# ПОДВИЖНИЦИ ИСЛАМА

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н.Миклухо-Маклая
Институт востоковедения

# ПОДВИЖНИКИ ИСЛАМА

## Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе

МОСКВА
Издательская фирма
«Восточная литература» РАН
2003

200
П44

УДК 28
ББК 86.38
П44

*Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) согласно проекту № 02-01-16110*

*Издательство благодарит за содействие в издании книги Институт практического востоковедения (г. Москва)*

Рецензенты к.и.н. *В.И. Бушков*, к.и.н. *А.А. Ярлыкапов*

Составители и ответственные редакторы *С.Н. Абашин, В.О. Бобровников*

На первой стороне переплета — работа из архива фотохудожника Ю.А. Аргиропуло; на четвертой стороне — текст посвящения в братство шейха Таджуддина Хасавюртовского

**Подвижники** ислама : Культ святых и суфизм в Средней
П44 Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. — М. : Вост. лит., 2003. — 336 с. : ил. — ISBN 5-02-018320-2 (в пер.).

В сборнике рассмотрены формы бытования ислама в Средней Азии и на Кавказе. Не довольствуясь реконструкцией фактов на основе первоисточников, авторы (этнографы, историки, востоковеды, краеведы, представители российской и западноевропейской научных школ) анализируют особенности той среды, в которой они сложились, и на этой основе предлагают свой взгляд на историю развития ислама в Средней Азии и на Кавказе, на соотношение исламского и доисламского, общего и регионального в духовной культуре и религиозной практике мусульманских обществ. Впервые введен в научный оборот целый ряд уникальных первоисточников и полевой материал рубежа XX–XXI вв.

**ББК 86.38**

Российского государственного гуманитарного университета
1252 ква,
Мин. 6

Научное издание
ПОДВИЖНИКИ ИСЛАМА
Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе

7620-04

*Утверждено к печати Институтом этнологии и антропологии и Институтом востоковедения РАН*

Редактор *Л.В. Посувайок*. Художественный редактор *Э.Л. Эрман*. Технический редактор *О.В. Волкова*
Корректор *И.И. Чернышева*. Компьютерная верстка *Е.В. Катышева*

Подписано к печати 10.10.03. Формат 60×90 1/16. Печать офсетная. Усл. п. л. 21,0+0,5 вкл. Усл. кр.-отт. 23,5. Уч.-изд. л. 23,9. Тираж 1000 экз. Изд. № 8042. Зак. 8760

Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 127051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
ППП "Типография "Наука" 121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

ISBN 5-02-018320-2




© С.Н. Абашин, составление, 2003
© В.О. Бобровников, составление, 2003
© Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003

ТП-2003-I-16
ISBN 5-02-018320-2

# Соблазны культа святых

## (*вместо предисловия*)

На русском языке тема «культа святых в исламе» исследуется больше столетия. Первые попытки полноценно осмыслить эту тему всесторонне, ввести ее в теоретический дискурс относятся к 1930-м годам[1]. Тогда же был издан перевод знаменитого исследования венгерского ученого И. Гольдциера «Культ святых в исламе»[2]. Несмотря на отсутствие в этой работе марксистской фразеологии, именно она стала основополагающей для осмысления культа святых на протяжении последующих десятилетий. Ее влияние несложно заметить в опубликованной в СССР в послевоенные десятилетия целой серии историко-этнографических работ, посвященных культу святых[3] (не считая мно-

---

[1] *Кисляков Н.А.* Бурх — горный козел (древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. 1934, № 1–2; *Лисициан С.Д.* «Святыни» у перевалов // Советская этнография. 1936, № 4–5; *Мещанинов И.И.* Пиры Азербайджана // Известия Государственной Академии истории материальной культуры. Л., 1931. Т. 9. Вып. 4; *Шиллинг Е.М.* Культ богини Тушоли у ингушей // Известия Ингушского НИИ краеведения. Орджоникидзе–Грозный, 1934–1935. Т. 4. Вып. 2.

[2] *Гольдциер И.* Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938.

[3] По Средней Азии: *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970; *он же.* Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиологии // Фольклор и историческая этнография. М., 1983; *он же.* Суфийская легенда о соперничестве святых // Приаралье в древности и средневековье. К 60-летию Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М., 1998; *Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972; *Демидов С.М.* Туркменские овляды. Аш., 1976; *он же.* Суфизм в Туркмении (Эволюция и пережитки). Аш., 1978; *он же.* Легенды и правда о «святых» местах. Аш., 1988; *Кнорозов Ю.В.* Мазар Шамун-наби (некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // Советская этнография. 1949, № 2; *Рассудова Р.Я.* Культовые объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // Советская этнография. 1985, № 4; *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; *он же.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983; *Сухарева О.А.* К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Материалы по археологии и этнографии Узбекистана. Таш., 1950; *она же.* Ислам в Узбекистане. Таш., 1960. По Кавказу: *Авксентьев А.В.* Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь, 1984; *Агларов М.А.* Языческое святилище на вершине

гочисленных популярных работ, написанных в жанре «разоблачения»)[4]. Новый всплеск интереса к этой теме относится к 1990-м годам. Появилась плеяда новых авторов, разрабатывающих самые разнообразные источники и материалы[5].

Определенным этапом в российском исламоведении в целом и в изучении культа святых в частности стал словарь-словник «Ислам на

---

горы Бахарган // Мифология народов Дагестана. Махачкала, 1984; *Круглов А.П.* Культовые места Горного Дагестана // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории и материальной культуры. М., 1946. Т. 12; *Шиллинг Е.М.* Из истории одного дагестанского земледельческого культа // Краткие сообщения Института этнографии. М., 1946. Вып. 1; *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала, 1969; *он же.* Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М., 1984; *Ямпольский З.И.* Пиры Азербайджана // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1960. Вып. 8. В целом по мусульманскому Востоку: *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966, гл. IX.

[4] См., например, серию работ Ю.Г. Петраша: Материалы о пережитках доисламских культов на юге Киргизии // Философские проблемы атеизма. М., 1963; Материалы о пережитках доисламских культов на юге Киргизии // Философские проблемы атеизма. М., 1963; «Священный» обман. Таш., 1965; «Священные» места обмана. Фрунзе, 1965; Тень средневековья. А.-А., 1981; Несвященная «святость». Таш., 1988. В том же стиле писались некоторые работы по Кавказу: *Саламов А.А.* Правда о «святых местах» в Чечено-Ингушетии // Труды Чечено-Ингушского Научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Грозный, 1964. Т. 9; *Макатов И.А.* Какие «святые» места имеются в Дагестане и в чем их сущность // Религия и жизнь. Махачкала, 1967; *он же.* Святыни мнимые и подлинные в жизни народов Дагестана // Религиозные пережитки и атеистическое воспитание молодежи. Махачкала, 1977.

[5] По Средней Азии: *Горшунова О.В.* Вариант «священной земли» (на примере пос. Шахимардан Ферганской области Узбекистана) // Краткое содержание Лавровских (среднеазиатско-кавказских) чтений. 1990–1991 гг. СПб., 1992; *она же.* Женское паломничество к святым местам (по материалам Ферганской долины) // Итоги полевых исследований. М., 2000; *Муминов А.* Святые места в Центральной Азии (Взаимодействие общеисламских и местных элементов) // Маяк Востока. Таш., 1996, № 1–2; *Мустафина Р.М.* Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX — XX в.). А.-А., 1992; *Огудин В.Л.* Мазар Таш-Ата (Имам-Ата) // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира. Вып. 1. М., 1990; *он же.* Мумия святого в Макшеватской пещере // Ислам и народная культура. М., 1998; *он же.* Экологическая функция религии // Этнографическое обозрение. 2001, № 1; *Саксанов Т.С.* Паломничество к святым местам: традиция и современность. М., 1991; *Шевяков А.И.* Культовый фольклор на шелковом пути // На среднеазиатских трассах Великого шелкового пути. Очерки истории и культуры. Таш., 1990. По Кавказу: *Аджаматов Б.А.* Святыни-зияраты древнего Эндирея. Махачкала, 1998; *Бобровников В.О.* Родовые святилища рутульцев // Дагестанское село: вопросы идентичности (на примере рутульцев). М., 1999; *Булатов А.О.* Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX — начале XX в. Махачкала, 1990; *он же.* Умирающие и возвращающиеся святые в Дагестане // Труды молодых ученых Дагестана. Махачкала, 1991; *он же.* О некоторых святых местах дагестанских цахуров // Наука и молодежь. Махачкала, 1997. Вып. 1; *Месхидзе Д.И.* Из ингушских сказаний: «Курмах из рода Курейшитов» // Кунсткамера. Этнографические тетради. СПб., 1996. Вып. 10; *Рамазанов Р.А., Бобровников В.О.* Святые-чудотворцы в народном исламе Южного Дагестана // Дагестан: село Хуштада. М., 1995; *Сефербеков Р.И.* Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995.

территории бывшей Российской империи», который издается по инициативе петербургского ученого С.М. Прозорова[6]. По сути дела, именно участие в составлении этого словаря стало своеобразной репетицией подготовки настоящего сборника.

Несмотря на проведенные и проводимые исследования, до сих пор культ святых остается «белым пятном» для науки. Огромное количество памятников, считающихся святынями, не изучено. Многие устные исторические предания, связанные со святыми местами, еще не записаны. До сих пор остаются недоступными многие письменные источники. Даже этнографические материалы, проясняющие современные представления народа о святых, могут преподносить сюрпризы. Все это диктует необходимость сплошного исследования, которое должно включать фиксацию всех святых мест и всех ныне живущих потомков святых, сбор легенд, фотографий, планов и т.д. Следует также обновить многие методологические и теоретические подходы, отказаться от примитивных схем и простых решений при объяснении генезиса святых мест и их функций. Другими словами, нужны не энтузиазм и усилия одиночек, а долговременная программа с постоянным финансированием, организационным обеспечением, международным составом участников и т.д. Издание настоящего сборника можно рассматривать как один из первых шагов в этом направлении.

* * *

При поверхностном взгляде тема «культ святых в исламе» представляется оторванной от современной жизни, эдаким заповедником экзотики и старины. Есть мнение, что в культе святых давно уже ничего не меняется. Это своего рода «отстойник» пережитков и суеверий минувших эпох, не совместимых с рационализмом и динамикой жизни современного человека. Не надо думать, однако, что представление это сложилось на основании изучения самого культа. Скорее, это априорный взгляд, усвоенный с легкой руки европейских исследователей мусульманского Востока, воспитанных на западных атеистических традициях XVIII–XIX вв.[7]. Само понятие «святой» вызывало у них только усмешку, паломничество к святым местам, почитание мощей и реликвий — презрение. В последнее время Запад и Восток поменялись ролями, первый давно перещеголял второго в увлечении суевериями всех эпох и народов, начиная с приворотов, симпатической магии, го-

---

[6] Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998; вып. 2. М., 1999; вып. 3. М., 2001.

[7] Подобный ориенталистский подход чувствуется даже у крупнейших востоковедов и этнографов колониальной эпохи. См., например: Arabic Proverbs, or Manners and Customs of the Modern Egyptians Illustrated from Their Proverbial Sayings Current in Cairo. Transl. and expl. by J.L. Burkhardt. L., 3rd ed., 1972; *Desparmet J.* Coutumes, institutions, croyances des indigènes de l'Algérie. T. 2. Alger, 1948.

роскопов и кончая экстрасенсами и НЛО. Однако презрительное отношение к культу святых в исламе до сих пор дает себя знать[8].

Между тем пренебрегать проблемой культа святых не стоит. В действительности она является ключевой в понимании того, как и на какой основе ислам взаимодействует с другими религиями и представлениями, что нужно считать специфической чертой именно мусульманского вероисповедания, какие закономерности определяют развитие ислама. Достаточно вспомнить «переваренные» исламом христианские культы св. Георгия (*Джурджис*а) и Богородицы (*Марйам*), семи эфесских спящих отроков, Иерусалим (*ал-Кудс*) и другие святые места Ближнего Востока, куда совершают паломничество как мусульмане, так и иудеи и христиане. Все эти сюжеты являются крайне актуальными в современную эпоху, когда мусульманское общество становится одним из главных источников социальной и политической напряженности в мире.

Понятие «святости» применительно к исламу всегда было своеобразным интеллектуальным вызовом. Оно порождало и все еще вызывает ожесточенные споры как среди мусульман, так и среди ученых, занимающихся исламом, протесты как с Запада, так и с Востока. Как уже было сказано, в европейской (и российской) науке к нему долго относились крайне враждебно. Чуть ли не более критически к культу святых настроены ревнители чистоты ислама, от ханбалитов и Ибн Таймиййи до современных «ваххабитов». В почитании святых они видят «многобожие», придание Богу сотоварищей (*ширк*), иначе — «недозволенное новшество» (*бид'а*), искажающее первоначальную чистоту ислама[9]. В интеллектуальном вызове культа мусульманских святых кроется ряд соблазнов, которые так или иначе отражены в статьях настоящего сборника.

Одним из таких соблазнов является попытка перенести на ислам христианское понимание «святости». На определенном этапе это было неизбежно, поскольку сама наука развивалась первоначально в лоне европейско-христианской культуры и внутренне присущий ей «европоцентризм» до сих пор сохраняется и продолжает во многом формировать образ мыслей и понятийный аппарат ученых.

---

[8] Его образчики можно найти не только в популярной и обличительной (как светской, так и мусульманской) литературе, но и в академической востоковедной традиции. В этом отношении показательно введение к русскому изданию книги Э.У. Лэйна о нравах и обычаях египтян XIX в., написанное известным современным востоковедом В.В. Наумкиным, который, в свою очередь, немало проработал в Египте. Поразительно совпадение взглядов обоих авторов на «книжный» и «народный» ислам. Глубине и изяществу первого оба противопоставляют грязь, невежество и грубость второго. В.В. Наумкин еще более открыто пишет об анахронизме культов святых в современном Египте. См.: *Лэйн Э.У.* Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в. М., 1982.

[9] *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране. С. 236; *Ярлыкапов А.А.* Кредо ваххабита // Вестник Евразии. 2000, № 3 (10). Ср.: *Кныш А.Д.* Культ святых и идейная борьба в исламе // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992.

Особенности исламской святости изучены недостаточно, но и без этого уже ясно, что она принципиально, с точки зрения догматического обоснования и организационного строения социальных институтов ислама, отличается от христианской святости. Главное отличие заключается в отсутствии в исламе легитимного института канонизации святых[10]. Мусульманские святые никакими специальными решениями не утверждаются, в исламе нет процедуры определения святости того или иного человека, не существует никаких исчерпывающих списков святых, официальных, т.е. всеми признаваемых, агиологических сочинений, официальных дней почитания и официальных ритуалов поминания и прославления святых и т.д. Существуют только народная молва и мнение различных богословов, уважаемых людей, правителей, которые, кстати, вправе спорить и не соглашаться друг с другом. Наличие таких специфических черт у мусульманской святости даже стало поводом для предложения некоторых исламоведов либо ставить слово «святые» в кавычки, либо вовсе отказаться от этого понятия и использовать мусульманское *вали* (мн. *аулийа'* — коран. «приближенный, друг Аллаха»).

Принимая многие из названных доводов, редакторы сборника тем не менее полагают, что, несмотря на принципиальное отличие понятия «святости» в догматике ислама и христианства, типологически эти явления в обеих религиях не просто схожи, но идентичны. Когда речь идет о способах поклонения святым, механизмах формирования мифов и легенд, ритуальной практике, оформлении святых мест и т.п., совпадений оказывается намного больше, нежели различий. В такой ситуации нет необходимости превращаться из «европоцентриста» в одного из мусульманских богословов и трактовать любые явления только по понятиям ислама. Сказанное дает право использовать слово «святой» без кавычек в подзаголовке настоящего сборника и в тексте многих статей (редакторы оставили авторам возможность самим выбирать, как обозначать понятие «святости»).

Одним из главных соблазнов, которые возникают при изучении культа святых, является стремление объявить его «доисламским пережитком», прямого отношения к «подлинному» исламу не имеющим. Именно за это нередко упрекают российских (советских) исследователей их зарубежные коллеги.

В подобной критике много справедливого. Глупо отрицать, что советские и многие российские исследователи в основном интересовались «доисламскими» корнями образов и ритуалов, связанных с культом святых. Такова была негласная установка, фактически запрещавшая изучать ислам в Советском Союзе[11]. Действительно, само выра-

---

[10] *Хисматулин А.А.* Суфизм. СПб., 1999. С. 139; *Суворова А.А.* Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М., 1999. С. 11–12.

[11] Ислам: историографические очерки. М., 1991.

жение «доисламские пережитки», часто используемое в советской и российской науке, является крайне неудачным. Оно сводит процесс взаимодействия ислама и других религий или представлений к однолинейной схеме, их многовековое взаимовлияние игнорируется (более правильным было бы говорить о «неисламских» элементах в исламе). Кроме того, слово «пережитки» делает эти элементы в исламе чем-то инородным и несущественным.

Критика в адрес отечественных ученых звучит тем более остро и обидно, что тема «культ святых» приобрела сегодня особый смысл. После распада Советского Союза в мусульманских регионах стало быстрыми темпами набирать силу движение ревнителей чистоты ислама, которые получили имя «ваххабитов». В свое время советские ученые отрицали тот факт, что «научно-атеистическая пропаганда» по сути дела помогала муллам «очищать» и обновлять ислам[12]. Но современные изыскания показывают, что так называемый ваххабизм вызревал не без поддержки официальных властей[13]. У «ваххабитов» с их советскими предшественниками оказались общие враги: народные религиозные культы и обряды, и в первую очередь культ святых. Объединяет их и вера во всемогущество современной науки, выражающаяся, в частности, в наукообразной риторике «ваххабитских» миссионерских брошюр[14].

Однако все сказанное не означает, что советские и российские специалисты не понимали сложного характера взаимоотношений ислама и «доисламских пережитков». В оправдание можно привести некоторые высказывания. Например, этнограф О.А. Сухарева писала: «...далеко не все идеи, разделявшиеся народом, так же как и не все персонажи, почитаемые здесь как мусульманские, являются таковыми в действительности. Но их считали мусульманскими среднеазиатские мусульмане, и с этим нельзя не считаться...»[15]. Примерно то же самое писал этнограф В.Н. Басилов: «...культ святых выступает в исламе в четкой монотеистической форме. В сознании большинства верующих поклонение святым не противоречит учению о едином Аллахе...»[16].

---

[12] *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. С. 143.

[13] *Бабаджанов Б.* Среднеазиатское духовное управление мусульман: предыстория и последствия распада // Многомерные границы Центральной Азии. М., 2000; *он же.* О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев» // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. Под ред. А. Малашенко и М.Б. Олкотт. М., 2001.

[14] См., например, критику фетишизма в культе святых ведущим идеологом северокавказских «ваххабитов» Багауддином Магомедовым: *Багауддин М.* Намаз. 2-е изд. М., 1999. С. 4, 6. Подробнее об этой, еще малоизученной проблеме см.: *Бобровников В.О.* Ислам на постсоветском Северном Кавказе (Дагестан): мифы и реалии // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри. С. 84–85.

[15] *Сухарева О.А.* К вопросу о культе мусульманских святых. С. 178.

[16] *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. С. 139–140. См. также: *он же.* Народная культура в исламе и задачи ее исследования // Ислам и народная культура. М., 1998. С. 8.

Спор о «доисламских пережитках» во многом надуман. Исследователь не должен уподобляться ни «ваххабитам», ни их оппонентам. Любое явление проходит стадии развития, трансформации и переосмысления. Любое явление, которое сегодня считается и является мусульманским, имеет доисламские корни, но, войдя в ислам, оно неизбежно проходило стадию (стадии) «мусульманизации». Отрицать доисламские (неисламские) корни многих элементов культа святых в исламе и отказываться от их изучения так же нелепо, как и отрицать его исламский характер. По этому поводу прекрасно написал С.М. Прозоров: «...отнесение тех или иных представлений, норм, обычаев к „исламским" или „неисламским" переходит в плоскость лишь ретроспективного анализа, основным критерием принадлежности к духовному миру ислама является самосознание человека...»[17]. Единственное, что необходимо, — это новая интерпретация процесса взаимодействия ислама и других религиозных представлений, усложнение научной картины этого процесса, подробный анализ всей совокупности источников по данной проблеме.

Признание культа святых «доисламским пережитком» и исключение его из исламоведения приводит к серьезным просчетам в методике изучения мусульманских обществ. В таком случае у историка почти не остается источников для характеристики местных исторических форм существования ислама. Из поля зрения сразу выпадает огромный пласт устной народной традиции, а также связанные с ним письменные источники (например, так называемые памятные записи — *таварих*) и изобразительные материалы. Такое сужение источниковой базы не может не сказаться на качестве исследования. К сожалению, в последнее время от него пострадала не одна талантливая исламоведческая работа. Кроме того, сам культ святых искусственно выносится за рамки истории. Многовековой исламский период его существования рисуется этнографами и историками как бесконечное угасание. Эта мертвая схема строится, несмотря на обилие источников, говорящих о появлении все новых и новых форм и течений в культах святых.

В настоящем сборнике тема соотношения исламских и доисламских пластов истории представлена наибольшим числом статей.

В статье «Семь святых братьев» С.Н. Абашин (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия) исследует широко распространенный в Средней Азии культ «семи святых братьев». Это явление до недавнего времени было практически неизвестно науке. Автор собрал все имеющиеся прямые и косвенные сведения об этом культе и попытался определить его характерные черты, что позволило ему выйти на обсуждение проблемы соотношения исламских и неисламских элементов в культе святых.

---

[17] *Прозоров С.М.* Ислам единый, ислам региональный (тезисы) // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. М., 1994. С. 235.

В статье «Гора Бобои-об — древняя святыня народов северо-западной Ферганы» В.Л. Огудин (Общество исследователей религии, Москва, Россия) вводит в научный оборот тщательно собранный материал по одному из самых загадочных святых мест Ферганской долины. Географическое положение святыни (на самой вершине горы высотой почти 4000 м), множество мегалитических сооружений, сложный путь паломничества — все это делает памятник совершенно уникальным явлением. К этому надо добавить, что, несмотря на большую популярность святого места, процесс его исламизации даже сегодня далек от завершения, поэтому подробное описание святого места дает исключительно важную информацию о доисламских истоках культа. Редакторы сборника обращают внимание на подбор фотографий, дающих зрительное представление о мазаре Бобои-об.

В статье «Трон Соломона. История формирования культа» В.Л. Огудин обращается к другому известному памятнику Ферганской долины — горе Тахти-Сулейман в г. Ош. Имея много схожих черт с вышеупомянутым мазаром Бобои-об, ошская гора, в отличие от последней, трансформировалась в одну из главных мусульманских святынь региона с официальной легендой, кланом смотрителей и богатыми вакфами.

А.О. Булатов (Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, Россия) в статье «Реликты шаманства в культе святых и святых мест у народов Дагестана» исследует представления, связанные с образами святых. Автор отмечает, что «целый ряд их функций» совпадает с «основными направлениями деятельности шаманов». Это позволяет сделать вывод о том, что под оболочкой ислама до сих пор продолжают сохраняться пережитки древнейших идеологических представлений.

Несколько статей сборника посвящены процессу превращения доисламских культов в исламские. Эти статьи отражают изменение стратегии исследования культа святых. Вместо того чтобы на основе источников реконструировать «факты», авторы анализируют характер этих источников, особенности той среды, в которой они формировались, и уже на этой основе предлагают совершенно новый взгляд на историю ислама в Средней Азии и на Кавказе.

В статье А.К. Муминова (Ташкентский государственный институт востоковедения, Узбекистан) «Кокандская версия исламизации Туркестана» говорится о местных преданиях, в которых элементы арабской и собственно исламской традиции оказались инкорпорированы в народную мифологию среднеазиатского населения, где они смешались с неисламскими образами и воззрениями. Позднее, как полагает А.К. Муминов, эта синкретическая идеология была воспринята и легализована суфизмом. Автор использует в данном случае жанр публикации самого источника и скрупулезного комментария к нему.

В статье «Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культов святых)» В.О. Бобровников (Институт востоковедения РАН, Москва, Россия) и Р.И. Сефербеков (Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, Махачкала, Россия) обозначили рассматриваемую ими проблему как соотношение истории и исторической памяти об исламизации Северного Кавказа. Привлекая практически все известные ныне письменные и устные материалы о шейхе Абу Муслиме, авторы приходят к выводу, что этот святой — своего рода «коллективный герой-исламизатор», в котором сплелись черты самых разных реальных личностей и мифологических персонажей местного и иного происхождения. В.О. Бобровников и Р.И. Сефербеков, исследуя формирование культа Абу Муслима, ставят и обсуждают такие важные проблемы, как основные периоды и особенности исламизации региона, культурные и политические связи между Кавказом, Средней Азией, Ближним Востоком и Ираном, влияние шиизма на позднесредневековый Дагестан и т.д.

В статье «Бурханиддин-Кылыч: ученый, правитель, чудотворец? (О генезисе культа святых в Средней Азии)» С.Н. Абашин рассматривает разные источники по культу популярного среднеазиатского святого Бурханиддин-Кылыча. Эти источники дают три различных образа Бурханиддин-Кылыча: ученого-богослова, воина-правителя, суфия-чудотворца. Каждый из этих образов, несомненно, что-то говорит о реальной личности святого. Но в гораздо большей степени эти источники показывают закономерности генезиса культа святого. Каждый из образов отражает определенную эпоху и определенную социальную среду, в которых формировался культ Бурханиддин-Кылыча. Это позволяет автору статьи реконструировать изменение идеологических основ общества на протяжении XIII–XIX вв.

Существует еще один соблазн, который часто возникает при попытке анализировать тему «культ святых в исламе». Он заключается в стремлении свести культ святых к суфизму. Период длительной недооценки суфизма теперь иногда сменяется желанием осмыслить весь ислам и всю ту реальную мусульманскую практику, которой живут люди, исходя из представлений и организационных структур суфизма.

Одним из первых за рубежом стал писать о суфизме на территории СССР советолог А. Беннигсен[18]. Для советских ученых интерес к современному суфизму был ограничен грифом «для служебного пользования»[19]. Лишь в самом конце 1980-х годов появились первые работы

---

[18] *Bennigsen A., Wimbush S.E.* Mystics and Commisars: Sufism in the Soviet Union. L., 1985.

[19] См.: *Акимушкин О.Ф.* К вопросу о роли суфийских орденов в традиционном мусульманском обществе // Ислам и его роль в современной идейно-политической борьбе развивающихся стран Азии и Африки. Материалы координационного совещания в г. Ташкент, март 1980 года. М.–Таш., 1980.

со сведениями о суфизме на территории СССР[20]. Впрочем, эти работы не могли восполнить тот дефицит знаний, который образовался на протяжении долгого времени. (Даже в первых трех выпусках прекрасного справочника «Ислам. Энциклопедический словарь» не было специальных статей о братстве йасавиййа.)

В 1990-е годы внимание к суфизму и суфийским организациям резко возросло. Однако уровень знаний об этом явлении по-прежнему оставался очень низким, что обусловило появление множества ничем не обоснованных суждений о роли суфизма в истории мусульманских регионов бывшего СССР. Не только журналисты или политологи, но и академически подготовленные специалисты стали приписывать суфизму такое значение, которого он на самом деле уже не имел. В качестве примера можно сослаться на опубликованные сведения, будто бы суфийские руководители «...решают вопрос о назначении государственных чиновников, вмешиваются в распределение муниципальных квартир, следят за торговлей на базарах...»[21]. Эти высказывания не содержат под собой никакой исследовательской базы.

Вместе с ростом интереса к суфизму происходила смена оценки его с минуса на плюс. Вначале, видимо по советской традиции, суфизм рассматривался как сугубо негативное явление. Именно организационными и идейными особенностями суфизма многие ученые и публицисты объясняли «исламское возрождение» в Средней Азии и на Кавказе[22]. Ссылались на особую роль суфийского братства накшбандиййа, присущую ему доктрину вмешательства суфиев в политику[23]. На Северном Кавказе отмечалось значение братства кадириййа, которое в советское время якобы «...превратилось в основной оплот сопротивления существующему режиму...» и составило первоначально базу чеченского сопротивления[24]. Позднее популярными стали рассуждения о «союзе мистиков с ваххабитами»[25]. В последние годы роль суфизма

---

[20] Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989; *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. Пер. с англ. под ред. и с предисл. О.Ф. Акимушкина. М., 1989; *Акимушкин О.Ф.* ал-Кадирийа. Каландарийа. ал-Кубра. Кубравийа. Накшбанд. Накшбандийа // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

[21] *Малашенко А.В.* Мусульманский мир СНГ. М., 1996. С. 45. См. также: *Кривец Е.А.* Ислам в Центральной Азии. М., 1999. С. 114.

[22] *Ротарь И.* Под зеленым знаменем: Исламские радикалы в России и СНГ. М., 2001. С. 18–19.

[23] *Ниязи А.* Исламская традиция и процессы модернизации в Таджикистане // Ислам в СНГ. М., 1998. С. 124–125.

[24] *Ротарь И.* Тейпово-вирдовые противоречия преодолеваются: Антидудаевской оппозиции больше не существует // Независимая газета. 11.12.1996.

[25] *Дроздов В.А.* Исламский мистицизм и его влияние на население СНГ. Учебное пособие. СПб., 1995. С. 57. См. также: *Милославский Г.В.* Ваххабизм в идеологии и политике мусульманских стран (К эволюции возрожденческого течения в исламе) // Ислам и политика (Взаимодействие ислама и политики в странах Ближнего и Среднего Востока, на Кавказе и в Центральной Азии). М., 2001. С. 83.

стала переосмысляться. Доморощенные «геополитики» даже объявили суфийский ислам «живым, визионерским, парадоксалистским» полюсом, который противостоит на мировой арене «моралистическому, пуританскому, экстремистскому ваххабизму»[26]. Появились попытки объявить суфизм исламом, «традиционным» для России и стран СНГ, и в этом качестве поддерживать его как альтернативу так называемым ваххабитам, или салафитам[27].

Все эти зигзаги мысли обусловлены тем, что в действительности конкретный суфизм плохо известен, плохо известны споры в суфийской литературе по поводу святости, плохо известна история суфизма (причем не только в далеком, но и в совсем недавнем прошлом). История суфизма в XX в. вообще никем не изучалась: наука ничего не знает об эволюции суфийской идеологии в это время, об основных фигурах суфизма, о политике государства в отношении суфизма, о влиянии суфизма на басмаческое движение, на исламское «возрождение» и т.д. Лишь в самое последнее время появились работы, где этот пробел постепенно начинает заполняться достаточно серьезными и вполне достоверными исследованиями[28].

Примером новых работ по суфизму является опубликованная в настоящем сборнике статья Б.М. Бабаджанова (Институт востоковедения им. Беруни Узбекской Академии наук, Ташкент, Узбекистан) «Зикр *джахр* и *сама*': сакрализация профанного или профанация сакрального?». В ней затронуты одна из самых интересных и важных тем в суфизме — громкие богопоминания — и вопрос о том, насколько сами мусульмане считали данный элемент ритуальной практики суфиев исламским явлением. Автор дает «беглый», по его словам, но очень емкий анализ тех среднеазиатских суфийских сочинений и сборников фетв, в которых содержится шариатское обоснование на-

---

[26] *Дугин А.* Основы геополитики. Геополитическое будущее России. Мыслить пространством. М., 2000. С. 815–816.

[27] См., например: *Акаев В.Х.* Суфизм и ваххабизм на Северном Кавказе (конфронтация или компромисс). Махачкала, 1999; *Макаров Д.* Официальный и неофициальный ислам в Дагестане. М., 2000; *Омаров Г.* Так что же страшнее ваххабизма? Угрозы всеобщей исламизации в Дагестане не существует // Независимая газета. 18.08.2001.

[28] Прежде всего следует назвать серию русскоязычных работ узбекского ученого Б. Бабаджанова: Ясавийа и Накшбандийа в Мавераннахре: из истории взаимоотношений (сер. XV — XVI в.) // Ясауи тагылымы (Учение Ясави). Туркестан, 1996; Политическая деятельность шайхов Накшбандийа в Мавераннахре (1-я пол. XVI в.). Автореф. канд. дис. Таш., 1996; Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Центральная Азия и Кавказ. Общественно-политический журнал. [Изд. в Швеции.] 1999, № 1 (2); Халват-и суфиха (Религиозный ландшафт Хорезма в начале 19-го века) // A. von Kügelgen, A. Muminov, M. Kemper (eds). Muslim Culture in Russia and Central Asia from 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries). B.: Klaus Schwarz Verlag, 2000. Кроме того, заслуживают внимания исследования А. Аликберова, А. Муминова, А. Хисматулина, зарубежных специалистов Д. ДиУиса, М. Кемпера, А. фон Кюгельген, Т. Зарконе и др.

званных ритуалов. В статье ясно показано, что в богословской литературе так и не сложилось единого мнения по данной теме, а в Средней Азии повторяющиеся время от времени периоды борьбы за «очищение» ислама от «недозволенных новшеств» сменялись попытками признать эти новшества и включить их в легитимную мусульманскую практику.

В статье «Дукчи Ишан и Андижанское восстание 1898 г.» Б.М. Бабаджанов обращается к одному эпизоду из истории колониальной Средней Азии. Несмотря на кажущуюся незначительность, восстание Дукчи Ишана на протяжении столетия было важным элементом идеологического противостояния разных сил на политической и историографической арене Средней Азии[29]. Б.М. Бабаджанов, привлекая новые источники и подробно разбирая взгляды и деятельность вождя этого восстания, впервые дает объективную оценку произошедшего. Заслуживает особого внимания вывод автора о том, что, вопреки устоявшемуся мнению, суфийская составляющая восстания 1898 г. была крайне несущественной.

К похожему выводу о роли суфизма в имамате Шамиля приходит М. Кемпер (Рурский университет, Бохум, Германия) в статье «К вопросу о суфийской основе *джихада* в Дагестане». В литературе за антиколониальной борьбой кавказских горцев против России утвердилось название «мюридизм». Можно также часто встретить утверждение о том, что суфийский тарикат накшбандиййа дал движению его идеологию и социальную базу. В своей статье автор рассматривает проблему на материалах арабоязычных биографических источников и переписки из Дагестана, до сих практически не исследованных. М. Кемпер показывает, что повстанческое движение на Кавказе в XIX — начале XX в. действительно использовало некоторые элементы суфийской организации и представлений. Однако, как доказывает исследователь, это не дает оснований считать само это движение суфийским.

Перечисленные выше статьи сборника заставляют задуматься о справедливости многих оценок в отношении суфизма вообще и в частности суфийских братств на территории Российской империи и СССР. Видимо, нужно осторожнее пользоваться в отношении суфизма взятым из обихода колониальной этнографии ярлыком «исламский мистицизм». Нуждается в уточнении вопрос о соотношении религиозных практик (в первую очередь разных форм *зикра*) в одних и тех же братствах. Весьма сомнительной кажется «подпольная» антигосударственная деятельность отделений-вирдов суфийских братств в недрах российского колониального и советского общества. В XIX в. мусуль-

[29] См.: *Critchlow J.* Nationalism in Uzbekistan: Soviet Republic's Road to Sovereignty. Boulder, Colo., 1991.

мане Средней Азии и Кавказа опирались в своем сопротивлении российскому проникновению на Восток не столько на суфийскую организацию, сколько на суфийскую риторику, в основе которой лежал единый исламский дискурс, сложившийся в Российской империи. Вопреки утверждениям А. Беннигсена, организация, социальная роль и функции суфизма в разных мусульманских регионах СССР существенно различались. Рассуждения о едином «„параллельном" исламе в Советском Союзе», похоже, мало чего стоят.

При изучении культа святых может возникнуть также соблазн объявить местные народные обычаи, представления о святых и суфизм некоей «национальной» или «традиционной» формой ислама. Не только ученые-исламоведы, но и сами мусульмане говорят о каких-то специфических «исламах»: «ислам по-казахски», «ислам по-татарски», «ислам по-дагестански» и т.д. Даже отдельным направлениям в исламе или различным суфийским братствам иногда приписывается «этническая» или «субэтническая» окраска[30]. Политики и военные охотно ухватились за эту идею, пытаясь противопоставить «свой», «традиционный» ислам исламу «чужому»[31].

На первый взгляд у такой точки зрения есть свои основания. В исламе нет «ортодоксии», т.е. общепринятого, освященного божественным авторитетом «символа веры», в соответствии с которым можно было бы отделить «истинный» ислам от «неистинного». Любой человек, признавая формулу «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед — пророк Его», формально должен считаться «ортодоксальным» мусульманином. В то же время единого (с точки зрения второстепенных догматов, многочисленных правовых, культурных норм и ритуальной жизни) ислама никогда не существовало и не существует. Есть множество разных «исламов», которые заметно различаются между собой. Есть ислам богатых и бедных, сельских жителей и городских, есть региональные формы ислама. Ни один из всех этих «исламов» нельзя называть «настоящим» или «истинным», точно так же как и объявлять его «ересью».

Но было бы тем более неправильно считать местную или социальную специфику мусульманского вероучения «национальной» или «традиционной» для данного региона и данного народа. В любой культуре и в любом регионе всегда уживались самые разнообразные версии ислама, которые могли вступать в борьбу друг с другом, а могли и вполне мирно сосуществовать.

О роли религиозного (суфийского) фактора в становлении казахской родо-племенной структуры говорится в статье З.З. Жандарбека

---

[30] *Ротарь И.* Таджикская и чеченская смуты: Сравнительный анализ двух конфликтов // Независимая газета. 15.05.1997.

[31] Должен ли Трошев принять ислам? (интервью с д. филос. н., доцентом Военного университета Минобороны РФ, председателем общеуниверситетской комиссии по религиоведению Ю. Носковым) // Новая газета. № 67 (635). 27.11–03.12.2000.

(Институт тюркологии при Международном казахско-турецком университете имени Ходжа Ахмада Йасави, Чимкент, Казахстан) «Йасавийа и этническая история населения Дашт-и Кипчака (по материалам казахских шеджере)». Автор пытается проанализировать такой известный, но малоиспользуемый источник, как родословные различных казахских племен, и, привлекая данные других средневековых сочинений, реконструировать историю формирования современных наций.

О новом политическом измерении суфизма и использовании традиционалистской риторики в политической борьбе на постсоветском Северном Кавказе говорится в статье М.Ю. Рощина (Институт востоковедения РАН, Москва, Россия) «Шейх Мухаммед Назим Киприотский и его последователи (к вопросу о возрождении суфизма в Дагестане)». На материалах проведенных им в Дагестане и на Северном Кипре полевых исследований автор анализирует сложившуюся здесь конфликтную ситуацию, вызванную появлением новой ветви братства накшбандиййа, занесенной на Северный Кавказ последователями популярного в Восточном Средиземноморье и в Северной Америке современного накшбандийского шейха Назима.

* * *

В заключение несколько слов нужно сказать об оформлении настоящего сборника. Впервые взявшись за сложную и непривычную работу в качестве составителей и редакторов, мы столкнулись с целым рядом трудностей технического характера. Оказалось, например, что в науке не существует общепринятого написания имен, терминов и названий, которые первоначально были записаны в арабской графике, а потом перекочевали в кириллическую традицию. Точнее говоря, существует несколько противоречащих друг другу способов обозначения кириллицей арабских, персидских и тюркских слов, которые многие столетия писались по-арабски. Самым разработанным из них является востоковедческая традиция (представленная, в частности, в статьях М. Кемпера, Б.М. Бабаджанова и А.К. Муминова). Однако к ней есть целый ряд претензий, главная из которых — недоступность для обычной читающей публики[32]. Не желая навязывать каждому автору непривычную для него манеру написания, мы вынуждены были оставить написание имен и терминов в индивидуальной редакции, понимая, что это создаст определенные неудобства при чтении и анализе прочитанного. Тем не менее так пришлось сделать из-за невозможности проделать огромную работу по согласованию и приведению к «обще-

[32] См.: *Абашин С.Н.* Суфизм в Средней Азии: точка зрения этнографа // Вестник Евразии. М., 2001, № 4 (15).

му знаменателю» авторских предпочтений. В случае возникновения проблем, связанных с прочтением терминов, составители сборника рекомендуют пользоваться составленными А.А. Хисматулиным указателями к словарю «Ислам на территории бывшей Российской империи».

*С.Н. Абашин,*
*В.О. Бобровников*

БИБЛИОТЕКА
Российского государственного
гуманитарного университета
125267, г. Москва,
Миусская пл., 6

**С.Н. АБАШИН**
**(Москва, Россия)**

# «Семь святых братьев»

*...Средняя Азия — неистощимый рудник священных легенд о всевозможных мусульманских святых... Здесь горы, долы, реки, овраги, могилы и всевозможные урочища большею частью окружены легендами, исключительно священного содержания, и с простодушною верою в непреложность их какой-нибудь старик, иногда ученый мулла, рассказывает вам небылицу, путаясь в хронологии и нимало о том не заботясь...*

*Хорошхин А.П.*
*Сборник статей, касающихся до Туркестанского края. СПб., 1876. С. 438*

Настоящая статья посвящена одному любопытному явлению, с которым мне пришлось столкнуться во время экспедиций в Среднюю Азию в 1990, 1995, 1998 гг.

Прежде чем приступить непосредственно к теме, я хочу процитировать советского этнографа Г.П. Снесарева, который долгое время специально и подробно занимался изучением культа святых в Средней Азии (в основном на примере Хорезма). Ученый писал в одной из своих работ: «Изучая пережитки домусульманских верований, стараясь определить место их в крупных религиозных комплексах, существовавших в Средней Азии до появления здесь ислама, постоянно встречаешься с большими затруднениями. То, что еще сохранял быт народов Средней Азии, а теперь чаще одна лишь память старых людей, по большей части представляет собой осколочные, разбросанные по различным группам пережитков, внешне мало связанные между собой реликтовые явления, иногда с уже стершимся смысловым значением и вследствие этого с большим трудом доступные синтезированию. Даже когда из таких разрозненных явлений удается воссоздать нечто цельное, тот или иной комплекс верований и обрядов прошлого, достоверность его все же остается в значительной степени условной...»[1].

[1] *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 182.

© С.Н.Абашин, 2003

В этой цитате в сжатом виде представлен план моей работы. Я попытаюсь из известных мне данных о культе «семи святых братьев» в Средней Азии, привлекая сравнительный материал по другим регионам, культурам и религиям, воссоздать некий комплекс верований, который существовал и отчасти продолжает существовать. При этом я столкнулся с тем, что рассматриваемый мною культ — очень сложный феномен, методика изучения которого не создана, да и вряд ли может быть создана когда-либо. В процессе реконструкции представлений и образов приходится нередко идти на очень рискованные параллели и обобщения, поэтому в своих выводах я постараюсь быть консервативным и осторожным.

*У семерых братьев по одной сестре,*
*много ли всех?*

Вначале я постараюсь классифицировать всю известную мне на данный момент информацию о культе «семи святых братьев».

Впервые я услышал об этом культе в 1990 г. в окрестностях ферганского города Кува (Ферганская область Узбекистана, центральная часть Ферганской долины), собирая сведения о небольшом святом месте Ок-ата-мазар. Все, что я узнал, выглядело очень незатейливо: когда-то праведник по имени Ок-ата («Белый отец/предок») пришел в это место, посадил здесь деревья, после чего и возник мазар, названный именем святого. Говоря об Ок-ата, один из моих информаторов добавил такую деталь: Ок-ата — это один из «семи святых братьев» (*етти-огайни*), пришедших издалека — то ли из Турции, то ли из Восточного Туркестана (нынешний китайский Синьцзян). Затем он назвал всех семерых: 1) Ок-ата (выселок сел. Карашах); 2) Тезгер-ата; 3) Ходжа-Хасан (сел. Ходжа-Хасан); 4) Каранчу(?)-ата; 5) Чирмоч (сел. Чирмоч); 6) Болалик-кайрагач; 7) Коравул-ата. Все семь названных имен — названия наиболее известных мазаров в западных окрестностях г. Кува.

Позднее, когда я пытался разузнать у местных жителей новые детали культа «семи святых братьев», мне рассказывали в одном случае, что Каранчу-ата являлся дядей (*аммаки*) братьев, в другом — что Чирмоч была их младшей сестрой (*ука*) (слово *ука* переводится на русский язык как «младший брат», но узбеки, пренебрегая нормативным словарем, иногда употребляют его в отношении женщин). Удалось зафиксировать также очень невнятное сообщение, что «семь святых братьев» якобы не умерли и продолжают жить.

В 1995 г. я проводил исследование в западной части Ферганской долины (Аштский район нынешней Согдийской области Таджикистана) и там снова услышал о *етти-огайни*. Здесь мне назвали имена только трех братьев: 1) Бой-об-бува (Бобо-и-об) (главная вершина Ку-

раминского хребта); 2) Чинор-бува (сел. Ашаба); 3) Чил-майрам (или Чил-махрам) (около переправы через р. Сырдарья); каждому из этих имен соответствует свой мазар. По словам одного из информаторов, в мазаре Чинор-бува была погребена сестра Бой-об-бува.

В Аштском районе я слышал и другую легенду, в которой говорилось о семи братьях, могилам которых поклоняются по всей Средней Азии или по всей Фергане. Правда, названы были только три брата: 1) Бой-об-бува; 2) Ош-бува (известный мазар Тахти-Сулейман в г. Ош) и 3) Шахимардан-бува (известный мазар халифа Али в южной части Ферганской долины).

В том же, 1995 г. очередную версию рассказа о «семи святых братьях» я услышал в таджикском городе Канибадаме (Согдийская область). Со слов смотрителя-шейха мазара Лянгари-бобо, они похоронены в следующих мазарах: 1) Лянгари-бобо (Хазрати-Бобо, который считался духовным покровителем Канибадама); 2) Ходжа-Рушнои; 3) Кылыч-Бурханиддин; 4) Сари-мазар[2]; 5) Амбар-ана; 6) Такрубоб (Такобурд)[3]; 7) еще один мазар (может быть, мазар для прокаженных?).

В 1998 г. я продолжил сбор материалов и узнал, что в Бешарыкском районе (западная часть Ферганской области Узбекистана, окрестности Коканда) тоже есть несколько мазаров, принадлежащих *еттиогайни* (семь братьев и их сестра). При этом информатор уверенно смог назвать только старшего брата (Бой-об-бува — тот самый мазар, который находится в соседнем Аштском районе) и сестру (мазар Оппок-буви в сел. Шобирда), а также, предположительно, еще одного из оставшихся братьев (Тут-мазар в том же селении Шобирда). Информатор рассказал, что к одному и тому же мазару паломничество (*зиёрат*) два раза подряд не совершают: все мазары обходят один за другим по очереди, при этом самым последним посещают главный мазар Бой-об-бува. Посещение мазара старшего брата является кульминационным актом ритуального цикла; существует даже поверье, что паломничество, совершенное к нему 40 раз, заменяет хаджж.

Тогда же я собрал сведения о «семи святых братьях», чьи могилы находятся в окрестностях г. Маргилана (Язъяванский и Ахунбабаевский районы). Шейх мазара Карасакал назвал мне такие мазары *еттиогайни*: 1) Карасакал-бува (сел. Карасакал); 2) Тол-кудук-бува (где

---

[2] Здесь, по данным Н.О. Турсунова, похоронен Хасан-Шайх-Атои-Вали, см.: *Турсунов Н.О.* Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана XIX — начала XX в. (Историко-этнографические очерки). Душ., 1976. С. 176, примеч. 1.

[3] Это, по мнению В.И. Бушкова, высказанному в частной беседе, — искаженное название от имени святого Такы-Бурх (см. также: *Кисляков Н.А.* Бурх — горный козел (древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. 1934, № 1–2).

есть колодец, в котором уровень воды якобы никогда не меняется); 3) Шерали-бува (сел. Буткачи); 4) Хальфа-бува (сел. Ханабад); 5) Гайран-азизляр (сел. Чол-гулистан); 6) Кызляр-мазар; 7) Келачи-мазар (сел. Дурман). Один из мазаров — Кызляр — принадлежит, по словам информатора, сестре (хотя название переводится как «девушки, девочки», т.е. мн. ч.). Откуда и когда названные святые пришли, чем они знамениты — шейх ничего сообщить не смог.

*Делай дело за семерых,*
*а слушайся одного*

Помимо собственных материалов о культе *етти-огайни* я располагаю данными других этнографов. Так, по сообщению С.С. Губаевой (записано ею в 1982 г.)[4], в Ташлакском районе (восточные окрестности Маргилана) одни информаторы называли ей такие имена «семи святых братьев»: 1) Ака-Шо (сел. Акшах); 2) Маккатилло (т.е. Мекка); 3) Араб-мазар (сел. Араб-мазар); 4) Ош-бува; 5) Шахимардан; 6) Арслан-боб; 7) Хазрати-Аюб (г. Джалалабад). В данной версии четыре названия принадлежат известным общеферганским святым местам, одно — общемусульманской святыне и только два (Акшах и Араб-мазар) отражают местную топографию. Другая версия, записанная С.С. Губаевой: 1) Араб-мазар; 2) Акшах-мазар (вар.: Ака-Шо); 3) Ука-Шо (младший брат Акшаха) (в г. Туркестане)[5]; 4) Кергиль-мазар; 5) Карасакал-мазар; 6) Гор-бобо (вар.: Ер-бобо); 7) Ором-мазар. В этой версии лишь один мазар находится за пределами не только района, но и Ферганской долины (возможно, информатор упомянул это святое место, только исходя из созвучия его названия с именем-названием Ака-Шо). По поводу женского мазара в сообщении С.С. Губаевой ничего сказано не было, так же как и по поводу того, кто эти «святые люди», когда и чем они прославились.

Сведения о «семи святых братьях» (*етти-огайни*) публиковались в литературе. Например, О.В. Горшунова приводит рассказ шейха мазара Клыч-Бурхон-азиз в сел. Ярмазар (около г. Маргилана): якобы ему во сне явились семь святых братьев и приказали найти место, где лежат необычные камни, ибо под ними покоятся останки одного из

---

[4] Я выражаю большую благодарность С.С. Губаевой за любезное разрешение использовать собранные ею сведения.

[5] Видимо, речь идет о святом Укаш-ата, могила которого находится в Чимкентской области (*Мустафина Р.М.* Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX — XX в.). А.-А., 1992. С. 84–85). С.С. Губаева записала предание, согласно которому Акшах — это Акка-Шо (или Ака-Шо), *сахоба*, который первым увидел *нур* на спине Мухаммада; у Ака-Шо-пирим есть младший брат Укка-Шо (или Ука-Шо-пирим), могила которого находится в г. Туркестане; согласно преданию, тем, кто совершал хаджж, говорили: «Зачем вы приходите в Мекку, когда у вас есть такой великий мазар — Акка-Шо».

них[6]. В работе О.В. Горшуновой говорится также о том, что в Ярмазаре наиболее почитаемая (главная) святыня — мазар Пошо-Пирим-Амир-Хазр-Али, где похоронена сестра Клыч-Бурхон-азиза[7].

Упоминает о семи святых А.И. Шевяков. Говоря о мазаре Шеморкори-авлия и святой роще в районе Шаркия (Джизакская область Узбекистана), он приводит предание о трех братьях — потомках мусульманского святого Мухаммада Ханафия. Им было заповедано взять по верблюду и идти основывать города — там, где верблюд остановится, чтобы отдохнуть, следовало основать город и остаться там; младший брат основал Шаркию (древний город Шахрухия), а старшие братья — города Сайрам и Ходжент[8]. По словам А.И. Шевякова, в одной из версий этого предания фигурируют уже не три, а семь братьев, в том числе: 1) Чилла; 2) Маслахат (мазар святого Муслихиддина в таджикском городе Ходженте); 3) Кипчак; 4) Тоги-Тути[9], остальные имена выяснить не удалось[10]. По мнению автора, «...можно полагать, что информаторы под „братьями" подразумевают кишлаки, где живут давние выходцы из Шаркии...»[11].

Достаточно подробные сведения о «семи святых братьях» содержит работа С.М. Абрамзона. В ней, в частности, приведено сообщение одного киргизского муллы из Чолпон-ата. По его словам, у известного святого Арстан-баба (Арслан-боб в Фергане) было семеро сыновей, в честь которых воздвигнуто семь мазаров: 1) Ойсул-ата (г. Кульджа в Китае); 2) Каракол-ата (на берегу р. Каракол, около г. Пржевальска); 3) Шын-ата (на северном берегу оз. Иссык-Куль); 4) Манджылы-ата (на южном берегу оз. Иссык-Куль); 5) Чолпон-ата (на северном берегу оз. Иссык-Куль); 6) Кочкор-ата (гора Кочкор-ата в Кочкорской долине на Тянь-Шане); 7) Оолуя-ата (Аулиё-ата в г. Джамбул)[12]. В этом списке пять мазаров расположены в регионе, откуда информатор родом, и два мазара — за пределами этого региона. Интересно, что в предании упоминается отец «семи святых братьев», который сам является известным святым и имеет свой мазар.

С.М. Абрамзон записал и другой вариант легенды о «семи святых братьях», который относится целиком к южной Киргизии. Информа-

---

[6] *Горшунова О.В.* Женское паломничество к святым местам (по материалам Ферганской долины) // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 33.

[7] Там же. С. 35.

[8] *Шевяков А.И.* Культовый фольклор на Шелковом пути // На среднеазиатских трассах Великого шелкового пути: Очерки истории и культуры. Таш., 1990. С. 133–134.

[9] По мнению В.И. Бушкова, речь может идти об известном квартале-махалля г. Ходжента — Таги-Тути-Калон.

[10] *Шевяков А.И.* Культовый фольклор на Шелковом пути. С. 139.

[11] Там же.

[12] *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Л., 1971. С. 304–305.

тор-киргиз рассказал, что «семь святых братьев» бежали от своих врагов и их именами названы семь мазаров: 1) Арстан-боб; 2) Тастар-ата (на вершине горы в местности Кунэлек); 3) Токбай-ата; 4) Шамшы-Катал (сел. Кетмен-Тюбе); 5) Кюртюк-ата (на территории бывшего колхоза им. Андреева в Алайском районе); 6) Морпостун (г. Андижан); 7) название последнего информатор забыл[13]. С.М. Абрамзон ничего не говорит о женском персонаже в числе «семи братьев».

Наиболее интересные сведения о «семи святых братьях» опубликовала Р.Я. Рассудова. Она не только сумела собрать информацию об их именах, но и предложила свою интерпретацию той системы взглядов, которая связана со святыми.

Р.Я. Рассудова пишет, в частности, что в Фергане существует семь наиболее почитаемых мазаров: 1) Ош (Тахти-Сулейман, святой Сулейман/Соломон); 2) Джалалабад (святой Аюб); 3) Араван («след»-*кадамджой* святого Али и мазар Дулдул-ата); 4) Кампир-рават («след» Али); 5) Хайдаркан-Кадамджой («след» Али); 6) Шахимардан (могила Али); 7) Сох (Йигит-Али-пирим, *кадамджой* Али)[14]. Хотя Р.Я. Рассудова назвала их «наиболее почитаемыми мазарами Ферганы», на самом деле речь идет о наиболее известных мазарах южной и восточной частей Ферганской долины. Обращает на себя внимание также тот факт, что в данном случае Р.Я. Рассудова не называет эти семь мазаров «братьями» и даже подчеркивает, что некоторые мазары — это не могилы святых, а всего лишь *кадамджой*, т.е. следы пребывания святого (халифа Али). Согласно преданию, добавляет Р.Я. Рассудова, каждый мусульманин обязан посетить все эти семь мест в течение своей жизни: первое паломничество к одному из них — на первом году жизни (с родственниками) и последнее — в 63 года (возраст, в котором умер Пророк)[15].

Кроме того, Р.Я. Рассудова описывает систему из семи мазаров, которая на юге Ферганы связана с сетью магистральных каналов. Например, в системе Шахимардан-сая (Ферганская область Узбекистана) семь главных каналов: Хангиз, Чимион, Арсиф, Файзабад, Ярмазар, Садкак, Найман. В конце каждого из этих каналов расположен мазар, т.е. всего семь мазаров. В этом случае святые, похороненные здесь, названы Р.Я. Рассудовой «семью братьями», включая одну сестру — Буви-ана[16].

Более подробна информация Р.Я. Рассудовой о системе реки Сох (на юго-западе Ферганы). Здесь также должны быть семь братьев и сестра, но помнят только пять мазаров: 1) мазар Бувайда (вар.: Хувай-

---

[13] Там же. С. 305.

[14] *Рассудова Р.Я.* Культовые объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // Советская этнография. 1985, № 4. С. 96–97.

[15] Там же. С. 97.

[16] Там же. С. 98.

да, Хувиона; сестра Буви-ана); 2) Ходжа-Турап (сел. Найман — старший брат); 3) Султан-Баяз (сел. Мазар — второй брат[17]); 4) Баджгир (сел. Бачкир); 5) имя не названо[18]. Эти святые связаны с каналами и с системой подачи воды на земли местного населения, причем в полном соответствии с классическими законами мифологического мышления природные циклы как бы повторяют поступки самих святых. Согласно народным представлениям, ежегодно с наступлением весеннего паводка Ходжа-Турап отправляется с равнинной части оазиса в предгорья, на горную реку Сох-сай, где встречается с Хызром и принимает у него воду, проведенную Хызром с гор; в горах же Хизр, в свою очередь, встречается с Али (может быть, мазар Йигит-Али-пирим, где, по одной из версий, похоронен Али, и еще какой-нибудь мазар, относящийся к Хызру, и являются недостающими двумя «братьями», но Р.Я. Рассудова просто не решилась назвать Али и Хызра «братьями» Ходжа-Турапа, что, конечно же, абсурдно, но только не с точки зрения культа «семи святых братьев», в котором, как уже отмечалось, Сулейман, Али и «Мекка» легко могут рассматриваться народным сознанием как *етти-огайни*). Мифологическим и природным циклам соответствует ритуальный цикл: в конце августа и начале сентября люди идут на поклонение ко всем семи мазарам, при этом начиная с мазара Ходжа-Турап и заканчивая им. В свою очередь, ритуальный цикл непосредственно связан с социальным (паломничество в определенное время года в определенное место имело отношение, например, к посещению базара)[19].

В последнем примере Р.Я. Рассудовой святые, покровительствующие орошению, названы арабами, которые принесли в Фергану ислам: Ходжа-Турап был военачальником во время завоевания ими Ферганы, Султан-Баяз был конюхом у арабского предводителя Кутейбы, Баджгир — сборщиком налогов. Как образовалась связь между могилами арабов-мусульман и системой орошения, Р.Я. Рассудова не поясняет. А это обязательно должно присутствовать в мифе. Впрочем, известно, что мусульманские святые часто выступали в преданиях в роли своеобразных демиургов, организующих жизненное пространство, в частности систему орошения. Многие из них (например, Али) якобы открывали колодцы-родники (*чашма*), изменяли русла рек, проводили каналы. Мне известно предание о мазаре Бесаран(г) (около г. Маргилана), согласно которому там похоронен обезглавленный в бою с неверными араб, а следы копыт его коня образовали большой канал Бе-

[17] По официальной мусульманской версии, это Абу Язид Тайфур ибн Иса ал-Бистами (ум. в 848 или 875 г.) — известный суфий, к которому восходят *силсила* многих братств.

[18] *Рассудова Р.Я.* Культовые объекты Ферганы. С. 98–99.

[19] Там же. С. 98–104.

саран(г)-арык. Видимо, нечто подобное должно быть в недостающей части рассказа Р.Я. Рассудовой.

Имея в виду сведения о связи культа «семи святых братьев» с сохской системой орошения, можно задаться естественным вопросом: могла ли существовать такая же связь в других случаях, о которых я упоминал ранее? Действительно, многие из названных мазаров имели отношение к каналам, озерам или колодцам. Есть мазары, которые символизируют водный режим региона (например, Бой-об-бува — самая высокая вершина Кураминского хребта, на которой бóльшую часть года держится снег, поэтому местные жители считают эту гору источником всей воды). С другой стороны, семь мазаров не обязательно образуют единый бассейн стока вод: тот же мазар Бой-об-бува никак не влияет на водоснабжение Бешарыкского района, где почитают этот мазар (хотя зрительно его население воспринимает вершину как доминирующую точку своего жизненного пространства). Кроме того, культ «семи святых братьев», как говорят данные С.М. Абрамзона, популярен среди кочевников-киргизов, для которых представление о своей земле не было напрямую связано с источниками воды.

### *Семеро одного не ждут*

В литературе можно встретить упоминания святых, которые также, видимо, связаны с образом «семи святых братьев», хотя прямое указание на *етти-огайни* в легендах отсутствует.

Например, известно, что среднеазиатские шаманы-*бахши* во время сеансов лечения призывают себе на помощь не только разного рода духов, ангелов, но и мусульманских святых. Насколько известно, специально *бахши* не призывают «семерых святых». Однако Т.Д. Баялиева упоминает, например, киргизские призывы, где шаманка обращается за помощью к группе святых: 1) Азрет-Аюб-ак-ата (святой Аюб); 2) Сулейман-пайгамбар; 3) Арстан-бап-ата (Арслан-боб); 4) Так-чалуу-мазар; 5) Так-мазар; 6) Кочкар-ата-кош-мазар; 7) Ильяс-Кыдыр (Хызр)[20]. Хотя шаманка не говорит о «семи братьях» и вообще не упоминает цифру 7, нетрудно заметить, что речь идет именно о семи святых и их мазарах, которые почти все находятся на восточной окраине Ферганы (три из них имеют региональное значение, три — местное, Ильяс, или Хызр, — общемусульманский святой).

Приведу еще один пример. М. Джураев упоминает такое предание: в давние времена у одного человека из сел. Нурата (долина р. Зеравшан, Навоийская область Узбекистана) было шесть сыновей, которые считались святыми: 1) Кучкор-ата — старший; 2) Арслон-ата; 3) Ходжа

---

[20] *Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 142–143.

Абдурахмон-ата; 4) Нур-ата; 5) Ходжа Карсон-ата; 6) Гозгон-ата — младший. Однажды братья на верблюдах отправились в путь, и каждый из них путешествовал до тех пор, пока уставший верблюд не останавливался; так Нур-ата оказался в селении Нурата, где умер и похоронен, Арслан-ата — в местности Нарпай, Абдурахмон-ата — в кишлаке Янгикурган (в окрестностях г. Каттакурган) и т.д.[21]. Вполне возможно, что это предание о *етти-огайни*, только рассказчик забыл упомянуть сестру «святых братьев». В нем повторяется мотив путешествия на верблюдах, который уже встречался в информации А.И. Шевякова, а также упоминается отец братьев, что совпадает с рассказом С.М. Абрамзона.

Интересное предание, известное в долине р. Хингоу (Дарваз, южный Таджикистан), приводит Н.А. Кисляков. В нем говорится о том, как поссорились два святых (Джигадо-Ходжа и Хуш-Хасан), и о том, как святой Хуш-Хасан плыл однажды на бараньей шкуре со своими последователями-*мюридами* по реке (сначала вверх по течению, потом вниз), шкура утонула, а сидевшие на ней погибли (все это произошло по заклятию святого-соперника); труп Хуш-Хасана вынесло к кишлаку Лянгар, труп его *мюрида* Ходжа-Саузпуш[22] — к кишлаку Джирог, *мюрида* Ходжа-Маргоу — к кишлаку Пашор, «других» вынесло на берег у различных кишлаков в Каратегине — и «...везде в этих местах возникли мазары...»[23]. Правда, Н.А. Кисляков не говорит, сколько всего было *мюридов*, считались ли они братьями и была ли среди них женщина. Обращает на себя внимание несколько видоизмененный мотив путешествия: здесь явно прослеживается связь с водой, а также направление движения — «вертикальное» (сверху вниз, по течению горной реки), что отдаленно напоминает приведенную Р.Я. Рассудовой версию предания о *етти-огайни*, связанную с р. Сох.

Я могу назвать и еще одно возможное место бытования представлений о «семи святых братьях». В Ферганской долине есть крупное селение Алтыарык: согласно преданию, шесть арыков провели шесть братьев-арабов. Возможно, в этом случае сестра (седьмой член семьи) просто случайно не попала в поле зрения информатора.

Итак, какие характерные черты культа «семи святых братьев» можно выделить? Прежде всего удивляет тот факт, что этот культ имеет очень широкое распространение. По моим собственным данным (которые подтверждаются сведениями С.С. Губаевой и Р.Я. Рассудовой),

---

[21] *Жўраев М.* Хўжа Абдураҳман ота // Ипак йўли афсоналари (жой номлари билан боғлиқ афсоналар). Тошкент, 1993. С. 88 (на узб. яз.).

[22] *Саузпуш* — «покрывающий зеленью» или «одетый в зеленое». Возможно, синоним *куктунлик*, мазары с таким названием очень популярны среди узбеков.

[23] *Кисляков Н.А.* О некоторых древних поверьях таджиков долины реки Хингоу // Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры. М., 1960. Вып. 80. С. 116.

достоверно известно, что он распространен по всей южной части Ферганской долины, от Канибадама и Аштского района до Оша и Джалалабада. Известен этот культ в горных районах Киргизии (сведения С.М. Абрамзона) и в Джизакской области (сведения А.И. Шевякова). С большой долей вероятности можно утверждать, что этот культ имеет место в долине р. Зеравшан (сведения М. Джураева), а также, видимо, в Дарвазе (сведения Н.А. Кислякова). Возможно, в других регионах также есть этот культ, только этнографы пока не «заметили» его[24]. Конечно, надо иметь в виду, что вовсе не все население указанных районов знает о культе *етти-огайни*. Этот образ встречается лишь у части населения, но по всей той территории, о которой идет речь.

В образе «семи святых братьев» с большей или меньшей частотой повторяются несколько существенных элементов: а) святых должно быть обязательно семь; б) они обязательно называются братьями, но в форме *огайни* (а не в более употребительном для узбекского языка варианте *ака-ука*)[25]; в) они не имеют определенного возраста и могут представляться как молодыми людьми, так и стариками; г) каждый из «святых братьев» является вполне самостоятельным объектом поклонения; д) достаточно часто упоминается отец братьев; е) среди них обязательно есть старший, главный брат; ж) среди них, как правило, есть сестра (которая является седьмым, иногда восьмым членом семьи), несмотря на название «братья»; з) каждый из братьев имеет свое имя, но состав «семерки» в каждой местности свой, и даже в одной и той же местности могут быть разные представления о таком составе; и) имеются представления о том, что братья откуда-то пришли и здесь умерли; к) это обязательно могилы-мазары всех семерых членов семьи; л) могилы охватывают определенную (как правило, небольшую) территорию; м) могилы представляют собой систему циклического паломничества, в которой деление братьев на «старших» и «младших» отражает порядок такого паломничества; н) прослеживается явная связь мазаров с каналами (системой каналов), родниками, колодцами, с горами. Хотя этих признаков не так уж и много, но они достаточно специфичны и устойчивы.

---

[24] Может возникнуть вопрос: неужели такие исследователи, как О.А. Сухарева (в Бухаре и Самарканде) и А. Мухтаров (в Ура-Тюбе и Балхе), пропустили такой популярный культ? Сошлюсь на тот факт, что Н.О. Турсунов «не заметил» этот культ в Канибадаме, хотя именно там я слышал о нем.

[25] Буквально *етти-огайни* переводится как семь братьев (*ога-ини*), но может означать и «семь родственников» или даже «семь друзей». Л.А. Покровская, которая изучала тюркские термины родства, писала, что *ага* — «старший брат, дядя, дед, старший родственник по мужской линии (иногда старшая сестра, сестра отца или матери)»; *ини* — «младший брат, младший родственник по отцу, племянник, двоюродный и троюродный брат» (*Покровская Л.А.* Термины родства в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961. С. 34–36).

Можно также выявить некоторые закономерности изменения образа «семи святых братьев». В частности, в ряде случаев исчезает сестра (так как информаторам непонятно, какую смысловую функцию она несет)[26], теряется связь с небольшой территорией (появляется Мекка и другие известные общемусульманские или среднеазиатские святые места), но идея циклического паломничества при этом остается, а также теряется связь с водными источниками.

*Семь без четырех,*
*да три улетело*

Особо я хочу обратить внимание еще на один факт. В различных версиях преданий число персонажей может быть разным. Так, в предании, приведенном А.И. Шевяковым, упоминаются то семь, то три «святых брата». Е.М. Пещерева в связи с упоминанием мазара Ходжа-Такроут (Так-рубоб/Такобурд?) приводит предание о четырех братьях[27], но в других его вариантах фигурирует цифра 7[28]. В Аштском районе информаторы говорили мне о семи или о девяти «святых братьях». В принципе это взаимодополняющие или взаимозаменяемые системы исчисления святых. Каждая такая система (из 2, 3, 4, 5, 7, 9 и т.д. святых, чьи мазары находятся на определенной территории) выполняет примерно одну и ту же функцию — сакральными средствами объединять эту землю. Тем не менее в тех районах, где я лично проводил исследования (и эти данные дополняются материалами других специалистов), именно предание о *семи* «святых братьях» является главным.

В других регионах Средней Азии существуют свои варианты количества «святых братьев». Например, в Ура-Тюбе есть мазары-могилы четырех братьев[29]. В Бухаре известны три брата — Ходжа-Нуробод, Ходжа-Сесарон, Ходжа-Аспгардон (или Чоршанбаи), чьи мазары, ви-

---

[26] Тем не менее можно предположить, что одним из редких вариантов эволюции культа «семи святых» было исчезновение мужских персонажей и появление образа «семи святых женщин». К. Тайжанов и Х. Исмаилов привели сведения о том, что в селении Карамурт (южный Казахстан) существует представление о *етти-момо* («семь прабабушек»), от которых якобы произошли коренные жители карамуртцы; их духи являются людям в виде семи прекрасных девушек и могут вредить людям; духи *момо* безымянны, за исключением одной, которую зовут Чаймомо (или Чормомо) и которая ведает ветром, дующим с определенной стороны (*Тайжанов К., Исмаилов Х.* Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии (историко-этнографические очерки). М., 1986. С. 111, 115).

[27] См.: *Пещерева Е.М.* Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине // Иранский сборник: к 70-летию проф. И.И. Зарубина. М., 1963.

[28] *Рахимов Р.Р.* Очерки историко-культурной традиции таджиков: к проблеме истоков. Докт. дис. СПб., 1997. С. 327.

[29] *Турсунов Н.О.* Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана. С. 155, 156, 169.

димо, обозначали когда-то границы Бухары, т.е. были связаны с древней топографией города[30]. В Ягнобе есть могилы двух братьев и их младшей сестры: они являются людям на всех трех мазарах и всегда втроем[31]. На Мангышлаке, по словам С.М. Демидова, святых, похороненных в местных мазарах, называли братьями и сестрами, при этом он считает, что это объясняется либо порядком, в котором святые приходили в эти земли (первый — старший и т.д.), либо силой и влиянием разных групп, которые считали того или иного святого своим предком[32].

Особо следует сказать о поклонении «пяти святым». Н.О. Турсунов упоминает селение Пашши (Пандж-шер, или «пять львов») в Ура-Тюбинском районе Таджикистана. Существует версия, что речь идет о пяти «богатырях» или пяти мазарах в округе селения: 1) Гоиб-ата; 2) Ходжаи-Мулло; 3) Чил-духтарон; 4) Нур-ата; 5) Ходжаи-Рушнои[33]. Похожий культ известен в долине р. Панджшер в Северном Афганистане. По словам М.С. Андреева, *пандж-шер* — это пять святых: 1) Ходжа-и-Кыль-Вали-Сохиб (или Ходжа-Тылл-и-Вали — главный мазар); 2) Ходжа-Шо-и-Дарбанди (сел. Дарбанд); 3) Ходжа-Ахмад-и-Вашаро (сел. Вашаро); 4) Ходжа-Асан-и-Сарпыли (сел. Куроба); 5) Ходжа-Мысгар-и-Ориви (сел. Париян)[34]. На типологическое сходство культа «пяти львов» с культом «семи святых братьев» указывает такая деталь: святые якобы построили плотину и помогли провести воду в Газни[35]. Речь, следовательно, идет не просто о пяти святых, которые жили в разное время и волею случая оказались «соседями» в долине Панджшера, как это следует из книжной версии жизни каждого из названных святых, а о группе святых, которые вместе совершали некие подвиги и деяния, что полностью противоречит официальным взглядам.

Любопытно, что культ «пяти святых» очень популярен в Северной Индии и Пакистане. По словам А.А. Суворовой, «...в XV в. на севере Индии сложился культ Пяти пиров (Панч пирийа), в число которых в различных районах страны входили разные святые. В основном Пяти

---

[30] *Сухарева О.А.* Квартальная община позднефеодального города Бухары (в связи с историей кварталов). М., 1976. С. 245.

[31] *Пещерева Е.М.* Ягнобские этнографические материалы. Душ., 1976. С. 73–74.

[32] *Демидов С.М.* Туркменские овляды. Аш., 1976. С. 76, примеч. 1.

[33] *Турсунов Н.О.* Развитие городских и сельских поселений Северного Таджикистана в XVIII — начале XX в. (Историко-этнографические очерки). 2-е изд. Душ., 1991. С. 313.

[34] *Андреев М.С.* По этнологии Афганистана: Долина р. Панджшир (Материалы из поездки в Афганистан в 1926 г.). Таш., 1927. С. 8. Б. Ахмедов в комментариях к сочинению Махмуда ибн Вали называет пять пиров-мазаров этой долины: Ходжа-Ибрахим, Ходжа-Хасан-Сарипули, Ходжа-Кил-Вали, Ходжа-Ариф, Ходжа-Ахмад-Башар (Махмуд ибн Вали. Море тайн относительно доблестей благородных (география). Таш., 1977. С. 136, примеч. 420).

[35] *Андреев М.С.* По этнологии Афганистана. С. 8.

пирам поклонялись в Пенджабе, Бенгалии и на востоке Уттар-Прадеша, где им даже возводили коллективные гробницы, самая известная из которых находилась в Сонаргаоне (Бенгалия)...»[36]. А.А. Суворова приводит наиболее распространенный состав группы «пяти пиров»: 1) Баба-Фарид; 2) Махдуми-Джаханиян-Джахангашт; 3) Джалалуддин-Сурхпош-Бухари; 4) Гази-Миян; 5) Ходжа-Хизр[37], — но в разных регионах этот состав мог меняться. Любопытно, что в некоторых случаях образ «пяти пиров» включает персонажи как мусульманских, так и индусских преданий[38].

*Семерым просторно, а двоим тесно*

В Средней Азии есть мазары, посвященные одновременно всем «семи братьям». Так, в Бухаре, в квартале Пустиндузон, — могила Хафт-бродарон (семь братьев)[39]. Недалеко от Ашхабада в горах расположены селение и зона отдыха Пюризе, где растет большой чинар, точнее, семь сросшихся деревьев, о которых существует такое предание: жили-были семь братьев (*едди-доган*) и сестра Пюризе (Фирюза); пришли завоеватели и выкрали сестру, а братья ее спасли и превратились в чинары (или на их могиле выросли чинары). В селении Мазари-Шариф (Пенджикентский район) растет *азиз-арча* — «можжевельник семи братьев» (Бурси-Хафтдодарон); эти семь братьев якобы сражались с неверными[40]. На юго-востоке Ферганской долины, в Араванском районе Киргизии, существует комплекс святых мест Мазар-таг, одним из объектов которого является мазар Етти-огайни[41].

Отличительные черты культа «семи братьев», захороненных в одном месте, таковы: а) этот мазар-могила — один на всех семерых братьев; б) по отдельности ни один из братьев не является самостоятельным объектом поклонения; в) братья гибнут в молодости от рук чужака; г) сестра является восьмым, а никак не седьмым членом семьи; д) все братья безымянные, деления их на «старших» и «младших» не существует; е) братья жили в этих местах, а не пришли издалека; ж) братья не являются демиургами, они ничего не создают, не имеют никаких

---

[36] *Суворова А.А.* Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков. М., 1999. С. 32; см. также: *Sikand Y.* The Sufi Shrines of Jammu // ISIM (The International Institute for the Study of Islam in the Modern World. Leiden) Newsletter. 2000. No. 5.

[37] *Суворова А.А.* Мусульманские святые Южной Азии. С. 32.

[38] *Sikand Y.* The Sufi Shrines of Jammu.

[39] *Сухарева О.А.* Квартальная община позднефеодального города Бухары. С. 89.

[40] *Рахимов Р.Р.* Очерки историко-культурной традиции таджиков. С. 98–99, примеч. 155. В Пенджикенте есть мазар Хушофиз (Хуш-Хофиз, Бобо-Хофиз), или могила семи братьев Ходжа-Шейх-Бобо, которые жили в XIX в. Этот случай, видимо, нельзя смешивать с культом «семи святых братьев», хотя отдаленная генетическая связь между ними, наверное, существует.

[41] Сообщение В.Л. Огудина.

функциональных обязанностей и даже не являются святыми (т.е. не совершают чудес); з) в культе фигурирует дерево (чаще чинар) или несколько деревьев.

В среднеазиатском фольклоре существует ряд преданий, которые имеют очень близкие параллели с культом похороненных вместе братьев. Хотя такого рода истории напрямую не связаны с тем или иным мазаром, посвященным «семи братьям», отмечаемые совпадения никак нельзя назвать случайными.

Одна из версий такого предания подробно излагается в статье А.М. Мандельштама и А.З. Розенфельд[42]: в Каратегине жили некто Джамхур, его семь братьев (по другой версии — сыновей) и сестра (по другой версии — дочь) по имени Зайнал-Араб; Ханафия (сын Али) влюбился в Зайнал-Араб, одолел в схватке одного за другим семерых ее братьев и привязал их всех к одному чинару, а потом победил самого Джамхура. Авторы статьи отмечают, что это предание было широко известно в Средней Азии (в Бухаре, Самарканде, в южном Таджикистане) и распространялось в письменном варианте на узбекском языке.

Несколько иная его версия приводится у А. Мухтарова: жили два брата — Номуслим (немусульманин) и Хункар; у первого был сын Джалладхан, который решил сразиться с Хункаром, пожелавшим взять в жены его дочь; Хункар убил шестерых братьев Джалладхана, но последнему на помощь пришел некий святой Мири-Рузадор[43]. Согласно другому варианту, Хункар, который правил в г. Балхе, имел дочь, но не выдавал ее замуж и убивал женихов, в частности, убил пятерых сыновей своего брата Номуслима, который правил в Индии; последний, шестой сын Номуслима с помощью святого Мири-Рузадора победил дядю[44].

Кстати, очень похожий вариант этого предания существует на мусульманском Кавказе. Так, по информации В.О. Бобровникова, возле сел. Хучни (Табасаранский район Дагестана) есть урочище со средневековой крепостью и заброшенным кладбищем, которое называется по-азербайджански Едди-кардаш-каласы («Крепость семи братьев»). Предание гласит, что в крепости жили семь братьев-*нарт*ов, которые хранили меч мусульманского святого Абу Муслима, и их красавица сестра; однажды окрестные жители напали на них, а сестра, полюбив предводителя нападавших, помогла убить своих братьев, но последний брат успел убить сестру-предательницу, после чего завещал хранить меч жителям селения Чурдаф[45].

---

[42] *Мандельштам А.М., Розенфельд А.З.* Калаи-Имлок и Калаи-Джамхур в Каратегине и связанные с ними легенды // Памяти М.С. Андреева. Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии. Сталинабад, 1960. С. 101–105.

[43] *Мухтаров А.* Позднесредневековый Балх (Материалы к исторической топографии города в XVI–XVIII вв.). Душ., 1980. С. 75–81.

[44] Там же.

[45] *Бобровников В.* Абу Муслим // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999. С. 5.

Приведенные истории подтверждают те наблюдения, которые были сделаны ранее об особенностях культа «семи братьев», похороненных в одном мазаре. Главное — то, что сами «семь братьев» фигурируют в преданиях в качестве «лиц второго плана», а основной сюжет разворачивается вокруг попытки некоего «третьего лица» жениться на их сестре и овладеть наследством (царством). Эта деталь объясняет наличие в «великолепной семерке» женщины, которая является ведущим персонажем. Возможно, какое-то похожее объяснение должно было быть и в образе «семи святых братьев», похороненных в разных мазарах.

