных институтов туркмен конца XIX—начала XX в. — «Вестник Московского университета», 1970, № 4, с. 33.

[255] См.: Там же, с. 39.

[256] См.: ОЗО за 1890—1896 гг., с. 39.

[257] См.: ОЗО за 1899 г., с. 18.

[258] См.: ОЗО за 1900 г., с. 22—23.

[259] См.: ОЗО за 1911 г. Асхабад, 1915, с. 101.

ре-Ахун, мулла Овез-кары и др.), то за 36 лет царского господства, прошедших до Октябрьской революции, число их здесь выросло до сотни[260].

Таким образом, процесс эволюции суфизма в Туркмении, его взаимоотношения с собственно туркменским обществом были сложными и имели свои специфические черты, обусловленные особенностями социально-экономического, политического, культурного, религиозного и иного характера.

Одной из особенностей суфизма в Туркмении (как и вообще в Средней Азии) являлся ишанизм, характерный для более поздних этапов эволюции суфизма, который был весьма далек от суфизма ортодоксального. Поэтому вопросы, связанные с ишанизмом, выделены особо и рассматриваются в следующей, второй главе данной работы.

[260] См.: *Овезбаев С.* Сквозь тьму веков — к новой культуре.— «Туркменоведение», 1927, № 2—3, с. 32 (автор ошибочно причисляет к ортодоксам и знаменитого Ак ишана. — *С. Д.*).



ГЛАВА II

## ИШАНИЗМ И ТУРКМЕНИЯ

### Ишанизм — специфическая черта среднеазиатского суфизма

**О термине ишан и времени зарождения среднеазиатского ишанизма**

*Ишан*—слово, порождающее у жителей Средней Азии особые религиозные ассоциации, но ничего не говорящее в этом аспекте ни их соседям, ни территориально более отдаленным народам, находящимся с ними в этническом или языковом родстве и исповедующим ту же религию — ислам[1]. Уже одно это показывает определенную специфику данного термина и связанного с ним круга понятий, обозначаемых обычно как *ишанлык*[2].

Слово ишан — иранского происхождения и в ряде иранских языков (персидском, таджикском, белуджском

[1] А. Вамбери упоминает о ногайских ишанах, бежавших из-под власти «белого падишаха», после завоевания ногайских земель царской Россией, в Хиву.— См.: *И. Севастьянов.* Странички прошлого Туркмении и сопредельных с нею стран. Ашхабад, 1929, с. 157. Однако не совсем ясно, были ли эти ишаны ногайцами или же неудачливыми хивинскими миссионерами-суфиями (об активной суфийской пропаганде миссионеров из Хорезма еще на землях Золотой Орды, куда входили и ногайцы, уже говорилось в первой главе). В. А. Гордлевский отмечает также, что «в XVIII в. у поволжских татар укрепилась мистическая поэзия и ишаны», что еще в XX в., до Октябрьской революции, ишаны безоговорочно царили над башкирами и казахами и за сотню верст выходило им навстречу население.— *В. А. Гордлевский.* Бахауддин Накшбенд Бухарский, с. 383. Однако и здесь, судя по всему, речь идет о среднеазиатских ишанах-миссионерах, ибо сам же автор подчеркивает, что «Священная» Бухара для татар всегда (до второй половины XIX в.) была источником мусульманской правоверной учености, и оттуда шел непрерывный поток ишанов, представителей суфизма» (См.: Там же).

[2] Естественно, с определенными фонетическими вариантами в отдельных языках—узбекском, таджикском, киргизском и т. д.— за основу мы берем туркменский вариант.

и некоторых других) является обозначением личного местоимения в третьем лице множественного числа — —«они»[3]. Об этом говорит туркменский поэт конца XVIII — начала XIX в. Хатам шахыр в своем стихотворении «Кимдир» («Кто есть кто»).

Эй яранлар, мусулманлар,
Ишан кимдир, дервуш кимдир?...
Сиз билмезсиз, мен дийейин,
И ш а н диймек — о л а р диймек...

Эй, друзья мусульмане,
Что, значит «ишан», а что — «дервиш»?...
Если не знаете, объясню вам.
«И ш а н» — это значит «о н и»...[4]

У Н. А. Смирнова находим неясный вариант, что этот термин «по мнению некоторых (кого автор имеет в виду, неизвестно.— *С. Д.*), от турецкого глагола «ишанмак»— доверять, то есть тот, кому доверяют»[5]. Однако насколько нам известно, ни в турецком, ни в других тюркских языках огузской группы (азербайджанском и туркменском) глагола ишанмак нет; понятие доверять, верить передается словом инанмак, ынанмак[6]. В некоторых иных тюркских языках (например, узбекском, киргизском, каракалпакском) этот глагол встречается, однако он не связан с именем ишан. Об этом ясно говорит и один из наиболее полных и серьезных словарей тюркской лексики — словарь В. В. Радлова[7]. Впрочем, Н. А. Смирнов, вскользь упомянув о варианте этих анонимных «некоторых», больше к нему не возвращается

[3] Персидско-русский словарь. Сост. проф. Б. В. Миллер. М., 1953, с. 50; Краткий таджикско-русский словарь. Сост. Я. И. Калонтаров. М., 1955, с. 456; *В. А. Фролова.* Белуджский язык. М., 1960, с. 31.

[4] *Хатам шахыр.* Сайланан эсерлер. Ашгабат, 1965, с. 37 (Разрядка наша. — *С. Д.*).

[5] *Смирнов Н. А.* Современный ислам. М., 1930, с. 46.

[6] См.: Русско-турецкий словарь. Сост. Д. А. Магазаник и М. С. Михайлов. М., 1943, с. 31, 73; Русско-азербайджанский словарь. Баку. 1955, с. 41; Русско-туркменский словарь. М., 1956, с. 61 (в отдельных местах распространения йомудского диалекта туркменского языка наряду с ынанмак встречается и форма ишанмак, однако основной массе туркменских диалектов и литературному языку она неизвестна).

[7] См.: *Радлов В. В.* Опыт словаря тюркских наречий, т. 1, ч. 2. Спб., 1893, с. 1550.



и тут же приводит другой вариант, связанный с упомянутым местоимением.

Возникновение в Средней Азии нового, чисто религиозного значения термина ишан мы можем отнести к тем необычным на первый взгляд метаморфозам, которые происходили и происходят в любой области бытовой терминологии, в том числе и религиозной[8]. Причем в данном случае имели место не одна, а несколько причин, обусловивших столь необычную трансформацию первоначального значения. Но прежде чем остановиться на каждой из них, необходимо сказать о самом религиозном значении этого термина.

Ишан в устной и зафиксированной рядом письменных источников традиции среднеазиатских народов — представитель наиболее уважаемой суфийской части мусульманского духовенства, пользовавшийся в прошлом (а у определенной части населения и в настоящее время) суеверным почитанием. В.В. Бартольд отмечает, что слово ишан «употребляется в Туркестане в значении ш е й х, м у р ш и д, у с т а д, п и р (учитель, руководитель...) в противоположность м ю р и д у (последователь, ученик)»[9], то есть подчеркивает его суфийское значение. Об ишане как главе суфийской общины говорит и Л. И. Климович[10]. Целый ряд других авторов, которых коснемся ниже, в своих характеристиках среднеазиатских ишанов также указывают на их суфийскую основу.

Мы полагаем, что появлению и распространению в Средней Азии нового религиозного термина ишан способствовали три основных момента. Во-первых, суеверное почитание суфийского духовенства, в чем значительную роль играли традиции культа предков, прочно сохранявшиеся в Средней Азии. Во-вторых, сохранение пережитков различных древних верований, связанных с табуацией имени определенных лиц, широкое использование в бытовой практике эвфемизмов. В-третьих, языковые различия (иранской и тюркской групп), приво-

[8] Взять, к примеру, метаморфозу с суфийским зикром, практиковавшимся в прикаспийских районах Туркмении, который превратился в популярный танец туркменской молодежи кюшт депмек, на чем мы подробнее остановимся ниже.

[9] *Бартольд В. В.* Соч., т. 6. М., 1966, с. 675.

[10] См.: *Климович Л. И.* Ислам. М., 1965, с. 194.

дившие нередко к самым различным лингвистическим казусам.

С особым авторитетом и почитанием суфийского духовенства связаны многочисленные примеры употребления почетных прозвищ типа махдум-и азам, шейх-шереф, сейид-ата и т. п. (по отношению к известным суфиям их настоящие имена часто не были известны даже большинству современников, не говоря о последующих поколениях), на чем мы останавливались в соответствующих разделах. К ним можно добавить и пример, непосредственно связанный с термином ишан, который находим в «Насих-ут-таварих» при описании волнений 1841 г. среди гюргенских туркмен, спровоцированных прибывшим к ним неким политическим авантюристом, выдававшим себя за суфия-дервиша: «Как водится в обычаях туркмен, имена подобных людей почтительно оберегаются и не произносятся, поэтому ему дали прозвище «их милость», «Хазрет-и-ишан...»[11]. Поэтому и форма местоимения множественного числа «они», употребленная по отношению к одному лицу, могла стать своеобразной почетной формой, тем более, что и в иранских языках, в первую очередь персидском, форма «ишан» имеет оттенок вежливости по сравнению с более просторечной «анха»[12].

Отсутствие соответствующих источников не позволяет проследить в деталях процесс превращения иранского местоимения в религиозный термин. Однако в общих чертах сам процесс можно представить довольно ясно.

Начало его несомненно должно быть связано с тем периодом, когда основная масса населения Средней Азии или ,по крайней мере, её городская среда была еще ираноязычна. На этом этапе вполне понятный населению термин, не имевший в себе ничего религиозного, мог употребляться по отношению к наиболее почитаемым представителям культа как проявление уважения, из-за боязни вызвать обиду и гнев этих лиц (а следовательно,

[11] МИТТ, т. 2, М.— Л., 1938, с. 238—239. Разрядка наша.—*С. Д.*

[12] Нечто подобное мы встречаем и в ряде других языков, в частности, в русском, особенно в речи простого народа по отношению к представителям привилегированных классов: они (барин.— —*С. Д.*) изволили откушать, они (барыня.— *С. Д.*) изволили встать и т. п.



и всех их святых могущественных предков) произнесением их личного имени даже в разговоре с третьим лицом.

Затем с вытеснением и ассимиляцией ираноязычного населения пришлым тюркоязычным, то есть созданием на подавляющей части территории Средней Азии совершенно иной языковой среды, воспринявшей многие элементы культуры и идеологии (в том числе религии) своих предшественников, этот термин в составе иранского пласта проник в лексику и быт тюркоязычных среднеазиатских народов и племен. Однако, чуждый тюркской лексике, он был воспринят уже как самостоятельное название определенной категории духовенства[13]. Лишь отдельные представители тюркоязычного населения (образованные по тем временам люди, изучавшие персидский язык, вроде упомянутого Хатам шахыра) могли знать подлинную этимологию этого слова. Наши полевые материалы свидетельствуют, что современное туркменское духовенство, в частности сами ишаны, не говоря о простых верующих, происхождение этого термина не знают. Такое же положение, за редкими исключениями, несомненно, было характерно и для дореволюционного периода.

Весьма любопытным в научном отношении представляется третий этап бытования термина ишан, когда он, полностью абстрагировавшись в тюркоязычной среде от первоначальной основы и получив распространение по всей Средней Азии, вернулся в новом значении к исход-

[13] Аналогичных примеров адаптации иноязычной религиозной лексики можно привести немало. Возьмем лишь несколько из них, связанных у тюркоязычных народов Средней Азии с иранским пластом. Первых чстырех так называемых правоверных халифов называют *дёртчарыяр* — от иранского выражения *чар яр* (четыре друга), которое, несмотря на наличие в нем конкретного числительного *чар* (четыре), было воспринято как обозначение одного лица и получило вызвавшую тавтологию еще и тюркскую четверку — *дёрт*. Аналогичное явление произошло с иранским названием сорока невидимых святых — *чильтен,* которое, несмотря на числительное *чиль/чель* (сорок) в его составе, получило форму *кыркчильтен* с дополнительным тюркским числительным *кырк* (сорок). Персидско-таджикское *ахонда* (начитанный) от *хонден* (читать) стало обозначать одну из высших религиозных степеней ортодоксального духовенства(*ахунд*). Число примеров можно было бы продолжить.

ной точке, то есть к сохранившейся части прежнего ираноязычного населения — таджикам[14].

Кстати, именно в Таджикистане известным среднеазиатским ученым-этнографом М. С. Андреевым со слов одного местного учителя был записан своего рода хрестоматийный пример, связанный с почитанием ишана и табуацией его имени. Учителю однажды (дело происходило в начале 30-х гг.) пришлось по какому-то вопросу собрать всех жителей селения, среди которых находился и местный ишан. Когда выкликая всех по очереди, он назвал, как и остальных, по имени и фамилии ишана, тот страшно оскорбился. «Как ты смеешь называть меня по имени? Здесь все мои мюриды. Прикажу, и тебя побьют камнями»,— говорил он, подразумевая известный в исламе способ казни...»[15]. Угроза эта не была лишена определенных оснований, если вспомнить, что еще в 1929 г. именно так погиб от рук религиозных фанатиков, инспирированных «святыми» суфийскими шейхами и ишанами, выдающийся узбекский мыслитель писатель Хамза Хаким-заде Ниязи.

* *
*

В. А. Гордлевский, ссылаясь на житие Бахауддина—«Макаматы» Абдул Мухсин Мухаммед Бакыра ибн Мухаммед Али, составленные в 804 г. х. (1401/1402), то есть всего через 12—13 лет после смерти Бахауддина (1318—1389), отмечает, что в них вместо имени этого святого уже употребляется форма «хазрети ишан»— «...так Бахауддин открыл собою длинную вереницу ишанов» (В. А. Гордлевский. Бахауддин Накшбенд Бухарский, с. 378—379). Данный пример говорит о том, что термин ишан должен был быть известен по крайней мере уже во второй половине XIV в.

Когда впервые термин ишан выступил в новом, религиозном значении, сказать трудно. В. В. Бартольд пишет об этом так: «Когда именно впервые появилось это

[14] В слегка измененной фонетической форме — *эшон*. Написание арабским алфавитом этого термина у таджиков осталось одинаковым с местоимением.

[15] *Андреев М. С.* Таджики долины Хуф, вып. 1. Сталинабад, 1953, с. 30.



обозначение, еще не выяснено; во всяком случае, оно существовало уже в средние века; знаменитый ходжа Ахрар (ум. в 895/1490 г. в Самарканде) в его биографии постоянно называется «ишаном»[16]. Другие авторы, упоминавшие в том или ином плане об ишанах, о хронологии вопроса умалчивают.

В свете всего вышеизложенного относительно процесса абстрагирования термина ишан, нам представляется вполне возможным отнести начало употребления этого слова в новом значении к еще более раннему периоду, чем вторая половина XIV в.

**Краткая характеристика ишанизма**

Сказать, что ишанизм — среднеазиатский суфизм не совсем верно, ибо в Средней Азии суфизм имел свои классические формы: ордена, миссионерство и т. д. В то же время у него были черты, отличавшие его от суфизма других стран[17]. Эти специфические отличия и вобрал в себя ишанизм, который в конечном счете стал последней стадией среднеазиатского суфизма. Об этом процессе на примере Узбекистана хорошо сказано у О. А. Сухаревой в её исследовании «Ислам в Узбекистане», из которого мы позволим себе привести более обширную выдержку: «Сохраняя свое общее содержание, суфизм (в Узбекистане.—*С. Д.*) разделился на ряд орденов и их ответвлений, значительно отличавшихся друг от друга по обрядности и религиозной традиции, а также по происхождению... В XIX — начале XX в. связь их с первоначальными суфийскими орденами осознавалась весьма слабо, суфизм выродился в ишанизм (разрядка наша.— *С. Д.*) — каждый крупный ишан оказывался, по сути дела, основоположником отдельного ордена, возглавлявшегося, как правило, потомками его основателя. Разобщенность суфийских орденов привела к тому, что ишан стал для своих последователей единственным авторитетом, единственной духовной властью, которая, по требованиям суфийской доктрины, была абсолютной. Эта разобщенность вполне соответствовала

[16] *Бартольд В. В.* Соч., т. 6, с. 675.

[17] В издании «О научном атеизме и атеистическом воспитании». Справочник (М., 1974, с. 176) справедливо отмечается, что на формы суфизма наложили значительный отпечаток и национальные традиции.

раздробленности, характерной для поздних этапов феодализма»[18].

Ишанизм можно условно назвать «суфизмом среднеазиатского села». Шейхи, пиры, их ученики и бродячие суфии-дервиши жили, как правило, в городах. Правда, судя по данным последних ста — ста пятидесяти лет, в городах проживало немало и ишанов. Но все же большинство из них в этот период составляли ишаны села.

Ишан был, конечно, далеко не в каждом селении, хотя каждое из них стремилось заполучить его, ибо это приносило почет в глазах округи, да и не только почет. Ишан был фигурой весьма влиятельной при решении различных светских вопросов и наиболее влиятельной во всех вопросах религии. В то же время официально он, как правило, никаких религиозных функций не исполнял, занимаясь обычно тем же сельским трудом и промыслами, что и окружающее население (хотя чаще всего не своими руками).

На чем же основывалось такое почитание ишанов? Здесь мы подходим к другой характерной черте ишанизма, неразрывно связанной с вышеназванной: ишаны были как бы средним звеном в суфийской «цепочке» мюрид—сопы — ишан — пир (шейх).

Ишанский род в той или иной сельской местности начинался от осевшего здесь по тем или иным причинам относительно известного суфия или его потомка. Чаще — от какого-либо особо ревностного мюрида, выходца из данной местности или рода, который, отправившись в один из религиозных центров к тому или иному суфийскому деятелю, становился его непосредственным учеником-сопы и спустя определенное время старательностью и религиозным рвением, а нередко и при помощи обильных подношений получал звание ишана и благословение пира, дававшее право самостоятельно заниматься проповеднической деятельностью.

О причинах значительно бóльшей, по сравнению с официально-ортодоксальным исламом, популярности среди народа суфизма мы уже говорили. А поскольку ишан стоял ближе к народу и нередко являлся для данной местности единственным представителем суфизма (пиров и шейхов было сравнительно немного, жили они, как правило, в городах и общались непосредственно с народной массой намного меньше), он, при забитости и отсталости крестьянской массы, пользовался огромным авторитетом. Это тонко подмечено А. Вамбери, во время его путешествий по Средней Азии: «Ортодоксальное мусульманское духовенство — улемы кичатся званием объяснителей писания, но в соперничестве с ишанами, облеченными в мистическую тайну, они всегда проигрывают. Суеверного жителя Средней Азии труднее привлечь книгой, без которой он всегда легко обходится, чем волшебным заклинанием и внешней обрядностью. Без ученого и мало ученого муллы в Средней Азии обходятся легко, но фатиха (благословение) или дыхание даже совершенно безграмотного ишана составляют для него талисман и в кибитке, и в пустыне, и в разбойном набеге, и на пастбищах»[19]. Более того, авторитет этот по принципу наследования стал переходить и к потомкам ишанов, именуемым этим же почетным титулом, даже если со стороны последних никаких особых деяний в религиозном плане и не отмечалось.