По основным признакам культ «семи братьев», захороненных в одном мазаре, довольно существенно отличается от культа «семи святых братьев», о котором говорилось выше. Однако тот факт, что для обоих культов употребляется один и тот же термин *етти-огайни* (тадж. *хафт-додарон*, *хафт-бродарон*), говорит о возможном генетическом родстве этих образов. Видимо, оба культа некогда представляли собой единое целое.

*Семеро лежат в кучке,*
*один всех растаскивает*

В среднеазиатских письменных источниках ничего не говорится о культе «семи святых братьев»[46]. Лишь в письменных свидетельствах, оставленных русскими, можно встретить косвенные доказательства существования в регионе культа «семи святых». Так, П.И. Рычков в 1762 г. писал, что святой Ходжа-Ахмед из Туркестана (Ахмад Ясави) «...есть один из семи святых, коих магометане за знатнейших почитают и великую честь их гробам воздают...»[47]. Правда, является ли это отражением представлений о «семи святых братьях», непонятно.

Тот факт, что культ «семи святых братьев» не упоминается в письменных источниках, посвященных мусульманским святым, указывает, в частности, на существование наряду с образом «семи святых братьев» других версий происхождения того или иного мазара. По поводу каждого из упомянутых мазаров существует несколько версий предания, которое объясняет, кто в этом месте похоронен, чем прославился и т.д.[48]. Как правило, есть официальная или полуофициальная детально разработанная мусульманская версия, в которой святой выступает обязательно как исламский деятель — араб-завоеватель или суфий,

---

[46] Возможно, потому, что сами письменные источники пока плохо изучены и не введены в научный оборот. О том, что нас ожидает много интересных открытий, можно судить, например, по упоминанию кокандским автором Хаким-ханом неких «семи султанах» (Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XIX вв. Таш., 1988. С. 285).

[47] *Рычков П.И.* Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999. С. 24 (репринт).

[48] В данной статье я не ставил себе целью изучение всех преданий, связанных с тем или иным святым местом. Были выбраны только те из них, которые связаны с культом «семи святых братьев».

с датировкой событий, именем лица, известного по письменным источникам, и т.д. Однако с каждым мазаром, даже самым известным, связаны и неофициальные предания — от случайных, единичных, имеющих очень узкое распространение, до типичных, с широко популярным сюжетом. Среди типичных можно назвать сюжет борьбы святого со змеем, борьбы святого-отца со святым-сыном, исчезновение святого в подземном мире (пещере, источнике) и т.д. К этому ряду типичных неофициальных преданий относятся и связанные с образом «семи святых братьев».

*Ему семерых посади — всех до смерти завret*

В письменных мусульманских источниках существует вполне официальный образ «семи святых чудотворцев», который можно в какой-то степени сопоставить с народным культом «семи святых братьев».

О категории святых — *хафтан* («семь святых»), составляющих особую часть внутри группы 40 святых — *чильтан*, довольно подробно написал М.С. Андреев. «Семь святых» (*хафтан*) обходят кругом весь мир и затем рассказывают о том, что они видели, «одному» (*яктан*, он же — *кутб*). Считается, что каждый месяц в определенные дни они могут быть в той или другой определенной стороне горизонта, и поэтому знающие люди (главным образом, конечно, муллы), начиная какое-либо дело или отправляясь в путешествие, стараются не обращаться лицом в ту сторону, где в данный момент должны находиться «чильтаны», что считается враждебным и непочтительным[49]. По мнению М.С. Андреева, «...это древнее исламизированное верование в семь высших духов, ангелов, охраняющих каждый из семи кешваров, встречается и в народных верованиях, но оно, вероятно, имеет основой книжные представления...»[50]. Иными словами, М.С. Андреев считал, что книжный культ «семи святых» оказал влияние на представления народа о неких «семи», а не наоборот.

Н.Н. Пантусов привел предание о том, что в Яркенде (Синьцзян) под чинаром находятся семь святых (*чильтан*), которые одеты как странники-*каляндары*[51]. У Э.Р. Тенишева находим «Рассказ о чилтенах», в котором, в частности, говорится: благодаря молитвам Пророка в одной семье родилось сорок сыновей (*чильтанов*); ангелы забрали их в «Гомбези деввар» (?), и там они выросли; однажды «...дочери Мухаммада Алейхуссалама Фатима и Зора заболели, для их излечения

---

[49] *Андреев М.С.* Чильтаны в среднеазиатских верованиях. Отд. отт. Таш., 1927. С. 336, 340.

[50] Там же. С. 340.

[51] См.: *Пантусов Н.Н.* Таранчинские бакши (Пери уйнатмак. Способы игры и лечения бакшей) // Известия Туркестанского отдела Имп. Русского географического общества. Таш., 1907. Т. 6.

вызвались из сорока человек семь...», после выздоровления девушек «...семь человек попросили разрешения вернуться к себе...», но Пророк сказал: «Возвращаться разрешения вам нет, живите в разных поясах земли!..» — и добавил: «Будьте вы странниками. Дам вам в руки посох. Взяв его, ходите повсюду, втыкайте посох в землю. Там, где он зазеленеет, и будете вы жить!..». Семь странников пришли на берег реки Яркенд, где им понравилось, — они воткнули здесь посох, который превратился в дерево, — и остались жить рядом с ним[52]. Возможно, что именно это «святое место» упоминал Мирза Хайдар (жил в XVI в.), когда писал, что на кладбище в Яркенде есть могила (или могилы?) «семи Мухаммедов», которые были «столпами [веры]»[53].

В тенишевском рассказе о яркендских святых явно смешаны несколько разных образов: здесь присутствуют и *чильтаны* (т.е. сорок «святых»), и странствующие «семь святых», и «семь святых», живущие у дерева. Упоминание «семи святых» и чинара, у которого они жили, возможно, имеет отношение к легенде о «семи братьях», похороненных в одной могиле (у дерева), о чем я подробно говорил выше.

*Невелик городок, да семь воевод*

По мнению Г.П. Снесарева, «...исторические корни культа святых у народов Средней Азии восходят к двум источникам, к двум стадиально различным явлениям истории религии — к культу предков и к культу сложившегося уже в условиях античных цивилизаций Средней Азии пантеона зороастрийских божеств...»[54]. Относится ли это предположение к культу «семи святых братьев»?

Начну с культа предков.

В Средней Азии существовал особый образ «семи братьев-предков», которых, кстати, по-тюркски нередко называли *етти-огайни*. Во многих кишлаках, где я проводил исследование, есть свои воспоминания о семи братьях — реальных личностях, которые, как правило, играли заметную роль в жизни местного населения. Часто они сами, их дети и потомки занимали важные должности (среди них были мингбаши, элликбаши, аксакалы, казии и т.д.). Похожие сведения приводят и другие этнографы. Например, таджикский исследователь М. Файзуллаев рассказывает о «семи братьях», которые в кишлаке Метк Ганчинского района Согдийской области воспринимались как особый социальный институт: «Власть в селении была узурпирована группой зажиточных семей, из представителей которых выделился

[52] *Тенишев Э.Р.* Уйгурские тексты. М., 1984. С. 68–69.

[53] *Мирза Мухаммад Хайдар.* Тарих-и Рашиди. Введ., пер. с перс. А. Урунбаева, Р.П. Джалиловой, Л.М. Епифановой. Примеч. и указ. Р.П. Джалиловой, Л.М. Епифановой. Таш., 1996. С. 371.

[54] *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований. С. 279.

своеобразный аппарат насилия, состоявший из семи мужчин, называвшихся „семь братьев" — *хафт додарон*. Это Бобо-ходжа, Обид-ходжа, Одина, Ризо, Ниез-ходжа, Ахмад и Мухаммад Сабур. Эта группа посредством почти неприкрытого террора держала в повиновении население и оказывала помощь администрации в сборе государственных налогов. В период басмачества „семь братьев" продолжали свою деятельность (сбор налогов), находясь в составе басмаческих банд...»[55].

Нередко можно встретить предания о семи братьях, которые являются родоначальниками семи родов. Например, согласно «Маджму аттаварих», у Актемир-кипчака было семь сыновей: 1) Давлят-Яр; 2) Куда-Яр; 3) Бердали-Яр; 4) Али-Яр; 5) Муса-Яр; 6) Иса-Яр; 7) Толо-Яр; от них якобы произошли семь племен (*етти-кашка*) ферганских кипчаков[56]. По сведениям Б.Х. Кармышевой, у узбеков племени барлас есть предание о шести (семи) братьях-предках[57]. С.С. Губаева упоминает, что «...все юзы (одно из узбекских племен. — *С.А.*) являются потомками семи братьев (*етти огаины*): Марка... Балгалы, Уроклы, Сулоклы, Каравош, Карабуйин, Карапчи...»; на туях выше всех сидели представители рода Марка, ведущего свое происхождение от старшего из братьев[58]. Подобного рода предания есть у таджиков: в Ховалингском районе Кулябской области «группа таджиков» считалась происходящей от семи братьев-родоначальников. «При этом представители каумов, происходящих от старших братьев-родоначальников, считались более почитаемыми, чем потомки младших братьев. Пожилой человек из каума младшего брата обязан был оказывать уважение младшему по возрасту представителю каума старшего брата–родоначальника. Каум старшего брата никогда не выдавал своих девушек в каумы младших братьев, хотя брать оттуда девушек дозволялось...»[59].

Таким образом, какие-то отдаленные параллели между культами предков и «семи святых братьев», несомненно, провести можно. Однако

---

[55] *Файзуллаев М.* Таджики предгорий Северного Таджикистана: Хозяйство и социальная организация (конец XIX — первая треть XX в.). Канд. дис. М., 1987. С. 159. По сообщению В.И. Бушкова, нечто похожее имело место в таджикском селении Виткун (в верховьях Зеравшана).

[56] *Сайф ад-дин ибн дамулло Шах Аббас Аксикенти жана анын уулу Нурмухаммед.* Мажмуат ут-таварих. Бишкек, 1996. С. 65 (на кирг. яз.); *Шаниязов К.* К этнической истории узбекского народа (историко-этнографическое исследование на материалах кипчакского компонента). Таш., 1974. С. 104, 117, 144.

[57] *Кармышева Б.Х.* Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана (по этнографическим данным). М., 1976. С. 183–184.

[58] *Губаева С.С.* Население Ферганской долины в конце XIX — начале XX в. (этнокультурные процессы). Таш., 1991. С. 39.

[59] *Писарчик А.К., Кармышева Б.Х.* Опыт сплошного этнографического обследования Кулябской области // Известия Отделения общественных наук АН Таджикской ССР. Вып. 3. Материалы по истории, археологии и этнографии Таджикистана и Средней Азии. Сталинабад, 1953. С. 88–89.

этого явно недостаточно, чтобы выводить культ *етти-огайни* непосредственно из культа предков. Во-первых, в культе предков отсутствует сестра, образ которой является очень устойчивым элементом культа «семи святых братьев». Во-вторых, в культе предков нет могил (точнее, само население никогда не ставит знак равенства между могилами «семи святых братьев» и своими предками).

*Глядит, ровно семерых проглотил,*
*осьмым поперхнулся*

Далее, следуя логике Г.П. Снесарева, признанного авторитета в среднеазиатской этнографии, надо искать корни культа «семи святых братьев» в зороастризме — религиозной системе, которая, как считается, была популярна в Средней Азии до арабского нашествия.

На первый взгляд эта связь действительно легко обнаруживается. Согласно зороастрийским представлениям, верховный бог Ахура-Мазда (покровитель человека) создал шесть более низких божеств, которые являются его «эманациями» или помощниками: 1) Воху-Мана (благой помысел, покровитель коров); 2) Аша-Вахишта (лучшая праведность, покровитель огня); 3) Спэнта-Армаити (святое благочестие, покровитель земли и женщин); 4) Хшатра-Ваирйа (желанная власть, покровитель небес); 5) Хаурватат (целостность, покровитель воды); 6) Амэрэтат (бессмертие, покровитель растений)[60]. Вместе с самим Ахура-Маздой эти шесть божеств образуют «семерку единосущных» (их общее название — Амэша-Спэнта, или «бессмертные святые»), которые, пребывая в неком единстве друг с другом, сотворили остальных богов и остальной мир. Амэша-Спэнта являются главными божествами зороастризма, и верующие, чтобы противостоять злу, должны верить в эти семь божеств[61].

Сходство образа «семерки единосущных» с образом «семи святых братьев» проявляется в нескольких пунктах: а) общая цифра божеств — семь; б) наличие в «семерке» женского персонажа — божества Спэнта-Армаити[62]; в) наличие одного старшего божества; г) персонификация каждого из семи божеств (т.е. наличие у них своих имен и своих особых функций). Но на этом сходство завершается. «Святые братья» — это, как правило, реальные лица, которые жили когда-то, умерли и после них остались могилы (у божеств могил нет).

Впрочем, семь богов были не только в зороастризме. О поклонении семи богам в доарабском Согде писал А.М. Беленицкий. Он полагал, что накануне арабского нашествия в Согде распространилась религия манихеев, которые поклонялись Семи Светилам (Солнце, Луна

---

[60] *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи. 2-е изд. М., 1988. С. 32–33.
[61] Там же. С. 30–34.
[62] Там же. С. 34.

и пять планет); последние, по его мнению, считались богами и представлялись в антропоморфном виде; манихеи ввели в Согде календарь с 7-дневной неделей (дни имели название семи светил)[63]. Однако связь культа «семи богов» с манихейством вызывает сомнения. Эта религия имела синкретический характер (с элементами христианства, буддизма, зороастризма) и разные варианты сакральных цифр, цифра 7 среди них не была единственной или мифообразующей.

В другой книге А.М. Беленицкий возвращается к своему тезису о культе семи планет-божеств, правда, уже без ссылок на манихеев: почитание семи планет (Солнце, Луна и пять планет) в Согде и Средней Азии «...являлось одним из главных элементов местного культа...»[64]. Там же он приводит новое доказательство в пользу своего вывода: «Так, в пехлевийском географическом сочинении „Города Ирана", составленном в IX в., говорится о самаркандском храме, посвященном „семи божествам". Имена этих божеств сохранились и в названиях семи дней недели в согдийском календаре...»[65].

Добавлю, что похожие представления имели место на Памире. Так, бартангцы сел. Равмед считали, что вокруг Полярной звезды (Ситора-и Кутб) находятся семь звезд, каждая из которых отвечает за определенный день недели: 1) Солнце (Шамс, Офтоб) — за воскресенье; 2) Луна (Камар, Мохтоб) — понедельник; 3) Марс (Миррих) — вторник; 4) Меркурий (Аторуд) — среду; 5) Юпитер (Муштари) — четверг; 6) Венера (Зухра) — пятницу; 7) Сатурн (Зухал) — за субботу[66]. Эти семь звезд, которые считались «великими» и «святыми», берут силу от Полярной звезды и передают ее на землю, где они являются людям в виде ангелов в человеческом обличье; по крайней мере одна звезда должна являться в виде женщины — Зухра. Существовало также представление, что дневная и ночная часть суток делятся на семь временных отрезков, каждый из которых связан с определенной звездой[67].

---

[63] *Беленицкий А.М.* Вопросы идеологии и культов Согда по материалам пянджикентских храмов // Живопись древнего Пянджикента. М., 1954. С. 50–52.

[64] *Беленицкий А.М., Бентович И.Б., Большаков О.Г.* Средневековый город Средней Азии. Л., 1973. С. 125.

[65] Там же.

[66] *Мухиддинов И.* Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии (историко-этнографические очерки). М., 1986. С. 72; *он же.* Проявление астральных представлений в быту исмаилитов Западного Памира // Ислам и проблемы межцивилизационного взаимодействия. Май 1992 г. Тезисы докладов и сообщений. М., 1992. С. 131–133.

[67] *Мухиддинов И.* Обряды и обычаи припамирских народностей. С. 73–74.

Конечно, было бы очень соблазнительно сделать вывод, что культ «семи святых братьев» восходит к культам древних передне- и среднеазиатских божеств, которые позднее в том или ином виде были приняты зороастризмом, христианством, исламом и даже, возможно, манихейством.

Следует, однако, отметить, что культ, схожий с образом *еттиогайни*, можно обнаружить в самых неожиданных местах. Так, нечто похожее существует в Атласе (Марокко). Э. Геллнер говорил, что в долине «четырех селений» в Ihansalen есть очень смутное предание о «семи святых» (shaat-urizhel), которые прилетели с вершины горы Timghazin — водораздела долины Ahansal; их могилы расположены в разных местах: 1) Sidi l'Hajj в сел. Taria; 2) Sidi Bu Yaacub и 3) Sidi Bu Tumlalen в сел. Amzrai; 4) Sidi Bushaq и 5) Sidi Maruin в «главном домике» (поселение потомков более позднего и самого почитаемого ныне святого Sidi Said Ahansal); 6) Sidi Abd el Aadim и 7) Sidi u'Basus в сел. Tighaninin[68]. Кроме того, в окрестностях сел. Amzrai есть «святое место» «семи святых», но имена их не называются[69]. Э. Геллнер полагает, что это какой-то древний культ[70]. Сведения Э. Геллнера дополняет А. Шиммель: «„Семь святых" в некоторых городах считались духовными покровителями местных святынь. Например, Марракеш претендует на то, что находится под покровительством Семи. Часто семеро святых или девственников рассматриваются как единый объект почитания...»[71].

В приведенной информации виден целый ряд существенных параллелей со среднеазиатским образом «семи святых братьев». Среди них: а) упоминание цифры 7; б) персонификация каждого из святых; в) наличие семи могил, почитаемых как «святые места»; г) связь этих могил с определенной территорией; д) наличие мотива путешествия святых; е) связь святых с горой. Отмечу также факт существования образа «семи святых» в двух вариантах — семи персонифицированных могил и одной могилы, где похоронены сразу все семь святых, имена которых неизвестны. Пожалуй, отсутствует только один существенный элемент — женский персонаж, хотя информация о марокканском культе очень скупая, и, возможно, этот элемент просто «затерялся».

Нечто подобное культу «семи святых братьев» отмечено в Абхазии: почитание семи «святых мест», о чем довольно подробно пишет

---

[68] *Gellner E.* Saints of the Atlas. L., 1969. P. 282–283.
[69] Ibid.
[70] Ibid.
[71] *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма. М., 2000. С. 163.

А. Крылов. Притом что у абхазов есть единый бог — Анцэа[72], считается, что страну оберегают семь святилищ-*аных*, совокупность которых называется *быжныха* («семь святилищ»), среди них: 1) Дыдрыпштныха; 2) Лашкендар; 3) Лдзаа-ныха; 4) Лых-ныха; 5) Ылыр-ныха; 6) шестое святилище, Инал-Куба, находится в горной долине Псху; 7) седьмым святилищем одни считают Бытху (святилище убыхов), другие — Псху-ныха (правда, большинство полагает, что Псху-ныха и Инал-Куба — это одно и то же), другие информаторы называли исследователю в этом качестве святилища Лапыр-ныха, Напра-ныха, Геч-ныха, Капба-ныха[73]. А. Крылов упоминает, что «...семь главных святилищ являются „братьями" и „сестрами"...», с общением которых между собой связываются различные явления в атмосфере (полеты по небу огненных шаров и т.п.)[74]. Правда, кто является братом и сколько в семерке женщин, у А. Крылова не говорится. Особенность этих представлений заключается в том, что святилища не были созданы пришедшими откуда-то богами, а существовали всегда.

*Семь раз отмерь,*
*один раз отрежь*

Итак, подвожу черту. Целью данной статьи я не ставил решение какой-либо теоретической, исторической, религиоведческой или другой проблемы. Моя задача была сформулирована более скромно — продемонстрировать набор фактов, которые характеризуют культ «семи святых братьев», ввести их в научный оборот. Несмотря на имеющиеся в специальной литературе по Средней Азии упоминания этого образа, до сих пор никто не предпринимал попыток собрать и систематизировать, проанализировать варианты культа, географию его распространения, особенности народной интерпретации. По сути дела, культ «семи святых братьев» был вне поля зрения специалистов по региону.

Безусловно, наиболее загадочным остается вопрос о происхождении исследуемого культа. В данном случае приходится согласиться с мнением В.Н. Басилова, который писал: «Образы святых, восходящие к местным политеистическим культам, служат свидетельством синкретичности не только ислама, но и предшествовавших ему религий, ибо хранят следы разных по своим истокам и содержанию религиозных традиций. Взаимопроникновение различных религиозных систем и культов происходило во все времена. Ислам, разрушавший местные религии, способствовал такому смешению и сам был вовлечен в этот процесс. Нередко невозможно определить, какому этниче-

[72] *Крылов А.* Постсоветская Абхазия (Традиция. Религия. Люди). М., 1999. С. 111.
[73] Там же. С. 112.
[74] Там же. С. 113.

скому пласту или какой форме религии принадлежат те или иные ритуалы, воззрения, мифологические сюжеты, потому что религии разных времен и народов имеют много общих черт...»[75].

Несмотря на то что решить задачу объяснения истоков культа «семи святых братьев» каким-то однозначным образом пока не удается, все-таки налицо важный промежуточный итог общего характера. Можно признать наличие ограниченного ряда образов и сюжетов, которые повторяются в разных культурных традициях и в разные исторические эпохи. Эти образы и сюжеты существуют не в жестком виде, а в виде вариантов (число которых умножается до бесконечности), сохраняющих некоторые основополагающие черты. История возникновения и причины живучести этих образов и сюжетов — темы дальнейшего изучения и осмысления.

[75] *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970. С. 67.

**В.Л. ОГУДИН**
(Москва, Россия)

# Гора Бобои-об — древняя святыня народов северо-западной Ферганы

В современной отечественной научной литературе по религиоведению и этнографии найдется не слишком много работ, которые содержат подробное описание того, что видит паломник, приближаясь к природному месту поклонения и находясь на нем. Наверное, наблюдение за поведением верующих, совершающих обряд, гораздо привлекательнее, чем географическое исследование путей их движения к святыне, обмеры и регистрация бесконечных обнаруженных там культовых проявлений. Тем не менее все это тоже неотъемлемая часть места поклонения, хранящая в себе неожиданные находки и закономерности. Исследование природных святынь и паломничества требует к себе особого внимания, поскольку находится на стыке ряда наук, включая географию, религиоведение, историю, археологию, этнологию, социологию и экологию. При необходимости усиления того или иного акцента в исследовании любая из перечисленных дисциплин может оказаться ведущей, в результате чего один и тот же культ можно рассмотреть с совершенно разных (хотя и взаимосвязанных) сторон.

В качестве примера я предлагаю сделанное с географо-религиоведческих позиций описание культа горы Бобои-об (3769 м над у.м.), высшей точки Кураминского хребта, окаймляющего с северо-запада Ферганскую долину.

Первым европейским ученым, который оставил сведения о горе Бобои-об, был Н.Г. Маллицкий, отметивший в 1925 г.: «...в самом дальнем, северо-восточном углу Ходжентского округа поднимается над соседними горами красивая двойная вершина, видимая из Коканда и из Ташкента. Она носит название Бобо-и-об (или Бо-и-об), т.е. „дедушка вод". Тюрки (узбеки, киргизы, курама) зовут эту вершину Кош-карлы, т.е. „двойная снеговая вершина". И действительно, на северных и восточных склонах этой горы лежат большие снеговые поля,

© В.Л. Огудин, 2003



Вид на гору Бобои-об с юго-восточной стороны.
Фото А.Л. Огудина. Май 1973 г.

не тающие и летом...»[1]. Затем последовал долгий период забвения, и только в 1976 г. об этой горе вновь «вспомнил» О.И. Исламов, рассказывая о культуре неолита (V–III тыс. до н.э.) Средней Азии: «По-видимому, к этому же времени относится и появление примитивных культов, обожествляющих природу. В частности, в Средней Азии, вероятно, были распространены культ гор, культ воды, культ пустыни. Горы, реки, озера, пустыни населялись воображаемыми божествами — духами. Так, в горах существовал дух гор — хан-тенгри, в пустынях — дух пустыни, в воде — мать воды (су онаси) или отец воды (нур-ата). Ледниково-снеговое питание рек олицетворялось в образе деда воды — Бобои-об...»[2].

Причина малой изученности столь значительного культового объекта, как гора Бобои-об, кроется, скорее всего, в ее труднодоступности. К сожалению, никто из исследователей до 1970 г. не поднимался на вершину, чтобы посмотреть, почему же толпы паломников ежегодно карабкаются на кручи и возвращаются с них потрясенные. Ведь воображение поражает не только соприкосновение с высокогорной святыней, но и титанический труд людей прошлого по собиранию и складыванию тысяч тонн камней. Видимо, не зря у мест-

[1] *Маллицкий Н.Г.* Учебное пособие по географии Таджикистана (Ходжентский округ). Ч. 2. Ташкент–Сталинабад, 1930. С. 10.

[2] *Исламов О.И.* Из истории геологических знаний в Средней Азии. Таш., 1976. С. 34.

ного населения сохранилась поговорка «работает, как муг», т.е. как «огнепоклонник», создатель массивных каменных строений и насыпей[3].

В мае 1970 г. группа горных туристов из Ферганы обнаружила на вершине горы в непригодном для хозяйственной деятельности месте странные сооружения, сложенные из камней: «поселок», множество пирамид, колец, спиралей и вертикально поставленных камней. Все говорило о культовом характере находки. Позже выяснилось, что гора весьма почитается жителями оазисов южного склона Кураминского хребта (Аштского района Таджикистана) и Бешарыкского района Узбекистана и летом в период паломничества ее вершину посещают до двухсот человек в день. Заходят сюда и паломники из селений северного склона, относящегося к Ангренскому району Узбекистана, но для них ритуальное восхождение сопряжено с гораздо большими трудностями, чем для жителей южных склонов, из-за особенностей рельефа хребта.

Мне довелось подниматься на гору Бобои-об четыре раза. В первый раз подъем совершался в мае 1970 г., без тропы, по гребню хребта, разделяющему бассейны рек Гудас и Ашаба, до самой вершины. Во второй раз — в сентябре 1980 г., по традиционному маршруту паломников через селение Ашаба (но из-за ураганного ветра пришлось вернуться с половины пути). В третий раз подъем происходил в июне 1988 г. по пути паломников, пролегающем по долине реки Ашт-сай до вершины, и со спуском через Ашабу. В четвертый раз — в июле 1989 г.

---

[3] Мифологический образ мугов, строителей сооружений из камней на южных склонах Кураминского хребта, достаточно подробно описан в полевых материалах М.Е. Массона: «За перевалом Кара-бель, в широкой возвышенной котловине, выложенной белыми известняками ферганского яруса, на большом протяжении встречаются в огромном количестве перебитые крупные ископаемые раковины Gryphaea Eszterhazyi Pav., именуемые населением „муг-тырнак", что в переводе значит „когти мугов". Муги или маги... по представлению коренного населения, были народом, исповедовавшим религию огнепоклонников и оказавшим арабам при завоевании упорное сопротивление. Легенды наделяют их гигантским ростом... переход через Сыр-дарью вброд в любом месте не представлял для них затруднений. Несмотря, однако, на свои знания и силы, муги не были в состоянии противодействовать распространению ислама и в отчаянии так царапали скалы, что у них отскочили ногти, остатками которых и считаются ископаемые устрицы... Ими же оставлены часть самых древних каменных курганов — „муг-ташей" („камней мугов". — *В.О.*) и, может быть, некрополи с несколькими рядами вертикально поставленных камней, напоминающих в миниатюре британские алиньеманы (например, кладбище на левом берегу Карамазар-сая, ниже современного одноименного селения, известного под названием Кырк-кыз)... Обилие сооружений из камней, приписываемых мугам, населением объясняется тем, что эти последние вынуждены были выцарапывать камни из скал, так как от безделья у них начинался зуд под ногтями, вызываемый паразитными червями. За когти муга выдаются крупные ископаемые ракушки Gryphaea Eszterhazyi, за остатки легендарных червей — кремниевые заполнения Turitela...» (*Массон М.Е.* Ахангаран. Археолого-топографический очерк. Таш., 1953. С. 111, 120, 128).

по тому же пути до вершины для съемок документального фильма «Зиёрат» («Поклонение») о святых местах (мазарах) Средней Азии[4].

## История становления культа горы Бобои-об

Культовые сооружения из камня, которые находятся на вершине горы Бобои-об и ее склонах, по своему внешнему виду весьма похожи на погребальные сооружения типа *курум*[5] (узб., «осыпь или завал больших камней») и *мугхона*[6] («жилище муга», т.е. «огнепоклонника»), повсеместно встречающиеся на равнине и в предгорьях и среднегорье северной Ферганы. Культура строителей каменных склепов хронологически охватывает, как полагают специалисты, период со II–I вв. до н.э. по VI–VIII вв. н.э.

Строители *курумов* и *мугхона* были, судя по всему, скотоводами, знакомыми с земледелием[7]. Они освоили разные типы ландшафтов и функционировали во всех экологических нишах. Подобное хозяйственное поведение позволило археологу С.Р. Баратову проследить на территории северной Ферганы «...непрерывную линию развития наземных погребальных сооружений, расположенных на *ландшафтах, характерных для жизнедеятельности скотоводческого населения...*»[8]. Этнограф В.И. Бушков, суммируя собственные наблюдения и выводы других исследователей, уточнил картину: «В конце I тысячелетия до н.э. — первых веках н.э. в пределах исследуемого региона (северный Таджикистан, включая северо-западную Фергану. — *В.О.*) появляются значительные массы скотоводческого (*позднее земледельческо-скотоводческого*) населения, оставившего множество курганных захоронений...» (в обеих цитатах курсив мой. — *В.О.*)[9].

Под влиянием местных природных условий и наблюдая, как вели хозяйство аборигены-земледельцы, кочевники переходили к оседлому образу жизни. Поэтому оба исследователя (С.Р. Баратов и В.И. Бушков) правы, когда относят каменные культовые сооружения к разным

---

[4] Автор выражает глубокую благодарность за ценные советы и замечания, сделанные при написании статьи, В.И. Бушкову, работавшему в селениях Аштского района в 1971 и 1986 гг., и С.Н. Абашину, собиравшему информацию о Бобои-об в селении Ашаба в 1995 г.

[5] *Литвинский Б.А.* Курганы и курумы Западной Ферганы. М., 1972. С. 146.

[6] Там же. С. 145.

[7] *Баратов С.Р.* Культура скотоводов Северной Ферганы в древности и раннем средневековье (По материалам курумов и мугхона). Автореф. канд. дис. Самарканд, 1991. С. 22.

[8] Там же. С. 18.

[9] *Бушков В.И.* Население Северного Таджикистана: формирование и расселение. М., 1995. С. 33.

ландшафтным зонам ведения хозяйства, но к одной культурной традиции.

На равнинных территориях Ферганы повсеместно встречаются курганы над могилами кочевников I тысячелетия до н.э. — начала I тысячелетия н.э., представляющие собой округлые в плане и невысокие (в пределах 1 м) груды камней, которые иногда почитаются как локальные культовые объекты. Их называют по-таджикски *санг-туда* и по-узбекски *тош-туда*, что на обоих языках означает «груда (куча) камней». Покойника клали в такую могилу с подбоем на глубину до 2–4 м, засыпали грунтом и забрасывали сверху камнями. В предгорных районах, в частности на южных склонах Кураминского хребта, внешне похожие насыпи называют *муг-туда* — «куча, [насыпанная] мугом».

Сооружения *курум* представляют собой такую форму захоронения, когда покойника клали не в могилу, а на поверхность грунта. Несмотря на явные различия в способах захоронения, В.И. Бушков на основании анализа этноархеологического материала убедительно обосновал единый генезис происхождения форм погребальных сооружений, утверждая, что «курумы — это горный вариант курганов равнины»[10].

Специфика устройства захоронений кочевников эпохи железа и античного времени отразилась и на оформлении их мест поклонения. В Фергане повсеместно на всех горных святилищах скотоводов — например, Бобои-об, Кутманколь, Кыргыз-ата, Бель-мазар — можно обнаружить похожие культовые проявления: каменные пирамиды, каменные столбы, набросанные груды камней и т.п. Подобные сооружения часто служат признаком мест поклонения скотоводов гор, отличающим их от святых мест земледельцев равнин и горных оазисов. При этом в некоторых районах население практически полностью перешло к оседлому образу жизни, но продолжает традиционно посещать бывшую святыню скотоводов. Нечто подобное произошло и с Бобои-об. Количество селений северной Ферганы начало расти начиная с XVI в., когда жители региона оправились от бедствий монгольского завоевания[11]. Переселенцы забирались все глубже в горы, осваивая самые незначительные оазисы. Род занятий их жителей остался, как и прежде, земледельческо-пастушеским, но их выдвижение на новые территории, ранее контролируемые кочевниками, привело к ограничению хозяйственной деятельности последних.

Особое значение придавалось каменным сооружениям в религиозных верованиях ранних кочевников не только Средней Азии, но и разных частей Центральной Азии (Алтай, Хакасия, Тува, Бурятия, Монголия, северный Китай, Тибет), Афганистана и северной Индии. По внешнему виду многие сооружения в этих регионах неотличимы друг

[10] Там же. С. 44.
[11] Там же. С. 82.

от друга, но в значительной мере разнятся их культовое значение и связанные с ним ритуалы.

Значительное сходство с местами поклонения скотоводов Ферганы наблюдается у святынь некоторых пригиндукушских народов. Среди них дарды, народ индоевропейского происхождения, ведший некогда кочевой образ жизни. Об их святых местах писал К. Йеттмар: «Следует заметить, что в неисламских верованиях Дардистана не фигурировали никакие статуи или деревянные сооружения больших или меньших размеров. Имелись грубо сложенные из камня алтари, каменные скамьи (или стенки), парные камни (один стоящий и один лежащий камень), а также менгиры, которые приносили туда и там устанавливали, причем в этих случаях им приписывали сверхъестественную силу... Связь с мифическими персонажами приписывали каменным кругам в Ясине...»[12]. На одном из рисунков в книге К. Йеттмара[13] изображен каменный круг (с кучами камней внутри), похожий на круги, обнаруженные на Бобои-об.

## Значение названия святой горы

В настоящее время кроме общеизвестного таджикского названия, Бобои-об, сохранилось несколько его вариантов: Об-буво и Буво-об. Все они в буквальном переводе означают «дед воды» и «вода деда» (*об* — тадж. «вода, речка, река, канал»; в диалектах — *аб, ап, ау, об, ов, оп, оу, яб, ял*). Существует тюркский вариант названия — Бой-об-бува, что означает «дед обильной воды».

Уже буквальный перевод словосочетания Бобои-об указывает на культовую принадлежность горы. Традиция поклонения святым в народном исламе восходит к почитанию обожествленных умерших предков (*ата-баба*) — основателей родственных коллективов. Термины родства (*баба* — перс., в узб., тадж. *бобо, бово, бува, буво* — «дед, прадед, предок») при собственных именах святых стали эквивалентными понятиям «святой, покровитель, патрон»[14]. Применительно к столь значительной святыне название «вода предка» отражает три смысловые составляющие культа. Первая указывает на значение воды в жизни оседлого населения северо-западной Ферганы, косвенно отражая его основное занятие — поливное земледелие. Вторая часть связана с культом «святого предка», являющегося если не прародителем местного населения, то уж точно его покровителем. Третья часть культа объединяет две первые: вода даруется «святым предком», который является покровителем поливного земледелия.

---

[12] *Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М., 1986. С. 222.

[13] Там же. С. 223.

[14] *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков. М., 1978. С. 10–13.

В Средней Азии подобные представления широко распространены. Этнограф Г.П. Снесарев в своей известной работе, посвященной домусульманским верованиям и обрядам населения Хорезма, отметил: «Особенно почтительное отношение издревле существовало к воде, поступающей на поля Хорезма... Почти все основные каналы... играющие большую роль в хозяйственной жизни оазиса, связаны с именем того или иного святого. Такой святой почитался как покровитель канала. А иногда назывался как непосредственный его основатель, чудесным образом выведший воду из Аму-Дарьи... Трудно сказать, на смену каким образам олицетворения водной стихии появились „святые-ирригаторы"... было ли это единое божество воды — Ардвисура Анахита, или существовали наряду с ней какие-то локальные покровители вод и каналов... Уже само наличие такого явления, как сакральный патронат, связавший воды и каналы с носителями сверхъестественной силы (пусть ими являются даже поздние мусульманские святые), говорит о том огромном значении, которое в религиозном сознании придавалось водной стихии...»[15].

Похожее отношение к водным источникам было выявлено и на северо-востоке Средней Азии. Другой этнограф, Р.Я. Рассудова, посвятила статью культовым объектам Ферганы как источнику по истории орошаемого земледелия. В ней отмечено, что наиболее старые и известные мазары стоят в устье наиболее древних каналов, питающих самые давние по времени освоения земли[16].

В этой связи весьма интересным представляется тот факт, что один из притоков р. Ашт-сай называется Бобои-об. Поскольку название святыни распространилось только на эту реку, можно предположить, что у населения имелась (или имеется) какая-то легенда о ее «искусственном» происхождении[17]. Эту версию подтверждает наличие множества

---

[15] *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 233–235.

[16] Приведу выдержку из статьи: «По преданию, на землю сел. Вуадыль... первые каналы провели святые Абдували Ходжа и Чинор-ота... Верующие считали, что „святые" распоряжались водой р. Шахимардан, они могли увеличить или уменьшить и даже остановить поток воды. Поэтому их могилы почитались земледельцами всей водной системы Шахимардан. Так как мазары „святых" находились на путях к горным кишлакам, в скотоводческие районы или к перевалам, они привлекали внимание путников, особенно пастухов, осенью пригонявших скот в долину...» (*Рассудова Р.Я.* Культовые объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // Советская этнография. 1985, № 4. С. 96–97).

[17] Легенды о каналах и руслах рек, созданных святыми благодаря их способности к чудотворству, широко распространены в Фергане. Например, святой Хазрати-Хызр по указанию старшего святого отшельника Хазрати-Лангар-баба садится верхом на свой посох и доезжает на нем до Наукентских ключей. Оттуда святой поворачивает обратно, и вода по следу, оставленному на земле, приходит к месту обитания отшельников (туда, где ныне расположен г. Наманган, северная Фергана) (см.: *Наливкин В.* Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886. С. 27). В другом случае святой Хазрати-Хызр во время летнего паводка на р. Сох (южная Фергана), во избежание на-

каналов (*арыков*), которые население оазисов речных долин южных склонов Кураминского хребта прокопало к своим полям, садам и домам. Нередко для того, чтобы вода лучше шла самотеком, набирая скорость за счет уклона местности, забор ее устраивали далеко от места распределения.

Во второй половине XX в. ирригаторская специализация культа, скорее всего, стала исчезать. Сейчас вершину охотно посещают верующие всех близлежащих оазисов, относясь к ее духу как к типичному мусульманскому святому.

Паломники полагают, что название горы связано с именем арабского полководца Абдурахмана (Абдурахман-об), который якобы удалился на вершину к невидимому озеру и исчез неведомо куда. Героем предания стал известный последователь пророка Мухаммада, богатый купец Абдурахман ибн Ауф (ум. в 652-53 г. в Медине)[18]. В северной Фергане после арабского завоевания (VIII в.) возникло много могил *шахидов* — мусульманских мучеников, павших за веру в бою, и имитаций могил разнообразных святых, в том числе аравийских деятелей периода становления ислама. Наиболее полный перечень мазаров святых и мучеников северной Ферганы помещен в историко-этнографической работе П.Е. Кузнецова. Он сообщил, что население местечка Пискокат (в среднем течении р. Ашт-сай) живет, хранимое следующими угодниками: «...1) бобо-и-Косым, 2) бобо-и-Мулло-Джамаль-уддин, 3) хазрет-ы-Абдуррахман-Ауф и 4) бобо-и-Тауба. Все четверо выходцы из Мекки и Медины; когда пришли в Пискокят — неизвестно. Мощей этих святых нет, над мазарами их есть только купола (гумбазы)...»[19]. Так *мухаджир* (мусульманин, совершивший *хиджру*, т.е. последовавший за пророком из Мекки в Медину) Абдурахман ибн Ауф стал для населения Кураминского хребта святым и героем местных легенд[20].

Правда, несмотря на связь с мусульманскими преданиями, гора Бобои-об не приобрела статуса официального мусульманского культа, как это произошло, например, с горой Тахти-Сулейман (Трон Соломона)

---

воднения, разводит растопыренными пальцами воду по пяти рукавам (см.: *Рассудова Р.Я.* Культовые объекты Ферганы. С. 99).

[18] *Большаков О.Г.* История Халифата. Т. 1. Ислам в Аравии (570–633). М., 1989. С. 75; *он же*. История Халифата. Т. 2. Эпоха великих завоеваний (633–656). М., 1993. С. 16, 156.

[19] *Кузнецов П.Е.* О таджиках Наманганского уезда // Известия Туркестанского отдела Имп. Русского географического общества. Таш., 1915. Т. 9. Вып. 2. Ч. 1. С. 1–26.

[20] С.Н. Абашин любезно обратил мое внимание на то, что Абдурахман-об в народных преданиях Средней Азии выступает в роли «начальника» особых духов — *пери*, которые покровительствуют местным шаманам (*бахши*) (см. также: *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 267). Это лишний раз подтверждает тот факт, что в основе культа Бобои-об лежат древние представления, на которые позже наслоились мусульманские сюжеты. Кроме того, могилы Абдурахмана ибн Ауфа встречаются и в других регионах Средней Азии (например, в Самарканде).

в г. Ош (юго-восточная Фергана). Древние легенды не были трансформированы в *ривоят* («предание, сказание»), повествующий о жизнедеятельности мусульманского святого, не возникла династия его мнимых потомков — шейхов мазара, отсутствовали приписанные к мазару вакуфные земли. В коротком рассказе о полководце просматривается любимый в Фергане сюжет о святом категории *гойиб* (*гайб*) (араб., «отсутствующий, исчезнувший, скрывшийся»)[21], ушедшем к «невидимому озеру», но и он носит оттенок домусульманской погребальной мифологии[22].

## Маршруты паломников на гору Бобои-об

Со склонов горы Бобои-об берут начало четыре реки, с запада на восток: Шайдан(Пангаз-сай), Ашаба(Ошоба)-сай, Гудас-сай и Ашт (Хашт)-сай. По ним, исключая Гудас-сай, пролегают основные пути паломников к вершине Бобои-об.

Бассейн р. Шайдан образован на западе отрогом Кураминского хребта и на севере — осевой его частью. В месте их разветвления находится вершина Бай-Саттар. Святой, с чьим именем она связана, считается братом святого Бобои-об[23]. В истоке р. Шайдан, называемом Пангаз, находится одноименный перевал (2500 м над у.м.), ведущий через Кураминский хребет в долину Ангрена. Восточный борт р. Шайдан образован склонами горы Бобои-об и ее вытянутым в долину отрогом. Маршрут паломников из селений Шайдан, Курук, Бабадархон, Хиштхона и Пангаз проходит к вершине горы через перевал Каусар (ок. 2800 м над у.м.), находящийся ближе к горе в верхней части отрога[24].

Бассейн следующей реки, Ашаба, полностью оформлен отрогами горы Бобои-об. Подъем к вершине Бобои-об по Ашаба-саю начинается у селения Ашаба, которое расположено у выхода реки с гор на равнину. Здесь же расположен первый промежуточный пункт отдыха и па-

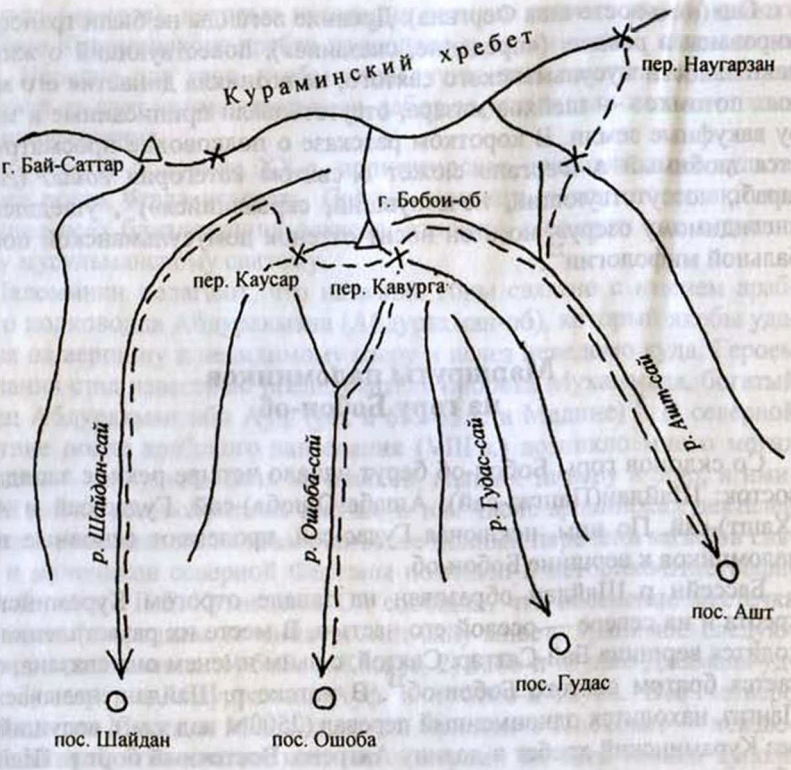
---

[21] *Огудин В.Л.* Мазар Таш-Ата (Имам-Ата) // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира. М., 1990. Вып. 1. С. 115.

[22] В Средней Азии широко распространенный культ ушедшего или исчезнувшего мусульманского святого наслаивается на древний, домусульманский культ умерших предков, обитающих под землей в пещере. Сохранились рассказы об устройстве подземного мира, где всегда светит солнце, есть полноводные реки, озера и города. Согласно преданию, в случае особой нужды, соблюдая определенные правила, со святым предком можно было встретиться.

[23] Паломники называют имя и другого брата святого — Бабай-таг (Бобои-тог), чье имя связано с вершиной (3555 м над у.м.) в верховье р. Ахангаран, текущей вдоль северного склона Кураминского хребта.

[24] Путь паломников к вершине горы по долинам рек Шайдан и Гудас детально не исследован.




Маршруты паломников на гору Бобои-об

ломничества — мазар Чинор-бува[25]. Ашаба-сай образуется из двух составляющих, орографически правого истока Гарван(Гарвон)-сай и левого — Кызыл-олма-сай. Место слияния рек называют Олмазор

[25] В Чинор-бува нет никакого культового строения и весь мазар представлен огромным чинаром, у которого от одного корня отходит двенадцать стволов, достигающих 30-метровой высоты. За деревом возвышается двойная скала, нижняя часть которой выбелена краской. На одну ветку чинара привязаны разноцветные лоскутки. Существует легенда, которую записал С.Н. Абашин, о том, что здесь похоронена сестра святого Абдурахмана.

(узб., тадж., «яблоневый сад»). Здесь, в яблоневой роще, паломники ночуют перед подъемом на вершину и готовят жертвенное угощение. До 1987 г. здесь же постоянно хранилась разнообразная посуда — казаны, миски, ляганы (круглые блюда) и пр. По Гарван-саю можно подняться к перевалу Каусар, ведущему в бассейн Шайдана или на вершину Бобои-об. Приток Кызыл-олма-сая перед самым подъемом на вершину, в теснине, меняет свое название на Шалдырма. В этом месте на орографически левом склоне находится грот, называемый Гор (2680 м над у.м.), где летом живет ашабинский шейх, обеспечивающий подъем немощных паломников на ишаках. Крутой подъем ведет на перевал Кавурга (3210 м над у.м.)[26]. Жители селения Ашаба могут при желании воспользоваться для своих целей любым из этих перевалов.

Путь паломников от селения Ашаба (1000 м над у.м.) до рощи Олмазор (1400 м над у.м.) составляет 10–12 км, далее до пещеры Гор (2680 м над у.м.) — около 20 км, затем на перевал Кавурга ведет очень крутой подъем. Здесь ежегодно тропу заносит лавиной. От перевала до вершины (3769 м над у.м.) надо идти около 2,5 км. Поскольку большинство паломников стараются осуществить подъем и спуск за один день от рощи Олмазор, их духовный порыв граничит с физическим подвигом. За день люди преодолевают около 50 км, поднимаясь при этом на относительную высоту 2369 м. Особенно трудны последние участки[27], взлеты в 1089 м. Некоторые паломники (пожилые или больные люди) все же делят маршрут на этапы, ночуя у шейха в гроте.

Бассейн следующей реки, Гудас, так же как и бассейн р. Ашаба, образован отрогами горы Бобои-об. Своими верховьями река несколько удалена от вершины, поэтому жители верхнего и нижнего одноименных поселков Гудас, видимо, ходят на поклонение по рекам Ашаба и Ашт-сай.

Бассейн р. Ашт-сай на западе граничит с бассейном р. Гудас. Орографически левый исток р. Ашт-сай, называемый Гауз, берет начало со склонов Кураминского хребта и длинного его отрога, образующего восточный борт бассейна. Правый исток р. Ашт-сай, называемый Бобои-об, плавно огибает восточные склоны горы Бобои-об, одновременно питаясь родниками южного склона Кураминского хребта. В среднем течении реки, на левом берегу, находятся источник Кулсалды-булак и каменная хижина для паломников (на картах именуемая «летовка») Ашхана. Жители селений Ашт, Пискокат и Оби-Ашт поднимались вверх по реке к перевалу Кавурга, ведущему к вершине

---

[26] На топографических картах показана тропа, соединяющая перевалы Каусар и Кавурга.

[27] При этом под ногами вовсе не ровная тропа. Все вокруг засыпано острыми, угловатыми обломками гранита, которые не выравниваются под многочисленными ногами паломников и не стираются до округлого состояния, как это происходит с обломками известняка в других культовых местах, например на оз. Кутманколь (восточная Фергана).

Бобои-об и в бассейн р. Ашаба. Выше хижины Ашхана перед подъемом на перевал Кавурга имеется и другой промежуточный пункт, возникший около группы родников, где сооружено из камня круглое строение без крыши. Название этой стоянки выяснить не удалось. Преодолев подъем на перевал Кавурга, паломники двигаются к вершине Бобои-об по гребню, переходя по пути через разрушенный скальный выход. За ним гребень выполаживается и выводит к источникам Суннат-булак (3500 м над у.м.).

Возможно, многие паломники предпочитают маршрут к вершине горы Бобои-об по р. Ашт-сай, поскольку он более короткий, чем по р. Ашаба, и более обустроенный. От селения Оби-Ашт (1000 м над у.м.) до хижины Ашхана (2210 м над у.м.) примерно 17 км. До родников (2600 м над у.м.) под перевалом Кавурга — 8–10 км. С этой стороны на перевал тоже ведет очень крутой подъем, далее — следование по общему маршруту[28].

Обычно движение к цели — вершине горы — состоит из двух частей. В первый день добираются до хижины Ашхана и только на следующий день совершают восхождение. Такой маршрут с подъемом и спуском составляет около 25 км, с преодолением относительного перепада высоты в 1559 м. Чтобы паломники не заблудились, возле серпантинов тропы установлены для ориентировки каменные пирамидки и местами белой краской нанесены горизонтальные полосы.

## Особенности паломничества на гору Бобои-об

Временем, благоприятным для начала паломничества на гору, считается середина месяца *саратан* (араб., «рак») по древнеиранскому солнечному календарю, т.е. середина июля. К этому моменту погода в районе стабилизируется, осадков выпадает мало, склоны вершины по большей части очищаются от снега, становится тепло, что позволяет ночевать на открытом воздухе. В основном посещение святыни происходит в августе и продолжается до середины сентября.

Подъем на гору хотя бы раз в году у мусульман считается благочестивым и богоугодным делом[29]. До перевала Кавурга можно доб-

[28] Еще один маршрут паломников в бассейн р. Ашт-сай проложили жители селений северного склона Кураминского хребта. Они идут через перевал Наугарзан, пересекают верховье р. Ак-таш (восточнее р. Ашт-сай) и через перевал Гауз (2700 м над у.м.) спускаются по одноименной реке до слияния с р. Бобои-об. Далее маршрут без изменений.

[29] С.Н. Абашин в 1995 г. слышал, что 40-кратный подъем на Бобои-об приравнивается к паломничеству в Мекку. Подобные рассказы сопутствуют всем популярным святыням, и, что характерно, не только мусульманским. Например, буддисты считают, что если в течение всей жизни 108 раз (по числу зерен четок) совершить полный обход

раться любым способом, пешком или на ишаке. Но дальше к вершине позволено идти только пешком.

В 1980 г. шейх[30], обслуживавший паломников в пещере Гор, говорил, что женщинам можно подниматься только до Кавурги. Тогда не удалось выяснить, распространяется ли это правило на всех женщин как религиозный запрет или только на тех немощных, которые с большим трудом дотягивают до перевала и удовлетворяются достигнутым[31]. Поднимающиеся на гору бесплодные женщины просят святого даровать им детей.

Подъем на гору начинается, как правило, в пять-шесть часов утра. Паломники длинными вереницами устремляются вверх по тропе. К середине дня навстречу поднимающимся начинает двигаться другая вереница людей, успевших уже побывать на вершине. В среднем для человека с обычными возможностями восхождение длится около трех суток (день — подходы, ночевка, день — восхождение и спуск, ночевка, день — возвращение домой). Только особо подготовленные успевают подняться и спуститься за одни сутки с дальних подходов[32].

Видимо, уже давно в восхождении на гору было подмечено оздоравливающее начало, приписываемое влиянию силы святого Бобои-об. Муллы местных селений рекомендуют больным совершить очистительный подъем на вершину святой горы. Рассказывают, что некоторые люди в целях оздоровления поднимаются на самый верх до 15 раз за месяц. При этом, будучи паломниками, они придерживаются определенного режима питания, постоянно молятся и вообще ведут здоровый образ жизни, что, вполне естественно, положительно сказывается на их здоровье.

---

(более 50 км по горам на высоте 4–5 тыс. м над у.м.) горы Кайласа (юго-западный Тибет), то это действие устранит все негативные последствия (карму) прошлых жизней и обеспечит благоприятное будущее перерождение. При всем желании даже опытный человек едва ли способен за короткий летний сезон совершить больше 10–12 обходов.

[30] По информации С.Н. Абашина, у Бобои-об в 1995 г. было два шейха: Тулгон-шейх и Холмат-шейх. Они связаны между собой родством и происходят из селения Ашаба. Тот факт, что женщина (Тулгон) является шейхом, скорее всего можно рассматривать как исключение из правил, но все же оно не представляется какой-то вольностью в религиозном поведении мусульман. Например, на мазаре Дульдуль-ата (поселок Араван, юго-восточная Фергана) умершего шейха заменила его престарелая жена. Она следила за порядком на территории мазара и при необходимости даже читала нужные молитвы, правда, только среди женщин.

[31] Что касается запрета женщинам подниматься на самую вершину горы Бобои-об, то С.Н. Абашин в разговорах с паломниками не отметил на сей счет каких-либо ограничений. Скорее всего шейх в 1980 г. пытался объяснить обычные правила паломничества, часто запрещающие мусульманкам, не достигшим менопаузы, осквернять своим присутствием центральные части святыни.

[32] По наблюдениям С.Н. Абашина, многие паломники, чтобы избежать палящего дневного солнца, начинают подъем на гору вечером, поднимаются до грота Гор, где отдыхают, после чего под утро следующего дня достигают вершины и к полудню спускаются вниз.

## Культовые проявления на склонах и вершине Бобои-об

Грот Гор (тадж., «пещера») под перевалом Кавурга, где летом живет шейх, имеет мешкообразную форму (6 м в ширину, 6 м в глубину и 3–4 м в высоту). Перед входом в него выложены из камней два примыкающих друг к другу квадратных загона. Внутренняя площадь меньшего из них — 9 м$^2$, «выход» обращен в сторону реки. Второй загон побольше — 12 м$^2$, вход в него со стороны грота. Стенки невысокие — до 1 м и до 0,5–0,6 м толщиной. В гроте есть кое-какая посуда и старые матерчатые подстилки. Все необходимое шейх привозит с собой летом, в том числе керосин и дрова, которых нет поблизости.

От грота тропа круто уходит вверх, обходя теснину Шалдырма (узб. *шалдирама* — «журчащий»). Название места происходит от громкого шума, который производит поток. На узком плоском уступе выше грота в направлении подъема на вершину сложены десять конусных пирамидок из небольших камней высотой около 30 см, с интервалом около 70 см. Восемь из них стоят в ряд, девятая — немного в стороне, нарушая и ряд, и интервал, десятая пирамидка продолжает линию ряда. Перед ними (со стороны горы) установлены два камня высотой около 50 см, у основания 25–30 см, широко расставленные, как врата, на 2,5 м. Ряд пирамидок не доходит до середины промежутка на 70 см. В целом все сооружение имеет около 7 м в длину. Тропа проходит мимо пирамидок, но не входит во «врата».

Одно из мест остановки паломников — хижина Ашхана — имеет вид обыкновенной летовки. Площадь дворика вместе с хижиной составляет примерно 60 м$^2$. Стены толщиной около 0,6 м сложены из крупных камней до полутора метров высотой. Вход внутрь стен дворика и далее в хижину обращен к югу. Слева и справа от хижины устроены помещения для жертвенных животных. Они отделены от двора стенками, примыкающими к жилому помещению, но входов не имеют. За животным надо перелезать через ограду. Внутренняя часть хижины разделена на две части. Слева крохотная комнатка площадью 4 м$^2$, высотой около 2,0 м, где хранятся котлы и прочая хозяйственная утварь для приготовления жертвенной пищи. Справа устроен навес. На крыше бревна, дерн. Перед входом в хижину установлен арчовый *туг* (шест). Другой *туг* стоит правее строения за пределами ограды.

Название хижины для паломников — Ашхана (или Ошхона) — в буквальном переводе с персидского и тюркского языков означает «место вкушения пищи». Рядом сохранилось небольшое старое кладбище, каменные холмики могил которого почти сровнялись с землей. Поскольку в тюркском языке слово «аш» употребляется в значении не только «пища», но и «поминки», справляемые в годовщину смерти членов семьи, то можно предположить, что хижина не всегда была

только домиком для паломников. Когда-то здесь готовили жертвенную пищу и поминали предков. Возможно, кладбище образовалось из-за желания верующих мусульман быть похороненными под склонами горы Бобои-об. Захоронение близ знаменитых святынь широко распространено в мире ислама. В ограде хижины найден гранитный *кайрак* (могильный камень) с глубоко выбитой датой цифрами, принятыми в арабском языке, — «1278 год», что соответствует в переводе на европейское летосчисление 1861-62 г. Дата позволяет определить время, когда на кладбище еще хоронили усопших мусульман. Сегодня такая практика прекращена.

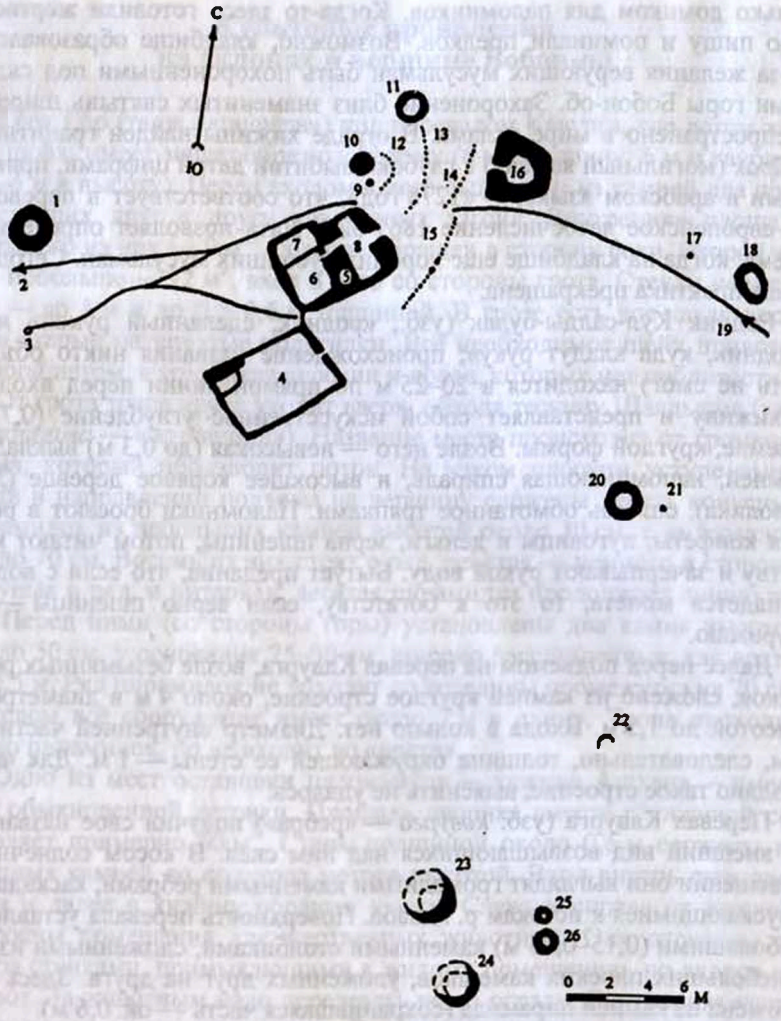
Родник Кул-салды-булак (узб., «родник, сделанный рукой» или «родник, куда кладут руку»; происхождение названия никто объяснить не смог) находится в 20–25 м по прямой линии перед входом в хижину и представляет собой искусственное углубление (0,7 м) в земле, круглой формы. Возле него — невысокая (до 0,3 м) выкладка камней, напоминающая спираль, и высохшее корявое деревце (два стволика), сплошь обмотанное тряпками. Паломники бросают в родник конфеты, пуговицы и деньги, зерна пшеницы, потом читают молитву и зачерпывают рукой воду. Бытует предание, что если с водой попадется монета, то это к богатству, если зерно пшеницы — то к урожаю.

Далее перед подъемом на перевал Кавурга, возле безымянных родников, сложено из камней круглое строение, около 4 м в диаметре и высотой до 1,5 м. Входа в кольцо нет. Диаметр внутренней части — 2 м, следовательно, толщина окружающей ее стены — 1 м. Для чего создано такое строение, выяснить не удалось.

Перевал Кавурга (узб. *ковурга* — «ребра») получил свое название за внешний вид возвышающихся над ним скал. В косом солнечном освещении они выглядят громадными каменными ребрами, каскадами опускающимися к истокам р. Ашаба. Поверхность перевала уставлена небольшими (0,15–0,25 м) каменными столбиками, сложенными из 4–5 небольших плоских камешков, уложенных друг на друга. Здесь же сложена из камней пирамида (сохранившаяся часть — ок. 0,6 м).

В сторону вершины по гребню идет широкая тропа, очищенная от камней, которые местами образуют по ее краям округлые насыпи. Здесь встречаются каменные выкладки, похожие на невысокие стены (до 1 м), и небольшие сооружения из камней средней величины, вершину которых замыкает большой острый камень или пирамида. На высоте 3500 м над у.м. на широком гребне, выводящем к предвершинному взлету в месте Суннат-булак, имеется еще один комплекс каменных сооружений.

По мере подхода к комплексу слева и справа от тропы встречаются кольцеобразные сооружения из камней, без входов внутрь, внешним диаметром до 4 м, внутренним — до 2 м и высотой до 1,5 м. Рядом




Культовый комплекс Суннат-булак.

1 — кольцеобразная ограда
2 — тропа к роднику
3 — родник
4 — прямоугольная ограда
5 — хижина
6 — комната «ниёт-хона»
7 — помещение для животных
8 — дворик
9 — столбообразный камень
10 — куполообразное строение
11 — кольцеобразная ограда
12, 13, 14, 15 — линейные гряды камней
16 — полукольцеобразная ограда
17 — вертикальный камень
18 — кольцеобразная ограда
19 — тропа от перевала Кавурга
20 — кольцеобразная ограда
21 — вертикальный камень
22 — недостроенная кольцеобразная ограда
23 — недостроенная кольцеобразная ограда
24 — недостроенная кольцеобразная ограда
25 — кольцеобразная ограда
26 — кольцеобразная ограда



Столбообразный камень — центральный объект культового комплекса Суннат-булак. Фото К.М. Зубарева. 1980 г.

с ними, отдельно, — камни, установленные вертикально. Группа разновеликих колец плохой сохранности, возможно, недостроенных или, наоборот, полуразобранных, расположена левее и ниже по склону от комплекса, к югу от него. В самом центре комплекса возвышается специально установленный столбообразный камень высотой около 1,5 м. Севернее сооружено из камней полое куполообразное строение (высота — 1,5 м, ширина по низу — 2,6 м), используемое сейчас для хранения посуды и бумажных денег. У его основания помещен плоский круглый камень (0,5 м в диаметре), приподнятый на других камнях на полметра. Восточнее расположены две каменные ограды, одна кольцеобразная (внешний диаметр ок. 4 м, внутренний — 1,8 м, толщина стен до 1 м, высота — 1,5 м), другая полукольцеобразная, крупнее первой (мощность стен до 2 м, внутренний диаметр ок. 3 м, узкий вход — 0,5 м, высота — 1,5 м).



Столбообразный камень и куполообразное строение.
Культовый комплекс Суннат-булак.
Фото К.М. Зубарева. 1980 г.

На западе комплекса в прямоугольную ограду (мощность стены — 1,5 м) встроена каменная хижина. Вход к ней за ограду во внутренний дворик узкий (шириной 0,5 м, длиной 2,0 м), с внешней стороны образован двумя вертикально поставленными камнями (высотой до 1,5 м), вмонтированными в стены. С северной стороны строения имеется помещение для жертвенных животных. Внутренний размер комнаты в хижине 5×4×2 м. Функциональное значение хижины объяснил один из случайно встреченных паломников. Он назвал комнату *ниёт-хона* (от араб., «помещение, [предназначенное] для [осуществления] благих намерений»[33], т.е. для чтения молитв).

От центрального каменного столба к куполообразному строению и к кольцеобразной ограде идут низенькие линейные гряды камней. К югу, между хижиной и полукольцеобразной оградой очищена площадка 20×10 м, которую пересекает такая же линейная каменная гряда. С юга площадку ограничивает еще одна десятиметровая гряда

[33] «Мусульманин, начиная молитву, должен приступать к ней с особым благоговением и не иметь во время *ниёта* никаких других мыслей, кроме о учиняемой им молитве. Каждая посторонняя мысль делает молитву незаконною...» (*Торнау Н.* Изложение начал мусульманского законоведения. СПб., 1850. С. 79).



Линейные ряды камней. Культовый комплекс Суннат-булак.
Кадр из фильма «Зиёрат». 1989 г.

(высотой 0,5 м), в центральной части которой устроен проход (шириной 0,5 м) между двумя вертикально поставленными каменными естественными столбами высотой 1,2 м, вкопанными в землю. Комплекс завершается большой (5×6 м) прямоугольной оградой (толщина стен — 1 м, высота до 1,5 м), возле входа в которую также вертикально установлены камни. Внутри ограды в дальнем правом углу, у выложенного из камней массивного возвышения 4×1,2 м отгорожена площадка 1×2 м.

От угла прямоугольной ограды тропа ведет к источникам Суннат-булак, питаемым снежниками, не тающими круглый год, на северо-восточном склоне предвершинного гребня. Расстояние от комплекса строений до родников — 30–40 м. На северном склоне гребня возле источников сооружено кольцеобразное строение (ок. 5 м — внешний диаметр, 2 м — внутренний и 0,7 м — высота). Сами родники ничем особенным не выделяются, разве что, как считают, из них пил воду святой Абдурахман-об[34]. Название Суннат-булак означает «праведный родник», т.е. наиболее чистый или разрешенный последователям пророка Мухаммада[35]. О происхождении источников сохранилось пред-

[34] Услышано С.Н. Абашиным от паломников в 1995 г.

[35] Перевал Кавурга, от которого можно подняться к источникам Суннат-булак, связан с перевалом Каусар тропой, ведущей в бассейн р. Шайдан. Название Каусар в переводе



Каменная пирамида на вершине горы Бобои-об.
Фото А.Л. Огудина. 1973 г.

ставление, что они вытекают из невидимого озера, существующего где-то на вершине горы. Попасть к нему может не каждый, а только чистый (святой) человек. Согласно другим рассказам, озеро скрыто в глубине горы.

Наконец, собственно вершина горы Бобои-об представляет собой нагромождение гранитных обломков разной величины, окружающих скальные выходы гребня. На вершине сложена огромная пирамида (ок. 3 м высотой) со следами обмазки глиной и побелки известью. Сверху в нее воткнута небольшая ветка дерева. На восточной стороне пирамиды устроена *чирогхона* (место для возжигания огня). С северной стороны стоит *туг*, обмотанный лентами и белыми полотенцами. Недалеко от него лежит гранитный камень с выбитым изображением купольного мазара с навершием в виде рогов. Поверхность камня и рисунок покрыты густым пустынным загаром — темной блестящей

с арабского означает «райский источник» (т.е. «источник, текущий в раю»). Осталось не выясненным, есть ли на перевале Каусар свой замечательный родник или, перевалив его, из Шайдана можно попасть к знаменитым источникам Суннат-булак под вершиной горы. Может быть, название Каусар служит лишь своеобразным указателем на пути к святой воде?



Столбообразные камни, установленные паломниками на вершине горы Бобои-об. Фото К.М. Зубарева. 1980 г.

пленкой. Рядом возвышается триангуляционный знак и лежит длинная алюминиевая труба. Их используют для вотивов, обвязывая разнообразными тряпочками и ленточками. Пирамида на вершине Бобои-об является главным культовым объектом на горе. Это место, где, по представлениям верующих, сосредоточена сила святого и откуда она распространяется на все окрестные долины рек. Каждый, кто поднимается сюда, считает своим долгом положить очередной камень в основание этого грандиозного строения. Только после этого паломничество считается завершенным. Таким образом, строительство мазара продолжается по сей день.

Вершина завалена удлиненными камешками, перевязанными узенькими ленточками материи, платочками и цветными нитками. На некоторых вертикально поставленных камнях — расправленные цветастые платочки, прижатые сверху камнями поменьше. Восточный склон ощетинился сотнями вертикально поставленных камней (1,0–1,5 м высотой и 0,3–0,4 м в диаметре). В ряде случаев они установлены на возвышения и обложены по низу для устойчивости мелкими камнями. Здесь же устроено множество небольших каменных пирамидок. Северный и западный склоны вершины выположены. Тропы очищены

от камней, которые сложены здесь же в виде стенок, в результате выемки материала образовались извилистые «траншеи» до 1,5 м в глубину. Они хорошо различимы даже с самолета, летящего мимо вершины Бобои-об по маршруту Фергана–Ташкент.

Многочисленные обрядовые (?) площадки на вершине окружены кольцевыми и спиральными оградами диаметром 5–8 м и высотой до 1,5 м. Здесь также сотни каменных пирамид и кучек разной высоты и ширины. У паломников есть представление, впрочем весьма смутное, о том, что вершина горы как-то связана с погребальным культом и представляет собой кладбище. Некоторые из них высказывали мнение, что вертикально поставлены могильные камни (*кайраки*). Можно допустить, что на вершине есть и сами могилы, как это утверждают паломники, но отличить их визуально от «не-могил» в этом каменном хаосе не представляется возможным.

## Значение отдельных камней и каменных пирамид

Встречающиеся на горе Бобои-об культовые проявления, связанные с камнями, необходимо систематизировать, поскольку они хотя в чем-то и походят друг на друга, но несут разную смысловую нагрузку. Всего выделяется пять групп: 1) отдельные крупные камни; 2) каменные пирамиды (*а*: пирамиды-подношения, *б*: пирамиды-ориентиры, *в*: пирамиды-жертвенники); 3) каменные стенки и валы; 4) каменные столбики; 5) отдельные камешки. Подобные культовые проявления имеют много аналогов на природных местах поклонения Средней и Центральной Азии.

### *Группа 1. Отдельные крупные камни*

Рассказы паломников о том, что на горе Бобои-об много могил и установленные над ними камни являются *кайраками*, возможно, лишены основания. Паломники судят об этом только по внешнему виду наблюдаемого явления, находясь под влиянием традиционного способа оформления мусульманских могил. Камни часто стоят в таких местах, где никому не пришло бы в голову устраивать захоронение. Один из паломников утверждал, что *кайраки* символизируют многочисленных врагов, убитых святым Абдурахманом ибн Ауфом. Но подобное мнение возникло, скорее всего, под влиянием книжной учености.

Как уже говорилось, на вершине Бобои-об многие паломники устанавливают собственные камни, возможно, символизирующие их самих

или родственников, за которых молятся. Тем самым паломник как бы отдает себя и своих близких под защиту святого. Поднимаясь на вершину повторно, он идет к своему камню, осматривает его и подправляет. Поскольку все крупные столбообразные камни уже обнаружены и установлены, впервые прибывшие сюда паломники, желающие установить сакральную связь, удовлетворяются тем, что сооружают из камней пирамиду и венчают ее одним более крупным камнем. Подобное явление можно наблюдать на святом озере Кутманколь (северная Фергана) и горе Кыргыз-ата (южная Фергана), словом, там где имеются в изобилии подходящие для ритуального действия камни.

### *Группа 2.*
### *Каменные пирамиды*

*Подгруппа а. Пирамиды-подношения.* Как было отмечено, каменные пирамиды устанавливают с той же целью, что и отдельные крупные камни. Их стараются расположить непосредственно на самой святыне. Но есть камни и пирамиды, поставленные в отдалении от нее. Причиной тому служит возраст или нездоровье паломников. Люди, неспособные по какой-либо причине подняться к святыне, молятся, обращаясь к ней издали, готовят жертвенное угощение и сооружают пирамиду из камней. Высота пирамиды бывает разной, в пределах 1 м. По-таджикски такое каменное сооружение называется *нихат* — «установка, укладка» (от глагола *них* — «класть, ставить»). Смысл действия может заключаться, как и в предыдущем случае, в установлении постоянной сакральной связи со святыней, но может символизировать и жертвенное подношение, как нечто сделанное (установленное или сложенное) собственными руками для святого. Такие пирамиды можно встретить на перевале Кавурга и возле культового комплекса Сунат-булак.

*Подгруппа б. Пирамиды-ориентиры.* Существует ряд пирамидальных и столбообразных сооружений из камней, непосредственно не связанных со святынями, но все же имеющих немаловажное сакральное значение. Это высокие пирамиды-ориентиры, установленные на возвышенностях и вершинах гор, хорошо заметные на фоне неба. Исследователи обычно называют их ориентирами пастухов при непогоде. Видимо, это проникшее в литературу мнение является расхожим заблуждением, поскольку в непогоду (низкая облачность, туман, густой мокрый снег, пурга и т.п.) в горах «не видно дальше кончика собственного носа», что делает практически невозможным наблюдение вершин и тем более таких небольших объектов, как каменные пирамиды. Опытный пастух, попав в экстремальные условия, ориентируется по направлению ветра, уклону местности, течению реки, открывающимся временами формам рельефа и пр.

Надо полагать, в основном каменные пирамиды применяются как «пограничные столбы», обозначающие границы своих и чужих территорий. В северной Фергане, там, где традиция складывания камней сохраняется еще с «мугских» времен, везде над селениями и пастбищами можно видеть пирамиды. Их время от времени подновляют или восстанавливают, иначе непогода давно бы сровняла их с землей. Такое стремление местного населения сохранять старые некультовые сооружения невольно наводит на мысль об особом значении, какое играет маркировка границ в жизни горцев. Например, в среднем течении р. Гава-сай (северная Фергана) находится местечко Беш-таш-ата (узб.-кирг., «отец, или предок, — пять камней»). Мазар святого (глинобитное строение и несколько крупных гранитных валунов) устроен при слиянии рек Бозтектерек и Гава-сай. Но местные жители утверждают, что «пять камней» — не валуны рядом с могилой святого, а пять вершин, видимых от этого места по кругу горизонта. На каждой из них установлена каменная пирамида. В долинах рек изобилие *мугхона*, на самых высоких из них (до 7 м) сложены высокие пирамиды. Очевидно, что местные жители сооружают «пограничные столбы» для отделения своего от чужого.

Естественная «пирамида» горы Бобои-об выступает как видимый издалека условный центр окружающей ее территории. Но на подходах к ней, на гребнях хребтов, формирующих бассейны рек, часто встречаются высокие пирамиды, отмечающие границы заселенного географического пространства.

*Подгруппа в. Груды камней, или пирамиды-жертвенники.* На гребнях перевалов, у переправ, в каньонах и других труднодоступных местах Ферганы встречаются груды камней с воткнутыми в вершину ветками или стволами деревьев. Это жертвенники духов-хозяев местностей. Сооружения с подобным культовым содержанием широко распространены в странах Центральной Азии, где их называют *обоо* или *ова* («куча, насыпь, груда камней»), и на Тибете — *лабцзе* (в том же значении). Подношением хозяину местности является камень, который бросает или укладывает в общую кучу человек, проходящий мимо.

В Тибете и Монголии существует буддийская классификация *лабцзе*[36], явно заимствованная из более раннего религиозного вероучения бон. Первый вид — царское *лабцзе*. Оно воздвигалось на вершине горы для обеспечения процветания государства и символизировало мифических предков правящей династии из числа небесных богов. Второй вид — *лабцзе* военачальника. Оно воздвигалось на горе или на высокой земляной насыпи (кургане) над могилой правителя и служило для магического укрепления могущества государственного обра-

[36] *Герасимова К.М.* Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989. С. 196–200.

зования. Третий вид — *лабцзе* основателя поселения, основателя рода, первопоселенца. Оно устанавливалось в разных местах и служило для умножения потомства, благосостояния и пищи. Четвертый вид — дорожные *лабцзе*. Их сооружали на горных тропах для излечения людей от болезней, умножения счастья и благополучия. Согласно приведенной классификации *лабцзе*, огромную пирамиду из камней на вершине горы Бобои-об в настоящее время можно отнести к третьему виду, служащему для умножения потомства и благосостояния.

### *Группа 3.*
### *Каменные стенки и валы*

При очистке троп и полей от камней на краях образуются валы или, при аккуратной укладке, стены, называемые по-таджикски *сангдевол* («каменная стена, забор»). Этот же термин применяют для обозначения каменных пирамидок, сложенных на изгибах крутых троп для маркировки путей, и иногда даже распространяют на жертвенные пирамиды. Любые целенаправленные действия по упорядочению пространства на святом месте или подходах к нему переходят из разряда обыденных в богоугодные. Потому благодать распространяется и на следы трудовой деятельности, направленной на оформление культа, в большом количестве встречающиеся на тропах горы Бобои-об.

### *Группа 4.*
### *Каменные столбики*

Маленькие (до 0,5 м) столбики из уложенных друг на друга плоских камней часто можно встретить в тех местах, где молились паломники[37]. При этом паломники-узбеки утверждают, что оставлять кучки камней — киргизский обычай. Но в целом обсуждение этого действия считается неэтичным. Камешки стараются складывать незаметно, избегая посторонних взглядов. Например, на ошской горе Тахти-Сулейман мне довелось наблюдать со стороны, как группа женщин-киргизок присела отдохнуть рядом с тропой в тени раскидистых кустов. Они посидели немного, читая молитвы, поднялись и ушли дальше. На месте их отдыха остались стоять несколько столбиков из камней. В другом месте, на той же горе, старик киргиз водил своих внуков, показывая святыню. Там, где какие-то участки рельефа склонов горы поражали его воображение, он останавливался и читал мо-

[37] Каменные столбики сооружают не только на поверхности земли, но и под землей. Краевед М.А. Хашимов обнаружил их внутри труднодоступной святой пещеры Ходжа-Гургур-ата (южный Узбекистан) (см.: *Хашимов М.А.* По следам легенд. Таш., 1990. С. 53–54).

литву. Молодежь складывала в столбик камешки. Вполне понятно, что сложенные столбики неустойчивы и могут скоро разрушиться под воздействием ветра и дождя. Вероятно, совершаемое действие является своего рода материальным подношением, сопровождающим молитву, подобным тому, что представляют собой каменные пирамиды подгруппы *а*, а также третьей группы. На горе Бобои-об каменных столбиков особенно много на перевале Кавурга, откуда открывается вид на вершину, лицезрения которой вполне достаточно для немощных паломников.