Еще одной характерной чертой среднеазиатского ишанизма было упоминавшееся уже в главе первой наличие так называемых святых групп (ходжей и др.), отличавшихся довольно пестрым составом, все члены которых (по крайней мере, в ряде мест Средней Азии) считались ишанами[20]. Правда, это положение было больше теоретическим, и в реальной жизненной обстановке отношение к различным членам этих групп было весьма неодинаково.

---

[18] *Сухарева О. А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960, с. 52.

[19] *Вамбери А.* Путешествие по Средней Азии (Пер. с нем.). М., 1867, с. 245.

[20] Такое мнение подкреплялось тем, что действительно многие ишаны были выходцами из святых групп, не гнушавшимися любым способом приобрести это почетное имя. Знаток Средней Азии *Г. А. Арандаренко* пишет, например, что «самые отъявленные пройдохи-сарты (таджикско-узбекское население городов.— *С. Д.*), по большей части х о д ж и, обращаются среди киргиз (казахов.— *С.Д.*) в ишанов» (разрядка наша.— *С. Д.*). Досуги в Туркестане. Спб., 1889, с. 145.

## Ишанизм в Туркмении

**Характеристика туркменского ишанизма и его особенностей. Роль и место ишанов в туркменском обществе**

На основе данных исторических источников, которыми мы располагаем, трудно конкретно судить о времени и процессе начала ишанизма среди туркмен. Однако с большей долей уверенности можно предполагать, что в общих чертах начало ишанизма у туркмен совпадало с тем же явлением у их среднеазиатских соседей.

В известных нам источниках наиболее ранние упоминания об ишанах среди туркмен встречаются лишь с начала XIX в., хотя это, конечно, не означает, что данный термин не был здесь известен раньше. В 1816 г. мы встречаем влиятельного ахальского ходжу, Мухаммед Салих ишана, вместе с двумя другими ходжами в роли посланников хивинского хана Мухаммеда Рахима к бежавшим в горы в районе Хирманта (современное селение Хурмант-Геокча у входа в Чулийское ущелье) текинцам с увещеванием вернуться[21]. В источниках середины XIX в. упоминаний об ишанах различных туркменских племен, в связи с теми или иными историческими событиями, намного больше. С другой стороны, наши полевые материалы тоже говорят о некоторых ишанах данного периода (Курбанмурад-ишане, Ак-ишане и некоторых других).

Дальнейшие поиски, несомненно, значительно отодвинут эту хронологию. Об этом говорят, в частности, хотя и не конкретизированные, упоминания об ишанах в произведениях старых туркменских поэтов — уже цитированного Хатам шахыра (конец XVIII — начало XIX в.), а еще раньше — в стихотворениях классика туркменской литературы Махтумкули (вторая половина XVIII в.), таких, например, как «Ахырзамана», «Даман галмады», «Гөз яшын дөке башлады» и некоторых других[22].

Наиболее новые и полные словари туркменского языка характеризуют термин *ишан* применительно к туркменской среде следующим образом. Толковый словарь туркменского языка уделяет ему одну строчку с пометой «старое слово»: «следующая религиозная ступень после муллы; имя»[23]. Большой туркменско-русский словарь отводит ему пять с половиной строк: 1) (устар.) высшее духовное лицо мусульман, духовный наставник общины верующих, а также почетный титул представителей некоторых туркменских родов; 2) имя собств. мужское[24].

Такое определение страдает неточностями. Следующей религиозной степенью после муллы ишан не являлся, так как были еще степени муллы-имама и ахуна, да и сама степень ишана шла по другой, суфийской линии градации. Не был он и высшим духовным лицом у мусульман (неясно, кто именно, какие мусульмане имеются в виду), ибо таковым среди ортодоксального духовенства обычно был *шейх-уль-ислам,* а среди суфийского — пиры или шейхи того или иного ордена.

Иное дело — живая практика туркменского быта. Шейх-уль-ислама, в силу раздробленности и специфики полукочевого быта основной массы туркмен, у них не было вовсе, а суфийские пиры и шейхи[25], пользовавшиеся влиянием, обычно проживали вне туркменской среды. Муллы *(молла)* были лишь своего рода клерикальными чиновниками-исполнителями различных религиозных треб и учителями-наставниками в начальных религиозных школах-мектебах. Особым уважением они не пользовались; скорее наоборот, если судить по тому, какое место отведено им в туркменском антиклерикальном фольклоре. Ахунов *(ахун),* то есть мулл, поднявшихся на следующую ступень религиозного образования, как и мусульманских судей-правоведов *(казы)* в Туркмении было чрезвычайно мало. Поэтому, действительно, единственными реальными фигурами среди местного духовенства, пользовавшимися большим авторитетом и суеверным почитанием, являлись туркменские ишаны[26].

---

[21] МИТТ, т. 2, с. 389.

[22] См.: *Магтымгулы.* Сайланан эсерлер, т. 1, с. 319, 337, 341 и др.

[23] Туркмен дилиниң сөзлүги. Ашгабат, 1962, т. 347.

[24] См.: Туркменско-русский словарь. М., 1968, с. 365. Тут же приведен и термин *ишанлык* с пометой «имя собирательное от ишан».

[25] Не путать с представителями «святой» овлядской группы шихов *(шых),* которые, как и все остальные овляды, теоретически считались ишанами, хотя на практике этого звания удостаивались немногие.

[26] Ишаны, получившие особое образование, назывались иногда *ишан-ахун* или *ахун-ишан,* как бы совмещая в себе оба эти почетные звания. Правда, такого двойного титула удостаивались далеко не многие. Например, в первой четверти XX в. в Западной Туркмении большой известностью пользовался Кара ахун-ишан (Кара кака).

Ишанизму в Туркмении были присущи те же характерные черты, что и ишанизму среднеазиатскому в целом, однако некоторые из них получили здесь особое значение.

Туркмения периода позднего средневековья и нового времени в результате опустошительных набегов правителей соседних феодальных государств и племенных междоусобиц представляла собой страну, где некогда процветавшие густонаселенные города пришли в упадок, многие из них превратились в большие селения. Вместе с общим упадком упало и их значение как религиозных центров. Эта функция перешла к немногим городам соседних областей, сумевшим сохранить свое религиозное влияние,— в первую очередь, Хиве и Бухаре.

Поэтому религиозные центры, с которыми были связаны туркменские ишаны, находились, как правило, в иноэтнической иноязычной среде[27]. В частности, таким религиозным центром, как отмечают исследователи, для большинства туркмен на протяжении всего позднего средневековья и нового времени оставалась Хива. Один из исследователей религиозных воззрений туркмен подчеркивает, что именно от хивинских пиров получали свое посвящение большинство туркменских ишанов, что «связь между ними и посвятившими их пирами не прекращается, и они (ишаны.— *С. Д.*) остаются в беспрекословном повиновении у своих бывших духовных наставников до конца своей жизни, посылают им пожертвования и испрашивают их благословения во всех своих важных начинаниях»[28]. Если в религиозных центрах соседних областей и в этот период имелись пиры и шейхи, в Туркмении в силу вышеизложенных причин встречались почти исключительно ишаны. В предыдущей главе мы уже анализировали причины и приводили примеры особых успехов миссионерской деятельности суфиев в кочевой скотоводческой среде. И хотя у ишанов — представителей суфизма более позднего периода — мы уже не находим таких примеров массового мюридизма,

[27] В отношении киргизов это отмечается и современным исследователем киргизского суфизма С. Мамбеталиевым.— С. Мамбеталиев. Мусульманское сектантство в Киргизии. Автореф. канд дис. Фрунзе, 1968, с. 17.

[28] *Михайлов Ф.* Религиозные воззрения туркмен Закаспийской области. Сборник материалов по мусульманству, т. 2. Ташкент, 1900, с. 92.



отношение кочевого и полукочевого скотоводческого населения к ним оставалось в целом таким же.

В. В. Бартольд пишет: «Известия о шейхе Ахмеде Ясави и его учениках свидетельствуют о том значении, которое имели среднеазиатские дервиши в деле распространения ислама в степи, как и теперь представители дервишизма, ишаны, имеют больше последователей среди кочевников, чем среди оседлого населения»[29]. Поскольку население Туркмении составляли в основном кочевники и полукочевники, специфика взаимоотношений с суфийским духовенством (ишанами) проявлялась особенно ярко, хотя и не в такой степени, как, скажем у казахов, где процент оседлого земледельческого населения, по сравнению с туркменами, был совсем ничтожен.

В Туркмении по сравнению с соседними областями значительно шире были представлены так называемые «святые» группы (овляды), каждый член которых теоретически считался ишаном. Если у соседних народов их число (по названиям) колебалось от одного до четырех, у туркмен их насчитывалось шесть: ходжа, сейит, ших, магтым, ата и мюджевюр. Однако более подробно связь этих групп с суфизмом и положение «хер овлат ишан болмалымыш», то есть «каждый овляд должен считаться ишаном» рассмотрим позднее.

Суеверное почитание туркменских ишанов зиждилось, как и у других среднеазиатских народов, на двух основных моментах: авторитете их далеких почитаемых предков-суфиев, чьими действительными или вымышленными потомками они являлись, и на той роли, которую, при темноте и отсталости туркменского общества, они в нем играли.

Деятельность ишанов среди населения прежде всего была связана с общественно-политической сферой, образованием (конечно, схоластическим, религиозным) и отчасти, врачеванием (тоже, безусловно, магического характера).

Общественно-политическая их роль основывалась прежде всего на прочном экономическом положении и тесной связи со светской верхушкой. Последнее

[29] *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1. М., 1963, с. 252 (разрядка наша.— *С. Д.*)

обстоятельство способствовало тому, что ишаны выступали от имени и в пользу этой верхушки, которая в свою очередь всячески благодетельствовала и поддерживала этот наиболее авторитетный в народе отряд духовенства.

Приведем некоторые примеры такого рода деятельности ишанов. В 1836 г. хивинский хан Алла-Кули во время похода в Южную Туркмению назначает упоминавшегося уже нами Мухаммед Салих ишана в крепость Мехин на должность казия и реиса, «чтобы он воспитывал окрестных жителей в правилах веры и шариата»[30].

В 1856 г. послом восставших йомудов к хивинскому хану едет Мухаммед-ишан, «который являлся духовным руководителем и наставником всех туркмен, а в особенности йомутов и чоудоров»[31]. Упоминается ишан-парламентер текинцев, осажденных в крепости Серахс[32]. Оре-ишан во главе старшин ханабадских йомудов ведет переговоры с представителем хивинского хана о воде[33]. Казакбай-ишан во главе отряда верных хану игдыров и чоудоров преследует восставших хивинских йомудов[34]. Число примеров в источниках, связанных в основном с XIX в. и туркменско-хивинскими взаимоотношениями, можно было бы значительно продолжить.

В подавляющем большинстве факты свидетельствуют, что ишаны верой и правдой служили хану, удерживая в повиновении соответствующие подразделения туркмен. Порой с этой целью они прибегали к жестоким для того времени методам. Так, например, вышеупомянутый «духовный руководитель и наставник всех туркмен» ходжа Мухаммед-ишан перестал даже ходить на похороны к повстанцам и запретил это делать другим[35]. В помощь ему хан послал еще четырех ишанов.

Однако даже пристрастный хивинский хронист вынужден признать, что не всегда даже угрозы святейших ишанов достигали цели, когда люди решали держаться стойко и до конца: «Угрожая йомутам гневом аллаха и его пророка, они (пятеро ишанов.— *С. Д.*) наставляли их на истинный путь, призывая к покорности аллаху и

[30] МИТТ, т. 2, с. 469.
[31] Там же, с. 555.
[32] Там же, с. 542.
[33] Там же, с. 598.
[34] Там же, с. 571.
[35] Там же, с. 556.



пророку. Однако это не подействовало на грубые сердца злосчастных мятежников...»[36].

В целом авторитет суфийского духовенства, и в частности ишанов, среди туркмен был настолько высок, что этим неоднократно пытались воспользоваться, и не без временного успеха, разного рода политические авантюристы. Достаточно упомянуть о смуте в Астрабадской провинции среди гюргенских туркмен, организованной Юсуф ходжой из Кашгара, а затем событиях в тех же землях в 1841 г. (восстание предводителя местных теке и йомудов Махдум-кули, инспирированное неким Хазрет-и-ишаном) и 1867 г. (Мурад афганец, объявивший себя пророком и признанный местными туркменами-джафарбаями ишаном). Благодаря своему авторитету некоторым текинским ишанам, в частности Курбанмырат-ишану[37], удалось подавить сторонников мирного присоединения к России и навязать бессмысленную войну с «неверными», стоившую жизни многим тысячам мирного населения при штурме царскими войсками крепости Геок-Тепе в январе 1881 г.

В руках ишанов, как отмечалось, была сосредоточена и значительная часть скудного религиозного образования: почти все местные медресе (богословские школы) и часть мектебов (начальные мусульманские школы).

«...Ишан, ахун и мулла являются также аульным врачом, лечащим все болезни»[38],— писал уже после Октября один из авторов. Однако следует уточнить, что в пестрой когорте дореволюционных врачевателей из мусульманского духовенства ишаны, вернее, некоторые из них, выделялись тем, что как и шаманы-порханы предпочитали случаи, когда, по суеверным канонам, требовалось изгнание бесов из душевнобольных, иногда — из нерожающих женщин. Методы для этого применялись особые, связанные с ритуалом некоторых суфийских орденов, которые в свою очередь заимствовали их из шаманской практики.

[36] МИТТ, т. 2, с. 556.
[37] Могила его севернее развалин геоктепинской крепости до настоящего времени является одним из наиболее почитаемых святилищ Южной Туркмении.
[38] *Волынский С. Г.* Основные вопросы строительства Туркменской ССР (Беседа о Туркменистане). Ашхабад, 1928, с. 82.

* *
*

В чем выражалось то особое, привилегированное положение ишанов, о котором мы упоминали? В основном это были элементы почета, оказываемого со стороны окружающего населения, «простонародья» (гарамаяк), тесно связанные с элементами религиозной утилитарности и суеверного страха перед «ишанларың аңырсы»— их святыми предками. Среди конкретных форм, в которых это проявлялось, можно назвать почетное обращение к ишанам и их женам, наречение новорожденных личными именами, связанными с ишанской терминологией, приглашение ишанов на жительство — почет для селения, выделение им специальной доли дарственной воды, стремление иметь гонамбаши («главу кладбища») из числа ишанов, неприкосновенность ишанов, как и других суфиев, а также их имущества и скота даже во время межплеменных столкновений и др. Рассмотрим вкратце основные моменты особого отношения к ишанам. Некоторые из них, как пережиток, имеют еще место и в наши дни.

В силу табуации имен обращение непосредственно к ишану, а нередко и к третьему лицу о нем, не имело права включать в себя его личное имя. Обращались обычно в форме «ишан-ага», даже если он был ровесником или моложе годами[39]. Жену ишана, в отличие от других женщин, обычно называли почетным термином «биби» или «элти».

Среди туркменских мужских имен, связанных с религиозной терминологией, нередкими были и такие как Ишан, Ишангельды, Ишанберды, Ишандурды, Ишанкули и некоторые другие. Ишанберды («ишан дал») называли обычно мальчиков, родившихся у родителей, которые долго не имели детей вообще или сына-наследника и вынуждены были обратиться за «помощью» к ишану. Если природа затем делала супругам подарок, он приписывался воздействию молитвы ишана или амулета, изготовленного им. Ишангельды («ишан пришел») и

[39] «Ага» в ряде тюркских языков, в том числе и в туркменском,— —«старший брат», употребляется как приставка вежливости при обращении к лицу, которое по возрасту значительно старше говорящего.



Ишандурды («ишан остановился») называли родившихся в день прихода или приезда ишана в данный дом или селение. Имя Ишанкули («раб ишана») получали те дети, родители которых давали обет, что в случае рождения сына, после «помощи» ишана, отдадут его по достижении им определенного возраста к нему в услужение. Впрочем, нередко такое «рабство» было чисто символическим, и ребенок оставался дома.

Укреплению авторитетов ишанов служило и празднование в некоторых селениях ишан-тоя. Такое празднество устраивалось, например, под Ашхабадом. «Из крупных народных увеселений прошлого, —пишет один из авторов,—можно указать лишь на ишан-той, происходивший ежегодно весной под Ашхабадом. Этот праздник, как показывает его название, устраивался ишанами и баями. Он сопровождался бегами, скачками, плясками, борьбой и привлекал немало зрителей из отдаленных туркменских районов. В предвоенные годы (имеется в виду предреволюционный период.— *С. Д.*) ишан-той начал принимать характер некоего общенационального увеселения с определенными зрелищными обрядами и приемами. Понятно, кочевники и аульная беднота не имели возможности принимать участие в подобных празднествах»[40].

По старой традиции, каждое туркменское кладбище (мазарчылык, гонамчылык) имело своего главу — гонамбаши. В условиях господства религиозных представлений на мертвых переносилась та же система, что бытовала среди живых. Если каждый верующий при жизни стремился заручиться поддержкой и расположением живого «святого», своего рода посредника между ним и потусторонними силами, то и после смерти он хотел бы пользоваться такой же могущественной протекцией. Оказать ее ему мог гонамбаши — не только территориальный, но и духовный глава селения мертвых.

Поэтому обычно и стремились, чтобы гонамбаши был не простой человек, а лицо, связанное с религией: ишан, ахун, казы или представитель овлядов. Особенно стремились к этому молодые селения недавно перешедших к оседлости скотоводов, у которых своих «святых» было еще мало или не было вовсе. А так как ахунов или

[40] *Петров Д.* Искусство Советского Туркменистана.—«Революция и национальности», 1936, № 3, с. 85.

казыев и живых, и умерших было очень мало, основную часть гонамбаши, связанных с реальными личностями, составляли ишаны и представители овлядов. Бывало, что прибегали к различным уловкам. Например, в качестве гонамбаши объявляли похороненное на данном кладбище известное духовное лицо, даже если оно было далеко не первым, погребенным в этом месте. Так, цепочки крупных старинных кладбищ с гонамбаши-ишанами протянулись во всех направлениях, хотя сами эти гонамбаши не старее середины прошлого века. Одна из них идет от центрального Ахала к Балханам: Курбанмырат ишан (Геок-Тепе) — Ак ишан (Арчман) — Кара ахун-ишан (Небит-Даг) и т. д. Если реальных «святых» не находилось, объявляли, что здесь якобы тот или иной известный «святой» останавливался на отдых или по другой причине, а порой даже придумывали какого-нибудь безликого святого. Последний вариант проделывали обычно с небольшими старыми местами захоронений, происхождение которых было неизвестно местному населению, или просто имитировали могильное сооружение.

Конечно, стремились не только иметь кладбище с гонамбаши-ишаном. Участие живого ишана в погребальном обряде и чтение им заупокойной молитвы (джиназа) также считалось весьма желательным для покойника, особенно в самом начале нового, потустороннего этапа его жизни (точнее жизни его души). То же можно сказать и о многочисленных поминках (худайёлы), праздновании достижения возраста пророка (пыгаммер яшы) и других торжествах общеаульного или семейного характера.

Поэтому каждое селение старалось привлечь к себе на жительство какого-либо известного ишана, выделяя ему из общего фонда определенный пай воды и земли, который не облагался никакими податями и повинностями и назывался «дарственной водой» (сылаг сув). Бывало, что община выделяла такие же доли в честь особо известных ишанов, проживавших совсем в другом месте, или на содержание их гробниц, находящихся в ином районе. В подобных случаях, считалось, что ишан, которому выделяется доля, живой или умерший, все равно незримо оказывает свое покровительство и поддержку данному селению.

«Дарственная вода» на богоугодные дела выделялась



чуть ли не в каждом туркменском ауле. «Почти везде,— отмечал на рубеже нашего века К. М. Федоров,—имеются доли воды, выделяемые на религиозные потребности, в пользу ишанов, мечетей, гробниц святых...»[41]. «Силах-су (в туркменском произношении сылаг сув.— *С. Д.*) предназначалось духовным лицам, главным образом ишанам... Силах-су преследовал цель чисто духовного порядка: дать возможность ишанам совершить богослужение «для ниспослания дара божьего на увеличение урожая и помощи бедным»,— подчеркивают и другие авторы[42].

Сылаг сув в рассматриваемом плане было наиболее характерно для туркмен-земледельцев. Это была форма временного дара, который при стечении определенных обстоятельств мог быть отобран. Выделялось сылаг-сув и отбиралось решением всей общины. Другой вид дара— вакф, который передавался религиозным лицам или организациям навечно, причем обычно отдельными богатыми людьми по завещанию, лишь в слабой форме встречался в населенных туркменами приамударьинских районах, входивших в состав Бухарского эмирата. Г. И. Карпов и А. В. Башкиров, исследовавшие это явление, в связи с этим отмечают: «Вакфы, возникшие на арабской почве, в Туркмении не приобрели такого исторического и экономического значения, какое они имели в Бухаре, Хиве и Иране. Объяснение тому мы находим отчасти в самой политической и экономической организации туркменского общества, отчасти же в меньшем развитии религиозного чувства самих туркмен... Вакфы являлись учреждениями, навязанными туркменам Бухарой...»[43].

Как и другие суфии, ишаны, члены их семей, а также принадлежащие им имущество и скот пользовались неписаным правом неприкосновенности, даже во время междоусобиц и военных набегов. Никто из стана врагов не решался тронуть тех, кого охраняли могущественные святые предки. Это преимущество, собственно, и позволяло ишанам столь активно выступать в дипломатическо-парламентерской роли.

---

[41] *Федоров К. М.* Закаспийская область. Асхабад, 1901, с. 77.

[42] *Карпов Г. И., Башкиров А. В.* Вакф и силах-су (К вопросу об образовании церковных земель в Туркмении).— «Известия ТФАН», 1945, № 5—6, с. 42.

[43] Там же, с. 41—42.

**Ишаны и ортодоксальное духовенство**

Суфийское духовенство, как мы отмечали, было значительно авторитетнее, чем ортодоксальное. Проведем более четкое их сопоставление. Основной причиной неодинакового отношения населения к духовенству ортодоксальному (муллам) и суфийскому (ишанам) было следующее.

Муллы являлись проводниками ортодоксального ислама, связанного с сухой мусульманской обрядностью, в частности с исполнением обрядовых молитв на непонятном народу (а нередко и самим муллам) арабском языке, проводниками не прививщегося на туркменской почве (за исключением некоторых мест Лебаба и Хорезма) шариата, гонителями многих старых народных обрядов и обычаев, объявленных ими «капырскими», языческими. То же можно сказать и о весьма малочисленных ахунах (муллах, получивших высшее мусульманское образование в Бухаре или Хиве). Тенденция мулл и ахунов к борьбе с народными традициями и обычаями (адатом) особенно усилилась в конце XIX — начале XX в. в связи с волной повсеместного подъема мусульманской ортодоксии[44].

Ишаны же в целом, в силу ряда причин, относились к «языческим» традициям более лояльно. Во всяком случае, мы не слышали ни об одном примере ярой «антиязыческой» борьбы этой группы духовенства.

Если муллы, как правило, вряд ли могли похвастать многопоколенной преемственностью и «святой» родней, ишаны порой без особого труда доводили свою родословную (конечно, вымышленную в большей своей части) чуть ли не до самого пророка Мухаммеда. На их стороне были святые могущественные предки. Поэтому, например, амулет, изготовленный ишаном, считался несравненно более «действенным», чем изготовленный муллой, и ценился дороже.

---

[44] Именно в это время у каракалинских гекленов под воздействием Аннагурбан-ахуна (об этом свидетельствуют его бывшие ученики, жители Кара-Кала А. Атадурдыев, Абалак-ага и некоторые другие — полевые записи автора 1962 и 1964 гг.) исчезает такой обычай, как шам от и ряд других. У туркмен-нохурлинцев в связи с пропагандой местного ахуна была утрачена прекрасная традиция праздновать Ноуруз (Новый год) и другие обычаи. *Васильева Г. П.* Туркмены нохурли.— Среднеазиатский этнографический сборник, вып. 1. М., 1954, с. 220.



Наконец, ишаны в силу самой сути происхождения суфизма-ишанизма и процесса его внедрения в массы стояли гораздо ближе к популярным в народе, идущим из седой старины, некоторым доисламским обрядам и обычаям, в частности, в столь важном деле, как врачевание.

В свете всего вышесказанного полагаем, что заслуживает серьезного пересмотра оценка, ставшая устойчивой во всей дореволюционной литературе и значительной части советской, что «туркмены — плохие мусульмане», «у туркмен ислам был весьма слаб» и т. п. Подобная оценка страдает односторонностью и отражает лишь отношение к официальному ортодоксальному мусульманскому духовенству, но никак не к его суфийской части. Это в свое время было уже отмечено для нового периода и А. А. Росляковым, писавшим, что «именно слабость влияния официального мусульманского духовенства дала повод к неоднократным утверждениям о малом влиянии на туркмен ислама вообще. В этих утверждениях есть некоторая доля истины. Но было бы неправильным игнорировать ту значительную роль в социально-политической жизни туркмен XIX в., которую играло суфийское духовенство...»[45]. Сила этого рода духовенства, помимо его индивидуального влияния, утверждалась и его сравнительной многочисленностью. Так, по статистическим данным 1899 г., только в Закаспийской области (то есть без туркменской части Хорезма и приамударьинской полосы современной Ташаузской и Чарджоуской областей) насчитывалось 80 мулл, 152 имама (то есть мулл-настоятелей) и 105 ишанов[46], из них 52 — в Мервском уезде.

**Ишанизм и туркменские овлады**

Интересный аспект взаимосвязи наблюдался между ишанизмом и туркменскими овлядами — так называемыми святыми группами, или, по терминологии многих авторов, племенами. Группы эти свою «святость» и своего рода превосходство над остальной, основной массой туркмен обосновывали мнимым происхождением от того или иного из чарыяров (первых четырех пре-

---

[45] *Росляков А. А.* К вопросу о мюридизме в Туркмении.—«Известия АН ТССР», 1952, № 5, с. 22.

[46] ОЗО за 1899 г. Асхабад, 1900, с. 18 (разрядка наша.—*С. Д.*).

емников Мухаммеда), получивших в истории название правоверных халифов.

Выяснение подлинного происхождения овлядов[47] показало, что версия о чарыярах не только не выдерживает никакой критики, но и является довольно поздней. Суеверное же уважение к овлядам других туркмен исходило из почитания населением предков этих групп— крупных представителей суфизма. Согласно традициям строго соблюдавшегося у туркмен культа предков, авторитет основателей групп перешел и на их потомков, пользующихся якобы незримой поддержкой могущественных предков даже в том случае, если эти потомки были далеки от занятия делами религии и миссионерства.

Мы, естественно, не знаем, как называли при обращении родоначальников овлядских групп (ишан-ага, или по-иному), однако культ предков привел к тому, что и потомки их, даже не имеющие никакого религиозного образования и заслуг на поприще суфизма, в сознании верующих продолжали ассоциироваться с понятием ишан, то есть с титулом, принадлежащим их действительным предкам-суфиям.

В быту неовляд, обращаясь к овляду, употреблял форму почтения «ишан-ага». Некоторые авторы вообще полагают, что все овляды считались ишанами[48]. Того же мнения придерживаются и некоторые информаторы.

Реальная жизнь, однако, далека от теории. В среде овляд существовала та же социально-имущественная дифференциация, что и в неовлядской массе. Более того, в ряде случаев овляды оказывались в худших экономических условиях, чем гарачы — их «несвятые» соседи[49]. Поэтому и обращения «ишан-ага» удостаивались отнюдь не все представители овлядских групп. Тем не менее, явления такого характера были, а их пережитки сохранились до наших дней (во время полевых исследований мы зафиксировали это в отношении к представителям овлядских групп гыллы магтым, пир магтым и ата).

Таким образом, туркменские овляды составляли еще одну своеобразную черту туркменского ишанизма[50].

**Туркменский ишанизм и пережитки доисламских традиций и верований**

В предыдущей главе мы отмечали, как искусно использовали средневековые суфии для более успешного миссионерства в народе старые местные доисламские обряды и представления, вводя в учение и ритуал своих орденов практику представителей доисламского духовенства (в первую очередь жрецов-шаманов). Те же традиции продолжались и в ишанизме. Об этом говорит характеристика ишанов.

«Туркменские ишаны, — пишет О. Туманович,— ... по-видимому, не результат искренней религиозности, а скорее отголоски давно вкоренившихся предрассудков. Предполагается, что ишан может сделать человеку добро или зло, а поэтому и приходится относиться к нему почтительно»[51].

«Ишаны — представители особого культа, слившегося с исламом...— подчеркивает Сэв.— В основу ишанизма легли доисламские верования народа, обоготворяющие природу (пантеизм)... Несложная философия (ишанизма.— *С. Д.*) приковывает к себе внимание масс. Гораздо основательнее действуют пантеистические стороны ишанизма: «понимание» ишанами процессов, происходящих в природе, знание языка зверей и птиц, «понимание» того, чего желает и хочет добиться человек. Туркмены верят, что в своем учении ишаны находят такую силу, которая ничего не позволяет от них скрыть.

---

[47] Этот вопрос детально освещен в нашей монографии «Туркменские овляды»; см. также: *Демидов С.* К вопросу об овлядских группах у туркмен.—«Тезисы докладов и научных сообщений Всесоюзного совещания по этногенезу туркменского народа». Ашхабад, 1967, с. 33—34; *Демидов С.* К вопросу о религиозном синкретизме у туркмен (XIX — начала XX в.).—«Труды VII Международного конгресса антропогических и этнографических наук», т. 8. М., 1970; *Демидов С.* Родословная «святых».—«Вечерний Ашхабад», 1969, 30 июля; *Басилов В. Н.* К вопросу о происхождении туркменских овлятов.—«Тезисы докладов конференции молодых научных сотрудников и аспирантов Института этнографии АН СССР». М., 1967.

[48] См.: *Сэв. О* туркменском духовенстве.—«Туркменоведение», 1928, № 3—4, с. 14; *Брюллова-Шаскольская Н.* Племенной и родовой состав туркмен.— В кн.: Народное хозяйство Средней Азии. Ташкент, 1927, с. 88.

[49] Это хорошо показала на примере астанабабинских шихов *Брюллова-Шаскольская Н.* (Указ. раб., с. 88).

[50] См.: *Демидов С.* О некоторых особенностях распространения суфизма в Туркмении.— «Тезисы докладов на II Республиканской конференции молодых ученых». Ашхабад, 1970.

[51] *Туманович О.* Туркменистан и туркмены. Асхабад — Полторацк, 1926, с. 98.

В этом именно причины того, несомненно, серьезного влияния, каким ишаны пользуются в ауле»[52].

Такие характеристики сближают ишанов с представителями доисламских культов — шаманами, колдунами. Творить добро и зло по своей воле — атрибуты «силы» именно этих представителей культа, именно им присуще знание скрытых сил природы.

Ишаны часто выступали в роли «врачевателей», исполняя в разных случаях то роль знахарей-тебибов, то шаманов-порханов. Один из ярких примеров сочетания древнего знахарского способа «лечения» с мусульманской оболочкой приводит в своем «Путешествии по Средней Азии» А. Вамбери.

Хаджи Решид (то есть сам законспирированный Вамбери) остановился в Лебабе у Халифа Нияза, одного из самых уважаемых туркменских ишанов. Ишан этот унаследовал от отца святость, ученость и уважение народа. В его текке, совсем как в Бухаре, возникло религиозное братство; он получил из Мекки исн, разрешение читать народу священные стихотворения (касид-е шериф). Во время чтения стихов, после известных строф он сплевывал в особую чашку с водой, которая стояла перед ним. Слюна эта, пропитанная святостью стихотворения, продавалась затем для исцеления болезней верующих[53].

Шаманский способ лечения душевнобольных «изгнанием» из них злого духа находим в практике ишанов-магтымов Гасан-Кули. Эти ишаны, получившие известность в конце XIX — начале XX в., в частности, Шереф-ишан, Какыш-ишан, Бэбек-ишан, Бердыгулы-ишан и некоторые другие, очевидно, для подъёма своего престижа, а отчасти и из-за меркантильных соображений устраивали суфийские зикры-радения, главной целью которых было «отчитывание» больных[54].

Зикр, как известно, один из непременных элементов обрядности различных суфийских толков и направлений. В первой главе мы подробно останавливались на атинском зикре у туркмен, столь ярко отражавшем синтез суфизма и ишанизма в обрядности ордена ясавийя. Не совсем ясен пока генезис этой формы зикра у гасанкулийских магтымов: то ли он перенят от живших по всей Западной Туркмении до 30-х гг. XIX в. атинцев, то ли принесен непосредственно из Хорезма, где особенно процветала деятельность шаманов, с которым прикаспийские магтымы постоянно поддерживали тесные контакты.

Наши полевые записи дают описание сеансов «лечебного» зикра гасанкулийских магтымов, которое вкратце таково. Упомянутые ишаны, помимо Гасан-Кули, устраивали зикр и в ряде иных прибрежных населенных пунктов — Карагеле, Кизылсу, Красноводске, Авазе, Тарте, Киянлы. Форма проведения магтымского зикра, по сути, являлась его так называемой громкой формой (джахрийе), сопровождаясь громким пением стихов-газал средневековых суфийских поэтов, ритмичным притопыванием участников, стоящих кружком вокруг больного, и припевом-возгласом «хув-хуу». В центре круга ходил, подпрыгивая, ишан-устроитель, который отчитывал больного, изгоняя из него злых духов, явившихся, по представлениям верующих, причиной болезни. Отчитывание в некоторых случаях сопровождалось битьем больного плеткой. Зикр, на который женщины не допускались, длился в зависимости от обстоятельств от одного сеанса (дня) до недели.

Функции, которые приобрело у гасанкулийских ишанов-магтымов дервишское радение-зикр, а также некоторые характерные элементы его проведения (битье плеткой, ритмическое подпрыгивание и т. д.) сближают его, с одной стороны, с функциями и действом порханов (шаманов), а с другой — с описанным в первой главе «зикром пилы» атинцев, в котором элементы шаманизма получили наиболее яркое выражение.

Как видим из вышеизложенного, суфизм более позднего периода приобрел в Средней Азии, и в частности в Туркмении, ряд специфических черт, которые и составили такое явление как ишанизм. Ишанизм явился стадией суфизма, когда последний, окончательно утратив былые еретические черты, превратился лишь в тормоз на пути общественно-экономического и культурного развития среднеазиатских народов, в том числе туркменского, что в форме пережитков сказалось и после Октября.

---

[52] *Сэв.* О туркменском духовенстве, с. 13.

[53] См.: *Севастьянов И.* Странички прошлого..., с. 177.

[54] См.: *Огородников П.* На пути в Персию и прикаспийские провинции ее. Спб., 1878, с. 170; *Карашхан оглы Иомудский.* Зыкыр (священные игры у туркмен).—«Турменоведение», 1928, № 9, с. 59.

ГЛАВА III

## О ПЕРЕЖИТКАХ СУФИЗМА-ИШАНИЗМА В ТУРКМЕНИИ

Октябрь явился знаменательной вехой в истории Туркмении и туркменского народа, как и всех других народов нашей многонациональной страны. Для Туркмении и других наиболее отсталых окраин Российской империи он был знаменателен вдвойне. Туркмения, например, получила возможность в своем общественно-экономическом и культурном развитии, минуя мучительные стадии феодализма и капитализма, шагнуть из патриархально-феодальных отношений на путь строительства социализма.

Однако строительство нового социалистического общества было сопряжено с тяжелой борьбой не только на экономическом, но и на культурно-идеологическом фронте. Многие рудименты прошлого, среди которых ведущее место занимали пережитки религии и освященных ею некоторых семейно-бытовых обрядов и традиций, довлели над сознанием многих людей. Питательной средой их был низкий уровень образования и культуры населения. «Девяносто восемь процентов нашего дехканства безграмотно,— отмечал еще в середине 20-х гг. один из руководителей молодой Туркменской республики,— оно живет почти суевериями, бытовыми, религиозными и племенными предрассудками, полагаясь во всем исключительно на волю «всевышнего бога», почти все дехканство находится под влиянием мулл и т. д.»[1]. В 1926 г. в Туркмении функционировало 36 медресе с 676 учащимися — будущими кадрами для духовенства[2]. И хотя эта цифра была почти в два раза меньше

[1] *Сахатов К.* О задачах культурного строительства в Туркменской ССР.— «Туркменоведение», 1928, № 12, с. 4.

[2] См.: Там же, с. 11.



предреволюционной (63 медресе в 1913 г.), все же она оставалась довольно внушительной.

Среди туркменского населения попрежнему большим авторитетом пользовались представители суфийского духовенства — ишаны, отношение которых к новому строю в силу особой консервативности этой части духовенства и боязни потерять свои былые привилегии было в целом враждебным. «Являясь защитником классовых интересов местных феодалов и баев (кулаков),— отмечалось во 2-м издании Большой Советской Энциклопедии,— ишаны всячески разжигали местный национализм и стремились подорвать связи народов Средней Азии с русским народом. С установлением Советской власти в Средней Азии большинство ишанов, влияние которых на трудящихся быстро падало, превратилось в агентов басмачества и вело ожесточенную борьбу против Советской власти»[3]. В целом, правильно оценивая позиции ишанов, статья, с нашей точки зрения, несколько излишне оптимистически подчеркивала быстроту ослабления их влияния.

В первый период после установления в Туркмении Советской власти примерно до середины 20-х гг. процесс ослабления влияния духовенства был мало заметен: прежние традиции трудно было круто изменить за несколько лет, так же как покончить с неграмотностью, болезнями, общей отсталостью. Сохранялись в значительной степени и прежние порядки в экономических отношениях. Значительным ударом по положению ишанов в туркменском обществе явилась земельно-водная реформа 1925—1927 гг. Одновременно многие из них разоблачили себя в глазах населения как пособники злейших врагов трудового дайханства — главарей басмачества. Однако поворотным пунктом в этом вопросе явился период проведения массовой коллективизации сельского хозяйства Туркмении, которая началась на рубеже 20—30-х и завершилась к середине 30-х гг. Крупное духовенство (а его основную часть составляли ишаны), поняв, что с переходом дайханства к совершенно новым социально-экономическим отношениям оно окажется вне нового общества, усилило сопротивление Со-

[3] БСЭ, Изд. 2-е, т. 19, М., 1953, с. 168. В 3-м издании БСЭ (т. 11, М., 1973) статья «Ишан» излагается без упоминания о выступлениях ишанов против Советской власти.

ветской власти, пытаясь всеми силами воспрепятствовать объективно неизбежному историческому процессу.