### *Группа 5.*
### *Отдельные камешки*

На местах поклонения скотоводов и земледельцев Ферганы повсеместно можно встретить набросанные беспорядочно мелкие камни — на плоскости более крупных камней, а также в естественных углублениях (кавернах) скал и каменных глыб. Эти культовые проявления называются так же, как в подгруппе *а* второй группы, — *ниҳат*. На равнине они иногда встречаются на зданиях мазаров. Например, на выступах стен мазаров Кийик-салды (северо-восточная Фергана) и Бустон-бува (южная Фергана) паломники уложили много речной гальки. Считается, что, идя на святое место, надо прихватить с собой камешек (лучше белый), загадать желание и положить камешек в определенное место или бросить в целебный источник. А.П. Федченко, путешествовавший в 1871 г. по Кокандскому ханству, отметил обычай подношения камней святому: «...проехав Охну (селение в среднем течении р. Шахимардан-сай, южная Фергана. — *В.О.*), мы въехали в узкое ущелье, через которое река прорывает последнюю значительную гряду и выходит в Фергану... В середине ущелья находится могила какого-то святого, по-видимому, пользующаяся большим уважением; лоскутков и камешков на мазаре без числа. Много камешков лежит и у дороги; очевидно, не все имеют время сворачивать к мазару, который в нескольких саженях в стороне, и исполняют обряд положения камешка, не сходя с лошади...»[38].

Иногда удлиненные камни паломники перевязывают цветными нитками или полосками материи. Их много на вершине горы Бобои-об. Возможно, повязывание ленточек на камни вошло в обычай в тех местах, где отсутствует древесная и кустарниковая растительность.

Камешки, нитки и полоски сами по себе, а также камешки, обвязанные полосками материи и нитками, являются вотивными подношениями паломников святому. Ранее общераспространенное, но теперь

---

[38] *Федченко А.П.* В Кокандском ханстве // Путешествие в Туркестан. М., 1950. С. 337.

уже практически забытое в народе название подобных предметов — *радиоми* (тадж. *радди* — «отражение, отклонение, отбивание, отвращение», *омил* — «фактор, причина, действующая сила», т.е. «действующая сила, отвращающая [несчастье]»). Лоскутки материи в этом случае назывались *радиоми латта* («лоскут, отвращающий [несчастье]»).

## Пространственная структура святыни

Гора Бобои-об — гигантский территориально-культовый комплекс, где от селений, расположенных с разных сторон у подножия, по глубоким ущельям и гребням отрогов проложены крутые тропы, служащие в летнее время для ежедневного перемещения вверх и вниз сотен паломников, останавливающихся для жертвоприношений и отдыха в специально построенных вдоль маршрутов хижинах и убежищах.

Этот территориально-культовый комплекс содержит два информационных пласта: домусульманский (I тыс. до н.э. — конец I тыс. н.э.) и мусульманский (конец I тыс. — начало III тыс.), ареалы распространения которых полностью совпадают, но отличаются по содержанию. Три зоны комплекса[39] наделены разной степенью сакральности. Первая охватывает вершину горы и культовые строения на ее гребне, рядом с которыми имеются два родника, питаемые снежниками северо-восточного предвершинного склона. На самой вершине сложена высокая каменная пирамида — главный культовый объект. Вторая зона (ближнего влияния святыни) распространяется на бассейн небольшой реки Бобои-об. В среднем течении, рядом с родником Кул-салды-булак, имеется хижина Ашхона, где готовят жертвенное угощение. Здесь же находится старое мусульманское кладбище. Третья зона (дальнего влияния святыни) охватывает поселения, рассредоточенные под горой по бассейнам рек. Местные жители — правоверные мусульмане — верят в оберегающую силу святого горы и связывают с ним свое благополучие.

Домусульманский информационный пласт включает почти все наблюдаемые на склонах горы культовые проявления, связанные с пережитками прежних верований. Наслаивающийся на него мусульманский пласт содержит переосмысления культовых проявлений, мусульманизированный облик святого, ритуал, типичный для ферганских мазаров (в частности, жертвоприношение и убеждение в том, что святая гора не имела никакой другой истории, кроме исламской).

---

[39] Общая площадь трех зон 388,3 км$^2$, что характеризует их как культовый комплекс третьего, или районного, порядка. Классификацию мест поклонения по широте территориального влияния см. в работе: *Огудин В.Л.* Места поклонения Ферганы как объект научного исследования // Этнографическое обозрение. 2002, № 1.

## Выводы

Культ горы Бобои-об, географического и символического центра Кураминского хребта, сформировался в последней четверти I тысячелетия до н.э. — начале I тысячелетия н.э., во времена заселения северо-восточной Ферганы группами скотоводов и земледельцев, принадлежавших, видимо, к одной культурной и даже языковой общности. Об этом свидетельствует определенная схожесть культовых сооружений из камня, созданных на вершине горы, с захоронениями того периода (курганами и *курумами*).

Изначально святыня скотоводов-кочевников, гора Бобои-об по мере развития в районе земледельческо-пастушеского типа хозяйствования постепенно превратилась в святыню земледельцев, сохраняя при этом прежние внешние черты. Мусульманизированный святой Бобои-об стал покровительствовать поливному земледелию. К концу XX в. эта специализация культа сошла на нет и посещение святыни превратилось в богоугодное дело для каждого мусульманина окрестных территорий.

Некоторые особенности святыни делают ее уникальной. Ни одно другое ферганское место поклонения не имеет столь значительного количества больших каменных сооружений, возведенных некогда с особым тщанием. Они выполняют те же культовые функции, что и другие святыни Ферганы, но отличаются внешне эффектным и необычным видом.

**В.Л. ОГУДИН**
(Москва, Россия)

# Трон Соломона

## *История формирования культа*

Среди сакральных мест поклонения Средней Азии гора Тахти-Сулейман (Трон Соломона), возвышающаяся на северо-западной окраине г. Ош (южная Киргизия), занимает особое место. На ее склонах, как на страницах каменной книги, можно найти разнообразные свидетельства былых и ныне действующих религиозных культов, позволяющие проследить духовную историю народов восточной Ферганы со II тысячелетия до н.э. до нашего времени.

Слава горы Тахти-Сулейман распространилась в Европе задолго до того, как ученые познакомились с ней ближе. Немецкий естествоиспытатель, географ и путешественник Александр Гумбольдт (1769–1859), основываясь на карте Клавдия Птолемея (II в. н.э.), писал о существовании огромного меридионального хребта Болор, связующего системы Гималаев и Тянь-Шаня. При этом предполагалось, что место соединения хребтов приходится на гору Тахти-Сулейман. Только экспедиционные исследования орографии Средней Азии, произведенные в 70-х годах XIX в. в связи с ее колонизацией, позволили устранить это географическое заблуждение. Известный геолог И.В. Мушкетов в 1877 г. записал в своем дневнике: «...10, 11, 12 августа остановился в городе Ош; писал, осмотрел гробницу и трон Сулеймана (Соломона), находившийся на рельефно выступающей, почти обособленной горе, к NW от города, часть строений которого расположена на S-м склоне ея. Гора эта некогда играла чрезвычайно важную роль в географии Средней Азии, так как Гумбольдт в своей системе хребтов считал ее за горный узел, в котором соединялись меридиональный хребет Болор с Тянь-Шанем, и потому высоту этой горы считали громадною, в несколько раз больше, чем на самом деле; воображали, что так называемый трон Соломона представляет целую массу грандиозных массивных пиков. Все эти крайне неверные представления разъяснились только

© В.Л. Огудин, 2003

в последнее время. Более точное и подробное описание этой горы представил впервые Федченко; в сущности это — небольшое возвышение, которое не заслуживает названия пика и приобрело такую громадную известность только благодаря легендарным рассказам туземцев, что будто бы гора эта служила троном Соломону, с которого он производил свой суд...»[1].

В геоморфологическом отношении гора Тахти-Сулейман, выражаясь языком геологической науки, представляет собой остаток древней поверхности выравнивания, возвышающейся над Ош-Карасуйской равниной. Сложена она кремнистыми сланцами и известняками верхнесилурийских и нижнедевонских периодов[2]. В ее массиве выделяют пять вершин, четыре из которых расположены с востока на запад, одна отстоит к северу. Самая высокая из них — третья (1173 м над у.м.). Вершины соединены друг с другом четырьмя перевальными перемычками. От вершин до средней части склонов в рельефе преобладают выходы коренной породы, которые местами круто обрываются вниз или залегают друг на друге, как черепица. Ниже тянется шлейф обломочного материала, перекрытый лессовыми отложениями, среди которых имеются выходы породы основания. Склоны вершин образуют небольшие долины. В одной из них, на южном склоне горы, между третьей и четвертой вершинами, в первой четверти I тысячелетия до н.э. существовало поселение, от которого берет начало история г. Ош.

* * *

Освоение склонов горы и ее окрестностей хорошо прослеживается с эпохи поздней бронзы (XII–VIII вв. до н.э.)[3]. В 1967 г. на южном склоне третьей вершины сотрудником Ошского музея Е.Д. Дружининой обнаружена керамика, характерная для земледельцев чустской культуры Ферганы. В том же году при строительстве дороги был вскрыт культурный слой. К его раскопкам приступила Ферганская археологическая экспедиция (Ленинградского отделения Института археологии АН СССР) под руководством Ю.А. Заднепровского. «...Было раскопано 10 землянок на трех террасах, но их ранее насчитывалось несомненно больше, так как выявлено 15 жилых террас...»[4]. В процес-

---

[1] *Мушкетов И.В.* Путешествие на Алай и Памир // Записки Имп. Русского географического общества по общей географии. СПб., 1912. Т. XXXIX. Вып. 2. 1877. С. 65.

[2] Ошская область. Энциклопедия. Фрунзе, 1987. С. 338.

[3] *Заднепровский Ю.А.* Археологические памятники южных районов Ошской области (середина I тысячелетия до н.э. — середина I тысячелетия н.э.). Фрунзе, 1960. С. 153. Видимо, освоение склонов горы началось еще раньше, о чем свидетельствует находка каменных орудий в пещере Руша-Ункур (Орлов) на южном склоне третьей вершины. Предполагается, что пещера служила местом жительства человека еще за 10 000 лет до н.э.

[4] *Галицкий В., Плоских В.* Старинный Ош. Фрунзе, 1987. С. 9–10.

се раскопок выработалось мнение, что поселение служило для обеспечения каких-то религиозных целей. В 1999 г. из шурфа, заложенного в одной из полуземлянок, было извлечено более 40 ведер пепла. Находка позволила предположить, что здесь происходило постоянное, возможно, ритуальное возжигание огня[5].

В античный период (IV–I вв. до н.э.) на равнине Ферганы существовало царство Давань. Л.А. Боровкова на основании детального анализа древних китайских источников установила, что в I в. до н.э. под горой был город (столица царства), называемый Гуйшаньчэн (кит., «город у высокочтимой горы»). По мнению Л.А. Боровковой, прежняя столица Эрши была перенесена сюда, в глубь страны, в целях безопасности из-за событий, происходивших на западной границе царства: «...проведенные исследования данных „Ши цзи", „Хань шу" и последующих династийных историй показали, что г. Эрши находился в районе или даже на месте нынешнего г. Коканд, а г. Гуйшань — восточнее его или даже на месте нынешнего г. Ош... Он оставался столицей царства и в V в., когда Давань уже называлась Полоной...»[6].

Следующий исторический период, когда вновь появляются литературные упоминания о горе, относится ко времени прочного вхождения Ферганы в состав Арабского халифата. В X в. арабский географ ал-Истахри в сочинении «Китаб масалик ал-мамалик» упомянул о горе возле Оша, на которой выставляются караулы для наблюдения за «туркестанскими» войсками[7]. В более поздних источниках встречается старое, видимо, домусульманское название ошской горы. В форме «Барака» его одним из первых привел Джамал ад-Дин Карши (XIII в.): «Город Ош. В нем две небольшие горы — Барака и Ханаф. Около Барака мазары святых и праведных и рядом с другими могила Асафа ибн Бархийа — визиря Сулеймана ибн Дауда, да будет мир над ними обоими...»[8]. Эти строки — важное свидетельство того, что уже в XIII в.

---

[5] *Заднепровский Ю.А., Бушков В.И., Сулаймонов Э.Ж., Насиров Т.А.* Новые исследования на ошском поселении эпохи бронзы // Ош и Фергана: археология, новое время, культурогенезис, этногенезис. Бишкек, 2000. Вып. 4. С. 76.

[6] *Боровкова Л.А.* Запад Центральной Азии во II в. до н.э. — VII в. н.э. Историко-географический обзор по древнекитайским источникам. М., 1989. С. 55; *она же.* Царства «Западного края» во II–I веках до н.э. Восточный Туркестан и Средняя Азия по сведениям из «Ши цзи» и «Хань шу». М., 2001. С. 160.

[7] *ал-Истахри.* Китаб Масалик ал-мамалик (Книга путей государств) // Материалы по истории киргизов и Киргизии. М., 1973. Вып. 1. С. 31.

[8] *Джамал Карши.* Мулхакат ас-сурах (пер. с перс. Р.Ш. Шаруфутдиновой) // Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XI вв. Таш., 1988. С. 122. Обращает на себя внимание тот факт, что Джамал ад-Дин Карши упоминает могилу Асафа ибн Бурхия (Асаф б. Бархийа б. Шам'ийа), но ничего не говорит о «следах» присутствия на ошской горе самого Сулеймана. Мавзолей Асафа ибн Бурхия расположен под горой, в стороне от других святых мест, и возведен на цоколе погребального сооружения XI–XII вв. В прошлом, по-видимому, культ Асафа ибн Бурхия играл более заметную роль, чем сейчас. Причины почитания именно этого святого в г. Ош нуждаются в дополнительном исследовании.

в Оше был развит культ популярных мусульманских святых, истоки которого следует отнести скорее всего к периоду после X в., иначе Истахри наверное упомянул бы о столь значимом культовом месте, как это делали последующие авторы. Полное название Бара-Кух[9] находим в воспоминаниях Захир ад-Дина Мухаммада Бабура (XV в.)[10], посвятившего горе три небольших абзаца, но не поведавшего никаких легенд, ограничившись общим замечанием, что о «достоинствах Оша дошло много преданий».

Гора Бара-Кух и строения на ней много раз упоминаются в средневековом сборнике ошских преданий[11], где анонимный автор обобщил известные ему рассказы о Хазрете Сулеймане и дяде его со стороны матери, Асафе ибн Бурхия. Факт записи легенд отражает спрос населения на сведения подобного рода и указывает на рост популярности святыни, приведший предположительно в XVI в. к смене названия Бара-Кух на Тахти-Сулейман.

К началу XIX в. известность горы Тахти-Сулейман выросла настолько, что ее название распространяли и на г. Ош. В 1812 г. индийский путешественник Мир Иззет Улла отметил в своем дорожнике: «[Говорят, что] город Ош известен под названием Тахти-Сулейман (столица Соломона)...»[12]. Почти одновременно с ним с официальной миссией Кокандское ханство посетил Филипп Назаров (1813–1814). Его свидетельство по своей лаконичности приближается к арабскому: «По дороге на упадающей из горы Кашкар-Диван реке Сыр-Дарье учреждена портовая застава Ош, где взимается пошлина с проходящих из Китая и в Китай караванов. В правой руке на утесе помянутой горы мы видели построенные два древних здания, под коими находится большая пещера. Вожатый нам сказал, что здания сии называются Тах-Сулейман, по-русски престол Соломонов, и что тамошние азиатцы кажой год ездят на поклонение к местам сим, утверждая, будто бы в сем месте поклонялись духи Соломону. Здания сии никем не обитаемы...»[13].

Путешествовавший по Туркестанскому краю в 1871 г. естествоиспытатель А.П. Федченко первым с научными целями посетил гору Тахти-Сулейман. В своем письме от 28 августа 1871 г., адресованном туркестанскому генерал-губернатору К.П. Кауфману, он подробно

---

[9] *Бара* (тадж.) — «часть, кусок, осколок»; *кух* — «гора, холм, вершина». Название «гора-осколок» (т.е. «останец») отражает внешний вид возвышающихся над равниной скал. Есть и другой, менее убедительный перевод: «...*Баро-Кух* в переводе с персидского, таджикского языков означало „красивая гора" (...*баррок* — „чистый", „красивый" и *кух* — „гора")» (см.: *Конкабаев К.* Топонимия Южной Киргизии. Фрунзе, 1980. С. 137–138).

[10] Бабур-наме (Записки Бабура). Пер. М. Салье. 2-е изд. Таш., 1993. С. 30.

[11] *Зимин Л.А.* Мусульманское сказание о городе Оше. Таш., 1913. С. 3–16.

[12] Путешествие Мир Иззет Уллы в Кокандское ханство (1812) // История Узбекистана в источниках. Известия путешественников, географов и ученых XVI — первой половины XIX в. Таш., 1988. С. 157.

[13] «Записки о некоторых народах и землях Средней Азии» Филиппа Назарова (1813-14) // История Узбекистана в источниках... С. 171.

описывает окрестности Оша и делает следующее примечание, комментирующее представления европейских ученых, построенные на рассказе Клавдия Птолемея о «Каменной Башне»: «О зданиях на Тахти Сулейман в Оше я не могу распространяться здесь: все они новые; пресловутые семь греческих жертвенников — не более как большие голые скалы, торчащие из горы...»[14].

За рубежом обстоятельные сведения о горе Тахти-Сулейман и строениях на ней появились в результате деятельности французской экспедиции 1877 г. В опубликованных дневниках экспедиции приведена запись, сделанная М. Мюллером и содержащая очень важные подробности: «Подъем на первую вершину довольно трудный, особенно у самой вершины. Достигнув этой вершины, мы заметили кирпичное строение в земле, которое служит площадкой для отдыха пилигримов. Рядом находится стена, огибая которую подходишь к маленькой мечети, носящей название Коджамие-Джай (*кадамджай*, араб.-перс., «место следа [святого]». — *В.О.*) и построенной в 1240 (1824-25 г. — *В.О.*) году хиджры. Это очень красивая мечеть, особенно внутри. Пол состоит из 2–3 отесанных плит, отполированных ногами многочисленных паломников, и блестит как мрамор. Стены мечети состоят из белого камня, тоже хорошо отполированного. Мне показалось, что сделаны они из мрамора. Эти камни во многих местах украшены прекрасной скульптурной резьбой. Свод потолка овальный, изящный. Два небольших окошка пропорциональны объему этой мечети, состоящей из одной комнаты площадью четыре квадратных метра. Дубовая дверь, украшенная искусной резьбой, состоит из двух половинок. Под сводом глубокой портальной ниши, в открытом помещении перед входом в мечеть находится мулла. Возле этой маленькой мечети есть два углубления в скале. Эти углубления имеют форму головы и глубину 20 см. Предлагается опустить голову в это углубление три раза, чтобы избежать болезни. За мечетью находится камень, длиной 3 м, наклонный. Рассказывают, что если по этому камню прокатиться на спине три раза, то можно избежать болезни почек. В другой части горы находится пещера, в которую можно попасть только ползком. Она содержит теплую сернистую воду. Говорят, что некий человек отшельником прожил в этой пещере в течение долгого времени и умер в 1230 (1814-15 г. — *В.О.*) году хиджры. Около его тела вышла из горы целебная вода, которая помогает от болезни глаз...»[15].

О мазаре Тахти-Сулейман упоминали супруги В. и М. Наливкины в книге, изданной в 1886 г.[16]. В 1887 г. А. Симонов в газете «Тур-

---

[14] *Федченко А.П.* Сборник документов. Таш., 1956. С. 145.

[15] Цит. по: *Захарова А.Е.* Французская экспедиция 1877 года в Оше // Изучение древнего и средневекового Кыргызстана. Бишкек, 1998. С. 62–63.

[16] *Наливкин В., Наливкина М.* Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. С. 154.

кестанские Ведомости» очень подробно изложил свои впечатления от увиденного на склонах горы[17]. Другое подробное описание, очень похожее на предыдущее, содержится в работе художника Н. Щербины-Кромаренко (1896)[18]. Он отметил бедность Ферганы архитектурными памятниками и никак не отреагировал на здание мечети на горе, о которой так восторженно писал М. Мюллер в 1877 г. Приведенные в названных источниках сведения повторяли затем другие авторы, практически не добавляя к ним ничего нового.

В советское время культ горы Тахти-Сулейман постоянно подвергался самой беспощадной критике. Если о ней и упоминали в газетах, так только в уничижительном смысле. Особенно бескомпромиссным борцом с культом святых стал Ю.Г. Петраш. Его книжечка, вышедшая в 1988 г. (автор выполнял заказ местных партийных органов, которым святая гора явно мешала строить «светлое будущее»), пестрит цитатами, так и просящимися на лозунги и транспаранты: «Много у ошан бывает гостей из Узбекистана. К сожалению, наслушавшись всякого рода легенд, многие почитают за свой „мусульманский долг“ заодно поклониться Сулейман-горе. Так что пусть узнают научную правду об этой „святыне“, чтобы их пребывание гостями в Оше не оборачивалось паломничеством — этим глубоко вредным пережитком прошлого... Ошибочные представления сошедших в могилу поколений не должны тяготеть над умами и чувствами советских людей — сознательных и активных участников преобразований на пути к коммунистическому обществу...»[19].

Лишь одна статья журнального типа, опубликованная в 1970 г. писателем Л. Дядюченко, не носила никакого оттенка научного атеизма[20]. Он просто взял старые, дореволюционные публикации и прошел по пути паломников на горе Тахти-Сулейман, сравнивая увиденное с прочитанным, а потом опубликовал свои наблюдения в виде обыкновенных путевых заметок. Именно этот путеводитель послужил ценным подспорьем на первых этапах экспедиционных исследований культа горы, проведенных автором настоящей статьи в 1988–1989 гг.[21].

---

[17] *Симонов А.* В предгорьях Алая (Турк. ведом., № 2, 3, 4 и 5) // Сборник сведений о Средней Азии и Русском Туркестане. Статьи неофициальной части Туркестанских Ведомостей. 1887 г., № 1–51. Таш., 1889.

[18] *Щербина-Кромаренко Н.* По мусульманским святыням Средней Азии (Путевые записки и впечатления) // Справочная книжка Самаркандской области. 1896. Вып. 4. Отд. 4. С. 53.

[19] *Петраш Ю.Г.* Несвященная «святость». Таш., 1988. С. 11.

[20] *Дядюченко Л.* В стране Чиль-Устун // В пещерах Киргизии. Фрунзе, 1970. С. 67–90.

[21] Сведения об экспедиции и ее находках подробно освещались в местных газетах: *Захарова А.Е.* К тайнам Тахти-Сулеймана // Ленинский путь. 06.08.1988; *Лурье М.И.* Магические знаки Сулейман-горы // Ферганская правда. 12, 13, 22.09.1988; *она же.* Храм под открытым небом // Ферганская правда. 14.04.1989.

* * *

Основным источником по агиографии мусульманских святых г. Оша, как было отмечено выше, является средневековый сборник преданий, содержащий помимо разнообразных мистических наказов и обещаний благ по их выполнении ценные исторические сведения, часть которых использована при написании настоящей статьи. Перевод сборника на русский язык «со среднеазиатско-турецкого» выполнил в 1913 г. Л.А. Зимин по тексту, опубликованному Н.П. Остроумовым в «Туркестанской туземной газете»[22]. В сборнике 14 рассказов, приписанных известным людям, переданы они простой, разговорной речью без каких-либо особенных восточных витиеватостей. Сюжеты просты и связаны между собой совершенно искусственно. Видно, что автор сборника не смог или не захотел подвергнуть текст литературной обработке, чтобы, сгладив многочисленные шероховатости, превратить его в одно развернутое повествование. Но необходимо отметить, что писавший неплохо знал мусульманскую кораническую традицию и сознательно переносил ее сюжеты на новую почву.

Приведу список тем в том порядке, как они поданы в сборнике: 1) предание о Хазрете Адаме, пахоте на быках и возникновении названия города Ош; 2) рассказ о мечети, построенной на горе Хазретом Сулейманом, и его визире Асафе ибн Бурхия, похороненном под горой; 3) рассказ пророка Мухаммада о достоинствах Оша и мечети на горе Бара-Кух; 4) об обращении жителей Оша в истинную веру (ислам) Хазретом Исой (Иисусом) и о святом, похороненном под горой; 5) о неком святом (без имени), сподвижнике Мухаммада, учившем 15 лет в ошской земле и похороненном под горой; 6) о Ходже Ибрагиме (пророк Авраам), построившем в Оше мечеть, подобную Мекканской; 7) о Хазрете Юнусе (пророк Иона), восстановившем ту мечеть, и история, случившаяся с ним в Ниневии (когда он был проглочен рыбой и через сорок дней вышел из нее невредимым); 8) длинный рассказ, начинающийся с того, что Ниневия находится на реке Сырдарье и живший там Хазрет Юнус пытался препятствовать приходу в Ош Хазрету Сулейману, далее о сложных и напряженных отношениях пророков и разрешении конфликтов между ними благодаря вмешательству Бога, о смерти Хазрета Юнуса и похоронах его на высоком берегу; 9) о том, как Ош остался без воды и как справились с бедой, о смерти Хазрета Сулеймана, а также о шестимесячном рыдании безутешной Билкис; 10) о вознесении ошской горы вместе с мечетью на четвертое небо, о молитве пророка Мухаммада в этой мечети и возвращении горы на свое место; 11) о святом Ходже Ахмеде Аркаме, совершившем чудо, и о том, как он встретился с двумя гуриями, вышедшими через открывшуюся дверцу из местного водоема, о кончине

[22] *Зимин Л.А.* Мусульманское сказание о городе Оше. С. 3–16.

святого на следующий день и похоронах его под горой; 12) о святом Ходже Исхаке Вели, погибшем в Оше вместе со своими учениками в бою с неверными, о похоронах мучеников под горой; 13) о святом Ходже Гумане Гази, сражавшемся с неверными, ставшем мучеником и похороненном под горой; 14) об отпечатках ног Хазрета Джабраила (архангел Гавриил).

Некоторые герои рассказов — Хазрет Адам, Хазрет Ибрагим, Хазрет Иса, Хазрет Сулейман и Хазрет Юнус, Хазрет Джабраил — являются известными кораническими фигурами, тогда как для идентификации других святых — Ходжи Ахмеда Аркама, Ходжи Исхака Вели, Ходжи Гумана Гази — требуется основательная проработка исторического материала. В начале повествования, как правило, указано, от кого оно исходит: «О, Аббас, сказал Мухаммед...», «Зейд ал-Ансари сказал, что слышал от Хазрет Мухаммеда Мустафы...», «Хазрет Омар сказал, что слышал, как говорил Мухаммед...», «Ходжа Ямани сказал...», «Рассказчики передают...», «Передают, что Хазрет Али рассказывал, как слышал от посла Всемилостивейшего...», «Хазрет Мухаммед Джурджани передает...». Бóльшая часть названных рассказчиков (Мухаммад, Аббас, Зейд ал-Ансари, Омар, Али) — исторические личности, чья деятельность относится к начальному периоду истории ислама. Последним в списке рассказчиков преданий назван Мухаммад Джурджани, что в известной мере способствует установлению времени составления источника.

Речь идет, похоже, об Али ибн Мухаммаде ал-Джурджани, который родился в 1339 г. в Тагу, близ Астрабада, и умер в 1413 г. в г. Ширазе. Около 20 лет он прожил в Самарканде при дворе Тимура[23]. Таким образом, сборник преданий с упоминанием имени известного ученого вряд ли мог появиться раньше XV в. Позднее происхождение источника подтверждается многочисленными упоминаниями в тексте знаменитой мечети, построенной на горе. «Мечетью пророка Сулеймана» принято называть худжру (келью), построенную в конце XV в. Султан-Махмуд-ханом (подробнее см. ниже). Необходимо было время, чтобы вполне обыденное действие, такое, как постройка домика, успели переосмыслить и начать использовать для идеологической пропаганды. На это ушел, вероятно, весь XVI век, поскольку в следующем столетии Махмуд ибн Вали упоминает о преданиях, содержащих рассказы о достоинствах Оша, основанного пророком Сулейманом, и о старинной постройке, известной под названием Тахти-Сулейман[24].

Характер религиозных представлений населения г. Ош в период завоевания Ферганы арабами прослеживается в сообщении Джамал

---

[23] *Ибрагим Т.К., Сагадеев А.В.* ал-Джурджани // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 69.

[24] *Махмуд ибн Вали.* Море тайн относительно доблестей благородных (география). Таш., 1977. С. 19.

ад-Дина Карши (XIII в.) о названии ворот города Ош — Дарваза-йи Мугкеде[25]. По этому поводу В.В. Бартольд заметил: «Название „ворот Мугкеде" в Оше показывает, что термин „муг" (огнепоклонник. — *В.О.*) употреблялся в Туркестане в живой речи и в X в. Слово „мугкеде" как нарицательное не встречается в литературе; в позднейшей географической номенклатуре (XV века) мы встречаем его еще в названии местности около Пенджикента на Зеравшане, причем исследователь исторической географии В.Л. Вяткин переводит его „храм огнепоклонников", т.е. понимает его в смысле „атешкеде" и „атешхане"...»[26]. В.В. Бартольд переводил иранское слово «кеде» как «усадьба», т.е. дом, вокруг которого внутри общей ограды имеются другие дома и хозяйственные постройки[27]. В таком случае «мугкеде» не «храм», а название «Дарваза-йи Мугкеде» следует переводить как «ворота усадьбы огнепоклонников».

О существовании в окрестностях Оша зороастрийцев («огнепоклонников») свидетельствует странное предание, скорее всего повествующее о событиях, связанных с неизвестным нам героем, но соотнесенных с именем пророка Сулеймана. Его пересказал в 1892 г. Элизе Реклю: пророк Сулейман ибн Дауд был умерщвлен на вершине горы, «...воронкообразные углубления, которые видны там и сям в усеянной мелким камнем почве горы, служили убежищем его черным собакам, и эти верные псы после смерти своего господина выпили его кровь и пожрали его тело...»[28]. Подобный способ подготовки костей к захоронению приведен в тексте Авесты (Видевдат, 6.44–45), посвященном похоронному обряду зороастрийцев: «6.44. Куда нам нести тело мертвого человека, о Ахура Мазда, куда положить? 6.45. <...> На высочайшие места, о Спитама Заратуштра, на которых, достовернейше известно, есть пожирающие трупы собаки и пожирающие трупы птицы...»[29].

Вполне вероятно, что многочисленные скальные площадки горы Тахти-Сулейман могли использоваться в домусульманские времена (до VIII в.) как дахмы, т.е. зороастрийские места захоронения. Кости, обглоданные животными и омытые атмосферными осадками, видимо, закладывались в семейные склепы-костехранилища (наус, остодон, остодон-хона). Может быть, это объясняет странную фразу Махмуда ибн Вали (XVII в.) о массовом захоронении в некой явно погребальной постройке: «В преданиях приводятся некоторые рассказы о дос-

---

[25] *Джамал Карши.* Мулхакат ас-сурах. С. 122.

[26] *Бартольд В.В.* История культурной жизни Туркестана // Сочинения. Т. 2. Ч. 1. М., 1963. С. 212.

[27] Там же. С. 209.

[28] *Реклю Э.* Земля и люди. Т. 6. Азиатская Россия и Среднеазиатские ханства. СПб., 1882. С. 405.

[29] Цит. по: *Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. СПб., 1997. С. 210.

тоинствах Оша, [в которых] основание его приписывают [пророку] Сулейману, мир ему! В нем есть старинная постройка, [известная] под названием Тахт-и-Сулейман, и в ней похоронена бóльшая часть последователей [пророка] Сулеймана...»[30]. Впрочем, захоронение родственников (возможно, и членов одной религиозной общины) в одних и тех же могилах не было редкостью и в мусульманское время[31].

* * *

Процесс трансформации древней зороастрийской святыни Бара-Кух в мусульманскую святыню Тахти-Сулейман весьма сложен. Формирование культа началось в I тысячелетии до н.э. и завершилось примерно в XVII в. К этому продолжительному периоду относится круг легенд, связанный с культурным героем Джамшидом (Джамом) — авестийским Йимой, который в позднесредневековой традиции народного ислама воплотился в образах трех святых: Бобои Дехкона, Хазрет (или Бобои) Адама и Хазрет Сулеймана (ибн Дауд).

Авестийский Йима (др.-перс. Йама) — владыка мира в эпоху «тысячелетнего золотого века». Благодаря его умелому правлению люди и скот расплодились, и земли стало мало. Йима получает от Ахура Мазды золотой рог и кнут, украшенный золотом, и совершает особое ритуальное действие, ведущее к увеличению поверхности земли: «9. И тогда оповестил я (Ахура Мазда. — *В.О.*) Йиму: „О, Йима прекрасный, сын Вивахванта, наполнилась эта земля мелким и крупным скотом. Людьми, собаками, птицами и красными горящими огнями. Не находят места мелкий и крупный скот и люди". 10. Тогда Йима выступил к свету в полдень на пути Солнца. Он дунул этой земле в золотой рог и повел по ней кнутом, говоря: „Милая Спэнта-Амарайти, расступись и растянись вширь. Чтобы вместить крупный и мелкий скот и людей!" 11. Вот так Йима эту землю раздвинул на одну треть больше прежнего, и нашли себе здесь пристанище мелкий и крупный скот и люди по своему желанию и воле, как им хотелось...»[32]. По мнению И.С. Брагинского, упоминание названных выше предметов свидетельствует о скотоводческих занятиях древних племен региона»[33]. Возможно, миф иносказательно сообщает нам о начале расселения

---

[30] *Махмуд ибн Вали.* Море тайн относительно доблестей благородных. С. 19.

[31] См.: *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 147; *Поляков С.П., Черемных А.И.* Погребальные сооружения населения долины Зеравшана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 261–280.

[32] Миф о Йиме // Авеста в русских переводах (1861–1996). СПб., 1997. С. 78.

[33] *Брагинский И.С.* Из истории таджикской народной поэзии: элементы народно-поэтического прошлого в памятниках древней и средневековой письменности. М., 1956. С. 125.

скотоводческих племен из какого-то района, где не стало места ни для людей, ни для скота.

В более поздних версиях авестийского мифа о Джамшиде его герой — шах из династии Пишдадидов. Он вводит сословия, учит людей ткачеству, портняжному и скорняжному ремеслу, изготовлению воинских доспехов, зодчеству, а также строительству судов и мореходству, знакомит с изготовлением благовоний и лекарственных снадобий из трав. Джамшид так возгордился от всего содеянного для людей, что сделал себе трон из драгоценностей до самого неба и объявил себя богом. В народе поднялась смута. Джамшид раскаялся, но был убит иноземным царем Заххаком[34].

Абурейхан Бируни (X–XI вв.) в «Памятниках минувших поколений» передал историю Йимы-Джама в несколько мусульманизированном виде: «[При Джаме] число [людей] умножилось, и стало тесно на земле. Тогда Аллах сделал землю в три раза обширней, чем она была, и повелел совершать омовение водой, чтобы очиститься от грехов... Некоторые говорят, будто Джам приказал рыть каналы и что именно в этот день (Навруз. — *В.О.*) в них пустили воду...»[35]. Согласно Бируни, Джам, сын Виджхона, приказал изготавливать оружие, прясть и ткать, разделил людей на четыре разряда, воевал со злыми духами и одолел их; поручил им «рубить и носить скалы»; приказал сделать колесницу и воссел на нее: «...и джинны с дьяволами за один день перенесли его по воздуху с горы Дунбавенд в Вавилон... А некоторые говорят, что Джамшид любил странствовать по разным местам, и, когда ему захотелось побывать в Азербайджане, он сел на золотой престол, и люди понесли его на своих шеях...»[36]; потом скрылся от людей, пока не победил его ад-Даххак; он вытянул из Джама кишки и перепилил его пилой[37].

В более поздних преданиях Джамшид предстает в образе патрона земледелия — Бобои Дехкона (Деда Земледельца), трансформировавшегося под влиянием мифологии ислама в образ Бобои Одама (Деда Адама)[38]. В одном из рассказов упомянутого сборника о происхождении названия г. Ош сказано: «Всевышний Бог приказал Хазрет Джабраилу научить Хазрет Адама земледелию. Хазрет Джабраил тотчас же, выведя из рая пару быков, научил Хазрет Адама земледелию и сказал ему: „О, Адам! Всевышний Бог приказал, чтобы ты не ел хлеб [в сыром виде]“. Хазрет Адам согласился. Хазрет Джабраил приготовил

---

[34] *Рак И.В.* Джамшид // Зороастрийская мифология: Мифы древнего и средневекового Ирана. СПб., 1998. С. 177–178.

[35] *Абурейхан Бируни.* Памятники минувших поколений. Таш., 1957. С. 228.

[36] Там же. С. 226.

[37] Там же. С. 113.

[38] *Мухитдинов И.* Реликты доисламских обычаев и обрядов у земледельцев Западного Памира (XIX — начало XX в.). Кн. 1. Душ., 1989. С. 6–7.

земледельческие орудия и дал их Адаму. Адам, запрягши в ярмо пару волов, прошел от Индустана до Басрийской земли и оттуда до Персии, а повернуть обратно быков не сумел. Тогда Джабраил, сказав: „Хош", — повернул их. Отсюда и произошло название Ош...»[39].

В преданиях обозначены границы земледельческой цивилизации — от Индии на востоке до Персии на юге и западе и до Туркестана на севере, — где утвердился ислам. «Сохранение для себя и потомков» очерченной плугом земли закрепляется сакральным словом «хош» (узб.-тадж.), которое в данном контексте не столько приказ волам повернуть обратно, сколько возглас удовлетворения содеянным — «хватит, достаточно». Аналогичные действия производит в другой легенде и пророк Сулейман. Он ведет войска и гонит перед собой пару волов, запряженных в плуг; в нужный момент Сулейман произносит слово «хош»[40].

На связь образов Джамшида и Сулеймана указали в XI в. независимо друг от друга Ибн Сина и Абурейхан Бируни. В «Каноне врачебной науки» Ибн Сина сообщает о растении «Райхон Сулаймани» — «Базилик волокнистый»: «Это и есть растение, которое называют джамисфарам, ибо в народе считают, что Джам — это Сулейман...»[41]. У Бируни в «Фармакогнозии»: «Джамиспарам — Базилик волокнистый... Это один из видов растений, который связывают с [именем] Джама... Некоторые персы называют его райхон-и Сулайман...»[42].

Образ Сулеймана-Джамшида в ошских преданиях синкретический, он обогащен за счет коранических мотивов и сказок (в частности, «1001 ночи»), что придает ему своеобразный арабо-персидский колорит. Пророк Сулейман наделен Аллахом множеством чудесных способностей. У него был перстень, благодаря которому пророку служили джинны, выполняя разнообразные работы и поручения, и подчинялся ветер[43]. Ветер молниеносно доставлял Сулеймана в самые отдаленные края[44]. В мусульманских преданиях говорится: «Этот ветер предстает в описаниях и как сотканный джиннами из золота и шелка ковер-самолет, длиной и шириной в один фарсах. Вместе с Сулейманом на ковре-самолете помещался его трон, царедворцы, стража и войско...»[45].

Сулейман был наказан Аллахом за проступки. Одно из мусульманских преданий сообщает, что пророк имел триста жен и одна из них,

---

[39] *Зимин Л.А.* Мусульманское сказание о городе Оше. С. 3.

[40] *Наливкич В.* Краткая история Кокандского ханства. Казань, 1886. С. 5–6.

[41] *Абу Али Ибн Сина* (*Авиценна*). Канон врачебной науки. Кн. II. Таш., 1982. С. 571.

[42] *Абу Райхан Беруни.* Фармакогнозия в медицине (Китаб ас-Сайдана фи-т-тибб). Таш., 1973. С. 355.

[43] Коран: 21:81, 82; 34:11; 38:35, 36, 37.

[44] Коран: 34:11; *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.Е.* Мусульманская священная история. М., 1996. С. 265.

[45] *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.Е.* Мусульманская священная история. С. 265.

Джарада, была язычницей. «Джарада лила слезы днем и ночью, скорбя об отце (которого казнил Сулейман. — *В.О.*). Чтобы утешить ее, Сулейман позволил создать изваяние отца. Джарада по обычаю своего народа утром и вечером склонялась перед статуей. Так продолжалось сорок дней. Когда же он узнал об этом, то сильно разгневался на супругу за ее идолопоклонство и повелел немедленно разрушить изваяние»[46]. За допущение языческого образа в своем доме Сулейман подвергся наказанию. Шайтан Сахр завладел его перстнем и сорок дней восседал на троне Сулеймана, приняв его облик. Затем перстень, брошенный Сахром в море, был обнаружен Сулейманом в чреве одной из рыб. Согласно легенде, пророк скончался во время молитвы, опершись на посох. Джинны, работавшие на Сулеймана, были уверены, что он наблюдает за ними. Но земляной червь подточил посох, тело пророка упало[47], и тогда джинны поняли, что они свободны.

В 1887 г. А. Симонов записал интересное предание о том, как появилась ошская гора: «Был некогда великий, славный и могущественный царь Соломон. Не было славнее его на земле, и не будет. Царствовал он над всеми народами, от пределов великого моря до края земли. И возмутился против него этот ничтожный народ (т.е. жители г. Ош). Тогда изрек царь грозное слово, и по слову его из недр земли посреди города поднялась каменная гора, на ней поставил царь свой трон и судил возмутившийся народ. Покорился народ Соломону и поклялся навеки служить ему и наследникам его. Потому и назвали гору эту горою или троном Соломона...»[48]. Мотив смуты в прежнем предании о грехопадении Джамшида приобретает в новом мусульманизированном варианте назидательный оттенок: Сулейман — пророк, признанный Кораном, и отшатнувшийся было от него народ должен следовать тому, что он проповедует.

Очевидно, что представления, связанные с горой, во все времена не были достаточно четкими, что и отметил в XIX в. Э. Реклю: «Рассказы об этой горе не согласуются между собой. В то время как некоторые из пилигримов приходят сюда поклониться только могиле визиря Сулеймана, или Соломона, другие становятся на колени перед этой святыней, видя в ней либо престол, либо гробницу великого царя...»[49].

* * *

В конце XIX в. вереницы паломников поднимались по крутым тропинкам на вершину горы. Из уважения к святыне они совершали

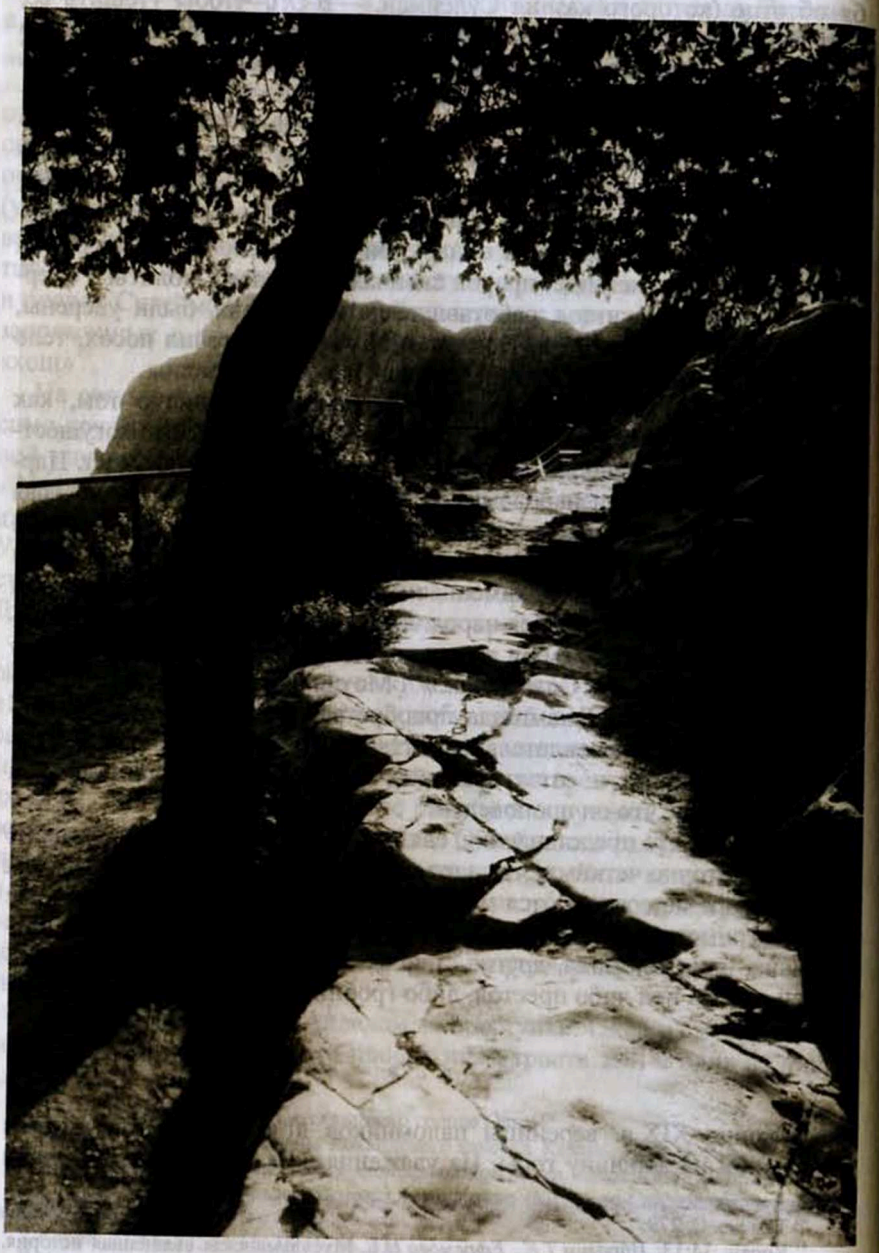
---

[46] Там же. С. 279.

[47] Коран: 34:13; *Ибрагим Т.К., Ефремова Н.Е.* Мусульманская священная история. С. 281.

[48] *Симонов А.* В предгорьях Алая. С. 3–4.

[49] *Реклю Э.* Земля и люди. Т. 6. С. 405.



Тропа паломников на подходе к «Белому домику».
Фото М.А. Богомолова. 1989 г.

восхождение босиком или в особого рода чунях из тесемок грубого сукна[50].

В 1896 г. о культовых объектах горы обстоятельно написал посетивший ее художник Н. Щербина-Кромаренко: «Древний Ош раскинулся у подножья красивой горы Тахт-и-Сулейман (Соломонов трон). Самое замечательное, что я видел здесь, это святыня сартов — гробница и жилище царя Соломона. Поднявшись на известную высоту по скалистой извилистой тропинке, я увидел угрюмо сидящих мулл. Они показывают вам пещеру, в которой будто бы жил башмачник Соломона (грот Укалат-гар на южной стороне второй вершины. — *В.О.*); поодаль показывают два углубления в скале — в них, говорят, Соломон опускал ноги, отдыхая здесь; далее камень, на котором Соломон будто бы сидел. Этот камень буквально отполирован суеверными бездетными женщинами, которые скользят животом по наклонной плоскости... За скалой, на которой находится могила Соломона, показывают два круглых углубления в горе; здесь будто бы умывался Соломон; им также приписывают целебное действие, для чего молящиеся опускают в них свои больные головы. Повыше, в небольшом мазаре недавней постройки, в скале, показывают два плоских углубления, на расстоянии одного аршина друг от друга; это, говорят, следы колен Соломоновых, где он молился. Перед этими углублениями находятся три других, поменьше; это — следы слез Соломоновых, и т.п. Все это показывается усердными муллами суеверным богомольцам, стекающимся сюда со всей Ферганы...»[51].

Место, где, как считают верующие, на горе сидел пророк или стоял его трон, находится на южной стороне первой вершины. Это наклонная каменная плита, известная в народе под названием Сигалчик-таш («гладенький камень»), отполированная до блеска телами скатывающихся по ней людей. Ее пересекает неглубокий желоб (длиной более 3 м). Подобных наклонных плит со скатами на горе Тахти-Сулейман отмечено 14, и три из них имеют желоба.

Информация о ритуальных действиях, связанных со скатами и желобами, в настоящее время утрачена. Скорее всего, они имеют какое-то отношение к магии плодородия, поскольку в Фергане широко распространены представления о скатывании с камней (скал) и лежании на полу гротов и пещер как о средстве излечения от бесплодия. И на горе Тахти-Сулейман бездетные женщины охотно скатываются по плите Сигалчик-таш в надежде, что скала, «наделенная» силой святого, поможет им иметь детей. Мужчины тоже скатываются здесь вниз, но с целью избавления от болезней спины и почек.

Вполне вероятно, что по желобам некогда сливали какую-то жидкость (воду или молоко) для магического воздействия на погоду. Намек

---

[50] *Симонов А.* В предгорьях Алая. С. 3–4.

[51] *Щербина-Кромаренко Н.* По мусульманским святыням Средней Азии. С. 53.

на подобное обстоятельство содержится в рассуждениях Бируни о необыкновенных явлениях в разных странах: «...в чем же дело с источником в горах Ферганы, о котором известно, что если бросить в него что-либо нечистое, то идет дождь, или с так называемой „скамьей" Сулеймана ибн Дауда в пещере Испехбедан на горе Так в Табаристане? Если ее запачкают какими-либо нечистотами или молоком, небо покрывается тучами и идет дождь, пока скамью не очистят...»[52]

Другое знаменитое место, находящееся недалеко от ската, — так называемый Белый домик (узб. Ок-уй). Именно его упоминают в преданиях и рассказах путешественники, называя то мазаром Сулеймана, то мечетью этого библейско-коранического пророка. Постройка «Белого домика» относится к концу XV в. Это худжра правителя из рода чингизидов-чагатаидов Султан-Махмуд-хана, ниже которой в 1496-97 г. тимурид Захир ад-Дин Бабур построил свою худжру[53]. Нижнее строение к концу XIX в. развалилось, а верхнее неоднократно реставрировалось и даже отстраивалось заново[54].

Место, на котором было построено здание, представляет собой плоскую известняковую плиту, с северной стороны огороженную естественным выступом гребня горы. На северной, вертикальной скальной плоскости выступа просматривается сильно испорченная посетителями куфическая надпись саманидского правителя Ферганы Насра ибн Ахмеда (940-41 г.). В литературе надпись носит имя профессора Санкт-Петербургского университета, востоковеда Н.И. Веселовского, который в 1885 г. изучил часть ее. В настоящее время половина надписи (общая длина — 240 см) перекрыта стеной вновь отстроенного домика. Южный край плиты резко обрывается вниз.

Видимо, еще до строительства худжры Султан-Махмуд-хана это место использовалось в культовых целях. В средней части плиты сохранились пять искусственных лунок (группа из четырех круглых и одной в стороне — квадратной). Рассказывают, что в этом месте преклонялся во время молитвы пророк Сулейман и лунки образовались от прикосновения его пальцев. Если встать на колени лицом к западу и положить при этом руки на лунки, то оказываешься перед изображе-

---

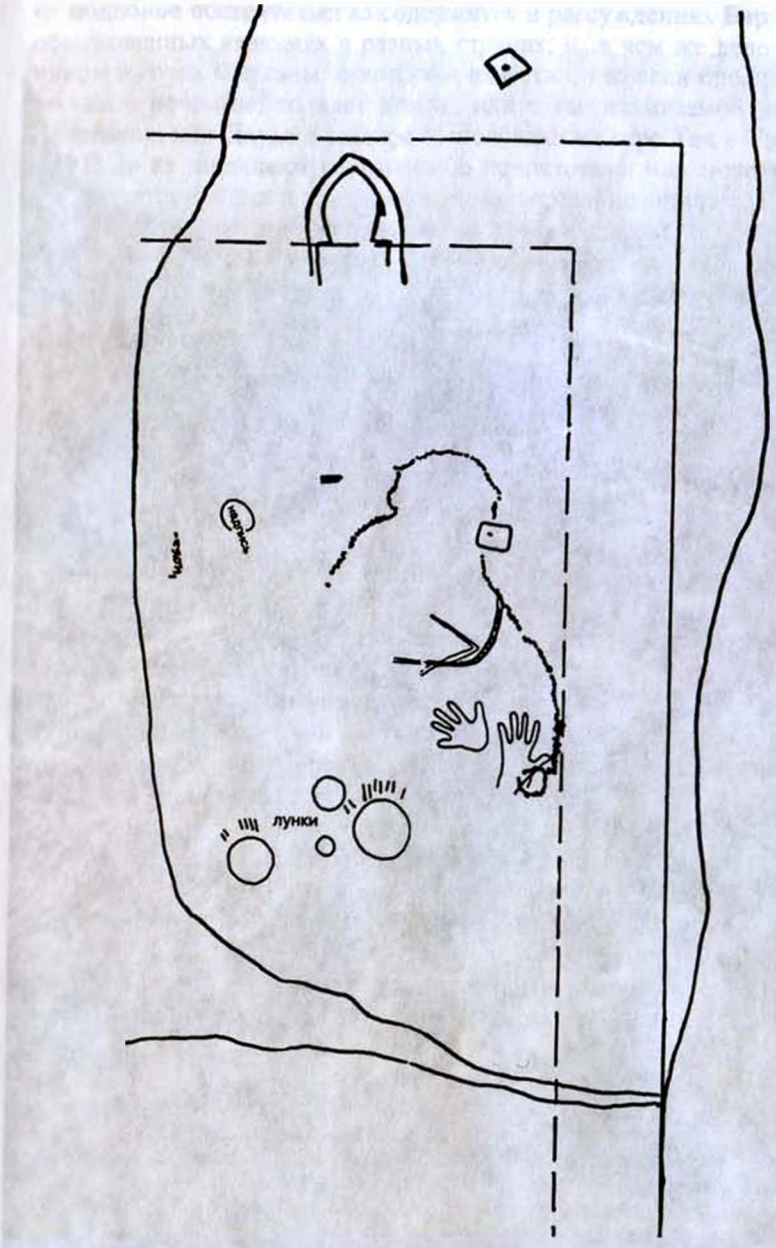
[52] *Абу Рейхан Беруни.* Фармакогнозия в медицине. С. 268.

[53] Бабур-наме (Записки Бабура). С. 30.

[54] О верхней худжре, называя ее «мулушкой», А. Симонов сообщил следующее: «...мулушка, построенная на небольшой площадке, ничем не отличается от других построек подобного рода. Построение ее относится к первым годам владычества Худоярхана, построившего над могилою чтимого святого новый мавзолей взамен прежнего, пришедшего в ветхость...» На фото 1927 г. — обветшалое строение с растрескавшимся и местами обвалившимся порталом. Фотографии 50-х годов передают не только обновленное состояние домика, но и иной его внешний вид. На портале появляются маленькие стрельчатые ниши. В середине 70-х годов, во время проведения одной из крупных атеистических акций, домик был снесен до основания. В начале 1990-х его отстроили заново и назвали по ошибке «Домик Бабура».



Скальная плита — основание «Белого домика».
Видны лунки — по преданию, следы прикосновения рук Хазрета Сулеймана.
Фото М.А. Богомолова. 1989 г.




Изображения на скальной плите — основании «Белого домика».
Вокруг искусственных лунок видны насечки — по преданию,
следы прикосновения пальцев рук святого.
Впереди, перед ними, на западной стороне плиты — изображение михраба.
Прорисовка автора

нием михраба[55]. Видимо, в XV в. Султан-Махмуд-хан построил худжру (как крышу) над почитаемым местом, которого касался святой. Именно потому в 1877 г. М. Мюллер записал местное название строения — «Коджамие-Джай». Подобные святыни широко распространены в Фергане, над некоторыми из них сооружены сводчатые надгробия (*сагана*) или возведены купола и порталы. Встречаются и *чилляхона* (помещения для сорокадневных уединений), включающие в себя «следы» святых.

В сборнике ошских преданий худжру торжественно называют мечетью, где молился пророк Мухаммад: «Ошская земля вместе с водой была поднята на небо. Посол божий (Мухаммад. — *В.О.*)... в ту мечеть войдя, два ракаата намаза прочел, прославил Бога молитвою, обращенной к чистому духу Хазрета Сулеймана, и, попросив о прощении грешников, бунтовщиков и злых людей, ту гору на ее место отправил. А Хазрет Джабраил гору на место укрепил. Посол же [Божий] в той мечети на камне оставил отпечаток руки и лба. Если кто из верующих войдет в мечеть, прочтет два ракаата намаза и совершит поклонение священному знаку того святого, то к тому человеку адскому огню запрещено будет прикасаться и в День воскресения посол [Божий]... спасет его и введет в рай...»[56]. Этот рассказ так и остался книжным. Л.А. Зимин, лично обследовавший в 1911 г. склоны горы с целью сопоставления некоторых мотивов преданий с культовыми проявлениями, заметил: «При неоднократном посещении мною Тахти-Сулеймана мне ни разу никто не указывал на следы Мухаммеда, тогда как следы Сулеймана показываются почти на каждом шагу...»[57].

Согласно одному из преданий, Хазрет Ибрагим (пророк Авраам), построив мечеть, подобную Мекканской, в Оше, назвал ее «почитаемая Мекка». Совершение намаза в той мечети во время праздника Курбан-хаит приравнивалось к хаджжу, и «...кто бы то ни было, пока не совершит поклонения персидской Мекке, не должен идти в арабскую Мекку...»[58]. По сведениям конца XIX в., паломники верили, что, «...только поклонившись святому Хазрету (Ахмаду Ясави. — *В.О.*) в Туркестане, посетив Самарканд и взошедши на Сулейман-тау, правоверный может закончить свой подвиг поклонением Каабе в Мекке...»[59].

---

[55] В момент первого моего осмотра в 1988 г. каменной плиты здания домика там не было, изображение михраба и лунки оказались под остатками пола. В 1989 г. плиту очистили под застройку, что позволило ее исследовать. 9 февраля 1989 г. на остатках фундамента, левее того места, где был вход в домик, мы обнаружили свежую лужу крови жертвенного животного. В лунки было налито молоко (в момент наблюдения оно было кислым). Осталось невыясненным, было ли молоко налито свежим и свернулось само собой или же сразу было налито кислое.

[56] *Зимин Л.А.* Мусульманское сказание о городе Оше. С. 16.

[57] Там же. С. 9–10.

[58] Там же. С. 6.

[59] *Симонов А.* В предгорьях Алая. С. 3–4.

Почему гора Тахти-Сулейман в г. Ош притягивала к себе на протяжении многих веков внимание жителей Средней Азии? Ответа на этот вопрос пока нет. Исследования самой горы и преданий о ней лишь помогают реконструировать, иногда очень гипотетически, историю формирования культа, но не дают объяснения уникальности святыни в глазах местного населения. Очевидно, что изучение ошской горы необходимо продолжить, соединив при этом усилия археологов, востоковедов, этнографов и географов.

## Приложение 1
## *Культовые проявления горы Тахти-Сулейман*

Эрозионные силы природы образовали на скальных склонах горы Тахти-Сулейман множество плоскостей, уступов, полок, навесов, гротов и пещер, где обнаруживаются разнообразные культовые проявления. Весь материал распределяется в пределах шести высотных поясов (по 30 м каждый). Пояс I (1000–1030 м над у.м.) — нижняя (пологая) часть грунтовых склонов горы, где находятся отдельные почитаемые камни и выходы породы основания; пояс II (1030–1060 м над у.м.) — средняя часть грунтовых склонов, также местами содержит выходы породы основания; пояс III (1060–1090 м над у.м.) — верхняя часть грунтовых склонов, переходящая в склоны скальных гребней горы; пояс IV (1090–1120 м над у.м.) — склоны и низкие участки скальных гребней; пояс V (1120–1150 м над у.м.) — скальные гребни и вершины; пояс VI (1150–1180 м над у.м.) — вершины.

А. *Горизонтальные скальные плоскости.* По культовому предназначению они являются обрядовыми площадками. Всего их было обнаружено 33, в том числе 26 (№ 1–26) — на первой вершине и 7 (№ 1–7) — на пятой. Размеры площадок (в пределах естественных границ) изменяются от 0,3 до 67,2 м$^2$.

Распределение площадок по высотным поясам: пояс I — 6 шт.; пояс II — 4 шт.; пояс III — 6 шт.; пояс IV — 14 шт.; пояс V — 3 шт.; пояс VI — нет. Заметно преобладание площадок (14 шт.) в высотном поясе IV (1090–1120 м над у.м.).

Фронтальное направление площадок: С-СВ (0–45°) — нет; СВ-В (45–90°) — 5 шт.; В-ЮВ (90–135°) — 13 шт.; ЮВ-Ю (135–180°) — 3 шт.; Ю-ЮЗ (180–225°) — 3 шт.; ЮЗ-З (225–270°) — нет; З-СЗ (270–315°) — 2 шт.; СЗ-С (315–360°) — 1 шт. Шесть площадок не вошли в список, поскольку находятся на гребнях горы и имеют круговой обзор. Основным избираемым направлением площадок явилось В-ЮВ (90–135°) — 13 шт.

Вероятно, количество старых наскальных изображений (отдельных знаков), обнаруженное на обрядовых площадках, соответствует масштабам культового значения каждой из них. Наиболее зарисованными на первой вершине являются площадки № 19 (34 знака), № 16 (18 знаков), № 3 (12 знаков). На пятой вершине выделяются площадки № 2 и 6 (по 15 знаков), № 5 и 7 (по 8 знаков).

Среди знаков, нанесенных на горизонтальных обрядовых площадках, встречаются 60 пар следов ступней ног. Как правило, их ориентация не соответствует фронтальному направлению площадки расположения: С-СВ (0–45°) — 12 пар; СВ-В (45–90°) — 8 пар; В-ЮВ (90–135°) — 10 пар; ЮВ-Ю (135–180°) — 11 пар; Ю-ЮЗ (180–225°) — 5 пар; ЮЗ-З (225–270°) — 4 пары; З-СЗ (270–315°) — 8 пар; СЗ-С (315–360°) — нет. Две пары следов не вошли в список, поскольку измерения по ним сделаны не были.

Б. *Вертикальные скальные плоскости.* На склонах горы обнаружены 42 вертикальные плоскости с нанесенными на них изображениями двух видов: 1) граффити (10 шт.) на охристой коре выветривания и 2) растровая выбивка (32 шт.). Площадь зарисовывания поверхности скалы значками граффити — от 0,1 до 9,0 м$^2$. Более крупные знаки растровой выбивки нанесены на плоскости размером от 0,3 до 15,0 м$^2$.

Распределение вертикальных плоскостей с рисунками по высотным поясам: пояс I — 11 шт.; пояс II — 6 шт.; пояс III — 2 шт.; пояс IV — 12 шт.; пояс V — 10 шт.; пояс VI — 1 шт. Наибольшее количество (12 шт.) приходится на высотный пояс IV (1090–1120 м над у.м.).

Направление вертикальных плоскостей с рисунками: С-СВ (0–45°) — 4 шт.; СВ-В (45–90°) — 2 шт.; В-ЮВ (90–135°) — 11 шт.; ЮВ-Ю (135–180°) — 16 шт.; Ю-ЮЗ (180–225°) — 3 шт.; ЮЗ-З (225–270°) — 2 шт.; З-СЗ (270–315°) — нет; СЗ-С (315–360°) — 2 шт. В списке не учтено граффити, находящееся на потолке грота. Наибольшее количество (16 шт.) вертикальных плоскостей находится в секторе пространства ЮВ-Ю (135–180°).

В. *Наклонные скальные плоскости.* По характеру культовых проявлений наклонные плоскости делятся на скальные плиты с желобами и с полосами скольжения (скатами). Всего обнаружено 17 таких плит, где наблюдается в общей сложности 5 желобов и 22 ската. Ширина желобов: 20,0–30,0 см; глубина: 3,0–5,0 см; длина (обусловлена размером плиты): от 3,5 до 4,7 м; угол наклона: 19–21°. Ширина скатов: 30,0–40,0, редко до 50,0 см; длина (обусловлена размером плиты): 3,0–14,0 м; угол наклона: 19–36°.

В настоящее время желоба и скаты используют только для скатывания. По степени накатанности можно определить частоту их ритуального использования. Различаются сильно накатанные, блестящие; средне накатанные, с отдельными блестящими пятнами, и слабо нака-

танные, шероховатые желоба и скаты. Наибольшей популярностью среди паломников пользуется скальная плита Сигалчик-таш и пол в пещере Куйхона. Они отполированы скатывающимися телами до идеального блеска. Другие места в основном относятся ко второй категории.

Распределение наклонных плоскостей по высотным поясам: пояс I — 7 шт.; пояс II — 3 шт.; пояс III — 3 шт.; пояс IV — 3 шт.; пояс V — 1 шт.; пояс VI — нет. Наибольшее количество (7 шт.) приходится на высотный пояс I (1000–1030 м над у.м.).

Направления наклонных плоскостей: С-СВ (0–45°) — нет; СВ-В (45–90°) — 2 шт.; В-ЮВ (90–135°) — 5 шт.; ЮВ-Ю (135–180°) — 4 шт.; Ю-ЮЗ (180–225°) — 2 шт.; ЮЗ-З (225–270°) — нет; З-СЗ (270–315°) — 1 шт.; СЗ-С (315–360°) — 3 шт. Наибольшее количество (5 шт.) вертикальных плоскостей находится в секторе пространства В-ЮВ (90–135°).

Г. *Углубления.* Всего на 15 участках горы зарегистрировано 83 углубления, в том числе: 7 естественного происхождения (на первой вершине) и 76 искусственного (на первой, второй и пятой вершинах). Естественные углубления представляют собой горизонтальные и вертикальные конические и цилиндрические каверны разных размеров, образовавшиеся за счет вымывания рыхлых включений из толщи породы (известняка). Встречаются и сквозные отверстия. Края естественных углублений, как правило, слегка обработаны, вокруг нанесены изображения. По культовому значению горизонтальные углубления близки к вертикальным трещинам (см. ниже «Трещины, гроты»), поскольку являются их слегка обработанными расширениями.

Самое крупное вертикальное естественное углубление зарегистрировано на обрядовой площадке № 19. Его диаметр 40,0×25,0 см; глубина около 70,0 см. Согласно поверьям, в него опускал ноги сам Сулейман ибн Дауд, когда отдыхал на этом месте. Поэтому считается полезным опускать сюда больные ноги. Другие углубления разного размера — диаметром от 7,0 до 20,0 см и глубиной до 1,0 м — также использовались для лечения. В них опускали больные части тела и читали молитву для избавления от болезни.

Искусственные углубления имеют разную форму: конусовидную, цилиндрическую и чашевидную (иначе — блюдцевидную). Два наиболее крупных искусственных углубления находятся на северной стороне гребня первой вершины. Их диаметр — 19,0 и 22,0 см, но глубина неизвестна, поскольку в советское время их забетонировали. Считается, что в них когда-то умывался сам Сулейман ибн Дауд. Поэтому больные некогда опускали в лунки головы и молились об избавлении от головной боли.

Четыре чашевидных углубления находятся на горизонтальной каменной плите, находящейся в основании «Белого домика». Здесь пророк



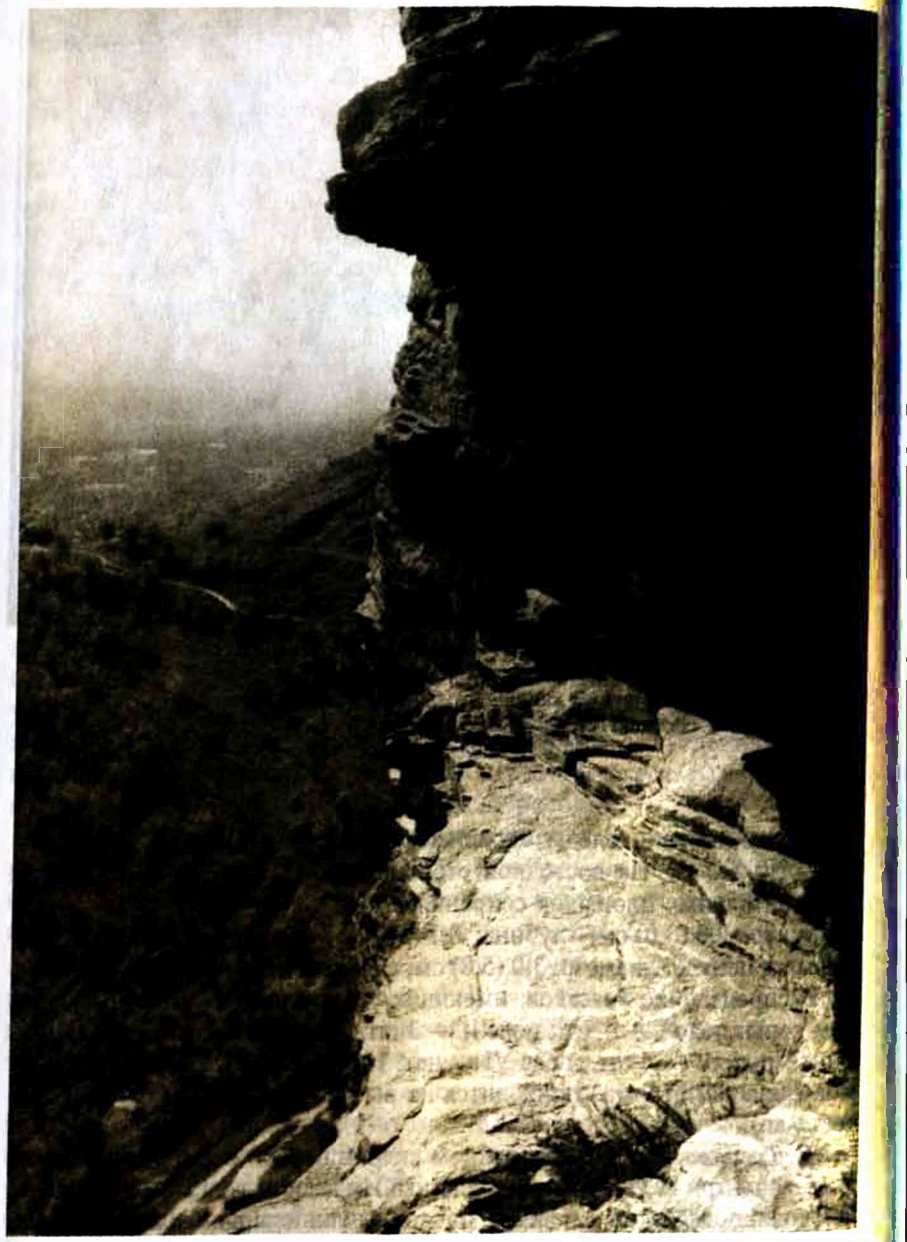
Площадка на южной стороне первой вершины.
Естественная каверна (глубина ок. 70 см), в которую,
согласно легендам, опускал ноги Сулейман ибн Дауд.
Фото А. Мишугорского. 1988 г.

Сулейман оставил следы «коленей», диаметр — 5,0–17,0 см, глубина — 2,0–5,0 см. На восточной стороне пятой вершины на одной из горизонтальных площадок сохранился круг из 43 чашевидных лунок (диаметр: 2,0 (3,0) см; глубина: 0,1 (до 0,5) см) с четырьмя углублениями в центре (диаметр: 3,0 (5,0) см; глубина: 0,1 (до 0,5) см).

Распределение участков, имеющих углубления по высотным поясам горы: пояс I — 4 шт.; пояс II — 3 шт.; пояс III — 1 шт.; пояс IV — 6 шт.; пояс V — 1 шт.; пояс VI — нет. Наибольшее количество участков с лунками (6 шт.) приходится на высотный пояс IV (1090–1120 м над у.м.).

Д. *Трещины, гроты.* На южном склоне первой вершины зарегистрированы три вертикальные трещины. Их высота до 1,0 м, глубина — несколько десятков сантиметров до выклинивания. Вокруг трещин выбиты изображения.

На горе зарегистрировано 15 гротов и трещин. Бóльшая их часть незначительной глубины и не имеет собственных названий. Все крупные гроты имеют свои названия, содержат культовые проявления или там производятся определенные ритуальные действия: Укалат-гар



Грот на восточной стороне пятой вершины.
На полу грота выбиты концентрические окружности
и солнце с восемью лучами.
Фото М.А. Богомолова. 1989 г.



Южная сторона первой вершины. Вход в пещеру (грот) Укалат-гар.
Фото М.А. Богомолова. 1989 г.

(*чирогхона*; естественное углубление, где скапливается вода; женщины ползают по полу грота), Чаккатамар (голову кладут в небольшой грот и читают молитву), Чильтанхона (грот имеет три выхода, на стенах граффити и лунки), Хуркыз (грот имеет два выхода, *чирогхона*, монеты в естественных углублениях), Руша-ункур (сохранилась только одна группа изображений на вертикальной плоскости), Куйхона (трещина имеет два выхода, пол представляет собой скат, возле нижнего выхода выбиты изображения на стене и отдельном камне).

Распределение трещин и гротов по высотным поясам: пояс I — 1 шт.; пояс II — нет; пояс III — 3 шт.; пояс IV — 6 шт.; пояс V — 3 шт.; пояс VI — 2 шт. Наибольшее количество трещин и гротов (6 шт.) приходится на высотный пояс IV (1090–1120 м над у.м.).

Направления трещин и входов в гроты: С-СВ (0–45°) — 2 шт.; СВ-В (45–90°) — нет; В-ЮВ (90–135°) — 1 шт.; ЮВ-Ю (135–180°) — 6 шт.; Ю-ЮЗ (180–225°) — 1 шт.; ЮЗ-З (225–270°) — 3 шт.; З-СЗ (270–315°) — 2 шт.; СЗ-С (315–360°) — нет. Наибольшее количество (6 шт.) вертикальных плоскостей находится в секторе пространства ЮВ-Ю (135–180°).

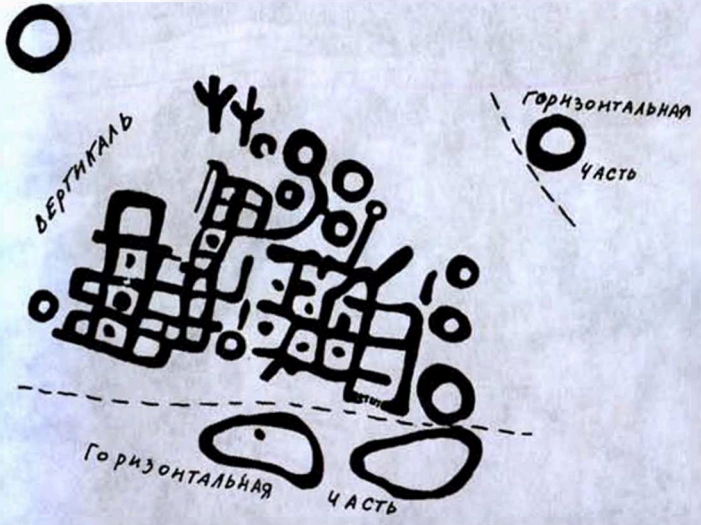


Изображения лошадей, всадников, лучников, животных
и другие символические фигуры на вертикальной скальной плоскости.
Южный склон третьей вершины. Середина I тыс. до н.э.
Прорисовка автора

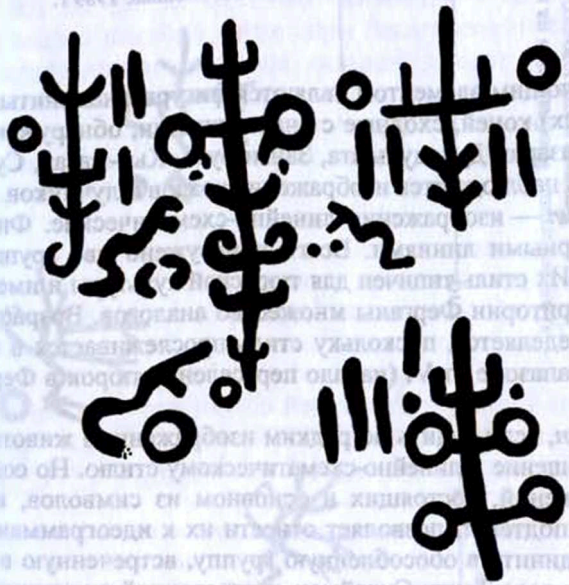
Е. *Вотивные предметы.* На всех вершинах и перевальных перемычках горы можно встретить кусты, ветви которых повязаны лоскутками материи и носовыми платками. Особенно их много на ветвях искусственных насаждений, окружающих тропу паломников на южной и северной стороне горы.

*Возраст наскальных изображений.* Изображения можно подразделить на две группы: 1) выполненные на вертикальных скальных плоскостях и 2) выполненные на горизонтальных скальных плоскостях. Сами изображения по сходным признакам относятся к трем разным типам.

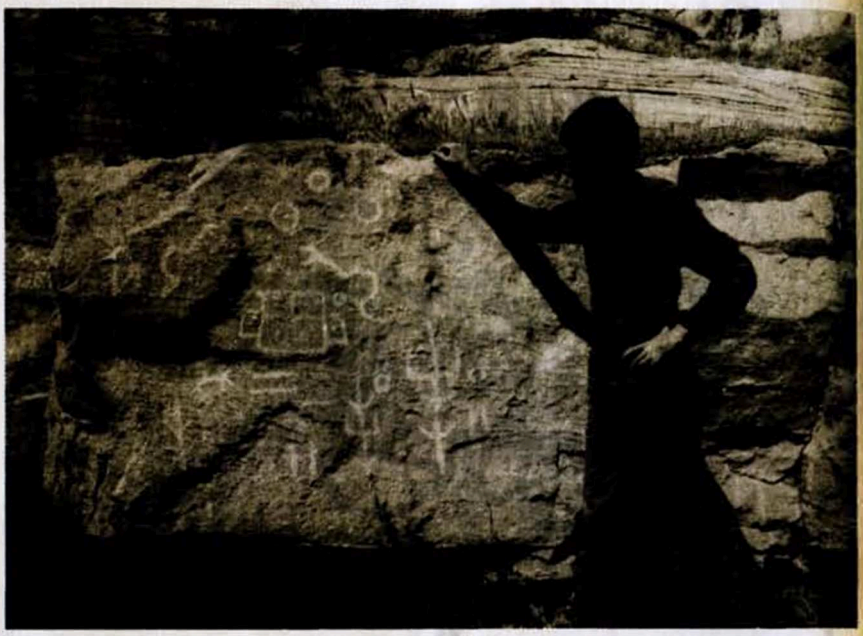
*Первый тип* — изображения теневые. Нанесенные фигуры профильные, передающие контуры тела, выбивка сплошная, мелкими точками. Открытые части покрыты охристой корой выветривания, гладкой на ощупь. Местами изображения густо заросли черным мхом и лишайником. Зарегистрировано пять таких групп, все на вертикальных скальных плоскостях. Изображения относятся к I тысячелетию




Идеограмма на вертикальной скальной плоскости.
Восточная сторона первой вершины. Средняя часть склона.
Прорисовка автора



Идеограмма на вертикальной скальной плоскости.
Восточная сторона первой вершины. Нижняя часть склона.
Прорисовка автора

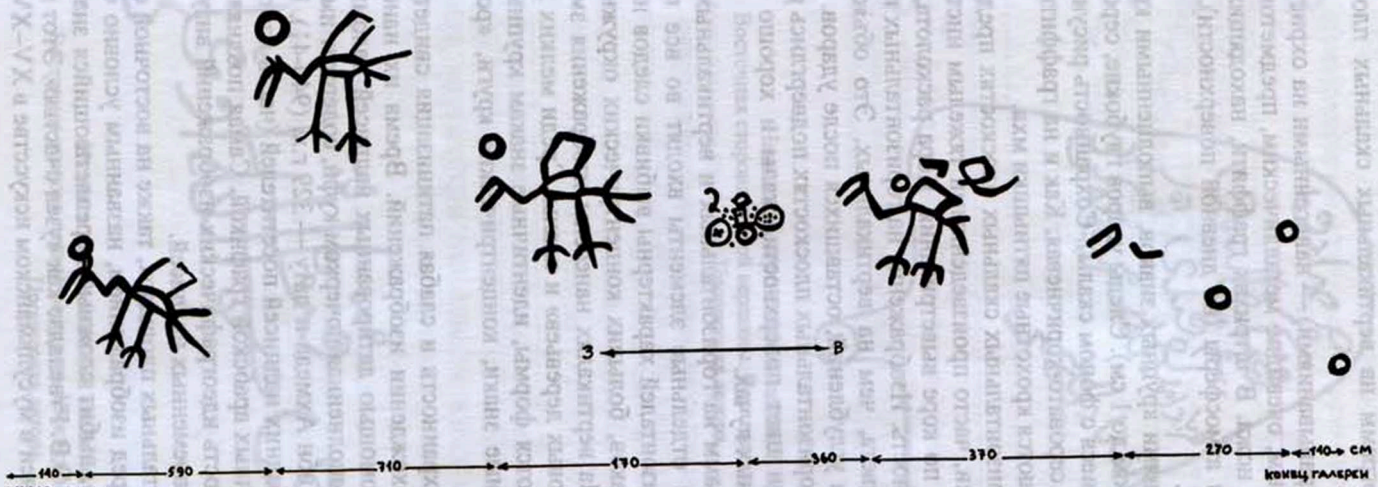


Изображения на восточной стороне первой вершины. Нижняя часть склона. Фото М.А. Богомолова. 1989 г.

до н.э. Датирующим элементом являются фигуры знаменитых даваньских (небесных) коней, сходные с аналогичными, обнаруженными на ферганских мазарах Дульдуль-ата, Занги-бува, Кыз-мазар, Сурот-таш-ата. В группах наблюдаются изображения козлов и лучников.

*Второй тип* — изображения линейно-схематические. Фигуры нанесены контурными линиями. Всего обнаружено две группы таких изображений. Их стиль типичен для тюркской культуры и имеет повсеместно на территории Ферганы множество аналогов. Возраст изображений не определяется, поскольку стиль прослеживается в широком временно́м диапазоне от VI (начало переселения тюрок в Фергану) до XX в.

*Третий тип*, если судить по редким изображениям животных, также имеет отношение к линейно-схематическому стилю. Но содержание групп изображений, состоящих в основном из символов, имеющих философский подтекст, позволяет отнести их к идеограммам, а изображения объединить в обособленную группу, встреченную в Фергане пока только на горе Тахти-Сулейман, на восточной оконечности хребта Чиль-Майрам, в пещере Чиль-устун и на горе Сурот-таш-ата. Всего на Тахти-Сулеймане обнаружено около ста групп идеограмм.




«Галерея птиц». Изображения на вертикальных скальных плоскостях.
Верхняя часть южного склона первой вершины.
Прорисовка автора

Изображения идеограмм на вертикальных скальных плоскостях представлены:

1) *граффити* (нацарапываниями) — нанесенными на охристую кору выветривания острым, очевидно металлическим, предметом вроде гвоздя или кончиком ножа. В штрихах граффити, находящихся под прямым воздействием атмосферы (на дневной поверхности), различаются пятнышки мха.

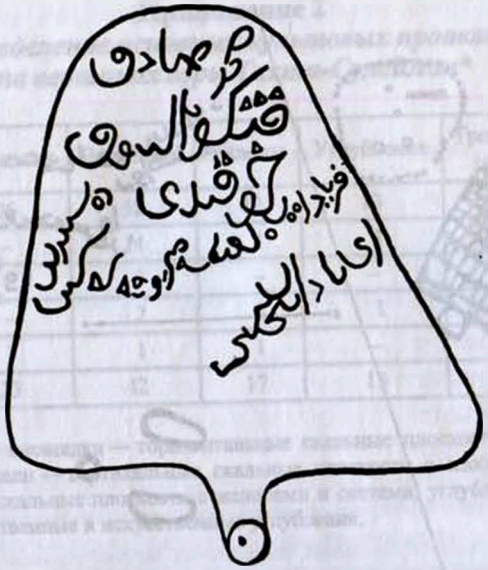
2) *выбивкой* — линиями крупных знаков, выполненными крупным растром (точки размером до 1 см). Следы ударов глубокие, серо-белые и белые (т.е. не слившиеся с фоном скалы). Сохранность рисунков хорошая, патина слабая, серовато-коричневая. Как и на граффити, в линиях выбивки наблюдаются крохотные пятнышки мха.

Идеограммы на горизонтальных скальных плоскостях представлены грубыми выбивками, часто произведенными тяжелым инструментом с острым концом по коре выветривания. Кора расколота, видна подстилающая поверхность. Изображения на горизонтальных плоскостях более темного цвета, чем на вертикальных. Это объясняется большим загрязнением углублений, оставшихся после ударов. Менее глубокие выбивки на горизонтальных плоскостях подверглись растворению. Они приобрели цвет поверхности скалы и хорошо видны только в косых солнечных лучах.

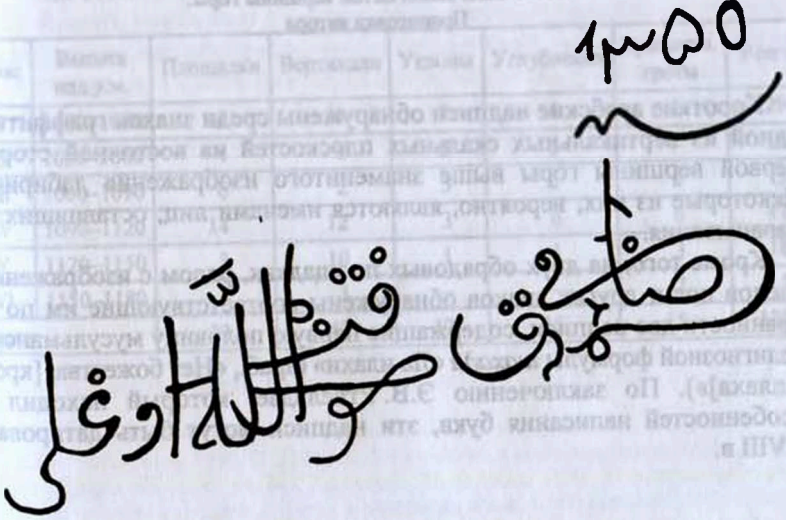
Содержание идеограмм на горизонтальных и вертикальных плоскостях различно, хотя отдельные элементы входят во все группы изображений. Для горизонталей характерны выбивки следов ног, небольших солярных знаков, больших концентрических окружностей, планы и лабиринты. На вертикалях нанесены изображения змей (?), солярных знаков, «родовых деревьев» и планы. Среди мелких знаков граффити обнаруживаются формы, идентичные знакам крупных выбивок (змеи (?), солярные знаки, концентрические круги, «родовые деревья»).

Высокая степень сохранности и слабая патинизация свидетельствуют о позднем происхождении изображений. Время их нанесения можно определить с помощью датированных надписей паломников. Самая ранняя из них, выполненная почерком куфи, содержит имя правителя Ферганы Насра ибн Ахмеда и дату — 329 г.х. (940-41). Кроме нее известны еще 13 поздних надписей посетителей (часть из них содержат даты), выполненных арабской графикой. Самая поздняя датирована 1925 г. Сохранность идеографических изображений визуально ближе к сохранности современных надписей.

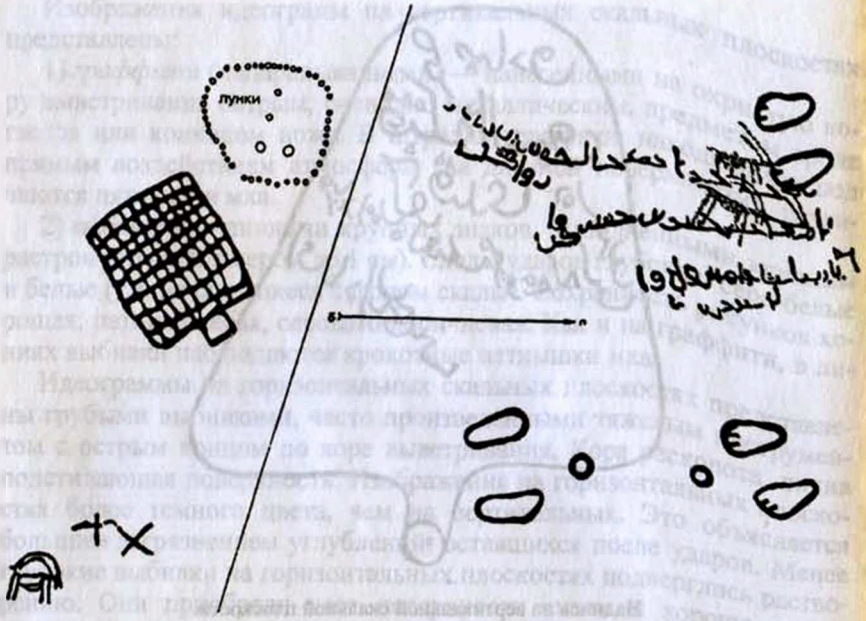
На одной из горизонтальных площадок, также на восточной стороне первой вершины, перед изображением, названным условно «План старинного города Ош», выбит сложный переплетающийся знак, определенный археологом Э.В. Ртвеладзе как «узел счастья». Этот мотив был широко распространен в мусульманском искусстве в XV–XVI вв.



Надпись на вертикальной скальной плоскости.
Восточная сторона первой вершины. Верхняя часть скального гребня.
Прорисовка автора



Надпись на вертикальной скальной плоскости.
Восточная сторона первой вершины. Нижняя часть скального гребня.
Прорисовка автора




Изображения разных временных периодов на горизонтальной скальной поверхности. Линия указывает на специально введенное сокращение расстояния между левым и правым краями площадки. Восточный склон пятой вершины горы. Прорисовка автора

Короткие арабские надписи обнаружены среди знаков граффити на одной из вертикальных скальных плоскостей на восточной стороне первой вершины горы выше знаменитого изображения лабиринта. Некоторые из них, вероятно, являются именами лиц, оставивших нацарапывания.

Кроме того, на двух обрядовых площадках, рядом с изображением следов ног и других знаков обнаружены соответствующие им по сохранности две надписи, содержащие первую половину мусульманской религиозной формулы *шахада* «Ла илахи» (араб., «Нет божества, [кроме Аллаха]»). По заключению Э.В. Ртвеладзе, который исходил из особенностей написания букв, эти надписи могут быть датированы XVIII в.

## Приложение 2

### *Распределение основных культовых проявлений на вершинах горы Тахти-Сулейман**

| Вершина | Площадки | Вертикали | Уклоны | Углубления | Трещины, гроты | Всего |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 26 | 32 | 12 | 13 | 5 | 88 |
| 2 | – | 4 | 1 | 1 | 2 | 8 |
| 3 | – | 3 | – | – | 4 | 7 |
| 4 | – | 2 | 3 | 1 | 2 | 8 |
| 5 | 7 | 1 | 1 | – | 2 | 11 |
| Всего | 33 | 42 | 17 | 15 | 15 | 122 |

* В Прил. 2–4 площадки — горизонтальные скальные плоскости, или обрядовые площадки; вертикали — вертикальные скальные плоскости с изображениями; уклоны — наклонные скальные плоскости с желобами и скатами; углубления — места, где обнаружены естественные и искусственные углубления.

## Приложение 3

### *Распределение основных культовых проявлений по высотным поясам вершин горы Тахти-Сулейман*

| Пояс | Высота над у.м. | Площадки | Вертикали | Уклоны | Углубления | Трещины, гроты | Всего |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| I | 1000–1030 | 6 | 11 | 7 | 4 | 1 | 29 |
| II | 1030–1060 | 4 | 6 | 3 | 3 | – | 16 |
| III | 1060–1090 | 6 | 2 | 3 | 1 | 3 | 15 |
| IV | 1090–1120 | 14 | 12 | 3 | 6 | 6 | 41 |
| V | 1120–1150 | 3 | 10 | 1 | 1 | 3 | 18 |
| VI | 1150–1180 | – | 1 | – | – | 2 | 3 |
| Всего | | 33 | 42 | 17 | 15 | 15 | 122 |

## Приложение 4

### *Распределение основных культовых проявлений по направлениям в пространстве**

| Направление | Сектор | Площадки | Вертикали | Уклоны | Трещины, гроты | Всего |
|---|---|---|---|---|---|---|
| С-СВ | 0–45° | – | 4 | – | 2 | 6 |
| СВ-В | 45–90° | 5 | 2 | 2 | – | 9 |
| В-ЮВ | 90–135° | 13 | 11 | 5 | 1 | 30 |
| ЮВ-Ю | 135–180° | 3 | 16 | 4 | 6 | 29 |
| Ю-ЮЗ | 180–225° | 3 | 3 | 2 | 1 | 9 |
| ЮЗ-З | 225–270° | – | 2 | – | 3 | 5 |
| З-СЗ | 270–315° | 2 | – | 1 | 2 | 5 |
| СЗ-С | 315–360° | 1 | 2 | 3 | – | 6 |
| Всего | | 27 | 40 | 17 | 15 | 99 |

* Из 122 культовых проявлений направления зарегистрированы только у 99, поскольку у естественных и искусственных углублений (15 мест) направления не определяются, еще восемь объектов по разным причинам не были исследованы.

**А.О. БУЛАТОВ**
(Москва, Россия)

# Реликты шаманства в культе святых и святых мест у народов Дагестана

Культ святых всегда играл важную роль в традиционной духовной культуре народов Дагестана, будучи одной из основных составляющих бытового ислама — комплекса функционировавших в повседневной действительности религиозных представлений и ритуалов. Как явление, относящееся к сфере народной религии, культ святых сохранил в своих рамках реликты различных древних домусульманских представлений. Такая ситуация характерна не только для Дагестана, подобное неоднократно отмечалось исследователями и в других регионах бытования ислама[1].

Проблемы, связанные с сохранением в культе дагестанских святых и святых мест пережиточных форм архаических религиозных воззрений и ритуалов, а также ряд персонажей местной агиологии нами уже рассматривались ранее в ряде работ[2]. Имеющийся по Дагестану материал условно можно разделить на три группы источников: первая из них связана с функционированием локальных и региональных культовых центров, расположенных главным образом на определенных горных вершинах, а также с почитанием архаичных покровителей

---

[1] См.: *Сухарева О.А.* К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Труды Института истории и археологии АН Узбекской ССР. Таш., 1951. Вып. 2. С. 177–178; *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970; *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983. С. 9; и др.

[2] См.: Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана в XIX — начале XX в. Махачкала, 1990. С. 210–256; Умирающие и возвращающиеся святые в Дагестане // Труды молодых ученых Дагестана. Махачкала, 1991; О некоторых святых местах дагестанских цахуров // Наука и молодежь. Вып. 1. Махачкала, 1997; Шаманские традиции в культе святых в Южном Дагестане (Шериф-Али-буба) // Краткое содержание докладов Лавровских (среднеазиатско-кавказских) чтений. СПб., 1998; и др.

© А.О. Булатов, 2003

животных; вторая группа материалов отражает пережитки шаманства в культе святых; к третьей относятся те представители местной агиологии, которые пользовались почитанием вследствие выдающейся учености, неоднократных паломничеств в Мекку, смерти за веру, т.е. деятельность, обусловившая их сакрализацию, вполне укладывалась в рамки исламской религиозной практики в отличие от объектов первых двух выделенных нами групп[3]. В данной статье мы остановимся на шаманской компоненте культа святых и святых мест в Дагестане на основании материалов, собранных во второй половине 80-х — первой половине 90-х годов.

Наиболее полно шаманские представления проявляются в материалах, связанных с образами некоторых святых в Южном Дагестане.

Особенно ярко они выражены в преданиях о святом Шерифе-Али-Бубе из лезгинского селения Ялджуг. *Пир*[4], где находилась могила святого, до сравнительно недавнего времени пользовался большой популярностью и посещался верующими из лезгинских селений. К *пиру* обращались при засухе, бездетности, различных болезнях, здесь устраивали моления с зикром. Считалось, что этот святой и после смерти выполняет просьбы людей. Жил он, судя по преданиям, в первой половине XIX в.

Шериф-Али-Буба мог, согласно легендам, внезапно исчезать и так же внезапно появляться. Так, рассказывают, что однажды святой исчез в четверг и появился снова в пятницу к утренней молитве; войдя в мечеть, он обратился к собравшимся там мужчинам с сообщением о смерти одного из двух паломников из этого села в Мекке и призвал за него помолиться. Все очень удивились. Сам Шериф-Али-Буба объяснил свое знание о случившемся тем, что он был в Мекке и принял незримое участие в похоронах. Через пять месяцев вернулся в село другой паломник и подтвердил, что его спутник умер в Мекке в тот день, о котором говорил Шериф-Али-Буба. Как видно из сказанного, этот святой обладал даром ясновидения и способностью к мгновенному перемещению в пространстве: как говорят информаторы, «у него земля сворачивалась под ногами».

Такие же способности к кратковременному преодолению огромных расстояний проявляли Давруш-Хажи и Гапиз из сел. Рича. О первом рассказывают, что однажды в Курбан-байрам он исчез из группы муж-

---

[3] См.: *Булатов А.О.* Пережитки домонотеистических верований. С. 210–211.

[4] *Пиром* (от перс. «[святой] старец, наставник», синоним араб. *шейх*) у народов Южного Дагестана называют место поклонения, связанное с каким-либо из местных святых. Обычно это могила святого: сооруженный над ней мавзолей либо просто могильная насыпь с воткнутыми в нее шестами с привязанными к ним лоскутками материи. Кроме того, *пирами* становились места совершения святым какого-либо чуда. На них также устанавливают шесты с флажками, или на ветви рядом стоящего дерева привязывают кусочки материи. В то же время термин *пир* употребляется в качестве приставки к имени святого, что подчеркивает его сакральный характер.

чин, направлявшихся с кладбища в мечеть, якобы побывал в Мекке и немного опоздал на молитву в мечеть. Гапиз, по рассказам, в присутствии людей превращался в голубя, улетал в Мекку и в тот же день прилетал. Летал в Мекку и возвращался за короткое время и Суфи Сулла из того же селения.

Исчезала и вновь появлялась, по преданию, святая Айишгай из рутульского селения Шиназ. Однажды, когда она по обыкновению исчезла из села, ее видели в Мекке односельчане, совершавшие туда хадж: она освещала им ночью дорогу лампой и просила их никому об этом не рассказывать. Когда все же после длительного молчания они рассказали об этом в селении, она исчезла навсегда.

Такими же способностями к «телепортации» обладал, по рассказам, и шейх Саади — святой из рутульского селения Ихрек. Как говорят, однажды в доме некоего азербайджанского шейха, известного своей святостью, был приготовлен хороший ужин, и ему пришло на ум, что хорошо бы угостить Саади. Тот догадался о приглашении знакомого шейха, перенесся к нему, поужинал с ним и в ту же ночь вернулся домой. Во время чудесного путешествия к подошве его *чарыка*[5] прилип кусочек вечного снега с одной из горных вершин.

По рассказам, упомянутый выше ялджугский святой Шериф-Али-Буба обладал силой воздействия на животных. Так, однажды, когда он шел по селению, за ним увязались дети, привлеченные его необычным одеянием (об этом см. ниже); они смеялись над ним, дергали за одежду, приставали с вопросами, и он не мог от них отделаться. Тогда святой пригрозил, что, если они не прекратят баловаться, придет волк. Ему не поверили и продолжали над ним смеяться, но вдруг дети заметили, что он смотрит куда-то в сторону, и увидели, что там появилось несколько волков. Дети испугались и убежали. Тогда Шериф-Али-Буба, обращаясь к волкам, поблагодарил их и извинился перед ними за беспокойство, обещал больше не отвлекать их от дел. После этих слов волки ушли. Надо полагать, что этот эпизод являлся зрительно-слуховой галлюцинацией, вызывать которые Шериф-Али-Буба, видимо, умел.

К таким же способностям этого святого можно отнести эпизод, когда лошади, которые должны были везти повозку, в которой сидел арестованный Шериф-Али-Буба[6], не трогались с места, пока он им не приказал. Таким образом, помощниками святого, исполнителями его воли выступают волки, лошади — наземные животные, являющиеся в шаманстве символом средней, земной сферы мироздания.

По преданию, Шериф-Али-Буба был наделен даром исцелять больных. Он лечил от всего и всех, кто к нему обращался, но и близко не подпускал тех, кто был отягощен дурными поступками. Рассказывают,

---

[5] *Чарык* — один из видов традиционной для Нагорного Дагестана мягкой кожаной обуви.

[6] Об этом подробнее см. ниже.

как он лечил жену своего старшего брата. Она обычно позволяла себе пренебрежительное отношение к Шериф-Али-Бубе, считала его ненормальным и не верила в его способности к врачеванию. Но случилось так, что у нее стала болеть рука, и чем дальше, тем больше; поразив вначале мягкие ткани, воспаление перешло на кость. Она вынуждена была обратиться к деверю за помощью, и тот не отказал ей. Лечил он ее своеобразно: поставив больную в комнате напротив себя, он то приближался к ней, то удалялся на несколько шагов, и повторил это несколько раз. Затем он подошел к ней, взял ее за руку, плюнул на больное место и сделал над ним несколько круговых пассов рукой, заявив напоследок, что болезнь отступила. Здесь уместно напомнить, что некоторые исследователи шаманства именно лечебную функцию считают важнейшей функцией шамана[7].

У агулов, табасаранцев и части лезгин популярны святые места, связанные с именем Суфи-Давуда. *Пиры* его расположены при въезде в ущелье Магу-дере. Наиболее почитаемые места, связанные с ним, — на кладбище сел. Тпиг, откуда он был родом, и в лезгинском селении Архит, на том месте, где, по легенде, останавливалась траурная процессия, которая перевозила тело этого святого, умершего где-то на равнине, в его родное селение Тпиг. Святость Суфи-Давуда, как говорят, проявилась, когда он был еще 14-летним подростком. По преданию, однажды днем он уснул на *годекане*[8], и вдруг из соседнего дома услышали его крики. Прибежавшим на крик сельчанам он сказал, что в этот момент в ущелье падает с кручи лошадь с всадником. Он заявил, что подставил им свое плечо, но ему очень трудно их удержать и потому он просит помощи у собравшихся. Все удивились и не поверили его словам. Но когда обнажили его плечо, то увидели там след подковы. Вскоре появилась группа всадников. Оказалось, что, проезжая Магу-дере, один из них чуть не свалился вместе с лошадью в пропасть, но что-то неведомое их удержало, хотя казалось, что нет спасения от неминуемой гибели. Тогда тпигцы примерили подкову падавшего коня к следу на плече мальчика, и они сошлись по размеру. После этого мальчика признали святым, а на месте, где падал всадник, построили первый *пир*, посвященный ему. Среди чудес, приписывавшихся святому, есть способность переноситься верхом через горы.

У *пиров* Суфи-Давуда испрашивали здоровья себе и близким, удачи в делах, т.е. того, что характерно и для обрядов, проводившихся

---

[7] *Михайловский В.М.* Шаманство. М., 1892; *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

[8] *Годекан* — место в селении, где собирались и проводили свободное время мужчины. Обычно находился под открытым небом у мечети, на центральной площади села. В крупных селениях помимо общесельского имелись и квартальные *годеканы*.

у других *пиров*. Кроме того, здесь оставляли для бедных и неимущих путников продукты питания, а позже и деньги, особенно на *пире* в Магу-дере. Суфи-Давуд считался покровителем путников, сирот, бедняков. Характерным свойством Суфи-Давуда, по приведенным выше материалам, является его способность к мгновенному бестелесному перемещению в пространстве: он мог якобы одновременно находиться в двух разных местах, довольно далеко отстоящих друг от друга.

Первая часть имени святого, возможно, свидетельствует о его принадлежности к суфиям. Экстатическое состояние, в котором они часто пребывают, по мнению исследователей, связано с шаманством[9]. В собранном нами материале нет каких-либо конкретных свидетельств того, что свои чудеса Суфи-Давуд совершал в состоянии экстаза. Напомним, однако, что необыкновенные способности Суфи-Давуда проявились совершенно неожиданно в переходном возрасте (14 лет). Между тем хорошо известно, что и шаманское призвание проявляется чаще всего в этот период и неожиданно для избранника[10]. Возможно, что в легенде о чудесном спасении Суфи-Давудом падающего в Магу-дере всадника проявляются глухие отголоски представлений о шаманском призвании.

У цахуров и рутульцев особенно популярный святой — Султан-Шейх-Мирбобо. Один из *зияратов*[11], посвященных ему, имеется в рутульском селении Лучек — в том месте, где он, по преданию, совершил молитву (*намаз*) во время краткой остановки по пути откуда-то с равнины в Горный *магал*[12] к цахурам. Другой, главный *зият* расположен в цахурском селении Мишлеш, где Султан-Шейх-Мирбобо прожил ряд лет до своей кончины. По легенде, чудесные способности святого проявились следующим образом: прибыв в сел. Мишлеш, он нанялся пасти коров. Через полноводный, бурный и широкий Самур он перебрасывал свой посох наподобие моста, переводил стадо и переходил сам. Однажды одна из хозяек не дождалась вечером своей

---

[9] См.: *Кнорозов Ю.В.* Мазар Шамун-наби // Советская этнография. 1949, № 2. С. 97; *Сухарева О.А.* О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством // Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии. М.–Л., 1959; *она же*. Ислам в Узбекистане. Таш., 1960. С. 48–49, 50; *она же*. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 82; *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970. С. 92, 113–114; *он же*. Исламизированное шаманство народов Средней Азии и Казахстана (Историко-этнографическое исследование). Автореф. докт. дис. М., 1991. С. 41; и др.

[10] См.: *Богораз В.Г.* К психологии шаманства у народов Северно-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. 1910, № 1, 2. С. 11, 13.

[11] Синоним понятия *пир*.

[12] Горным или Верхним магалом в исторических источниках XIX в. называлась высокогорная территория Южного Дагестана и Северного Азербайджана, населенная цахурами. До русского завоевания здесь находилась независимая конфедерация (*магал*) цахурских селений.

коровы с пастбища. Она накинулась на пастуха с упреками, что он оставил ее детей без молока. Пастух вернулся на пастбище в сопровождении мужчин села. Здесь они увидели мирно пасущуюся корову. Подойдя к ней, пастух стал упрекать ее за то, что она его подвела и не пошла домой, на что корова ответила, что хозяйка ее так выдаивает, что не оставляет молока теленку. Потрясенные увиденным и услышанным мишлешцы решили, что их пастух — святой человек. Они больше не посылали его пасти коров и построили ему дом. Незадолго до своей смерти Султан-Шейх посадил около дома дерево и заявил, что, пока оно живо и зелено, душа его живет среди них. Дерево и до сих пор зеленеет, хотя верующие уже много лет забивают в него гвозди, прося у святого избавления от болезней. Подобный ритуал известен был в прошлом и у других, далеких от Дагестана народов; по мнению исследователей, вбиванием гвоздя в дерево верующий напоминал божеству о необходимости выполнить его просьбу[13].

После смерти Султан-Шейха его дом стал местом паломничества и поклонения верующих. Двери дома, превращенного в *зиярат*, также наделялись необычайными свойствами. По поверью, с помощью этих дверей можно определить возможность рождения детей у бездетных родителей: бесплодная женщина забивает гвоздь сквозь ткань своей юбки в деревянную дверь, а затем делает резкое движение в сторону; если на гвозде останется кусок ткани, у этой женщины обязательно родится ребенок. Говорят, что эти двери были вначале железными, но однажды, когда из другого селения пришли воры, эти двери погнались за ворами, прогнали их, а сами направились в сторону кладбища и там исчезли. После этого на их место мишлешцы якобы и поставили толстые деревянные двери.

Для того чтобы вызвать дождь, на этом *зиярате* в больших котлах, которые хранились здесь же, готовили *хинкал*[14] из продуктов, собранных по селу, и раздавали собравшимся. Затем пустой котел несли к реке и какой-нибудь его частью, запачканной копотью, касались воды. После этого должен пойти дождь. Таким образом, Султан-Шейх-Мирбобо выступает подателем дождя, деторождения и вообще здоровья.

Имеющийся у нас материал свидетельствует о том, что многим из южнодагестанских святых было присуще ясновидение. Этим даром обладал и упоминавшийся выше Шериф-Али-Буба. По рассказам, исцеленной им невестке святой посоветовал совершить жертвоприношение на те деньги, которые у нее есть. Когда она стала говорить, что никаких денег у нее нет, он попросил ее опустить руку в правый карман платья. Там оказалась каким-то образом затерявшаяся в складках материи серебряная монета, о которой невестка забыла.

---

[13] См.: *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия. С. 440.

[14] *Хинкал* — популярное мясное блюдо традиционной кухни народов Дагестана.

Рутульские предания приписывают дар ясновидения святому шейху Курбану из сел. Ихрек. Как-то у одного из сельчан пропала коза. Поднялся шум. Один из жителей, укравший козу, стал обвинять в этом другого, невиновного. Тогда к ним подошел шейх Курбан, приставил горизонтально свой посох к животу вора, и оттуда послышалось блеяние козы. Все поняли, кто вор. В этом рассказе у святого помимо ясновидения проявляются и способности к чревовещанию из разряда так называемых шаманских фокусов[15].

Упомянутому выше рутульскому святому Саади приписывают и другой «шаманский фокус»: рассказывают, что *юзбаши*[16] сел. Ихрек и шейх Саади отправились однажды в сел. Кумух к Казикумухскому хану с жалобой на угонщиков скота и попали на пир. Хан приказал налить им пьянящего напитка (бузы), хотя перед этим *юзбаши* предупредил его, что Саади не пьет. Повеление хана было исполнено, но Саади опрокинул бокал, и он оказался пустым. Хан возмутился и приказал наполнить бокал снова, но и на этот раз Саади опрокинул его, и снова из него не вылилось ни капли. Хан понял, что это необычный человек, и поспешил выполнить его требование.

К числу «шаманских фокусов» можно отнести и манипуляции с огнем[17], которыми святые удивляли окружающих. О святом Саади из Ихрека рассказывают следующее. Одно время люди казикумухского хана повадились совершать набеги на Ихрек и отбирать у его жителей скот. В очередной раз, когда это случилось, Саади бросился за ними короткой дорогой, чтобы успеть их перехватить на ихрекских землях. Обогнав их, он встал перед отрядом казикумухцев. Они подъехали к нему и стали спрашивать, кто он и чего хочет. Он ответил, что они не в первый раз грабят их село, и потребовал прекратить набеги и вернуть скот. Тогда выехал вперед их предводитель и стал над ним насмехаться, заявляя, что он ничего собой не представляет, чтобы в чем-то их упрекать. Тогда Саади поднял вверх руку, и лакцы увидели, что она охвачена огнем. Но и это не произвело на них особого впечатления. Тогда он поднял вторую руку, и та тоже оказалась в огне. Потом он опустил руки и весь запылал как факел. Это зрелище так подействовало на похитителей, что их предводитель слез с лошади и опустился на колени перед Саади. Затем он вернул скот и пообещал больше не приходить в Ихрек. Обещание свое лакцы выполнили.

---

[15] См.: *Богораз В.Г.* К психологии шаманства. С. 21; *Басилов В.Н.* Пережитки шаманизма у туркмен-гёкленов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 99; *он же*. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 211; *Гемуев И.Н., Пелих Г.И.* Категории селькупских шаманов // Этнографическое обозрение. 1997, № 5. С. 40; и др.

[16] *Юзбаши* — сельский старшина в дореволюционном Южном Дагестане.

[17] См.: *Элиаде М.* Шаманизм. Архаические техники экстаза. М., 2000. С. 197, 312, 335, 351, 368, 392, 403.

В рассказах о святых довольно часто встречается сюжет об огоньках, которые появляются на рогах скота по желанию этих святых. Так, в предании о шейхе Шаабане — святом из агульского селения Рича говорится о том, что Шаабан был чабаном овечьей отары; однажды, когда он задержался на пастбище, хозяин пошел ему навстречу и увидел Шаабана, идущего перед овцами, у каждой из них на рогах горел свет; тогда хозяин понял, что его чабан — святой.

В конце XIX — начале XX в., по воспоминаниям стариков, среди лакцев известностью пользовался Гаджи Муса-Гаджи[18] из сел. Кукни. Он дважды в течение своей жизни совершил хадж, за что и получил соответствующую приставку к своему имени. Он считался ученым человеком, открыл у себя в селении медресе, ему приписывалась способность к совершению различных чудес.

Гаджи Муса-Гаджи был современником известного не только в Дагестане, но и за его пределами ученого Али Каяева (Замир Али) из Кумуха. Желая продемонстрировать перед последним свои способности, Гаджи Муса-Гаджи, как гласит предание, отправился однажды в Кумух. На подходе к селению Гаджи Муса-Гаджи увидел, что со стороны соседнего села Табахлу едет повозка с людьми. Когда она проезжала мимо него, он мысленно приказал вознице остановиться, и повозка тут же стала. В это время к ним стало приближаться стадо коров. Гаджи Муса-Гаджи поднял руку, и на глазах у присутствующих на коровьих рогах заплясали огоньки. Затем он поднял другую руку, и огоньки исчезли. Узнав о способностях, продемонстрированных Гаджи Муса-Гаджи на глазах у кумухцев, Замир Али признал его чудотворство, но заметил, что применять его надо с толком, только по необходимости. Тем не менее и в дальнейшем находились люди, сомневавшиеся в способностях кукнинского святого, отчего ему приходилось доказывать их вновь и вновь. Так, однажды, как рассказывают, на кукнинском *годекане* произошел спор местных жителей с приезжими торговцами из Ахара. Последние в ответ на хвалебные речи кукнинцев о чудесных способностях Гаджи Муса-Гаджи нелестно отозвались о нем, заявив, что он мало что умеет. Вскоре на *годекан* пришел сам Гаджи Муса-Гаджи, привлеченный разгоревшимся спором. Подошло время молитвы. Когда по призыву муэдзина все преклонили колени и стали молиться, то оказалось, что приезжие, несмотря на все свои старания, не могут сдвинуться с места. Так, по поверью, наказал их Гаджи Муса-Гаджи.

Часто святым приписывают и свет, исходящий от пальцев рук. По легенде, этим отличались святой шейх Курбан из Ихрека и святой Ших-Ахмед Гельхенский. По распространенным преданиям, Ших-Ахмед

---

[18] Суфий, преемник знаменитого дагестанского шейха XIX в. Абдуррахмана Согратлинского. Автор благодарит сотрудника Дагестанского научного центра РАН Ш.Ш. Шихалиева за помощь в идентификации этого шейха.

появился вначале в сел. Гапцах в весьма неприглядном виде — обросший и грязный. В поисках пристанища он ходил по домам, прося принять его в качестве кунака, но никто на это не соглашался. Тогда он пошел ночевать в мечеть, как это делали обычно путники, у которых не было кунаков. А в мечети, как рассказывают, он стал читать Коран при свете, который исходил от пальцев его руки. Это увидела одна из гапцахских женщин, принесших ему еду, и сообщила сельчанам, которые поняли, что отвергли святого человека; они стали наперебой приглашать его к себе, но Ших-Ахмед отказался и ушел в Гельхен, где и оставался до конца своих дней.

По преданию, Ших-Ахмед и научил гельхенцев, которые его хорошо приняли, а также прощенных им гапцахцев добывать святую воду на гельхенской горе с помощью своего посоха. Во время засухи эту воду надо было наливать в гельхенскую речку. В сел. Гельхен Ших-Ахмед жил отшельником в мечети, там же он и умер. Его могила стала местом поклонения верующих, которые просят святого даровать им детей или исцелить умалишенных.

Ших-Ахмеду приписывали также телепатические способности и ясновидение. Считалось, что он может читать мысли человека, знать о его поступках, не будучи их свидетелем. Так, например, когда однажды ему принесли еду, он отказался от нее, заявив, что ее готовила женщина, которая не помолилась.

Нечто похожее рассказывают о шейхе Джамалуддине Казикумухском, учителе и наставнике Шамиля. По словам кумухцев, правитель Центрального и Южного Дагестана Аслан-хан, прослышав о всяких чудесах, совершаемых Джамалуддином, потребовал показать что-нибудь и ему; шейх Джамалуддин вытянул перед собой руки и сказал: «Какие чудеса?! Я этого не умею». В этот момент хан увидел, как на пальцах его рук заплясали язычки пламени.

В другой раз по требованию того же хана показать чудо шейх Джамалуддин начертил посохом на проезжей дороге четырехугольник и заявил, что в этом месте покоится женщина, умершая очень давно, но сохранившаяся невредимой в своем саване. Приближенные хана не поверили ему и стали смеяться, но когда стали копать в указанном шейхом месте, убедились в справедливости его слов[19].

В представлениях народов Южного Дагестана можно выделить целый комплекс чудес, которыми владеют святые. В их числе умение заставить воду расступиться.

Согласно преданию о рутульском святом Мазай-гаге из сел. Хунюх, он опускал в речку свой посох, и вода останавливалась в своем тече-

---

[19] См.: *Габиев С.* Лаки. Их прошлое и быт // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 36. Тифлис, 1906. С. 63; [*Абдурахман Казикумухский.*] Предисловие к рукописному сочинению Джемалэддина о тарикате // *Джемаледдин Казикумухский.* Ал-Адаб ул-Марзия. Накшбандийский трактат. Оксфорд, 1986. С. 23–24.

нии выше посоха, а святой переходил на другой берег по сразу ставшему сухим участку русла. Так случилось, когда он шел в последний день своей жизни в сел. Шиназ с бараном для своих поминок. До этого он перешел таким же образом реку Самур около сел. Кала и перевел целое стадо. Из других дагестанских святых вода расступалась перед Вали Абдуллахом из лакского селения Сумбатль.

Посох является непременной принадлежностью многих святых, и часто он связывается в преданиях с водой. Так, «делателем» воды с помощью посоха был рутульский святой из сел. Мюхрек Сутай: по преданиям, там, куда он втыкал свой посох, начинал бить родник. Множество родников вокруг этого селения связывают именно с чудесами посоха Вали Абдуллаха. Посохи святых в религиозных воззрениях народов Дагестана связаны не только с земной влагой, но и с небесной: после их смерти с помощью их посохов вызывают дождь. Для этой цели использовались посохи святого Сутая из Мюхрека (рутульцы), святого Дедьяна (цахуры), святого Ших-Ахмеда (лезгины), Пир-Нажмудина из Кумуха (лакцы). Посох святого прямо или косвенно связан с водой (им ударяют о землю — и струится вода; его кладут в реку — и идет дождь; его берут в руки — и начинается ливень; вода, которой его обливают, приносит исцеление больным и помогает при родах). Эти представления уходят своими корнями в древнейший период истории и восходят к культу плодородия. Все действия святых с водой имели конечной целью усиление продуцирующей способности природы и человеческого коллектива.

В качестве магического средства вызывания плодородия использовались и другие предметы из реликвий *зияратов*. Так, лезгины из сел. Ялджуг вызывали дождь, опуская в воду пеструю одежду Шериф-Али-Бубы, оставшуюся после его смерти. Как рассказывают, дождь шел потом три дня. В конце концов одежда обветшала и распалась на куски. Способность управлять погодой, вызывать по своему желанию дождь и снег являлась функцией шаманов у целого ряда народов[20].

В шаманских практиках, инкорпорированных в культ святых у народов Дагестана, вода может выполнять и иную роль — средства связи с иным миром, а посох — вспомогательного элемента. Любопытно, что иной мир здесь часто не подземный, а параллельный (что является отступлением от классических шаманских представлений). Намек на это содержится, например, в преданиях о святом Сутае: столб, к которому его привязывают, не соединяется ни с землей, ни с небом, а держится между ними, символизируя не трехчленное, характерное для классического шаманства, деление мира[21], а параллельный, потусторонний мир. В древнейшем пласте шаманских верований, реликты ко-

---

[20] См.: *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. С. 33.

[21] См.: *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980. С. 62; Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 638; *Элиаде М.* Шаманизм. С. 248.

торых дошли до нас в культе святых, вода выступала в связи с культом плодородия, а шаманский жезл являлся средством ее получения. Позже эта функция воды в шаманских ритуалах была утрачена, и вода выступает лишь как коммуникационное средство. Изменяется и назначение шаманского жезла.

Посох святого используется и для исцеления больных: его обливают водой и дают ее пить больному. Потомки Шериф-Али-Бубы до недавнего времени использовали для этого его посох. Больных лечили и по-другому: держа посох Шериф-Али-Бубы вертикально за верхнюю часть, обводили им вокруг головы больного.

Некоторые из южнодагестанских святых обладали способностью чудесно выходить из запертых помещений. О Шериф-Али-Бубе рассказывают: за какую-то провинность царские чиновники приговорили его к трем годам тюрьмы за пределами Дагестана. Срок он отбывал в Севастополе и на каждый намаз выбирался к морскому берегу, хотя все запоры оставались целыми. Как тюремщики ни старались, во время намаза святой исчезал из камеры. О необычном узнике доложили самому царю, и тот повелел отпустить Шериф-Али-Бубу.

По-видимому, к «шаманским фокусам» можно отнести и зафиксированное нами предание об оживлении умершего[22]. После пленения Шамиля шейх Курбан из сел. Ихрек поднял восстание в Кубе и объявил священную войну — *газават*. Однажды, когда он только начал призывать к *газавату*, люди, собравшиеся вокруг него, стали говорить, что не знают его и не верят ему. Тогда Курбан подозвал к себе из толпы одного человека, более других выступавшего против него, и сказал ему тихо несколько слов, глядя прямо в глаза, отчего тот упал замертво. Подбежавшие люди убедились, что он умер, и поверили в необычайные способности Курбана. Шейх попросил, чтобы того человека не хоронили, пока он к нему не вернется. Вечером он зашел в дом, где лежал покойник, и попросил всех выйти и оставить его наедине с умершим, а через короткое время вышел к людям и сказал, что он оживил мертвеца. Вошедшие в дом люди убедились в правоте его слов.

Народы Дагестана наделяют своих святых и способностью предвидеть будущее. Вернемся вновь к наиболее яркому из рассматриваемых персонажей — Шериф-Али-Бубе. Рассказывают, что однажды его позвали к больному ребенку, которому было всего семь месяцев. Шейх посмотрел на него, положил ему руку на голову, изрек загадочную

---

[22] Представления о возможности оживления шаманом умерших существовали у многих народов мира. См.: *Анучин В.И.* Очерк шаманства у енисейских остяков // Сборник Музея антропологии и этнографии Академии наук. Т. 2. Вып. 2. СПб., 1914. С. 7; *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. С. 33–34; *он же*. Пережитки шаманства к туркмен-гёклен. С. 103; *Басилов В.Н., Ниязклычев К.* Пережитки шаманства у туркмен-човдуров // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 129. *Гултчранц А.* Религии коренных народов Северной Америки // Религиозные традиции мира. Т. 1. М., 1996. С. 301.

фразу: «Лучше бы тебе умереть сейчас», а потом ушел и не стал лечить мальчика. Этот ребенок выздоровел, вырос и в день своей свадьбы убил родителей.

Показательна в этом отношении и история несостоявшейся свадьбы самого Шериф-Али-Бубы. Родственники стали уговаривать его жениться, и он, хотя и не хотел, спорить не стал. Настал день свадьбы, и невесту повели в процессии с музыкой по селу, а Шериф-Али-Буба исчез, заявив перед этим, что все это торжество не для него и не для него ведут невесту, что предназначена она не ему, а настоящий жених вот-вот появится. В этот самый день в Ялджуг неожиданно для родственников прибыл его двоюродный брат — бедный чабан, который полгода пробыл с отарой в Азербайджане. Чтобы не разразился скандал, роль жениха предложили ему, тем более что он был не женат и не возражал против брака.

Во время Кавказской войны, когда Шамиль, взяв Ахты, безуспешно осаждал русскую крепость под этим селением, ему посоветовали обратиться к Шериф-Али-Бубе, как к человеку, который знает будущее. Посланцу Шамиля шейх ответил, что его надо было спросить прежде, чем осаждать крепость: взять ее Шамилю не удастся. Пророчество святого исполнилось, и Шамиль вынужден был отступить из-под Ахтов.

Умирал Шериф-Али-Буба в почтенном возрасте, окруженный братьями, племянниками и их детьми. Он попросил похоронить его где-нибудь на полпути между селениями Ахты и Мискинджа, чтобы проходящие и проезжающие могли прочесть молитву на его могиле. Его родные удивились этому и сказали, что лучше было бы похоронить его в родном селе. Шериф-Али-Буба возражать не стал. Так и похоронили его в Ялджуге. Над могилой построили мавзолей, где верующие совершали религиозные обряды. Но в 1952 г. жители Ялджуга переселились на плоскость, и потомки Шериф-Али-Бубы, расстроенные, что приходится оставлять могилу своего знаменитого предка, поняли, что он знал о том, что это место опустеет, еще около 100 лет тому назад.

Таким образом, у святых Южного Дагестана можно выделить целый ряд функций, которые совпадают с основными направлениями деятельности шаманов: это излечение от болезней, регулирование погоды, способности к ясновидению и предсказанию. Внезапные исчезновения и столь же внезапные появления указанных святых, связанные с их перемещениями в пространстве, можно соотнести с известными в науке путешествиями шаманов по разным мирам Вселенной. Характерные для южнодагестанских шейхов чудеса и чудачества находят прямые аналогии в «шаманских фокусах». Последние, похоже, свидетельствуют о театрализации ритуалов дагестанского шаманства, использовании в нем внешних эффектов, свойственных и классическому шаманству.

Элемент театрализации заметен в одежде одного из описанных выше святых — Шериф-Али-Бубы: последняя представляла собой что-то вроде халата, на который шейх собственноручно нашил множество разноцветных кусочков материи. Кроме того, спереди было нашито несколько продольных рядов амулетов-*сабаб*. На голове шейх носил нечто вроде тюбетейки со свисавшей сверху лентой из войлока. Когда его спрашивали, зачем он носит такое нелепое одеяние, он отвечал, что делает это для того, чтобы над ним смеялись. Важно отметить, что это единственный известный нам случай, когда дагестанский святой ходил в особой одежде, которую, возможно, следует считать отголоском бытовавшего когда-то в Дагестане обычая совершать шаманские ритуалы в особом костюме, как было принято, к примеру, у народов Севера. Возможно, это реликт профессиональной одежды шамана. Наличие большого количества пестрых лоскутков и талисманов свидетельствует о том, что хозяин этой одежды имел дело с миром духов, от которого вынужден был защищаться при помощи магии одеяния. Кроме того, надо полагать, этим своим нарядом он обеспечивал себе магическую защиту и от внешних зловредных воздействий, например от сглаза.

В имеющихся у нас материалах отмечены случаи наследования шаманского дара, а также целенаправленной его передачи. О последнем говорят предания о святых отце и сыне Саади и Джами из рутульского селения Ихрек: святой шейх Джами был седьмым ребенком шейха Саади и единственным, рожденным его второй женой. Когда он подрос, старый Саади незадолго до своей смерти позвал к себе Джами и сказал: «Все твои братья что-то имеют, только ты у меня бедный, неимущий. Я хочу, чтобы ты тоже получил свое». Затем он трижды погладил его по голове от темени ко лбу. Так он передал Джами свой дар.

Преемником Шериф-Али-Бубы стал его внучатый племянник, который исцелял душевнобольных, при помощи особых обрядов собирая мучивших их джиннов в камышовую трубку. Способ передачи ему этого шаманского дара неизвестен, но у нас есть данные о том, как получила этот дар дочь племянника шейха. По ее словам, когда ей было лет одиннадцать, мать послала ее за мукой в кладовую. Над ларем с мукой на полке находился мешочек с остатками одежды Шериф-Али-Бубы. Открыв ларь, она хотела набрать муки, как вдруг заметила лежащее на муке золотое кольцо. Она попыталась взять его, но оно все время от нее ускользало. Девочка подумала, что кольцо, видимо, упало в ларь из вещей святого, хотя раньше она его в этих лоскутках никогда не видела. Когда она, наконец набрав муки, вернулась к матери и та стала ругать ее за медлительность, девочка рассказала ей о кольце. Тогда в кладовую вместе с ней пошел отец, чтобы посмотреть на кольцо, но ничего не увидел. Девочка же опять его видела. Затем смотрели и другие члены семьи, но никто ничего не видел,

кроме девочки. Тогда отец ей сказал, что кольцо, которое она видит, создается лучом святости, идущим от вещей Шериф-Али-Бубы, и то, что, кроме нее, никто его не видит, означает, что она унаследовала его способности. Действительно, когда девочка подросла, она стала лечить людей с помощью посоха Шериф-Али-Бубы.

Таким образом, всех святых Дагестана, о которых шла речь в статье, отличает способность к ясновидению, прорицанию, совершению различных «фокусов» и чудес. Есть среди них и лица, которых окружающие считают не вполне нормальными. Эти характеристики в специальной религиоведческой литературе соотносят с шаманством. Образы святых с шаманской атрибутикой в народных преданиях выписаны особенно ярко и живо. В то же время даже те из них, кто жил сравнительно недавно, предельно мифологизированы. Все это свидетельствует о сохранности традиций шаманства под оболочкой ислама: охарактеризованные нами персонажи являются мусульманскими святыми, но они наделены такими чертами, в которых ясно заметны реликты древнейших идеологических представлений.

**А.К. МУМИНОВ**
(Ташкент, Узбекистан)

# Кокандская версия исламизации Туркестана[1]

## Введение

Владелец уникальной рукописи[2] — Полат-х$^{a}$аджа Маманов проживает в г. Туркестан Южно-Казахстанской области Республики Казахстан. П. Маманов принадлежит к племени х$^{a}$аджа (каз. *кожа*), роду Аккорган и происходит из селения Тугискен, что расположено в 80 км к северо-западу от г. Туркестана по течению Сырдарьи, в Жана-Корганском районе Кзыл-Ордынской области Республики Казахстан. В пределах селения находятся руины средневекового городища Ак-Корган («Белая крепость»), по названию которого было дано прозвище упомянутому роду. В огузский период своей истории город назывался Урунг-Куйлак («Белая крепость»), о чем свидетельствуют прозвища (*нисбы*) многочисленных предков х$^{a}$аджа Аккорган в письменных родословиях (*шаджара, насаб-нама*). Почитаемые и ныне местным населением могилы прародителей Аккорган — Садр-шайха (в местном предании — брата Х$^{a}$аджа Ахмада Йасави, ум. в 562/1166-67 г.), Маулана Сафи ад-дина Урунг-куйлаки (ныне известен под именем Койлаки-ата), Кара-шайха — расположены в пределах села. Впрочем,

---

[1] Публикация была подготовлена во время работы автора в Рурском университете в г. Бохум (Германия). Пользуясь случаем, автор благодарит Фонд Alexander von Humboldt за помощь и профессоров Ш. Райхмута, А. фон Кюгельген, д-ра М. Кемпера — за приглашение провести исследования в упомянутом университете. Немецкий вариант публикации был издан под названием: Die Erzählung eines Qozas über die Islamisierung der Länder, die dem Kokander Khanat unterstehen // A. von Kügelgen, A. Muminov, M. Kemper. (eds). Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries). B.: Klaus Schwarz Verlag, 2000. S. 385–428.

[2] Копия этой рукописи, как и копии всех рукописей из частных собраний, цитируемых здесь, хранится в Институте тюркологии при Международном казахско-турецком университете им. Ходжа Ахмада Йасави в г. Туркестане.

© А.К. Муминов, 2003

в имени-*лакабе* (прозвище) Сафи ад-дин (Сепидин — на местном диалекте) можно видеть отголоски древнего согдийского названия села (Сефид... — «Белое...»).

П. Маманов долго работал сапожником, сейчас на пенсии. В его частном собрании наряду с упомянутой рукописью есть еще два рукописных свитка: один — заверенное печатями родословие х$^{в}$аджа рода Аккорган, другой — копия с этого документа. П. Маманов имеет много родственников в Тугискене, хорошо владеет казахским языком, однако в его семье принято говорить по-узбекски, потому что супруга Полат-х$^{в}$аджа — из узбекоязычных х$^{в}$аджа г. Туркестана. В семье ее отца не было мужского потомства, поэтому она стала его наследницей. В семье П. Маманова точно не знают, какая рукопись и от чьих родителей перешла им по наследству. Поэтому у нас есть основание считать три рукописи общим достоянием семьи, соединившей традиции двух родов — Аккорган и Туркистани.

Х$^{в}$аджа Туркистани представлены тремя подразделениями — *бузург*, *шайх*, *накиб*. Они считают себя потомками святого Сулайман-вали (потомка халифа Абу Бакра ас-Сиддика) от его брака с дочерью Х$^{в}$аджа Ахмада Йасави, Гаухар-и Шахназ (вар.: Гаухар-и Хуш-тадж, Хуч-тадж или Хушназ-биби). Местное предание гласит, что в соперничестве за власть над данным регионом х$^{в}$аджа Аккорган поддерживали независимость казахских ханов, а х$^{в}$аджа Туркистани были на стороне Кокандского ханства[3].

Текст рукописи написан на восточной бумаге. Свиток (*пайгир*) состоит из девяти листов, подклеенных друг к другу. Размеры свитка — 12,4×338,4 см. Размеры текста — 9,5×322,8 см. По палеографическим данным список можно датировать серединой XIX в. Из-за повреждения бумаги в начале рассказа утрачены несколько строк. Кроме того, часть текста между строками 29–30, 157–158 при склеивании листов осталась под бумагой. Сохранившаяся часть текста состоит из 241 строки.

Рассказ написан неизвестным автором на ферганском диалекте персидско-таджикского языка. В тексте сказано (см. ниже, стк. 237–239), что в основе рассказа (*ин хаме сухнан*) — многочисленные тюркоязычные родословия (*мактуб аз шаджарат ал-ансаб ал-касира*), а также сочинения «Танбих ад-даллин» и «Худжжат аз-закирин» (см. примеч. к стк. 238, 239). Кроме того, автор собирал материалы путем расспросов, в основном, как видно из сюжета рассказа, в южных районах современного Казахстана (см. текст, стк. 132). В тексте рассказа много грамматических ошибок, что указывает, скорее всего, на тюркское происхождение его составителя. При издании текста эти места были оставлены без исправлений.

[3] Устная информация жителя г. Туркестана З. Жандарбека, 1991 г.

Родословия (*насаб-нама*) казахских х$^{a}$аджа в бассейне среднего и нижнего течения Сырдарьи в большинстве случаев содержат сакральный рассказ, схожий по сюжету с рассматриваемым текстом. Эти родословия написаны на чагатайском языке. Согласно им, в 150/767 г. (имеются варианты, где указан 100/718-19 год) 150 тыс. арабских воинов из Сирии (Шам) прибыли в Туркестан (*Туркистан вилайати*) с целью исламизации «местного неверного населения» (*муг-у тарса*). Во главе этих войск стояли три потомка имама Мухаммада ибн ал-Ханафийи (ум. в 81/700-01 г.): ʻАбд ар-Рахим ибн ʻАбд ал-Каххар ибн ʻАбд ал-Джаббар ибн ʻАбд ал-Фаттах ибн Мухаммад, Исхак ибн ʻАбд ар-Рахман ибн ʻАбд ал-Каххар и брат последнего — ʻАбд ал-Джалил. Они завоевали и исламизировали Узганд-и Фаргана, Баб-и Касан, Шаш, Исфиджаб, Джанд, Тараз, Кашгар (т.е. Ферганскую долину, окру́гу нынешнего Ташкента, южные области нынешнего Казахстана и северные области нынешнего Кыргызстана, а также территорию нынешнего китайского Синьцзяна). Большинство родов казахских х$^{a}$аджа связывает свое происхождение с этими героями-святыми. История обнаружения и сравнительное изучение родословий казахских х$^{a}$аджа свидетельствуют о том, что существует несколько версий этого рассказа[4]:

1. «Караханидская» редакция «Насаб-нама-йи турки». Известен единственный ее список[5]. Это история х$^{a}$аджа селения Кара-Асман, которое находится в Арысском районе Южно-Казахстанской области. Нужно заметить, что караасмановские признаются самыми «чистокровными» (*таза*) среди остальных местных х$^{a}$аджа. Они считают себя прямыми потомками Караханидов (992–1211), родоначальником которых, согласно этому сакральному тексту, является Шах ʻАбд ар-Рахим. Ему же в данной редакции рассказа отводится главная роль в исламизации Туркестана, подробно описаны его походы и заслуги. Могила ʻАбд ар-Рахима находится в настоящее время в Кара-Асмане и известна под названием Сатук-ата. По мнению Б.Д. Кочнева, составители «Насаб-нама-йи турки» весьма смутно представляли себе настоящую

---

[4] В настоящее время мы готовим публикацию «Генеалогии потомков Мухаммада ибн ал-Ханафийи в Центральной Азии», где будут изданы тексты этих родословий с переводом на русский язык.

[5] Это сборная рукопись, принадлежит имаму мечети г. Арысь Южно-Казахстанской области Кутты-кожа Кал-кожаеву (рассказ назван нами условно «Насаб-нама-йи турки»). Стихотворный перевод рассказа на персидский язык (перевод назван нами условно «Насаб-нама-йи манзума-йи фарси») известен в двух списках: первый находится в вышеупомянутой сборной рукописи Кутты-кожа и дан параллельно с тюркским текстом; второй, дефектный список хранится в Центральном государственном архиве Республики Узбекистан (ЦГА РУз), в фонде Туркестанского кружка любителей археологии (ф. И-71, оп. 1, № 8, л. 7$^{a}$–13$^{б}$). С версией рассказа связана генеалогия, изданная под названием «Выписка Имам-Джана» (Протоколы Туркестанского кружка любителей археологии. Протокол № 4. Таш., 1897. С. 16).

родословную Караханидов, но действительно имели какую-то информацию о представителях ветви этой династии в Отраре[6].

2. «Насаб-нама-йи Маулана Сафи ад-дин Урунг-куйлаки» — сакральная история рода хᵃаджа Аккорган[7]. В рукописи сказано, что текст в 690/1291 г. был переведен с арабского языка на тюркский (*турки*) родственником (внуком родного брата) Хᵃаджа Ахмада Йасави, уроженцем г. Урунг-Куйлак Маулана Сафи ад-дином Урунг-куйлаки. В тексте сохранен основной сюжет предыдущей редакции, первым приводится родословие Караханидов. Однако далее ничего не говорится о деятельности ʻАбд ар-Рахима в бассейне Сырдарьи (после завоевания Шаша он направляется в Тараз, затем — в Восточный Туркестан, нынешний китайский Синьцзян). Вместо этого появляются подробные рассказы о победных походах Исхак-баба в *вилайат*ах Исфиджаб, Фараб и Каратау. Во второй версии есть два новых раздела: «Фада'ил-и Хᵃаджа Ахмад Йасави» и «Васийат-нама-йи Маулана Сафи ад-дин Урунг-куйлаки».

3. Приложение к «Хадикат ал-ʻарифин» Хᵃаджа Исхака ибн Исмаʻил-ата ал-Казикурти ат-Туркистани (конец XIV в.)[8]. Данная редакция рассказа, имеющаяся в списках фонда Хамида Сулайманова (ныне фонд Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, далее — ИВРУ, ф. 3, инв. № 252, 3004), подробно описана в статье проф. университета Индианы (г. Блумингтон, США) Д. ДиУиса[9]. Однако не все списки «Хадикат ал-ʻарифин» содержат это приложение в своем составе (см. некаталогизированные рукописи ИВРУ, ф. 1, № 3853, 11838, 11941, 12387, 13074/III). Рассматриваемый вариант идентичен тексту предыдущей редакции, за исключением того, что в ней отсутствует раздел «Васийат-нама-йи Маулана Сафи ад-дин Урунг-куйлаки». Вместо него появляется родословие потомков ʻАбд ал-Джалил-баба, от основателя до прямых потомков Исмаʻил-ата.

Рассказ в редакции Маулана Сафи ад-дина Урунг-куйлаки получил широкое распространение среди нынешних казахских хᵃаджа. Именно он фигурирует в родословиях хᵃаджа родов Хорасан (от сына ʻАбд ал-Джалил-баба — Хусайн-хᵃаджа) и Дуана (от другого сына ʻАбд ал-Джалил-баба — Ибрахим-суфи). В них появляются новые персонажи, географические названия, вносятся уточнения. Следует заметить, что

---

[6] Статья Б.Д. Кочнева («История Караханидов по данным „Насаб-нама“») о значении «Насаб-нама-йи турки» для освещения истории Караханидов будет опубликована в г. Туркестане в сборнике «Ясауи тағылымы» (ч. 2).

[7] Двенадцать списков этого родословия из частных собраний описаны в статье: *Муминов А.К., Жандарбеков З.З.* Яссавия таълимоти вужудга келган мухит хакида янги мухим манба // Шаркшунослик. Тошкент, 1994, № 5. С. 83–84.

[8] *Hofman H.F.* Turkish Literature. A Bio-bibliographical Survey. Section III, pt I, vol. 3. Utrecht, 1969. P. 316–318.

[9] *DeWeese D.* Yasavian Legends on the Islamisation of Turkistan // Aspects of Altaic Civilization. III. Bloomington, 1990. P. 1–19.

кочевая среда, где правовое положение личности определялось его отношением к определенному роду, племени, стимулировала интерес к генеалогиям вообще и к мусульманским генеалогиям х$^{a}$аджа в частности. Относительную «забывчивость» х$^{a}$аджа своего происхождения в оседлой среде можно объяснить другой формой организации общественной жизни некочевых народов.

Основной корпус сохранившихся письменных родословий казахских х$^{a}$аджа записан в XIX в. В большинстве случаев они заверены печатями должностных лиц. Есть документы с печатями кокандских ханов — Мухаммад-'Али-хана (1821–1841), Худайар-хана (1845–1870, с перерывами), Малла-хана (1856–1858), Фулат-хана (1875) и их чиновников. На других — поддельные печати Амира Тимура (1370–1405), 'Абд Аллах-хана (1583–1598) наряду с оригинальными печатями местных должностных[10] или просто частных лиц. Вероятно, какие-то родословия утверждали и выдавали ханы[11], но были и желающие противопоставить кокандским документам «свои, более древние, законные» родословия.

За пределами рассматриваемого региона рассказ известен пока по одному документу, найденному в колхозе «Чапаев» Наукатского района Ошской области Республики Кыргызстан. Сокращенная редакция рассказа полностью повторяет казахские тексты. Документ утвержден в г. Коканд в *джумада* II 1266/апреле–мае 1850 г. и заверен печатями *кади ал-кудат*, восьми других *кади*ев, одного *муфти ал-'аскар*, пяти *муфти*ев, двух *а'лама*. В этом документе приводится генеалогия х$^{a}$аджа Карахан[12].

Сопоставление данных родословий казахских х$^{a}$аджа, обнаруженных в бассейне среднего и нижнего течения Сырдарьи, и публикуемого ниже рассказа, который содержится в уникальной рукописи П. Маманова, позволяет сделать следующие выводы:

1. В казахских родословиях упоминаются потомки только двух сыновей имама Мухаммада ибн ал-Ханафийи — 'Абд ал-Фаттаха и 'Абд ал-Маннана. В нашем же рассказе круг персонажей, в основном за счет святых Ферганской долины, значительно расширяется.

---

[10] Например, на генеалогии-документе из частного собрания жителя г. Туркестана 'Абдуллы Юлдашева — печать Таваккул-хана, изготовленная в 1186/1772-73 г.

[11] Как сказано в одном из документов, в 771/1369-70 г. по приезде Амира Тимура в Кара-Асман глава местных х$^{a}$аджа Карахан-х$^{a}$аджа Ибрахим ибн Х$^{a}$аджа Йа'куб ибн Шайх Ибрахим предложил вниманию *амира* такое свое родословие: «Шах Кутлук-Тимур ибн Тарагай-мирза ал-мулаккаб би-Асад Аллах ибн 'Абд ар-Раззак ал-мулаккаб би-Амир Гул-Карача-мирза ибн 'Абд-и Кадир ал-мулаккаб би-Йунан-бек ибн Шах Мирза-Мутаххар ибн Шах Тахир ибн Шах 'Абд ар-Рахим». В том же источнике говорится о визитах Шайбани-хана (1500–1510) и 'Абд Аллах-хана в Кара-Асман и Йаси (см.: *'Абд ал-'Азиз ибн Катта-х$^{a}$аджа.* Насаб-нама-йи манзума. Рук. из частной коллекции Кутты-кожа Кал-кожаева, стк. 88–110).

[12] Рук. из частного собрания Джура-хана Хасанходжаева, жителя колхоза «Чапаев» Наукатского района Ошской области Республики Кыргызстан.

2. Публикуемая версия переносит персонажей из разных эпох в одну временну́ю плоскость и делает Ферганскую долину центром всех событий.

3. Географические названия в казахских родословиях древнее и охватывают южные районы современного Казахстана. В рукописи П. Маманова они даны в той форме, которая употреблялась в XIX в. Границы действий *газиев* настолько расширены, что ими охвачены практически все территории, которые входили в состав Кокандского ханства или на которые оно претендовало.

Рост числа письменных родословий в Туркестанском регионе можно объяснить стремлением правящих кругов Кокандского ханства использовать традиционное влияние местных х̣аджа в своих целях. Возвышая местных х̣аджа — выдавая им документы-родословия, а вместе с ними и земельные наделы, бесплатные доли воды из водных артерий, — кокандские ханы приобретали союзников в их лице. Содержащиеся в родословиях идеи «войны во имя ислама» (*Аллах ризаси учун, Мухаммад Расул Аллах хушнудлиги учун, дин химайаси учун килич урсак*), «развития *шари'ат*а Пророка» (*шари'ат-и набавийага ривадж берсамиз*), «распространения ислама среди неверных» (*ул муг-у тарса, кафирларни иманга да'ват килсамиз*) могли послужить обоснованием завоеваний в стране кочевников, где, по мнению кокандцев, господствовал «не тот, не чистый ислам», как «*повторного завоевания этих земель для ислама*», «*восстановления норм и законов ислама*». Приводимый ниже текст, таким образом, отражает политическую ситуацию, которая возникла в результате завоевательной активности Кокандского ханства в XIX в.

## [ قصة ]

١ حضرت شاه مردان بودند و حضرت علي شاه مردان...
٢ پسر هفده دوختر بود است اما از حضرت فاطمة سه پسر بود اول
٣ امام حسن و امام حسين و امام محسن كه در طفوليت مردند
٤ أمير المؤمنين امام حسن از دو نسبت كنيزكان كرفتن...
٥ ...[د]ختر چهارده پسر داشت طلحه حسن مسنى حسين اصغر...
٦ وسليمان عبد رحمان قاسم جعفر عون احمد عبيد الله زيد أمير المؤ
٧ منين حسين شش پسر پنج دوختر بوده است علي اكبر علي اصغر
٨ جعفر عبد الله ابو بكر ابراهيم دوختر اول سكينه قاطيجه ام عبد ال...
٩ ام سليمه حضرت امام محمد حنيفه از دوختر جعفر ابن قيس ملك
١٠ يمامه اند حضرت امام محمد حنيفه را از زوجه بي بي شمسيه بنت
١١ خليفهٔ سيوم حضرت عسمان شش پسر بوده اند ابو هاشم عبد الله
١٢ جعفر شاه منصور عبد الفتاح عبد المنان از زنان...
١٣ اسحاق شاه عبد القهار شاه عبد الستار امام موسى عليه بدانند كه
١٤ امام جعفر جد أعلاى پهلوان احمد زمجى عبد الفتاح جد اعلاى
١٥ حضرت سلطان خواجه احمد يسوى و اسماعيل اتا امام موسى عليه
جدى
١٦ أعلاى حضرت علي قوشچي اتا اند حضرت اسحاق باب و عبد المنان
وشاه
١٧ عبد القهار و شاه عبد الستاررا در اطراف و جانب-تركستان أولاد
١٨ مبارك بسيارند همه از مشايخ تركيه اند و صاحب خلوت اند بدا
١٩ نندكه در وخت خلافت حضرت ابو بكر صديق رضي الله عنه
حضرت
٢٠ عبد الرحمان ده هزار صحابه بفرغانه آمدن در بلندى اوزكند در

۲۱ فجر بودند شهید شدن وقت حضرت عمر رضي الله عنه بروایت
۲۲ دیکر در وقت خلافت حضرت علي رضي الله عنه قثم ابن عباس
۲۳ در بلندی سمرقند شهید شدن امام محمد جلیل که اورا خوارسان اتا
۲۴ لقب در بلند اوزگند شهید شدن در تاریخ از هجرت نبي صلی الله
۲۵ علیه و سلم صد سال کذشته بودند که حضرت عبد رحمان باب عبد
۲۶ القهار ابن عبد الجبار ابن عبد الفتاح ابن حضرت امام محمد
۲۷ حنیفه ابن حضرت علي مرتضا رضي الله عنهم وفات کردند از برای
۲۸ جنازه ایشان حضرت شاه منصور ابن مام محمد حنفیه وشاه عبد ا
۲۹ لرحمان و حضرت فارسین و حضرت عبد الله ابن معاذ ابن جبل و
حضرت
.....
۳۰ و حضرت برهان باب و حضرت شاه جریر و حضرت شاه ذو النون اولیا
۳۱ و حضرت شاه عبد القهار و حضرت عبد العزیز باب و حضرت امام ابو
۳۲ بکر قفال و حضرت عبد الرحیم باب و عشقنج باب و غیرها من اکابر
الا
۳۳ صحاب و التابعین و تبع التابعین جمیع آمدن و اتفاق کردن و لشکر
۳۴ جمع کردن و سوار شدن در بعضي بندرکاه پنج هزار و در بعضي بندر
۳۵ کاه پانزده هزار و در بعضي بندرکاه بست هزار مانده مانده بیامده
۳۶ اند وبا بلندی ترمیز فروشده و هفتاد هزار صلوات خوانده بخشیده
۳۷ بروح پر فتوح حضرت رسول الله صلی الله علیه و السلم چهار تقسیم
یافته
۳۸ اند حضرت شاه منصور و حضرت شاه عبد الرحمن حضرت پارسین
شاه
۳۹ و حضرت عبد الله ابن معاذ جبل بجانب کوهستان جون حصار و قرا
۴۰ تکین و مجاه و فالغر آمدن مسلمان کرده ببلندهء فاخره مرغنان
۴۱ و بلندهء متبرکهء اندجان و بلندء معظم اوش و بلندء نوقات و بلندء
۴۲ مکرة کلسوزاق و بلند محسنهء قوا و بلند معظمهء قراغنه و غیرها



۴۳ من البلاد و القرای آمده مسلمان کرده اند اما حضرت پارسین شاه
۴۴ در کوهستان و بلند مرغنان مردم را مسلمان کرده بالآخر در کوهستان
۴۵ شهید شدن در کوهستان مرغنان آسودن و تبرکه حضرت عبد الله
۴۶ ابن معاذ جبل در بلند مرغنان وفات یافته اند در دشت مرغنان
۴۷ آسودند و حضرت شاه منصور ابن امام محمد حنفیه رضي الله عنه
۴۸ در جنك بلند کاسان بپادشاه اوتمیش سریق تولیش سریق
۴۹ ترسا جنك کرده شهید شدن و سر ایشان را دو پادشاه ترسا مذ
۵۰ کور امر کرده بریده و قهرستن حقارت کردن آنحضرت شاه منصور
۵۱ بر خواسته از دست کافران کشیده کرفتند از جنکها بر امده غایب
شدن
۵۲ بعد از ظهور این کرامتی آنحضرت بعضي کافران از بلند کاسان بجانب
۵۳ خواجند کریخته اند و بعضي کافران بکوهستان کریخته اند و باقي
مانده
۵۴ مسلمان شدن وحضرت شاه عبد الرحمن مذکور کاشغر و یارکند
وخوتن
۵۵ و آق سو و ایله و غیرها من القری رفته مسلمان کرده ببلندهء
۵۶ معتصیم قراغنه آمده کسل شده از دنیا رحلت نموده اند و اوستخان
۵۷ ایشانرا بجانب مدینهء منوره برودن و بعضي کویند که عبد رحیم
۵۸ از کاشغر و یارکند و خوتن و آقسو و ایله و غیرها من البلاد و القری
۵۹ رفته مسلمان کرده و بلندهء معتصیم قراغنه مذکور آمده کسل شده
وفات
۶۰ یافته اند و اوستخان ایشانرا متبرکه ایشان مدینه بر ده اند و این
۶۱ قول مخالف نسیح کسیر است ای مخلصان خاندان سادات بدانند که
۶۲ سخن باصول کلام رفت و حضرت عبد رحیم باب و عشقنج باب و
برهان باب
۶۳ وقرغه باب بجانب سمرقند و دزخ و شیراز و میان کال و اوره تپه و
خجند

٦٤ و اسفان و تکاب و سامغر و هش و چاداك و اویغور و مرغزار و جس
٦٥ و غوا و الماس و کاسان و ارچه کند و اسواس کند و قیقو و غیرها من ا
٦٦ لبلاد و القری آمده سمرقند را سه ماه محاصره کرده اند بعضي کم از
سه
٦٧ ماه بود و بعضي کویند زیاده از سه ماه بود بهر حال علی خلاف
الروایت
٦٨ بمحاصره و محاربه عنوةً مسلمان کرده اند و شهر دزخرا در نه روز
٦٩ جنك کرده کرفته اند اما شهر اوره تپه را نه ماه محاصره کرده اند
نتوانستن
٧٠ ماخذه نموده اند بعد از ان بجانب شهر خوجند آمده اورا سه ماه
٧١ محاصره کرده اند و محاربه کرده مسلمان کرده اند و بعد از ان باز آمده
٧٢ اوره تپه محاصره کرده حرب نموده اند بالآخر مسلمان کرده اند ود
٧٣ یکر بلاد و قری را تا شهر کاسان و ارچه کند بسهولد مسلمان شدن
حضرت
٧٤ عشقنج باب در بلند ارچه کند و فات یافته اند در منزل متبرك پیغمبران
٧٥ مدفونند که خاص کریم و خصلتها عظیم در زیارت آنحضرت معتبره
مکتوب
٧٦ است و در بعضي رساله آنحضرت عشقنج باب را تحریف کند و از
٧٧ حد بکذرانند مغالطهء محض و تضلیل خلایق است معامله بر این
قول
٧٨ نیست حضرت برهان باب و قرغه باب در دامنه کوهستان ببلند
٧٩ کاسان شهید شدن و حضرت عبد رحیم باب در جنك کاسان مع
هشتاد
٨٠ صحابه و مع شست هزار لشکر و تبع التابعین شهید شدن
٨١ بعد از ان اهل اوره تپه و اهل خوجند مرتد شدن این بلاد مذ
٨٢ کور را حضرت اسحاق باب و عبد الجلیل ابني عبد الرحمن باب
٨٣ عبد الفتاح ابني امام محمد حنفیه رضي الله عنهم ابن شاه عبد القهار



٨٤ ابن شاه عبد الجبار ابن عبد الفتاح ابن امام محمد حنفیه رضي الله
عنهم
٨٥ مسلمان کرده اند حضرت اسحاق باب با پنجاه هزار لشکر و عبد جلیل
٨٦ بچهل هزار لشکر ذو النون اولیاء و حضرت شاه جریر ببلند فا [خره]
٨٧ بخارا و نور اتا آمده به سختهای شاقه و بکلفتهای ضاقه محاربه کرده
٨٨ عنوةً و قهرةً مسلمان کرده اند بعد از ان ببلنده اوزکند آمدن
٨٩ دو پادشاه داشتند یکي کاروان بست پادشاه دویم اخشیت
٩٠ بایمان دعوة کردن این جماعهٔ موغ باهمراهي دو پادشاه
٩١ مذکور قبول نکردن بالآخر حرب نمودند چهل هزار لشکر کافران
٩٢ مع دو پادشاه مذکور قرغین یافته بدوزخ رفتن و هشت هزار
٩٣ مسلمان از لشکر اسلام شهید شدن و باقي مانده اهل اوزکند و تا
٩٤ بقاوي مسلمان شدن بعد از ان ببلنده تاشکند امد اهل عیال
٩٥ اورا مسلمان کردن امام بکر قفال ابن امام جلال الدین رومي ابن
٩٦ حضرت ابو بکر صدیق رضي الله عنه را مانده اند تعلم علوم عقاید
اعمال
٩٧ اسلام نمودند اند و حضرت شاه عبد الرحیم نام نسل امام محمد حنفیه
در
٩٨ لشکر اسحاق باب بوده اند غیر ان عبد الرحیم باب ابن عبد
٩٩ القهار ابن عبد الجبار ابن محمد حنفیه رضي الله عنهم بودن بشارت
١٠٠ اسحاق باب خلایق چوي و تلاش و نوره و قندوزي و ایشل
١٠١ و ایرتش و تنکیز و هفت دریا مسلمان کرده اند و پادشاه ترسا
١٠٢ یحود ... نام در جانب ولایت کاشغر به نود هزار لشکر اورا
١٠٣ حربه نمود کشته شده اند و قوم اورا مسلمان کرده و شهر المالیغ را
١٠٤ حضرت شاه عبد الرحیم انداخته سي سال پادشاه شده اند بعد از ان
١٠٥ بولایت قراغنه که میان اوزکند و اوش و سوزاق و اندجان است
١٠٦ آمده چون شاه عبد الرحیم مذکور وفات یافته اند بعضي از بد خبران
١٠٧ وبي عقیلان عبد الرحیم باب کمان کرده اند در رساله نوشته اند

چنانچه

۱۰۸ این بنده کمینه قبول قول بعضي را اشارت نمودند هذا الكلام تحقيق و

۱۰۹ و تاكيد و صواب و حق ای مخلصان سادات بدانند كه باز جنك

۱۱۰ اسحاق كلام پيواسته حضرت اسحاق باب ببلنده سريام و چمنكند

آمدن

۱۱۱ شاه تبت دار نام باسلام دعوت كرده اند قبول نكرد سه

۱۱۲ شبانه روز جنك كردن بست هزار از لشكر كافران ترسا قر

۱۱۳ غين يافته بجهنم رفت و هزار كس از لشكر اسلام شهيد شدن

۱۱٤ حضرت شاه عبد العزيز باب در اين جنك سيرام شهيد شدن

۱۱۵ بعد از ان تبت دار پادشاه بجانب سولخان كه الحال اورا قبايل

۱۱٦ اتراك سوران كويند گريخت بعد از ان اسحاق باب جنالیغ شيخ را

۱۱۷ از براي تعلم علوم ديني در سيرام و چمنكند نهاده اند بعد از ان از

۱۱۸ پشت پادشاه مذكور آمدن و قلعه سوزاق را انداخته بلكاخان كه

۱۱۹ از نسل امام محمد حنفيه است در آنجا مانده اند بعد از ان اسحاق باب

۱۲۰ شهر سولخان محاصره كرد چند روز شبانه جنك كرده چهل هزار كافران

۱۲۱ ترسارا كشته اند هفت هزار مسلمان شهيد شدن تبت دار پادشاه را

۱۲۲ مع دو پادشاه ديكر از قوم ترسا كشته اند بعد از ان حضرت اسحاق

۱۲۳ باب با تركستان را چون يسي و سويري و قرناق و ايقان و تيمر قوفقان

۱۲٤ و باغستان و يتي كند و آلتمش و اوترا ر و سغناق و غيرها من البلاد

۱۲۵ و القری و كل خلايق ابحر الی الآخر الانتهاء بحر الذي يقول قبايل

الاتراك

۱۲٦ تنكيز همه را مسلمان كرده اند بعد از ان سه حصار در اطراف يك

ديكر

۱۲۷ يعني محيطا محيطا انداخته اند هفت مساجيد جمعه بنا كرده اند و

هشتاد

۱۲۸ سال بكافران مغ جنك كرده اند بدانندكه كافران لب دريا سيركه

۱۲۹ در جانب شهر اوزكند است همه كافران مغ است و كافر است لب دربا



سيركه

۱۳۰ در جانب شهر يسي است همه كافران ترسا است اما كافران بخوار و

سمرقند

۱۳۱ و تابعات اين دو شهر همه كافران است يهود است ای مخلصان سادات

بدا

۱۳۲ نندكه تحقيق قصه باصول سول است حضرت عبد الجليل باب بولايت

۱۳۳ بارجنليغ رفته محاربه كرده اند صد پنجاه هزار لشكر از كافران ترسا قر

غين

۱۳٤ يافتن و نه هزار كس از مسلمان شهيد شدن پادشاه بارجنلغ دو كس

۱۳۵ بودن قلج خان و يشموت خان قلج خان محاربه كردن اما يشموت

۱۳٦ خان بجانب خوجند رفت حضرت اسحاق باب بجانب عم خود

۱۳۷ حضرت عبد الرحيم باب رسول فرستانيده خبر دار شدن كه حضرت

۱۳۸ عبد الرحيم باب مع شست هزار لشكر مسلمين قر غين شهيد شدن

۱۳۹ في الفور سوار شدن از جانب تمر قوفقان و تلاس از عقبه كوه براه

۱٤۰ بكزشته اند قلعهٔ كاسانرا محاصره كرده فرامده اند بجانب شهر مرغنان

۱٤۱ بنزد حضر[ت] شاه منصور و حضرت شاه عبد الرحمن حضرت ابو بكر

فر

۱٤۲ ستانده اند احوال ماضيه بيان فرمودند في الفور اين دو

۱٤۳ پادشاه سوار شدن و با قلعهٔ كاسان اينها نيز رفته بمقابله

۱٤٤ استاده اند اوتمش سريق توليش سريق كريختن بجانب شهر خو

۱٤۵ جند آمدن زيراكه بعد از قر غين در امده بوده اندكه قوم حضرت

۱۳۷ باقي همه كه در بلند كاسان است مسلمان شدن چنانچه اين بنده

۱٤۸ كمينه در بالا اندك بر سبل اجمال ذكر كرده بود حضرت عبد الجليل

۱٤۹ بجانب شهر خوجند آمده محاربه كرده در [با]لا شهر خوجند شهيد

۱۵۰ شدن باركاه محترم زيارت كاه مكرم شده حضرت اسحاق

۱۵۱ باب اين خبرعبد الجليل باب را شنيدن لشكر كشيده حربه نموده

۱۵۲ همه پادشاه هان ترسا و مغ را چون يشموت خان اوتميش سريق

١٥٣ ودر قاتل وي خلاف بسيار است حضرت اسحاق باب پسر يشموت
١٥٤ خان كه مسلمان نشد اورا بقلعه قرغاليق آورده زندان
١٥٥ كرده اند با الآخر پسر يشموت خان مسلمان شده و بحضرت
١٥٦ كعبه رفته حج كرده آمدن بصورت كعبهء قر غاليغ مسجد بنا كرده اند
١٥٧ بدانند كه بدا نندكه مخلصان سادات و اوركنج قراخان از اكابر
(...)
١٥٨ لشكر حضرت اسحاق باب اند حضرت حسن واصل و يواش باب
١٥٩ از تبع تابعين بوده اند ميفرموده اند صد سي بست پنج سال
١٦٠ عمر ديده اند نه سال بحضرت خضر عليه السلام هم صحبت شده
١٦١ شيخوخيت كرده خلايقت و حقيقت راه نموده اند
١٦٢ و هشتاد سال بكافران مغ وترسا غزات كرده بوده اند يعني
١٦٣ پش از نه سال شيخوخيت هشتاد سال غازي بودن از ين عالم
١٦٤ فنا بدار البقا بحال شيخوخيت انتقال نموده اند بدانند كه
١٦٥ مخلصان سادات نسب اسحاق باب بيان كرده ميشود اعلم
١٦٦ ان اين اسحاق باب ابنه حارون شيخ ابن عسمان شيخ ابن عمر شيخ
١٦٧ ابن افتخار شيخ ابن محمود شيخ ابن الياس خواجه شيخ ابن ابراهيم
شيخ
١٦٨ ابن سلطان خواجه احمد يسوي زاد الله بركات
١٦٩ سلسلته الي يوم القيامة بدانندكه حضرت رسول
١٧٠ الله صلى الله عليه و سلم يك خرقة و يك خرما بحضرت ارسلان
١٧١ باب رضي الله عنه داده و كفته اندكه در پكاه معراج
١٧٢ معلوم شده در تاريخ از هجرت از مكه بسوي مدينه
١٧٣ بعد از نسل امام حسن كه فرزند فاطمه من است و نيز
١٧٤ از آل عمر رضي الله عنه كه خليفه دويم و از زوريت
١٧٥ حضرت امير المؤمنين عسمان رضي الله عنه كه خليفه سيوم
١٧٦ من است و از بطن منكوحه اوكه فرزند جكركوشه من است
١٧٧ و از اولاد امام محمد حنفيه ابن حضرت امير المؤمنين



١٧٨ علي رضي الله عنه كه خليفه جهارم من است پسر عم من است از
١٧٩ بلند سيرام برايد نام او خواجه احمد است والد او شيخ ابراهيم است
١٨٠ و والده او تغاي بي بي جه ببى است كه لقب او قراساج انا است
١٨١ حضرت ارسلان باب مغنا داد شنيده اند وامانت بخوبي نكاه دا
١٨٢ شته اند تاريخ كه آنحضرت صلى الله عليه و سلم كذشته بوده اند
هاتف
١٨٣ ندا آمدكه اي ارسلان باب همچون بزركوار مقتداى عالم را جكونه
١٨٤ بيني و چكونه در يابي بعد از ان ارسلان باب در ولايت چهار
١٨٥ تركه چهل سال وضايف بنده كير بجا آورده اند چون احوال
١٨٦ معتكف ساكن منزل شدن ماكول و مشروب و ملبوس هم از نعمت
كوه
١٨٧ وآب كوه و كندير وكنب بود يعني بحالت زهد و تقوى باطن با خود
١٨٨ را صفا دادن بعد از چهل سال خلوت ببلند سيرام آمده
١٨٩ اند حضرت ابراهيم شيخ را در يافته تفحص احوال و افعال
١٩٠ و اشخاص كرده اند و نيز زوجه ابشانرا پرسيده اند بتمام
١٩١ معنات را در يافته اند بعد از ان پرسيده اندكه شما فرزند
١٩٢ پسري هست حضرت ابراهيم شيخ قدس سره حضرت سلطان العا
١٩٣ رفين را پوشيده اندكه يك پسر است آوردند كه نشان دادن
١٩٤ حضرت ارسلان باب حضرت صدر الدين شيخ را دعا كرده و كفته
١٩٥ اندكه اين پسر شما صدر الملائكة (؟) و الدين خاهد شد اما
ميجويمكه وي
١٩٦ صاحب حقيقت الملة و الدين است ميانه اين دو تفريقه است
١٩٧ بعد از ان چون عرش و فرش باشد هيهات هيهات چه بلا مبارك تفريق
است
١٩٨ بعد از ان حضرت سلطان العارفين بعبارت نحيف و نازكه كفته
١٩٩ اند كه يك پسر مجنون و ديوان است لايق نظر شما نيست
٢٠٠ كفتار و كردار و رفتار او چون كودكان مردوم نيست كاه

٢٠١ خودرا در خاكه زند و كه محزون كردر وكاه مفرج باشد كاه
٢٠٢ بمكتب رود كاه مست و بيهوش نمايد بهر كونه صورت آدمي زاده است
٢٠٣ ببني آدميست اما بحسب افعال و احوال و اقوال كودكي عجب و غرايبست
٢٠٤ اين كلام را حضرت ارسلان باب شنيد ند از غايت حصول كمال سرور
٢٠٥ از خود برفته اند و بي اختيار بيرون آمدن ديدنكه جماعيهء كودكان
٢٠٦ ببازي مشغولند يك كودك نشسته اند بر بالاي جامهاي كودكان زود
٢٠٧ بنزيك رفته اند حضرت سلطان العارفين سلام داده فرياد كردند كه
٢٠٨ اي بابا تاكي شما جامهء مرا نكاه باني كنيد و من تاكي جامه كودكان نكاه باني
٢٠٩ كنيم حضرت ارسلان باب كفته اند كه اي جان بوتم اين خرقه بحضرت
٢١٠ شما مبارك است پوشانيدن حضرت سلطان عارفين كفته اند كه
٢١١ اماند ظاهر ميز ظاهر ابدان من است بداديد اما امانت ظاهر كه ميز قلوب
٢١٢ و اسرار من است ندداديد. از ين وجه كاه در خاكم و كاه در آب كاه
٢١٣ در حزينم و كاه در سرور كاه بعلم همجو بعد از ان
٢١٤ حضرت ارسلان باب بهزار اخلاص و بهزار صدق خرمارا بدا
٢١٥ دن حضرت سلطان العارفين بخوردن حضرت ارسلان باب
٢١٦ كفته اندكه نكاه داشتم يكبار تكليف نكرديد حضرت سلطان العار
٢١٧ فين فرمودند كه اي بابا آنچه شهد خرما كه سيرت خرما بود بخورده ايد اميديم
٢١٨ آنست كه آن شهد خرما را نيز بر من بخشايند ارسلان
٢١٩ باب بصد هزار شكر انه و سرفراز تحيت حضرت سلطان ا
٢٢٠ لعارفين نماز شكرانه خوانده اند حضرت ارسلان باب از
٢٢١ دار دنيا بدار آخرت سفر كرد بعد از ان حضرت سلطان
٢٢٢ العارفين خواجه يوسف هم دانى مريد شدن بعد از ان بحضرت
٢٢٣ سلطان ابو سعيد ابو الخير مريد شدن بعد از ان بصد هفتاد
٢٢٤ يك مشايخ مريد شدن تحصيل كمالات و حقايق كردن بعد ا



٢٢٥ ز ان بحضرت شيخ شهاب الدين سهروردي مريد شدن
٢٢٦ ازكار جهار تكبير و سلوك عوام كه مسلمان صياد بود تعليم
٢٢٧ كرفته اجازت و رخصت يافته اند از وجه مسلك انبياء عليهم
٢٢٨ السلام و مسلك سادات كويان عقاب و باز و شهباز و لا
٢٢٩ جين و بهري و شنقا و غيرها جيا يافته اند كمالات حضرت سلطان
٢٣٠ بآنجا رسيده است كه بسي هزار جا نور انداز و از فقرا دوازده
٢٣١ هزار پادشاه زاده اهل ولايت و كمالات از براي خا
٢٣٢ نقا صيد ميكردن و نود نه هزار صوفي ارادت و باخفا رسيده
٢٣٣ در هم اوقات يعني در خلوت و عدم خلوت در ملازمت خذ
٢٣٤ مت بوده اند و بيست هزار مهردار اعلم و پانزده
٢٣٥ هزار مفتي و چهارده هزار مجتهد در خذمت بودن
٢٣٦ و حضرت سلطان نيز مجتهد بودن سي پنج سال درس كفته
١٣٧ اند و شاكردي فخر رازي بوده اند اين همه سخنان
٢٣٧ مكتوب از شجرت الانساب الكثيره و از كتاب تنبيه الضالين
٢٣٩ و ازكتاب حجة الذاكرين حضرت خواجه احمد يسوي زاد
٢٤٠ الله بركات سلسلته الي يوم قيامة و اخرهما صدر الدين
٢٤١ شيخ

## Перевод[13]

## [Кисса][*1]

1) ...Хадрата Шах-и Мардан было... и [у] хадрата ‘Али Шах-и Мардан[*2]...