Конкретные методы воздействия ишанов на население были весьма различны. Каждое прогрессивное мероприятие Советской власти, знаменующее новую веху, вызывало злобную ответную реакцию духовенства. Так, ишан аула Ламбе Чарджоуского округа пытался воздействовать на окружающих дехканок с целью не допустить их участвовать в собраниях, на которых ставились важные общественные вопросы, следующей угрозой: «С женщинами, которые будут посещать собрания, мы должны поступить по закону. Пусть знают, что когда они умрут, над ними не будет прочитана молитва»[4].

Ишаны запрещали фотографироваться[5]. Утверждали, что экспроприация ишанской собственности — неискупимый грех, и с посягнувшими на нее непременно случится какое-либо несчастье. Вспомним характерный эпизод в пору земельно-водной реформы с наделением землей, принадлежавшей ранее ишану, двух дайхан-бедняков из кинофильма «Кайгысыз Атабаев» («Туркменфильм», 1975 г.): первоначально суеверные крестьяне наотрез отказались брать «святую» землю, хотя всю жизнь мечтали о своей земле. Такие эпизоды не раз случались в реальной жизни. В 1927 г. в ауле Ала-Тепе Красноводского района местный учитель и председатель аулсовета, поддавшись влиянию ишана, уверяли приехавших представителей ЦИКа, что в аульной школе, устроенной в бывшем доме ишана, постоянно раздаются какие-то таинственные звуки, вызывая суеверный страх у учащихся[6].

Часть ишанов, в массе своей поддерживавших басмаческое движение, возглавлявшееся представителями феодально-родовой верхушки и баями, находилась непосредственно в стане басмачей, а некоторые из них даже возглавляли отдельные бандитские отряды[7]. Мы уже

---

[4] *Гафарова М. К.* Духовный облик женщины Советского Востока. Душанбе, 1969, с. 45.

[5] См.: *Карпов Г. И.* Пережитки бескультурья.— «Туркменоведение», 1927, № 1, с. 36.

[6] См.: Там же, с. 35.

[7] Особенно яркие примеры того, как «святое» духовенство непосредственно выступало в роли предводителей басмачей, мы имеем в соседних областях Средней Азии — Узбекистане и Таджикистане (См.: *Валишев А.* С именем аллаха — против народа.— «Наука и религия», 1973, № 8; Ишан, трижды плененный...— «Наука и религия», 1974, № 5).

упоминали о Хан-ишане — духовном наставнике наиболее известного вождя басмаческого движения в Туркмении Джунаид-хана. После Октября его реакционная роль возросла еще больше и способствовала развертыванию басмачества в Северной Туркмении. В районе Дарган-Ата активно действовала банда под руководством местного «святого» Агаджан-ишана, который вместе со своим отрядом и братом Воли-Мамед-ишаном некоторое время находился у Джунаид-хана[8]. Оба эти ишана и ряд других духовных лиц приняли участие в совещании феодально-клерикальных вожаков басмаческих отрядов, состоявшемся в мае 1921 г. в ставке Джунаида, на котором было решено объявить «газават», то есть «священную» войну новой власти и перейти в наступление на советские гарнизоны Хорезмского оазиса[9]. Известна также роль ишанов в осаде Керкинской крепости и другие аналогичные факты.

Мероприятия молодой Советской власти все больше выбивали почву из-под ног поборников возврата к старым порядкам. Огромное значение имел подъем уровня новометодного советского образования и культуры. Показательна в этом отношении небольшая заметка «Ишан не выдержал конкуренции», относящаяся к 1928 г., в которой рассказывалось, как ишан открыл в селении Кеши под Ашхабадом медресе, призывая верующих отдавать детей ему на обучение. Почти одновременно в ауле открылась и советская школа, куда прислали школьные пособия и трех преподавателей, которые энергично взялись за дело. Вскоре число учеников новой школы превысило полторы сотни, а у ишана не набрался даже контингент-минимум. Поэтому ишан, как отмечает газета, «не выдержал конкуренции и медрессе закрыл»[10].

С другой стороны, непоправимым ударом по авторитету духовенства была, как отмечалось, коллективизация сельского хозяйства республики. Продолжать прежний курс в отношении советского строя стало неизме-

---

[8] См.: *Непесов Г.* Победа советского строя в Северном Туркменистане (1917—1936 гг.). Ашхабад, 1950, с. 219, 200, 202.

[9] Там же, с. 202.

[10] Ишан не выдержал конкуренции.— «Туркменская искра», 1928, 14 мая.

римо труднее, ибо коллектив — не индивидуальный владелец, над которым довлел груз отживших традиций. Поэтому многие представители духовенства (в том числе и большинство ишанов), не сумевшие вовремя понять бесперспективности своих усилий и изменить ориентацию, занять лояльную позицию по отношению к Советской власти, в начале 30-х гг. бежали за границу (в Иран и Афганистан), или были изолированы от общества за антисоветскую пропаганду. Остальные, сознательно или вынужденно, переосмыслили свою реакционную деятельность, став на путь лояльности к Советской власти и советскому государству. Аналогичный процесс происходил и в соседних с Туркменией среднеазиатских областях, в том числе и в былых центрах религиозного миссионерства среди туркмен — Хиве и Бухаре.

Падению влияния духовенства и религиозных пережитков среди населения в 30-х гг. весьма способствовал боевой дух атеистической пропаганды, которая проводилась в тот период в Туркмении и в ряде других республик нашей страны. С началом Великой Отечественной войны в силу ряда объективных и субъективных причин атеистическая пропаганда как в Туркмении, так и в других местах заметно ослабела. Это было использовано не только духовниками, усилившими пропаганду ортодоксальной религии, а еще в большей степени — разного рода людьми, не имевшими к официальному духовенству никакого отношения[11].

В послевоенный период атеистическая пропаганда в Туркмении значительно оживилась, однако, нередко носила кампанейский или общий характер, подменялась администрированием и имела некоторые другие серьезные недостатки, что не раз отмечалось в постановлениях советских и партийных органов общесоюзного и республиканского масштаба, решениях конференций и пленумов общественных организаций, в передовых статьях центральных, республиканских и областных газет[12].

[11] В Туркмении, особенно в прикопетдагских районах, духовенство активно использовало в целях пропаганды реакционных идей и еще одно общенародное бедствие, обрушившееся на республику всего через три года после окончания войны — Ашхабадское землетрясение 1948 г. По сообщениям информаторов, было отмечено немало фактов оживления религиозных настроений среди населения, в частности Ашхабадского, Геок-Тепинского, Бахарденского, Каахкинского районов.



Как мы уже отмечали в обзоре литературы рассматриваемого вопроса (во «Введении»), пережитки суфизма-ишанизма в Туркмении в послеоктябрьский период за редким исключением (цитировавшаяся выше статья Сэва, а также очень небольшие и чисто ретроспективные материалы А. А. Семенова и А. Н. Самойловича, опубликованные в «Туркменоведении»), не вызвали интереса к рассмотрению их с теоретической и практическо-атеистической точки зрения в качестве отдельного вопроса. Критика ишанства, овлядства и т. д. велась обычно в одном русле с общей антиклерикальной критикой. Так же обстоит дело и в настоящее время.

Это объясняется, по-видимому, двумя причинами: во-первых, незнанием истории происхождения и эволюции суфизма-ишанизма в Туркмении, и, во-вторых, тем обстоятельством, что ишанство как распространенное явление исчезло здесь к середине 30-х гг.

Критические материалы периодической печати, которые все же касаются суфизма-ишанизма, как правило, связаны с неблаговидной, шарлатанской деятельностью отдельных представителей этой группы духовенства, а еще чаще просто авантюристов и проходимцев, даже с традиционно-религиозной точки зрения не имеющих к ишанству никакого отношения и лишь спекулирующих на большей популярности суфийского духовенства у верующих. Приведем некоторые примеры из времен не столь отдаленных.

На территории марыйского селения Геокча (колхоз «Москва» Марыйского района) у одного из полузабытых верующими «святых» мест тихо и незаметно коро-

[12] Шире развернуть научно-атеистическую пропаганду (Передовая). — «Правда», 1954, 24 июля; Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения. (Постановление ЦК КПСС от 11 ноября 1954 г.); Очередные задачи идеологической работы партии (Доклад на Пленуме ЦК КПСС 18 июня 1963 г.); О состоянии и мерах повышения уровня идеологичекой работы партийных организаций в свете решений XXIII съезда КПСС (Постановление IV Пленума ЦК КПТ от 23 сентября 1966 г.); За высокую идейную, боевую, наступательную лекционную пропаганду.— «Комсомолец Туркменистана», 1968, 16 мая; Атеистическое воспитание (Передовая). — «Правда», 1971, 18 августа и др.

тал свои дни Порсыджан-ишан, живя на подаяния тех, кто приходил к нему за амулетами от «дурного глаза» или на счастье, просил прочесть молитву. До революции он закончил местное медресе, был богатым человеком. И хотя никогда не выделялся особым религиозным рвением, после его смерти, в 1951 г., благодаря стараниям активных верующих была распространена легенда о небывалой святости этого ишана, о вознесении умершего прямо в рай, в свиту самого аллаха. Дорожка к новоявленному «святому» месту ожила. Тем более, что его смотрителем стал бородатый крепкий старик — сын покойного Дэдэ-ишан. Как выяснилось позднее, он и был с начала 50-х гг. главным инспиратором распространения веры в чудодейственную «силу» усопшего «святого» ишана. Чудодейственной эта «сила» оказалась лишь для самого Дэде-ишана: на доходы от паломничества он вскоре выстроил великолепный многокомнатный дом[13].

На известном святилище Овезджан-ходжа под Чарджоу в конце 50-х — начале 60-х гг. бурную деятельность развил выдававший себя за пира некий Гулмырад Фазылов, уроженец Нуратинского района Бухарской области. Из своих сорока трех лет последние четырнадцать он не утруждал себя общественно полезным трудом, предпочитая деятельность иного рода. «Лечение» от всех недугов с наставлением-укором пациентам, которые перестали верить шейхам-пирам (вот, мол, и результат), «помощь» бесплодным женщинам (в результате которой пятнадцать из них были попросту опозорены), взимание приношений за поклонение могилам умерших предков при посещении кладбища-святилища в дни религиозных праздников и т. п.— вот далеко не полный перечень деятельности «пира»-смотрителя. Эта деятельность, вызывая все большее раздражение и гнев рядовых верующих, как и всех честных тружеников, привела в конечном счете тунеядца Фазылова на суд общественности, состоявшийся в селении Киштиван (колхоз «XX съезд КПСС», на территории которого расположено святилище Овезджан-ходжа) и к пяти годам ссылки[14].

[13] См.: *Мамедов А.* Еще раз о святых местах.— «Комсомолец Туркменистана», 1960, 12 октября; *Агаев М.* Кераматлы мазарлар (Святые могилы).— «Совет Туркменистаны», 1964, 14 января.



«Ишаны» Аман и Куртгельды совместо с «ахунами» Мяти Каджаровым и Карры Абаевым в Дарганатинском районе занимались тем, что, прочно устроившись у «святой» пещеры Зюмекен, находящейся на территории колхоза «Коммунизм», вели религиозную пропаганду среди паломников, посещающих это святилище и вместе с тем необычное творение природы, принимали приношения, занимались своего рода спиритизмом.

Для этого один из «ишанов», после долгого глубокомысленного молчания, сосредоточенно глядя в глубь пещеры, обращался к посетителю со словами: «Бог обещает исполнить вашу просьбу». Для пущей убедительности, если посетитель был попроще, пещера вопрошалась вслух: «Сбудется ли ожидание?». Неизбежно следовал утвердительный ответ. Его, как нетрудно догадаться, давал другой «святой» смотритель, прятавшийся в пещере. Потоку паломников весьма способствовало находящееся всего в километре от Зюмекена большое соленое озеро Дузкен, к которому в летнее время на лечение съезжалось немало народа не только из Дарганатинского района, но и из Южной Каракалпакии, Ташаузской и Хорезмской областей. К сожалению, среди паломников к пещере можно было встретить и молодежь, и представителей интеллигенции[15].

Овадан-ишаном отрекомендовался жителям сельхозартели «Ленинград» Туркмен-Калинского района сорокавосьмилетний Аба Курбанов, поселившийся в поселке после отбытия наказания за спекуляцию терьяком. Полученный урок не пошел Курбанову на пользу, он не сделал соответствующего вывода и вновь встал на скользкий путь, в этот раз спекулируя на чувствах верующих. Выдавая себя за «посланника бога» и опытного «врача-гинеколога», Аба развернул свою деятельность. «Врачуя» молитвами и амулетами различные заболевания, шарлатан требовал за свои «услуги» деньги,

[14] См.: *Эргешов К., Таганов А.* Халк хөкүм чыкарды (Народ вынес приговор).— газ. «Ленин ёлы», 1961, 28 апреля. Данная статья как бы подвела итог «деятельности» Гулмырада Фазылова, о которой в чарджоуской областной газете «Ленин ёлы» писалось трижды в 1959—1960 гг.

[15] См.: *Кулыев Х.* «Кераматлы» говагың башында (У «святой» пещеры).— «Совет Туркменистаны», 1961, 23 июля.

вещи, продукты питания. Односельчанку Дурсун Дурдыеву, например, он заставил за выданные амулеты-дога принести ему два шелковых платья и шестьдесят рублей деньгами. Однако чудодейственной помощи выданные амулеты не оказали, и по настоянию соседок, обеспокоенных все ухудшающимся состоянием Дурсун, она обратилась к медикам, которые и спасли ее от печального конца. Ишан, называвший себя «святым» человеком, оказался не только мошенником, но и развратником: он принуждал к сожительству женщин, приходивших к нему «лечиться». Все эти недостойные дела Овадан-ишана привели его снова на скамью подсудимых[16].

К сожалению, не всегда медицина успевает вырвать из когтей смерти или пожизненной инвалидности жертв «лечения» «святых» шейхов и ишанов. Так, в результате диких методов лечения, примененных Шукуруллаишаном из Иолотанского района (настоящее его имя и фамилия — Шукурулла Сарыев) к мальчику Агали (с его старухи-матери он потребовал за «лечение» теленка и 14 кур), последний, страдавший тяжелой формой бронхита, скончался[17].

Подобно упомянутому Аба Курбанову незаконной продажей опиума занимался в начале своей карьеры и Ата Мамедов, известный в Марыйском районе, где он проживал в селении Эгригузер под именем Ата-ишан. Клиентов он искал повсюду: и в селениях, и в городах, и среди пассажиров поезда Ташкент—Красноводск. Сначала визиты эти были робкими, тайными, а позже ишан-торговец лихо прикатывал на собственной «Волге».

Следующим этапом его деятельности стал марыйский облкоопторг. Сюда он устроился заготовителем после того, как соответствующие органы в разгар «опиумного» торга заинтересовались его личностью. Здесь Ата Мамедов широко использовал веру части населения в «святость» ишанов, нерушимость их слова. Узнав, например, о желании жителя селения Пешанали Марыйского района А. Аннамухаммедова продать корову, Ата Мамедов сторговывается с ним, обещая выплатить причитающиеся деньги позже, продает корову на базаре и кладет всю сумму себе в карман. Также он поступил с семью жителями серахского колхоза «Ашхабад», среди которых на удочку тридцатилетнего «ишана» попался и известный в округе своим плутовством Ёллы-молла. Закупив по закупочным ценам крупный рогатый скот у четырнадцати владельцев колхоза «Ашхабад» Марыйского района, Ата Мамедов тут же перепродал его на базаре по спекулятивной цене, спокойно присвоив всю разницу. Столь бурная и разнообразная деятельность «святого» ишана не могла, конечно, продолжаться бесконечно и привела его к трем годам изоляции от общества[18].

Ишаном неожиданно объявил себя прежде самый заурядный человек, знакомый автору ниженазванного фельетона житель Серахского района Кулы Мамедов. Став самовольным смотрителем наиболее известного в Серахсе святилища Сарагт-баба́ (гробница мистика Абу-л-Фазла), он подобно странствующему дервишу отрастил себе длинные, по самые плечи волосы, за что получил прозвище Сачлы-ишан («Волосатый ишан»), и стал с выгодой «пользовать» всех, приходящих со своими просьбами и недугами на «святое» место. Чаще всего способ «лечения» сводился к следующему. Из немытой шевелюры (мыть нельзя, иначе ангелы-перишде, которые по одному сидят в каждом его волосе, не вынеся запаха катыка или мыла, покинут его святую голову — объяснял новоявленный ишан) вырывалось три волоска. Они вручались посетителю с коротким указанием сжечь их дома и понюхать, в результате чего все хвори как рукой снимет[19].

В свое время мы беседовали с Сачлы-ишаном, обосновавшимся с семьей в глинобитном домишке у мавзолея Сарагт-баба. Достаточно было одного взгляда, чтобы определить, что собеседник давно в дружбе с наркотиками, опиумом. Последнее, очевидно, и явилось

---

[16] См.: *Дурдыев Т.* Тунеядцев — к ответу!— «Туркменская искра», 1962, 16 ноября.

[17] См.: *Рахманов Г.* «Кераматлы» ерлер барада хакыкат (Правда о «святых» местах).— «Совет Түркменистаны», 1963, 22 сентября.

[18] См.: *Дурдылыев А.* Мугтхор жезаландырылды (Тунеядец наказан).— «Совет Түркменистаны», 1963, 18 сентября; *Янаров Б.* Сакгалына бакман — бигайратдыр (Не смотри на бороду — это трус).— «Совет Түркменистаны», 1963, 29 сентября; *Гумманов Р.* Атда ишаның ойны (Шутка Атда-ишана).— «Токмак», 1963, № 9 (в последней из названных публикаций его имя передано как Атда).

[19] См.: *Алланазаров Б.* Сачлы ишан.— «Токмак», 1965, № 12.

главной причиной его «ишанства»: чтобы постоянно добывать опиум, нужны немалые средства. Их он и получал от легковерных паломников, которые часть чудодейственной «силы» объекта их поклонения — Сарагт-баба переносили, как и во многих других аналогичных случаях, на его «святого» смотрителя.

Еще один ишан, также получивший прозвище, связанное с волосяным покровом,— Акмурт-ишан («Ишан с белыми или седыми усами») приобрел широкую известность в другом конце Туркмении — Калининском районе Ташаузской области. Обосновавшись в совхозе им. Жданова, этот «ишан» вместе со своими приверженцами занялся активной саморекламой, в чем довольно преуспел. Рассказывали, что он еще в младенчестве сам себя укачивал в колыбели, что сотворил одно-единственное заклинание— и горбатый юноша распрямился, что излечил от бесплодия жену Овека Аннаева, бригадира из 3-го отделения совхоза, заставив ее трижды перепрыгнуть через «голубую» собаку. Сомневающихся или иронизирующих относительно его «святости» предостерегали, что он может перевернуть лицо на место затылка. Когда к белоусому ишану пришел корреспондент «Токмака», он был занят очередной подробной инструкцией просительнице об избавлении ее мужа от тяжелого заболевания. «Трижды обнесите вокруг него черного годовалого барашка, которого в пятницу принесете мне. Слава создателю, мы, глядя на барашка, прочтем молитву, и джины — виновники болезни, которые его окружают, будут рассеяны».

Встреча журналиста «Токмака» с Акмурт-ишаном внесла ясность в вопрос об его «ишанстве», ибо он оказался его старым знакомым Сапардурды Курбановым, работавшим в свое время бригадиром в колхозе им. Дмитрова и крепко дружившим с «зеленым змием». Эта дружба однажды привела бригадира к событию, которое до сих пор в памяти дмитровских колхозников: приняв корову за лошадь, он, не слушая объяснений, взгромоздился на нее верхом и стрелой промчался по селу на испугавшемся животном[20].