2) было... сыновей, семнадцать дочерей. Однако от хадрат Фатимы [у него] было три сына, первый из них —

3) Имам Хасан, [второй] — Имам Хусайн[*3], [третий] — Имам Мухассан, который умер в детстве.

4) Повелитель правоверных Имам Хасан взял наложниц из двух родов (*нисбат*).

5) [У него] было... дочерей и четырнадцать сыновей: Талха, Хасан, Мусанна, Хусайн-и Асгар...

6) и Сулайман, ‘Абд-и Рахман, Касим, Джа‘фар, ‘Аун, Ахмад, ‘Убайд Аллах, Зайд. У повелителя пра-

7) воверных Хусайна было шесть сыновей, пять дочерей: ‘Али-йи Акбар, ‘Али-йи Асгар,

8) Джа‘фар, ‘Абд Аллах, Абу Бакр, Ибрахим. Из дочерей первая — Сакина, [затем] Катиджа, Умм ‘Абд ал-...

9) Умм Салима. Хадрат Имам Мухаммад-и Ханифа — от дочери Джа‘фара ибн Кайса, царя

10) Йамамы[*4]. У хадрата Имама Мухаммад-и Ханифа[*5] от жены Биби Шамсийа, дочери

11) третьего халифа хадрата ‘Усмана[*6], было шесть сыновей — Абу Хашим, ‘Абд Аллах,

12) Джа‘фар, Шах Мансур, ‘Абд ал-Фаттах, ‘Абд ал-Маннан[*7]. От жен...

13) были... Исхак[*8], Шах ‘Абд ал-Каххар, Шах ‘Абд ас-Саттар, Имам Муса-йи ‘Алийа. Пусть знают, что [из них]

14) Имам Джа‘фар является предком Пахлавана Ахмад-и Замчи[*9], ‘Абд ал-Фаттах — предок

15) хадрата Султана Х[*]аджа Ахмада Йасави и Исма‘ил-ата[*10], а Имам Муса-йи ‘Алийа — пре-

16) док хадрата ‘Али Кушчи-ата[*11]. У хадрата Исхак-баба, и ‘Абд ал-Маннана, и Шах

17) ‘Абд ал-Каххара, и Шах ‘Абд ас-Саттара в окрестностях и в стороне Туркистана потомков

18) благородных много, все [они] — из тюркских шайхов (*маша’их*), они — отшельники (*сахиб-и хилват*). Пусть зна-

---

[13] Пользуясь случаем, выражаю искреннюю благодарность Михаэлю Кемперу (Бохум) и Бахтияру Бабаджанову (Ташкент) за ценные консультации. Также благодарю моего наставника в персидском Гулама Каримова, коллег Хиндола Мадраимова и Нурйогди Тошева за помощь и ценные замечания.

19) ют, что во время халифства Абу Бакра Сиддика — да будет доволен им Аллах — хадрат

20) ‘Абд ар-Рахман[12] [с] десятью тысячами сподвижников прибыл в Фергану, были в области Узганд, во

21) время утренней молитвы (*фаджр*) погибли мученической смертью. Во время [халифства] хадрата ‘Умара — да будет доволен им Аллах — по преданию

22) другому; во время халифства хадрата ‘Али — да будет доволен им Аллах —

23) Кусам ибн ‘Аббас в городе Самарканде погиб мученической смертью. Имам Мухаммад-Джалил[13], у которого прозвище Х"арасаната[14],

24) погиб мученической смертью в городе Узганде. От времени *хиджры* Пророка — да благословит его Аллах и

25) да приветствует — прошло сто лет, когда хадрат ‘Абд ар-Рахман-баб-и[15] ‘Абд

26) ал-Каххар ибн ‘Абд ал-Джаббар ибн ‘Абд ал-Фаттах ибн хадрат Имам Мухаммад-и

27) Ханифа ибн хадрат ‘Али Муртада — да будет доволен ими Аллах — умер. Для

28) его похорон хадрат Шах Мансур ибн Имам Мухаммад-и Ханафийа и Шах ‘Абд а-

29) р-Рахман, и хадрат Фарсин, и хадрат ‘Абд Аллах ибн Му‘аз ибн Джабал, и хадрат...

30) и хадрат Бурхан-баб, и хадрат Шах Джарир, и хадрат Шах Зу-н-Нун аулийа,

31) и хадрат Шах ‘Абд ал-Каххар, и хадрат ‘Абд ал-‘Азиз-баб, и хадрат Имам Абу

32) Бакр Каффал, и хадрат ‘Абд ар-Рахим-баб, и ‘Ишкиндж-баб, и другие из великих

33) сподвижников (*асхаб*) и последователей (*таби'ун*) и последователей последователей (*тубба‘*[16] *ат-таби'ин*) собрались, и вступили в союз, и войско

34) собрали, и сели на лошадей. В некоторые гавани (*бандаргах*) пять тысяч [человек], в некоторые гава-

35) ни — пятнадцать тысяч, в некоторые — двадцать тысяч тайно прибыли,

36) сошли на берег в городе Термезе[17] и, прочитав семьдесят тысяч славословий

37) победоносному духу хадрата посланника Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует! — разбились на четыре части:

38) хадрат Шах Мансур и хадрат Шах ‘Абд ар-Рахман, хадрат Парсин-шах

39) и хадрат ‘Абд Аллах ибн Му‘аз-и Джабал отправились в сторону Кухистана и, прибыв, [жителей] таких областей, как Хисар, и Кара-

40) тегин, и Мачча, и Фалгар, обратили в ислам. В великолепную область Маргинан,

41) и благодатную область Андиджан, и высокочтимую область Ош, и область Наукат, и область

42) возвеличенную Кал-Сузак, и добродетельную область Кува, и область столичную Карагина, и в другие

43) из городов и деревень они прибыли и обратили их в ислам. Что же касается хадрат Парсин-шаха,

44) [он], обратив в ислам людей в Кухистане и области Маргинан, в конце концов в Кухистане

45) погиб мученической смертью и покоится в горах Маргинана[*18]. Хадрат ‘Абд Аллах

46) ибн Му‘аз-и Джабал в области Маргинан умер и в степи Маргинана

47) покоится[*19]. Хадрат Шах Мансур ибн Имам Мухаммад-и Ханафийа — да будет доволен им Аллах —

48) в битве в области Касан с падишахами Утамиш Сариком и Тулмиш Сариком —

49) христианами[*20], — сразившись, стал мучеником. Его голову два упомянутых христианских падишаха

50) повелели отрубить и злобно подвергнуть ее оскорбительному унижению. Хадрат Шах Мансур,

51) поднявшись, вырвал ее из рук неверных и, удалившись с [поля] битвы, исчез[*21].

52) После явления этого чуда (*карамат*) хадрата некоторые из неверных из области Касан в сторону

53) Х[*]аджанда бежали, некоторые неверные бежали в Кухистан, а оставшиеся

54) приняли ислам. Вышеупомянутый хадрат Шах ‘Абд ар-Рахман, направившись в Кашгар, и Йарканд, и Хутан,

55) и Аксу, и Иле[*22], и другие из [относящихся] к ним селений и обратив [их жителей] в ислам, в область

56) добродетельную Карагина прибыв, заболел и покинул этот мир. Его кости отвезли

57) в сторону пресветлой Медины. А некоторые говорят, что ‘Абд-и Рахим[*23],

58) в Кашгар, и Йарканд, и Хутан, и Аксу, и Иле, и другие из относящихся к ним городов и деревень

59) отправившись, обратил [их жителей] в ислам, прибыл в вышеупомянутую добродетельную Карагину, заболел и смерть свою [там] нашел,

60) а его благодатные кости отвезли в Медину[*24]. И это

61) предание противоречит многим спискам. О, преданные дому саййидов. Пусть знают, что

62) речь зашла об основах *калама*. А хадрат ‘Абд-и Рахим-баб, и ‘Ишкиндж-баб, и Бурхан-баб, и

63) Карга-баб в Самарканд, и Дизах, и Шираз, и Мийан-кал, и Ура-тепе, и Худжанд,

64) и Исфан, и Тикаб, и Самгар, и Хаш, и Чадак, и Уйгур, и Мургзар, и Джас,

65) и Гава, и Алмас, и Касан, и Арча-канд, и Исвас-канд, и Кайку[*25], и другие

66) области и селения прибыли, три месяца [они] держали в осаде Самарканд, а некоторые [говорят] — меньше трех

67) месяцев, а некоторые говорят — больше трех месяцев. Несмотря на все различия в преданиях, [известно, что они]

68) с помощью осады и боев силой обратили [те области] в ислам. А город Дизах в течение девяти дней

69) был завоеван. Однако город Ура-тепе девять месяцев держали в осаде и не смогли

70) захватить. После этого они отправились в город Х[ъ]аджанд, его три месяца

71) держали в осаде и после боев обратили в ислам, а после этого вернулись в

72) Ура-тепе, воевали и держали [его] в осаде и в конце концов обратили в ислам. А [жители] дру-

73) гих областей и селений до городов Касан и Арча-канд легко стали мусульманами. Хадрат

74) ‘Ишкиндж-баб умер в области Арча-канд и погребен в священном месте Пайгамбаран («Пророки»),

75) о благих делах и особых ощущениях (*хислатха-йи ‘азим*) упоминается и пишется, когда речь заходит о *зийарате* [к месту упокоения] драгоценного хадрата.

76) В некоторых рисала, где говорится о хадрате ‘Ишкиндж-бабе[*26], из

77) зависти [упоминание о чудесных свойствах этого места] опускают, но это явная ошибка и заблуждение. Следовать такому примеру

78) не надо. Хадрат Бурхан-баб и Карга-баб в предгорьях Кухистана, в области

79) Касан, стали мучениками. И хадрат ‘Абд-и Рахим-баб в бою у Касана [вместе] с восьмьюдесятью

80) сподвижниками, и шестьюдесятью тысячами войск, и последователями последователей погибли мученической смертью.

81) После этого население Ура-тепе и Худжанда вернулось в свою старую религию. [Жителей] этих вышеупомянутых областей

82) хадрат Исхак-баб и ‘Абд ал-Джалил — сыновья ‘Абд ар-Рахман-баба [и]

83) ‘Абд ал-Фаттаха, сыновей Имама Мухаммад-и Ханафийи — да будет доволен ими Аллах, — и сын Шах ‘Абд ал-Каххара

84) ибн Шах ‘Абд ал-Джаббара ибн ‘Абд ал-Фаттаха ибн Имам Мухаммад-и Ханафийи — да будет доволен ими Аллах —

85) сделали мусульманами. Хадрат Исхак-баб с пятьюдесятью тысячами войск и

86) ‘Абд ал-Джалил с сорока тысячами войск, Зу-н-Нун аулийа’[*27] и хадрат Шах Джарир, в области Фа[хира]

87) Бухара и Нур-ата прибыв, перенося мучения и терпя лишения, сражались и

88) силой и принуждением обратили [их жителей] в ислам[*28]. Потом он (Исхак-баб) пришел в область Узганд, [где]

89) правили два падишаха, один — Карван-Баст падишах, другой — Ихшит[*29],

90) их призвал в ислам. Это общество магов вместе с теми двумя падишахами

91) не приняли [его], в конце концов они сразились. Сорок тысяч войск этих неверных

92) с двумя вышеупомянутыми падишахами были вырезаны и ушли в ад, а восемь тысяч

93) мусульман из войска ислама стали мучениками. Остальное население Узганда, вплоть

94) до его крайних пределов, обратилось в ислам. После этого [он] прибыл в область Ташкент, население и семьи

95) ее обратил в ислам и Имама [Абу] Бакра Каффала ибн Имам Джалал ад-дина Руми ибн

96) хадрат Абу Бакра Сиддика[*30] — да будет доволен им Аллах — оставил [там]. [Тот] преподавал *‘ака’ид* (догматику) и *‘амал* (ритуал).

97) И был хадрат Шах ‘Абд ар-Рахим[*31], происходивший от Имама Мухаммад-и Ханафийи, в

98) войске Исхак-баба, кроме того, ‘Абд ар-Рахим-баб ибн ‘Абд

99) ал-Каххар ибн ‘Абд ал-Джаббар ибн Мухаммад-и Ханафийа, да будет доволен ими Аллах. По предсказанию (*башарат*)

100) Исхак-баба, народы Чуйа, и Талаша, и Нура, и Кундузи, и Ишила, и

101) Иртыша, и Тенгиза, и Семиречья[*32] были обращены в ислам. А падишах христиан,

102) иудеев... в стороне области Кашгар[*33] со своими девяноста тысячами войск

103) вступил в бой, был убит, а его единоверцы были обращены в ислам. А город Алмалиг

104) хадрат Шах ‘Абд ар-Рахим захватил и тридцать лет был там падишахом. Затем

105) в область Карагина, которая находится между Узгандом и Сузаком и Андиджаном,

106) прибыл. Когда вышеупомянутый Шах ‘Абд ар-Рахим умер, некоторые из дурных вестников

107) и безумцев подумали, [что это] был ‘Абд ар-Рахим-баб, и написали [так в своих] трактатах, однако

108) этот покорный слуга [Аллаха] (автор) указал на [недостоверность] их речей; эти наши слова —

109) проверенные и подтвержденные, верные и правдивые. О, преданные дому саййидов! Знайте, что снова о бое

110) Исхака речь будет продолжена. Хадрат Исхак-баб прибыл в область Сайрам и Чимнкенд[*34],

111) Шаха Туббат-дара[*35] призвал принять ислам, тот не принял. Трое

112) суток [они] воевали, двадцать тысяч войска из неверных христиан были уничтожены

113) и отправились в геенну. А тысяча человек из войска ислама стали мучениками.

114) Хадрат Шах ‘Абд ал-‘Азиз-баб[*36] в этой сайрамской битве стал мучеником.

115) После этого Туббат-дар падишах в сторону Сулхана, который теперь племена

116) тюрков называют Сауран, бежал. После этого Исхак-баб Чина[р]лиг-шайха[*37]

117) для обучения религиозным наукам в Сайраме и Чимнкенде поставил. После этого, вслед

118) за этим, потомки (*пушт*) упомянутого падишаха пришли и, завоевав крепость Сузак, оставили там Билге-хана,

119) который из рода Имама Мухаммад-и Ханафийи. После этого Исхак-баб,

120) осадив город Сулхан и несколько суток провоевав, сорок тысяч неверных

121) христиан убил. Семь тысяч мусульман стали мучениками. Туббат-дар падишаха

122) с двумя другими падишахами из народа христиан убил. После этого хадрат Исхак-

123) баб земли Туркистана, [как то] Йаси, и Суйри, и Карнак, и Икан, и Темир-Куфкан,

124) и Багистан, и Йетти-канд, и Алтмыш, и Отрар, и Сыгнак[*38], и другие из областей

125) и селений, и всех людей, расселившихся от моря до [другого] моря, которое тюркские племена называют

126) Тенгиз[*39], — всё и вся обратил в ислам. После этого [он] три крепости (стены), которые стоят одна вокруг другой,

127) то есть опоясывая друг друга, воздвиг, и семь соборных мечетей построил, и восемьдесят

128) лет с неверными магами воевал. Пусть знают, что неверные на берегах реки Сир, что

129) находится в стороне города Узганда, все [они] — неверные маги, а неверные на берегах реки Сир,

130) что находится в стороне города Йаси, все [они] — неверные христиане, что же касается неверных Бухары и Самарканда

131) и окрестностей этих двух городов, они все — неверные иудеи[*40]. О, преданные дому саййидов. Пусть

132) знают, что достоверность рассказа (*кисса*) заключается в методе вопрошания (*су'ал*). Хадрат ʻАбд ал-Джалил-баб, в область

133) Барчинлиг уйдя, воевал. Сто пятьдесят тысяч войска неверных христиан были вырезаны,

134) и девять тысяч человек из мусульман стали мучениками. Падишахами Барчинлига были два человека:

135) Килич-хан и Йашмут-хан. Килич-хан погиб в бою, что же касается Йашмут-

136) хана, [он] ушел в сторону Х*аджанда. Хадрат Исхак-баб[*41] к своему дяде,

137) хадрату ʻАбд ар-Рахим-бабу, послал вестника, но узнал, что хадрат

138) ʻАбд ар-Рахим-баб с шестьюдесятью тысячами войска мусульман в [кровавой] битве стали мучениками.

139) Тут же оседлав [коня], со стороны Темур-Куфкана и Таласа, через перевал Кух-и барах, он в путь

140) отправился. Осадив крепость Касан, он послал [гонца] в сторону города Маргинана

141) к хадрату Шах Мансуру и хадрату Шах ʻАбд ар-Рахман-и хадрат Абу Бакру

142) оповестить о случившемся. Тут же эти два

143) падишаха оседлали [коней] и, прибыв к крепости Касан, встали у стен.

144) Утамиш Сарик и Тулмиш Сарик бежали и в город Ху-

145) джанд прибыли; они вошли туда после [кровавой] битвы, когда народ хадрата

146) ʻАбд ар-Рахим-баба отвратился от мусульманской религии и вернулся к ложному мазхабу.

147) Все остальные, кто остался в области Касан, стали мусульманами — так, как этот слуга

148) покорный [Аллаха] (автор) выше вкратце упомянул. Хадрат ʻАбд ал-Джалил,

149) в область города Худжанда прибыв, вступил в бой и под городом Худжандом принял мученическую

150) смерть, [его] высокое присутствие (могила) стало священным местом *зийарата*. Хадрат Исхак-

151) баб, услышав эту весть об ‘Абд ал-Джалил-бабе, двинул войско и вступил в бой

152) со всеми падишахами — и христианскими, и магскими, как то Йашмут-хан и Утамиш Сарик.

153) А о его убийце есть много противоречивых сведений: хадрат Исхак-баб привел в крепость Каргалик[*42] сына Йашмут-хана,

154) который [еще] не стал мусульманином, и в темницу

155) заточил. В конце концов сын Йашмут-хана принял ислам. И он (Исхак-баб) посещение

156) Ка‘бы задумал. Совершив *хаджж*, приехал и построил в Каргалике мечеть, подобную Ка‘бе[*43].

157) Пусть знают преданные [дому] саййидов, что и Урганч Карахан[*44] из великих...

158) войска Исхак-баба. Хадрат Хасан Васил[*45] и Йуваш-баб[*46]

159) были из последователей последователей. Говорят, [он] сто тридцать — или двадцать пять — лет

160) прожил и девять лет был собеседником хадрата Хидра[*47] — мир ему!

161) Был он шайхом, и указывал нравственный и истинный путь,

162) и восемьдесят лет вел священные войны с неверными магами и христианами, то есть

163) перед девятью годами шайхства восемьдесят лет был *гази*. Из этого мира

164) бренного в мир вечности во время своего шайхства перешел. Пусть знают те,

165) кто предан дому саййидов, — теперь о потомстве Исхак-баба будет рассказано. Знай,

166) воистину, сын Исхак-баба — Харун-шайх, его сын — ‘Усман-шайх, его сын — ‘Умар-шайх,

167) его сын — Ифтихар-шайх, его сын — Махмуд-шайх, его сын — Илйас-х$^{s}$аджа-шайх, его сын — Ибрахим-шайх,

168) его сын — Султан Х$^{s}$аджа Ахмад Йасави, да продлит Аллах благодать

169) его духовной преемственности до дня воскресения. Пускай знают, что хадрат Посланник

170) Аллаха — да благословит его Аллах и да приветствует — одно рубище и один финик хадрату Арслан-

171) бабу[*48] — да будет доволен им Аллах — дал и сказал: «На следующий день после *ми‘раджа* стало

172) известно, что в год... переселения (*хиджры*) из Мекки в Медину

173) из рода Имама Хасана, который сын моей Фатимы, а также

174) из высокого рода ‘Умара — да будет доволен им Аллах, — который второй халиф, и из семени

175) хадрата повелителя правоверных ‘Усмана — да будет доволен им Аллах, — который третий халиф

176) мой, и из лона его жены, которая — дочь родная моя[*49],

177) и из потомков Имама Мухаммад-и Ханафийи, сына хадрата повелителя правоверных

178) ‘Али — да будет доволен им Аллах, — который четвертый мой халиф и сын моего дяди,

179) в области Сайрам появится [тот], чье имя Х[в]аджа Ахмад, а отец его — шайх Ибрахим[*50],

180) и мать его — Тагай-бибича-биби, прозвище которой — Карасач-ана»[*51].

181) Хадрат Арслан-баб выслушал указания и вверенное надежно хра-

182) нил. Когда наступил тот год, о котором поведал хадрат [Пророк] — да благословит его Аллах и да приветствует, — тайный

183) голос раздался: «О, Арслан-баб! Как ты такого великого предводителя мира

184) увидишь, как найдешь?» После этого Арслан-баб в области (*вилайат*) Чахар-

185) Терак сорок лет предавался аскетическому служению, [пребывал в состоянии]

186) отшельничества, достигая стоянок; его еда, питье и одежда были из даров гор,

187) и горной воды, и ладана, и кенафа. То есть состоянием отшельничества и благочестия он свою душу сам

188) очистил. После сорока лет отшельничества он пришел в область Сайрам,

189) нашел хадрата Ибрахим-шайха, разузнал подробно о его положении, делах и

190) о нем самом и спросил также его жену, и полностью

191) подтвердились те указания [Пророка]. После того спросил: «Есть ли у вас

192) сын?» Хадрат Ибрахим-шайх — да святится его душа — спрятал Султана

193) познавших и другого мальчика привел и показал.

194) Хадрат Арслан-баб благословил Садр ад-дин-шайха[*52] и сказал:

195) «Этот ваш мальчик станет предводителем (*садр*) ангелов (?) и религии, но мы ищем того,

196) кто господин истинности общины и религии, между ними — разница

197) такая же, как между троном и ковром. Э-ге-гей, что за беда эта разница!»

198) После этого Султан познавших (Ибрахим-шайх), [выражаясь] тонко и изящно, сказал:

199) «Есть один безумный и сумасшедший сын, он недостоин вашего взгляда.

200) Его речи, поступки и движения непохожи на [действия] детей других людей. То

201) он падает навзничь, то он грустный, то он радостный, то идет

202) в школу, а то выглядит словно пьяный и потерявший сознание. Во всяком случае, он выглядит, как потомок Первочеловека (Адама),

203) и сам он — потомок человека, но если принять во внимание его поступки, состояния и речи, он — странный и чудесный ребенок».

204) Эту речь хадрат Арслан-баб услышал и от беспредельности особенностей совершенства господина

205) сам собой пошел и невольно вышел наружу, увидел, что несколько ребят

206) играют, а один из мальчиков сидит на куче их одежды. [Он] быстро

207) подошел ближе. Хадрат Султан познавших, приветствовав [его], закричал:

208) «О дедушка, до каких пор вы будете беречь мою одежду, а я — одежду детей?!»

209) Хадрат Арслан-баб сказал: «Эй, моя душа, это рубище — для вашей милости,

210) да будет она благодатной», — и одел [его]. Хадрат Султан познавших сказал:

211) «Богатство внешнего, которое является сутью лишь тела моего, вы [мне] дали. Но чистое сокровище, которое является сутью тайны сердца

212) моего, вы не дали! Поэтому я то в грязи, то в воде, то

213) в грусти, то в радости, то в науке». После этого

214) хадрат Арслан-баб с совершенной искренностью и несомненной честностью финик от-

215) дал. Хадрат Султан познавших съел [его]. Хадрат Арслан-баб

216) сказал: «Я наблюдал, вы ни разу ничего мне не предложили». Хадрат Султан по-

217) знавших сказал: «О дедушка, тот вкус финика, заключавшийся в финике, вы съели, я надеюсь,

218) что этот нектар пожалуете и мне». Хадрат Арслан-

219) баб с сотней тысяч благодарностей и радостью приветствий хадрату Султану по-

220) знавших прочитал благословляющую молитву. Хадрат Арслан-баб из

221) чертогов этого мира отправился в чертоги будущей жизни. После этого хадрат Султан

222) познавших стал муридом Х̣аджа Йусуфа Хамадани; после этого [он] стал муридом хадрата

223) Султан Абу Са'ид-и Абу-л-Хайра, после этого стал муридом ста семидесяти

224) одного шайха, обучался совершенству и истинам; после

225) этого стал муридом хадрата Шихаб ад-дина Сухраварди

226) и делам четырех *такбиров* и пути обычных, что является охотничьей добычей для мусульман, об-

227) учился, получил *иджаза* и *рухсат* на пути пророков —

228) мир им — и пути саййидов, да так, будто он орла, и ястреба, и сокола-балабана, и

229) коршуна, и морского орла, и беркута, и других [охотничьих птиц] приручил. Совершенство хадрата Султана

230) достигло такой степени, что тридцать тысяч охотников на зверей из странствующих дервишей, двенадцать

231) тысяч царевичей святости и совершенства охотились за [его] *ханаках*

232) и девяносто девять тысяч суфиев стремились постичь тайную истину

233) на все времена, то есть в отшельничестве и в отсутствие отшельничества в настойчивом

234) служении были, и двадцать тысяч умнейших обладателей печатей, и пятнадцать

235) тысяч *муфтиев*, и четырнадцать тысяч *муджтахидов* служили тридцать пять лет.

236) И хадрат Султан познавших тоже был *муджтахидом* и тридцать пять лет давал уроки.

237) Он был учеником Фахр-и Рази. Все эти слова

238) выписаны из многочисленных родословных, и из книги «Танбих ад-даллин»[*53],

239) и из книги «Худжжат аз-закирин»[*54] хадрата Х̣аджа Ахмада Йасави — да продлит

240) Аллах благодать его *силсила* (цепи) до дня воскресения. И ее (*силсила*) концом [в настоящее время] является Садр ад-дин-

241) шайх[*55]...

## Комментарии

*1 Такое название рассказа приведено в стк. 132.

*2 Культ ‘Али ибн Аби Талиба (656–661) необычайно широко распространен в Центральной Азии. Он является основным элементом в «народной» религии. Известны многочисленные мазары ‘Али: в афганском городе Мазар-и Шарифе, в сел. Шах-и Мардан в Ферганской области, в Хиве, в сел. Газган в Нуратинском районе Навоийской области Республики Узбекистан[14].

*3 В сел. Дибаланд (Дех-и Баланд) в Нуратинском районе находятся «могилы» Имама ал-Хасана (ум. в 669 г.) и Имама ал-Хусайна (уб. в 680 г.), над которыми сооружены два девятиметровых в длину надгробия. Согласно легенде, в Сурхандарьинской области Республики Узбекистан, высоко в горах при святом месте Хазрат-и Султан похоронена голова Имама ал-Хусайна. Несмотря на многочисленность и широкую географию расселения саййидов — потомков Имама ал-Хусайна — в Центральной Азии, в том числе на территории Кокандского ханства, их история в рассматриваемом регионе в публикуемом тексте не приводится.

*4 Биби Ханифа (Хаула) — мать Имама Мухаммада. Туркестанские родословия называют ее то «дочерью кесаря Рума» (кайсар-и Рум, «Насаб-нама-йи турки», стк. 13), то «дочерью правителя крепости Хайбар» (падшах-и кал‘а-йи Хайбар, «Насаб-нама-йи Хазрат Султан ал-‘арифин Х*аджа Ахмад Йасави», рук. № 2 из частного собрания жителя сел. Тугискен Куандыка Саруарова, стк. 39). Мнение, близкое к последней версии, разделяют х*аджа и иудеи современного города Туркестана. Согласно ему, х*аджа являются родственниками евреев (племянниками, сыновьями сестры), потому что матерью их предка — Имама Мухаммада ибн ал-Ханафийи — была дочь иудейского царя (устная информация жителя г. Туркестана, х*аджа из рода Хорасан Мухамеджана Барнаханова, 1992 г.). Остается предположить, что составитель публикуемого текста недостаточно хорошо знал мусульманскую письменную традицию. Туркестанским же родословиям присущи многовариантность и архаичность, своеобразно отражающие события различных этапов местной истории.

*5 Культ Имама Мухаммада ибн ал-Ханафийи также широко распространен в Центральной Азии. Известны две его могилы в Южном Туркменистане, еще одна — в упомянутом селении Дибаланд, где над его девятиметровым (в длину) надгробием сооружен мавзолей, а рядом с ним холм из камней, обладающий, по мнению паломников, целебными свойствами. В г. Риштан Ферганской области на территории

---

[14] См.: *Абашин С.Н.* Шахимардан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999. С. 109–111.

мечети «Мухаммад Ханафийа» имеется подземная пещера, где, по преданию, исчез преследуемый врагами имам. Рядом с пещерой сооружено надгробие над его «могилой». Сохранилось 24-метровое (в длину) надгробие над его «могилой» и в Созакском районе Южно-Казахстанской области. Согласно «Туркестан та'рихи», Х$^{в}$аджа Ахмад Йасави был похоронен в ногах могилы своего предка в Йаси — Мухаммад-Садика Сафа'-бека улы (рукопись музея-заповедника «Азрет-Султан», л. 36[15]). Составителю «Кандийа» были известны две могилы Имама Мухаммад-и Ханафи у Хауд(Хауз)-и Мухаммад-и Хабиб в Самарканде и Сайраме[16].

[*6] Могилу халифа 'Усмана ибн 'Аффана (644–656) показывают, в частности, в местности Минг-шахид («Тысяча мучеников») — высоко в горах, в верховьях р. Сайрам-су в Сайрамском районе[17].

[*7] Казахские родословия признают только двух сыновей Имама Мухаммада — 'Абд ал-Фаттаха и 'Абд ал-Маннана (вар.: 'Абд Манаф).

[*8] В родословии-документе, утвержденном в *мухарраме* 1283/мае–июне 1866 г. кадием Коканда, Шах Исхак объявлен сыном известного Абу Муслима Марвази Сахиб-и Кирана (уб. в 755 г.) от его брака с Биби Сакина, дочерью хадрат 'Аббаса[18].

[*9] Почитаемая могила Пахлавана Ахмада Замчи находится в г. Нурата.

[*10] Почитаемая могила Исма'ил-ата находится в селении Турбат в Казыкуртском районе Южно-Казахстанской области.

[*11] Могила хадрата 'Али Кушчи-ата находится в селении Куш-ата в Туркестанском районе Южно-Казахстанской области, где до последнего времени исполнялись радения *зикр-и джахр*.

[*12] Имя хадрата 'Абд ар-Рахмана связано, по одной из версий, с культом Арслан-баба, чья могила находится недалеко от г. Джалал-абада в Республике Кыргызстан.

[*13] Имам Мухаммад Джалил (вар.: Мухаммад Халил, Мухаммад Джарир, Мухаммад ибн 'Абд ал-Джалил, Мухаммад ибн Шах Джалил) по прозвищу Хорасан-ата часто идентифицируется с двумя персонажами: 'Абд ал-Джалил-бабом и Шах Джариром. Вероятно, это вызвано относительной схожестью имен. В казахских родословиях отмечается, что 'Абд ал-Джалил-баб погиб на берегу реки у г. Джанда. В рукописях этот город иногда называют Хуб Джанд или Худжанд, отчего многие составители родословий путают его с Х$^{в}$аджандом и предпола-

---

[15] Описание рукописи см.: *Муминов А.К.* Каталог арабографических рукописей музея-заповедника «Азрет-Султан» в городе Туркестан. Туркестан, 1997. С. 108–109.

[16] Кандийа. Дар байан-и мазарат-и Самарканд, бе-кушаш Ирадж Афшар // Забан ва фарханг-и Иран. Тихран, 1334, № 9. С. 91.

[17] Об истории его потомков в Центральной Азии по данным народных преданий см.: Кандийа. С. 17–20.

[18] *Muminov A., Szuppe M.* Un document généalogique (Nasab-nāma) d'une famille de Ḫwāja Yasawi dans le Khanat de Kokand (XIXe s.) // Eurasian Studies. № 1 (2002). P. 22.

гают, что ʻАбд ал-Джалил-баб похоронен где-то в Ферганской долине. Шах Джарир — согласно преданию, сын ʻУсмана ибн ʻАффана — погиб в Сафид Булане. С этим персонажем связан цикл преданий о Бувайда (Биби ʻУбайда) и Минг-шахиде[19]. Иногда вместо него упоминается Мухаммад ибн ʻАббас из числа таби'ун («Насаб-нама», рук. из частного собрания Мирахмада Мирхалдарова, стк. 47).

*14 Хурасан(Хорасан)-ата, согласно «Насаб-нама-йи Имам Мухаммад-и Ханафийа», получил свое прозвание за завоевание и исламизацию города (*шахар*) Хурасана (рукописи доцента Туркестанского университета Сансызбая Курбанкожаева, стк. 70–74, и жителя Канимехского района Навоийской области Низамуддина Оспанова, стк. 16–17). Городище Узганд (Узгенд, Озгент), руины которого находятся в Жана-Корганском районе Южно-Казахстанской области, раньше называлось Хорасан (устная информация жителя г. Туркестан Мухамеджана Барнаханова, 1992 г.).

*15 ʻАбд ар-Рахман-баб был, согласно преданиям, правителем Сирии (Шам). В некоторых родословиях указана другая дата его кончины — 150 г. по хиджре. После смерти отца правителем Шама становится Исхак-баб, а другой сын ʻАбд ар-Рахман-баба, ʻАбд ал-Джалил-баб, был назначен правителем Йемена («Насаб-нама-йи Имам Мухаммад Ханафийа», рук. Сансызбая Курбанкожаева, стк. 65–70). Согласно другим текстам, ʻАбд ар-Рахман-баб — отец Исхак-баба и ʻАбд ал-Джалил-баба — совершает поход в Узганд-у Фаргана, побеждает Ихшита и Карвана и женится на дочери первого. В некоторых версиях в этом месте рассказа появляется новое действующее лицо — хитрый и коварный Куртка. В результате его происков ʻАбд ар-Рахман-баб погибает, но затем воскресает и исчезает, не дав своим врагам-неверным глумиться над его телом. Весть о смерти ʻАбд ар-Рахман-баба достигает Мекки, Медины, Шама, Шамата, Йемена, Египта, Рума (рук. Сансызбая Курбанкожаева, стк. 58–68).

*16 Тубба' — среди казахских х[в]аджа имеет хождение личное имя в форме Дуппа.

*17 В большинстве текстов маршрут следования войск до Термеза и далее совпадает: Шам–Шамат–Табриз–Исфахан–Мазандаран–Хурасан–Сарахс–Балх–Термиз–Бухара–Самарканд – Узганд-у Фаргана («Насаб-нама», рук. из частного собрания жителя города Туркестана Балтабая Омарова, стк. 38–40). Встречаются, однако, и некоторые отличия: Шам–Табриз–Исфахан–Сарахс–Кандахар–Гарм–Балх–Бадахшан–Шабурган–Хурасан–Марв–Бухара–Самарканд–Фаргана–Касан–Узганд («Насаб-нама», рук. № 2 из частного собрания Абсадыка Абсеметова, стк. 100–106); Шам–Шамат–Табриз–Сарахс – Чангал-и Мазандаран – Урганч–Балх–Исфахан – Нисф-и Джахан – Хурасан – Хисар-и Кулаб –

[19] Более подробно см.: *Абашин С.Н.* Сафид-Булан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 3. М., 2001. С. 87–89.

Бухара – Шахр-и Сабз – Самарканд – Узганд-у Фаргана – Касан-у Уш (рук. № 2 из частного собрания жителя селения Сексен-ата Ташкентской области Таджибая Нурматова, стк. 9–14).

[18] Могила Парсин-шаха находится в окрестностях г. Маргилана (Маргинан).

[19] Почитаемая могила ‘Абд Аллаха ибн Му‘аз-и Джабала находится в пределах города Маргилана.

[20] Наши полевые материалы показывают, что Утамиш Сарик Тулмиш Сарик Тарса (в казахских родословиях — Сариг Тонли Утамиш-хан сын Килич-хана, по прозвищу Йашмут-хан) — это одно лицо, богатырь, правитель Джанда или страны Барчин. Он сделал ‘Абд ал-Джалил-баба мучеником, за что был жестоко наказан Исхак-бабом: был побежден, пленен, увезен в столицу Исхак-баба — г. Каргалик и там казнен после года пребывания в тюрьме. Автор публикуемого текста превращает его имя в имена двух людей — Утамиш Сарик и Тулмиш Сарик.

[21] Могилу Шах Мансура показывают в г. Маргилане на кладбище, недалеко от святого места Пур-Сиддик.

[22] Кашгар, Йарканд (Яркенд), Хутан (Хотан), Аксу, Иле (Или) — города в современном китайском Синьцзяне.

[23] В туркестанских родословиях отмечается, что ‘Абд ар-Рахим-баб был правителем Багдада или *вилайата* Багдат (рук. из частного собрания Низамуддина Оспанова, стк. 13). Некоторые родословия называют его правителем Шамата (Шамад). По сведениям Абу Са‘да ас-Сам‘ани, аш-Шамат — это название одного из кварталов Нишапура или селения в окрестностях Кирмана[20].

[24] Наличие нескольких мазаров у одной знаменитой личности центральноазиатские легенды часто объясняют тем, что человек умер или погиб в одной местности, а его тело было отправлено на белом верблюде в Медину для захоронения.

[25] Самарканд, Дизах (Джизак), Шираз, Мийан-кал (Миянкаль), Ура-тепе (Ура-тюбе), Худжанд (Х$^{в}$аджанд, Ходжент), Исфан (Исфана), Тикаб, Самгар, Хаш (Ашт), Чадак, Уйгур, Мургзар (Мор-гузар), Джас (Чуст), Гава, Алмас, Касан, Арча-канд, Исвас-канд (Избаскент), Кайку — города и селения на территории Республики Узбекистан и Республики Таджикистан.

[26] Могила ‘Ишкиндж-баба находится в местности Рибат-и Ишхич в верховьях р. Джидгил (Чаткал). На это святое место (*зийарат-гах*, *мукаддас-джай*, *‘азиз-джай*), находящееся в Янгибазарском районе Джалалабадской области Республики Кыргызстан, люди совершали паломничество (*зийарат*) со стороны Ферганской долины, Шаша, Сайрама и Тараза. В Ташкентской области оно известно как «двена-

[20] ал-Ансаб, ал-джуз’ 8. Хайдарабад, 1977. С. 31, 34.

дцатидневное паломничество» (устная информация жителя г. Газалкента Ташкентской области Келдыбека Полатова, 1998 г.). В источниках этот персонаж иногда превращается в пророка Идриса[21].

•27 Могила Зу-н-Нуна аулийа' находится в одноименном селении в Наманганской области. В «Насаб-нама-йи Занги-ата» упомянут хадрат Маулана Зу-н-Нун-шайх по прозвищу Йумалак-шайх Балагардан[22], из числа суфиев *увайси* (т.е. получивших религиозное знание без непосредственного общения с учителем)[23].

•28 О насильственной исламизации Бухары в других родословиях, кроме этого текста, ничего не говорится. В них Бухара того времени уже мусульманский город. В текстах отмечается, что главой общины (*курсак 'азизи*) в Бухаре был оставлен Маулана Х$^{в}$аджа Мухаммад Васи'и, из тубба' ат-таби'ин («Насаб-нама-йи турки», стк. 80–82). В некоторых источниках он упоминается как 'Ала' ад-дин муфти (рук. из частного собрания Сансызбая Курбанкожаева, стк. 96). Видимо, натянутые отношения Кокандского ханства с Бухарой в XIX в. сыграли свою роль во включении в публикуемый текст темы о насильственной исламизации Бухары и Самарканда туркестанскими героями.

•29 Карван-Баст, Ихшит — титулы местных правителей. Ихшит (вар.: Малик-Ихшит) — титул правителя части Узганд-у Фаргана, Карван-Баст (вар.: Карван-Шиш) — части Баб-у Касан («Насаб-нама-йи турки», стк. 89–91).

•30 Имам Абу Бакр Каффал — известный богослов, факих, мухаддис, с именем которого шафи'итская традиция связывает распространение шафи'итского мазхаба в Мавараннахре[24]. Его могила находится в Ташкенте.

•31 'Абд ар-Рахим-баб — легендарный предок х$^{в}$аджа Карахан и основатель династии Караханидов. Известен также чильтан по имени 'Абд ар-Рахим Машрики.

•32 Чуй, Талаш, Нур, Кундузи, Ишил, Иртыш, Тенгиз, Семиречье — селения и районы на территории Республики Казахстан и Республики Кыргызстан.

•33 Падишах Кашгара известен также как Мункузлик Бугра Карахан из рода Кара Кангли. Его имя на языке тарса (христиан) было,

---

[21] См.: Рисала-йи Идрис пайгамбар, рук. ИВРУ, ф. 1, № 12708/III, л. 78$^{б}$–109$^{а}$; Рисала-йи Исхидж-баб, рук. ИВРУ, ф. 1, № 4188, л. 1$^{б}$–20$^{а}$.

[22] *Muminov A., Szuppe M.* Un document généalogique (Nasab-nāma) d'une famille de Ḫwāja Yasawi. P. 24.

[23] См.: *DeWeese D.* An "Üvaysi" Sufi in Timurid Mawarannahr: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia // Papers on Inner Asia. Bloomington, 1993. No. 22; *idem.* The Tadhkika-i Bughrā-khān and the "Üvaysi"-Sufis of Central Asia: Note in Review of Imaginary Muslims // Central Asiatic Journal. No. 40 (1996). P. 87–127; *Baldick J.* Imaginary Muslims: The Üwaysi Sufies of Central Asia. N. Y., L., 1993.

[24] См. более подробно: *Прозоров С.М.* Ал-Каффал // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998. С. 45–47.

согласно другим преданиям, Йуханнийан (вар.: Бухтан, Лихйан, Райхан).

[34] Чимнкенд (Чаман-Канд, Чимкент) — в казахских текстах упоминается в форме Истиджаб (Исфиджаб, Исбиджаб).

[35] Туббат-дар — титул правителя Сайрама (в некоторых списках: «...и Шаша в том числе»). Его имя и титул встречаются в различной форме: Байт-дар, Нахиб-дар, Найиб-дар, Набт-дар, Куркуз, Куркук, Куркур.

[36] Шах 'Абд ал-'Азиз-баб — знаменосец (*'алам-дар*), один из пяти *тубба' ат-таби'ин* (цифра 5 — стандартная во всех текстах, хотя при перечислении имен в разных генеалогиях общее их количество может быть больше). Погиб мученической смертью в Сайраме, получив 70 ранений. Погребен в Сайраме, в настоящее время это святое место известно как Х$^{в}$аджа-Балагардан. Его культ известен также в Ташкенте, где есть кладбище и квартал Х$^{в}$аджа-'Аламбардар. Известен один из четырех чильтанов по имени 'Абд ал-'Азиз Магриби, к которому следует обращаться, повернувшись на запад (в текстах, найденных в окрестностях Ташкента, для указания общего количества чильтанов всегда используют цифру 4).

[37] Чинарлик-шайх известен под именем 'Абд-и Салам Сиддики, он — один из *тубба' ат-таби'ин*[25].

[38] Йаси (Яса, г. Туркестан), Карнак, Икан, Темир-Куфкан, Багистан, Йетти-канд, Алтмыш, Отрар, Сыгнак — города и селения в Республике Узбекистан и Республике Казахстан. Суйри — название селения (близ Йаси), жители которого убили сына Х$^{в}$аджа Ахмада Йасави — Ибрахим-шайха (вар.: Науруз-х$^{в}$аджа). Хадрат Султан проклял их за это, те люди стали умирать, и род их прекратился (устный рассказ жителя г. Туркестана 'Алиш-баба Султанова, 1994 г.).

[39] Тенгиз — вероятно, имеется в виду озеро Тенгиз в Северном Казахстане.

[40] Доисламское население описываемых регионов источники (видимо, преследуя политические цели) называют неопределенным словосочетанием *муг-у тарса*, смысл которого (букв. «огнепоклонники и христиане») не совсем ясен.

[41] Исхак-баб в других текстах мстит только убийцам 'Абд ал-Джалил-баба в Барчинкенте и Джанде. В родословиях, составленных под наблюдением правителей Коканда, подчеркивается особая роль Исхак-баба в завоеваниях. Согласно «Насаб-нама-йи Занги-ата», Исхак-баб исламизировал население трехсот городов от Медины до Кумула и в каждом городе назначал правителями потомков имамов (*имам-задаган*) и потомков сподвижников (*сахаба-задаган*)[26].

---

[25] *'Абд ал-'Азиз ибн Катта-х$^{в}$аджа.* Насаб-нама-йи манзума, стк. 88–110.

[26] *Muminov A., Szuppe M.* Un document généalogique (Nasab-nāma) d'une famille de Ḫwāja Yasawi. P. 23.

*42 Селений с таким названием в Казахстане много. Население Каргалика при Исхак-бабе насчитывало от 10 до 40 тыс. дворов (рук. П. Маманова, № 2, стк. 116; рук. Бахадыра Сапиева, стк. 100). ‘Абд ар-Рахим строит крепость в *вилайате* Йаркант, где также имеется селение с таким названием (рук. Мирахмада Мирхалдарова, стк. 89–90). Следует заметить, что культ птиц (*карга, уйрак, лачин, кабутар*) широко распространен в этом регионе. Например, при святом месте Пур-Сиддик в городе Маргилане, где, по преданию, похоронен сын халифа Абу Бакра, держат огромное количество голубей. На пожертвования паломников (*хайр-у садака, назр*) покупают корм для птиц.

*43 Идея сооружения храма, подобного Ка‘бе (Ка‘ба-хана), широко распространена в Центральной Азии. Кроме Исхак-баба Ка‘бу построил ‘Абд ал-Джалил-баб, вернее, его сын, Хусайн-х*аджа, в городе Озгент (Узганд). При посещении их гробниц паломники приветствуют сначала Хусайн-х*аджа и только потом — его отца ‘Абд ал-Джалил-баба Хурасан-ата. В 1996 г. Ка‘ба при святом месте рода Хорасан на территории хозяйства Задарья в Жана-Корганском районе была отремонтирована. Семикратный обход вокруг нее (*таваф*) входит в ритуал посещения (*зийарат*) местных святых.

*44 Урганч Карахан — это, видимо, последний Караханид в Отраре Билге-хан (уб. в 1217-18 г.), которого сверг хорезмшах ‘Ала’ ад-дин Мухаммад (1200–1220). В других родословиях он одиозная фигура. Среди врагов Шах ‘Абд ар-Рахима и Исхак-баба иногда называют также Эзбур(Эрбоз, Арбуз)-хана, зятя Туббат-дара, правителя Сайрама («Насаб-нама-йи турки», стк. 74). Известен некий Эрбоз-хан, который был сыном брата хорезмшаха Мухаммада[27]. Можно предположить, что прототекст туркестанских генеалогий составлялся в XIII–XIV вв. в кругах, враждебно настроенных против власти хорезмшахов в бассейне Сырдарьи.

*45 Хасан-Васил ‘Умари — один из пяти *тубба‘ ат-таби‘ин*, предводитель отряда, отправленного в Кара-Асман. Погребен там же.

*46 Йуваш(Йаваш)-баб — один из *тубба‘ ат-таби‘ин*, был оставлен в Чумушлагу наставником в религии. Родословия его называют «кади», «имам мечети Чуба в Сайраме» (рук. из частного собрания Мирахмада Мирхалдарова, стк. 81–82). Из его потомков — семья Бабахановых, долгое время возглавлявшая Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ, 1943–1992). В «Насаб-нама-йи Йуваш-баб» он назван родным братом Исхак-баба (рук. из частного собрания Шамс ад-дин-хана Бабаханова, Ташкент).

---

[27] *ан-Насави Шихаб ад-Дин Мухаммад ибн Ахмад.* Сират Султан Джалал ал-Дин Манкбурны (Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны). Критич. текст, пер. с араб., коммент. и введ. З.М. Буниятова. М., 1996 (Памятники письменности Востока. CVII) (араб. текст — с. 27; пер. — с. 61).

*47 Хадрат Хидр (Хызр) в текстах фигурирует еще как «хадрат Хидр-у Илйас, ʻалайхи-с-салам», «хадрат Хидр ва-хадрат Илйас, ʻалайхима-с-салам ва-хадрат Абдал». Туркестанские святые для общения (*сухба*) с ним имели *суфра* (сокр. от «ас-Сахифа ас-сафраʼ» — «Желтый свиток»[28]). Среди наследства Исхак-баба в текстах упоминаются также земли (*йер*), речки (*су*), источники (*чашма*), родословие (*насаб-нама*) и молитвенный коврик (*саджжада*). Первым, кто получил *суфра* от хадрат Хидра в Туркестане, был Исхак-баб, который в течение пятидесяти трех лет общался с хадратом Хидром. Руководство общиной (*суфра-дарлик*) переходило от «отца» к «сыну» с разрешения (*иджаза*) хадрата Хидра. Именно он объявил Исхак-бабу, что посещение его могилы (*зийарат*) будет равняться паломничеству к могилам всех пророков. При вручении *суфра* Хʷаджа Ахмаду Йасави хадрат Хидр предсказал ему, сколько лет он будет жить и руководить муридами.

*48 Одна из могил Арслан-баба находится в Отраре (совр. Шаульдер в Южно-Казахстанской области). Его культ связан с водными источниками (многие названия каналов, небольших рек в этой местности имеют компонент *арслан*: Уграк-Арслан-суйи, Арсланлиг-ариг) и силами природы. Например, сезонные сильные ветры в Отраре называются «ветром Арслан-баба» (*Арслан-баб шамали*). Его образ в исламский период прошел несколько этапов трансформации: 1) этап взаимовлияния местного и кахтанидского (южноаравийского) предания (Арслан-баб как представитель народа пророка Худа был огромного роста и прожил 340 лет; он знал основы тридцати трех религий и в конце концов выбрал ислам); 2) кайсанито-мубаййидитский этап (Арслан-баб имеет титул *баб* — «врата»; он — потомок имама Мухаммада ибн ал-Ханафийи, имама кайсанитов); 3) этап контактов с *ахл ал-хадис* (Арслан-баб — хранитель и передатчик хадисов, он — Йахйа ибн Настур ар-Руми, сподвижник Пророка); 4) суфийский этап (Арслан-баб — наставник Хʷаджа Ахмада Йасави в качестве суфийского авторитета Салмана ал-Фариси; рядом с мавзолеем Арслан-баба *суфи* Мухаммад Данишманд Зарнуки строит *ханаках* Суфи-хана).

*49 Составитель рассказа хочет подчеркнуть происхождение Хʷаджа Ахмада Йасави от упомянутых халифов по материнской линии.

*50 В разных текстах имя отца фигурирует еще в двух вариантах: в одном случае это Махмуд-шайх, в другом — Илйас-шайх (родной брат Арслан-баба)[29].

---

[28] См.: История халифов анонимного автора XI века. Факсимиле рукописи. Предисл. и краткое изложение содержания П.А. Грязневича, указ. М.Б. Пиотровского и П.А. Грязневича. М., 1967 (Памятники письменности Востока. XI), л. 246; *Муминов А.К.* О происхождении братства Йасавийа // Ислам и проблемы межцивилизационных взаимодействий. М., 1994. С. 219–231.

[29] *Муса Сайрами.* Таʼрих-и аминийа. Казань, 1904. С. 288–290.

*[51] Тагай-бибича-биби по прозвищу Кара-сач-ана, известна также как сестра шайха 'Умара Багистани[30].

*[52] Одна из могил Садр ад-дин-шайха находится в сел. Тугискен в Жана-Корганском районе, где он известен как Садр-ата.

*[53] Под названием «Танбих ад-даллин» известны сочинения двух авторов — Абу-л-Хусайна ибн Шайх Ма'руфа[31] и Дуст-Мухаммада Фализкара[32].

*[54] Речь идет о сочинении «Худжжат аз-закирин ли-радд ал-мункирин» Мухаммад-Шарифа ал-Бухари ал-'Алави (написано в 1077/1666-67 г.)[33]. В сочинении Саййид Рахмат Аллаха ибн Саййид 'Абд ар-Рахима Хашими Ата'и Бухари «Фава'ид мунтахаб аш-шаджара ва-л-ансаб ва-л-манакиб» автором «Худжжат аз-закирин» назван Мухаммад-Шариф Кичкина Бухари Гузар-и Дигризани, который умер, возможно, в 1090/1679-80 г.[34].

*[55] Под Садр ад-дин-шайхом имеется в виду Садр-шайх, брат Х"аджа Ахмада Йасави и основатель рода Аккорган.

---

[30] *Muminov A., Szuppe M.* Un document généalogique (Nasab-nāma) d'une famille de Ḫwāja Yasawi. P. 24.

[31] Рук. ИВРУ, ф. 1, № 3871.

[32] Танбих ад-даллин ва-л-мудиллин, рук. ИВРУ, ф. 1, № 3711/III.

[33] Рукописи ИВРУ, ф. 1, № 1826, 3303/III, 3707/I, 4164/I, 5481/II, 6656/I, 10314; *Hofman H.F.* Turkish Literature, Section III, pt I, vol. 5. P. 72–75.

[34] Рук. ИВРУ, ф. 1, № 4576/II, л. 221[a]–222[a]; она описана в «Кратком каталоге суфийских произведений XVIII–XX вв. из собрания Института востоковедения Академии наук Республики Узбекистан им. ал-Беруни» (Берлин, 2000. С. 26).

**В.О. БОБРОВНИКОВ**
(Москва, Россия)

**Р.И. СЕФЕРБЕКОВ**
(Махачкала, Россия)

# Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа

## (*к истории и этнографии культов святых*)*

Абу Муслим — один из наиболее почитаемых святых (*аулийа'*) на Восточном Кавказе. Ему приписывают обращение в ислам целых народов и первые успехи исламского просвещения в регионе. Конечно, не надо путать легендарного героя кавказских мусульман с его знаменитым тезкой, религиозным деятелем, военным и политиком 'Абд ар-Рахманом Абу Муслимом из Хорасана (уб. в 755 г.), который никогда не бывал на Кавказе. Но и его кавказский «однофамилец» представляет немалый интерес для исследователя. В Дагестане, Азербайджане и даже в Чечне и Ингушетии о нем рассказывают множество легенд. Его имя фигурирует в бесчисленных хрониках и памятных записях (*таварих*). В горах на севере и юге Дагестана разбросано немало святых мест, связанных с самим шейхом и его сподвижниками (*асхаб*ами). Возле некоторых из них до сих пор совершают весьма любопытные обряды. Никто еще не пробовал сопоставить все эти столь непохожие друг на друга материалы. Между тем такое историко-этнографическое исследование должно пролить свет как на историю, так и на представления об исламизации мусульман Восточного Кавказа.

Ученые привыкли видеть в Абу Муслиме на Кавказе просто курьез, случайную ошибку или злостное искажение истории этого региона

---

* В основу статьи положен доклад, прочитанный В.О. Бобровниковым 11 февраля 2001 г. в Тель-Авивском университете на конференции «Дагестан в исламском мире». Английский текст доклада в настоящее время готовится к изданию: Abu Muslim in Islamic History and Mythology of the North Caucasus // Daghestan in the World of Islam.

© В.О. Бобровников, Р.И. Сефербеков, 2003

средневековыми хронистами[1]. В чем-то они правы: действительно, рассказы об этом шейхе вобрали в себя реалии сразу нескольких исторических эпох, начиная от раннего средневековья до Кавказской войны XIX в. Это правда, одна только правда, но не вся правда. Нам представляется, что подход к изучению этого исторического персонажа до сих пор был избран слишком узко. В его культе историков интересовали только реальные лица и события раннесредневекового прошлого Северного Кавказа и Восточного Закавказья, то, **что было на самом деле.**

Между тем представления о прошлом, запечатленные в исторической памяти народа, имеют не меньшее, а порой и большее значение для истории и этнографии мусульманских обществ. В западной науке их стали изучать уже в 20-е годы XX в.[2]. Использование исследований, посвященных **исторической памяти** (франц. *la mémoire culturelle*, нем. *das kulturelle Gedächtnis*) и **устной истории** (англ. *oral history*)[3], особенно перспективно для изучения культов святых. Анализ материалов, связанных с почитанием Абу Муслима на Кавказе, проливает свет на представления о главных героях и периодах исламизации региона, связях Восточного Кавказа с другими регионами мусульманского Востока, в том числе Йеменом, Ираном, Средней Азией, о шиитском влиянии на Кавказе, исламской трансформации домусульманских обрядов и верований горцев.

Чтобы правильно разобраться в этой проблематике, нужно использовать весь круг письменных источников и устных преданий об Абу Муслиме на Кавказе. До сих пор при изучении этой фигуры ограничивались анализом средневековых историко-географических сочинений

---

[1] См., например: *Khanikoff N.* Mémoire sur les inscriptions musulmanes du Caucase // Journal asiatique. Sér. 5. 1862. T. 20. P. 214; [*Каяев*] *Гумуки 'Али.* 'Ала йад ман аслама на // Дагистан. 1918. № 9 (на араб. яз.); *Бакиханов А.-К.-А.* Гюлистан-и Ирам. Баку, 1991. С. 55, 58–59, 63–64; *Алкадари Г.-Э.* Асари Дагестан. Пер. А. Гасанова. Коммент. В.Г. Гаджиева. Махачкала, 1994. С. 43, 44; *Саидов М.-С.* О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане // Ученые записки Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы (далее: УЗ ИИЯЛ). Махачкала, 1957. Т. II. С. 42–51; *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала, 1969. С. 58, 59, 67, 88–112; *он же.* Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. Отв. ред. А.Р. Шихсаидов. М., 2001. С. 12; *Айтберов Т.М.* Древний Хунзах и хунзахцы. Махачкала, 1990. С. 36; Дагестанские исторические сочинения. Сост. и пер. А.Р. Шихсаидова, Т.М. Айтберова, Г.М.-Р. Оразаева. М., 1993. С. 58; *Гаджиев В.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р.* История Дагестана с древнейших времен до конца XV в. Махачкала, 1996. С. 213; История Дагестана с древнейших времен до наших дней. Махачкала, 1997. С. 97, и др.

[2] Методика исследований исторической или культурной памяти была разработана французским социологом Морисом Альбваксом. См.: *Halbwachs M.* Les cadres sociaux de la mémoire. P., 1976; *idem.* La mémoire collective. P., 1969. См. также: *Vancina J.* Oral Tradition: A Study in Historical Methodology. Chicago, 1965.

[3] *Assman J.* Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1992.

на арабском и тюркских языках. Огромный пласт чисто этнографических материалов о культах и легендах, связанных с Абу Муслимом, выпадал из поля зрения ученых. Поздние свидетельства об этом шейхе, дошедшие до нас в эпиграфике и микротопонимике XIX–XX вв., столь же необоснованно игнорировались. Между тем сравнительный анализ этих источников важен еще и потому, что позволяет проследить динамику складывания и изменения культа Абу Муслима на Кавказе.

В предлагаемой вниманию читателей работе впервые проведен диахронный анализ как письменных, так и устных материалов об Абу Муслиме. Сведения средневековых арабских географов и путешественников, памятных записей и местных хроник сопоставлены с материалами арабской эпиграфики Дагестана XIX–XX вв., записями об обрядах, связанных со святыми местами на Восточном Кавказе. Важным дополнительным источником исследования послужили материалы микротопонимики на дагестанских и тюркских языках. Читатель найдет в нашей работе много цитат. Некоторые из них довольно пространны, но совершенно необходимы, чтобы почувствовать общий контекст разбираемых сюжетов легенды и культа Абу Муслима. Основу статьи составляют первоисточники, собранные в Дагестане ее авторами. Полевой этнографический материал по Абу Муслиму в Табасаране в 80-е годы начал собирать Р.И. Сефербеков. Его данные по южному Дагестану дополнены полевыми, эпиграфическими и архивными материалами В.О. Бобровникова, собранными в 1990–2000-е годы у аварцев, кумыков и лакцев[4].

## Абу Муслим в мусульманской традиции: легенда и ее критика

За последние двести лет отношение к Абу Муслиму, да и общий взгляд на историю распространения ислама на Кавказе сильно изменились. Еще в XIX, а порой и в первой трети XX в. с его именем

---

[4] В 1990-е годы авторы статьи подготовили ряд публикаций, в которых освещены отдельные стороны культа Абу Муслима на Восточном Кавказе. См.: *Сефербеков Р.И.* Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995. С. 52, 63–68; *он же*. Из истории одного земледельческого культа табасаранцев // Иран и Кавказ. Труды Кавказского центра иранистики. Т. 1. Тегеран, 1997. С. 93–96; *он же*. Памятники истории и культуры, связанные с пребыванием шейха Абумуслима в Табасаране // Материалы международной научно-теоретической конференции «Культурно-историческая общность народов Северного Кавказа и проблемы гуманизации межнациональных отношений на современном этапе» 28–31 октября 1997 г. в Черкесске–Архызе. Черкесск, 1999. С. 284–286; *он же*. Традиционные религиозные представления табасаранцев (боги и демоны; верования, связанные с животными). Махачкала, 2000. С. 11, 13, 51, 56–57; *Бобровников В.О.* Абу Муслим // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Отв. ред. С.М. Прозоров. Вып. 2. М., 1999. С. 5–8.

связывались все попытки исламизации Восточного Кавказа[5]. С эпохи средневековья такое представление господствовало в мусульманской историографии Дагестана и Азербайджана. Его можно обнаружить в знаменитой «Истории Дербента» (*Дарбанд-нама*), «Истории Дагестана» (*Та'рих Дагистан*) Мухаммад-Рафи', в аульных хрониках вроде *Ахты-нама*, *Хунзах-нама*, «Истории [распространения] ислама в Дагестане» из сел. Сильди. Все эти сочинения повторяют одну и ту же легенду. Можно выделить два ее основных, во многом перекликающихся друг с другом варианта: первый распространен в основном в северном Азербайджане и южном Дагестане, второй характерен для северного Дагестана и Чечено-Ингушетии.

В наиболее полном виде первая, более древняя версия легенды встречается в безымянной арабской хронике, условно названной «Историей Абу Муслима» (*Та'рих Аби Муслим*) русским востоковедом Н.В. Ханыковым, который обнаружил ее и опубликовал[6]. Вкратце содержание хроники таково: Шейх 'Абд ар-Рахман б. 'Абд ал-Малик Абу Муслим, или просто Абу Муслим, вел род от пророка Мухаммада по линии его дядьев Хамзы и 'Аббаса, т.е. был *саййидом*. Родился он в городе Дамаск в Сирии (араб. *Шам*) и потому имел *нисбу* ад-Димашки аш-Шами. В родном городе он построил большую соборную мечеть и прочел там свою первую проповедь (*хутба*). Еще в раннем детстве он потерял отца, который пал мучеником (*шахид*), сражаясь «за Хусайна б. 'Али б. Аби Талиба» против омейядского *халифа* Марвана II. Возмужав, Абу Муслим собрал пятитысячную армию и отомстил за отца, убив Марвана. Совершив ряд походов (*газв*) на Ближнем Востоке, в Малой и Средней Азии (а по некоторым дагестанским хроникам, побывав даже в Индии), он начал семилетнюю войну за веру (*джихад ва газават*) с горцами Кавказа.

Абу Муслиму покорились сначала Ширван и Азербайджан, затем город Дербент и горные области Дагестана и, наконец, отдаленные черкесские земли. Обратив в ислам покоренных им горцев, Абу Муслим построил для них первые мечети в Дербенте, селениях Ахты, Кара-Кюре, Рича, Куруш, Мака, Цахур, Кала-Корейш, Гази-Кумух, Кубачи, Хунзах и других политических центрах Нагорного Дагестана, где он посадил мусульманских правителей из числа своих ближайших родственников и сподвижников, таких же *саййидов*, как и он сам. К этим арабским наместникам возводили свое происхождение крупнейшие позднесредневековые правители Дагестана — *шамхалы* Гази-Кумуха и Тарков, *уцмии* Кайтага, *майсумы* и *кади* Табасарана. Лишь

---

[5] См., например: *Гаджи-Али*. Сказание очевидца о Шамиле. Под ред. В.Г. Гаджиева. Махачкала, 1995. С. 24–25. Общую характеристику такой точки зрения дал А.Р. Шихсаидов. См.: *Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р.* История Дагестана... С. 224–226.

[6] *Khanikoff N.* Mémoire... P. 82–86 (араб. текст), 86–90 (франц. пер.).



Кумух с соборной мечетью в центре селения.
Фото В.О. Бобровникова. Сентябрь 2001 г.

*нуцал*ов Аварии возводили к Суракату, последнему немусульманскому правителю Хунзаха и наиболее упорному противнику Абу Муслима. Завершив утверждение ислама на Восточном Кавказе, Абу Муслим вернулся на родину[7].

Вторая версия легенды, попавшая в *Та'рих Дагистан* и ряд аварских аульных хроник, рисует Абу Муслима (вар.: Абу-л-Муслима) уже местным героем-исламизатором. Он был потомком одного из пяти шейхов-курайшитов, переселившихся на Восточный Кавказ из Сирии за три-пять веков до его рождения. Абу Муслим жил в Хунзахе и был наследным правителем (*амир*) и духовным главой (*имам*) мусульман Аварии. Всю свою жизнь он вел войны за веру (*джихад*) против своих соседей, еще не принявших ислам, то заключая с ними мирные договоры, то нарушая их и возглавляя набеги (*газв*) на земли неверных. Самым упорным и зловредным врагом шейха был Суракат (по другой версии легенды, его отдаленный потомок), правивший Аварией до принятия ею ислама. Неверные были окончательно побеждены хитростью:

[7] История Абу Муслима. Пер. А.Р. Шихсаидова // Дагестанские исторические сочинения. С. 79–83. См. также: Дербент-наме. Пер. Г.М.-Р. Оразаева // Там же. С. 24–27, 32–35; Ахты-наме. Пер. А.Р. Шихсаидова // Там же. С. 69–72.

Абу Муслим притворно отступил, разбросав на поле боя отравленные яства, от которых погибло все войско неверных. Сураката убили. Но от ран, полученных в одном из последних сражений, скончался и Абу Муслим. После его смерти к власти в Хунзахе пришли принявшие ислам потомки Сураката[8].

Отдельные события и эпизоды обеих версий этого предания попали в памятные записи, строительные и исторические надписи Нагорного Дагестана XVIII–XX вв. Чаще всего они содержат рассказ о приходе в Дагестан во II или в IV–V вв. *хиджры* (VIII или X–XI вв.) армии мусульман и строительстве здесь первых мусульманских памятников, т.е. конспективно излагают первый вариант легенды. Наиболее известные исторические тексты такого рода находятся на стенах соборных мечетей лакского селения Кумух (Гази-Кумух), лезгинского селения Ахты и агульского селения Рича. По фотографии, сделанной нами в Кумухе в сентябре 2001 г., в первой надписи читаем:

«(1) В 162 (778-79 г.) году мечеть Основ (*ас-сас*?) (2) построена из благочестия к Всевышнему Аллаху рукой друга Аллаха (*вали Аллах*) Абу Муслима, да смилуется над ним Всевышний Аллах. (3) [В] 825 (1421-22 г.) году в ней произвели некоторые улучшения, а в 1203 (1788-89 г.) году (4) [ее об]новил *амир* (т.е. *шамхал*. — *В.Б., Р.С.*) Мухаммад-хан. Прежде по виду они (улучшения? — *В.Б., Р.С.*) были на арках, которые построил (5) ...[В 1323 (1905-06 г.) году?] ее с усердием обновила община (*ал-джама'а*) [Кумуха], да дарует ей Всевышний Аллах долголетие в повиновении [воле Божьей]. (6) [Переписчик — раб Его (т.е. Божий. — *В.Б., Р.С.*) 'Абд] ал-Халик Каж[ла]ев»[9].

---

[8] Тарих Дагестан. Пер. А.Р. Шихсаидова // Там же. С. 99–107; Ункратль и ункратлинцы в XIX в. Пер. с авар. Т.М. Айтберова // Хрестоматия по истории права и государства Дагестана в XVIII–XIX вв. Сост., пер. и коммент. Т.М. Айтберова. Ч. II. Махачкала, 1999. С. 23–24. См. также перепечатку перевода последней хроники: Восстания дагестанцев и чеченцев в послешамилевскую эпоху и имамат 1877 года. Сост. и пер. Т.М. Айтберов, Ю.У. Дадаев, Х.А. Омаров. Махачкала, 2001. С. 24–25.

[9] Арабский текст надписи издан М.-С.Дж. Саидовым и без изменений перепечатан Л.И. Лавровым. См.: *Саидов М.-С.* О некоторых памятниках материальной культуры в лакских районах ДАССР // УЗ ИИЯЛ. Т. III. Махачкала, 1957. С. 124; Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Сост., пер., коммент. и прил. Л.И. Лаврова. Ч. 2. Надписи XVIII–XX вв. М., 1968. С. 109, надпись № 665. Вероятно, перевод Саидова сделан по памяти, и поэтому в него вкралось множество ошибок. Он очень далек от оригинала. В 1989 г. соборная мечеть Кумуха была отреставрирована. При этом сильно поврежденная надпись была восстановлена. Однако реставраторы, по-видимому, не владели арабским и неузнаваемо исказили третью, четвертую и пятую строки надписи. Наш перевод сделан на основе сопоставления фотографий, сделанных в сентябре 2001 г. В.О. Бобровниковым, с фотографиями А.Р. Шихсаидова 1970-х годов. Авторы выражают признательность А.Р. Шихсаидову и С.М. Прозорову за помощь в переводе сложных мест кумухской надписи. В круглых скобках мы указываем номера строк; в квадратные скобки заключены восстанавливаемые нами по смыслу слова и выражения.