Хочется назвать еще двух ишанов — Пальван-ишана и Черкез-ишана. Первый (по некоторым сведениям, его

[20] *См.: Таганов Ш., Өвезов А.* «Ак мурт» ишан.—«Токмак», 1965, № 7.



называют также Ахмет-ишаном), проживая в селении Камачи Каршинского района Узбекистана, вспомнив, видимо, прежние традиции бухарских суфиев, в начале 60-х гг. развил бурную миссионерскую деятельность по вербовке мюридов в Лебабе, особенно в Ходжамбасском районе Чарджоуской области. Сначала ишан действовал осторожно, помня о неудачной миссии в эти места своего старшего брата Ачил-ишана четыре года назад, когда последний, не успев развернуть пропагандистскую деятельность, был выставлен из района начальником райотдела милиции. Поэтому Пальван-ишан решил сначала приобрести помощника среди местного населения. Подходящей кандидатурой оказался работник Ходжамбасской районной конторы водного хозяйства Кадыр чолак. Ишан сделал его своим главным сопы. Кадыр чолак, а немного позже отец бригадира колхоза «Победа» Шаназара Джумаева Джума-сопы и некоторые другие мюриды-активисты стали ревностными распространителями различных вымыслов о святости и могуществе своего наставника-ишана, который якобы может заставить воду потечь вспять и одним взглядом поднять на ноги больных, подвергшихся воздействию злых духов, о близком конце мира и мюридстве как единственно верном пути спасения, ведущем к райскому блаженству.

Пальван-ишан, собрав достаточное количество слушателей, в основном верующих стариков, начинал свои проповеди обычно с общих положений о Коране, пророке, традиционных трехстах шестидесяти святых. Затем говорил о том, что в последнее время особенно возросло число безбожников, отрицающих религию, не признающих авторитета пиров-ишанов, а все это, несомненно, ускоряет приближение конца мира. Поэтому те, кто во имя бога станет почаще делать жертвоприношения, давать пожертвования (худайёлы, садака), а еще лучше, если перейдет в послушники, будет награжден сторицей на том свете. Чтобы попасть в рай, каждый раб божий должен обладать иманом, то есть истинной верой, а эту последнюю беспрепятственно заслуживают те, которые становятся его послушниками-сопы. Очистившись под его руководством от всех грехов, они после своей смерти попадут в объятия райских дев-гурий.

При этом ишан не забывал упомянуть и о своих могущественных святых предках, пламенных суфиях, и о

своей собственной «святости», благодаря чему нет науки, которую бы он не смог познать, лечебного средства, которое он не смог бы сделать, болезни, которая не поддалась бы его лечению. Заканчивал он свои речи короткой практической частью, которая, собственно говоря, и была главной целью всего ишанского суесловия. Суть ее сводилась к двум пунктам. Во-первых, если в Ходжамбасе наберется достаточное число мюридов-сопы и каждый раз в месяц поста-оразы он будет приглашен в качестве имама возглавить соблюдающих пост, то «несмотря на все трудности» он будет приезжать. Во-вторых, от послушников, вступающих на путь суфиев, он всегда готов принять не только скот, но также деньги и ценные вещи.

Деятельность Пальван-ишана и его активистов оказалась довольно действенной. Этому, несомненно, способствовал и тонкий расчет ишана, прибывшего для религиозной пропаганды именно в дни мусульманского месячного поста-оразы, когда внимание и разговоры верующих сосредоточиваются на вопросах религии, греховности реального мира, в котором они живут, и мыслях о созданном религией иллюзорном мире грядущем. В дни оразы соблюдающие пост каждый вечер на всю ночь собираются по очереди группами у того или иного из них для разговения (агзачар), что создает дополнительные удобства для религиозной пропаганды представителями духовенства и наиболее активными верующими. Естественно, что такие собрания в той или иной степени оказывают влияние и на других людей, имеющих определенный контакт с ними,— членов семей постящихся, в доме которых происходит разговение, их соседей и т. д.

Приезд Пальван-ишана в Ходжамбас в дни оразы 1961 г. закончился тем, что, прибыв на ишаке, ему пришлось возвращаться на машине, ибо собранное обманным путем с паствы добро не подняла бы и пара дюжих ослов. В Лебабе у ишана остались его свежезавербованные мюриды-сопы. Кроме того, из колхоза «Победа» Ходжамбасского района к себе домой он привез одинокую старушку, предложив ей быть ее опекуном и пообещав райскую жизнь не только на том свете, но и у себя дома. Поверив словам «святого» человека, старушка, распродав все имущество и лишившись государ-



ственной пенсии, вручила «опекуну» двенадцать тысяч рублей (старыми деньгами). Однако в доме ишана ее райская жизнь свелась лишь к тому, что, выслушивая бесконечные попреки и угрозы, была на побегушках у трех его жен.

Во время оразы следующего, 1962 г. проповедническая деятельность Пальван-ишана, вновь прибывшего в Ходжамбас к своим мюридам-сопы, еще более усилилась, а число его послушников по сравнению с предыдущим годом значительно возросло. Это, как справедливо отмечает автор критического материала, опубликованного на страницах газеты «Совет Туркменистаны», связано с попустительством к такого рода деятельности соответствующих районных учреждений и серьезными недостатками проводимой в районе атеистической пропаганды[21]. Поэтому миссионерская деятельность упомянутого ишана продолжалась, видимо, и некоторое время спустя после опубликования материала.

Попытки представителей духовенства из соседних областей Узбекистана усилить религиозную пропаганду отмечались в конце 50-х — начале 60-х гг. и в некоторых других районах Лебаба, в частности, Дейнауском районе. В одном из наиболее крупных селений этого района, Шембе-Базаре (колхоз им. Ленина), по неуточнённым сообщениям наших информаторов, число соблюдающих пост в 1961 г. в сравнении с предыдущим годом почти удвоилось, причиной чего информаторы не без основания считали участившиеся вояжи духовенства из Чарджоу и Узбекистана для руководства постящимися[22]. Это, несомненно, было также связано с ослаблением здесь атеистической пропаганды.

В галерее портретов, которыми можно проиллюстрировать деятельность ишанов, одной из наиболее колоритных фигур является, несомненно, Черкез-ишан. Этому ашхабадскому святоше много лет не давала покоя слава страстного поклонника зеленого змия, подрывавшая его «святость», ишанство. Он ищет путь, который быстро смог бы поднять его авторитет, утвердить и возвысить в глазах верующих. Для этого Черкез-ишан со-

---

[21] См.: *Худайбердиев А.* Пэлван ишан велилик сатяр (Пальван-ишан торгует святостью).— «Совет Туркменистаны», 1962, 30 мая.

[22] Полевые материалы автора по Дейнаускому и бывшему Московскому районам Чарджоуской области.

вершает паломничество к святым для всех мусульман аравийским местам. «Пусть побольше теперь говорят: Черкез-ишан отправился на поклонение святым местам в Мекку-Медину, покаялся, очистился от всех грехов, теперь он уготован только для рая»,— рассуждая примерно так, ишан в 1956 г. добивается разрешения совершить хадж, а затем из священной Мекки снова возвращается в Ашхабад.

Паломничество действительно «изменило» Черкез-ишана. Однако все эти «перемены» ограничились лишь одеждой и некоторыми манерами. Пальто он сменил на халат, сапоги — на меси[23], рубаху со стоячим европейским воротником — на рубаху с воротом традиционным, косым. Палец при очистке зубов во время предмолитвенного омовения заменила самодельная зубочистка, а традиционный простой ответ на вопрос о здоровье «шукур» (слава богу) стал произноситься так, как подобает духовенству — «шукур, алхамдилла». Если еще добавить, что, садясь и вставая, ишан стал в обязательном порядке произносить «я, худай» (О, боже), а чай пить не полулежа на боку и опершись на локоть, а садясь на пятки и кладя подушку для опоры себе на колени, то, пожалуй, о влиянии святых мест сказать больше будет нечего.

Зато в другом отношении ишан почерпнул от пребывания в святых землях куда больше. Набрав в Мекке неходовых, уцененных товаров, «святой паломник», возвратившись на родину, развернул их бойкую торговлю по спекулятивным ценам. В ход пошло все: шафран, который выдавался за чудодейственное «лекарство», и вода из «святого» источника «Зем-зем», шелковые платки и молитвенные коврики с изображением Каабы, четки и т. д. Иногда сочетались предметы заморского и отечественного производства. Так, к привезенным простеньким деревянным четкам для яркости добавлялось несколько дешевых бусинок, продающихся в наших магазинах, и эта комбинация с ярлыком «святой вещи» обходилась покупателям в триста целковых (старыми деньгами). Ни бог на небесах, ни пророк, лежащий в святых аравийских местах, не замечали этого.

Однако Черкез-ишан был замечен расположенным

[23] Меси-ичиги, мягкие сапожки без каблуков, которые носит духовенство или пожилые верующие; признак почета.



куда ближе Среднеазиатским Духовным управлением мусульман (САДУМ), которое в сентябре 1957 г. назначило его на должность казия Туркмении, сделав высшим официальным лицом, представляющим верующих мусульман всей республики. На столь ответственном посту, неожиданно свалившемся на недавнего паломника, Черкез-ишан развернулся в полную силу, разъезжая по районам с «инспекциями», превратив кассы официальных мечетей, находящихся на территории Туркмении, в свой бездонный карман. Так, например, в 1960 г. лишь во время одного из приездов в Ильялинскую мечеть «Билял-баба» он сотворил «заклинание», обошедшееся кассиру мечети Райимберды-мулле в 700 руб. казенных денег. Четыре года «святой» ишан «гулял» по приходам и занимался множеством других дел, не совместимых не только с совестью честного мусульманина, но и с некоторыми статьями Уголовного кодекса. Лишь в 1961 г., когда разоблачили его нечестные проделки, он был отстранен от занимаемой должности.

Однако и это не пошло на пользу Черкез-ишану, или проще, Черкезу Аймухаммедову. Проживая в большом собственном доме в туркменской столице, он, как и раньше, занялся «пользованием» тех горожан и жителей окрестных селений, которые еще не избавились от веры в «святых» ишанов, продажей амулетов, отчитыванием больных. Одним из таких обманутых в своих суеверных ожиданиях людей оказался и страдавший острой формой ревматизма житель селения Багир Меред Улугов, который, не получив взамен аклыка[24] никакой пользы ни от «отчитывания», ни от амулета-дога, выданного Черкез-ишаном, в муках скончался. Поэтому автор критической статьи о Черкез-ишане, подводя итог общественно вредной «деятельности» этого святоши, призывает пресекать подобные антиобщественные явления, остерегаться «святых» обманщиков[25].

Мы видели выше, что многие ишаны связывают свою деятельность со «святыми» местами. И это не случайно. Как отмечалось в предыдущих главах, большинство наиболее посещаемых «святых» мест в Туркмении свя-

[24] Аклык — плата знахарю или духовному лицу за оказываемые ими «услуги».

[25] См.: *Акмәммедов С.* Черкез ишан ялы кеззаплардан әгә болаверин! (Остерегайтесь обманщиков, подобных Черкез-ишану!),— «Совет Туркменистаны», 1962, 11 февраля.

зано с именами представителей суфизма. В последние 100—150 лет они значительно пополнились за счет погребений ишанов локального масштаба.

В послеоктябрьский период эта категория святилищ по-прежнему занимает в плане паломничества одно из первых мест. На общем фоне сохранения пережитков, связанных с верой в «могущество» ишанов, стали возможны даже факты появления новых святилищ. Так, в конце 20-х—начале 30-х гг. восточнее селения Джебел на существовавшем здесь издавна туркменском кладбище появилось захоронение умершего Кара ахун-ишана, выходца из местного подразделения «святой» овладской группы ходжей. Пользовавшийся при жизни большим авторитетом ишан (недаром за свою ученость — а учился он в Бухаре — его называли еще и ахуном) сохранил его и после смерти. На разросшееся ныне кладбище, получившее его имя, по завещанию к его могиле до сих пор привозят умерших не только из ближних мест (Небит-Дага и Джебела), но и весьма отдаленных. Возникновение упомянутого выше святилища Порсыджан-ишан относится еще к более позднему времени, к 50-м гг. Имеются и некоторые иные примеры.

Паломничество к таким «святым» местам, как мы уже отмечали, довольно оживленное. Нередко в дни религиозных праздников, особенно курбан байрама, устраиваются многочисленные собрания верующих, в которых участвует немало и неверующих, совершаются коллективные жертвоприношения. Так, по неполным данным, в первый день курбан байрама 1972 г. на святилище Курбанмырат-ишан под Геок-Тепе собралось более шестисот человек и было зарезано одновременно два десятка баранов. Аналогичные события произошли и у святилищ Ак-ишан, Кара-ахун-ишан и целом ряде других[26].

Следует отметить, что паломники в массе своей имеют очень слабое представление или вообще не представляют личность, которой они поклоняются и приносят жертвоприношения. Причем это характерно не только по отношению к «святым» местам, возникшим еще в средневековье, но и довольно молодым — появившимся в последние сто-сто с небольшим лет. В качестве примера можно привести наши наблюдения по посещаемости святилища Курбанмырат-ишан, которые наряду со сбором иного полевого материала проводились в течение почти двух недель в декабре 1972 г. Погода не способствовала паломничеству: начались морозы, выпал снег. Тем не менее, не было дня, чтобы это место не посетило несколько человек. География паломничества охватывала Южную Туркмению от Мары до Кизыл-Арвата. Мотивы паломничества были самые разнообразные: исцеление от различных болезней, бесплодия, исполнение обетов по отношению к «святому» и предкам, похороненным на расположенном вокруг большом кладбище.

Те из паломников, с кем удалось провести короткие беседы, на вопрос, что им известно об этом ишане, как правило, отвечали, что, по рассказам, это был «очень святой человек, выступавший всегда за народ», и его святилище (*өвлүйә*) обладает «большой силой». Некоторые добавляли, что он — *шехид*, то есть погибший, умерший неестественной смертью[27]. Далеко не все, особенно приехавшие впервые с окраин указанного ареала паломничества (из Мары, Кизыл-Арвата и т. д.), знали, что Курбанмырат-ишан — участник геоктепинского сражения. И никто из опрошенных нами не предполагал, что этот, чуть не ставший ханом Ахала «святой», наиболее активный инспиратор геоктепинской бойни в январе 1881 г. в одну из ночей тайком бежал из осажденной крепости, бросив на произвол судьбы народ, «за который выступал», что позже он вступил в контакт с царизмом и умер через несколько лет на собственной постели.

В этом, несомненно, сказалась близкая к нулю деятельность совета по атеизму, созданного при геоктепинском райисполкоме, в чем мы особенно наглядно убеди-

---

[26] Тенденция коллективного проведения религиозных праздников, естественно, связана не только со святыми местами суфийского происхождения. Так, например, в том же 1972 г. в дни курбан байрама и ораза байрама на паломничество к гробнице Исмамут-ата в Тахтинском районе из разных концов района съехались сотни верующих и неверующих, среди которых было много молодежи. См.: *Таганов Я. «Курбан-байрамы»*—религиозный праздник.— «Ташаузская правда», 1973, 11 января.

[27] Арабский термин *шахидун* — «мученик за веру» в Туркмении приобрел более широкое толкование. К шехидам стали причислять людей, погибших от жажды, голода, отнюдь не религиозных противников.

лись за несколько месяцев до этого, во время поездки в Геок-Тепе и один из геоктепинских колхозов в апреле 1972 г. группы атеистов и представителя прессы[28]. Это свидетельствует также о недостаточном внимании, которое уделял созданный еще в 1965 г. Геоктепинский народный университет научного атеизма данному святилищу (крупнейшему в районе и одному из наиболее крупных в прикопетдагской полосе).

Еще менее известно паломникам что-либо конкретное о современнике Курбанмырат-ишана Ак-ишане, святилище которого находится на территории Бахарденского района[29]. Даже из приходящих на поклонение к святилищу Кара ахун-ишан далеко не все представляли себе, чем же мог заслужить такой почет названный «святой». Тем не менее, слепая вера в различные измышления духовенства, которому наруку оживление паломничества к «святым» местам, сила привычки, или просто любопытство — причина того, что ежедневно к этим и многим другим святилищам приходит немало людей.

Административные меры по отношению к «святым» местам не противоречат ни советскому законодательству о религиозных культах, которое предполагает регистрацию мест культа (почти все «святые» места являются незарегистрированными), ни изданной в свое время фетве (указу) САДУМа о незарегистрированных святых местах и деятельности самозванного духовенства на них. Они могут на время снизить паломничество к тому или иному святилищу. Так, например, произошло в последнее время с упоминавшимся выше святилищем Ших Алов (Абу Даккак) в селении Багир под Ашхабадом после выдворения подвизавшегося там смотрителя Каландар-ага.

Однако к кардинальному решению вопроса это привести не может. Например, к тому же Ших Алову, по

[28] В состав этой группы вошли бывший в то время заведующий сектором научного атеизма Отдела философии и права АН ТССР Т. Баяров, корреспондент газеты «Известия» Э. М. Кондратов и автор данной работы.

[29] К такому выводу пришли на основе бесед с паломниками сотрудники сектора научного атеизма Отдела философии и права АН ТССР, организовавшего в апреле 1965 г. коллективный выезд в Геок-Тепинский и отчасти Бахарденский районы для изучения состояния религиозности местного населения. Среди участников поездки был и автор данной монографии.



нашим неоднократным наблюдениям лета 1975 г., паломничество, хотя и заметно сократившееся, продолжается (во время посещений этого места нам пришлось беседовать с паломниками, точнее, паломницами, приехавшими сюда с детьми дошкольного и школьного возраста из Ашхабада, Ашхабадского и Каахкинского районов). Мало что дали и эксперименты с выселением смотрителей-мюджевюров, заколачиванием дверей с припиской «заражено» на святилище Ак-ишан, предпринятые в 1972 г. Как показывают более поздние наблюдения (одна из последних поездок на Ак ишан летом 1975 г. корреспондента ашхабадской областной газеты «Знамя Октября» А. Ромашко, отчет которого находится в редакции газеты), религиозная деятельность на святилище продолжается. Практика показала, что лишь планомерная разъяснительная работа атеистов в сочетании (там, где это действительно необходимо) с административными мерами может привести к основательному подрыву веры в «святые» места и действующих на них и вне их представителей духовенства, а еще чаще просто шарлатанов от религии.

*
* *

Зикр, характерный элемент суфийской обрядности, получивший в Туркмении столь необычное развитие в двух направлениях,— «лечебном» и развлекательном — вскоре после Октября сошел с религиозной сцены. В основном это произошло уже к середине 20-х гг. В отдельных местах, в частности в Прикаспии, где последние сеансы «лечебного» зикра устраивались Какыш-ишаном из Гасан-Кули, он удержался до 1927—1929 гг. Новый быт властно теснил пережитки прошлого, что проявлялось в сдаче своих позиций крупным духовенством, ишанами. Дальнейшие события еще больше подтвердили необратимость данного процесса. Поэтому отдельные попытки некоторых религиозных деятелей и верующих в первые послевоенные годы возродить «лечебный» зикр успеха не имели[30]. Лишь в таком глухом уголке Средней Азии, каким был до середины 50-х гг.

[30] По сообщениям информаторов, нам известно лишь о двух таких случаях — в Гасан-Кули и на Сумбаре.

Хорезм (строительство железной дороги от Чарджоу туда закончилось лишь в 1953 г.), религиозно-«лечебный» зикр среди переселившейся в Турткульский и соседние районы Кара-Калпакии еще в XIX в. основной массы туркмен-атинцев сохранялся примерно до конца 50-х гг.

В то же время развлекательная форма зикра, сменив свое название на кюшт депмек или кюшт депти, получила, как мы уже отмечали выше, очень широкое распространение в Южной Туркмении, охватив территорию всей республики. Правда, в последнее время отмечены единичные факты, когда, по-видимому, не без участия представителей духовенства в качестве поющихся (как музыкальное сопровождение танца) куплетов-газал вместо бытовых, серьезных или шутливых, сюжетов исполняются религиозные тексты суфийского характера. Однако эти явления, как рецидив, успеха не имели и иметь не могут.

*

* *

Куда больше в бытовых ситуациях, причем даже не связанных непосредственно с религиозными вопросами, сохраняется пережиточное обращение «ишан-ага». Так обращаются не только к ишанам, но кое-где и к представителям овлядов, ибо каждый овляд в прошлом теоретически считался ишаном. Обращаться к таким людям просто по имени с добавлением (когда собеседник старше возрастом) обычного в Туркмении почетного обращения «ага» ни верующие, ни неверующие обычно не решаются. Причем этому правилу следуют, к сожалению, нередко и представители интеллигенции.

Несколько лет назад во время пребывания в одном из селений Геок-Тепинского района мне пришлось столкнуться с весьма характерным фактом. Провожая меня для беседы со старым учителем-пенсионером Ч., его молодой коллега и односельчанин Т. «наставлял» меня, уверяя, что если я обращусь к Ч. не по обычным правилам туркменского этикета, а «ишан-ага», как обращаются к нему он сам и другие жители селения, «ему будет очень приятно».

Оказалось, что предки Ч. происходят из овлядской группы пир магтымов. Я, правда, не заметил у него признаков недовольства от моего обращения согласно не религиозным, а добрым народным нормам туркменского этикета. Он оказался инвалидом войны, гостеприимным, доброжелательным человеком, немало потрудившимся на своем веку. Когда я завел речь о бытующем еще обращении «ишан-ага», Ч., улыбнувшись, ответил, что его так называют лишь в силу старой традиции, хотя к духовенству он никакого отношения не имеет. В этом же селении я отметил аналогичное религиозное обращение еще к нескольким представителям группы пир магтым, никак не относящихся к духовенству, хотя здесь же был и такой религиозный авторитет как Куллин-ишан.



Ситуация, подобная геоктепинской, позже встретилась нам в одном из колхозов Кировского района, где учитель пригласил к себе на дружеское угощение своего старшего коллегу и обратился к вошедшему со словами «проходите, садитесь, ишан-ага». Здесь тоже объясняли подобное обращение привычкой, берущей свои истоки из уважения к «святым предкам» этого человека.

Это уважение к «святым предкам», боязнь обидеть их у верующих и нежелание выглядеть белой вороной среди других у неверующих и породили неукоснительность соблюдения почетного религиозного обращения. Кстати, приверженность традиции почетного обращения даже к людям, позорящим имя честного верующего или представителя духовенства отметил и автор упоминавшегося фельетона о Черкез-ишане. После возвращения последнего из Мекки и развертывания им бурной спекулятивной торговли привезенными оттуда «святыми» предметами,— пишет фельетонист,— люди не могли называть его именем хаджи, то есть совершившего особо почетное для мусульманина дело, предел его религиозной мечты — паломничество к святым аравийским местам. Но называть его в глаза Черкез-спекулянт тоже не могли. Поэтому и называли по-старому — ишаном.

Примеров подобного рода помимо вышеприведенной галереи ишанов, можно назвать немало[31]. Поэтому ог-

[31] См. критические материалы в журнале «Токмак», опубликованные в последние два-три года, как «Тойлыны токулатмалы» — о неприглядных действиях в семейном вопросе Тойлы-ишана из Тахтинского района (1976, № 10); «Огры сопы» («Сопы-вор») — о вороватом Берды-сопы, действовавшем в к/зе «Правда» Марыйского района (1976, № 11); «Мөжеге меңзеш мүжевүр». («Смотритель, подобный волку») — о проделках смотрителя святилища Астана-баба в Керкинском районе Ачила Перманова, известного под именем Сары-ишана, «Желтого ишана» (1978, № 2) и др.

раничимся еще одним представителем современного туркменского духовенства — Бакы-ишаном со среднего Атрека[32].

Проводя в середине 60-х гг. исследование некоторых вопросов религиозности населения и изучая, в частности, различные группы современного духовенства, нам в самом Кизыл-Атреке, а еще больше в таких селениях Кизыл-Атрекского района, как Ак-яйла, Ясы-депе и некоторых других пришлось столкнуться с именем этого ишана, а затем и с ним самим.

Названный Бакы-ишан, в то время сорокасемилетний крепкий мужчина, ухитрившийся остаться неграмотным, числился колхозником одного из местных колхозов. Однако основные его интересы были далеки от колхозных дел. Разъезжая по приглашению и без оного по радостным или печальным торжествам (наречение имени ребенку, заключение брака, достижение возраста пророка, похороны, поминки и т. д.), он всегда за свое невнятное бормотание (ибо будучи неграмотным «ни по-старому, ни по-новому», не мог даже толком запомнить наизусть текст нескольких самых ходовых молитв) стремился получить и получал мзду побольше, не гнушаясь ничем. И очень не любил встречаться с другими представителями духовенства, в частности акяйлинским Ильяс-муллой, человеком честным и хорошо знающим религиозную обрядность, то есть обладающим таким сочетанием качеств, которое так редко встречается среди духовенства. Недаром Бакы-ишану в народе дали насмешливое прозвище ёвы ишан (ненастоящий, ложный ишан). Однако при общении с ним его называли «ишан-ага» или Бакы-ишан, так как он — сын известного в свое время местного ишана, пользовавшегося большим почитанием.

*
* *

Принадлежность к семье или родне духовных лиц, особенно ишанов, а также к овлядам играла в прошлом, наряду с экономическим состоянием и родо-племенной принадлежностью, большую роль в семейно-брачном вопросе. Такие семьи, как правило, особо строго соблюдали брачную эндогамию, то есть стремились заключать браки только в пределах своего «святого» рода или сословия. Еще более ревностно этого придерживались в отношении женщин. Мечта девушки из такой семьи, полюбившей взаимно юношу из семьи карачи, карамаяк, то есть «простонародья», обычно была неосуществимой, а редкие случаи добровольного умыкания (алып гачмак) обычно кончались трагически для беглецов.

[32] См.: *Демидов С.* Слуги пророка или кто есть кто.— «Комсомолец Туркменистана», 1970, 20 августа. В тексте допущена опечатка: Бакы-ишан фигурирует под инициалом Ч.-ишан.



В послеоктябрьский период, несмотря на резкое падение в семейно-брачном вопросе роли финансово-экономического ценза и традиционных родо-племенных корней, принадлежность к духовной или овлядской семье еще играет немалую роль в свободном выборе молодых. Как и прежде, отжившие запреты и традиции особенно касаются девушек и женщин из таких семей. Например, в результате расспросов во время неоднократных поездок по сельским районам республики с целью сбора полевого материала мы лишь в отдельных местах отметили единичные случаи выхода замуж девушек из овлядских семей за юношей из семей неовлядских (два в Бахардене, два в Забалханье), причем и эти случаи были, как правило, связаны с какими-либо особыми обстоятельствами. Примеры выхода замуж девушек из семей ишанов за «рядовых» нам неизвестны.

*
* *

Несмотря на сохранение в пережиточной форме некоторых прежних черт почетной обособленности, характеристика современного туркменского ишанства значительно отличается от его характеристики до 30-х гг. Современное ишанство, как и духовенство в целом, после реального претворения в жизнь в условиях Туркмении решения Советской власти об отделении церкви от государства и народного образования перестало играть какую-либо роль в социально-экономической и культурно-просветительной жизни общества, сохранив за собой однако позиции в области собственно культа, а также в известной степени «здравоохранения» и семейно-бытовой обрядности[33].

[33] Роль ишанов в некоторых других Среднеазиатских республиках (Узбекистане, Таджикистане), судя по имеющимся работам, а также фактам влияния на верующих из соседних республик, в том числе Туркмении, еще выше. Поэтому трудно согласиться с выводом, который мы встречаем в атеистическом словаре (См.: Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964, с. 258).

Ишаны предыдущего периода в большинстве своем имели определенное богословское образование (по распространенному раньше в Туркмении представлению, хотя в основном и чисто теоретического плана, настоящий ишан должен был учиться, идти по «божественному пути» не менее тридцати лет). Современные ишаны, за очень редким исключением, никаких «дипломов» не имеют, а если учились, то образование их ограничивалось лишь местным сельским медресе. Например, даже Атанепес-ишан, официальный настоятель байрам-алийской мечети Ходжа Юсуф, являющейся одновременно и крупным «святым» местом (усыпальницей одного из основателей среднеазиатского суфизма ходжи Юсуфа Хамадани), окончил лишь сельское медресе под Ашхабадом[34].

Представление о передаче «святой силы» ишанов по наследству и в прошлом позволяло их потомкам, не пролившим на «божественном пути» ни капли пота, пользоваться преимуществом своего положения. В то же время родственные наследственные отношения соблюдались очень строго, чтобы не допустить нежелательного увеличения числа конкурентов за счет самозванных ишанов или их потомков. С уходом с арены большей части крупных, «законных» ишанов и значительным падением религиозной осведомленности верующих расчистился путь для появления в роли ишанов самых различных проходимцев и авантюристов типа упомянутых Сачлы-ишана, Акмурт-ишана, Ата-ишана и им подобных. Эти лица пополнили наиболее многочисленную в наши дни группу туркменского духовенства, не имеющую даже элементарного религиозного образования. К ним, естественно, примыкают и люди типа Бакы-ишана, которые, хотя и являются действительно потомками крупных ишанов, но сами не приложили никаких усилий поддержать религиозный авторитет своего рода. Не разбираясь толком в элементарных вопросах религии, заучив на память с искажениями несколько молитв (а то и не зная таковых), те и другие, обманывая верующих даже с религиозной точки зрения, участвуют в отправлении обрядов исключительно из-за материальной выгоды.

Очевидно, резким упадком истинно религиозных образования и знаний среди современных ишанов (как и духовенства в целом) объясняется и усиление в их деятельности старой традиции использования шаманистских элементов[35]. Методы «лечения» и предсказания будущего многих из них, как мы видели, почти целиком копируют шаманские приемы порханов, еще раз свидетельствуя о деградации и приспособленческих тенденциях суфизма-ишанизма.

Определенная часть ишанов занялась религиозной деятельностью лишь в пожилом возрасте, с выходом на пенсию, а до этого более или менее добросовестно трудилась в различных сферах общественной жизни. В качестве примера можно упомянуть о проживающем в одном из селений Геок-Тепинского района ишане Х., с которым нам пришлось столкнуться во время поездки в Геок-Тепинский район в апреле 1972 г.

До выхода на пенсию этот человек трудился в родном колхозе на разных должностях. Был он и учителем начальных классов, и продавцом сельского магазина, а одно время — председателем сельсовета. Вряд ли тогда его называли при обращении ишан-ага, как называют сейчас. Но, войдя в возраст, он, что нередко случается, больше стал уделять внимания делам религиозным, тем

---

[34] Показательно, что этимология самого термина «ишан» современному духовенству обычно неизвестна. Большинство из опрошенных нами представителей духовенства просто отвечало «не знаю». Некоторые пытались дать «объяснения», характеризующие эту группу духовенства в лучшем свете. Например: «Это слово арабское и означает «хороший человек». Им называют людей, которые являют собой образец поведения» (Байрам-Али); «Ишан — слово персидское. Означает «знающий все человек» (Кизыл-Арват); «Так называют особо достойных людей» (Байрам-Алийский район, колхоз «Туркменистан») и т. п.

[35] Интересный в этом отношении факт отмечен нами в Байрам-Алийском районе. Местного Хан-ишана, умершего в начале 60-х гг., за его «чудеса» в народе называли также Хан-джады (вариант от джадыгёй — «колдун, волшебник»). В этом, возможно, отразилась связь ишана и его рода с Хорезмом (оттуда в Байрам-Али переселился его дед), издавна славившимся своими домусульманскими традициями. (См.: *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969).

более, что верующие-односельчане подталкивали: ведь ты — внук (по другим сообщениям, близкий родственник) знаменитого Курбанмырат-ишана. И вот мы уже видим его отчитывающим больных, заговаривающим боль, изготовляющим амулеты, несмотря на то, что «святой отец», по всей видимости, не в ладах не только с арабским языком, но и с арабской графикой.

Об этом можно судить, во-первых, по тем шести или семи амулетам-дога, выписанным этим ишаном, которые автору удалось приобрести в данном селении для своей коллекции. На всех бумажках, кроме коряво написанной общемусульманской формулы «би исм ил-лаху» («во имя бога»), остальные слова и строчки являют собой лишь подобие арабскому тексту. Во-вторых, по результатам проведенного там же эксперимента, имевшего целью подтвердить или опровергнуть мнение некоторых местных жителей, в том числе и отдельных представителей интеллигенции, что «их» ишан весьма сведущ в книжных религиозных премудростях.

Одним из участников эксперимента был четким каллиграфическим почерком написан амулет, где первая строчка была на арабском — традиционное «би исм ил-лаху ар-рахмани ар-рахими» («во имя бога милостивого, милосердного»), а вторая на туркменском языке, но арабским алфавитом — «пусть уйдет боль из его ноги». С этим «амулетом» другой участник эксперимента, у которого действительно сильно болел зуб, отправился к «святому врачевателю» в поисках «исцеления», а также выяснить «правильный» ли амулет получил он от другого «святого врачевателя», ибо зуб не перестал болеть, и если нет, то как с ним поступить — выбросить или оставить у себя.

Десятиминутное «лечение» «святого» ишана свелось к тому, что он, накрыв голову пациента носовым платком (чтобы не попали брызги слюны или опасаясь какой-либо заразы?), пробормотал над ним несколько невнятных «молитв», за что не постеснялся взять финансированные нами на эксперимент четыре рубля. В отношении же показанного ему амулета-дога ишан, по словам «пациента», оказался в сильном затруднении. Он долго и пристально рассматривал бумажку, пока наконец важно не изрек: «Не бросай ее, сын мой, здесь написано имя божье»[36]. То, что этот «амулет» явно не имеет никакого отношения к зубной боли, ишан умолчал. Ибо сумел разобрать лишь стереотипные «би исм ил-лаху» — простое сочетание из семи букв-знаков, которое может запомнить и неграмотный, если его заставить несколько раз воспроизвести данное сочетание с готового текста. Правда, несмотря на все эти доводы, некоторые из наших гостеприимных хозяев все же упорно не хотели согласиться с нашими выводами, лишний раз доказывая этим, насколько еще живуча вера в «силу» ишанов, что подтверждают и результаты некоторых социологических исследований религиозности населения, проводившихся в середине 60-х гг.[37]

*
* *

Таким образом, в послеоктябрьский период в Туркмении, подобно другим республикам Средней Азии, сохранялись многие пережитки суфизма-ишанизма, часть из которых имеет место и в наше время.

Пережитки прошлого сохранились в силу ряда объективных и субъективных причин. К объективным относится общее отставание сознания от бытия, а также синтез суфийского мистицизма и пантеизма с весьма сильным в Туркмении культом предков и некоторыми популярными в народе домусульманскими верованиями и представлениями (анимизм, магия, шаманизм), поро-

[36] При описании этого эксперимента в статье О. Ягшыева (Э. Кондратова), очевидно, как посчитал автор, в целях лучшей «выстроенности» материала допущена грубая неточность. Автор пишет, что «пациенту» (участнику) ишаном на туркменском языке арабскими буквами был выписан амулет-дога от зубной боли. Тем самым искажается один из главных моментов эксперимента, хотя сам дух его и другие детали переданы в основном верно. См.: *Ягшыев О.* Дини-дессурыц керебине чолашанлар (Запутавшиеся в паутине религиозных предрассудков). — «Совет Туркменистаны», 1973, 3 июня.

[37] Так, например, из опрошенных в колхозе им. К. Маркса Ленинского района 69 человек (1900—1930 гг. рождения) верили в «святость» ишанов 48 человек; из опрошенных 46 человек в Бахарденском районе верили в сверхъестественную силу ишанов 21 человек, не верили — лишь 11, колебались 7 человек, а еще 7 дали неопределенный ответ. (См.: *К. Овезов.* Влияние религиозных организаций, духовенства и активных верующих на сохранение религиозных пережитков. — В кн.: Религиозные пережитки и пути их преодоления в Туркменистане. Ашхабад, 1977, с. 72—74).

дившими своеобразный стойкий сплав вульгаризированной формы суфизма, в центре которого выступала фигура суфия-ишана.

К субъективным причинам относится ослабление атеистической пропаганды в том или ином районе, и, как следствие этого, — создание благоприятных условий для усиления религиозной пропаганды. Определенную роль в этом плане играет недостаточный в ряде случаев уровень медицинского обслуживания населения, а порой невысокая профессиональная подготовка медицинских работников. Естественно, что в каждом конкретном случае немалое, а то и решающее значение имеет влияние семьи и окружающей среды, сила привычки, психологический настрой данной личности и т. д.

Совокупность названных факторов и является основой, на которой зиждется сохранение пережитков суфизма-ишанизма, проявляющихся и в наши дни в различных формах (общая религиозная пропаганда ишанов с рецидивами возрождения мюридства; деятельность ишанов как знахарей-тебибов и шаманов-порханов, как смотрителей и даже «открывателей» так называемых святых мест и т. д.).

Роль, которую еще играют в нашем обществе представители суфийского духовенства (как и духовенства вообще), не имеет ничего общего с их ролью и значением в тех странах, где религия идет рука об руку с государственной политикой, являясь мощной опорой власть имущих (возьмем для примера туркменские районы сопредельных стран Востока)[38]. Однако не учитывать влияния ишанского духовенства на верующих и колеблющихся людей в нашем обществе тоже нельзя.

С проявлениями пережитков суфизма-ишанизма, как и с другими пережитками прошлого, ведется непримиримая идеологическая борьба, и в первую очередь, с помощью пропаганды научного атеизма, которая, как правило, дает положительные результаты. К сожалению, не всегда она бывает достаточно умела и последовательна. Поэтому мы считаем нелишним закончить эту главу несколькими замечаниями, которые могли бы пригодиться в работе атеистов-практиков.

[38] См.: цитировавшиеся выше работы Х. Пуркерима. О предательской роли, которую сыграли ишаны совместно с частью феодально-родовой верхушки среди гюргенских туркмен во время восстания 1924—1926 гг. интересный материал находим у В. Березкина. (*Березкин В.* В Гюргенской долине. М.—Ташкент, 1931, с. 46 и др.).



Атеистическая пропаганда должна строиться прежде всего дифференцированно. В каждом конкретном случае необходимо проанализировать, что в данный момент представляет наибольшую опасность, кто является главным противником, и в соответствии с этим строить тактику атеистической работы.