Ахтынская историческая надпись, нанесенная на внутреннюю стену мечети по случаю очередного ремонта здания, произведенного в 1899 г., гласит: «...заново построил *джама'ат* (сельская община. — *В.Б., Р.С.*) Ахты области Самур эту соборную мечеть на месте древней мечети, которую построил отважный правитель (*малик*) Абдурахман, известный под именем Абу Муслим ад-Димашки аш-Шами, завоеватель Дагестана...»[10].

Ричинская запись сделана уже в советское время местным муллой, очевидно хорошо знавшим дагестанские хроники. Ее текст занимает первый из трех вертикальных столбцов длинной арабской строительной надписи о реставрации здания в 1380 г.х. (1960-61 г.): «(1) Абу Муслим вышел из Дамаска в (2) Дагестан в 115 (733-34 г. — *В.Б., Р.С.*) году, сражался с ними (неверными горцами. — *В.Б., Р.С.*) (3) за веру (*ли-аджл ад-дин*) и построил несколько мечетей, (4) в числе которых построил и соборную мечеть Рича (*масджид ал-джами' Рича*)...»[11].

В нашем распоряжении имеется также несколько сотен памятных записей из арабских рукописей Дагестана, переписанных в XVIII–XX вв. Это своего рода краткие анналы походов и строительной деятельности Абу Муслима в Дагестане и на Восточном Кавказе. Их сходство с приведенными выше историко-строительными надписями позволяет предположить существование единого источника всех этих текстов. Вот несколько наиболее типичных из них:

«Дата исламизации (*та'рих ислам*) Дагестана рукой Абу Муслима и разрушения крепости Анджи — 114 год (732-33 г. — *В.Б., Р.С.*)»[12].

«Дата (*та'рих*) распространения ислама в Дагестане рукой Абу Муслима — 115 [год]».

[10] Пер. А.Р. Шихсаидова. См.: *Шихсаидов А.Р.* Эпиграфические памятники Дагестана X–XVII вв. как исторический источник. М., 1984. С. 365. Интересно отметить, что в этой надписи причудливо соединены исторические реалии разных эпох. Рассказ о первых арабских походах на Восточный Кавказ насыщен деталями предреволюционных десятилетий. В 1860–1917 гг. Ахтынское сельское общество (*джама'ат*) относилось к Самурскому округу (*нахийат Самур*) Дагестанской области, упомянутому в надписи.

[11] Чтобы подчеркнуть некоторые нюансы исторического предания об Абу Муслиме, мы приводим выполненный В.О. Бобровниковым дословный перевод текста надписи по фотографии, опубликованной в книге: *Шихсаидов А.Р.* Эпиграфические памятники Дагестана... С. 366. Рис. 140.

[12] Две одинаковые памятные записи, одна — из сборника (*маджму'*), переписанного Муслимом из с. Урада в 1313/1895-96 г. (Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН в Махачкале (далее: РФ ИИАЭ). Ф. 1. Оп. 1. Д. 531. Л. 17), другая — из частного собрания А. Гайдаросманова, Махачкала. Их публикацию, подготовленную Т.М. Айтберовым, см.: Письменные памятники Дагестана XVIII–XIX вв. Махачкала, 1989. С. 136, 137.



«Дата (*та'рих*) прихода в Дагестан Абу-л-Муслима Первого, распространения им веры (*ад-дин*) и его смерти в Хунзахе — 129 [год] (746-47 г. — *В.Б., Р.С.*)»[13].

К упомянутым выше кратким памятным записям следует добавить устные предания об участии Абу Муслима, его ближайших родственников и сподвижников в исламизации разных горных областей и селений Восточного Кавказа. Почти все они были записаны в конце XIX или первой половине XX в. Чаще всего подобные истории объясняют значение реликвий, хранящихся в мусульманских святилищах (*пир, зиярат*). К ним относится прежде всего меч (по другим сведениям — кинжал или сабля), по преданию принадлежавший Абу Муслиму. Одна из таких реликвий до конца 1920-х годов находилась в *пире* у табасаранского селения Чурдаф, другая вместе с белым знаменем шейха — в квартальной мечети Каланиб (авар. *КIаланиб*, «У ущелья») аварского селения Чох. Приписываемые Абу Муслиму сабля, ветхий халат и посох с железным наконечником до сих пор хранятся в мавзолее при квартальной мечети Самилакх (авар. *Самилахъ*) аварского селения Хунзах. Самый северный памятник, связанный с нашим героем, — это знаменитый христианский храм Тхоба Ерды в Ингушетии, где, согласно местной легенде, он был похоронен[14].

Наконец, с Абу Муслимом, его братьями, сестрой и прямыми потомками связан целый ряд генеалогических преданий, некоторые из них попали в списки упомянутых выше хроник, в частности *Та'рих Аби Муслим*. Они также встречаются в арабской и персидской эпиграфике южного Дагестана и Азербайджана. Одна из таких генеалогий сохранилась в надписи на мавзолее наиболее почитаемого в долине Самура шейха Пир Сулеймана. Она была высечена на стене здания при его реставрации в XVIII в.; родословная шейха возводится в ней через Абу Муслима к курайшитам: «(1) Все в нем (этом мире. — *В.Б., Р.С.*) тленно. (2) Это мавзолей (*кубба*) шейха Пир Сулаймана, а (3) он из рода курайшитов и Абу Муслима. (4) Реставрировал этот мавзолей А(5) шурбек ради Аллаха. Хранитель (*устад*) (6) мавзолея — Курбан сын Джигархана»[15].

[13] Оба текста скопированы М. Гайдарбековым, сотрудником Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы, «из записей дагестанских арабистов» без указания рукописей, из которых они были взяты, времени их переписки и места хранения. См.: *Гайдарбеков М.* Хронология истории Дагестана // РФ ИИАЭ. Ф. 3. Оп. 1. Д. 236. Т. II. Л. 31, 18.

[14] *Сефербеков Р.И.* Аграрные культы табасаранцев. С. 63–68; *Шиллинг Е.М.* Из истории одного дагестанского земледельческого культа // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 1. М., 1946. С. 32–34; *он же.* Дагестанская этнографическая экспедиция 1944 г. // Там же. С. 117–119; *Чеснов Я.В.* Суфизм и этнический менталитет у чеченцев // Расы и народы. Вып. 26. М., 2001. С. 61.

[15] Надпись переведена и введена в научный оборот А.Р. Шихсаидовым. См.: *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане... С. 213; *он же.* Эпиграфические памятники Дагестана... С. 244.



Родовое кладбище рода Саидер в сел. Рутул.
Фото В.О. Бобровникова. Ноябрь 1997 г.

Целые кланы (*тухум*, *тайп*) и даже селения связывали свое происхождение либо с самим Абу Муслимом, либо с его ближайшими родственниками. Лезгинская легенда приписывает основание сел. Ахты сестре шейха, Умм ал-Му'минат. Говорят, она была похоронена под южной стеной *джума*-мечети, где находится упомянутая нами выше памятная надпись. Согласно поздней народной этимологии, само название Ахты возникло от арабского слова *ухт* («сестра»)[16]. Даргинское предание выводит название знаменитого селения Кала-Корейш из арабского («Крепость курайшитов»). Его считают стоянкой отряда арабов-*гази* во главе с Абу Муслимом. В северном Дагестане опорными пунктами войск Абу Муслима называют Хунзах, андийские селения Анди и Муни. Согласно полевым материалам 1946 г. известного этнографа Е.М. Шиллинга, оттуда «Абу Муслим распространял по всему „участку" мусульманские порядки и двигался для „просвещения" [горцев в исламе] в другие районы (в том числе в Ботлих)»[17]. Абу Муслима считают также основателем чеченского селения Химой на реке Шаро-Аргун[18].

К арабам, пришедшим в Нагорный Дагестан вместе с Абу Муслимом, возводили свое происхождение десятки кланов горцев, например род Саидер (*сайиид*ов) в Рутуле, кланы Минтар (вар.: *Магьтар*, *Мигьтар*) в Рича и Шиназе, *тухум*ы Шамхалов в аварских селениях Гидатля, среди андийцев, ботлихцев, чамалинцев и багвалинцев[19]. Относящиеся к XIV–XX вв. генеалогии местных *сайиид*ов широко распространены по всему Восточному Кавказу, но до настоящего времени практически не изучены. Вот одна такая типичная генеалогия из багвалинского селения Хуштада в северном Дагестане:

«*Сайиид*ы селения Хуштада (авар. *хушдал*): Хусайн, 'Абд ал-Кадир и Абу Бакр — сыновья *кади хаджжи* Пир-Мухаммада сына Хаджиява сына Пир-Мухаммада сына Хаджиява сына 'Али сына Хазму сына 'Али сына Гентера сына Шушу сына Шавура сына Ихаку (багв. *ИхакIу*). Это место соединения с трех сторон рода Кушиба из селения Хуштада. Списано с памятных записей 13 джумада ас-сани 1298 года (1881 г. — *В.Б.*, *Р.С.*). Гентер умер в тысяча девяностом (1679-80 г. — *В.Б.*, *Р.С.*) году»[20].

---

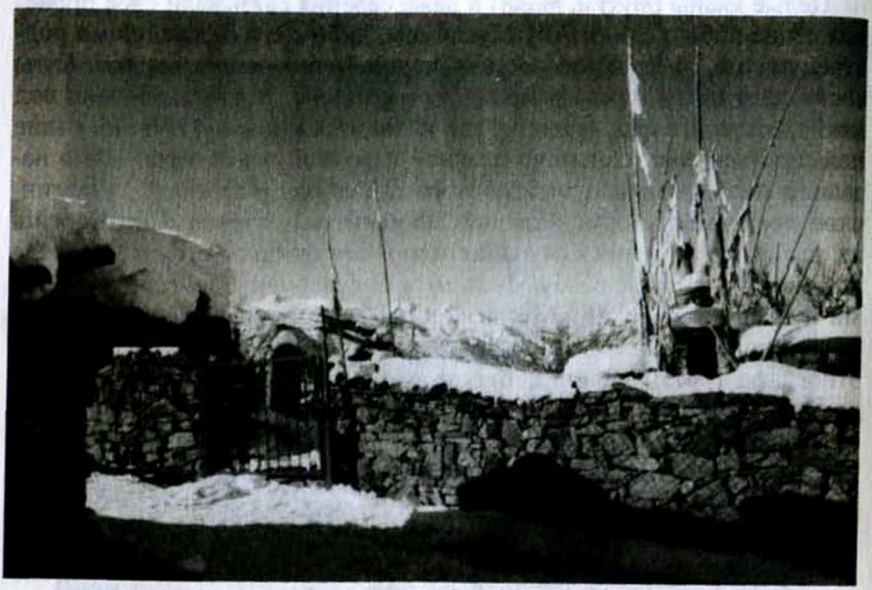
[16] Ахты-наме // Дагестанские исторические сочинения. С. 70, 72, 73.

[17] *Шиллинг Е.М.* Малые народы Дагестана. М., 1993. С. 71, см. также с. 103.

[18] *Чеснов Я.В.* Суфизм и этнический менталитет у чеченцев. С. 61.

[19] *Маршаев Р.*, *Бутаев Б.* История лакцев. Махачкала, 1991. С. 57; *Шиллинг Е.М.* Малые народы Дагестана. С. 25, 81, 153, 159, 167; *Чурсин Г.Ф.* Авары. Этнографический очерк. Под ред. Р.И. Сефербекова. Махачкала, 1995. С. 15; полевой материал В.О. Бобровникова осени 1997 г.

[20] Один список этой генеалогии, относящийся к последней трети XIX в., обнаружен и переведен известным дагестанским историком-востоковедом Т.М. Айтберовым. Его оригинал хранится в рукописном сборнике из собрания Муртазали Салманова (сел. Хуштада Цумадинского района Дагестана). См.: Рукописная и печатная книга



*Зиярат* саййидов на кладбище Хъармала сел. Хуштада.
Фото В.О. Бобровникова. Ноябрь 1995 г.

Научная критика кавказской легенды об Абу Муслиме берет начало в творчестве азербайджанского историка Аббас-Кули-ага Бакиханова (1794–1846). В *Гюлистан-и Ирам*, сочинении, охватывающем средневековую и новую историю Восточного Кавказа, он использовал сведения местных исторических хроник, таких, как упоминавшиеся выше *Дарбанд-нама*, *Та'рих Дагистан*, *Ахты-нама*. Сопоставляя их с сочинениями средневековых арабских и османских авторов, Бакиханов пришел к выводу, что под именем Абу Муслима скрывается другой полководец Арабского халифата, живший во II в. *хиджры*, скорее всего знаменитый Маслама б. 'Абд ал-Малик, брат халифов ал-Валида I и Хишама. Безымянные дагестанские хронисты спутали Масламу с арабским миссионером V в. *хиджры* по имени Абу Муслим, проповедовавшим ислам в северном Дагестане.

---

Дагестана. Махачкала, 1991. С. 160–161. В переводе Айтберова мы сочли возможным исправить написание некоторых арабских титулов, вошедших в состав имен, а также местные багвалинские имена (например, Гентер). В 1995 г. другой, более поздний список той же арабской генеалогии был обнаружен В.О. Бобровниковым в библиотеке одного из последних отпрысков этого тухума — Саййид-Гусейна Пирмагомедова, ныне имама сел. Агвали. См. публикацию текста: *Бобровников В.О.* Новые эпиграфические данные по истории ислама в Северо-Западном Дагестане // Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 6. М., 1999. С. 41.

«Можно предположить, что этот Абу Муслим есть тот самый Маслама, о котором мы говорили выше, — писал Бакиханов. — Вероятно, переписчики исказили его имя или Абу Муслим есть его *кунйа*, прозвище, дававшееся арабами почетным лицам... Шейх Абу Муслим... как видно, жил со своим семейством в Дагестане в пятом веке хиджры. В Хунзахе показывают его могилу под каменным сводом. Там же хранятся его сабля и верхняя одежда — халат. Мы полагаем, что эти события (т.е. исламизация Нагорного Дагестана. — *В.Б., Р.С.*) случились при нем, а не при Абу Муслиме — брате халифа (здесь: Масламе. — *В.Б., Р.С.*), который приходил сюда с войском на короткое время, и трудно поверить, что он привез сюда с собой сестру и выдал ее здесь замуж»[21].

В то же время, как можно видеть из приведенного выше отрывка, Бакиханов в целом все-таки верил в легенду, в частности в ее сообщение о сестре Абу Муслима. Изучение средневековых хроник продолжил дагестанский ученый Хасан-эфенди Алкадари (1834–1910). Он более критически подошел к тем текстам, которым доверял Бакиханов, например к *Джахан-нама* Катиба Челеби. Алкадари показал, что главным героем на начальном этапе исламизации Восточного Кавказа был не Абу Муслим, а его старший современник омейядский военачальник Маслама б. ʻАбд ал-Малик. Сообщения легенды о благородном происхождении из корейшитов Сирии были заимствованы из биографии Масламы. Алкадари настаивал на необходимости отличать знаменитого Абу Муслима из Хорасана от его кавказского тезки[22].

В дореволюционную эпоху к культу Абу Муслима на Восточном Кавказе обратились российские кавказоведы и востоковеды Н.В. Ханыков, П.К. Услар, В.В. Бартольд, В.Ф. Минорский. Еще в середине XIX в. легендой об этом шейхе заинтересовался один из основателей отечественного востоковедения А.К. Казем-бек (ум. в 1870 г.). Получив хорошее мусульманское образование, а затем овладев и европейской востоковедной традицией, он ввел в научный оборот немало сочинений, составлявших канон мусульманской науки на Восточном Кавказе и в Закавказье. Заслугой Казем-бека является научное издание кавказских текстов об Абу Муслиме на тюркских и арабском языках, в первую очередь знаменитой *Дарбанд-нама*[23].

Настоящий переворот в изучении рукописей произошел в XX в. Уже в 1920-е годы начались регулярные археографические экспедиции Дагестанского краеведческого музея, а с 1945 г. — Института

---

[21] *Бакиханов А.-К.-А.* Гюлистан-и Ирам. С. 55, 63–64.

[22] *Алкадари Г.-Э.* Асари Дагестан. С. 43–44.

[23] The Derbend-Nameh, or the History of Derbend... By *Mirza A. Kazem-Beg*. SPb., 1851. См. также: Извлечение из Истории Дагестана, составленной Мухаммедом Рафи. Пер. и публ. П.К. Услара // Сборник сведений о кавказских горцах (далее: ССКГ). Вып. VI. Тифлис, 1872. Отд. I.

истории, языка и литературы им. Г. Цадасы (ныне: Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН). В первых из них участвовали известные собиратели восточных рукописей, получившие хорошее мусульманское образование в дагестанских медресе, такие, как Али Каяев, М. Инквачилав, Б. Малачиханов, М.-М. Гайдарбеков, К. Баркуев, М. Нурмагомедов. Усилиями дагестанских востоковедов М.-С.Дж. Саидова, А.Р. Шихсаидова, Т.М. Айтберова, Г.М.-Р. Оразаева в научный оборот введены все основные списки рукописных материалов об Абу Муслиме. Сравнительно-историческое изучение этих текстов позволило выявить этапы и направления формирования средневековой мусульманской историографии Восточного Кавказа в X–XVIII вв.[24].

Стало возможным окончательно «развести» легенду и историю. Кавказского Абу Муслима уже не путают с его знаменитым иранским тезкой. Их разделяет, во-первых, разница в происхождении. Хорасанский герой был не потомком Пророка и даже не арабом, а безродным персом-рабом. Во-вторых, генеалогии мусульманских правителей Нагорного Дагестана фиктивны. В них отразились политические реалии не периода арабского завоевания, а послемонгольской эпохи, XIV–XVII вв. *Та'рих Дагистан*, по верному замечанию Минорского, представляет собой «тенденциозный политический памфлет, имеющий целью обосновать претензии шамхалов на преобладающее положение в Дагестане»[25]. В-третьих, легенда приписывает одному и тому же шейху религиозные войны, которые велись на Восточном Кавказе почти 500 лет, начиная с 710-х годов (еще до рождения хорасанского Абу Муслима) и кончая 910-ми либо 1250-ми годами. Поэтому наряду с Масламой к прототипам Абу Муслима можно причислить местных кавказских героев исламизации: суфиев, воителей за веру (*гази*), правителей городов и сельских общин[26]. И последнее, но не менее важное обстоятельство. Святые места, связанные с Абу Муслимом, возникли либо до арабского завоевания, либо много веков спустя.

Изучение материалов культа Абу Муслима на Кавказе не закончено. Критический разбор исторической подоплеки легенды никоим образом не снимает вопроса о причинах ее возникновения и этапах формирования. Остается неясным, каким образом в лице одного шейха слились черты и судьбы разных героев исламизации. Почему предания о нем вот уже столько веков пользуются на Восточном Кавказе такой удивительной популярностью? В чем притягатель-

---

[24] Дагестанские исторические сочинения. С. 6–15, 65–68, 74–79, 85–97, 133–135; Восстания дагестанцев и чеченцев в послешамилевскую эпоху и имамат 1877 года. С. 12–13, 21–23.

[25] *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дагестана X–XI вв. М., 1963. С. 24–25.

[26] *Khanikoff N.* Mémoire... P. 214; *'Али Гумуки* (*Али Каяев*). 'Ала йад ман асламана. С. 4; *Айтберов Т.М.* Древний Хунзах и хунзахцы. С. 36.

ность культа Абу Муслима? Какую роль он играет в повседневной жизни дагестанских мусульман? Какие стороны их религиозной практики отразились в культе? Эти сюжеты мы рассмотрим в следующих разделах нашей работы. В первом разделе мы сознательно воздерживались от разбора отдельных элементов легенды, чтобы читатель смог составить себе общее впечатление о предании. Ниже мы переходим к анализу отдельных исторических сюжетов и социальных функций культа.

## Герои и периоды исламизации в исторической памяти

Прежде чем перейти к разбору легенды об Абу Муслиме на Восточном Кавказе, несколько слов нужно сказать об особенностях исторической памяти. Изучение ее ставит перед нами иные задачи, чем реконструкция прошлого. Здесь есть своя логика, свое представление о времени и пространстве. Историческая память обращена не столько в прошлое, сколько в настоящее. Для нее важно не то, как все случилось на самом деле, а какое значение прошлое имеет для осознания людьми своего настоящего. Вообще отношение исторической памяти к прошлому сложнее, чем обычно представляется. Заслуживает внимания тонкая оценка этой особенности, принадлежащая крупнейшему отечественному фольклористу В.Я. Проппу. Критикуя сторонников исторической школы, видевших в русском эпосе (былинах) лишь искажение действительности, он писал:

«Былина основана не на передаче в стихах исторического факта, а на художественном вымысле, который именно как **вымысел** (выделено Проппом. — *В.Б., Р.С.*) определяется историей. Непонимание этого приводит к тому, что былинных героев ищут в летописях и в повествовательной литературе и полагают, что находят их, так как отличие художественных форм и жанровой принадлежности эпоса и летописи полностью игнорируется...»[27]. Отношение к времени в эпосе Пропп определяет следующим образом: «Певец, конечно, понимает, что события песни относятся к прошлому. Об этом свидетельствует название песен „старинами"... Тем не менее вопрос этот не так прост, как может показаться на первый взгляд. Искусство эпоса до некоторой степени родственно искусству драматическому. Когда зритель смотрит на сцену, он, конечно, знает, что изображаемые на сцене события в преобладающем большинстве случаев относятся к прошлому. Воспринимаются же они как события, происходящие перед нашими глазами

[27] *Пропп В.Я.* Основные этапы развития русского героического эпоса // Сказка. Эпос. Песня. Собрание трудов. М., 2001. С. 155.

в настоящем. Нечто сходное имеется и в эпической поэзии. Относя воспеваемые события к прошлому, певец вместе с тем видит их перед глазами. Они для него совершаются в настоящем»[28].

Подход В.Я. Проппа к русским былинам с известными оговорками можно применить и к легендам об исламизации как к сходному жанру исторического эпоса. Нельзя не согласиться с тем, что герой исторической легенды не просто копия какого-либо реального исторического лица, известного под тем же именем. Уподобление Абу Муслима легенды хорасанскому герою или одному из одноименных арабских шейхов, действовавших на средневековом Восточном Кавказе, методологически столь же неверно и нелепо, как, например, приравнивание Добрыни Никитича русских былин к дяде киевского князя Владимира, а еще более фантастического Змея Тугарина к динозавру. Не следует повторять грубых ошибок М. Халанского, Б.А. Рыбакова и других представителей русской исторической школы.

Кроме того, Пропп верно отметил, что в исторической памяти образы прошлого неизбежно осовременниваются. Поэтому переносить их в прошлое для его реконструкции будет грубой ошибкой. Скажем, нельзя представлять себе имама Шамиля этаким борцом с горскими феодалами, защитником «горской демократии» и гениальным полководцем, как его рисуют нам современная литература, печать и иные средства массовой информации[29]. В исторической памяти дагестанских мусульман *имам* Шамиль и его отважный *наиб* Хаджи-Мурат — соратники в борьбе с русским царизмом, а на самом деле они были врагами, разделенными кровной местью. Имамат Шамиля привыкли считать суфийским, а возглавленное им движение даже прозвали «мюридизмом»[30], но в действительности ни один из имамов не был суфийским шейхом, а их муриды и подавно не принадлежали к братству Накшбандийа. Такие примеры можно приводить до бесконечности.

---

[28] *Пропп В.Я.* Язык былин как средство художественной выразительности // Там же. С. 142.

[29] См., например, материалы, появившиеся в дагестанских газетах в 1997 г. во время празднования 200-летнего юбилея Шамиля: «Сегодня Шамиль широко известен как мудрый государственный деятель, талантливый полководец, духовный руководитель народов и создатель уникального государства Имамат, объединившего на основе демократии многие народы» (Авариста̀н. Махачкала, 1997, № 9 (ноябрь). С. 1; см. также: Зов предков. Махачкала, 1991, № 1 (октябрь). С. 2).

[30] См., например, уже ставшее классическим исследование Н.И. Покровского 1941 г. и недавнюю работу А. Зелькиной: *Покровский Н.И.* Кавказские войны и имамат Шамиля. М., 2001. С. 184–194, 222, 264–265; *Zelkina A.* In Quest for God and Freedom. The Sufi Response to the Russian Advance in the North Caucasus. L., 2000. P. 121–130, 136–144, 160–163, 169–178, 235–238. Критический анализ подобных представлений и изучение реальных связей движения за *джихад* с суфийскими *вирд*ами на Восточном Кавказе XIX — начала XX в. читатель найдет в статье немецкого исламоведа М. Кемпера, включенной в состав этого сборника.

Следует отметить также, что историческая память лепит из порой случайного исторического материала образы, важные для идентификации общественных групп. Она имеет коллективную природу. Герои и события прошлого в народной исторической памяти часто теряют свои индивидуальные черты. Об этом не раз говорили западные историки и социологи, занимающиеся изучением подобных сюжетов. Например, египтолог Ян Ассман определяет историческую память как «осознание своего общего исторического прошлого», помогающее общине почувствовать свою «самость» в культурном отношении. В этом контексте рассказ о прошлом приобретает прежде всего современное значение, отражающее не реальные исторические факты, а отношение к ним современного общества[31].

В целом легенда о деятельности Абу Муслима на Восточном Кавказе относится, конечно, не к самой истории, а к исторической памяти об исламизации. Сохранилось бесчисленное количество вариантов записей этого предания, чем объясняются частые в ней разногласия и внутренние противоречия. Все они рисуют Дагестан областью войны (*дар ал-харб*) между мусульманами и неверными. Но исламизация на Восточном Кавказе изображается то как результат одного-единственного похода арабов в горы, то как цепь бесконечных войн за веру (*джихад*), набегов на города и селения иноверцев (*газават*) и борьба за чистоту ислама с лицемерами (*мунафикун*) и неверными (*куффар*). Чтобы понять характерные черты исторической памяти этого сложного явления, возьмем, к примеру, пассаж из *Та'рих Дагистан*:

«Жители Дагестана были [раньше] неверными, порочными (*фаджиран*) людьми [из населения] области войны (*дар ал-харб*). Они поклонялись идолам, были наделены мужеством и богатством, [вместе с тем] были более отвратительны, чем собаки. В каждом селении находились правители негодные, порочные (*фаджирун*), охваченные неверием и грехом. В каждом городе (*балда*) были преступные и грешные ханы (*умара'*), которые „приказывают неодобряемое и удерживают от одобряемого“[32]... Далее. Знайте, передают, что по прошествии двухсот лет с момента хиджры чистой, пророческой, вечной и бесконечной группа лиц из потомков двух дядьев по линии отца нашего пророка Мухаммада — да благословит его Аллах и да приветствует! — покинула благословенную Мекку, светлую Медину и благородный Шам с двумя тысячами воинов из своих соплеменников и родичей... чтобы совершить священную войну (*джихад ва газават*) и распространить по мере своих сил ислам в некоторых государствах и [отдельных] их частях. Из земель неверных они обошли много *вилайат*ов и краев, пока Аллах не определил то, что предопределено... Подлинно, достоин-

---

[31] *Assmann J.* Das kulturelle Gedächtnis... S. 17, 48, 77.

[32] Ср.: Коран III:110 (114).

ства священной войны с неверными и мученичества на пути [приведения неверных к] покорности являются лучшей наградой... Они вышли и отправились в полном согласии в эту обитель войны на слонах, верблюдах, скакунах. Когда жители Дагестана узнали об этом, то собрались вместе — войска проклятых неверных Дагестана и воины негодных 'урусов, которые в согласии с дагестанцами поровну делили добро, зло, важные дела, — у города Джур... Неверные были поражены с помощью Господа миров. И вели мусульмане сражения, битвы, борьбу и споры в Дагестане, добиваясь [награды] от Аллаха. Они разорили Хайдак... Затем они разграбили все имущество неверных с помощью Аллаха... Затем [мусульмане] заключили с ханами (*умара'*) *вилайата* Гумик (Кумух. — *В.Б., Р.С.*) открыто договор, а когда прошло немного времени, нарушили этот договор тайно и обманом предали неверных мечу, разгромили их, подчинили их селения, овладели их городами и обратили их жителей в ислам... [Мусульмане] опустошили сильнейший из городов (*билад*) Дагестана, резиденцию его владетеля — город Хумз (здесь: сел. Хунзах. — *В.Б., Р.С.*) при помощи принуждения и насилия и убили многих воинов и их помощников, пленили их жен и детей, забрали их имущество и богатства... Таким образом, мусульмане подчинили все области жителей гор, то есть Дагестан: частью — пленением, местью, убийством и разрушением, частью — исламом (букв. „замирением". — *В.Б., Р.С.*), поселением [мусульман] и хорошим обращением...»[33].

Эта пространная цитата неплохо показывает сложность связи исторической памяти с действительностью. В тексте переплелись реалии разных эпох. Известия о раннесредневековых государствах Хайдаке (Кайтаг) и Гумике (Кумух), поселении в Дербенте Масламой арабов из Сирии соседствуют с сообщениями о засилье в Дагестане русских ('*урус*). В последних вслед за Казем-беком можно видеть дружину киевского князя Святослава, совершившего в 965 г. поход против хазар[34], или Отдельный Кавказский корпус русской армии, действовавший в Нагорном Дагестане в период Кавказской войны XIX в. Дополнения такого рода могли быть внесены в ходе редактирования текста хроники. Недаром список, с которого был сделан перевод, датирован 1830-31 г.

---

[33] Дагестанские исторические сочинения. С. 97–98, 99, 101–102. В этом и последующих переводах мы сочли возможным изменить некоторые соционимы, такие, как эмиры (*умара*), под которыми в дагестанских текстах на арабском языке обычно понимаются представители местной военной знати — *ханы* и *беки*. Подробнее об особенностях передачи арабоязычных дагестанских соционимов см.: *Бобровников В.О.* Социально-правовая лексика восточного происхождения из дагестанских рукописей и надписей XIV–XX вв. // *Бобровников В.О.* Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М., 2002. С. 319.

[34] Derbend-Nameh... P. 666–667.

В пользу нашего предположения, похоже, говорит обилие в тексте выпадов против ханов Хунзаха и обличений горской знати. Именно на 1830 г. приходится поход на Хунзах первого имама Гази-Мухаммада. В эпитетах, которыми автор бичует пороки знати, встречается немало терминов, популярных у сторонников шариатского движения XVIII–XIX вв., упрекавших горцев в дикости, забвении ислама, беззакониях (*фиджар*) и лицемерии (*мунафака*)[35]. Явные параллели с исламскими мотивами *Та'рих Дагистан* можно найти у многих авторов эпохи Кавказской войны, например у секретаря Шамиля Хаджи-'Али ал-Чухи (Гаджи-Али из Чоха):

«Со времен Абу-Муслим-хана Шамского Дагестан большею частью управлялся потомками его под именем ханов и беков... Горцы дики, как сама природа, окружающая их, хищны, как звери... Они прежде исповедовали разные религии и управлялись князем Сурака из племени русов, столицею коего было селение Танус, что в Аварии... Потом... в 200 году хиджры Абу-Муслим Шамский покорил и силой оружия заставил горцев принять мусульманскую веру... Абу-Муслим Шамский наложил посильную дань на дагестанские племена и поставил в каждом из них хана из своих родственников... Поколения и ханы сменялись, а с ними изменялось и положение горцев, они начали приходить в упадок, каждый стал предаваться своим страстям и уклоняться от пути Аллаха, одни сделались разбойниками, другие ворами... По словам историков, земля Дагестана сделалась смесью крови, драк и раздоров. Эти внутренние междоусобия, войны с пограничными странами и, наконец, в последнее время упорная война с русскими при Гази-Мухаммаде, Хамза-беке и Шамиле не прекращались до сего дня»[36].

У Хаджи-'Али Чохского мы сталкиваемся с тем же смешением разных эпох. Любопытно, что у него упреки в адрес горцев за их невежество в вопросах ислама, характерные для ревнителей *шариат*а на средневековом Восточном Кавказе, сливаются с критикой горской «дикости» и «хищничества», исходящей от новой российской администрации края[37], в которую Хаджи-'Али перешел в последние годы Кавказской войны. С безымянным переписчиком *Та'рих Дагистан* его

---

[35] См., например: *аль-Карахи М.-Т.* Блеск дагестанских сабель в некоторых шамилевских битвах. Пер. и коммент. А. Барабанова и Т. Айтберова. Ч. 1. Махачкала, 1990. С. 17, 24–25; *Абдурахман из Газикумуха*. Книга воспоминаний / Китаб тазкира... Махачкала, 1997. Л. 37б–38а, 208а–208б; [*Исхак Урминский, Али Салтинский*]. История шариатского восстания в Чечне и Дагестане и имамата 1877 г. // Восстания дагестанцев и чеченцев в послешамилевскую эпоху и имамат 1877 года. С. 130–131.

[36] *Гаджи-Али*. Сказание очевидца о Шамиле. С. 24–25.

[37] Той же точки зрения придерживались и другие представители местной мусульманской элиты, перешедшей на службу к русским, например Абд ар-Рахман Газикумухский (*Абдурахман из Газикумуха*. Китаб тазкира... Л. 201а). Подробнее об ориенталистском дискурсе горской дикости в российском колониальном контексте см.: *Бобровников В.О.* Мусульмане Северного Кавказа... С. 16–26, 147–154.

сближает изображение истории ислама в Дагестане в виде серии непрекращавшихся войн. Можно предположить, что в данном случае на представления о прошлом у обоих авторов повлияли впечатления от полувековой жестокой Кавказской войны, современниками которой они были. С другой стороны, в таком взгляде можно видеть отражение реалий процесса исламизации, затянувшегося на Восточном Кавказе на тысячу с небольшим лет, с рубежа VII–VIII до XIX–XX вв. Длительность этого процесса порой чувствовали безымянные авторы памятных записей. В глоссе на полях одного из списков *Дарбанд-нама* читаем:

«Дата (*та'рих*) [распространения] ислама в Дагестане Абу Муслимом, строительства Кала-Корейша и разрушения крепости Анджи — 114 г. хиджры (732-33 г. — *В.Б., Р.С.*)... Между [принятием] ислама [в] Дагестане и [принятием] ислама [в] Кубачи пятьсот семьдесят лет»[38].

Хотя в легенде об Абу Муслиме утверждение ислама в Дагестане приписывается арабам, на самом деле роль Арабского халифата в этой области была довольно скромной. Можно выделить три основных периода исламизации Восточного Кавказа[39]. На первом из них (VII — середина X в.) арабы силой оружия обратили в ислам жителей Дербента и близлежащих селений. Арабское завоевание проходило в обстановке непрекращавшихся войн с хазарами, история которых отразилась в *Дарбанд-нама* и других местных мусульманских хрониках[40]. Историческую память об этом периоде запечатлел первый, более древний вариант легенды об Абу Муслиме. Не случайно он встречается в основном в южном Дагестане и Азербайджане, где, собственно, и проходили арабские завоевания.

Большинство упоминавшихся нами анналов о походах и строительной деятельности Абу Муслима в действительности передают деяния арабских полководцев, в основном Масламы, против хазар. Согласно «Истории посланников и царей» ат-Табари, в 114 г. хиджры Маслама «запер ал-Баб (Дербент. — *В.Б., Р.С.*), после того как нанес поражение хакану [хазар]». В 732–739 гг. он совершил по крайней мере шесть походов против хазар и союзных им горцев. В 126 (743-44) г. хиджры Исхак б. Муслим ал-Укайли отправился против перешедших на сторону хазар жителей Дербента[41]. К X столетию горцы южного Дагестана

---

[38] Дербент-наме (на лакском яз.). Рукопись Матенадарана в Ереване // Арабо-перс. фонд. Д. 240. Л. 47(б). Цит. по: *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане... С. 191. См. также: *Гайдарбеков М.* Хронология истории Дагестана. Т. VIII. Л. 32.

[39] *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане...; *Бобровников В.О.* Дагестан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 1. М., 1998. С. 31. См. также: *Аликберов А.К.* Северный Кавказ // Там же. Вып. 3. М., 2001. С. 89.

[40] Дербент-наме // Дагестанские исторические сочинения. С. 21–31, 37; Ахты-наме // Там же. С. 69–71.

[41] Цит. по: *Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р.* История Дагестана... С. 204.

стали мусульманами, но военные силы Арабского халифата иссякли. Поэтому памятные записи и хроники относят к началу X в. («после 300 г. хиджры» /912-13 г.) не столько военную, сколько культурную и строительную деятельность Абу Муслима[42].

Второй период исламизации региона пришелся на вторую половину X — XVI в. Решающую роль в нем сыграли отряды воителей за веру (*гузат*) владык и союзов общин центрального и южного Дагестана, суфии и миссионеры из Закавказья. Ислам двигался с юга на север, с равнины в горы. К XIII–XIV вв. он утвердился на большей части территории региона, вытеснив прежние религиозные верования, включая христианство монофизитского и православного толка и иудаизм. Недаром одна из версий *Та'рих Аби Муслим* делает мужем сестры Абу Муслима обращенного в ислам горского еврея Исхака Кундишкана. Позже других народов мусульманами стали андо-цезские народы и вайнахи. Только в XV–XVI вв. мусульманские миссионеры из Аварии и Засулакской Кумыкии построили на землях Чечни и Ингушетии первые мечети.

Историческая память об этом этапе составила основу второго, «северного» варианта предания об Абу Муслиме. Дробление единого потока исламизации вызвало появление бесчисленных аульных вариантов самой легенды, фиктивных саййидских генеалогий и новых святых мест. В каждом районе Абу Муслиму приписывают множество родственников и арабов-сподвижников. Среди последних называют четырех сыновей и более десяти внуков Абу Муслима. В Ахтах это его сестра, выданная им замуж за местного князя, по версии *Ахты-нама* — перса Дарвишайи, потомка сасанидского царя Хосрова I Ануширвана[43]. В северном Дагестане это два двоюродных брата Абу Муслима по имени Муса, один из которых похоронен в *зиярат*е андийского селения Ашали, а другой — в кумыкском селении Эндирей.

Менее знамениты многочисленные святые могилы «сподвижников Абу Муслима». Это вертикальные надгробия, реже — мавзолеи прямоугольной формы с куполом и без него, датируемые XIV–XIX вв. Иногда они группируются в так называемые кладбища святых. По преданию, в них похоронены мученики (*шухада*), погибшие в войнах Абу Муслима, мусульманские правители (*умара, салатин*), поставленные им управлять завоеванными территориями, а также их потомки. *Пир*ы потомков и сподвижников шейха почитаются в Гельхене, Ирибе, Кара-Кюре, Куруше, Маза, Микрахе, Рича, Рутуле, Усухе, Фите, Хнове, Хучни, Шиназе, Штуле, Кумухе, Кубачах[44] и других селениях южного и центрального Дагестана. Поклонение святым потомкам Абу

---

[42] Там же. С. 226.

[43] Дагестанские исторические сочинения. С. 71–72, 80.

[44] Дагестанские исторические сочинения. С. 81–83; *Алиев Б.Г.* Предания, памятники, исторические зарисовки о Дагестане. Махачкала, 1988. С. 74, 77, 78.

Муслима отмечено и в северном Азербайджане — в Ширване, Закаталах (селения Джар и Тала)[45].

В X–XVI вв. распространение ислама шло как мирным, так и вооруженным путем. Судя по собранным нами полевым материалам, его проповедь вели дагестанские миссионеры, порой нанимавшиеся пастухами к андийским народам и чеченцам. Если их мирная миссия не имела успеха, то на помощь к ним нередко приходили войска сильных мусульманских владений. В северном Дагестане роль *гази* брали на себя ополчения Гази-Кумухских *шамхал*ов, а также Аварских *нуцал*ов. В Чечено-Ингушетии военную поддержку исламским миссионерам оказывали кумыкские князья Эндирея[46]. Воспоминания об этой эпохе запечатлены и в устных преданиях об Абу Муслиме. Так, в сел. Ашали в 1946 г. Е.М. Шиллинг записал легенду о том, как Абу Муслим послал к андийцам своих двоюродных братьев, упомянутых выше. Однако их миссия не удалась. Ашалинского шейха убил стрелой андиец из тухума Гукучилал, а шейх Муса, живший в сел. Анди, бежал от гонений в Эндирей. Тогда сам Абу Муслим пришел с войском из Хунзаха и установил среди андийцев шариатский порядок[47].

В устных легендах и ритуалах, связанных с *зият*ами Абу Муслима, отчетливо выделяется мотив локальных войн между ханствами, сельскими конфедерациями и просто селениями, одни из которых уже приняли ислам, а жители других оставались язычниками или христианами. В сел. Чох еще в начале XX в. совершался следующий любопытный обряд. Каждой весной на праздник первой борозды (*оц бай* — авар., букв. «запрягание быка»), а также в день ураза-байрама из квартальной мечети выносили саблю и знамя Абу Муслима. Участвовать в обряде могли только представители небольшого тухума Османовых, ведущих свой род от арабов-*сайид*ов. Затем чохцы выходили на дорогу, ведущую к соседнему аварскому селению Ругуджа. У околицы *будун* (здесь: *му'аззин*) трижды произносил «*ла илаха илла-л-Лахи*» и после этого разбивал саблей глиняный кувшин, прося Аллаха дать чохцам обильный урожай и лишить его тушин (т.е. «грузин», здесь: «христиан»)[48]. Этот обряд, возникший в память о былых конфликтах чохцев с ругуджинцами, позже их принявшими ислам, просуществовал вплоть до коллективизации.

В третий период, охватывающий XVII–XIX вв., исламизация коснулась в первую очередь норм быта, права, частной и общественной жизни горцев северо-западного Дагестана и Чечено-Ингушетии, со-

---

[45] *Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р.* История Дагестана... С. 226.

[46] Полевой материал В.О. Бобровникова весны–осени 1995 г.

[47] *Шиллинг Е.М.* Малые народы Дагестана. С. 33–36.

[48] *Пржецлавский П.С.* Дагестан, его нравы и обычаи // Вестник Европы. Т. III. СПб., 1867. С. 150; см. также: *Каранаилов А.* Аул Чох // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. IV. Ч. II. Тифлис, 1884. С. 1–24.

хранивших немало противоречащих *шариат*у обычаев и норм обычного права (*'адат*), унаследованных ими от своих частью языческих, частью христианских предков. Еще в первой трети XIX в. женщины не носили тут шаровар под юбкой, мужчины употребляли запретные для мусульман мясные блюда, спиртные напитки (в частности, бузу), наркотики, на свадьбах и земледельческих праздниках совершали обряды эротического содержания. Вопреки требованиям *шариат*а горцы часто лишали наследства женщин, захватывали имущество односельчан неисправного должника в обеспечение долга (*ишкиль*, *баранта*)[49].

От этих обычаев горцы постепенно отошли на волне шариатского движения, по своему значению сопоставимого с Реформацией в Европе нового времени, зародившегося среди мусульманской духовной элиты (*'улама*) сельских конфедераций центрального и северного Дагестана XVIII в. и достигшего апогея в имамате в правление Шамиля (1834–1859). В исторической памяти горцев Дагестана и Чечено-Ингушетии эпоха Шамиля и его предшественников получила название «времени *шариат*а» в противоположность предшествующей эпохе господства *адат*а[50].

События и реалии всех трех основных эпох исламизации сильно перемешались в легенде. Предание также отразило «приливы» и «отливы» в распространении ислама, отмеченные переселениями и внешними вторжениями — кипчаков и огузов до X–XI вв., монгольским нашествием XIII в., походами Тимура конца XIV в., эпохой экспансии Сефевидов XV–XVII вв. и, наконец, российским завоеванием XVIII–XIX вв. Несмотря на сохранившиеся памятные записи, историческая память зафиксировала совершенно иную хронологию сменявших друг друга волн завоеваний. Дагестанцы обычно помещают их в эпоху арабского завоевания. При этом случаются забавные анахронизмы. Так, враг Абу Муслима, аварский хан, оказывается русским по происхождению, но почему-то имя носит арабское — Суракат. В исторических сочинениях о деяниях Абу Муслима и исламизации Дагестана можно найти немало позднейших вставок и глосс о послемонгольских завоеваниях и войнах на Восточном Кавказе.

В «Историю Дагестана» Мухаммад-Рафи' попало известие о взятии «войском тюрок» крепости Кекели над Кумухом, в которой пали мучениками (*шухада*) семьдесят юношей, в числе которых были потомки

---

[49] *Гаджи-Али*. Сказание очевидца о Шамиле. С. 34; *Руновский А.* Кодекс Шамиля. Махачкала, 1992. С. 19. Свидетельства сохранения противных *шариат*у обычаев в одежде и быту сохранились и в микротопонимике северо-западного Дагестана. См., например, нашу работу: *Бобровников В.О.* Реконструкция этнической истории багулал по данным микротопонимики // Дагестанский лингвистический сборник. Вып. 3. М., 1996.

[50] Например, у аварцев *шариатальул заман* в противоположность *бальалъул заман*. См.: *Комаров А.В.* Адаты и судопроизводство по ним // ССКГ. Вып. I. Отд. I. Тифлис, 1867. С. 7; *Саидов М.-С.* Аварско-русский словарь. М., 1967. С. 54.



Крепость Кекели над Кумухом.
Фото В.О. Бобровникова. Сентябрь 2001 г.

шейха Абу-л-Муслима[51]. Л.И. Лавров, сравнив эту глоссу с исторической записью о разгроме Рича татарами, пришел к выводу, что и та и другая говорят о монгольском нашествии 1240 г.[52]. Хотя монгольское завоевание оказало крайне разрушительное воздействие как на мусульманское общество Восточного Кавказа, так и на внешний арабский мир, уже при хане Узбеке (1312–1341) ислам стал государственной религией созданной монголами Золотой Орды. Вскоре ее ханы выступают уже как покровители ислама на Северном Кавказе. Согласно Ибн Баттуте, в XIV в. шафиитские правоведы (*фукаха*) из Дагестана с *нисбой* ал-Лакзи занимали высокое положение при дворе в столице Орды Сарае[53].

В роли защитника ислама от неверных горцев выступал и Тимур (1370–1405). Откликом на его походы с участием местных мусульманских правителей стала вставка в «Историю Абу Муслима» глоссы о насаждении ислама среди лакцев и аварцев сыном Абу Муслима ширваншахом Ибрахимом по прозвищу Бурхан ад-дин (араб., «аргумент веры»). А.Е. Криштопа довольно убедительно идентифицировал его

---

[51] Тарих Дагестан // Дагестанские исторические сочинения. С. 105.

[52] *Лавров Л.И.* Из эпиграфических находок дагестанской экспедиции (статья вторая) // Сборник Музея антропологии и этнографии (далее: СМАЭ). Т. XVIII. Л., 1958. С. 331–336.

[53] Цит. по: *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане... С. 162–163.

с ширваншахом Ибрахимом I ад-Дарбанди (1382–1417). Он полагает, что эта вставка в хронику была сделана после пресечения династии ад-Дарбанди в 1538 г.[54].

Что же случилось в легенде с образом Абу Муслима? Мы полагаем, что он превратился в **героя-исламизатора**, в котором соединились черты разных исламских миссионеров арабского, иранского, тюркского и местного происхождения, действовавших на Восточном Кавказе в VIII–XVI вв. При этом имена разных прототипов Абу Муслима слились. Из перса Абу Муслим превратился в араба с благородной курайшитской генеалогией, идущей от деда Пророка — ʻАбд ал-Мутталиба. Его родиной вместо Исфахана (в Иране) стал Шам (Сирия). Шейх сохранил личное имя аббасидского героя — ʻАбд ар-Рахман, приняв *кунйу* Масламы — ибн ʻАбд ал-Малик. Примеры таких героев-реформаторов можно найти практически в любой культуре.

Ту же роль в исторической памяти русских о своем прошлом сыграл крестивший Киевскую Русь святой равноапостольный князь Владимир (ум. в 1015 г.). Как и Абу Муслим, он потерял свою индивидуальность в народных легендах. Характер его вобрал в себя черты других популярных киевских князей, некоторые из них, как, например, Владимир Мономах, носили то же имя. Интересно, что в историческом фольклоре история русского народа и государства начинается с Владимира Красное Солнышко, открывшего Киевской Руси «свет истинной веры».

## Суфийские мотивы в культе Абу Муслима

Итак, для верного понимания образа Абу Муслима больше внимания нужно обращать не на различия его предполагаемых прототипов, а на их сходство между собой. Важную информацию для размышления несут сведения об их происхождении, родственных связях, роде деятельности. Особый интерес представляют суфийские мотивы легенды.

Отдельные памятные записи и суфийские генеалогии (*саласил*) из среднего и южного Дагестана (правда, дошедшие до нас в поздних копиях XVIII–XX вв.) приписывают Абу Муслиму введение не только ислама, но и суфизма на Восточном Кавказе. В этом отношении показательна арабская «Силсила шейхов» из библиотеки накшбандийского шейха Мухаджира (Акаева) в сел. Доргели, недавно введенная в научный оборот Ш.Ш. Шихалиевым, участником археографической экспедиции проф. А.Р.Шихсаидова. Документ гласит:

---

[54] Тарих Абу Муслим // Дагестанские исторические сочинения. С. 80–81; *Крыштопа А.Е.* К вопросу о письменных источниках по периоду феодализма в Дагестане // Вопросы истории и этнографии Дагестана. Вып. 7. Махачкала, 1976. С. 150–151.

«Поистине, первым был Абу Муслим Хорасанский, а с ним его брат аскет (*аз-захид*) Йахйа, сочинитель „Открывающей" (*ал-Кашиф*) книги, да освятит их души[55] Всевышний Аллах, и Йусуф ал-Мускури, преемником (*ал-халифа*) которого стал его сын шайх Ахмад ал-Мускури, да смилуется над ними Всевышний Аллах. От последнего [силсила переходит] к Пыли от стоп[56] Ахмаду аз-Зиригерани, да смилуется над ним Аллах, и к шайху Салиху в крепости Кара-Курайш, обладателю (*сахиб*) благородного происхождения, превосходной знатности и крепкому в вере — он же из племени (*'ашира*) 'Абу ал-Мутталиба, а в Дагестане оказался по предопределению (*би-такдир*) Всевышнего Аллаха. Кара-Курайш — благословенная благородная местность. Ислам Фатишах давал и давал дары, пока им не хватило на семь лет. Что же касается рассказа о шайхе Салихе, то он переселился (*хаджара*) из пресветлой Медины, после того как любимец Аллаха Мухаммад, да благословит его Аллах и да приветствует, перешел из этого мира в мир иной. А крепость Кара-Курайш — обитель шайхов и святых (*аулийа'*), и в ней могил числом до семисот, да смилуется Всевышний Аллах над теми [, кто похоронен там]. О Боже! Да возвысит Аллах степени их [совершенства], сделает обителью их и нашей райский сад, а их — заступниками за нас! Аминь. О Аллах! Внемли нашим мольбам!

Записал Хусайн-хаджжи сын шайха Ахмада ад-Дагустани»[57].

В приведенной выше силсиле мы встречаемся со знакомыми элементами легенды об Абу Муслиме: происхождением шейха от Корейшитов и принятием ислама на Восточном Кавказе за семь лет. Только в данном случае благородная саййидская генеалогия (от деда пророка 'Абд ал-Мутталиба) распространяется не на тухумы правителей средневекового Дагестана, а на суфиев, связанных с шейхом цепью духовной преемственности. Этот вариант легенды относит деятельность Абу Муслима и его преемников-*халифа* к среднему и южному Дагестану (селения Кала-Корейш, Зирихгеран = Кубачи) и Азербайджану. Нисба второго после Абу Муслима шейха (ал-Мускури), похоже, указывает на историческую область Мюшкюр на территории современного северо-восточного Азербайджана[58].

В свете приведенных выше материалов заслуживает внимания гипотеза, высказанная недавно московским исламоведом А.К. Аликберовым. Проанализировав знаменитый суфийский трактат *Райхан ал-*

---

[55] В оригинале вместо двойственного числа дано множественное (*арваху-хум*). Текст документа пестрит грамматическими ошибками, что говорит о плохом знании арабского переписчиками XX в.

[56] *Тураб ал-акдам* — характерный для Восточного Кавказа эпитет суфия, синоним — *факир Аллах*.

[57] Пер. с араб. В.О. Бобровникова. Авторы выражают благодарность Ш.Ш. Шихалиеву и А.Р. Шихсаидову, любезно согласившимся на публикацию текста обнаруженного ими источника.

[58] Ср.: Дербент-наме // Дагестанские исторические сочинения. С. 19–20.

*хака'ик ва бустан ад-дака'ик*, написанный в конце XI — начале XII в. Абу Бакром Мухаммадом б. Муса ад-Дарбанди, он пришел к выводу, что в ряд прототипов Абу Муслима следует поставить еще и раннего шафиитского проповедника (*хатиб*) и аскета-подвижника (*аз-захид*), который жил и распространял ислам на Восточном Кавказе в X в. Уже в XI в. имя Абу Муслима *аз-захид*а было включено в состав «разрядов святых» (*табакат ал-аулийа'*). Ад-Дарбанди сообщает о нем ряд кратких, но крайне любопытных биографических данных, касающихся духовных связей шейха с другими суфиями, совершенных им чудес, приводит его изречения и т.д.[59]. Процитированная выше *силсила* относит время жизни нашего шейха к более поздней эпохе. Четвертый в цепи его преемников, «Пыль от стоп» шейх Ахмад из Зирихгерана, известен по документу 1553 г. из сел. Зулер[60]. По этому источнику, деятельность прототипа шейха Абу Муслима и его брата аскета Йахйи следует отнести к началу XV в.

Говоря о разных суфийских прототипах Абу Муслима, следует отметить огромную роль, которую суфии сыграли в деле утверждения ислама на Восточном Кавказе. Их миссионерская активность была особенно сильна во второй и третий периоды исламизации региона[61]. По сведениям арабских географов и суфийской энциклопедии Абу Бакра ад-Дарбанди, уже в X–XI вв. в восточном Закавказье и южном Дагестане появились шейхи различных суфийских братств. В дербентских медресе изучались труды знаменитого арабского суфия ал-Газали (ум. в 1111 г.). Археографические экспедиции А.Р. Шихсаидова обнаружили в Нагорном Дагестане до 40 списков его этико-догматического труда *Ихйа 'улум ад-дин* («Оживление наук о вере»), переписанных на Восточном Кавказе в XII–XIII вв[62]. На окраинах исламизированных земель создавались суфийские обители (*ханака*). Первое упоминание о строительстве *ханаки* в 1150 г. было обнаружено Л.И. Лавровым в сел. Рутул: «(1) ...приказал построить эту ха(2)нака 'Абд ас-Самад (3) сын Налки (?) в месяце (4–5) мухаррам пятьсот сорок пятого года»[63].

---

[59] Подробнее об этом см.: *Бобровников В.О.* Абу Муслим. С. 7. См. также: *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди (ум. в 539/1145 г.) и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик». М., 2003 (Культура народов Востока. Материалы и исследования) (монография содержит, в частности, выдержки из труда ад-Дарбанди, посвященные дагестанским суфиям, которые могли быть прототипами легендарного Абу Муслима).

[60] *Махмуд из Хиналуга.* События в Дагестане и Ширване XIV–XV вв. Пер., сост., предисл., коммент., прил. А.Р. Шихсаидова. Махачкала, 1997. С. 198.

[61] *Аликберов А.К.* Северный Кавказ. С. 90–91.

[62] *Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р.* История Дагестана... С. 408

[63] Эпиграфические памятники Северного Кавказа. Ч. 1. М., 1960. С. 32, 33. С 1953 г. камень с надписью хранился в музее Института истории, языка и литературы им. Г. Цадасы в Махачкале. К настоящему времени он утерян, сохранилась только фотография текста, опубликованная в кн.: *Шихсаидов А.Р.* Эпиграфические памятники Дагестана... С. 25. Рис. 8.

Обители суфиев одновременно играли роль школ (*мадраса*), миссионерских и оборонительных центров (*рибат*). В XI–XIII вв. вокруг Дербента существовала связанная 40-километровой горной стеной цепь так называемых исламских центров (*ал-маракиз ал-исламийа*), многие из которых были суфийскими *ханака*. Рибаты суфиев служили пограничными заставами на границах мусульманского мира (*дар ал-ислам*). Они охраняли мусульманские владения от набегов неверных и, в свою очередь, занимались активной завоевательной и миссионерской деятельностью[64]. Жившие в них суфии участвовали в войнах за веру на периферии исламского мира — средневековом Кавказе.

Об участии суфиев в военных походах дагестанских мусульман против своих неверных соседей, похоже, говорит один пассаж из не раз упоминавшейся выше *Ахты-нама*: в одном из списков хроники мужем поселившейся в южном Дагестане сестры Абу Муслима назван перс Дарвишайа, потомок эмира Шахбани[65]. В его имени нетрудно обнаружить титул нищенствующего бродячего аскета-суфия — *дервиша*. Интересно, что в одной из наиболее поздних хроник про Абу Муслима из аварского селения Сильди сам шейх назван Хасан-Абу-л-Муслим. Издатель рукописи Т.М. Айтберов полагает, «что здесь мы имеем дело с контаминацией двух реально существовавших в истории исламизаторов Дагестана — шейха Абу Муслима (XI — начало XII в.), действовавшего в горной Аварии, и шейха Хасана Сухраверди (начало XIV в.), чьей сферой миссионерской деятельности были сел. Кубачи и его окрестности»[66]. Хасан Сухраверди был известным на Восточном Кавказе суфием.

В лакских, даргинских и аварских селениях Нагорного Дагестана широко распространены легенды о воителе за веру Амир-Каландаре. В одной из памятных записей (*та'рих*) последней трети XVIII в. о нем говорится:

«Те, кто выступил из уважаемой Мекки и светлой Медины: потомки Хамзы, дяди Пророка, — да благословит его Аллах и да приветствует! — это шейх Саййид-Ахмад, шейх Абу Исхак Ибрахим и шейх Али; а также потомки другого его дяди, ‘Аббаса, — шейх Мухаммад и шейх Насир ад-Дин. Они выступили по прошествии пятисот лет от хиджры (XII–XIII вв. — *В.Б., Р.С.*)... и добрались... до округа (*вилайат*) Черкес. Те округа являлись областью войны (*дар ал-харб*). Поэтому они совершали туда много набегов (*газават*) и провели там большую священную войну. Они сразились с неверными при [поддержке] отстраненных (‘*изал*) ханов (*умара*), взяли в плен женщин и мальчиков. Затем они с общего согласия прибыли в *вилайат* Хайдак (Кайтаг. — *В.Б., Р.С.*) и убили хайдакского султана, отмеченного именем Гадан-

---

[64] *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дагестана... С. 64, 124.

[65] Дагестанские исторические сочинения. С. 69–71.

[66] Восстания дагестанцев и чеченцев в послешамилевскую эпоху и имамат 1877 года. С. 24, 198, примеч. 4.

фар, после того как хайдакцы были обращены в ислам их руками. Они взяли в плен его сыновей, [завладели] его сокровищницей и осели в том *вилайате*. Эмиром из их числа был Амир-Каландар, сын султана Хайдара, потомок Хамзы ал-'Араби. Он выдал свою дочь за Масумбека, эмира *вилайата* Тафасаран (Табасаран. — *В.Б., Р.С.*), и сделал [его] *вали* над ним. Сам он вступил в брак с его дочерью, после того как жители того округа приняли ислам. В *вилайате* Хайдак он построил множество селений. С ханами (*умара*) *вилайата* Гази-Гумук (Кумух. — *В.Б., Р.С.*) он заключил договор (*иттафака*). Через небольшой промежуток времени, однако, он тайно при помощи обмана нарушил его и обнажил меч на газигумукских неверных. Он разбил их войско и взял город Гумук. Его жители обратились в ислам, и он поставил там султана из своих близких (*кара'иб*). Имя того султана было Шамхал...»[67].

Несложно заметить, что этот текст является версией *Та'рих Дагистан*. Только имя Абу Муслим в нем заменено на Амир-Каландар. Но ни генеалогия, ни поступки обоих героев, ни «география» их деяний, за редкими исключениями, не различаются. Стоит обратить внимание на смысл соционимов, заключенных в имени Амир-Каландар. Оно состоит из двух понятий: военный предводитель, хан (*амир*), и *каландар*. Последнее, как верно отметил опубликовавший текст записи Т.М. Айтберов, в переводе с персидского означает «странствующий дервиш... аскет», т.е. суфий. Понятие это было широко распространено на мусульманском Ближнем Востоке, в том числе и на Восточном Кавказе, начиная с XI в.[68].

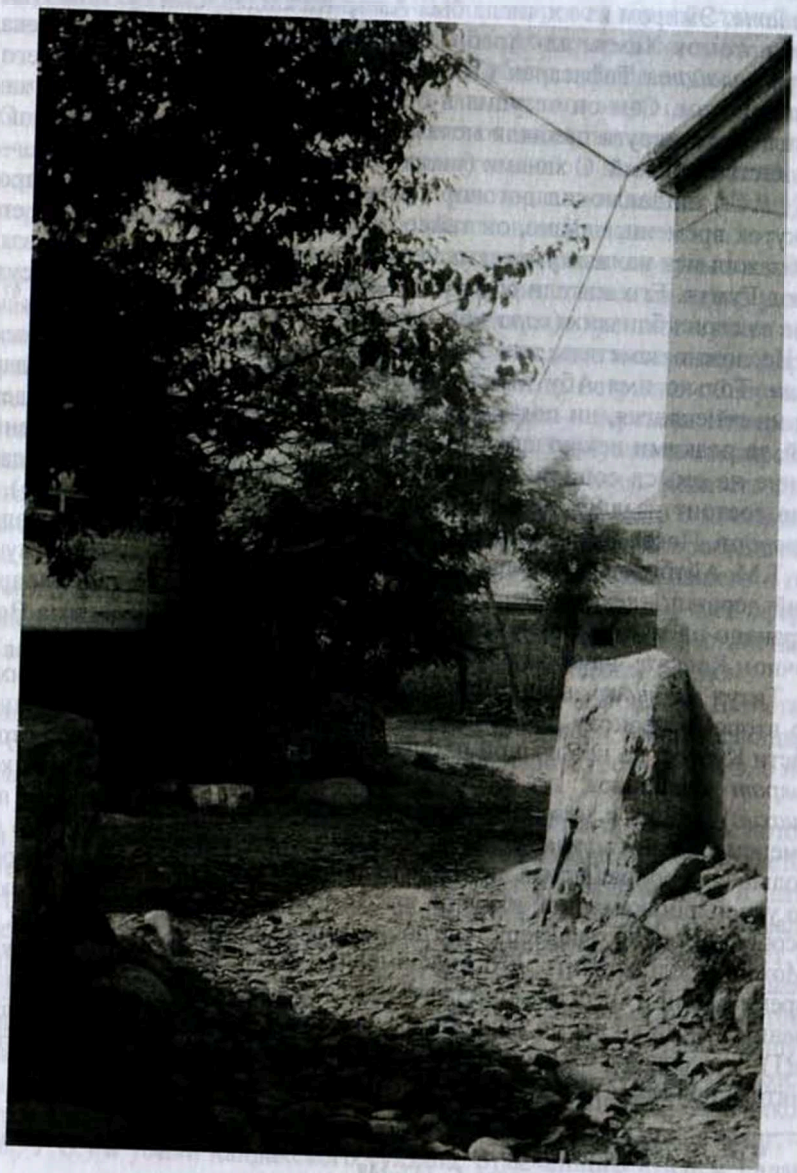
Титул *каландар* засвидетельствован в ряде святилищ, относящихся ко второму периоду исламизации. Например, в древнейшей верхней части Кумуха на небольшой площади между домами до сих пор стоит *зиярат* Каландара, по местному преданию — павшего мучеником (*шахид*) в боях с неверными. У кумухцев этот *зиярат* известен под именем *Гъази-Къаландар* (лак., «воитель за веру Каландар»). Это небольшая неровная плита, поставленная на холмике, основание которого укреплено каменной кладкой высотой 1–1,5 м. По эпиграфическим особенностям и характеру надгробие можно отнести к XVIII–XIX вв. Можно предположить, что оно заменило более древний памятник во время одной из реставраций святого места. Текст памятника, скопированный нами во время экспедиции в Кумух в сентябре 2001 г., гласит: «(1) Это могила (2) защитника веры (*насир ад-дин*), (3) распространителя ислама (4) Каландара»[69].

---

[67] История Амиркаландара сына султана Хайдара. Пер. Т.М. Айтберова // Дагестанские исторические сочинения. С. 147–148.

[68] Дагестанские исторические сочинения. С. 148, примеч. 2.

[69] Последняя строка, содержащая имя шейха, в настоящее время почти полностью скрыта под землей. Текст, изданный Л.И. Лавровым, весьма вольно передает содержание надписи. В его публикации неверно дана его разбивка на строки. См.: Эпиграфические памятники Северного Кавказа. Ч. 1. С. 87.



*Зиярат* Гъази-Къаландар в Кумухе.
Фото В.О. Бобровникова. Сентябрь 2001 г.

Кроме того, о роли суфиев в исламизации Дагестана свидетельствуют реликвии из *зиярат*ов Абу Муслима и его сподвижников. К сожалению, этот важный круг материальных источников еще практически не исследован. Между тем среди них несложно обнаружить важнейшие материальные атрибуты суфийского наставника. К ним относятся короткий бумазейный халат (араб. *хирка*) и посох (араб. *'аса*) с железным наконечником, хранящиеся в Хунзахе[70].

В некоторых аульных хрониках, например в «Истории селения Аргвани», этот посох (или трость) приписывается пророку Мухаммаду. Хроника называет четырех шейхов, начавших войну за веру в Дагестане, — Ахмада, 'Абдуллаха, 'Абд ал-Муслима и Абу Муслима — «обладателями трости Пророка»[71]. Посохи шейхов, которые также можно отнести к материальной культуре суфизма, вообще часто встречаются в святых местах Дагестана. Как показывает обследованная нами реликвия подобного рода в *пире* сел. Рутул, эти предметы бережно хранят, завернув в куски разноцветной материи, которую время от времени в качестве добровольных подношений (*садака*) приносят паломники. Рутульская реликвия принадлежала местной святой Сифи Гьавалый, которую местное предание делает женой араба — сподвижника Абу Муслима. Когда посох становится ветхим, его заменяют новым. От этого реликвия не утрачивает своей святости. Интересно, что в дагестанских языках в значении «посох» до сих пор употребляется арабское заимствование (авар. *гIанса*, рут. *хIаса* и т.д.).

## Средневековый Дагестан в арабо-мусульманском мире

Легенда об Абу Муслиме проливает свет не только на историю утверждения ислама на Восточном Кавказе, но и на положение этого региона в арабо-мусульманском мире эпохи средневековья и нового времени. Выше мы уже встречались с представлением об извечной дикости горцев-мусульман Дагестана, да и всего мусульманского Кавказа, причину которой видят в оторванности региона от культурных центров Востока и Запада[72]. Оно сложилось у русских и европейских путешественников, ученых и политиков в эпоху вооруженного противостояния Российской империи и мусульман Северного Кавказа

[70] О них см.: *Саидов М.-С.* О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане. С. 42, 45, 46; *Бобровников В.О.* Абу Муслим. С. 5.

[71] Цит. по: *Айтберов Т.М.* Древний Хунзах и хунзахцы. С. 68–69.

[72] Такая оценка часто встречается и в наше время. См, например: North Caucasus Barrier. The Russian Advance towards the Muslim World. Ed. by M. Bennigsen Broxup. L., 1992.

в конце XVIII — середине XIX столетия. То было время создания непроходимых политических и культурных границ между российскими и зарубежными мусульманами.

В последней четверти XVIII в. чуть ли не весь регион по Главному Кавказскому хребту пересекла Кавказская укрепленная линия, сильно затруднившая новым мусульманским подданным России сношения со своими единоверцами в Османской империи и Иране. К началу XX в. связи Кавказа с Ближним Востоком, похоже, опять начали налаживаться, но грянула революция, и с установлением «железного занавеса» регион опять был отрезан от внешнего мира почти на столетие. Как же обстояли дела до установления российского господства на Кавказе? Действительно ли он жил изолированной, уединенной жизнью горного разбойничьего гнезда?

Материалы устных и письменных преданий об исламизации Дагестана позволяют усомниться в справедливости подобных утверждений. К такому заключению пришли еще дореволюционные российские востоковеды, начавшие изучать письменные памятники Северного Кавказа. В конце 30-х годов XX в. один из лучших знатоков арабских древностей Кавказа А.Н. Генко предположил, что культурные контакты Дагестана с Арабским Востоком не прерывались с XVI в. до русского завоевания[73].

Археографическая работа дагестанских экспедиций показала, что такие регулярные контакты поддерживались по крайней мере начиная с X–XI вв. Рукописные коллекции из Дагестана, содержащие большое количество книг, переписанных на Ближнем Востоке, говорят об оживленных связях дагестанских мусульман с Восточным Средиземноморьем, Йеменом, Ираном, Средней Азией и Поволжьем в течение всего периода средневековья и нового времени вплоть до XVIII в.[74]. Эти контакты то усиливались в эпоху относительного спокойствия, то ослаблялись в периоды великих завоеваний и войн. Вслед за известными кавказоведами Н.Я. Марром и Л.И. Лавровым можно с полным основанием утверждать, что горы не только разъединяют, но и соединяют людей[75]. Небольшие общества средневековья были не столь самодостаточными и замкнутыми, как они казались историкам-романтикам XIX в.

---

[73] *Генко А.Н.* Арабский язык и кавказоведение. О значении арабских материалов для изучения истории Кавказа // Труды второй сессии Ассоциации арабистов 19–23 октября 1937 г. М.–Л., 1941. С. 85. См. также: *Крачковский И.Ю.* Арабская литература на Северном Кавказе // Избранные сочинения. Т. VI. М.–Л., 1960. С. 612.

[74] *Гамзатов Г.Г., Саидов М.-С., Шихсаидов А.Р.* Сокровищница памятников письменности // Ежегодник иберийско-кавказского языкознания. Вып. IX. Тб., 1982. С. 220; *Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р.* История Дагестана... С. 408.

[75] *Лавров Л.И.* Роль естественно-географических факторов в истории народов Кавказа // Кавказский этнографический сборник. М., 1989. Т. IX. С. 6.

Одним из главным каналов, благодаря которым развивались связи Дагестана с Ближним Востоком и Средиземноморьем, были арабские переселенцы на Кавказе. Следует выделить две основные волны миграций арабов. Первая состояла в основном из военных поселенцев, которые должны были охранять новые рубежи Арабского халифата на севере. О массовых переселениях арабов из Сирии, Палестины, Ирака и Мосула в Дербент и пограничные с ним земли южного Дагестана говорит *Дарбанд-нама*: «В следующем, сто пятнадцатом (733-34 г. — *В.Б., Р.С.*) году хиджры Пророка в Дербент пришел Абу Муслим сын ʻАбд ал-Малика. По поручению Хишама б. ʻАбд ал-Малика, взяв [с собой] из Шама и Джезиры (северная часть междуречья Тигра и Ефрата. — *В.Б., Р.С.*) двадцать четыре тысячи человек, он (Абу Муслим. — *В.Б., Р.С.*) распространял мусульманство в Дагестане при помощи воинской сабли...»[76].

Арабские географические и исторические сочинения средневекового Ближнего Востока, которыми, очевидно, пользовался и автор *Дарбанд-нама*, подтверждают факт массовых переселений при последних Омейядах. Маслама действительно поселил арабов в Дербенте, для чего город был разделен на семь кварталов по числу стран, из которых прибыли переселенцы. Арабы продолжали прибывать в Дагестан и в правление аббасидских халифов. Так, при халифе ал-Мансуре семь тысяч арабских воинов с семьями обосновались в крепостях под Дербентом — в Рукеле, Кала-Суваре, Митаги, Мугатыре, Мараге, Бильгади. По сведениям Мас'уди, в X в. между Дербентом (Баб ал-абваб) и горным Кайтагом жили *гази*, «которые говорят хорошо только на арабском языке и которые поселились здесь в дни арабских завоеваний»[77]. В 1131 г. испанский араб ал-Гарнати застал в Дербенте большую арабскую общину, возникшую «пятьсот лет назад», прекрасно сохранившую свою этническую идентичность и язык[78]. По предположению В.Ф. Минорского, многие исламские центры, о которых мы говорили выше, представляли собой чисто арабские крепости[79].

Поток военных переселенцев прекратился с распадом Халифата. Арабы на Кавказе постепенно ассимилировались местным населением. Но еще в середине XII в. арабский путешественник Ибн ал-Азрак видел в окрестностях Дербента привилегированные горные селения, жители которых говорили только по-арабски, но уже не помнили, как

---

[76] Дагестанские исторические сочинения. С. 32.

[77] *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дагестана... С. 203.

[78] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1152). Публ. и пер. О.Г. Большакова и А.Л. Монгайта. М., 1971. С. 26, 27. См. также: *Якуби*. История. Пер. П.К. Жузе // Материалы по истории Азербайджана. Вып. III. Гл. IV. Баку, 1927. С. 9; *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дагестана... С. 223–224.

[79] *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дагестана... С. 90.

и зачем их предки переселились на Кавказ. В своем сочинении «История Маййафарикина» Ибн ал-Азрак приводит любопытную запись своих бесед с ними:

«Я спросил: „А откуда эта арабская речь?“ Он (проходивший мимо юноша из горного селения. — *В.Б., Р.С.*) сказал: „И я, и все другие в нашем селении — арабы, и мы говорим по-арабски“. Я спросил: „Сколько времени (*ла-кам*) вы живете здесь?“ Он ответил: „Мы пришли сюда около пятисот лет назад, более или менее“. Я спросил: „Из каких арабов вы?“ Он сказал: „Мы из племени бану Умайа, Кинда и других, но мы все [теперь] перемешались“. Я спросил: „Что привело вас в эти края?“ Он ответил: „Я не знаю“... Затем прошла ночь, а на следующее утро ко мне пришел человек с толпой людей, и мы побеседовали некоторое время. Среди них был старик по имени Мухаммад б. ʻАмран, и я стал спрашивать его о его пребывании в этой стране и о том, как случилось, что они поселились в ней и не вернулись назад. Он сказал: „Это место стало нашей родиной (*ватан*)“. Я спросил: „А как вы не забыли арабского языка?“ Он ответил: „Мы передаем его друг другу... каждая женщина обращается к своему ребенку по-арабски, и ребенок растет, говоря по-арабски“. Я спросил: „Каковы условия вашей жизни здесь?“ Он ответил: „Очень хорошие. Мы живем отдельно от других, и эта земля в 5 фарсахов на 5 фарсахов принадлежит нам; мы сеем то, что нам требуется, и никто не чинит нам препятствий. Эмир Дербента относится к нам с большой предупредительностью (*йухсин мураʻата-на*) и дает нам в изобилии то, в чем мы нуждаемся. И так было при каждом правителе: мы занимаем прекрасное положение“»[80].

О средневековых арабских переселенцах на Восточном Кавказе до сих пор свидетельствует микротопонимика южного Дагестана и северного Азербайджана. Еще в 30-е годы XX в. жители татского селения Дар-Ваг (араб. Баб-Вак) в 35 км к западу от Дербента утверждали, что их предки были арабами времен Халифата[81]. В легенде об Абу Муслиме эти переселения отразились в толковании Мухаммад-Рафиʻ происхождения титула Гази-Кумухских *шамхалов* — от названия некоего селения Хал в Сирии (*Шам*), уроженцем которого якобы был некогда земляк Абу Муслима[82].

---

[80] Там же. С. 223–224.

[81] *Генко А.Н.* Арабский язык и кавказоведение... С. 85–86. См. также: Арабы в Дагестане // Библиотека для чтения. Т. 2. СПб., 1838; *Буниятов З.М.* Азербайджан в VII–IX вв. Баку, 1965. С. 176–179; *Волкова Н.Г.* Арабы на Кавказе // Советская этнография. 1983, № 2. С. 41–51.

[82] Тарих Дагестан // Дагестанские исторические сочинения. С. 100; см. также: История Маза (краткая редакция) // Там же. С. 137. Интересно, что эта абсолютно фантастическая этимология имеет дагестанские корни: генитивная конструкция из слов «Шам» и «Хал» образована по правилам не арабского, а нахско-дагестанских языков.

С распространением ислама предание о переселении на Кавказ арабов-курайшитов из Шама перекочевало сначала в Чечено-Ингушетию, а затем на Северо-Западный Кавказ. Здесь оно приобрело еще более фантастический вид. Во второй трети XVII в. Эвлия Челеби записал в своем путевом дневнике ряд преданий об арабских предках адыгов. Падкий на местную экзотику, Челеби приводит услышанную им на Кавказе ложную этимологию слова «черкес», которое якобы образовано от арабского выражения «правитель Кису (легендарный предок черкесов из курайшитов. — *В.Б., Р.С.*) бежал» (*сара Кису*). По преданию, вождь Кису сын Пеше с братьями бежал от притеснений и высадился в Анапской гавани. От него пошел народ шегаке (или хегаке), позднее слившийся с натухаевцами[83]. Интересно, что Челеби также связывает появление арабов на Кавказе с Абу Муслимом. Киса с товарищами обратились к нему за помощью, и он передал им в управление горцев Дагестана. Челеби повторяет и уже приведенную нами фантастическую этимологию титула *шамхал*[84]. Материалы Челеби дополняет популярное в прошлом среди ингушей сказание о приехавшем «из-за моря» богатыре-нарте Курмахе из рода Курайшитов, записанное Н.Ф. Яковлевым в 1920 г.[85].

Перечисленные выше легенды и даже сообщение *Та'рих Дагистан* о переселении в Дагестан потомков дядьев пророка Хамзы и Аббаса спустя несколько веков после окончания арабских завоеваний не так фантастичны, как кажется на первый взгляд. Восточный Кавказ попрежнему привлекал к себе выходцев с Ближнего Востока на протяжении второго и даже третьего периодов исламизации. По верному замечанию А.Р. Шихсаидова, «арабоязычный этнический элемент продолжал проникать в Дагестан до XVII века включительно»[86]. Состав мигрантов сильно изменился. Теперь среди них преобладали представители мирных профессий, особенно много было ученых и чиновников (прежде всего практикующих юристов).

---

[83] *Челеби Эвлия*. Книга путешествий. Вып. 2. М., 1979. С. 57–58, 62, 69, 71, 86, 89. Записанная Челеби легенда о благородном саййидском происхождении черкесов находит подтверждение в памятных записях (*таварих*) кавказских переселенцев (*мухаджиров*) в Османскую империю XIX в. Так, во время поездки в Турцию в 1996 г. одному из авторов этой статьи удалось скопировать рукопись арабской хроники конца XIX — первой трети XX в., озаглавленной «Сказания черкесов» (*Хазихи кисас шаракис*). Ее первая часть содержит несколько отличную от рассказа Челеби версию о переселении на Северо-Западный Кавказ предков черкесов из племени курайшитов. В настоящее время В.О. Бобровников готовит к изданию публикацию текста и откомментированного перевода этой хроники.

[84] Там же. С. 113–114

[85] Запись легенды хранится в Санкт-Петербургском филиале архива РАН (Ф. 88. Оп. 6. № 573). Недавно она была опубликована петербургским этнографом Джульеттой Месхидзе. См.: Из ингушских сказаний: «Курмах из рода Курейшитов» // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 10. 1996. С. 332–338.

[86] *Шихсаидов А.Р.* Ислам в средневековом Дагестане... С. 212–213; *Гаджиев М.Г., Давудов О.М., Шихсаидов А.Р.* История Дагестана... С. 407.

Дело в том, что уже к XI–XII вв. в Азербайджане и Дагестане появились крупные медресе, по своему значению и кругу преподававшихся там дисциплин сопоставимые с университетами средневековья. Работать в них приглашали лучших преподавателей не только с Кавказа, но и с Ближнего Востока. Некоторые из дагестанских медресе пользовались широкой известностью далеко за пределами Кавказа. Достаточно назвать медресе ан-Низамийа в Цахуре, основанное в конце XI в. знаменитым сельджукским везиром и покровителем наук Низам ал-Мулком. Оно было одним из сети медресе в культурных центрах Сельджукской империи, которые специализировались на изучении права (*фикх*) шафиитского толка.

В XIII в. Закарийа ал-Казвини писал о Цахуре как о «главном городе страны Лакз». По его словам, в цахурском медресе были предприняты переводы на местный язык сочинений арабских авторов. Тот же автор сообщает, что в Дербенте его времени у каждой башни городской стены были устроены многочисленные «мадраса для тех, кто [живет] поблизости и занимается религиозными науками»[87]. Крупнейшие медресе Дагестана X–XV вв. находились в Дербенте, селениях Губден, Кала-Корейш, Кара-Кюре, Рутул, Фите, Рича, Буршаг, Татиль, Хнов, Хив, Ахты, Кумух, Ашты, Худуц, Аркас, Кубачи, Тпиг, Мачада, Хунзах и др.[88]. В них стекались преподаватели и жаждущие знания студенты со всего Восточного Кавказа.

Свидетельства пребывания арабских переселенцев на Восточном Кавказе сохранились в дагестанской эпиграфике. В некоторых селениях Нагорного Дагестана есть отдельные кладбища выходцев с Ближнего Востока. Среди похороненных здесь преобладают имена с *нисбами* ал-Йамани (Йеменский), ал-Макки и ал-Мадани (Меккский и Мединский), аш-Шами (Сирийский).

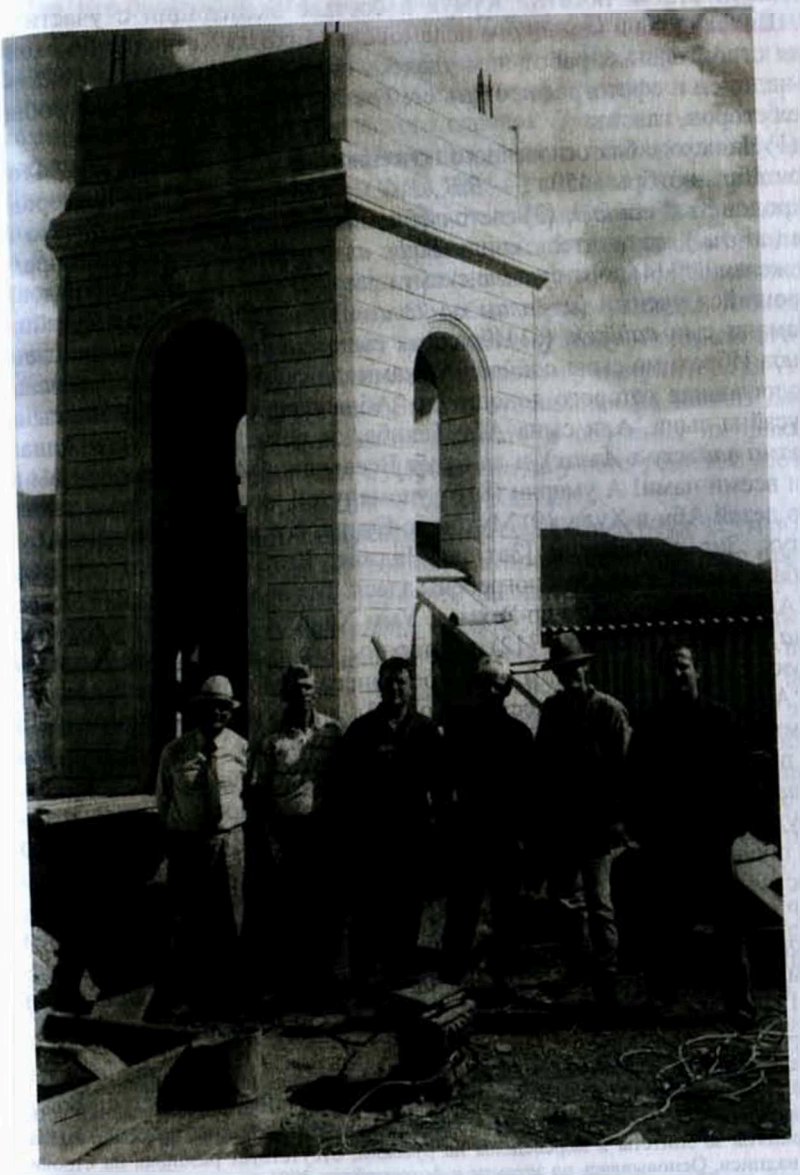
Такое кладбище йеменцев (лак. *Йаманитал*) до первой трети XIX в. существовало на окраине Кумуха. Позднее оно было заброшено, но в конце XIX в. на нем была обнаружена могильная плита потомка йеменского миссионера XV в. с подробной историко-генеалогической надписью[89]. В 1899-900 г. надпись была перенесена с расколовшейся плиты на новый камень. В советское время могила была заброшена, а плита с надписью долго стояла у ворот во дворе детского дома Кумуха. Летом–осенью 2001 г. на урочище Йаманитал был построен

---

[87] *el-Cazwini, Zakarija Ben Muhammad Ben Mahmud.* Kosmographie. Bd. 2. Göttingen, 1848. S. 404–405, 340.

[88] *Shikhsaidov A.* Sammlungen arabischer Handschriften in Dagestan // M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov (eds). Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 1. B., 1996. S. 299; *Шихсаидов А.Р.* Ислам и становление дагестанской исторической традиции // Ислам и исламская культура в Дагестане. М., 2001. С. 39.

[89] *Булатов А.О.* Пережитки домонотеистических верований народов Дагестана XIX — начале XX в. Махачкала, 1990. С. 216–217.



Строительство нового *зиярата* Ахмада ал-Йамани в Кумухе.
Фото В.О. Бобровникова. Сентябрь 2001 г.

небольшой *зиярат* в виде изящной крытой беседки из белого камня, куда и было перенесено надгробие. В сентябре 2001 г. один из авторов настоящей статьи посетил Кумух в составе экспедиции с участием А.Р. Шихсаидова и немецкого исламоведа Михаэля Кемпера. До окончания строительных работ нам удалось снять эстамп с этой уникальной надписи и сфотографировать ее. Текст, опоясывающий надгробие с трех сторон, гласит:

«(1) На исходе благословенного почтенного месяца рамадана (2) 854 года (октябрь–ноябрь 1450 г. — *В.Б., Р.С.*) скончался от чумы благородный родовитый *саййид*, (3) светоч общины (*ал-милла*), истины, мира и веры (*ад-дин*), сочинитель книги *Вафк ал-мурад* („Соответствие предмету желаний") (4) по мусульманскому праву (*ал-фикх*) и других [трудов], выдающийся ученый (*ал-'алим ал-'аллама*) *саййид* Ахмад ал-Хусайни ал-Йамани сын *саййид*а (5) Ибрахима сына *саййид*а Мухаммада сына *саййид*а Ибрахима сына *саййид*а Мухаммада сына *саййид*а Сулаймана, (6) родословная которого доходит до ʻАбдаллаха сына ал-Хасана сына ал-Хусайна сына ʻАли сына Абу Талиба, да возвеличит (7) его Аллах (*каррама ваджху-х Аллах*), и да будет Всевышний Аллах доволен им и ими и всеми нами! А умерли (8) от упомянутой чумы в то время также из его детей Абу-л-Худа, (9) Мухйи ас-Сунна, Худжжат ал-Ислам, Абу-л-Футух, Зат ал-Хайат и [Зат] ан-Наджат, Кат (?), (10) Зат ад-Дурр Хабиба и Умм Хасан. Они погребены здесь. Также из его детей (11) ученый ʻАбд ал-Кадир, ʻАбд ар-Рахман, Умм Хани, и Нафиса. После этого (*сумма*) из его потомства (12) со стороны его сына ʻАбд ар-Рахмана [следуют]: его сын Ибрахим, сын последнего Шайх ʻАли, сын последнего ʻАбд ал-Латиф, сын последнего ʻАбд ар-Рахман, сын последнего Мухаммад, сын последнего ʻАлаш, сын последнего Нур ад-Дин, два сына последнего Хусайн и Мухаммад (13) по прозвищу Мудун (т.е. *му'аззин*. — *В.Б., Р.С.*), сын последнего Ахмад, сын последнего *му'аззин* Махмуд, два сына последнего Мухаммад и ʻАбд ал-Латиф. Со смертью обоих последних потомство его пресеклось, и не осталось никого из его потомства по линии ʻАбд ар-Рахмана (14) с 1249 года (1833-34 г. — *В.Б., Р.С.*). Они погребены на этом кладбище. Эти памятные записи (*тавариx*) (15) (16) были переписаны с памятных записей согласно сведениям, высеченным на камнях его *зийарат*а, во время его реставрации (17) в 1317 году (1899-900 г. — *В.Б., Р.С.*)»[90].

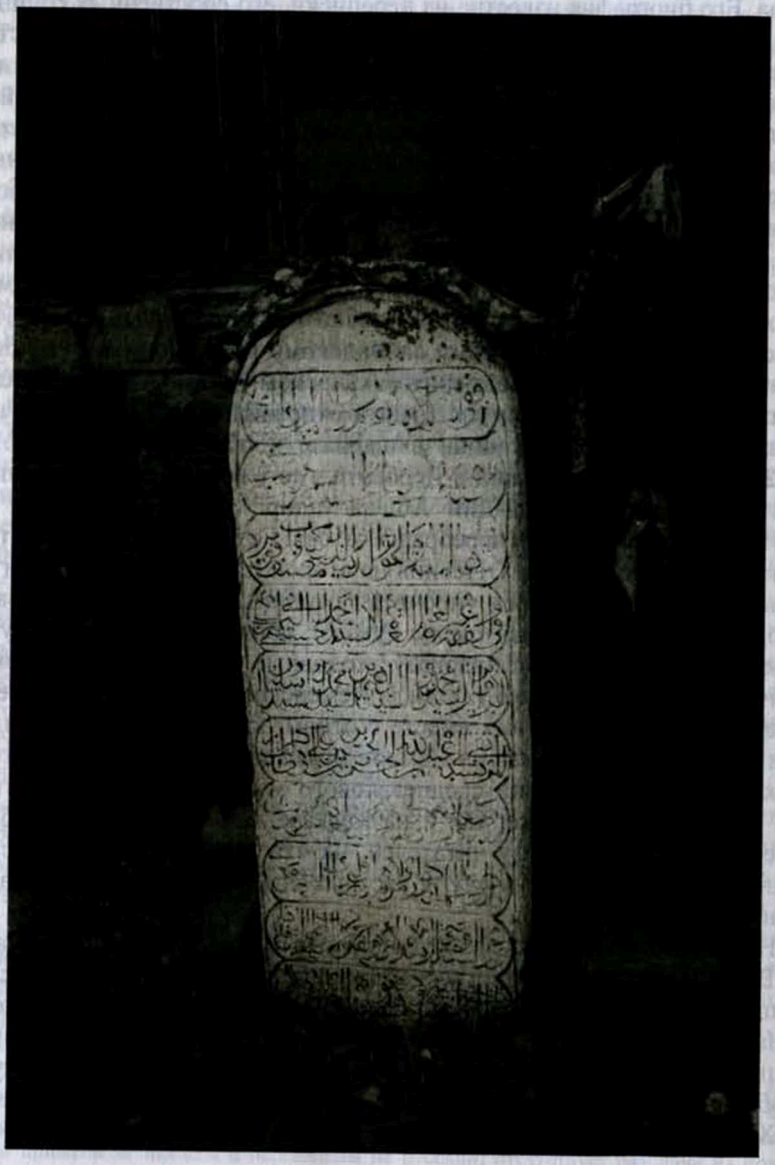
[90] Надпись была опубликована Л.И. Лавровым по записи М.-С.Дж. Саидова. См.: Эпиграфические памятники Северного Кавказа. Ч. 1. С. 107–108. В этом издании есть ряд погрешностей: пропущены некоторые слова, а иные переставлены; арабские имена детей приняты за эпитеты и переведены на русский; отсутствует разбивка на строки в конце надписи. Основываясь на эстампе и фотографиях 2001 г., мы исправили ошибки в публикации Лаврова. В скобках указаны номера строк, заключенных в 17 картушей. Начиная с 12-й, текст переходит на боковые стенки стелы, сначала на правую (12–13), а затем на левую (14–17; 15-й картуш не заполнен текстом). Авторы выражают искреннюю благодарность А.Р. Шихсаидову за предоставленные им эстампы надписи и помощь в прочтении ее темных мест.

Ахмад Йеменский (ал-Йамани), которому посвящена эта эпитафия, был крупным правоведом, судьей (*хаким*) и преподавателем (*мударрис*) права. Его биография известна из переписки, его собственных сочинений и памятных записей с Восточного Кавказа. В дагестанской исторической традиции имя Ахмада ал-Йамани также связывается с легендой об Абу Муслиме. Недаром известный дагестанский ученый и компилятор, автор биографического словаря *Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' Дагистан* («Прогулка умов по биографиям ученых Дагестана») Назир из Дургели (ум. в 1935 г.) называл его «*сахиб*ом борца за веру Абу Муслима». Весьма обоснованным кажется предложение А.Р. Шихсаидова переводить термин *сахиб* как «последователь», «продолжатель [дела исламизации]» (по аналогии со сподвижниками-*асхаб*ами пророка Мухаммада). Подобно герою легенды, Ахмад Йеменский относился к знатному саййидскому роду. Родиной его был Йемен. Он преподавал в знаменитом каирском университете ал-Азхар, а затем по приказу правителя Египта отправился на Кавказ для наставления местных мусульман в шариате и обучения их *фикх*у. В 1432 г. он с семьей уже жил в Дербенте, где у него родился упомянутый в надписи сын Нур ад-Дин 'Абд ал-Кадир.

Из Дербента ученый перебрался в сел. Гази-Кумух (Гумук), где возглавил медресе и суд. Оттеснив на второй план светского правителя-*шамхал*а, он попытался упрочить позиции мусульманского права в подвластном Кумуху «*вилайат*е Гумик»: запретил горцам пить бузу, отменил противоречащие шариату уголовные и гражданские нормы обычного права. В Кумухе у Ахмада Йеменского родилось еще пятеро детей. Большинство из них вместе с отцом погибли во время эпидемии чумы в 1450 г. Ахмад ал-Йамани играл заметную роль в политической и духовной жизни средневекового мусульманского общества как на Ближнем Востоке, так и на Кавказе. Его основной труд был известен широкому кругу читателей, на что указывает, в частности, наличие копий *Вафк ал-мурад* в частных собраниях Нагорного Дагестана и в Багдаде[91].

Не только блестящие арабские ученые и миссионеры приезжали на Восточный Кавказ. Многие дагестанцы и азербайджанцы прославились своей ученостью далеко за пределами родины, в том числе в Малой Азии и на Ближнем Востоке. Среди них было особенно много правоведов. Уже знаменитый «Географический словарь» Йа'кута сообщает о выходце из Дербента Хакиме б. Ибрахиме ал-Лакзи ал-Хунлики ад-Дарбанди, «который был превосходным шафиитским

[91] Подробнее об этом шейхе см.: *Айтберов Т.М.* Письма саййида Мухаммеда к саййиду Ахмаду Йамани // Молодежь и общественный прогресс. Научно-практическая конференция молодых ученых Дагестана. Махачкала, 1978. С. 75; *Шихсаидов А.Р.* Ахмад ал-Йамани // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М., 1999. С. 9–10.



Эпитафия с генеалогией рода Ахмада ал-Йамани в Кумухе.
Фото В.О. Бобровникова. Сентябрь 2001 г.

законоведом (*факих*)... изучал право в Багдаде у ал-Газали, слушал много хадисов, [затем] жил в Бухаре до самой смерти в ша'бане пятьсот тридцать восьмого года (февраль 1144 г. — *В.Б., Р.С.*)»[92]. В XIV в. в столице Золотой Орды учительствовали шафиитский правовед и имам Садр ад-Дин Сулайман ал-Лакзи и ученый Муса б. Йусуф б. Хусайн ал-Лакзи.

Нисбы ал-Лакзи, а в позднее средневековье ад-Дагистани (ад-Дагустани) нередко встречаются среди преподавателей и студентов крупнейших университетов арабо-мусульманского мира[93]. Интересно, что дагестанские ученые и путешественники отправлялись в основном в те страны, откуда на Восточный Кавказ к ним приезжали арабы, — в Йемен, Хиджаз, Сирию, Египет. В какой-то мере такое направление их поездок отражает сложившееся на Ближнем Востоке деление на религиозно-правовые школы (*мазхаб*). Во всех этих районах, как и в Дагестане, преобладали шафииты.

В XVIII в. из дагестанских ученых за рубежом наиболее прославился Мухаммад сын Мусы из аварского селения Кудутль (ал-Кудуки) (1652–1717). Этот ученый-энциклопедист оставил многочисленные труды и комментарии по грамматике арабского языка, логике, догматике, праву. Получив начальное и среднее образование на родине, по традиции дагестанских *мутааллимов* он отправился для совершенствования знаний в другие мусульманские страны (*дар ал-ислам*). Мухаммад Кудутлинский посетил Египет, Хиджаз, Йемен, а по непроверенным данным, также Крым, Иран, Хорасан, Среднюю Азию, Турцию. На Ближнем Востоке он углубил свои познания в исламской догматике, праве, математике, философии, в Йемене познакомился с аш'аритским ученым шейхом Салихом ал-Йамани, у которого учился около семи лет.

После смерти учителя Мухаммад ал-Кудуки вернулся в Дагестан, где открыл собственное медресе, сначала в сел. Корода, а затем на своей родине, в Кудутле. В его школе наряду с дагестанцами учились *мутааллимы* из других областей Северного Кавказа и из Поволжья. Подобно своему предшественнику Ахмаду ал-Йамани, Мухаммад Кудутлинский был поборником исламизации быта и правовых обычаев горцев, выступал за уничтожение противоречащих шариату адатов. Возможно, провал реформаторских планов подтолкнул его к новой поездке на Ближний Восток. В 1716 г. Мухаммад с семьей переселился в Сирию, где вскоре скончался в Алеппо[94].

---

[92] Цит. по: *Шихсаидов А.Р.* Ислам и становление дагестанской исторической традиции. С. 37.

[93] См, например: *ат-Таббах М.Р.* И'лам ан-нубала' би-тарих Халаб аш-шахба. Т. 1–7. Алеппо, 1988–1992 (на араб. яз.).

[94] *Шихсаидов А.Р.* ал-Кудуки // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. С. 51–52.

Слава ученых с Восточного Кавказа в арабо-мусульманском мире была велика. За Дагестаном укрепилось почетное название «моря науки» (араб. *бахр ал-'улум*). Еще в конце XVIII — начале XIX в. *'улама* Йемена восхищались их познаниями и даже просто чистой арабской речью, ведь литературный арабский оставался в Дагестане основным языком школы, науки и политики вплоть до начала советских культурных преобразований 30-х годов XX в. Автор энциклопедического словаря *ал-Бадр ат-тали' би-махасин ман ба'д ал-карн ас-саби'* аш-Шаукани высоко оценивал образованность дагестанцев: «Один из ученых этой страны (Дагестана. — *В.Б., Р.С.*) прибыл в Сан'а; он был знаком с различными отраслями наук... Я не видел похожего на него в умении хорошо выражаться, пользоваться чистым языком, избегать вульгаризмов, прекрасно произносить речь. При слушании его слов мной овладели такой восторг и радость, что даже дрожь пошла по мне...»[95].

Приведенные нами выше свидетельства оживленных связей и культурного обмена между средневековым Дагестаном и Ближним Востоком, кажется, могут прояснить значение одного темного места в легенде об Абу Муслиме. Поздние версии *Та'рих Дагистан*, как правило, начинаются с длинного рассказа о бесконечных странствованиях либо потомков Аббаса и Хамзы до рождения Абу Муслима, либо самого шейха, перед тем как он ступил на землю Кавказа и начать *джихад* с неверными. В одном из списков *Та'рих Дагистан*, опубликованном Казем-беком, их путь лежал из Аравии («благородной Мекки и светлейшей Медины») в Шам, где войско мусульман «пробыло несколько лет», оттуда в Константинополь, оттуда в Индию (*Хинд*), а уже оттуда в Ширван. Из Восточного Закавказья армия гази поднимается на север в землю Черкес, достигает Крыма, а уже оттуда наконец спускается в Нагорный Дагестан[96]. В каждой стране войско делает длительные (порой на несколько лет) остановки. В разных версиях хроники встречаются незначительные отличия в маршруте арабов по пути на Кавказ, например опускается упоминание Крыма и Индии.

В этом рассказе поражает странность и запутанность маршрута. Он производит впечатление совершенно беспорядочного движения с остановками, точнее — блуждания. Может быть, это просто ошибка переписчика, дурно знавшего арабский язык? Но почему она повторяется из списка в список? Или это перечисление завоеваний Халифата, как иногда считается, но тогда отчего эта путаница в хронологии и географии? Исходя из материалов, собранных в этом разделе статьи, нам представляется вероятной следующая гипотеза.

---

[95] *аш-Шаукани.* Ал-Бадр ат-тали' би-махасин ман ба'д ал-карн ас-саби'. Т. I. Каир, 1348 г.х. С. 290. Цит. по: *Крачковский И.Ю.* Дагестан и Йемен // Избранные сочинения. Т. VI. С. 580–581.

[96] Derbend-Nameh... P. 659.

Под видом странствований войска *гази* в народной исторической памяти оказались запечатлены путешествия средневековых дагестанских *мутааллим*ов, имевших обыкновение долго путешествовать по разным регионам мусульманского мира для завершения обучения. При этом студент мог то уехать на несколько лет в Хиджаз, то переехать в Египет, чтобы прослушать курс права в знаменитом ал-Азхаре, то на некоторое время уехать в Стамбул на севере, а порой добраться и до мусульманской Индии. Его переезды с места на место принимали подобие какого-то броуновского движения, если воспользоваться метафорой, при помощи которой Марк Блок описывал культурные связи раннесредневековой Западной Европы[97]. Недаром среди земель, по которым, согласно легенде, проходила армия мусульман, отмечены шафиитские культурные центры X–XVI вв., популярные среди студентов и ученых Дагестана: Сирия (*Шам*), Египет и Йемен с Хиджазом. В исторической памяти культурное движение времен мусульманского средневековья было привычно перенесено в славную эпоху арабских завоеваний.

## Следы шиитского влияния в культе Абу Муслима

Легенды об Абу Муслиме отразили также тесные культурно-политические связи Восточного Кавказа с Ираном и Средней Азией. Персидский колорит довольно значителен в дагестанских хрониках об этом герое. Недаром в *Та'рих Аби Муслим* потомки шейха и даже правители Арабского халифата носят иранские титулы (*шах*, *падшах*, *ширваншах*). Вспомним, что и суфийские мотивы имеют в легенде иранскую окраску. Не случайно титул *дервиш*, входивший, согласно *Ахты-нама*, в состав имени зятя Абу Муслима, чисто персидского происхождения. По одной из приведенных выше версий *Та'рих Дагистан*, сам Абу Муслим получил иранский титул бродячего суфия-*каландар*а. Убедительной выглядит гипотеза Т.М. Айтберова о том, что имя сына Абу Муслима, Михтара Санджаба, содержит персидский титул *михтар* (*мигьтар*) или *махтар* (*магьтар*), встречающийся в арабской эпиграфике южного Дагестана в значении «вельможа, старший, наибольший»[98]. В том же значении он употреблен в *Та'рих Маза*[99].

В селениях Шиназ и Рича нам рассказывали, что прежде здесь были знатные тухумы под названием Минтар (или Михтар), которые, как

---

[97] *Блок М.* Феодальное общество // *Блок М.* Апология истории. М., 1973. С. 120.

[98] *Айтберов Т.М.* Об общественном строе рутульцев // Советская этнография. 1981, № 6. С. 116, 117; *он же*. Из социальной терминологии агульцев (*мигьтар*) // Отраслевая лексика дагестанских языков. Махачкала, 1984. С. 145–148.

[99] Дагестанские исторические сочинения. С. 80, 81, 118.

уже отмечалось выше, возводили себя к арабам. По словам шиназских стариков, раньше в квартале Минтар стояла стела, называвшая Минтара братом легендарного сына Абу Муслима, Санджаба[100]. К настоящему времени генеалогии этого тухума забыты. Однако до сих пор представители рода Минтар обладают целым рядом привилегий при совершении традиционных обрядов и церемоний. Им принадлежит право погладить проходящего мимо ребенка, чтобы оградить его от злых чар. На свадьбах из них выбирают тамаду (*шаха*).

В Азербайджане и южном Дагестане следы религиозных, культурных и политических связей с Ираном прослеживаются по крайней мере с сасанидского времени. В эпоху Халифата арабы только развили созданную при Сасанидах систему оборонительных укреплений с центром в Дербенте, знаменитую Горную стену (*Даг-бары*)[101]. Они обратили в ислам потомков военных поселенцев, посаженных на земли северного Азербайджана и южного Дагестана еще в сасанидское время. По сообщениям арабских географов, в середине X в. жители Зирихгерана (Кубачи) «исповедуют разные религии: ислам, христианство, иудаизм». Здесь соблюдался и зороастрийский похоронный обряд. В Хайдаке (Кайтаг) правитель «придерживается сразу трех религий: по пятницам он молится с мусульманами, по субботам — с евреями, а по воскресеньям — с христианами»[102].

Отголоски зороастрийских влияний можно видеть в вошедшем в легенду об Абу Муслиме предании о браке его сестры с горским евреем Исхаком Кундишканом (по *Та'рих Аби Муслим*) или персом Дарвишайей, потомком сасанидского царя Хосрова I Ануширвана (согласно *Ахты-нама*). В этом образе исторической памяти можно видеть признание преемственности между сасанидскими и мусульманскими правителями средневекового Дагестана.

Само проникновение легенды об Абу Муслиме в Дагестан следует связать с религиозными движениями в Иране и Средней Азии. Как известно, хорасанский мученик, убитый Аббасидами в 755 г., был крайне популярен у персов — жителей Мерва, Нипура, Хорасана. Его называют строителем мечетей и крепостей, в частности большой стены вокруг Самарканда[103]. Как и в Нагорном Дагестане, в Средней Азии множество могил приписывается шейху Абу Муслиму и его сподвижникам. По их количеству с Абу Муслимом может соперничать лишь

---

[100] Полевой материал В.О. Бобровникова осени 1997 г. Сообщение шиназского краеведа Р.А. Рамазанова. См. также: *Рамазанов Р.А.* Шиназ. Краткие очерки истории и культуры древнего аула. Махачкала, 1990. С. 16; *Бобровников В.О.* Арабская эпиграфика (XIV–XX вв.) // Дагестанское село: вопросы идентичности (на примере рутульцев). Отв. ред. Т.Ф. Сиверцева. М., 1999. С. 125–127.

[101] *Аликберов А.К.* Баб ал-абваб, Дарпуш // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. С. 10–11, 29.

[102] *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дагестана... С. 203.

[103] *Бартольд В.В.* Абу Муслим // Сочинения. Т. VII. М., 1971. С. 479.

четвертый праведный халиф ʻАли б. Аби Талиб. Центром культа Абу Муслима здесь является Хорезм. Г.П. Снесарев, посвятивший специальное исследование культу Абу Муслима, пришел к выводу, что «абумуслимовский комплекс» в хорезмской агиологии сформировался в раннее средневековье под влиянием религиозных движений в Хорасане после гибели Абу Муслима Муканной и сектой Абу-Муслимийа[104].

В создании культа и легенды немалую роль сыграли *Абу-Муслим-нама* и другие «народные романы» (*кисас*) о подвигах, сподвижниках и мученичестве шейха. Следы одного такого «промежуточного» варианта легенды, стоящего между *Абу-Муслим-нама*, арабскими историями и южнодагестанской версией предания об Абу Муслиме, можно обнаружить в знаменитой армянской хронике Мовсэса Калакантуаци «История страны Алуанк». В третью книгу этого сочинения вошла краткая запись о нашем герое:

«Затем пришел Абдл Абас и с помощью маров и войска Абу Мслима, правителя Хорасана, убил Мрвана и правил лет семь. Абдл Абас был сыном Абдалла Махмата, сына Ага, сына Абдалы, сына Аббаса, сына Абд ал-Муталиба, род которых ныне называется Хэшамиками (Хашимитами. — *В.Б., Р.С.*). Достигнув власти, он тайно убил Абу Мслима. Но вскоре после его убийства умер и сам»[105].

В хронике Мовсэса Калакантуаци Абу Муслим (Абу Мслим) еще сохранил подлинную биографию хорасанского исторического деятеля. О его судьбе рассказано в контексте борьбы Аббасидов с Омейядами. Вместе с тем образ Абу Муслима уже связывается с Кавказом. В хронике говорится о его участии в войнах за распространение ислама в регионе. Постепенно «география» сочинений об Абу Муслиме сдвигалась все дальше на северо-запад и мифологизировалась. По среднеазиатским и иранским образцам подобные романы возникали сначала в Ширване, затем в южном и даже северном Дагестане. В некоторых из них, как, например, в *Диване* Бадра аш-Ширвани (1387–1450), легенда об Абу Муслиме перенесена в Дагестан, здесь говорится о борьбе Абу Муслима за исламизацию Аварии[106].

---

[104] *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983. С. 107–110.

[105] *Мовсэс Калакантуаци.* История страны Алуанк. Пер. с древнеарм. Ш.В. Смбатяна. Кн. 3. Ер., 1984. С. 147. Авторы статьи выражают искреннюю благодарность М.С. Гаджиеву, обратившему их внимание на этот отрывок.

[106] *Айтберов Т.М.* Древний Хунзах и хунзахцы. С. 70–71. См. также: *Khanikoff N.* Mémoire... P. 91–93. К сожалению, тема эта еще ждет своего исследователя. Никто еще специально не изучал народные романы про Абу Муслима для реконструкции истории формирования легенды о нем на Восточном Кавказе, хотя проблема эта уже ставилась российскими востоковедами, в частности акад. В.В. Бартольдом и дагестанским историком Т.М. Айтберовым.

Как и народные романы об Абу Муслиме, ранний («южный») вариант дагестанской легенды имеет некоторый шиитский колорит. Сам шейх, его родственники и сподвижники порой выступают в ней сторонниками Алидов. Так, зачин к «Истории Абу Муслима» содержит рассказ о том, как отец Абу Муслима погиб как мученик за веру (*шахид*), сражаясь «за ал-Хусайна б. ʻАли б. Аби Талиба», а сам Абу Муслим продолжил его дело в Ширване, пока не убил халифа Марвана II[107]. Не сохранилось никаких определенных указаний на то, следы какой из многочисленных разновидностей раннего шиизма отразились в дагестанской легенде. Можно отметить лишь общий сочувствующий тон рассказа о страданиях шиитских мучеников от рук тиранов из династии Омейядов. Можно также предположить, что эти симпатии основывались на идеях секты Абу-Муслимийа и других крайних течений в раннем шиизме. Во всяком случае, некоторые популярные в шиитской агиографии этих толков имена вошли в легенду как имена сподвижников Абу Муслима. Чаще всего среди них встречается имя Хашима (или Пир-Хашима). По легенде, Пир-Хашим помогал Абу Муслиму утверждать ислам среди лезгин. Во время походов он скончался (по другой версии — пал мучеником) и был похоронен на месте, где позднее построили соборную мечеть южнодагестанского селения Фите[108]. *Зиярат*ы Пир-Хашима встречаются и в других селениях южного Дагестана.

Несколько иные, но не менее отчетливые шиитские мотивы заметны и в самом культе Абу Муслима. В целом ряде аульных хроник меч, приписываемый шейху, носит название Зу-л-Факар (араб., «с волнистым лезвием»), т.е. речь идет о знаменитом мече пророка Мухаммада, который он взял себе при разделе добычи, захваченной в битве при Бадре. После смерти Пророка меч перешел к его двоюродному брату ʻАли б. Аби Талибу. Название меча — символа храбрости, удальства в священной войне с неверными — стало популярным мужским именем и до сих пор встречается в Дагестане, например у аварцев — в форме *ГIали-Зульпукар* или просто *Зульпукар*[109].

Поразительным образом шиитские мотивы можно также обнаружить среди реликвий шейха, хранящихся в его мавзолее в Хунзахе, районе северного Дагестана, где сегодня нет никаких следов шиитов. На уже упоминавшемся выше халате Абу Муслима есть арабские и персидские надписи, нанесенные черной, зеленой и красной тушью. Они представляют собой славословия четвертому халифу ʻАли б. Аби Талибу, молитвы и шиитские стихи, например:

---

[107] История Абу Муслима // Дагестанские исторические сочинения... С. 79–80.

[108] *Алиев Б.Г.* Предания, памятники, исторические зарисовки о Дагестане. С. 77.

[109] *Жирков Л.И.* Старая и новая аварская песня // Дагестанский сборник. Вып. III. Махачкала, 1927. С. 109–110.

Кликни-ка ʻАли-чудотворца,
Найдешь его во всех бедах защитником
И господином людей и джиннов, —
Да помилует Аллах его и их всех!

Записанную на халате длинную молитву с перечислением двенадцати имамов–потомков ʻАли очень часто читают шииты-имамиты, или «двунадесятники». У мусульман-суннитов Восточного Кавказа эта молитва не встречается. Наконец, на халате трижды написана краткая молитва-призыв к халифу ʻАли:

«Каждая печаль и скорбь проходит твоей [духовной] поддержкой, о ʻАли, о ʻАли, о ʻАли!»[110].

С хунзахским халатом Абу Муслима связана целая детективная история. После революции 1917 г. в беспокойное время гражданской войны на Кавказе халат был украден и продан в Баку. Только в 20-е годы хунзахцам случайно удалось обнаружить его в Азербайджане и вернуть в Дагестан. В 30-е годы вместе с другими реликвиями шейха халат попал в районный краеведческий музей сел. Хунзах. После падения советской власти в 90-е годы он был возвращен в *зиярат* шейха в квартале Самилакх. Сегодня он, как и прежде, хранится в маленьком мешочке из бумазеи, а тот, в свою очередь, лежит в продолговатом ящике из сосновых досок.

Халат не имеет рукавов, он слишком короток и узок — трудно предположить, что его носили постоянно. Исходя из этих по существу косвенных данных, изучавший надписи на халате известный дагестанский арабист М.-С.Дж. Саидов и некоторые другие отечественные историки полагают, что после похищения реликвии ее подменили. Они считают халат «грубой подделкой», с помощью которой бакинским шиитам удалось обмануть невежественных горцев[111]. Мы не можем согласиться с такой интерпретацией материальных памятников культа Абу Муслима.

Как уже отмечалось выше, халат представляет собой короткое рубище (араб. *хирка*) суфийского наставника, которое как у суннитов, так и у шиитов являлось не одеждой, а лишь знаком духовной власти шейха в общине его учеников. Конечно, не может быть и речи о том, что халат относится ко времени арабских завоеваний или даже к началу второго периода исламизации Восточного Кавказа, ведь хунзахский шейх, согласно местной мусульманской традиции, жил в V в. х., т.е. между 1009 и 1107 гг.

От реликвий любого «действующего» святого места и не требуется, чтобы они были подлинными вещами похороненного там святого.

---

[110] *Саидов М.-С.* О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане. С. 45–46.

[111] Там же. С. 45. См. также аналогичное мнение академика Академии наук Азербайджана З.М. Буниятова по поводу сообщения Бакиханова о реликвиях Абу Муслима в Хунзахе: *Бакиханов А.-К.-А.* Гюлистан-и Ирам. С. 225, примеч. 77.

Верующие считают, что при замене истлевших или утерянных реликвий чудотворной силой (*карамат*) шейха на новые вещи переходят свойства утраченных святынь. Именно поэтому и в *зиярат*ах Абу Муслима встречается столько реликвий, датированных XIX — началом XX в., а сами мавзолеи этого и других шейхов неоднократно реставрировались, о чем говорят строительные надписи. Нет особых оснований считать халат Абу Муслима простой подделкой XIX–XX вв., ведь, хотя до похищения халата никто его не описывал, сами горцы, вернувшие святыню в Хунзах, хорошо ее знали и не могли не заметить подлог.

Можно попытаться определить, когда на халат Абу Муслима были нанесены шиитские тексты. М.-С.Дж. Саидов считал, что это произошло не раньше XVI в.[112]. Эпиграфические особенности надписей делают его предположение вполне вероятным. Верхнюю границу составления текстов шиитских молитв можно отнести к XVII–XVIII вв. Дело в том, что кроме упоминавшихся выше мусульманских историков Аббаса-Кули-ага Бакиханова и Хасана-эфенди Алкадари хунзахский *зиярат* посетили еще несколько ученых и паломников, оставивших о нем свои воспоминания. Характер надписей позволяет датировать их периодом сефевидской экспансии XVI–XVIII вв.

В них мы находим характерное для шиитов-имамитов упоминание двенадцати имамов — потомков халифа ʻАли (напомним, что государственной религией сефевидского Ирана был умеренный шиизм «двунадесятников»). В этом главное отличие шиитских вставок в легенду об Абу Муслиме при Сефевидах и шиитских мотивов народных романов об Абу Муслиме, сочинители которых вдохновлялись идеями радикальных шиитов, близких к полулегальным сектам вроде уже упоминавшейся Абу-Муслимийа в Средней Азии и Иране раннего средневековья.

По этой причине отношение к шиизму в преданиях об Абу Муслиме, окончательно сложившихся в Нагорном Дагестане в поздний, третий период исламизации, стало резко отрицательным. XVI–XVIII века были эпохой ожесточенных войн и столкновений между суннитами и шиитами по всему Восточному Кавказу. Первых поддерживала Османская империя и находившиеся в вассальной зависимости от нее крымские Гиреи, вторых — сефевидский Иран.

Иранские завоевания сопровождались насильственным обращением покоренного дагестанского населения в шиизм. При шахе Аббасе I (1587–1629), изгнавшем османов из Азербайджана и Дагестана, шиизм распространился от южного Дагестана до земель вайнахов на Тереке. После падения Сефевидов их религиозную и военную политику продолжил известный завоеватель Надир-шах Афшар (1736–1747). Он продолжал распространять шиизм (хотя и в более умеренной его фор-

---

[112] *Саидов М.-С.* О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане. С. 45.

ме, чем имамитский). Поход Надир-шаха в Нагорный Дагестан сопровождался массовым избиением непокорного суннитского населения. Соединенные военные отряды сельских конфедераций и правителей Дагестана разбили иранцев и изгнали их с земель Восточного Кавказа. Сам Надир-шах чуть не погиб. К этому времени большинство дагестанцев люто ненавидели иранских шиитов, или *кажаров*, как они называли своих врагов.

Враждебность суннитского большинства населения Дагестана к шиитам в XVI–XVIII вв. хорошо заметна по местным хроникам[113]. Отголоски этой вражды попали в народные предания, окружающие образ Абу Муслима. Именно тогда святые места, связанные с Абу Муслимом, получили антишиитскую окраску. Народная историческая память перенесла события борьбы с иранскими завоевателями на эпоху арабских завоеваний. При этом иранцы-шииты, конечно, попали в число вероотступников (*рафидитов*) и врагов ислама, а арабы были причислены к дагестанцам-мученикам, павшим от их рук. Вместе с тем в легендах этого жанра есть мотив осуждения продажной горской знати, не постыдившейся покориться тирану. В ряду подобных преданий выделяется сказание из сел. Текипиркент.

По легенде, во время нашествия Надир-шаха селением управлял один из сподвижников Абу Муслима, благочестивый араб из Шама (Сирии) по имени Пир-Хасан. У него была красавица дочь. Пир-Хасан вынужден был подчиниться завоевателю. Надир-шах взял в наложницы его дочь, подарив Пир-Хасану за ее красоту плодородные зимние пастбища Кислаг и Дислаг под Дербентом. Красавица дочь Пир-Хасана с горя утопилась в горной речке. Местные беки, возводившие род к Пир-Хасану, владели этими пастбищами до установления советской власти в Дагестане[114]. В этом предании участником событий, связанных с опустошительным походом Надир-шаха, становится герой первого периода исламизации Восточного Кавказа.

Некоторые археологи считают памятником сефевидской экспансии «крепость нартов» под Хучни. Возле табасаранского селения Хучни на берегу р. Рубас стоит позднесредневековая прямоугольная в плане крепость, рядом с ней есть небольшое заброшенное кладбище. По-табасарански урочище называется *Гьунна*, по-азербайджански — *Едди кардаш каласы* («Крепость семи братьев»). Вероятно, она была одной из иранских крепостей на границе захваченных Сефевидами земель. Интересно, что, по местным поверьям, в этой крепости жила семья разбойников, каковыми здесь считали и шиитов-*кажаров*.

Среди табасаранцев распространено предание, что прежде в крепости жили семь богатырей — братья-*нарты* и их красавица сестра. Они

---

[113] О борьбе дагестанцев против иранских завоевателей // Дагестанские исторические сочинения. С. 190–199.

[114] *Алиев Б.Г.* Предания, памятники, исторические зарисовки о Дагестане. С. 90–91.



Крепость семи братьев-*нартов* под сел. Хучни.
Фото Р.И. Сефербекова. 1991 г.

были хранителями меча Абу Муслима. Братья жили охотой и разбоем. Однажды окрестные жители, возмущенные насилиями *нартов*, напали на них. Их сестра полюбила предводителя восставших и помогла ему хитростью погубить братьев. Последний брат, уже смертельно раненный, успел ее убить. Меч он завещал жителям Чурдафа, которые помогли ему отомстить сестре-предательнице[115].

С прекращением иранских завоеваний в Дагестане к началу XIX в. шиитский пласт культа Абу Муслима потерял актуальность. Шиитские темы легенды стали быстро забываться[116]. Поэтому выявление

[115] *Дирр А.* Неизданный труд барона Услара о табасаранском языке // Известия Кавказского отделения Имп. Русского географического общества. М., 1912. Т. XXI. С. 43–44. Ср.: *Доногуев Дж.* Былина о семи братьях-нартах и их сестре // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа (далее: СМОМПК). Тифлис, 1889. Т. XXVI. Ч. 2. С. 19–20.

[116] Антишиитские же мотивы время от времени появляются в легенде об Абу Муслиме до сих пор. По словам заместителя председателя Комитета правительства Дагестана по делам религий К. Ханбабаева, не так давно в Дербенте распространялась листовка откровенно антиазербайджанского содержания, обращенная к памяти исламиза-

шиитского пласта легенды вызывает сегодня у ученых немалые трудности. Одним из последствий отмирания шиитских мотивов в культе шейха стало соединение в нем представлений и реликвий разновременных крайних и умеренных течений шиизма.

## Исламская трансформация домусульманских культов

Как уже говорилось, с именем шейха Абу Муслима связано несколько почитаемых доныне святых мест Нагорного Дагестана. Их история проливает свет на складывание народных исламских культов на Восточном Кавказе. Тема эта, конечно же, ненова. Ее сильно «заездили» в многочисленных этнографических работах о народных верованиях кавказских горцев. Но в ней также есть свои нюансы и пробелы.

В основном материалы культа святых привлекались для реконструкции доисламских обрядов и верований. Никто и не сомневается в синкретизме верований, связанных с местными культами святых. Ясно, что большинство из них уходит корнями в доисламскую эпоху, когда дагестанцы исповедовали язычество, зороастризм или неисламские монотеистические религии, такие, как христианство и иудаизм. Однако подход к изучению этой темы давно следует изменить. Главной бедой большинства этнографических работ о народных верованиях дагестанских мусульман сегодня остается их узость, незнание параллельных материалов из этнографии других мусульманских и немусульманских регионов мира. Кроме того, исследователи склонны преувеличивать значение доисламских элементов в культах мусульманских святых[117]. Между тем подавляющее большинство из почитаемых сегодня в Дагестане восьми с половиной сотен святых мест появилось уже после принятия ислама горцами.

Крупным недостатком работ о культе святых на Кавказе остается их статика. В большинстве случаев полностью игнорируется трансформация культа, связанная с постепенной исламизацией региона[118]. Принятый большинством современных этнографов подход на деле оборачивается уходом от истории, поэтому нарисованные в их работах картины прошлого (касающиеся, в частности, доисламских веро-

---

тора Дагестана Абу Муслима. Интересно, что прошиитские мотивы *Та'рих Аби Муслим* в листовке уступили место выпадам против шиитов, которые, по словам ее составителя, немало мешали шейху в его благородном деле распространения ислама на Кавказе.

[117] Подробнее см.: Введение к настоящему сборнику.

[118] См., например: *Гаджиев Г.А.* Доисламские верования и обряды народов Нагорного Дагестана. М., 1991.

ваний) так безжизненны. Их просто невозможно отнести ни к одной из исторических эпох. Материалы же, связанные с почитанием Абу Муслима, позволяют проследить, как менялись народные религиозные культы и обряды, как они все более приобретали исламскую окраску, — культ Абу Муслима складывался на протяжении X–XX вв., он вобрал в себя немало местных языческих культов, но уже в новой, исламизированной оболочке.

Мы располагаем уникальной возможностью проследить в деталях историю трансформации почитания оружия в народном исламе на протяжении почти целого тысячелетия на примере святых мест и реликвий Абу Муслима в Табасаране и Аварии. К их числу относятся пещера (по другой версии — мечеть) меча или сабли Абу Муслима в урочище *ТуртIил йишв* (табасар., «место меча») на западной окраине сел. Чурдаф Табасаранского района Дагестана, мавзолей и реликвии Абу Муслима при мечети в квартале Самилакх аварского селения Хунзах и ныне уже не существующая квартальная мечеть Каланиб другого аварского селения, Чох, где до 1944 г. хранились сабля и флаг со значком, которые также приписывали Абу Муслиму.

Первые сведения о культе оружия у мусульман южного Дагестана сообщают путешественники и географы XII–XVII вв. Абу Хамид ал-Гарнати ал-Андалуси, Закарийа ал-Казвини, Абу ʻАбдаллах Мухаммад ал-Химйари, Катиб Челеби. Самое раннее и довольно подробное описание культа и святилища меча, которое, похоже, можно отождествить с современным *пир*ом сел. Чурдаф (или с более древним святилищем поблизости от этого селения в северном Табасаране), приводит известный средневековый географ ал-Гарнати, посетивший окрестности Дербента в 1131 г.:

«В стране Баб ал-Абваб (под Дербентом. — *В.Б., Р.С.*) есть народность, которую называют табарсарлан (табасаранцы. — *В.Б., Р.С.*)... Они мусульмане, принявшие ислам во времена Масламы б. ʻАбд ал-Малика... И приняли из его рук ислам многочисленные народы, в том числе лакзан, и филан, и хайдак (кайтаги. — *В.Б., Р.С.*), и заклан, и гумик (лакцы. — *В.Б., Р.С.*), и дархах. Всего этих народов семьдесят, и у каждого народа свой язык. А когда Маслама захотел уйти... то сказали ему табарсарланы: „О эмир! Мы боимся, что когда ты уйдешь от нас, то эти народы отпадут от ислама и мы будем бедствовать из-за их соседства“. Тогда извлек Маслама свой меч и сказал: „Меч мой будет среди вас, оставьте его здесь, и, пока он будет среди вас, никто из этих народов не отпадет“. И сделали они для меча в скале что-то вроде *михраба* (молитвенной ниши. — *В.Б., Р.С.*) и поставили его внутри его, на холме, где Маслама стоял лагерем. Он и сейчас находится в той земле, люди совершают к нему паломничество. Тому, кто направляется к нему зимой, не запрещается надевать синие одежды или иных цветов, а если направляются во время жатвы, то не разрешают

никому посещать его в каких-либо одеждах, кроме белых; а если кто-нибудь посетит его не в белой одежде, то идет обильный дождь и губит посевы и портит фрукты. Это дело у них хорошо известно»[119].

Ал-Гарнати детально описывает и само святое место, которое он посетил как одну из местных достопримечательностей: «А меч Масламы находится вне города (Дербента. — *В.Б., Р.С.*), на холме, на котором для этого меча построили что-то вроде *михраба* из цельного куска скалы. Меч вынут из ножен и прислонен к стене в этом *михрабе*. Совершают к нему паломничество только в белой одежде, а если к нему направится кто-нибудь в одеянии, окрашенном в какой-либо цвет, то начинается дождь и ветер, так что деревни вокруг него едва не погибают. Поэтому в *рустаках* (союзы сельских общин Табасарана. — *В.Б., Р.С.*) на дорогах к этому холму поставлены стражи, которые не пускают тех, кто идет смотреть меч в цветной одежде»[120]. Автор XIII в. Закарийа ал-Казвини подтверждает существование этого табу. Он сообщает также о существовании возле холма источника, в котором паломники совершают омовение[121].

Примерно триста лет спустя святилище меча посетил другой арабский географ, Абу ʻАбдаллах Мухаммад ал-Химйари. Описывая диковинки южного Дагестана, он отмечает: «Еще в этой стороне в одной пещере находится меч. Тамошние жители говорят, что это меч Масламы из числа мусульман, покоривших эту страну. Народ этой страны весной приносит в пещеру много добра и подаяния, пилигримствуют к этому мечу и делают новые ножны. Когда несут ножны в пещеру, берут с собой около пудовки пшеницы и, идя, бросают ее по земле, пока не вложат в новые ножны меч, и тогда возвращаются домой. Удивительно, что из брошенной пшеницы не находят на земле ни одного зерна»[122].

От XVII в. сохранилось еще одно краткое упоминание святилища. Оно принадлежит перу османского автора Катиба Челеби. В своем сочинении *Джахан-нама* он описывает историю распространения ислама на Кавказе. У него культ меча связан уже с Абу Муслимом и омейядским халифом Хишамом: «После этих распоряжений Абу Муслима сам халиф Хишам прибыл в Дербент и по просьбе жителей оставил в одном месте, близ Дербента, свою саблю, куда и теперь жители стекаются на поклонение»[123].

Приведенные описания достаточно определенно указывают на древний земледельческий характер этого культа, который сложился

---

[119] Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу. С. 49.

[120] Там же. С. 24.

[121] Цит. по: *Генко А.Н.* Арабский язык и кавказоведение... С. 103.

[122] Там же. С. 104.

[123] Цит. по: *Бакиханов А.-К.-А.* Гюлистан-и Ирам. С. 57.

задолго до появления ислама на Восточном Кавказе. На это обстоятельство обратил внимание еще А.Н. Генко[124]. Меч, вероятно, служил воплощением земледельческого божества. Поэтому в обрядах, совершавшихся в святилище, фигурирует пшеница. Можно также предположить, что ежегодные паломничества к мечу происходили во время сева и жатвы. Запрет на ношение цветных одежд при приближении к святилищу связан с охраной посевов и садов от обильных дождей и ветра. Прямые аналогии культу найти сложно. Можно указать разве на Древний Рим, в пантеоне которого бог войны Марс олицетворялся в копье, которым потрясал каждый военачальник, отправлявшийся на войну. Важно, что древнейшей функцией Марса было, по-видимому, земледелие[125].

Следует также отметить встречающееся чуть ли не у всех народов представление о железе как обереге от враждебных духов. Оно отмечено и на Кавказе[126]. В связи с этим можно сопоставить обряды, совершавшиеся в средние века у святилища меча в северном Табасаране, с ритуалом, связанным с уже упоминавшимся *зиярат*ом Абу Муслима в аварском селении Чох. Здесь на Ураза-Байрам ежегодно выносили из мечети саблю Абу Муслима, которая считалась сильным оберегом от природных и общественных невзгод[127].

С принятием ислама культ постепенно принимает новое, мусульманское обличье. Святилище из пещеры, по-видимому, перемещается в построенную для меча небольшую мечеть или молельный дом. В его юго-западной стене, обращенной к Мекке, была устроена ниша *михраба*. При этом основные обряды при посещении святилища практически не менялись в течение сотен лет. Как и в других *зиярат*ах Восточного Кавказа, в святилище Чурдафа было запрещено преследовать кровников и преступников. Появился обычай раздавать в святилище добровольную милостыню (*садака*). Сам меч был приписан Масламе, арабскому полководцу, обратившему в ислам жителей южного Дагестана. Формирование культа легендарного Абу Муслима, образ которого в исторической памяти местных мусульман слился с Масламой, привело к тому, что и святилище со временем стали называть именем этого шейха. Несколько модернизировалась и его главная реликвия: меч уступил место длинному кавказскому кинжалу.

Писавшие о святилище мусульманские и русские авторы XIX в. уже относят этот *зиярат* к Абу Муслиму. В истории Бакиханова говорится, что «по словам очевидцев, в Верхнем Табасаране (Харакский

---

[124] *Генко А.Н.* Арабский язык и кавказоведение... С. 106. Подробнее о земледельческом характере культа меча см.: *Сефербеков Р.И.* Аграрные культы табасаранцев. Махачкала, 1995. С. 52, 63–68.

[125] См.: *Serv.* Aen. VII, 603, VIII, 3; *Plut.* Camill., 32. Авторы выражают свою признательность Т.А. Бобровниковой, обратившей их внимание на эту аналогию.

[126] *Чурсин Г.Ф.* Авары. С. 52.

[127] Там же. С. 15.

магал), близ деревни Джурдаф, в одной пещере находится кинжал, куда окрестные жители ходят на поклонение и приносят жертвы. Вокруг этого места земля считается священною, где всякий безопасен от грабительства, насилия и кровной мести. С деревьев, растущих там, никто не смеет сорвать ни одной ветки»[128]. Алкадари подтверждает сообщение Бакиханова: «В Северной Табасарани в Кыракском магале в селении Чордаф есть пещера, в которой находится какое-то оружие вроде кинжала. Местное население говорит, что это кинжал Абу Муслима завоевателя, и они всегда свою поминальную милостыню приносят туда и раздают. В настоящее время этот кинжал хранится в доме одного благонадежного жителя селения Чордаф, дабы кто-нибудь его не украл из пещеры»[129].

Известный кавказовед П.К. Услар смог установить, что прежде святилище Чурдафа находилось в другом месте. Согласно записанному им табасаранскому преданию, раньше меч Абу Муслима хранился в «крепости нартов» под сел. Хучни, о которой мы уже писали выше. Подобно Алкадари, Услар сообщает о перенесении реликвии в Чурдаф и приводит некоторые интересные подробности культа, которых не касались его предшественники: «Рассказывают, что он (меч. — *В.Б., Р.С.*) становится видимым только тогда, когда берет его в руки праведный человек, но при этом каждому из смотрящих представляется в особом виде»[130].

В связи с религиозными преследованиями, начавшимися на Кавказе в советское время, реликвия была перенесена из святилища и надежно спрятана в доме одного из потомственных хранителей меча. В то же время паломничество табасаранцев к опустевшему святому месту продолжалось вплоть до падения советской власти. Об этом говорят полевые материалы, собранные в Табасаране современными этнографами[131]. Собрать более подробную информацию о современных формах бытования культа удалось в ходе экспедиции одного из авторов настоящей статьи, Р.И. Сефербекова, в Чурдаф в августе 1997 г.

В селении мы записали легенду о возникновении святилища[132]. Говорят, возвращаясь с Кавказа на родину, шейх Абу Муслим бросил свой меч с горы Джуфу-Даг. Он вонзился в холм, находящийся посреди священной рощи за Чурдафом. Здесь для меча был выстроен домик *ТуртIин хал* (табасар., «дом меча»). Это было небольшое прямоуголь-

---

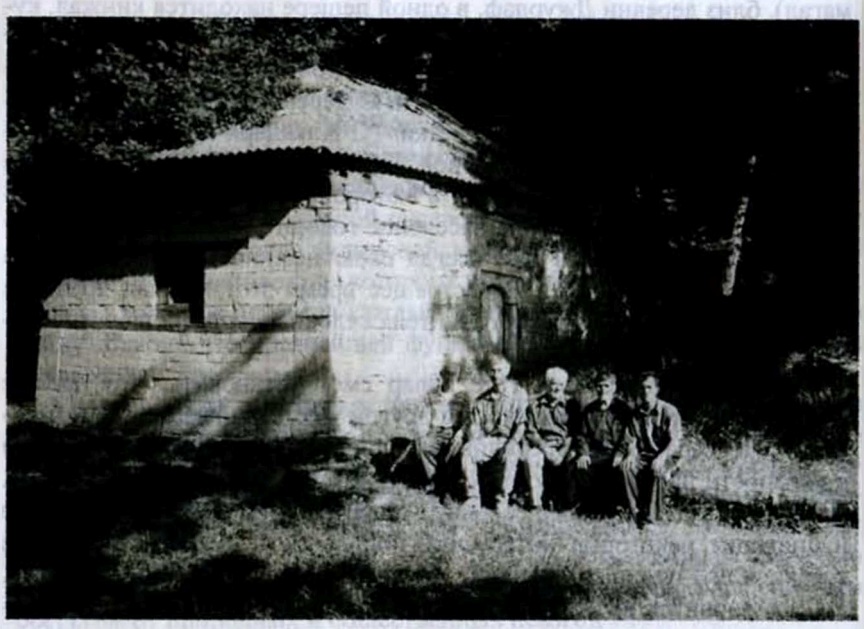
[128] *Бакиханов А.-К.-А.* Гюлистан-и Ирам. С. 57.

[129] *Алкадари Г.-Э.* Асари Дагестан. С. 44.

[130] *Услар П.К.* Табасаранский язык. Тб., 1979. С. 43–44.

[131] См.: *Булатов А.О.* Пережитки домонотеистических верований... С. 216–217; *Алимова Б.М.* Табасаранцы. XIX — начало XX в. Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 1993. С. 230.

[132] Полевой материал Р.И. Сефербекова августа 1997 г.



Святилище меча Абу Муслима в сел. Чурдаф.
Фото Р.И. Сефербекова. 1998 г.

ное в плане здание с небольшими окнами и плоской земляной крышей в традиционном для табасаранских *зиярат*ов стиле. Оно до сих пор стоит на краю священной рощи площадью около 3 га, в которой растут дубы, липы, грабы и другие лиственные деревья. Полы святилища устланы коврами. Небольшие перестройки в нем были произведены при ремонте в 1960-х годах. Тогда плоская крыша была заменена более современной, двускатной и покрыта шифером, как и современные дома жителей Чурдафа.

Меч (точнее, кинжал) хранили в большом сундуке (табасар. *тавут*) в ножнах, сплетенных из конопляных нитей. По словам нашего информатора, «других ножен меч не принимал». Для того чтобы лезвие не заржавело, его смазывали курдючным салом. Приближаться к реликвии можно было, только совершив омовение и молитву. Сохранялось отмеченное еще ал-Гарнати табу, обязывавшее подходить к мечу только в белых одеждах из домотканой шерстяной материи (*шал*) или из пеньки (*ир*). Когда на Дагестан нападали враги, меч исчезал из сундука и поражал супостатов. Затем весь в крови он вновь возвращался в сундук. Враги старались обойти Чурдаф стороной, потому что при приближении к селению их убивало молнией.

Старики Чурдафа вспоминали, как, будучи детьми, в 10-е годы XX в. из-за ограды святилища они наблюдали церемонию выноса реликвии. Это случалось раз в году, весной, возможно во время праздника Эбелцан, отмечаемого в день весеннего равноденствия. Точного времени праздника старожилы не помнили. Хранитель меча вытаскивал его из ножен и со словами «вот меч, который оставил нам шейх Абу Муслим» несколько раз описывал им круги над головой. Должность хранителя меча передавалась по наследству от отца к сыну. Им мог быть только мужчина из тухума Бук'яр, родословие которого вели от арабов — сподвижников Абу Муслима.

Поклониться чурдафскому *зиярат*у приходили горцы со всего Табасарана. Паломники обычно останавливались в Доме меча. Они читали там Коран, молились шейху, совершали громкий *зикр*. На северной стороне холма, куда, по преданию, упал меч, для омовения были врыты три больших кувшина (табасар. *язал*), сделанных гончарами из табасаранского селения Джули. Запасы воды в них постоянно возобновлялись, чтобы каждый в любое время мог совершить омовение и намаз. В 1965 г. их случайно разбили и с тех пор так и не восстановили, что, вероятно, объясняется исчезновением традиций гончарного мастерства в позднее советское время. Обязанность принимать паломников, ухаживать за святилищем и рощей лежала на хранителях меча.

Когда в конце 1920-х годов на Дагестан обрушились религиозные гонения, сундук с реликвией укрыли в доме его последнего хранителя Рамалдана. Раз в год старики Чурдафа приходили к нему посмотреть на меч. Покойная ныне дочь Рамалдана рассказывала односельчанам, что меч постоянно обнаруживал свою чудесную силу. Он часто вылетал наружу и возвращался обратно через двери, окна и даже отверстие в потолке. У Рамалдана не было сыновей, и после его смерти в 1940-х годах хранителем меча стала его дочь Перихан (ум. в 1950-е годы). После ее смерти реликвия перешла к ее двоюродному брату Шахбану. При переезде в г. Дагестанские Огни Шахбан передал меч и сундук на хранение своему односельчанину Гаджи Гамидову (1926 г.р.), не решаясь вывозить святыню из селения. Последний выстроил во дворе своего дома небольшой сарай, где и хранил сундук с мечом. По его словам, сама реликвия представляла собой не меч, а кинжал. Примерно за 20 лет до нашего посещения Чурдафа в 1990-е годы он передал его в музей. Дать какие-либо иные сведения о реликвии он отказался, не разрешил и измерить сундук, который нам удалось только бегло осмотреть и сфотографировать.

История исчезновения кинжала или меча окутана тайной. Никто из жителей Чурдафа, кому сейчас за 60, ни разу в жизни не видел самой реликвии, а только слышал о ней от отца и деда. Интересно отметить, что, несмотря на потерю главной святыни, *зиярат* Чурдафа продолжает оставаться общетабасаранским культовым центром, по своему

значению сравнимым только со святилищем в пещере Дюркх (табасар. *Дюрхъ*). В дни крупных мусульманских праздников в священной роще у Дома меча довольно часто проводят *зикр*, раздают милостыню-*садака*. Сохраняется поверье, что те, кто курит, пьет и вообще ведет неправедный образ жизни, не могут приближаться к роще. Иначе их постигает болезнь или даже смерть.

Материалы, собранные нами в Чурдафе, находят интересные параллели в северном Дагестане. О почитании шейха Абу Муслима в Аварии известно примерно с конца X — начала XI в. Средневековые дагестанские хроники и памятные записи, обобщенные Алкадари, относят к этому времени строительство мавзолея шейха в квартале Самилакх в бывшей столице аварских ханов, Хунзахе. С эпохи средневековья он остается культовым центром для всего северного и центрального Дагестана. Хунзахский мавзолей неоднократно перестраивался на богатые пожертвования аварских ханов и общины селения. По мнению известного знатока арабских древностей Аварии Т.М. Айтберова, самую раннюю строительную надпись, на стене усыпальницы, по ее палеографическим особенностям можно отнести к XIV или началу XV в. Она говорит о перестройке здания на пожертвования Шамхала сына Алибека[133].

В настоящее время мавзолей в Хунзахе представляет собой небольшое прямоугольное здание с куполом, над которым развеваются на шестах белые значки. Пол усыпальницы устлан коврами. По местному преданию, вошедшему в многочисленные памятные записи, после похорон павшего мучеником (*шахид*) шейха Абу Муслима в Хунзахе остались его сабля, посох и халат. Сабля имеет слегка изогнутое лезвие длиной 90 см и шириной 4 см с канавкой посередине. Ручка сабли длиной 12 см. На лезвии вырезана тамга и арабская надпись, которую Т.М. Айтберов относит примерно к XIV в. Надпись сильно поцарапана, но имя мастера на ней все же читается: «Сделал медник Мухаммад ал-Йазди» (из иранского города Йезд?). Ножны хунзахской сабли были изготовлены позднее, в самом конце XIX в., о чем говорит имеющаяся на них краткая арабская надпись:

«Сделал их (ножны. — *В.Б., Р.С.*) Мухаммад, сын ученого Рамадана ал-Бухти в 1316 (1898-99 г. — *В.Б., Р.С.*) году. Господи, помилуй меня, моих родителей и всех правоверных мусульман и мусульманок, которые [находятся] между странами востока и запада, при жизни и после смерти. Аминь»[134].

Другая сабля (авар. *хвалчен*), которой, по преданию, владел Абу Муслим, а также знамя (авар. *байрахъ*) шейха с медным наконечником на древке хранились в мечети квартала Каланиб аварского селения

---

[133] *Айтберов Т.М.* Древний Хунзах и хунзахцы. С. 90–91.

[134] Там же. С. 71, примеч. 2; *Саидов М.-С.* О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане. С. 45.

Чох. Как и в Чурдафе, в Чохе был хранитель оружия Абу Муслима. Эта должность передавалась по наследству в тухуме Османовых (авар. *Гlусманал*), которые считали себя потомками арабов, пришедших на Кавказ вместе с Абу Муслимом и основавших Чох. Согласно их родовому преданию, покидая Дагестан, Абу Муслим оставил в Чохе свои знамя и саблю как знак власти своему сподвижнику и родственнику Осману. Об этом говорит арабская надпись на флаге:

«(1) О, отпускающий пленника! О, восстанавливающий сокрушенного!

(2) О, обогащающий бедного! О, питающий малого!

(3) О, исцеляющий больного! Дата — 115 (733-34 г. — *В.Б., Р.С.*) [год].

(4) Взявший это [знамя] — старший из рода наместника пророка Османа,

(5) Повелителя правоверных. [Это —] остаток Абу-л-Муслима, победителя Дагестана»[135].

Смысл ее следующий. Первые три строки состоят из наиболее часто поминаемых эпитетов Аллаха (*ал-асма ал-хусна*) (при молитве, в заклинаниях, на амулетах). Последние две строки — памятная запись о походе Абу Муслима и повеление передавать флаг только в руки саййиду. Слово «остаток» в 5-й строке по смыслу должно быть отнесено к первому слову 4-й строки, переведенному как «взявший», но имеющему также значение «владеющий, держащий», т.е. несущий флаг является потомком Абу Муслима, а «это» — знамя, реликвия, оставшаяся от Абу Муслима. 115 год хиджры — дата, уже не раз отмеченная нами в памятных надписях, конечно же, означает год прихода в Дагестан войска Абу Муслима и принятия ислама горцами. И.Ю. Крачковский отнес эту надпись по ее палеографическим особенностям к типичному дагестанскому *насху* XIX в.[136].

Чохские реликвии подтверждают существование на Восточном Кавказе обычая заменять обветшавшие или пропавшие из святых мест вещи новыми. Так, еще в 1940-е годы в той же квартальной мечети Чоха хранилось знамя конца XVIII или начала XIX в. с надписью, часть которой была перенесена на новый флаг. Старый был сделан из белой бумазейной материи местной кустарной выделки. Его размеры — 120×136 см. Надпись, нанесенная черной краской, содержит лишь общеизвестные имена-эпитеты Аллаха и обращения к нему:

«(1) О, отпускающий пленника! О, восстанавливающий сокрушенного!

(2) О, удовлетворяющий нужды! О, возвышающий степени! О, избавляющий от забот, Есть Аллах».

---

[135] *Шиллинг Е.М.* Из истории одного дагестанского земледельческого культа. С. 32–33. Пер. с араб. И.Ю. Крачковского.

[136] Там же. С. 33.

Почерк, которым сделана надпись, согласно осмотревшему ее Крачковскому, чуть древнее и носит кавказский оттенок[137]. Этот более старый флаг имел длинное деревянное древко с медным луженым навершием в виде шара (диаметром 43 см), высотой 26 см. На нем была выгравирована арабская надпись: «Это знамя мусульман и вразумление для вразумляющихся».

Сабля Абу Муслима была изготовлена в 1910 г. Ею заменили более драгоценный старинный экземпляр, украденный из мечети.

Время не пощадило чохских реликвий. В начале 30-х годов чохская мечеть была закрыта, а в середине 60-х — разобрана. В 1944 г. Чох посетила этнографическая экспедиция под руководством Е.М. Шиллинга, который приобрел у одного из последних представителей тухума Османовых, Шарафа, и местных советских работников саблю и оба флага. Все экспонаты были переданы в Музей истории религий и атеизма в Москве. После расформирования музея в начале 1950-х годов они перешли в фонды ленинградского Музея истории религии и атеизма[138]. Дальнейшая судьба реликвий неизвестна[139].

На земледельческий характер культа Абу Муслима указывают магические обряды вызывания дождя или солнца, которые часто совершают у *зияратов* этого шейха, и связанное с ним почитание деревьев, растущих в ограде святилищ. Обе эти темы уже неплохо изучены и довольно подробно описаны в этнографической литературе[140]. Из собранных нами материалов можно добавить подробно описанный выше коллективный *зикр* у Дома меча в Чурдафе. В случае засухи святилище несколько раз обходят по часовой стрелке. До 1965 г. с той же целью пожилые женщины обрызгивали всех участников обряда водой для омовения, хранившейся в трех больших сосудах на территории священной рощи[141].

Священные деревья, связанные с культом Абу Муслима, почитаются и в табасаранском селении Гули. В центре села, у дома Рамазана Моллаалиева, находится старое кладбище, на котором стоят три стелы, по местному преданию принадлежащие внукам шейха Абу Муслима. Возле них также проводят обряд вызывания дождя. Для этого

---

[137] Там же.

[138] Там же. С. 32–33; *Смирнова Л.И.* Коллекционные и архивные материалы Е.М. Шиллинга и библиография его трудов // Памятники традиционно-бытовой культуры народов Средней Азии, Казахстана и Кавказа. Л., 1989 (СМАЭ. Т. XLIII). С. 24–26.

[139] В ходе архивной работы в Санкт-Петербурге одному из авторов настоящей статьи, В.О. Бобровникову, удалось установить возможное местонахождение чохских реликвий. Это — Государственный музей истории религии. К сожалению, фонды и архив музея закрыты до конца 2003 г. в связи с переездом его из Казанского собора на Почтамтскую улицу.

[140] См.: *Гаджиев Г.А.* Доисламские верования и обряды... С. 77–80, 87–91; *Булатов А.О.* Пережитки домонотеистических верований... С. 216–217; *Сефербеков Р.И.* Аграрные культы табасаранцев. С. 42–63.

[141] Полевой материал Р.И. Сефербекова августа 1997 г.

мужчины селения совершают *зикр*, а потом идут в священную рощу, где над лесной тропинкой растет большой граб. У корней дерева под каменными плитами лежат два больших осколка днища кувшина из красной глины (табасар. *чугрияр*), который, как уверяют, остался от Абу Муслима. Из них осторожно вынимают землю и с молитвой о дожде разбрасывают в разные стороны, в том числе и на головы участников обряда. Затем черепки сосуда опять наполняют свежей землей и покрывают плитами. Раздав *садака* и оставив у дерева часть собранных продуктов, участники обряда расходятся по домам[142].

Еще один табасаранский *пир* Абу Муслима местного значения, с которым связан обряд вызывания дождя, находится в скале Даждин ликар (табасар., «Ослиные ноги»), над ручьем Яргиль-гъяр, в 1 км к северу от сел. Яргиль Хивского района. Скала получила свое название из-за многочисленных углублений, по форме напоминающих следы копыт осла. Существует также легенда, согласно которой одно из отверстий правильной цилиндрической формы, примерно 10 см в диаметре, осталось от древка копья Абу Муслима. Чтобы вызвать дождь во время засухи, в это отверстие наливают воду из Яргиль-гъяр[143].

Святое место возле сел. Яргиль выводит нас на тему почитания камней, или оролатрии, распространенной по всему Восточному Кавказу и достаточно основательно изученной этнографами советского и постсоветского времени. Культ Абу Муслима не внес ничего существенно нового в содержание доисламских верований, связанных с обожествлением камней и скал, а также в обряды, совершающиеся у них. Он лишь придал этой религиозной практике мусульманское обличье и символику. Бывшие духи и божества гор в религиозных верованиях мусульман региона постепенно слились с местными и общеисламскими мусульманскими героями. В эту группу святилищ входят камни и скалы, несущие на себе чудесно запечатленные следы мусульманских святых, как, например, в только что описанном случае с Даждин ликар, а также «окаменевшие люди», которые после принятия ислама получили новые исламские титулы *мутаалли*мов, мулл, небесных шейхов-*эреллер* и пр.

Из камней, связанных с почитанием Абу Муслима, следует упомянуть святое место, обследованное нами в Табасаране. Это скала трапециевидной формы над дорогой, примерно в 3 км к северо-востоку от сел. Ляхля. На плоской верхней поверхности ее местные жители показывают углубления, по легенде оставшиеся от колен Абу Муслима, совершившего здесь намаз. По другой версии местного предания, следы эти оставил сам пророк Мухаммад. Примерно в 100 м к востоку от этой скалы, за р. Фурдаг-нир лежит валун, на котором оказались

---

[142] Полевой материал Р.И. Сефербекова 1995 г.

[143] Подробнее об этом *пире* см.: *Сефербеков Р.И.* Аграрные культы табасаранцев. С. 52.

чудесно запечатлены следы от лба и век молившегося Абу Муслима. Предание рассказывает, что, когда шейх, преклонив колени, совершал земной поклон (*ракат*), этот камень перелетел через реку и лег под лицо Абу Муслиму, чтобы тот не запачкал его землей. Местные жители доныне почитают оба святых места. По обычаю, путники обязательно оставляют мелкие дары (*садака*) возле этих камней, чтобы обеспечить себе удачу в пути[144].

* * *

Подведем основные итоги. В этой статье мы рассмотрели отношения, связывающие историю и историческую память исламизации на Восточном Кавказе в средневековье, новое и новейшее время. Эта тема была изучена сквозь призму религиозных верований и обрядов, составляющих культ Абу Муслима. Образ шейха столь сложен, что образно его вполне можно сравнить с искусной арабской вязью, в которой неразрывно сплелись прошлое и настоящее, действительность и мифология, взгляды мусульманской элиты и простонародья, популярные суфийские мотивы и практика культа святых. Благодаря такому сплаву фигура эта приобрела немалое значение для мусульман Восточного Кавказа. Абу Муслим остается их любимым шейхом, особенно в Дагестане, Чечне и Азербайджане. Ему приписывают распространение и упрочение ислама на всем Кавказе. По преданию, он построил здесь первые мечети и *медресе*. Его сподвижников и потомков считают родоначальниками большинства мусульманских династий, правивших на Северо-Восточном Кавказе вплоть до установления здесь русского владычества в конце XVIII — середине XIX в.

Нельзя считать кавказского Абу Муслима чистым вымыслом, мифом. Сравнительный анализ посвященных его деяниям хроник, памятных записей и устных преданий позволяет предположить, что он представляет собой обобщенный образ героя-исламизатора, возникший благодаря слиянию воедино образов нескольких исламских миссионеров арабского, тюркского, иранского и местного происхождения, действовавших на Кавказе и особенно в Дагестане в VIII–XVI вв. Изучение образа Абу Муслима на средневековом и современном Кавказе позволяет ответить на целый ряд сложных вопросов, связанных с исламизацией региона: об основных периодах и действующих лицах этого процесса, культурно-политических связях между средневековым Дагестаном, Йеменом, Сирией и Ираном, о шиитской экспансии на Кавказе в XV–XVIII вв., о том, как неузнаваемо изменились доисламские культы и верования горцев под влиянием народного ислама.

---

[144] Полевой материал Р.И. Сефербекова 1998 г.

**С.Н. АБАШИН**
(Москва, Россия)

# Бурханиддин-Кылыч: ученый, правитель, чудотворец?

## *О генезисе культа святых в Средней Азии*

Ферганская долина — это кладовая для историков, археологов и этнографов. К сожалению, многие ценности этой кладовой еще скрыты от глаз исследователей. В каждом районе, каждом селении Ферганы есть свои предания, свои примечательные места, свои любимые герои, свой мифологизированный взгляд на окружающий мир. В центре сюжета любого предания обычно какая-нибудь история, связанная с тем или иным святым. Святой воюет с неверными, совершает чудеса, просто молится, отдыхает или беседует с кем-то из простых людей. Подобные рассказы можно услышать в любом уголке Ферганы.

Изучение преданий, посвященных святым, связано со многими сложностями. Об одной из них очень ясно высказался Г.П. Снесарев в своей книге «Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии». Я позволю себе процитировать известного этнографа, который писал следующее: «Сравнение отдельных легенд о святых выявляет одну специфическую особенность, затрудняющую исследование. Речь идет о том, что в легендах, относящихся к самым различным персонажам, очень часто повторяются отдельные мотивы, а иногда жанровые сюжеты целиком. Такие повторы нарушают логику построения каждого образа, во многом лишают его черт индивидуальности и значительно нивелируют состав агиологии. Можно назвать целый набор мотивов и сюжетов, „кочующих“ из одной легенды в другую... И все же, несмотря на известную нивелировку образов стандартными повторами, именно легенды... дают возможность полнее выявить индивидуальность отдельного образа агиологии. Каждый из них обладает характерными, только ему присущими чертами; святых... редко спутаешь одного с другим... В ряде случаев, особенно когда речь идет не о мифическом, ирреальном персонаже, а о вполне

© С.Н. Абашин, 2003

исторически достоверном человеке, легенда позволяет наметить мотивы самой „канонизации" и ту ситуацию в... истории народа, при наличии которой происходило приобщение этой личности к категории святых, ее сакрализация...»[1].

В качестве примера Г.П. Снесарев упоминает образ ферганского святого Бурханиддин-Кылыча. Однако подробного анализа этого образа у Г.П. Снесарева нет, хотя культ Бурханиддин-Кылыча представляет достаточно большой интерес для исследователей. Дело в том, что существует целый ряд различных источников, характеризующих личность святого. Сравнение и изучение этих источников позволяют восстановить в более или менее полном виде историю формирования культа Бурханиддин-Кылыча, а следовательно, понять некие общие механизмы генезиса культа святых в Средней Азии.

## Бурханиддин-Кылыч — богослов?

В основе образа святого Бурханиддин-Кылыча лежит, судя по всему, вполне реальное лицо. Еще В.В. Бартольд датировал время его жизни XI в.[2]. Видимо, он при этом опирался на свидетельство преданий, будто дедом святого по матери был другой полумифический персонаж — Илек-и Мази (обычно считается, что речь идет о правителе из династии Караханидов Насре ибн Али, ум. в начале XI в. в г. Узгенде). Точку зрения В.В. Бартольда приняли и приводят в своих работах такие признанные специалисты по Средней Азии, как Б.А. Ахмедов[3] и Б.М. Бабаджанов[4].

Первое упоминание в письменных источниках личности, носящей прозвище Бурханиддин-Кылыч Узгендский (Бурхан ад-дин Кылыдж ал-Узджанди), относится к началу XIV в. Джамалиддин Карши в труде «Мулхакат ас-сурах» («Добавление к [словарю] „ас-Сурах"») пишет о своем путешествии в город Узгенд, где он общался с учеником Бурханиддин-Кылыча — Джамалиддином Иламиши[5]. По рассказам последнего, в юности он специально совершил путешествие в Фергану

---

[1] *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983. С. 47, 49, 50.

[2] *Бартольд В.В.* Фергана // Сочинения. Т. 3. Работы по исторической географии. М., 1965. С. 534.

[3] *Ахмедов Б.А.* Примечания // *Махмуд ибн Вали.* Море тайн относительно доблестей благородных (география). Таш., 1977. С. 127, примеч. 303.

[4] *Babajanov B.* Biographies of Makhdum-i A'zam al-Kasani al-Dahbidi, Shaykh of the Sixteenth-century Naqshbandiya // Manuscripta Orientalia. Vol. 5, No. 2, June 1999. P. 4.

[5] *Джамал Карши.* Мулхакат ас-сурах (пер. с перс. Р.Ш. Шарафутдиновой) // Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XX вв. Таш., 1988. С. 123–124; *Саидов А.* Сведения Джамаля Карши о Фергане и Шаше // Позднефеодальный город Средней Азии. Таш., 1990. С. 30–31.