На наш взгляд, в рассматриваемом аспекте наибольшую опасность на современном этапе представляют «лечебная» практика ишанов и попытки некоторых из них возродить мюридство. Оба эти направления деятельности суфийского духовенства связаны, как правило, не только со «святым» обманом верующих или колеблющихся, но и с присвоением обманным путем их личной собственности в денежной или имущественной форме. Это противоречит соответствующим статьям советских законов, а также некоторым официальным постановлениям-фетвам САДУМа, с содержанием которых Госкомитету по делам религии при Совете Министров ТССР не мешало бы ознакомить областные и районные советы по научному атеизму.

Необходимо со всей строгостью бороться с попытками возрождения мюридизма, прибегая в необходимых случаях и к административному пресечению деятельности новых миссионеров (как, например, произошло в случае с упоминавшимся Ачил-ишаном). Ибо малейшие послабления местных властей и местных атеистов влекут за собой возрождение в отдельных районах активной деятельности ишанов по вербовке мюридов.

Особенно трудно пресекать «лечебную» деятельность ишанов, так как «врачеванием» они занимаются в своем доме или в доме пациента, далеко от посторонних глаз. Именно этим обстоятельством объясняют некоторые районные и столичные компетентные лица невозможность пресечь бурную деятельность некоторых, особо активных в этом отношении ишанов (например, бахарденского Артык-ишана).

Думается, однако, что и в данном варианте нет безвыходных положений. Для результативной работы нужно лишь не бояться вступать в непосредственный откровенный контакт с ишанами, как это, например, сделали

авторы фельетонов о Сачлы-ишане и Акмурт-ишане хотя герои их сатирических материалов были их давними знакомыми.

К сожалению, часть интеллигенции, которая самим своим положением в обществе призвана всемерно содействовать изживанию пережитков прошлого, настроена весьма примиренчески к деятельности разного рода «святых».

Для примера уместно вспомнить такой эпизод. В декабре 1973 г., когда съемочная группа Туркменителевидения должна была снимать для документального атеистического фильма «Тайны амулетов» эпизод приема больных в детской консультации бахарденской районной поликлиники, один из врачей, узнав о цели съемок (хотя из этого не делалось никакого секрета), встал у ворот больничного двора, не пропуская пациенток с детьми, если замечал на детях или их матерях коллекции «святых» талисманов (многие из которых, возможно, были за хорошую мзду изготовлены тем же Артык-ишаном или его коллегами по амулетному делу). Для работников съемочной группы, бесплодно прождавших в приемной консультации несколько часов (ибо амулеты оказались почти у всех пациенток), рабочий день был сорван. Правда, случайно обнаруженный одним из работников группы «пикетчик» был призван к порядку Бахарденским райкомом партии, и съемки на следующий день прошли успешно, но факт этот довольно показателен. Более того, нашлись отдельные перестраховщики и в Ашхабаде, которые постарались при подготовке фильма значительно сократить «сакраментальные» документальные кадры и даже предлагали сделать его игровым, типа безликой сатиры.

Если деятельность «святых» ишанов и пиров, как и по-иному титулующих себя представителей духовенства или просто шарлатанов связана со «святыми» местами, она более на виду у населения, в том числе и местных атеистов, что облегчает проведение атеистической работы. Разоблачая деятельность того или иного святошисмотрителя, необходимо одновременно развенчивать «святость» данного святилища ибо многие из паломников наивно считают, что их приношения предназначены только для умилостивления погребенного здесь «святого», к которому они и обращаются с просьбой.



Естественно, здесь не может быть единого рецепта, в каждой конкретной ситуации необходим особый подход. Однако в любом случае необходимо знание происхождения данного «святого» места, ибо, как показала практика, «святые» шейхи, ишаны, мюджевюры весьма умело используют неосведомленность приходящих сюда паломников, распространяя о святилище всевозможные небылицы. Задача атеистов-практиков в данном отношении осложняется тем, что, несмотря на имеющуюся уже в республике определенную научную и научно-популярную атеистическую литературу, о многих «святых» местах нет обстоятельных исследований, а часть имеющихся описаний оставляет желать лучшего[39].

Однако в затруднительных случаях, по примеру атеистов некоторых братских республик, в частности Дагестана[40], наиболее эрудированные и подготовленные из числа районных или областных атеистов-пропагандистов могут сами с помощью анализа народных легенд, сопоставления исторических и иных фактов при письменной или устной консультации ученых-специалистов проводить исследования происхождения того или иного места, личным примером показывать вздорность некоторых предрассудков, связанных с данным святилищем.

Например, дагестанский атеист Т. Адильханов, описывая разоблачение районными атеистами-практиками двух наиболее почитаемых местных святынь, привел эпизод, который произвел на присутствовавших сильное впечатление. Местные смотрители распространяли вымысел, что того, кто повернется к «святому» месту спиной, то есть символически не окажет ему уважения, постигнет небесная кара. Атеисты многократно демонстративно поворачивались спиной к святилищу, но никакая кара их не постигла[41]. Автор данной монографии, буду-

[39] Подготовка солидного научного исследования типа «Научно-атеистического атласа «святых» мест Туркмении», которое вооружило бы всех атеистов республики в их борьбе с одним из наиболее распространенных религиозных пережитков — верой в «святые» места и паломничеством к ним, очевидно, дело отдаленного будущего.

[40] См., например: *Макатов И.* Некоторые проблемы преодоления пережитков культа «святых» в условиях Дагестана и *Адильханов Т.* Как мы разоблачаем мифы о «святых». — В кн.: Пережиткам — нет! Махачкала, 1967.

[41] *Адильханов Т.* Указ. раб.

чи с сопровождавшими его жителями селения Мадау (Кизыл-Атрекский район) у упоминавшегося ранее святилища Машад-ата, демонстративно всовывал голову в верхнее углубление знаменитой мехрабной ниши. Считалось, что кирпичи архитектурной кладки, образующие сужение якобы «для шеи испытуемого на грешность», должны сдавить горло «грешника» и задушить его. И хотя перед этим он провел беседу на атеистическую тему, то есть «грехов» у него изрядно прибавилось, кирпичи, естественно, не шелохнулись. Эта маленькая демонстрация также вызвала оживленную дискуссию с любопытством ожидавших «результатов» гидов (среди которых находился и местный учитель), хотя ни один из них все же не отважился повторить данный эксперимент. Такого рода наглядные эксперименты практики-атеисты должны проводить по возможности чаще, стараясь при этом охватить большее число верующих и колеблющихся.

Методы атеистической пропаганды, связанной с разоблачением веры в «святые» места и деятельностью обосновавшихся вокруг них смотрителей, поистине многогранны. Можно и нужно, например, шире использовать опыт атеистов селения Астана-Баба Керкинского района, выступивших в начале 60-х гг. с достойной внимания инициативой. Силами наиболее подготовленных школьников старших классов, членов атеистического кружка школы-десятилетки, под руководством учителей были установлены постоянные атеистические дежурства у крупного местного святилища Астана-баба. Школьники рассказывали идущим на поклонение к святилищу его историю, в которой не оставалось места «святости», так как это была усыпальница крупного феодала-эксплуататора; о том, кому выгодны вымыслы о «чудесах святого». И многие поворачивали назад, так и не дойдя до места паломничества. Особенно следили юные атеисты, чтобы среди паломников не появлялись дети школьного возраста.

Аналогичные атеистические дежурства можно было бы установить, скажем, близ святилища Курбанмырат-ишан, тем более что история его «святости», которой мы уже неоднократно касались, довольно известна, а само «святое» место расположено на окраине крупного



райцентра. Можно было бы нечто аналогичное организовать и на других «святых» местах.

Достоин внимания в этом плане метод обращения к сельскому сходу, успешно применяемый атеистами Дагестана, где «особо чтимыми среди верующих являются места, связанные с именами последователей тарикатских толков (то есть суфиев. — *С. Д.*)»[42]. Отмечая сохранение в Дагестане сильных патриархально-общественных традиций, автор пишет: «Роль сельских сходов — наиболее эффективная и оправданная форма общественного воздействия в условиях Дагестана. Именно сельским сходам, в работе которых активно участвуют все люди, принадлежит приоритет в закрытии подавляющего большинства «святых мест» и прекращения паломничества к ним, в разоблачении действий различных шейхов, устазов и других ревнителей исламской идеологии, в искоренении многих других пережитков адата и шариата»[43]. В условиях Туркмении также сохранилось немало патриархально-общественных традиций, и, как нам кажется, сходы того или иного селения, близ которого расположено «святое» место, могли бы, при умелой подготовке принести положительные результаты.

Нельзя упускать возможности показа на конкретных примерах преимуществ, подлинной силы научной медицины по сравнению со знахарскими, шаманскими методами «лечения» духовенства. Несколько лет назад, например, в местечке Карры-Кизыл, расположенном в центральных Каракумах, внезапно ослеп юноша Карлы. Отец его, верующий человек, приписал это воздействию злых духов, так как Карлы, отправившийся в пески искать пропавших верблюдов, на обратном пути переночевал на шехитлике — месте, где в свое время было пролито много человеческой крови и, по суеверным представлениям, могла водиться нечистая сила. Отец настоял на том, что покажет сына проживающему на центральной усадьбе их совхоза Зытыр-ишану. Взяв за свои услуги барана, Зытыр--ишан целый день «отчитывал» больного, снабдил его амулетами собственного изготовления, но все было напрасно — зрение не верну-

---

[42] *Макатов И.* Указ. раб., с. 11.
[43] Там же, с. 13.

лось. Отец Карлы, Меле-ага, предложил свозить сына на «святые» места, но юноша решительно воспротивился, настояв на том, чтобы его показали докторам. Окулист дарганатинской районной больницы Александра Гавриловна Метельникова всего в течение нескольких дней вернула зрение счастливому юноше, который после выздоровления стал активно пропагандировать, чтобы население обращалось за помощью к врачам, а не к плутам-духовникам. Открылись глаза и у не терявшего зрение Меле-ага[44].

При разработке и проведении различных форм атеистической пропаганды — лекций, коллективных и индивидуальных бесед, атеистических вечеров вопросов и ответов, при изучении школьных курсов по туркменскому фольклору и литературе и т. д., наряду с привлечением конкретных фактов, почерпнутых из жизни, необходимо шире использовать антиклерикальные, и в частности антисуфийские мотивы, содержащиеся в туркменском народном творчестве и в произведениях туркменских советских писателей — поэтов, прозаиков, драматургов. Например, не так давно силами местного любительского драмкружка Дома культуры колхоза им. Дианова Кизыл-Арватского района в тех местах, где более часты проявления религиозных пережитков, была поставлена пьеса Язмурада Беллиева «Чильтен-ишан», вызвавшая после окончания оживленную зрительско-актерскую дискуссию. «Эта пьеса, — сказал передовой чабан колхоза Келеман-ага, — послужит добрым уроком некоторым нашим верующим»[45].

Атеистическая пропаганда может использовать в рассматриваемом аспекте и некоторые естественные науки, например, химию, которая дает возможность с помощью ряда опытов разоблачать некоторые знахарские способы «лечения» ишанов[46].

Формы и методы работы атеистов поистине многогранны. Необходимо лишь умело, своевременно и последовательно их использовать.

---

[44] *Шукуров Н.* Мени доктора экидиң! (Отвезите меня к доктору!). — «Мыдам тайяр», 1973, 19 октября.

[45] *Артыков А.* Чарваларың гөвүнлери битди (Скотоводам понравилось). — «Эдебият ве сунгат», 1975, 2 июля.

[46] См.: *Мередов Р.* «Кераматлы ишан» ве яш химиячылар («Святой ишан» и юные химики). — «Яш коммунист», 1975, 5 апреля.



# ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предлагаемая монография — результат многолетнего сбора автором полевого этнографического и литературного материала и долгих размышлений над ним.

Первая и основная задача, которую автор ставил перед собой — ретроспективно-теоретическая: осветить, насколько позволял имеющийся в нашем распоряжении материал, эволюцию суфизма на территории Туркменистана. Этот процесс наблюдался от раннесредневековых течений в таких культурных центрах как Мерв, Серахс, Абиверд, Ниса, Хорезм и т. д. через формирование в развитом средневековье среднеазиатских суфийских орденов, получивших широкую известность. И хотя эти ордена формировались, как правило, вне территории современного Туркменистана, они посредством активной деятельности миссионеров-суфиев оказали значительное влияние на идеологию, быт и культуру населения Туркмении. Последующая эволюция среднеазиатского суфизма привела его к позднесредневековой упадочной стадии, сохранившей те же тенденции и в новое время — ишанизму.

Вторая важная задача, которой посвящена одна из глав монографии, имеет прикладное, практическо-атеистическое назначение, исследуя различные формы проявления пережитков суфизма-ишанизма в сознании и быту части населения Туркмении в послеоктябрьский период. При этом главное внимание сосредоточено на современном этапе. Автором разработан ряд практических рекомендаций по улучшению атеистической пропаганды на данном участке борьбы с религиозной идеологией.

Прокладывание первого следа по научной целине — всегда радостно для исследователя, но в то же время и

чревато дополнительными трудностями фактического, методологического, интерпретационного и иного плана. Поэтому автор, как никто другой, сознает те недочеты, которые могут быть в данной работе. Вместе с тем, хочется надеяться, что нам все же удалось в достаточной степени осветить основные задачи теоретического и практического плана, которые были поставлены в начале исследования, и что дальнейшая разработка этой темы не потребует нового большого исследования, а будет лишь представлять уточнение и дополнение отдельных фактов или разработку специально обособленных вопросов, например, суфизм и туркменский фольклор, суфизм и творчество того или иного туркменского поэта-классика и т. п.[1]

[1] Подтверждением этого является выпущенная в этом году издательством «Ылым» на туркменском языке монография М. Аннамухаммедова «Шукури и проблемы романтического стиля в туркменской поэзии XIX в.», один из разделов которой называется «Творчество Шукури и суфизм» (с. 141—163).



## БИБЛИОГРАФИЯ


*Маркс К., Энгельс Ф.*— О религии. М., Госполитиздат, 1974.

*Ленин В. И.* О религии (сборник). М., Госполитиздат, 1955.

Атеистическое воспитание (Передовая).— «Правда», 1971, 18 августа.

Шире развернуть научно-атеистическую пропаганду (Передовая).— «Правда», 1954, 24 июля.

За высокую идейную, боевую, наступательную лекционную пропаганду. — «Комсомолец Туркменистана», 1968, 16 мая.

*Абу-л-Гази.* Родословная туркмен. Пер. и прим. А. Н. Кононова. М.—Л., 1958.

*Агаев М.* «Кераматлы» мазарлар. — «Совет Түркменистаны», 1964, 14 января.

*Адильханов А.* Как мы разоблачаем мифы о «святых». — В кн.: Пережиткам — бой! Махачкала, 1967.

*Акыныязов Г.* Түркменистанда эркин пикирлилигиң ве антиклерикализмиң тарыхындан. Ашгабат, 1973.

*Акиниязов Г.* Поэт, вольнодумец, мыслитель. — «Наука и религия», 1972, № 4.

*Акмәммедов С.* Черкез ишан ялы кеззаплардан эгә болавериң!— «Совет Түркменистаны», 1962, 11 февраля .

*Алиев А.* Туркменская речь, ч. 1. Асхабад, 1914.

*Алланазаров Б.* Сачлы ишан. — «Токмак», 1965, № 12.

*Андреев М. С.* Чильтены в верованиях народов Средней Азии.— В кн.: В. В. Бартольду туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927.

*Андреев М. С.* Таджики долины Хуф, вып. 1. Сталинабад, 1953.

*Аннамухаммедов М.* Шукүри ве XIX асыр түркмен поэзиясында романтики стиль. Ашгабат, 1978.

Арабско-русский словарь. Сост. проф. Х. К. Баранников. М., 1959.

*Арандаренко Г. А.* Досуги в Туркестане. Спб., 1889.

*Артыков А.* Чарваларың гөвүнлери битди. — «Эдебият ве сунгат», 1975, 2 июля.

*Арыф.* Несихатнама. Ашгабат, 1973.

*Атаев К.* Гайыбы ве суфизм. — В кн.: Түркмен эдебиятының кәбир меселелери. Ашгабат, 1973.

*Атаев К.* Некоторые данные по этнографии туркмен-шихов. — «Труды института истории, археологии и этнографии АН ТССР», 1964, т. 7.

*Бартольд В. В.* История культурной жизни Туркестана. Соч., т. 2. ч. 1. М., 1963.

*Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Соч., т. 1. М., 1962.

*Бартольд В. В.* Ислам. Соч., т. 6, М., 1966.
*Бартольд В. В.* Ишан. Соч., т. 6. М., 1966.
*Бартольд В. В.* Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира. Соч., т. 2, ч. 1. М., 1963.
*Бартольд В. В.* К вопросу о родине Хаким-Ата. Соч., т. 2, ч. 2. М., 1964.
*Бартольд В. В.* Хаким-Ата. Соч., т. 2, ч. 2. М., 1964.
*Бартольд В. В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Соч., т. 5. М., 1968.
*Бартольд В. В.* Очерк истории туркменского народа. Соч., т. 2, ч. 1. М., 1963.
*Бартольд В. В.* Отчет о командировке в Туркестан. Спб., 1904.
*Бартольд В. В.* О погребении Тимура. Соч., т. 2, ч. 2. М., 1964.
*Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.
*Басилов В. Н.* К вопросу о происхождении туркменских овлятов. — «Тезисы докладов на конференции молодых научных сотрудников и аспирантов Института этнографии АН СССР». М., 1967.
*Басилов В. Н.* О происхождении туркмен-ата (простонародные формы среднеазиатского суфизма). — В кн.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
Бедняк и жадный ишан. Туркменская народная сказка. Ашхабад, 1968.
*Беляев И. А.* Мектебы Закаспийской области. Приложение № I к «Обзору Закаспийской области за 1912—1914 гг.». Асхабад, 1916.
*Берёзкин В.* В Гюргенской долине. Москва—Ташкент, 1931.
*Бертельс Е. Э.* Происхождение суфизма и зарождение суфийской литературы. — В кн.: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
*Бертельс Е. Э.* Словарь суфийских терминов «Мир'ат-и-'ушшак». — В кн.: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
*Бертельс Е. Э.* Четверостишия шейха Наджм ад-дина Кубра. — В кн.: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
*Бертельс Е. Э.* Роман о шейхе Наджм ед-дине Кубра (конспект). — В кн.: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
*Бертельс Е. Э.* Основные моменты в развитии суфийской поэзии. — В кн.: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
Большая Советская Энциклопедия. Изд. 2-е, т. 41. М., 1956; т. 19, М., 1958.
Большая Советская Энциклопедия. Изд. 3-е, т. 11. М., 1973.
*Брюллова-Шаскольская Н.* Племенной и родовой состав туркмен. — Народное хозяйство Средней Азии. Ташкент, 1927.
*Валишев А.* С именем аллаха — против народа. — «Наука и религия», 1973, № 8.
*Валишев А.* Ишан, трижды плененный. — «Наука и религия», 1974, № 5.
*Вамбери А.* Путешествия по Средней Азии (Пер. с нем.). М., 1867.
*Васильева Г. П.* Туркмены-нохурли. Среднеазиатский этнографический сборник. вып. 1. М., 1954.
*Волынский С. Г.* Основные вопросы строительства Туркменской ССР (Беседа о Туркменистане). Ашхабад, 1928.
*Гафарова М. К.* Духовный облик женщины Советского Востока. Душанбе, 1969.
*Гольдциер И.* Ислам (Пер. с нем.). Спб., 1911.



*Гордлевский В. А.* Ходжа Ахмед Ясави. Избр. соч., т. 3. М., 1962.
*Гордлевский В. А.* Бахауддин Накшбенд Бухарский (К вопросу о наслоениях в исламе). Избр. соч., т. 3. М., 1962.
*Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая орда и ее падение. М.—Л., 1950.
*Гродеков Н. И.* Киргизы и кара-киргизы Сыр-Дарьинской области, т. 1. Ташкент, 1889.
*Гумманов Р.* Атда ишаның ойны. — «Токмак», 1963, № 9.
*Демидов С. М.* Туркменские овляды. Ашхабад, 1976.
*Демидов С. М.* Магтымы (историко-этнографический этюд). — В кн.: Домусульманские обряды и верования в Средней Азии. М., 1975.
*Демидов С. М.* Если парни станут в круг. — «Комсомолец Туркменистана», 1969, 3 апреля.
*Демидов С. М.* Удивительная история туркменского танца. — «Знамя Октября», 1975, 15 сентября.
*Демидов С. М.* К вопросу об овлятских группах у туркмен. — «Тезисы докладов и научных сообщений Всесоюзного совещания по этногенезу туркменского народа». Ашхабад, 1967.
*Демидов С. М.* К вопросу о религиозном синкретизме у туркмен XIX — начала XX в.— «Труды VII международного конгресса антропологических и этнографических наук». М., 1970, т. 8.
*Демидов С. М.* Родословная «святых». — «Вечерний Ашхабад», 1969, 30 июля.
*Демидов С. М.* О некоторых особенностях распространения суфизма в Туркмении. — «Тезисы докладов на II Республиканской конференции молодых ученых». Ашхабад, 1970.
*Демидов С. М.* Слуги пророка или кто есть кто. — «Комсомолец Туркменистана», 1970, 20 августа.
*Джикиев А.* Туркмены юго-восточного побережья Каспийского моря. Ашхабад, 1961.
*Доэи Р.* Очерк истории ислама (Пер. с франц.). Спб., 1904.
*Дурдыев М. Б.* Духовенство в системе общественных институтов туркмен конца XIX — начала XX в. — «Вестник Московского университета», 1970, № 4.
*Дурдыев Г.* Тунеядцев — к ответу! — «Туркменская искра», 1962, 16 ноября.
*Дурдыев А.* Мугтхор жезаландырылды. — «Совет Туркменистаны», 1963, 18 сентября.
*Жуковский В. А.* Человек и познание у персидских мистиков. Спб., 1895.
*Жуковский В. А.* Жизнь и речи старца Асу-Са'ида Мейхенейского. Спб., 1899.
*Залеман К. Г.* Легенда о Хаким-Ата.— «Изв. имп. Академии наук», сер. 5, т. 9, Спб., 1898.
*Ибн Ал-Мунаввар Мейхени, Мухаммед.* Асрар ат-тавхид фи макамат шейх Абн-Са'ид (Извлечения в пер.). МИТТ, т. 1. М.—Л., 1939.
История Туркменской ССР, т. 1, кн. 1. Ашхабад, 1957.
История Казахской ССР, т. 1. Алма-Ата, 1957.
Ишан не выдержал конкуренции. — «Туркменская искра», 1928, 14 мая.
*Карашхан оглы Иомудский.* Зыкыр (священные игры у туркмен). — «Туркменоведение», 1928, № 9.

*Карпов Г. И.* Пережитки бескультурья. — «Туркменоведение», 1927, № 1.

*Карпов Г. И., Башкиров А. В.* Вакф и силах-су (К вопросу об образовании церковных земель в Туркмении). — «Изв. ТФАН», 1945, № 5—6.

*Кастанье И. А.* Культ змей в Средней Азии, б/г, б/м.

Краткий научно-атеистический словарь. М., 1964.

Краткий таджикско-русский словарь. Сост. Я. И. Калонтаров. М., 1955.

*Климович Л. И.* Ислам. М., 1965.

*Костин Г.* Куня-Ургенч (Из путевых заметок). — «Туркменоведение», 1928, № 10—11.

*Крымский А.* Суфизм. Энциклопедический словарь. Изд. Брокгауза и Ефрона, т. 32. Спб., 1901.

*Крымский А.* Очерки развития суфизма до конца III века хиджры. — «Труды Восточной комиссии имп. Московского археологического общества», 1895, т. 2.

*Кулыев Х.* «Кераматлы» говагың башында.— «Совет Туркменистаны», 1961, 23 июля.

*Магтымгулы.* Сайланан эсерлер, т. 1—2. Ашгабат, 1959.

*Макатов И.* Некоторые проблемы преодоления пережитков культа «святых» мест в условиях Дагестана. — В кн.: Пережиткам — нет! Махачкала, 1967.

*Мамбеталиев С.* Мусульманское сектантство в Киргизии (автореферат кандидатской диссертации). Фрунзе, 1968.

*Мамедов А.* Еще раз о святых местах. — «Комсомолец Туркменистана», 1960, 12 октября.

*Массон М. Е.* Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. Ташкент, 1930.

*Массон М. Е.* Городища Нисы в селении Багир и их изучение.— «Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции» (ЮТАКЭ), 1949, т. 1. Ашхабад.

*Массэ А.* Ислам (Пер. с франц.). М., 1961.

Материалы по истории туркмен и Туркмении ( МИТТ), т. 1, М.—Л., 1939; т. 2, М.—Л., 1938.

Материалы канцелярии Туркестанского генерал-губернатора в Закаспийской области. 1914—1917. Редкий фонд ЦНБ АН ТССР.

*Мец А.* Мусульманский ренессанс (Пер. с нем.). М., 1966.

*Мередов А., Ахаллы С.* Туркмен классыкы эдебиятының текстлери боюнча гысгача сөзлүк. Ашгабат, 1963.

*Мередов Р.* «Кераматлы ишан» ве яш химиячылар.— «Яш коммунист», 1975, 5 апреля.

*Мисингылыч.* Сайланан эсерлер. Ашгабат, 1962.

*Михайлов Ф.* Религиозные воззрения туркмен Закаспийской области. — В кн.: Сборник материалов по мусульманству, т. 2. Ташкент, 1900.

Мудрость двух народов. Краткий фразеологический словарь русского и туркменского языков. Сост. А. Кулиев, А. Аннануров, Г. Кулиева. Ашхабад, 1963.

Накыллар ве аталар сөзи. Подг. К. Беркелиев, Ашгабат, 1961.

*Непесов Г.* Победа советского строя в Северном Туркменистане (1917—1936 гг.). Ашхабад, 1950.

Обзор Закаспийской области за 1890—1896 гг. Асхабад, 1897.

Обзор Закаспийской области за 1899 г. Асхабад, 1900.

Обзор Закаспийской области за 1900 г. Асхабад, 1902.



Обзор Закаспийской области за 1911 г. Асхабад, 1915.

*Овезбаев С.* Сквозь тьму веков — к новой культуре. — «Туркменоведение», 1927, № 2—3.

*Огородников П.* На пути в Персию и прикаспийские провинции ее. Спб., 1878.

О научном атеизме и атеистическом воспитании. (Справочник для партийного актива и организаторов атеистической работы). М., 1974.

Персидско-русский словарь. Сост. проф. Б. В. Миллер. М., 1953.

*Петров Д.* Искусство Советского Туркменистана.— «Революция и национальности», 1936, № 3.

*Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII—XV вв. Л., 1966.

*Позднев П.* Дервиши в мусульманском мире. Оренбург, 1886.

*Поцелуевский А. П.* Племя нохурли.— «Туркменоведение», 1931, № 5—6.

Предания адаевцев о святых секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке. Приложение к «Сборнику сведений о кавказских горцах», вып. 7. Тифлис, 1873.

*Пугаченкова Г. А.* Архитектурные памятники Дахистана, Абиверда, Серахса. — «Труды ЮТАКЭ», 1953, т. 2. Ашхабад.

*Пугаченкова Г. А.* Пути развития архитектуры Южной Туркмении поры рабовладения и феодализма. — «Труды ЮТАКЭ», 1958, т. 6, М.

*Пугаченкова Г. А.* Новые материалы к истории архитектуры Туркменистана. — «Труды ЮТАКЭ», 1958, т. 8, Ашхабад.

Путеводитель по Туркестану и железным дорогам Средне-Азиатской и Ташкентской. Спб., 1913.

*Радлов В. В.* Опыт словаря тюркских наречий, т. 1, ч. 2. Спб., 1893.

*Рахманов Г.* «Кераматлы» ерлер барада хакыкат. — «Совет Туркменистаны», 1963, 22 сентября.

*Ромаскевич А. А.* Персидские источники по истории туркмен и Туркмении X—XV вв. МИТТ, т. 1.

*Росляков А. А.* К вопросу о мюридизме в Туркмении. — «Изв. АН ТССР», 1952, № 5.

Русско-туркменский словарь. М., 1956.

Русско-азербайджанский словарь. Баку, 1955.

Русско-турецкий словарь. Сост. Д. А. Магазаник, М. С. Михайлов. М., 1943.

*Самойлович А. Н.* Махтум-Кули и Хаким-Ата. — «Туркменоведение», 1929, № 12.

*Самойлович А. Н.* Очерки по истории туркменской литературы.— В кн.: Туркмения, вып. 1. М., 1929.

*Самойлович А. Н.* Один из списков «Родословного древа туркменского». — «Докл. АН СССР», Л., 1927, № 2.

*Самойлович А. Н.* По поводу издания Н. П. Остроумова «Светоч ислама». — «Зап. Вост. отделения Русского археол. общества», 1907—1908, т. 18, б/м.

*Саттар-хан.* Мусульманские ишаны. — «Православный собеседник», 1895, сентябрь.

*Сахатов К.* О задачах культурного строительства в Туркменской ССР. — «Туркменоведение», 1928, № 12.

*Севастьянов И.* Странички прошлого Туркмении и сопредельных с нею стран. Ашхабад, 1929.

*Семенов А. А.* К материалам по суфизму среди туркменского народа. — «Туркменоведение», 1929, № 8—9.

*Семенов А. А.* Бухарский шейх Баха уд-дин (Накшбенд). — Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. М., 1914.

*Семенов А. А.* По Закаспийским развалинам. Ташкент, 1928.

*Смирнов Н. А.* Современный ислам. М., 1930.

*Смирнов Н. А.* Дервишизм (цит. по В. В. Бартольду. Соч., т. 2, ч. 2, М., 1964).

*Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

Советская историческая энциклопедия, т. 13. М., 1971.

*Сухарева О. А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.

*Сэв.* О туркменском духовенстве. — «Туркменоведение», 1928, № 3—4.

*Таганов Ш., Өвезов А.* «Ак мурт» ишан. — «Токмак», 1965, № 7.

*Таганов Я.* «Курбан-байрамы» — религиозный праздник. — «Ташаузская правда», 1973, 11 января.

*Таиров Я.* Материалы по водопользованию у туркмен Закаспийской области, ч. 2. Спб., 1904.

*Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948.

*Толстов С. П.* По следам древнехорезмийской цивилизации. М., 1953.

Туркменско-русский словарь, М., 1968.

Түркмен дилиниң сөзлүги. Ашгабат, 1962.

Туркменские пословицы и поговорки. Подг., пер. и комм. Б. А. Каррыева. Ашхабад, 1961.

Узбекско-русский словарь. М., 1959.

*Федоров К. М.* Закаспийская область, Асхабад, 1901.

*Фрейман А. А.* Хорезмийский язык. М.—Л., 1951.

*Фролова В. А.* Белуджский язык. М., 1960.

*Хайыдов А.* Дин хем эдебият (Магтымгулының дөредижилигинде суфизм идеялары). Ашгабат, 1978.

*Халмухаммедов Ш.* Кемине ве түркмен фольклоры. — В кн.: Мәмметвели Кемине. Ашгабат, 1971.

*Хатам шахыр.* Сайланан эсерлер. Ашгабат, 1965.

*Худайбердиев А.* Пәлван ишан велилик сатяр.— «Совет Түркменистаны», 1962, 30 мая.

*Шацкая О. И.* Туркменские колядные песни в связи с бытом и религиозными верованиями. — «Советская этнография», 1936, № 1.

*Шүкүров Н.* Мени доктора экидиң! — «Мыдам тайяр», 1973, 19 октября.

*Эргешов К., Таганов А.* Халк хөкүм чыкарды. — «Ленин ёлы», 1961, 28 апреля.

*Эсенов Д., Байрамов Г.* Байлы молла ве бейлекилер. — «Совет Түркменистаны», 1973, 25 января.

*Ягшыев О.* Дини-дессурың керебине чолашанлар. — «Совет Түркменистаны», 1973, 3 июня.

*Якубовский А. Ю.* Развалины Ургенча. — «Изв. Государственной Академии истории материальной культуры». Л., 1930, т. 6, вып. 2.

*Янаров Б.* Сакгалына бакмаң — бигайратдыр. — «Совет Түркменистаны», 1963, 29 сентября.

*Carra de Vaux.* Ghazali. Paris, 1902.

*Frimingham, Spencer.* The Sufi orders in Islam. Oxford, 1971.

*Hartmann R.* Zur Frage nach der Herkunft und den Anfangen des Sufitums. — «Der Islam», Bd. VI, 1916.

*Horten, Max.* Indische Strömungen in der islamischen Mystik. Bd. I-II. Heidelberg, 1927—1928.

*Köprülüzade, Mehmed Fuad.* Influence de chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans. — «Mémoires de l'Institut du turcologie de l'Université de Stambul», I, Istanbul, 1929.

*Кёпрюлюзадэ, Мехмед Фуад.* Тюрк эдебийетинде илък мотэссэвофлар. Истанбул, 1918 (на тур. яз.).

*A. von Kremer.* Geschichte der herrschenden Ideen des Islam. Leipzig, 1968.

*Massignon L.* Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris, 1922; 2-d ed., Paris, 1954.

*Merx A.* Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. Heidelberg, 1893.

«Нафахат аль-унс». Калькутта.— Цит. по: А. А. Семенов. По Закаспийским развалинам. Ташкент, 1928 (на перс. яз.).

*Nicholson R. A.* The Mystics of Islam. London, 1914.

*Пуркерим, Хушенг.* Туркменха-йе Иран.— «Хонэр о мэрдом», Техран, № 41-42, 1345 (1966); № 63, 1346 (1967) (на перс. яз.).

*Savary.* La vie de Mahomet. Paris, (1882).

*Smith, Margaret.* Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East. London, 1931.

*«Türkiyat Mactuası»,* II. Istanbul, 1928.

*Tholuck F. A.* Ssufismus sive theosophia Persarum pantheistica. Berolini, 1821.

## РЕЗЮМЕ

«Түркменистанда суфизм» атлы бу монография шу вагта ченли ылмы тайдан дерҥелмедик тема — Түркменистанда суфизмиҥ пейда болшуны ве орнуны аныкламаклыга багышланыпдыр. Автор тарыхы ве фольклор-этнографик материаллары йыгнамагыҥ кынчылыкларына гарамаздан, Түркменистаның территориясында VIII—IX асырларда яшап гечен илкиҥжи мистик-суфилерден башлап, XX асырыҥ башына ченли суфизмиҥ яйрайшыны ве эволюцион өсүшини гөркезйәр. Шейле хем Бейик Октябрь революциясындан соҥ сакланып галан галындыларыны йүзе чыкаряр ве олары паш эдйәр.

Монографияда суфизмиҥ вулгар формасы хем-де соҥкы стадиясы болан ишанчылык, чарваларыҥ арасында суфистик пропагандаҥ өзболушлылыгы, бу таглыматыҥ ерли илатыҥ ынанчлары, озалы билен-де порханчылык, хем-де өвлатларыҥ «кераматлы» хасапланян топарларыҥ гелип чыкышы билен багланышыгы ве башга меселелер дерҥелйәр.

Аныҥ мысалларыҥ эсасында түркмен жемгыетиниҥ дурмушына, идеологиясына хем медениетине суфизмиҥ ве суфистик меркезлериҥ тәсири середилип гечилйәр. Шол бир вагтда автор халк дөредижилигинде гиҥден яйран ве кәбир түркмен шахырларыҥ эсерлеринде душ гелинйән суфизме гаршы болан пикирлери-де гөркезип гечйәр.

XIX—XX асырлара дегишли хадысалар дерҥелйән махалда, автор тарапындан Түркменистаҥ дүрли районларындан көп йыллар довамында йыгналан этнографик материаллар гиҥден пейдаланыляр.

Бу иш философлара, тарыхчылара, этнографлара, атеистлере, идеология фронтуныҥ ишгәрлерине хем-де окыжылар көпчүлигине хөдүрлеҥилйәр.

## SUMMARY

S. M. Demidov's monograph «Sufism in Turkmenistan: its Evolution and Survivals» is written on the basis of the field ethnographic and literary data obtained during many years. For the first time the problems of spreading and evolution of Sufism as an Islam's mystical trend accepted on the territory of modern Turkmenistan (from 8-th to the beginning of 20-th century) are widely investigated. In the given paper the early mediaval centres of Sufism and Sufi leaders of Merv, Serakhs, Abiverd, Nisa, Khoresm and other cultural centres are described as well. One of the chapters is wholly devoted to the institution of Ishans and Ishanism as a specific form of Central Asian Sufism of later period. On the one hand the author considers the influence of old folk traditions and religious beliefs (Shamanism, in particular) on Sufi dogmata and rituals in Turkmenistan; on the other hand — the influence of Sufism on ideology, mode of life and culture (classical poetry especially) of the Turkmen people. The monograph deals with the reactionary role of Sufism-Ishanism in the life of the Turkmen people in pre-revolutionary period. The last chapter shows the survivals of Sufism-Ishanism in post-revolutionary period and the main ways of its overcoming.

## СОДЕРЖАНИЕ


Введение . . . . . 3

Глава I. Суфизм и Туркмения . . . . . 11
Ранние суфийские течения на территории Туркмении . . . . . 11
Суфизм и туркменское общество периода развитого и позднего средневековья . . . 42
Суфизм и Туркмения в новое время . . . 99

Глава II. Ишанизм и Туркмения . . . . . 105
Ишанизм — специфическая черта среднеазиатского суфизма . . . . . 105
Ишанизм в Туркмении . . . . . 114

Глава III. О пережитках суфизма-ишанизма в Туркмении после Октября . . . . . 130

Заключение . . . . . 165
Библиография . . . . . 167
Резюме . . . . . 174
Summary . . . . . 175



*Демидов Сергей Михайлович*
СУФИЗМ В ТУРКМЕНИИ

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета АН ТССР

Редактор издательства *Л. Мозгунова*
Технический редактор *Г. Артыкова*
Корректоры *А. Евсеенко, В. Малышев*

ИБ № 39

Сдано в набор 28.06.78. Подписано в печать 29.11.78. И—02507. Формат 84×108$^{1}/_{32}$. Бумага тип. № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Уч.-изд. л. 9,85. Привед. печ. л. 9,24. Тираж 2600. Изд. № 99. Заказ № 2989. Цена 1 р. 50 к.

Издательство «Ылым» АН ТССР.
744000, Ашхабад, ул. Энгельса, 6.
Типография АН ТССР. 744012,
Ашхабад, ул. Советских пограничников, 92а.