для знакомства с Бурханиддин-Кылычем. Далее история излагается так: «...мы отправились в Узджанд и, когда приблизились к нему, послали сообщить шейху о прибытии путников, но не вернулся к нам посланный и не вышел никто встречать нас. Мы пришли на рынок и дошли до мечети, в которой занимался [с учениками] шейх, и уселись на лавочках у входа в мечеть, ожидая выхода шейха к нам с извинениями, что он не смог нас встретить. А я между тем готовился напуститься на шейха за то, что он не встретил нас. К нему по двое и поодиночке входили люди с рынка и сообщили ему о нас и торопили его, а он говорил: „Подождите, пусть посидят, пока не закончится диспут". А когда затянулось наше ожидание и мы устали, он вышел из мечети, а я поднялся навстречу ему. Вдруг он посмотрел на меня, уложив на место стрелой своего взгляда; обратилось в бегство мое войско, и улетучились мои мысли, я онемел от смущения, позабыв даже приветствовать его. Он обнял меня и сказал мне незаметно: „Ты забыл даже поздороваться со мной, не говоря уже о [приготовленной] речи. Так где же твое войско, твой правый и левый фланги?" И тогда я искренне раскаялся, понравился ему сердцем и душой, а на службе у него добился успеха и вознаграждения...»[6]. Если верить данным Джамалиддина Карши, который беседовал с учеником Бурханиддин-Кылыча в 1269-70 г., выходит, что святой жил в конце XII — начале XIII в.

По сведениям Джамалиддина Карши, его информатор, направляясь к Бурханиддин-Кылычу, расспрашивал о нем шейхов тариката[7]. Бурханиддин-Кылыч был также назван в этом источнике шейхом-имамом, шейхом из шейхов ислама, «обладателем [многих] достоинств и чудотворцем», шейхом шариата и тариката, о славе которого было известно далеко за пределами Мавераннахра[8]. Бурханиддин-Кылыч в рассказе Джамалиддина Иламиши предстает прежде всего как образованный мусульманский ученый, который преподавал в узгендском медресе и среди окружающих людей славился своей проницательностью и благочестивостью.

Известно, что самая ранняя копия труда Джамалиддина Карши относится к XVII в. — времени, когда культ святого Бурханиддин-Кылыча уже окончательно сложился, и вполне можно допустить, что сведения о нем частично были вставлены в копию «Мулхакат ассурах» и отсутствовали в оригинале[9]. На это есть несколько возражений. Первое: данные Джамалиддина Карши подкупают своей подробностью, отсутствием невероятных фактов, что позволяет все-таки склоняться к мысли об их достоверности. Я нахожу и другой аргумент

---

[6] *Джамал Карши.* Мулхакат ас-сурах. С. 123–124.
[7] Там же. С. 123.
[8] Там же.
[9] *Саидов А.* Сведения Джамаля Карши. С. 30.

в пользу доверия к сведениям Джамалиддина Карши: образ Бурханиддин-Кылыча, который сложился в XVI–XVIII вв., имел очень характерные черты (связь с неким Илек-и Мази, принадлежность к роду Пророка и т.д.), которые в «Мулхакат ас-сурах» не упомянуты.

Сведения Джамалиддина Карши косвенно подтверждаются найденной в Узгенде могильной надписью, датируемой концом XIII в., в которой говорится о внуке Бурханиддин-Кылыча (Бурхан ал-хакк ва-д-дин ал-Килидж ал-Узджанди)[10]. Правда, вполне возможны были подделки и эпиграфических надписей, но специалисты, изучавшие эпиграфику древнего Узгенда, таковых не отмечают.

Тем не менее, несмотря на относительное обилие источников XIII в. по фигуре Бурханиддин-Кылыча, остаются некоторые загадочные моменты, которые пока не имеют удовлетворительного объяснения. Например, возникает такой вопрос: почему упомянутые источники называют святого не его подлинным именем, а исключительно по титулу — *бурхан ад-дин* («аргумент веры») или *бурхан ал-хакк ва-д-дин* («аргумент истины и веры») с добавлением малопонятного упоминания тюркского прозвища *кылыч* («меч, сабля») вместо арабского аналога *сайф*?

Наличие таких титулов дало повод некоторым исследователям предложить свои версии биографии Бурханиддин-Кылыча. В.Д. Горячева и В.Н. Настич отмечают, что «...лакабы со словом бурхан, обилие высокопарных титулов и пышных эпитетов... заставляют видеть в надписях... имена членов известного рода бурханидов — потомственных садров Бухары... Надо полагать, что узгендские Бурханиды ведут свой род от одного из представителей этой бухарской семьи...»[11]. В.Д. Горячева повторяет эту мысль и в другой книге: «...Бурхан-ал-хакк ва-д-дин ал-Клидж... был из семейства могущественных садров Бухары...»[12]. Однако достаточно ли сходства титулов, чтобы с уверенностью говорить о родстве Бурханиддин-Кылыча с бухарскими Бурханиддинами?

О бухарских садрах известно немного[13]: основателем этой династии считается потомок «праведного» халифа Умара — Бурханиддин Абдулазиз (Бурхан ал-миллят ва-д-дин Абд ал-Азиз, жил на рубеже XI–XII вв.), который женился на сестре сельджукида султана Санджара и получил из его рук сан садра в Бухаре в 1102 г. Историкам известны имена более десятка его потомков, многие из которых также носили титул-имя Бурханиддин. Самым известным из этой династии был сын

---

[10] *Горячева В.Д., Настич В.Н.* Эпиграфические памятники Узгенда XII–XX вв. // Киргизия при Караханидах. Фрунзе, 1983. С. 173–181.

[11] Там же. С. 181.

[12] *Горячева В.Д.* Средневековые городские центры и архитектурные ансамбли Киргизии (Бурана, Узген, Сафид-Булан): Научно-популярный очерк. Фрунзе, 1983. С. 98, примеч. 1.

[13] *Бартольд В.В.* Бурхан // Сочинения. Т. II. Ч. 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. М., 1964. С. 515–518.

Абдулазиза, Хусамуддин Умар, с титулом *садр аш-шахид* (погиб в 1141 г. от рук кара-китаев, похоронен в Самарканде), который написал несколько книг по ханафитскому *мазхабу*. Другой известный член семьи — Бурханиддин Махмуд по прозвищу *садр аш-шахид* (ум. в 1174 г., похоронен в северофергапском селении Сафед-Булан) — также написал несколько книг о ханафизме[14]. В 1220-е годы некто садр Бурханиддин и его родственники были казнены монголами, которые захватили Бухару. Последний представитель этого рода упомянут в 1238-39 г. Все имеющиеся данные говорят о том, что бухарские садры были ханафитами, по наследству занимали должности *раисов*, *имамов*, *имам-хатибов* в Бухаре и имели почетный титул *садр-джехан*.

Впрочем, прозвище *бурхан ад-дин*, хотя и было популярным у бухарских садров, не имело характера родового титула лишь данного семейства. Судя по всему, это имя-прозвище было очень популярно в XII–XIV вв. в Средней Азии. Так, во второй половине XIII в. в Бухаре обосновалась династия Махбуби: в 1300 г. был жив ее представитель — Бурханиддин Махмуд, известный богослов-ханафит. Еще одно популярное имя — Бурханиддин Али Маргинани, который написал популярный комментарий к трудам ханафитских трактатов — «Хидая» («Первоосновы начинающего»). Он жил в Фергане (Ришгане, Маргилане) и Самарканде, где в 1196-97 г. умер и был похоронен. Его потомки долгое время — несколько столетий — занимали должность *шейх-ул-ислама* Самарканда[15].

Этот список можно продолжить. Обращает на себя внимание, что титул *бурхан ад-дин* носили многие известные люди (и, кстати, при определенной фантазии почти каждому из них, пользуясь приемом В.Д. Горячевой, можно было бы приписать родство с Бурханиддин-Кылычем). Приведенных фактов вполне достаточно, чтобы задать вопрос: почему титул *бурхан ад-дин* был так популярен в XII–XIV вв.? Ясного ответа на этот вопрос нет, но можно заметить, что его носили, как правило, видные представители среднеазиатской школы-*мазхаба* ханафизма. Само его значение — «аргумент веры» — указывает на то, что носители титула должны были занимать некую высокую ступень в иерархии защитников своего вероучения. По-видимому, Бурханиддин-Кылыч также был ханафитским богословом и вряд ли имел родственные связи с семьей садров из Бухары.

---

[14] См.: Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. Т. 4. Таш., 1957.

[15] *Бартольд В.В.* Улугбек и его время // Сочинения. Т. II. Ч. 2. С. 32, 62, 121 и др. Составители указателей ко второму изданию «Бабур-наме» даже спутали Бурханиддин-Кылыча с Бурханиддином Али Маргинани, сделав из них одно лицо (см.: Бабур-наме (Записки Бабура). Пер. М. Салье. 2-е изд. Таш., 1993, с. 416).

## Бурханиддин-Кылыч — караханид?

На рубеже XIX–XX вв. было записано несколько вариантов предания, объясняющего происхождение прозвища Бурханиддина — *кылыч* (тюрк., «меч, сабля»).

К. Караффа-Корбут пересказал такое предание[16]: когда-то Узгенд был большим городом; на соседней горе появился девятиглавый змей, который стал пожирать людей; узгендцы вынуждены были каждый день отдавать чудовищу на съедение 30 юношей и столько же девушек; для спасения города Бог послал избавителя в лице сына владетеля Узгенда — Бурханиддин-Кылыча (Клыч Бурхан-хан); юный герой вступил в бой со змеем и победил его, после чего сам умер; жители Узгенда на радостях забыли закопать труп змея, и ядовитые испарения от его разложения погубили людей, город опустел.

У Н.С. Лыкошина приведен другой вариант предания[17]: Бурханиддин-Кылыч (Клыч Бурханиддин) в детстве играл деревянной саблей и случайно убил соседского мальчика; тогда узгендский царь решил проверить — правда ли, что сабля была деревянной; когда ребенок убил ею быка, царь не стал его наказывать и отпустил, так как такой силой Бурханиддин мог обладать только по велению Бога.

В пересказе В. Орлова оба предыдущих сюжета соединяются[18]: у дочери узгендского султана Илек-и Мази, Хамра-бану, которая вышла замуж за отважного воина-араба сейида Камалиддина (Саид Камаледдин), был единственный сын Бурханиддин; мальчиком он случайно во время игры убил мечом нескольких своих сверстников, и жители города изгнали его; по дороге в Самарканд Бурханиддин встретил путника (им оказался Камалиддин), который подарил ему саблю, освященную на могиле Пророка; через несколько десятков лет Илек-и Мази и родители Бурханиддина умерли, а около Узгенда появился дракон; Бурханиддин под видом дервиша пришел из Самарканда и победил дракона; жители Узгенда узнали его, приняли обратно и дали ему прозвание Кылыч. Бурханиддин женился на спасенной им от дракона девушке Афтаб-хан, умер он в возрасте 134 лет.

Наконец, версия, записанная Е.К. Бетгером[19]: в давние времена в Узгенде жил великий богатырь и чудотворец по имени Бурханиддин-Кылыч (Клыч Бурхан эд-Дин); в это же время окрестности Узгенда опустошал страшный дракон Аждахар (следует: Аждархо), который

---

[16] *Караффа-Корбут К.* Узгентская легенда // Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии. Год 2-й (11 декабря 1896 — 11 декабря 1897). Протокол заседания 16 октября 1897 г. Таш., 1897. С. 3–4.

[17] *Лыкошин Н.С.* Автор Хидаи // Туркестанские ведомости. 13(26).07.1907, № 106.

[18] *Орлов В.* Клыч Бурханиддин, сын Саид-Камаледдина (Узгентский Георгий Победоносец) // Туркестанские ведомости. 13(26).04.1908, № 82.

[19] *Бетгер Е.К.* Вариант легенды о Клыч-Бурхан-ед-дине Узгендском // Известия Туркестанского отдела Русского географического общества. Таш., 1924. Т. 17. С. 141.

поедал людей и скот; и вот однажды Аллах приказал Бурханиддину уничтожить дракона и тем освободить Узгенд от свирепого чудовища; герой повиновался и отправился на подвиг; завидев Бурханиддина, змей бросился на него и проглотил, но у богатыря в этот момент в каждой руке было по мечу, ими-то он и разрезал Аждахара пополам, пока скользил внутрь чудовища. Совершив подвиг, Бурханиддин-Кылыч приказал своим слугам принести ему шесть ведер верблюжьего молока, чтобы смыть с себя ядовитую кровь змея. Слуги отправились на поиски, но, обойдя все окрестности, нашли только три ведра противоядия; этого количества оказалось мало, и, отравленный кровью Аждахара, Бурханиддин умер недалеко от того места, где сейчас находится мазар его имени.

Явно мифологические элементы содержатся в суфийско-агиографическом труде Ахмада Узгенди «История увайсиев», датируемом примерно началом XVII в. Говоря о Бурханиддин-Кылыче, автор привел уже знакомый рассказ о том, как тот, еще будучи ребенком, убил деревянным мечом своего сверстника. Правда, в рассказе Ахмада Узгенди появляются новые детали: царь страны, будучи сам мистиком, понял, что имеет дело с будущим святым, и попросил мальчика разрубить пополам быка своим мечом, после чего объявил, что мальчик станет «аргументом веры» (т.е. присвоил ему имя Бурханиддин), и дал ему прозвище «меч», а также разрешил ему носить его оружие[20].

В «Истории увайсиев» приводится и другая история, которая также явно имеет мифологическую основу: один аскет узнал, что Бурханиддин-Кылыч получил свои два меча (именно два!) от своего «прапрапрадеда», который носил то же имя (Бурханиддин-Кылыч?!); последний предрек, что его потомок будет «вдохновлен богом», как и он сам (но в отличие от него с самого рождения), поэтому спрятал для него свои мечи в пещере; при помощи «говорящего черного камня» Бурханиддин-Кылыч обнаружил эти мечи, ими он убивал всякого за недостаток веры[21]. В этом рассказе упоминаются некая пещера и некий «святой камень», которые явно должны были существовать как реальные святые места и почитаться местным населением. К сожалению, информация о том, есть ли такие объекты поклонения в районе современного Узгенда, отсутствует. Обращает на себя внимание также появление в труде Ахмада Узгенди двух разных Бурханиддин-Кылычей. Такое «раздвоение» святого было, видимо, связано с попыткой объяснить противоречие между данными из известного сочинения Джамалиддина Карши о том, что Бурханиддин-Кылыч жил в эпоху, непосредственно предшествовавшую монгольскому нашествию, и убеждением, что святой был внуком раннего Караханида Илек-и Мази (см. ниже).

---

[20] *Baldick J.* Imaginary Muslims: The Uwaysi Sufis of Central Asia. N. Y., L., 1993. P. 132.

[21] Там же.

Изложенные предания имеют народно-мифологический характер, а в приключениях святого легко найти очевидные параллели в мифах других народов.

В преданиях, которые, казалось бы, ничего не говорят о Бурханиддин-Кылыче как о реальной личности, можно обнаружить тем не менее некую специфику, которая характерна именно для этого святого. Взять, к примеру, мотив змееборства, который относится к числу «нивелирующих», по выражению Г.П. Снесарева, образы святых. Как писал ученый, борьба с драконом — частый образ в среднеазиатских легендах[22]. В той же книге Г.П. Снесарев приводит предание, героем которого является Али: он вошел в пасть дракона и пропорол мечом его брюхо[23]. Похожий сюжет упоминал А.Н. Куропаткин[24]: около города Уч-Турфана в горах был город Барбари, где правил неверный царь; Али был продан ему в рабство и исполнил по его приказу два подвига — изменил русло реки, грозившей городу наводнением, и убил семиглавую змею. Таким образом, предания о Бурханиддин-Кылыче и Али совпадают даже в деталях. Очень интересна версия предания, приведенная в «Маджму ат-таварих» («Собрание историй», XVI в.): Али приснился эмиру Тимуру, основателю Тимуридского государства, сообщил ему о своей поддержке Бурханиддин-Кылыча и вручил святому свой меч Зульфикар[25]. Примечательно, что в Ходженте существует представление, будто Бурханиддин-Кылыч — это ипостась Али или даже имя его меча[26].

Совпадение подвигов Али и Бурханиддин-Кылыча на первый взгляд показывает, что сюжет змееборства вовсе не является характерной чертой легенд об узгендском святом. Вместе с тем далеко не все среднеазиатские святые становились змееборцами, но только очень популярные персонажи, образы которых были связаны с мотивом власти. Не случайно во многих случаях сам Бурханиддин-Кылыч назван внуком правителя Узгенда и наследником его престола; возможно, именно в этом следует искать истоки сакрализации образа Бурханиддин-Кылыча.

Информацию о том, что дедом Бурханиддин-Кылыча по материнской линии был узгендский правитель султан Илек-и Мази (Илик-Мази), могила которого, согласно преданию, находится в том же Узгенде, можно встретить у Бабура (конец XV — начало XVI в.), который писал, что его духовный наставник и верный соратник Ходжа

---

[22] *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 31–32.

[23] Там же. С. 56.

[24] *Куропаткин А.Н.* Кашгария. СПб., 1879. С. 303, примеч. 1.

[25] *Сайф ад-дин ибн дамулло Шах Аббас Аксикенти жана анын уулу Нурмухаммед.* Мажмуат ут-таварих. Бишкек, 1996. С. 78 (на кирг. яз.).

[26] Сообщение В.И. Бушкова.

Казы (или Ходжа Маулана-йи Казы, его настоящее имя Абдаллах, погиб в 1497-98 г.) был потомком Бурханиддин-Кылыча, являвшегося, в свою очередь, потомком — со стороны матери — султана Илек-и Мази[27].

*Илек* — один из титулов караханидских правителей. Джамалиддин Карши утверждает, что Илек-и Мази — это тот самый Наср ибн Али (Наср Арслан-хан), который отвоевал Среднюю Азию у Саманидов; умер он в 1011-12 г. (или 1012-13 г.) и похоронен в Узгенде[28]. Наср Арслан-хан является правнуком Сатук Богра-хана, основателя династии Караханидов, а отец Насра, Али Кара-хакан, считается основателем западной ветви этой династии, правившей в Самарканде и Узгенде.

Как уже говорилось, реальный человек, известный как Бурханиддин-Кылыч, жил, скорее всего, в конце XII — начале XIII в. Другими словами, он никак не мог быть внуком Насра Арслан-хана.

Возможно, это совершенно искусственное соединение двух имен. Дело в том, что в Узгенде помимо мазара, который считается местом погребения Бурханиддин-Кылыча, сохранился мавзолей с захоронениями, как показывают последние исследования, Караханидов, которые правили в городе в XII в.[29]. Народная молва объявила этот мавзолей «святым местом» и приписала его Илек-и Мази. Позднее же сработал обычный механизм мифологического мышления, когда наиболее известные святые, чьи мазары находятся в одном городе или одной местности, объявляются близкими родственниками — «братьями», «отцом и сыном» и т.д.

Однако упоминание родственных связей с Илек-и Мази можно рассматривать и в более широком историческом контексте. Вполне возможно, что указание на эти связи в XIII–XV вв. являлось своеобразным «идеологическим механизмом» легитимизации особых прав на высокий духовный статус, при этом даже не имело особого значения, были ли эти родственные связи «новых святых» с Караханидами реальными или мнимыми.

Конечно, есть основания полагать, что часть семейства Караханидов, которое насчитывало не одну линию и было, судя по всему, очень многочисленным, смогла неким образом трансформироваться после монгольского завоевания в элиту, причем именно религиозную. По крайней мере, сведений о массовых казнях или массовых переселениях представителей этого семейства пока не обнаружено.

---

[27] Бабур-наме. С. 42; *Babadzanov B.* Zahir al-Din Muhammad Mirza Babur et les Shaykh Naqshbandi de Transoxiane // Cahiers d'Asie Centrale. 1996. № 1–2. P. 219–220.

[28] *Джамал Карши.* Мулхакат ас-сурах. С. 107.

[29] *Настич В.Н., Кочнев Б.Д.* К атрибуции Южного узгенского мавзолея (эпиграфические и нумизматические данные) // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. М., 1995. Вып. 4. С. 190–196.

Возможно, Бурханиддин-Кылыч действительно находился в родстве с Караханидами. На связь с этой династией будущего святого может косвенно указывать также тюркское прозвание *кылыч*, которое можно обнаружить в пышных титулах Караханидов. Но несмотря на эти соображения, пока почти бесспорным является лишь тот факт, что принадлежность к Караханидам, пусть скорее всего мнимая, являлась важным элементом идеологии новой духовной элиты послемонгольской Средней Азии.

Так, достаточно хорошо известно, что караханидские генеалогии оказали некоторое влияние на формирование родословных шейхов суфийского братства ясавия. Как и в случае с Бурханиддин-Кылычем, имеется предание о связи наиболее популярных святых этого братства с Караханидами по женской линии. В изложении Фахриддина Кашифи Ваиза в «Рашахат айн ал-хайат» (начало XV в.) это предание гласит, что ученик святого Ахмада Ясави (основателя братства), Хаким-ата Бакыргани, женился на Анбар-она, дочери Барак-хана. После смерти мужа Анбар-она вышла замуж во второй раз — за другого не менее популярного святого того же братства — Занги-ата. Имя Барак-хан — это поздняя интерпретация имени Караханида Богра-хана[30]. Возможно, что родство с Караханидами не по мужской, а по женской линии — сравнительно поздняя реконструкция генеалогий шейхов братства ясавия, которые формально возводят свои родословия к первым четырем «праведным» халифам[31]. Можно предположить, что и потомки Бурханиддин-Кылыча со временем производили схожие манипуляции с родословной своего предка.

## Бурханиддин-Кылыч — суфий?

На первый взгляд культ Бурханиддин-Кылыча имеет локальный характер и концентрируется вокруг его могилы в Узгенде, где до сих пор память о нем сохраняется и поддерживается. Эту могилу еще в XVII в. упоминал Махмуд ибн Вали[32]. Такое явление характерно для всей Средней Азии: в каждом городе и селении есть «свои» святые, которым местное население поклоняется, но которых часто мало знают за пределами данной местности. Правда, бывают некоторые исключения, к которым относится и Бурханиддин-Кылыч.

---

[30] *Ҳасанхожа Нисорий*. Музаккири аҳбоб. Таш., 1993. С. 269 (на узб. яз.).

[31] *Muminov A.* Die Erzählung eines Qozas über die Islamisierung der Länder, die dem Kokander Khanat unterstehen // A. von Kügelgen, A. Muminov, M. Kemper (eds). Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th Centuries. Vol. 3. Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries). B.: Klaus Schwarz Verlag, 2000. S. 387–388. См. также статью А. Муминова в настоящем сборнике.

[32] *Махмуд ибн Вали*. Море тайн относительно доблестей благородных. С. 64.

Помимо «главного» узгендского мазара во многих других районах Средней Азии существует несколько «святых мест», связанных с именем Бурханиддин-Кылыча, например: в селении Ярмазар около города Маргилана (мазар Килич Бурхон-Азиз)[33], на западе Ферганы — в городе Канибадаме[34] и пригороде Ходжента, селении Шайх-Бурхон[35], а также около селения Пискокат в нынешнем Аштском районе Таджикистана[36]. В селении Ворух Исфаринского района Таджикистана есть «приход» мечети Сурх, который местные жители называют также Килич Бурхониддин (находится ли здесь мазар святого, установить не удалось)[37]. За пределами Ферганской долины мазары Бурханиддин-Кылыча встречаются в городе Самарканде[38], в Кзыл-Ординской области Казахстана (мазар Кылышты-ата)[39], в Кашгарии, на дороге между городами Аксу и Курля[40].

Любопытно, что в некоторых случаях (Самарканд, Ходжент) мазары связаны с именем Бурханиддин-Кылыча лишь в народном сознании, тогда как в официальной религиозной традиции они приписываются совсем другим лицам. Так, в «Самарии» (описании святых мест Самарканда и окрестностей, составленном в XIX в.) сведений о мазаре Бурханиддин-Кылыча нет[41]. Однако на карте Самарканда, которую в одной из своих статей опубликовала О.А. Сухарева, в центральной части города, около дворцового комплекса Арк, есть квартал, который имеет двойное название — Бурханиддин-Кылыч и Рухобод[42]. Это означает, видимо, что известный самаркандский мазар Хазрат-и Рухобод приписывается Бурханиддин-Кылычу. Между тем в «Самарии» похороненный там святой носит имя Бурханиддин Сагарджи. В Ходженте же (точнее, в селении Шайх-Бурхон) на самом деле была могила ишана сейида Бурханиддина Йемени, учителем которого был известный святой Кутб-и Чахардахум (ум. в Самарканде в 1249 г., т.е. современник Бурханиддин-Кылыча; считается учителем Бурханиддина Сагарджи)[43].

---

[33] *Горшунова О.В.* Женское паломничество к святым местам (по материалам Ферганской долины) // Итоги полевых исследований. М., 2000. С. 33.

[34] *Турсунов Н.О.* Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана XIX — начала XX в. (историко-этнографические очерки). Душ., 1976. С. 176, примеч. 1, 2.

[35] Там же. С. 110–111.

[36] Сообщение Н. Зотовой.

[37] Сообщение В.И. Бушкова.

[38] *Турсунов Н.О.* Сложение и пути развития городского и сельского населения Северного Таджикистана. С. 176, примеч. 2.

[39] *Muminov A.* Die Erzählung eines Qozas über die Islamisierung der Länder. S. 402.

[40] *Куропаткин А.Н.* Кашгария. С. 286.

[41] См.: *Абу Тохирхожа.* Самария // Самария / Абу Тохирхожа. Бухор тарихи / Наршахий. Шажараи Хоразмшохий / Баёний. Фарғона тарихи / Ибрат. Тошкент, 1991 (на узб. яз.)

[42] *Сухарева О.А.* Очерки по истории среднеазиатских городов // История и культура народов Средней Азии (древность и средние века). М., 1976. С. 203, рис. 49.

[43] *Лыкошин Н.С.* Автор Хидаи.

Возможно, что у казахов Кзыл-Ординской области, в Канибадаме, Маргилане и Восточном Туркестане именем Бурханиддин-Кылыча назывались могилы его тезок или потомков, некоторые из них в честь своего предка также носили имя Бурханиддин-Кылыч.

Сказанное заставляет предположить, что культ Бурханиддин-Кылыча оказался сильнее и популярнее культов других святых, постепенно поглощая прочие локальные культы и распространяясь за пределы Узгенда. Чем объясняется такая «сила» культа Бурханиддин-Кылыча?

Процесс распространения этого культа был связан с формированием в книжной традиции своей — суфийской — интерпретации образа святого. Например, в «Тазкира-йи х$^{s}$аджаган», посвященном жизни восточнотуркестанских (кашгарских) ходжей-ишанов, потомков узгендского святого, история приобретения им титула *кылыч* рассказывается таким образом[44]: однажды потомок Пророка — сейид Камалиддин Маджнун (Сайид Камалу-д-Дин Маджнун), который жил в Медине, приехал в ферганский город Узгенд, когда там правил султан Илек-и Мази; он женился на дочери султана и после этого вернулся в Медину, где родился его сын сейид Бурханиддин-Кылыч (Сейид Бурхану-д-Дин Килич); после смерти отца Бурханиддин-Кылыч вернулся к своему деду Илек-и Мази и наследовал власть в Узгенде; вскоре, однако, он отказался от престола и стал суфием, удалившись в Ходжент; о нем пошла слава, что если он на кого-либо сердился, то тот человек обязательно умирал; один святой человек решил узнать, зачем Бурханиддин-Кылыч убивает людей; подходя к дому, где жил Бурханиддин-Кылыч, он впал в транс и увидел падающую с крыши обнаженную саблю, рассекающую все попадавшееся ей на пути; когда путник пришел в сознание, Бурханиддин-Кылыч сказал ему: «Друг, кто виноват: меч или то, что ему попадается на пути?»; так Бурханиддин получил свое прозвище *кылыч* («меч»). Есть еще один вариант этой истории[45]: недоброжелатели стали распространять сплетни о святом, и тогда Бурханиддин-Кылыч обратил их внимание на острый меч, висевший на потолке; мухи и жуки, летавшие вокруг, задевали его и падали замертво; Бурханиддин-Кылыч пригрозил своим недоброжелателям: «Кто виноват — меч или мухи? Так и вы по своей вине погибнете от меча». Эти предания датируются самое раннее XVII–XVIII вв.

В уже упомянутом мной суфийско-агиографическом труде Ахмада Узгенди (начало XVII в.) Бурханиддин-Кылыч также выступает скорее в роли суфия *увайси*, нежели мифологического героя (хотя мифологические элементы в этой работе явно присутствуют). Автор рассказывает, что с самого детства святой находился в состоянии *джазба*

[44] *Show R.B.* The History of the Khojas of Eastern-Turkistan // Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Calcutta, 1897. Vol. 66. Pt 1. P. 31–32.

[45] *Каттаев К.* Махдуми Аъзам ва Дахбед. Самарканд, 1990. С. 12 (на узб. яз.).

(пассивное влечение к Богу или к экстазу, божественному знанию) и никто не смел с ним разговаривать, когда он медитировал, а если кто-то мешал ему, Бурханиддин приходил в бешенство и убивал того человека взглядом (а не мечом!). Далее автор добавлял, что, став взрослым, святой убивал всякого, кто произносил «неположенные» слова, и будто бы люди, которые из страха перед ним не выходили на улицу, даже безуспешно пытались убить самого Бурханиддин-Кылыча[46].

Когда Бурханиддину исполнилось 50 лет, продолжает Ахмад Узгенди, его состояние *джазба* исчезло и заменилось состоянием *истиграк* (погружение в Бога, растворение в нем), в которое он впадал иногда на целых три дня. Один из суфиев, Ашрафиддин, попытался выведать секреты святости Бурханиддин-Кылыча, который никому не хотел о них рассказывать, потому что «его мечи (т.е. убеждение в вере) делают чудеса ненужными». В ответ на упрек Ашрафиддина в утрате *джазба* Бурханиддин-Кылыч «сконцентривовался» на Ашрафиддине и в течение трех дней чудесным образом обучил того премудростям постижения Бога. Продемонстрировав таким образом свою былую силу еще раз, Бурханиддин-Кылыч отказался обучать других учеников и удалился на три года в горы. Вернувшись, он обнаружил, что население Узгенда вновь отклонилось от «истинной» веры, и два года потратил на возвращение их на праведный путь[47].

Ахмад Узгенди привел в своем труде такую деталь: в возрасте 55 лет Бурханиддин-Кылыч решил написать книгу, которая помогла бы людям стать более праведными. Книга, которая была написана за пять лет, называлась «Площадь набожности» (*Мурабба ас-салихин*). Свой труд, о котором из других источников ничего не известно, Бурханиддин показал людям из Узгенда и Андижана, в том числе султану Илек-и Мази, который вознаградил святого драгоценностями. Заканчивается биография Бурханиддин-Кылыча вполне в жанре суфийского жития. Святой дожил до 70 лет и в конце жизни в течение пяти лет находился в состоянии «погружения в Бога». Однажды это состояние длилось пять дней, пока его ученик Ашрафиддин не заметил, что Бурханиддин умер стоя[48]. Все эти перипетии последних лет жизни Бурханиддин-Кылыча автор «Истории увайсиев» рассказал очень подробно, перемежая текст специальными суфийскими терминами, означающими то или иное состояние святого и разные виды постижения истины.

Народная версия приключений Бурханиддин-Кылыча, в которых слышны отголоски «караханидской» интерпретации знатного происхождения святого, в этих рассказах сокращена, исчезли все мифологические сюжеты его подвигов, вместо них добавлены типично суфийские сюжеты с замысловатыми нравоучениями. «Кылыч-меч» из

[46] *Baldick J.* Imaginary Muslims. P. 132.
[47] Там же. P. 132–133.
[48] Там же. P. 133.

настоящего орудия убийства превратился в иносказательный символ могущества святого.

Какие элементы входят в новую суфийскую интерпретацию культа святого? Их по крайней мере три: святой считается последователем суфизма; Бурханиддин-Кылыч считается сейидом, т.е. потомком Пророка, через Али и Фатиму; целая группа среднеазиатских суфиев (ишанов) относит себя к числу его потомков, для них такая родословная — аргумент в их притязаниях на исключительность.

Роль суфизма и суфийских братств возрастает в Средней Азии начиная с XIII в., после того как регион подвергся массовому нашествию монгольских и тюркских племен. Узбекистанский востоковед А.К. Муминов отмечает: «В период монгольского господства... факихи в Мавераннахре постепенно утрачивают свое главенствующее положение. Суфизм (*тасаввуф*) овладевает умами людей. Некоторые факихи того времени стараются приписать себе знание суфизма... К новым, изменившимся условиям ислам приспосабливается в новой форме — форме суфизма...»[49]. В конце XIII в. надписи на могилах, в которых прославляются представители мусульманской учености, сменяются надписями, в которых речь идет о суфиях[50]. Старые памятники — могилы правителей и ученых — превращаются в святые места, по поводу которых в народе возникает большое количество преданий. Уже в начале XIV в. в Средней Азии суфизм играл исключительно важную роль, а могилы суфиев, вокруг которых возникали обширные земельные угодья (вакуфы) и поселения влиятельных смотрителей-шейхов, превращались в центры экономической и политической жизни региона.

Важным этапом оформления суфийских братств и становления пантеона суфийских святых является эпоха эмира Тимура (вторая половина XIV в.), при нем культ целого ряда святых (Сайфиддин Бахарзи, Ахмад Ясави, Занги-ата и др.), который имел до этого явно немусульманские истоки, приобретает официальный характер.

По-видимому, именно при Тимуре складывается новая версия святости Бурханиддин-Кылыча. Шарафаддин Али Йазди в «Зафар-наме» («Книга побед»), посвященном эмиру Тимуру, передает такую историю: будучи в Фергане, Тимур-Сахибкиран «...увидел в праведном сне, являющемся одной частью из сорока шести частей пророчества, через чистоту зеркала своей светлой души лик Шайха Бурханаддина Килича... С большой учтивостью [Сахибкиран] подошел [к нему] и попросил помощи превосходному царевичу Джахангиру, которого он оставил больным в Самарканде, и сказал: „Выпроси у всевышнего

---

[49] *Муминов А.К.* Мавераннахрская школа фикха (IX–XIII века) // Общественные науки в Узбекистане. Таш., 1990, № 10. С. 41.

[50] *Горячева В.Д., Настич В.Н.* Эпиграфические памятники Узгенда. С. 147–148, 192.

Аллаха моего сына". Шайх ответил: „Будь с Аллахом", — и ничего не сказал о его сыне. Когда Сахибкиран проснулся, то понял, что [исход] того дела будет не по его желанию...»[51]. Такую же историю рассказывает в своем «Зафар-наме» другой автор — Низомиддин Шоми[52]. Махмуд ибн Вали (XVII в.), ссылаясь на не сохранившийся до нашего времени труд, писал: «Эмир Тимур извлекал много выгод из святости саййида Бурхан ад-Дина Клыча, о чем подробно написано в Тарих-и гарганийан...»[53].

Превращение фигуры Бурханиддин-Кылыча из образованного ученого в суфия-чудотворца произошло довольно быстро, но конкретные черты его нового образа формировались, видимо, постепенно, в зависимости от того, как развивалась история суфийских братств в Средней Азии.

Так, согласно «Маджму ат-таварих», Бурханиддин-Кылыч благословил своих учеников — Молда (Мулла) Саадата и Амира Девона — направиться на обучение к Мавлана Азаму из Ширкента (Джаркента?), потомку султана Малика Зарбагыша из рода халифа Али. В течение нескольких лет они были «в услужении» у нового наставника и, получив от него посвящение, вернулись в Узгенд. Бурханиддин-Кылыч выразил желание познакомиться лично с Мавлана Азамом. Когда последний оказался в Узгенде, Бурханиддин-Кылыч, который придерживался традиции *увайсия* (*увайсылык*), «дал руку», т.е. объявил себя его последователем, обучился зикру (радению) и перешел в братство *ишкия* (или сулуки-алавия), шейхом которого был Мавлана Азам[54]. Далее сообщается, что некий (узгендский?) сейид Камалиддин отдал в жены Мавлана Азаму свою дочь Марьям[55]. Хотя о том, кто такой сейид Камалиддин, ничего не сказано, из контекста следует, что этот брак закрепил союз двух ферганских святых семейств.

Предание нуждается в тщательном анализе. Я могу лишь предварительно заметить, что оно отражает, видимо, историю острой борьбы и сотрудничества различных духовных группировок Ферганы XVI–XVII вв.

Традиция *увайсия* восходит, по преданию, к Увайсу ал-Карани (ум. в 642-43 или 657-58 г.). Она отличается тем, что, по представлениям ее адептов, благодать и духовная сила передаются от духа умершего наставника к ученику. Поздние агиографы обычно относили к *увайсия* всех тех святых, духовную родословную которых по каким-либо

---

[51] Цит. по: *Мирза Мухаммад Хайдар*. Тарих-и Рашиди. Введ., пер. с перс. А. Урунбаева, Р.П. Джалилова, Л.М. Епифанова. Примеч. и указ. Р.П. Джалилова и Л.М. Епифанова. Таш., 1996. С. 75.

[52] *Низомиддин Шомий*. Зафарнома. Тошкент, 1996. С. 100–101 (на узб. яз.).

[53] *Махмуд ибн Вали*. Море тайн относительно доблестей благородных. С. 7.

[54] *Сайф ад-дин ибн дамулло Шах Аббас Аксикенти жана анын уулу Нурмухаммед*. Мажмуат ут-таварих. С. 64–65.

[55] Там же. С. 65.

причинам составить было проблематично. Видимо, поэтому к суфиям *увайсия* были причислены представители династии Караханидов которые таким образом из обычных правителей, принявших ислам превратились в мусульманских святых[56]. Вполне закономерно, что Бурханиддин-Кылыч, который считался родственником Караханидов, также оказался последователем *увайсия*.

В более поздней версии *увайсия*, видимо, обретает черты настоящего братства и Илек-и Мази объявляется муршидом (суфийским наставником) Камалиддина (не этот ли Камалиддин упомянут в «Маджму ат-таварих»?), отца Бурханиддин-Кылыча[57]. Согласно еще одной версии, Илек-и Мази передал свой *тарикат* («путь суфийского познания») непосредственно Бурханиддин-Кылычу[58].

Что касается братства *ишкия*, то его история менее известна. В литературе упоминается центр этого братства, который основал пришедший из Ирана в начале XV в. шейх Худайкули. Этот центр существовал около двух столетий в Самаркандской области[59]. Вместе с тем другой центр братства *ишкия* (того же самого или схожего с самаркандским лишь по названию) существовал в Фергане примерно в XV–XVI вв.; во главе его стояли сейиды ферганского городка Касана, со своей отдельной генеалогией[60]. Позднее братство *ишкия* теряет самостоятельность и его последователи присоединяются к другим, более мощным суфийским братствам. В конце XIX в. *ишкия* упоминается вместе с братством *кадырия* (или даже вместо него)[61]. Ясно, что потомкам Бурханиддин-Кылыча (неважно, реальным или мнимым) было выгодно представить своего предка как последователя того же суфийского братства, к которому принадлежали они сами.

Одним из элементов превращения Бурханиддин-Кылыча в суфия стало появление многочисленных историй о его общении с другими известными фигурами местного пантеона святых. Среди них упомянутый выше популярный самаркандский святой Кутб-и Чахардахум и его сын Шамсиддин, а также не менее популярный ходжентский

---

[56] Тазкира-йи Ходжа Мухаммад Шариф // Материалы по истории Казахских ханств XV–XVIII веков (извлечения из персидских и тюркских сочинений). А.-А., 1969. С. 232–236.

[57] *Ширинов Т., Исомиддинов М., Облоқулов А.* Ҳазрати Маҳдуми Аъзам ва Даҳбет. Самарканд, 1994. С. 8 (на узб. яз.).

[58] *Каттаев К.* Маҳдуми Аъзам ва Даҳбед. С. 12.

[59] *Бабаджанов Б.* Эпиграфические памятники мусульманских мазаров как источник по истории суфизма (на примере мазаров Астана-ата и Катта Лангар) // Из истории суфизма: источники и социальная практика. Таш., 1991.

[60] См., например: *Сайф ад-дин ибн дамулло Шах Аббас Аксикенти жана анын уулу Нурмухаммед*. Мажмуат ут-таварих. С. 62–64.

[61] *Пантусов Н.Н.* Молитвенный сеанс ордена Джагрие-Кадрие в Ташкенте // Записки Западно-Сибирского отдела Имп. Русского географического общества. Кн. 10. Омск, 1888. С. 2, примеч. 3.

святой Муслихиддин, который в некоторых преданиях оказался одним из учителей Бурханиддин-Кылыча[62].

Еще одним, исключительно важным моментом в формировании образа узгендского святого было появление версий о том, что он — сейид. Ни один источник XIII — начала XVI в. не называл род Бурханиддин-Кылыча «алидским». Джамалиддин Карши упоминает сына Бурханиддин-Кылыча — садра и имама Нусратиддина[63]. Концом XIII в. датируется могильная надпись, найденная в Узгенде, в которой говорится о сыне и внуке Бурханиддин-Кылыча — Маулана Бурханиддине (Бурхан ал-миллат ва-д-дин) и Бурхане Мухаммаде (ум. в 1296 г.)[64]. Бурхан Мухаммад назван султаном и муфтием. Кроме того, в Узгенде найдена надпись на могильном камне, в которой упоминается знатная женщина Хатун-и Хатунан (ум. в 1373 г.) из рода Бурханиддин-Кылыча[65]. Согласно «Бабур-наме», «...члены этого семейства оказались в области [Ферганы] прибежищем для всех и как бы наставниками в исламе... в Фергане члены этого рода были духовными наставниками, шейх-ул-исламами и казиями...»[66]. Нигде нет и намека на то, что речь идет о потомках Пророка. Но уже в XVII в. Махмуд ибн Вали называет Бурханиддин-Кылыча и его потомков сейидами-*тайак*[67].

В «Истории увайсиев» Ахмада Узгенди приведен такой любопытный эпизод. Один из праведников предложил Бурханиддину включить в «Площадь набожности» его генеалогию, которая выглядела следующим образом: Бурханиддин, его отец Джалалиддин, его отец Ашрафиддин, его отец Дийяаддин, его отец Алааддин, его отец Бурханиддин, его отец Казим, его отец Хашим, его отец Тахир, его отец Хусайн из Медины, внук Пророка. Бурханиддин-Кылыч ответил отказом, за что Хусайн, его предок (!), разозлившись, сделал святого хромающим на одну ногу[68]. Эта история, видимо, передает споры о сейидском происхождении Бурханиддин-Кылыча, которые имели место на рубеже XVI–XVII вв. (время жизни Ахмада Узгенди).

Окончательное превращение Бурханиддин-Кылыча из обычного мусульманского ученого в сейида произошло, видимо, при составлении родословной одного из его «потомков» — популярного суфия Ахмада Касани, известного под прозваниями Ходжаги Касани и Махдум-и Азам (последнее стало его вторым именем). Это историческое лицо: он родился в 1464 г. в ферганском городе Касан, учился у наставника

---

[62] *Каттаев К.* Махдуми Аъзам ва Дахбед. С. 13.

[63] *Саидов А.* Сведения Джамаля Карши. С. 30; *Джамал Карши.* Мулхакат ас-сурах. С. 123.

[64] *Горячева В.Д., Настич В.Н.* Эпиграфические памятники Узгенда. С. 173–181.

[65] Там же. С. 173–181.

[66] Бабур-наме. С. 42, 77–78.

[67] *Махмуд ибн Вали.* Море тайн относительно доблестей благородных. С. 71, 129, примеч. 324.

[68] *Baldick J.* Imaginary Muslims. P. 133.

суфийского братства *накшбандия* Мухаммада Кази, после смерти которого возглавил среднеазиатскую ветвь братства. Махдум-и Азам умер в 1542 г. и похоронен в селении Дахбит (в 15 км к северо-западу от Самарканда)[69].

Сам Махдум-и Азам и его потомки сыграли исключительно важную роль в истории суфизма в Средней Азии, а основанная и руководимая ими традиция *накшбандия-дахбития* оставалась вплоть до XVIII в. ведущим суфийским направлением в регионе.

Известно несколько сочинений, в которых воссоздана «каноническая» биография Махдум-и Азама[70]. В первоначальных версиях родословной святого его отцом назван сейид Джалалиддин Касани, дедом — сейид Бурханиддин, далее — сейид Бурханиддин Ходжам, далее — Амир Девона (напомню, что в «Маджму ат-таварих» упомянут ученик Бурханиддин-Кылыча с тем же именем), затем — сейид Бурханиддин-Кылыч ибн сейид Камалиддин и так далее, вплоть до Али. Позднéе число вариантов родословной Махдум-и Азама увеличилось, а состав ее изменился (см. табл.).

*Некоторые опубликованные родословные Махдум-и Азама*

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
|---|---|---|---|---|
| Махдум-и Азам (ум. в 1542 г.) | Махдум-и Азам | Махдум-и Азам | Махдум-и Азам | Махдум-и Азам |
| Бурханиддин Халь | Джалалиддин | Джалалиддин | Джалалиддин | Джалалиддин |
| Мухаммад | Бурханиддин | Джамолиддин | Бурханиддин* | Джалалиддин |
| Джалалиддин | | Бурханиддин | Мухаммад** | Бурханиддин |
| Мир Мухаммад Дивана | | Амир Маджнун (Мир Али) | Амир Девона | Амир Девона |
| Бурханиддин Кылыч (конец XII в. — 1230-е годы) | Бурханиддин Кылыч | Бурханиддин Кылыч | Бурханиддин Кылыч | Бурханиддин Кылыч |
| Камалиддин | Камалиддин | Камалиддин | Камалиддин*** | Камалиддин |
| | Джалалиддин | Джалалиддин | Джалалиддин | Джалалиддин |
| Хасан | Хасан | Хусейн | Хусейн? | |
| Хусейн | Хусейн | Хасан | Хасан? | Хасан |
| Мухаммад | Мухаммад | Мухаммад | Мухаммад | Мухаммад |
| Ахмад | Ахмад | Ахмад | Ахмад | Ахмад |

[69] См.: *Бабаджанов Б.* Махдум-и Азам // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998.

[70] *Babajanov B.* Biographies of Makhdum-i A'zam al-Kasani al-Dahbidi. P. 4.

*Продолжение табл.*

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 |
|---|---|---|---|---|
| Абдулла | Убайдулла | | Абдулла | Ибадулла |
| Абдулла Афзаль | Абдулла Афзаль | Абдулла Афзаль | Афзаль | Абдулла Афзаль |
| Абдулла Арадж | Абдулла Арадж | Абдулла Акмал | Абдулла | Убайдулла |
| Талиб (ум. в 850 или 900 г.) | Талиб | Абу Талиб | Талиб | Абу Талиб |
| Хасан Аскари (ум. в 873-74 г.) | | | | |
| Мухаммад Паккы | | | | |
| Мухаммад Таккы | | | | |
| Али б. Муса (ум. в 818 г.) | Али б. Муса | Али б. Муса | Али б. Муса | Али б. Муса |
| Муса Казым | Муса Казым | Муса Казым | Муса Казым | Муса Казым |
| Джафар Садык | Джафар Садык | Джафар Садык | Джафар Садык | Джафар Садык |
| Мухаммад Бакыр | Мухаммад Бакыр | Мухаммад Бакыр | Мухаммад Бакыр | Мухаммад Бакыр |
| Зайн ал-Абидин | Зайн ал-Абидин | Зайн ал-Абидин | Зайн ал-Абидин | Зайн ал-Абидин |
| Хусейн | Хусейн | Хусейн | Хусейн | Хусейн |
| Али (ум. в 661 г.) | Али | Али | Али | Али |

* Согласно данным этого источника, у Бурханиддина были старший брат сейид Камал и младший брат сейид Ахмед.

** У Мухаммада (Махмуда) был старший брат Афзаль.

*** У сейида Камалиддина были старший брат Абдулла и младший брат Мухаммад (Махмуд).

*Источники*: 1) родословная, хранившаяся у одного из потомков Махдум-и Азама по линии кашгарских ходжей — Мухаммада Хаким-хана Тура Катта-Тураева[71]; 2) родословная из «Тазкира-йи Х*аджаган»[72]; 3) родословная из «Тухфат ул-зоирин»[73]; 4) родословная из книги Иакинфа[74]; 5) родословная из «Макамот-и Махдум-и Азам», жизнеописания святого[75].

---

[71] *Лыкошин Н.С.* Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Вып. 1. Пг., 1916.

[72] *Show R.B.* The History of the Khojas of Eastern-Turkistan. P. 8–9.

[73] *Каттаев К.* Махдуми Аъзам ва Дахбед. С. 9–10.

[74] *Иакинф* [*Н.Я. Бичурин*]. Описание Чжуньгарии и Восточнаго Туркистана в древнем и нынешнем состоянии. Переведено с китайского монахом Иакинфом. Ч. 2. СПб., 1829. С. 256–257.

[75] *Веселовский Н.И.* Дагбит // Записки Восточного отделения Имп. Русского археологического общества. Т. 3. Вып. 1–2. СПб., 1888. С. 90–91.

О.Ф. Акимушкин, который одним из первых анализировал списки родословной Махдум-и Азама, указал на их подложный характер[76]. Об этом свидетельствуют многие детали. Например, Махдум-и Азама от его предка Бурханиддин-Кылыча, который жил примерно на 300 лет раньше, отделяет всего четыре поколения. Самого Бурханиддин-Кылыча от его предполагаемого предка, Али б. Мусы ар-Рида (ум. в 818 г.), который жил на 400 лет раньше, отделяет уже 9–10 поколений. И наконец, Али б. Мусу от его предка — «праведного» халифа Али (ум. в 661 г.), который жил еще на 150 лет раньше, — отделяет пять поколений. В первой, самой поздней части на одно поколение приходится соответственно более 70 лет, на вторую часть — 40, на третью и самую раннюю — 30 лет. Поскольку третья часть считается абсолютно достоверной, можно утверждать, что вторая и особенно первая части родословной Махдум-и Азама выглядят неправдоподобно. Эти противоречия, однако, не смущали поклонников Махдум-и Азама, а ссылка на происхождение от Бурханиддин-Кылыча рассматривалась как надежная гарантия благородного происхождения.

Сходные закономерности обнаружил и Б.М. Бабаджанов, который анализировал родословную бухарских сейидов Джуйбаридов[77]. В первой части этой родословной, охватывающей около 300 лет от имама Зайн ал-Абидина (ум. в 712-13 г.) до Абу Бакра Саада (ум. в 971-72 г.), упомянуто 22 лица. Во второй же части, охватывающей почти 600 лет — от Абу Бакра Саада до Мухаммада Ислама Джуйбари (ум. в 1563 г.), — перечислено всего 10 лиц. Это само по себе вызывает сомнения в подлинности генеалогии. К тому же в источниках, датируемых периодом до XVI в., Абу Бакр Саад — ключевая фигура джуйбаридской династии — сейидом не называется. Как отмечает Б.М. Бабаджанов, «сейидская» версия происхождения Джуйбаридов сформировалась лишь в конце XVI в., когда представители этого семейства прочно заняли высшие духовные должности при поздних Шейбанидах. По-видимому, фабрикация родословных Махдум-и Азама и его ученика Мухаммада Ислама Джуйбари происходила в одно и то же время и по одним и тем же причинам.

* * *

Итак, кто такой Бурханиддин-Кылыч? Существуют достаточно правдоподобные известия о том, что человек с таким именем жил в начале XIII в. Правда, какие-либо достоверные подробности о его

---

[76] *Акимушкин О.Ф.* Комментарии // Шах-Махмуд ибн мирза Фазил Чурас. Хроника. Критич. текст, пер., коммент., исслед. и указ. О.Ф. Акимушкина. М., 1976 (Памятники письменности Востока. XLV). С. 255–256, примеч. 21.

[77] Статья Б.М. Бабаджанова «Из истории одного святого семейства средневековой Бухары (Родословная и родственные связи Джуйбаридов)» готовится к публикации.

деятельности отсутствуют, за исключением того, что это был, видимо, мусульманский богослов ханафитского толка. Никакими философскими и богословскими трудами или художественными сочинениями Бурханиддин-Кылыч не прославился. Но тогда встает вопрос: что привело всего за сто лет к превращению реальной исторической личности в популярного святого, а его потомков — в непререкаемых авторитетов? Было ли это случайным событием либо существуют некие факты биографии потомков Бурханиддин-Кылыча, которые способствовали этому?

В этот период, после монгольского завоевания Средней Азии, происходит глубокая трансформация социальных структур и идеологии местного общества. Богословские школы приходят в упадок, уменьшается число конкурентов в религиозной элите (кто-то гибнет, кто-то уезжает, сокращается число учеников). Это усиливало клановый принцип формирования религиозной элиты с передачей по наследству привилегий, политического статуса и материальных благ. И те, кто волей случая занимал более выгодные позиции, мог стать основателем сильного клана духовных руководителей.

В XIV в., когда формируется и легализуется пантеон святых Средней Азии, выбор в пользу того или иного святого во многом предопределяло, возможно, стечение неких неизвестных теперь обстоятельств. Бурханиддин-Кылыч первоначально мог быть местным узгендским святым, но поддержка тимуридских правителей сделала его культ сначала ферганским, а потом и среднеазиатским. Возможно, сыграл свою роль и тот факт, что потомки Бурханиддин-Кылыча сумели приобрести в Фергане значительное влияние и способствовали канонизации своего предка для укрепления собственного могущества. Возможно, история о том, как эмиру Тимуру приснился Бурханиддин-Кылыч, отражает реальную ситуацию, когда Тимур стремился привлечь на свою сторону верхушку ферганского духовенства. Культ Бурханиддин-Кылыча не достиг, однако, масштабов культа Ясави или Занги-ата, возвеличенных эмиром Тимуром. Причина, видимо, в том, что потомки святого были в политической оппозиции к Тимуридам (на это косвенно указывает «Маджму ат-таварих»)[78]. Вероятно, это было связано с тем, что Тимур долгое время с переменным успехом пытался закрепить за собой Фергану, воюя со своим могущественным соперником — могольским эмиром Камариддином.

При потомках Тимура представители рода Бурханиддин-Кылыча также занимали особое место в духовной элите Ферганы, в то же время не имея сколько-нибудь сильных позиций в столице. Впрочем, нельзя сказать, что они не оказывали никакого влияния на придворную жизнь: как следует из эпиграфических источников, последовате-

---

[78] *Сайф ад-дин ибн дамулло Шах Аббас Аксикенти жана анын уулу Нурмухаммед.* Мажмуат ут-таварих. С. 73, 76–77, 78–79, 80–81, 83.

лем Бурханиддин-Кылыча был, например, Тадж ас-Салмани (жил в начале XV в.), автор так называемого Анонима Шахруха[79].

В то время возникла легенда о родственной связи Бурханиддин-Кылыча с неким Илек-и Мази из династии Караханидов. В действительности такое предположение, несмотря на ряд аргументов, гипотезой (правда, весьма заманчивой) и остается. Более вероятным представляется, что ссылка на родство с Илек-и Мази была в XIV–XV вв. механизмом легитимизации особого духовного статуса потомков реального Бурханиддин-Кылыча. Почему для обоснования властных притязаний был выбран именно Илек-и Мази (Караханид Наср Арслан-хан, умерший в XI в.) — на этот вопрос ответа пока нет.

Ситуация резко меняется в XVI в., когда группа ферганских суфиев во главе с Махдум-и Азамом сумела воспользоваться падением Тимуридов и приходом в Среднюю Азию Шейбанидов, чтобы распространить свое влияние за пределы Ферганы. С этого времени образ Бурханиддин-Кылыча претерпевает изменения. В соответствии с претензиями новой духовной элиты, состоящей из многочисленного и чрезвычайно влиятельного по всей Средней Азии потомства Махдум-и Азама, бывший мусульманский богослов превращается в суфия и сейида, т.е. потомка Али. Тогда же ссылки на Илек-и Мази, видимо в силу своей архаичности и непонятности, отходят на второй план.

Таким образом, разные источники дают три различных образа Бурханиддин-Кылыча: ученый-богослов, воин-правитель, суфий-чудотворец. Каждый из этих образов, несомненно, что-то говорит о реальной личности святого, пусть даже намеками и деталями. Но в гораздо большей степени эти источники показывают закономерности генезиса культа святого. Каждый из образов отражает определенную эпоху и определенную социальную среду, в которых формировался культ Бурханиддин-Кылыча. И это, пожалуй, не менее ценная для науки информация, нежели реконструкция подлинной биографии святого.

---

[79] *Настич В.Н.* Погребальная эпиграфика арабского письма как источник по средневековой истории Киргизии и Южного Казахстана // Источниковедение и текстология средневекового Ближнего и Среднего Востока. М., 1984. С. 172.

**Б.М. БАБАДЖАНОВ**
(Ташкент, Узбекистан)

# Зикр *джахр* и *сама'*: сакрализация профанного или профанация сакрального?

Не так давно академические исследования по истории Накшбандийа в Средней Азии пополнились еще двумя замечательными работами профессора Юргена Пауля (университет г. Халле, ФРГ)[1]. Среди прочих достоинств этих работ следует отметить блестящий анализ дискуссий среди ранних шайхов Х"аджаган/Накшбандийа по поводу легитимности зикра *джахр* (громкое богопоминание). Несколько ранее практику громкого богопоминания в этом братстве рассматривали американские исследователи Дж. Флетчер и Х. Алгар[2]. Социальные аспекты данной практики разных видов и уровней проанализированы в работе Д. ДиУиса[3].

---

[1] *Paul J.* Muhammad Parsa: Sendschreiben über das Göttesgedenken mit vernehmlicher Stimme // A. von Kügelgen, A. Muminov, M. Kemper (eds). Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15th–19th Centuries). B.: Klaus Schwarz Verlag, 2000, S. 5–41; *idem.* Doctrine and Organization of the Khwajagan-Naqshbandiya in the First Generation after Baha'uddin. B., 1998 (ANOR-1). Рус. пер.: *Пауль Ю.* Доктрина и организация Х"аджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха'ад-дина // Суфизм в Центральной Азии. Зарубежные исследования. Сб. статей памяти Ф. Мейера. Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 114–199.

[2] *Fletcher J.* The Naqshbandiyya in Northwest China // *Fletcher J.* Studies on Chinese and Islamic Inner Asia / New ed. by B. Manz. Harvard, 1995. P. 1–46; *Algar H.* Silent and Vocal *dhikr* in the Nagshbandi Order // Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft. Göttingen, 15–22. August 1974. Göttingen, 1976. S. 39–46.

[3] *DeWeese D.* Khojagani Origins and the Critique of Sufism: The Rhetoric of Communal Uniqueness in the Manaqib of Khoja 'Ali 'Azizan Ramitani // F. de Long, B. Radtke (eds). Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics. Leiden–Boston–Köln, 1999 (рус. вар.: *ДиУис Д.* Истоки Х"аджаган и критика суфизма: риторика по поводу общинной уникальности в *Манакиб* Х"аджи 'Али 'Азизан Рамитани // Суфизм в Центральной Азии. С. 244–274).

© Б.М. Бабаджанов, 2003

Богословские споры вокруг ритуалов суфийских братств никогда не утихали и продолжаются до сих пор. Рукописные источники по этой проблеме, хранящиеся в Институте востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, только недавно стали предметом специальных исследований[4].

В этой статье мы остановимся на богословских спорах по поводу легитимности таких ритуалов, как *джахр*, *сама'* (ритуальное песнопение), *ракс* (ритуальный танец), предложим беглый обзор тех суфийских сочинений, сборников постановлений (*фатва*), в которых содержатся обоснования названных выше ритуалов. Особое внимание мы уделяем оригинальному свитку документов начала XIX в.[5]. Кроме того, будет кратко рассмотрена религиозная ситуация в Бухарском ханстве, в котором появился этот необычный свиток.

* * *

Описания видов громкого зикра, ритуальных песнопений и танцев (*джахр, сама'*, *ракс*), которые практиковали некоторые суфийские братства Средней Азии, в письменных источниках встречаются крайне редко. Но даже имеющиеся упоминания о них были рассчитаны на осведомленную аудиторию, отчего авторы не сильно утруждали себя подробными описаниями. Правда, суфийские ритуалы в позднейших и сильно изменившихся видах зафиксированы в Средней Азии многими исследователями и путешественниками: А. Вамбери, И. Кастанье, П. Поздневым, Л.А. Троицкой и др. Особое их внимание привлекали так называемые шаманские мистерии, под каковыми подразумевались различные виды суфийских ритуалов, практикуемые местными братствами — Йасавийа, Каландарийа, Кадирийа и некоторыми локальными группами Накшбандийа. Речь чаще всего шла о зикре *джахр*, представляющем собой обычно ритмическое громкое рецитирование одного или нескольких имен-эпитетов Бога (*ал-асма' ал-хусна*), сопровождаемое иногда ритуальным танцем (*ракс*) и распеванием (*сама'*) мистических стихов (*хикмат*ов Х[в]аджа Ахмада Йасави, Машраба и др.). Однако все эти фиксации «живого зикра» были взглядом стороннего и часто непосвященного наблюдателя. А при почти полной неизученности суфизма в то время и особенно его ритуалов имеющие-

[4] Каталог суфийских произведений XVIII–XX вв. из собраний Института востоковедения им. Абу Райхана ал-Беруни АН РУз. Сост.: Б. Бабаджанов, С. Гуламов, Ш. Зийадов, М. Камилов, Г. Каримов, А. Муминов, Н. Тошев, Ш. Тошева. Редкол.: Б. Бабаджанов, У. Берндт, А. Муминов, Ю. Пауль. Stuttgart, 2002.

[5] Рук. Института востоковедения (ИВ) АН РУз, № 11593. Подробное ее описание и интерпретацию мы изложили в статье (на англ. яз.), которая вскоре выйдет в очередном сборнике международного проекта при Токийском университете — Islamic Area Studies. Полное издание документов этого свитка мы предполагаем осуществить в будущем. Обнаружен А. Муминовым.

ся описания не могли опираться на квалифицированные исследования в области ритуалов мусульманского мистицизма.

Между тем суфийские ритуалы, как, собственно, и сам Путь к Богу, с точки зрения '*улама*'-традиционалистов, всегда были спорными. Это обстоятельство, как известно, побуждало самих суфийских наставников-шайхов искать аргументы легитимности их мистического Пути и практикуемых ими ритуалов. Видимо, поэтому крайне редко какое-либо суфийское сочинение оставалось без комментария того или иного аспекта ритуалов братств; авторы, естественно, стремились доказать соответствие их Пути *шари'ат*у. Наиболее распространенный метод такой легитимации — «особое» (точнее, собственное) толкование определенных *айат*ов Корана, некоторых *хадис*ов (преданий).

Наиболее важной составляющей в ритуальной практике любого суфийского братства является богопоминание (*зикр*), цель которого, как обычно пишется в источниках, — «очистить сердце суфия от ржавчины мирского», «выбить в нем имя Бога» и т.п. В целом зикр позволяет суфиям облегчить их приближение к Богу или, как это считается в некоторых братствах, даже слияние с Ним (хотя с точки зрения обыденной логики это лишь иллюзия слияния).

Существуют два основных вида зикра — тихий (внутренний) и громкий (в голос); оба вида в братствах имеют еще множество вариантов. Если первый совершается в тесном кругу посвященных и не сопровождается (или почти не сопровождается) какими-либо телодвижениями, кроме изменения положения головы, то второй вид богопоминания, т.е. зикр *джахр*, нередко сочетается с пением под музыку (*сама'*) сакральных (либо считавшихся таковыми) текстов и ритуальными танцами. Те из них, которые проводились открыто при большом стечении народа (*зикр-и 'аланийа*), представляли собой впечатляющее зрелище и (что греха таить!) нередко использовались суфиями как способ сбора подношений, как возможный путь вовлечения в братство и т.п. Поэтому такой зикр всегда таил в себе опасность превращения сакрального действа в обыденное представление и становился предметом острой (часто даже ироничной) критики богословов, не без основания отвергавших сакральность таких видов богопоминания.

Особенно непримиримыми они были, когда речь шла о ритуальных действиях в братстве Йасавийа (их происхождение многие специалисты связывают обычно с доисламскими ритуалами шаманов), среди которых наиболее уязвимыми в глазах некоторых '*улама*' остаются *сама'*, *зикр-и арра* (=зикр пилы)[6] и *ракс*. Написаны десятки сочинений

---

[6] Свое название этот зикр получил по той причине, что основные его формулы произносились с резкими и полными вдохом и выдохом. Звук и ритм напоминали звук пилы, откуда и название этого типа — «зикр пилы» (араб. *зикр миншар*, перс.-тюрк. *зикр-и арра*). Другие названия — *зикр-и арра-йи марратан* (многократно повторяемый зикр пилы), *зикр-и Хува* (по чаще всего используемой формуле *ха-ху* — искаженной

и особых фетв (*фатава*), где эти ритуальные действия признаются недопустимыми нововведениями (*бид'а*, мн. ч. *бид'ат*) либо даже худшим видом неверия (*куфр*). Тем не менее сами ритуалы практиковались и продолжают практиковаться. Это обстоятельство побуждало самих суфийских шайхов искать аргументы легитимности их мистического пути и практикуемых ими ритуалов, а иногда и обращаться к самокритике, направленной на то, чтобы предупредить профанацию сакрального ритуала.

Именно этот аспект деятельности суфийских шайхов (т.е. исламская легитимация собственного ритуала и предупреждение его профанации) довольно редко становился предметом специальных исследований исламоведов, и, по словам профессора Ю. Пауля, любой оригинальный документ в этой области достоин специального изучения[7].

Для Мавараннахра одним из наиболее ранних йасавийских сочинений (из дошедших до нас)[8] является, видимо, «Хадикат ал-'арифин»[9], значительная часть которого (особенно предисловие) посвящена оправданиям зикра *джахр* и *сама'*. Здесь прямым указанием на громкое богопоминание (с формулами *Хува* и *Аллах*) автор считает 47-й *айат* восьмой суры Корана (л. $4^б$)[10]. Далее автор (Исхак б. Исма'ил-ата) резко возражает богословам, трактующим зикр *джахр* как новшество (*бид'а*). Его аргументы таковы: новшеством этот зикр не может считаться потому, что громкое произнесение некоторых ритуальных

---

форме от *хайй-Хува*). Этот зикр считается наиболее распространенным видом громкого зикра в Средней Азии, особенно в братстве Йасавийа. Считалось, что *зикр-и арра* предпочел Х"аджа Ахмад Йасави, который будто бы научился исполнять его у пророка Хидра (ал-Хидр, перс. Хизр) и у святого праведника Закарийа'. Эта же традиция утверждает, что к *зикр-и арра* прибегал сам Пророк на горе Хира' по настоянию того же пророка ал-Хидра. Сторонники *зикр-и арра* полагают, что он способствует наилучшему очищению сердца «от ржавчины мирского», сбрасывает с него завесу (*хиджаб*) и удаляет из души искушения.

[7] *Paul J.* Muhammad Parsa. S. 5–41. Изданием фетвы Мухаммада Парса профессор Ю. Пауль доказал исключительную актуальность исследуемого вопроса. В этой же области (по накшбандийскому ритуалу) известен ряд работ покойного проф. Ф. Майера и российского ученого А. Хисматулина.

[8] Можно, правда, упомянуть и другое (пока точно не датированное) сочинение на персидском языке йасавийского же автора — «Рисала-йи Хусам ад-дин Сигнаки», где тоже идет речь о зикре *джахр* (в частности, о таком его виде, как *чахар-зарб*), *сама'* и ритуальном танце (*ракс*) и об участии в этих ритуалах женщин (рук. ИВ АН РУз, № 11084, л. $11^б$–$14^а$). Автор, констатируя легитимность этих ритуалов, не пытался, однако, ее обосновать.

[9] Язык сочинения — чагатайский и арабский. Автор — Исхак б. хадрат Исма'ил-ата. Труд предположительно написан не ранее конца XIV в. и, насколько известно, до сих пор не описан в каталогах. Мы пользовались хорошо сохранившейся рукописью из фонда ИВ АН РУз, № 11838 (переписано примерно в середине XVIII в.).

[10] *Айат* звучит так: «О, вы, которые уверовали! Когда встречаете отряд, то будьте стойки и поминайте Аллаха много (подчеркнуто нами. — *Б.Б.*), — может быть, вы получите успех»! (приведено по переводу И.Ю. Крачковского). В выделенной фразе (*...ва азкуру Аллаха касиран...*) суфии обычно видели прямое указание на богопоминание.

формул (например, *такбир*[11]) принято в исламе со времен Пророка и его сподвижников. К тому же этот вид зикра имеет целью очистить сердце адепта, возвеличить Аллаха и т.п. Затем Исхак б. Исма'ил-ата приводит другие аргументы из сочинений по фикху, где обосновано громкое произнесение других ритуальных формул (л. $5^{а}$–$10^{б}$). Таким же образом автор пытается доказать легитимность *сама'*, хотя и не ссылается на какие-либо *айат*ы Корана. Основная цель *сама'* — улучшение качеств духа и помощь в подавлении плотских привязанностей. Здесь же приведено предупреждение Исхак-ата о том, что исполнение этого ритуала для простых и непосвященных людей (*'амма*) запретно (*харам*), а для избранных (*хасс*) — это необходимость. Дозволенным (со ссылкой на сподвижника Пророка, 'Абдаллаха б. Мас'уда) считается использование в *сама'* бубна (*даф*)[12].

Самое основательное и профессиональное (с точки зрения норм и методов фикха) обоснование допустимости (правда, с оговорками) зикра *джахр* было сделано выдающимся факихом и одновременно шайхом Накшбандийа (учеником Баха' ад-дина Накшбанда, ум. в 1389 г.) — Х$^{в}$аджа Мухаммадом Парса (ум. в 1420 г.)[13] в его пока малоизвестном сборнике «Маджму'ат ал-фатава»[14]. Составитель с самого начала ставит вопрос, является ли *джахр* не одобряемым в исламе действием (*макрух*). Он отмечает, что в этом вопросе нет единого мнения среди '*улама*', но тут же оговаривает, что зикр — только средство достижения состояния (*хал*). Сам Мухаммад Парса в своих фетвах опирается на положения и методы ханафитского мазхаба. В частности, широко пользуясь категорией *ал-кийас* (суждение по аналогии) или выбором предпочтительного решения (*истихсан*), он полагает, что для легитимации зикра *джахр* есть совершенно явные (*аз-захир*) аналогии из согласного мнения факихов (*иджма'*), легитимировавших такие ритуальные действия, как *такбир*, *азан*, громкое чтение Корана (*кира'ат*) и др. (л. $180^{б}$–$181^{а}$). Он старается также доказать, что этот зикр является приемлемым новшеством в исламе (*бид'а хасана*), что согласуется с основами шари'ата (л. $181^{а}$–$182^{а}$)[15]. Следует, однако, добавить, что, оправдывая зикр *джахр*, Парса придает ему второстепенное значение в сравнении с тихим зикром и квалифицирует его как дополнительное ритуальное действие (*нафила*) (л. $183^{а}$).

---

[11] *Такбир* — произнесение молитвенной формулы «*Аллаху акбар*!».

[12] Имеется в виду запрет халифа Абу Бакра ас-Сиддика (632–634) пользоваться ударными инструментами; однако при Пророке, судя по приведенному *ривайату*, этого запрета не было.

[13] О нем подробнее см.: *Paul J.* Doctrine and Organization. P. 27 ff.

[14] См. примеч. 4. Здесь мы ссылаемся на старейший список (едва ли не автограф) ИВ АН РУз, № 3010/X, л. $179^{а}$–$186^{а}$.

[15] Более подробно мнение Мухаммада Парса и других шайхов Накшбандийа по поводу громкого и тихого зикра в контексте дискуссий внутри братства см.: *Paul J.* Doctrine and Organization. P. 17–34.

Явное оправдание зикра *джахр*, но без его обоснований (во всяком случае, посредством методов фикха) можно обнаружить и у других суфийских авторов, например у известного накшбандийского шайха ал-Кашифи[16].

Более аргументированное оправдание с точки зрения шари'ата зикра *джахр* и *сама'* дал другой знаменитый шайх Накшбандийа — Ахмад б. Джалал ад-дин ал-Касани ад-Дахбиди, больше известный под прозвищем Махдум-и А'зам (ум. в 1542 г.)[17].

Примерно пару десятилетий спустя после смерти Махдум-и А'зама малоизвестный мавараннахрский автор, выходец из семьи йасавийских шайхов Султан-Ахмад ал-Хазини ал-Хисари, тоже подробно остановился на преданиях о появлении некоторых видов зикра *джахр*[18]. Автор утверждал, что зикру *джахр* первым научился легендарный Арслан-баб[19] у пророка ал-Хидра[20]. Последний будто бы сам научился трем видам зикра «от трех пророков»: первый — с формулой «*Аллах, Аллах...*», второй — с формулой «*Ла илаха илла-л-Лах*» (*тахлил*) и третий (*зикр-и арра*) — с разными формулами (л. 62[а]). Второй тип зикра рекомендуется проводить с сильными вскриками вслух и крайним напряжением всех частей тела, которые «становятся совершенно свободными от мирских привязанностей (*нафс*)», а сердце «становится чистым... и все его части[21] наполняются любовью к Богу» (л. 62[а]). Автор передает также вариант предания о том, что повеление исполнять *зикр-и арра* исходит от праведника Закарийа', который будто бы

---

[16] *Маулана Фахр ад-дин 'Али б. Хусайн Ва'из Кашифи.* Рашахат 'айн ал-хайат. Изд. 'Али Му'инийат. Т. I. Тихран, 2534/1975. С. 32–33, 59–61. Особенно подробно автор говорит о том, что некоторые шайхи братства Накшбандийа до Баха' ад-дина Накшбанда практиковали громкий зикр. Мы уже упоминали, что наиболее полно раннюю накшбандийскую литературу с обоснованием (или, наоборот, порицанием) громкого зикра проанализировал проф. Ю. Пауль: *Paul J.* Doctrine and Organization. P. 20–26 (см. там же библиографию вопроса).

[17] См., например, его трактаты: Рисала-йи сама'ийа (рук. ИВ АН РУз, № 501/II, л. 13[б]–32[б]; краткое описание см.: Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР (СВР). Т. III. Таш., 1955. С. 301, № 2519); Рисала-йи Бабурийа (№ 501/XXV, л. 272[а]–276[б]; краткое описание см.: СВР. III. С. 311, № 2529).

[18] *Султан-Ахмад б. Маулана Сирадж ад-дин Махмуд б. Султан б. Шах-и Кураиши 'Араб ал-Хазини ал-Хисари.* Джами' ал-муршидин. Автограф Берлинской национальной библиотеки (написан в 972/1564 г.), Ms. Orient. oct. 2847, л. 62[а]–62[б]. Автор писал свое сочинение в Турции, где приложил значительные усилия для распространения тариката Йасавийа. Ал-Хазини упоминает, что в числе его *мурид*ов был султан Селим II (1566–1574), очевидно до его восшествия на престол.

[19] О нем см.: *Муминов А.Ш.* Арслан-баб // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 3. М., 2001. С. 15.

[20] Араб. ал-Хидр (или ал-Хадир), перс. Хизр — легендарный пророк, незримый дух которого, согласно поздней традиции, являлся учителем многих суфийских шайхов. О нем см.: *Рахимов Р.* ал-Хадир // Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. М., 1999. С. 91–93.

[21] Букв. «шесть частей сердца», т.е. его верхняя, нижняя, две боковые, передняя и задняя части.

утверждал, что этот зикр позволяет выплеснуть из человека жестокосердие и «он станет мягким, оставаясь при этом в тени древа бытия» (л. 62$^{б}$). Арслан-баб предпочитал в *зикр-и арра* формулы «*Хайй*» и «*Хува*»[22], произносимые с особым гортанным звуком (*халаки*).

Позже (в середине XVII в.) доводы предшествующих авторов повторил и даже расширил другой биограф шайхов Йасавийа, Мухаммад ʻАлим ас-Сиддики ал-ʻАлави (ум. в 1682 г.). Первую часть (*максад*) своего сочинения «Ламахат мин нафахат ал-Кудс» он посвятил оправданию зикра *джахр* и *сама*ʻ[23].

Несколько сдержаннее, в смысле обоснования соответствия шариʻату *джахра*, был другой накшбандийский автор и факих конца XV — первой половины XVI в. Фазлаллах б. Мухаммад б. Аййуб. Уже в названии его сочинения («ал-Фатава ас-суфийа фи-т-тарик ал-баха'ийа»)[24] можно усмотреть стремление доказать легитимность (или отсутствие таковой) практикуемых суфийских или «околосуфийских» ритуалов. Вначале он приводит положительные мнения факихов о законности громкого произнесения упомянутых ритуальных формул (*такбир*, *тасбих*, *азан* и пр.) и, как и другие авторы, выводит из этого решение о законности громкого зикра в качестве суфийского ритуала. Однако автор тут же оговаривает условия, при которых *джахр* запрещен (л. 131$^{а}$–133$^{б}$, 134$^{б}$–139$^{б}$). Упомянутый выше *айат* Корана (8:47) он толкует как указание одновременно на оба вида зикра: *би-л-лисан ва би-л-калб* (т.е. «*зикр* языка» и «*зикр* сердца»; л. 139$^{б}$–142$^{б}$).

Примерно полстолетия спустя другой факих эпохи ранних Шайбанидов, ʻАли б. Мухаммад б. ʻАли ал-Мухтари ал-Хʷаразми ал-Кубрави, в своем сборнике фетв «Фатава-йи ʻалийа»[25] тоже уделил внимание зикру *джахр*[26] и в своих кратких заключениях говорит лишь о том, что законность этого ритуала доказана суфийскими шайхами и *ʻулама'* ханафитского и шафиʻитского мазхабов.

* * *

Особо следует остановиться на уникальном свитке с оправданием йасавийских ритуалов. Насколько известно, подобные документы —

[22] *Хайй* (Вечно живущий), *Хува* (Он) — по представлениям суфиев, величайшие имена Бога.

[23] О сочинении и авторе см.: СВР. III. С. 354, № 495.

[24] Рук. ИВ АН РУз, № 7132.

[25] Это сочинение по фикху написано в Самарканде на персидском языке, что само по себе редкое явление, поскольку подобные сочинения писались на арабском. Полное описание имеющихся рукописей сборника и сведения об авторе см.: СВР. VIII. С. 311–312, № 5870, 5871.

[26] Здесь в основном идет речь об особом ритуале *вирд* (рецитация принятых в конкретном братстве молитвенных формул), проводимом после утренней молитвы (местн. *бомдод*). Этот ритуал, судя по тексту, представлял собой громкое произнесение формул *тасбих* (рук. ИВ АН РУз, № 7177/III, л. 143$^{б}$–144$^{а}$).

большая редкость. Форма свитка традиционна (как у *вакф-нама* или других светских и религиозных вердиктов типа *йарлик* (грамоты с пожалованиями), *васика* (документ о передаче наследства) и др.). Начало свитка не сохранилось. Язык документов — арабский и персидский с редкими вставками тюркских *хикмат*ов Х[в]аджа Ахмада Йасави[27]. Автор одного из документов оставил о себе краткую информацию и привел две цепочки духовной преемственности (*силсила*) по линиям Муджаддидийа и Кадирийа.

Собственно документов, составленных по типу богословско-правовых решений и заверенных печатями *кади* или *муфти*ев, в свитке два. Остальные 15 из сохранившихся текстов (тоже иногда заверенные одной-двумя печатями) представляют собой разные по объему *ривайаты* — цитаты из разных известных сочинений по фикху, суфийских теоретических работ, где содержатся оправдания ритуалов братств Йасавийа или Кадирийа, например зикра *джахр* (в частности, *зикр-и арра*) и приравненных к нему (посредством *кийаса*) других ритуальных действий (*такбир*, *талбийа*[28], *кира'ат* и др.).

Почти во всех текстах есть ссылки на сочинения известных факихов[29], содержащие оправдания обоих видов зикра. Предпочтительней является произнесение вслух (*джахран*) следующих формул: *такбир* во время *азан*а (призыв на молитву), *тахлил* (произнесение формулы *Ла илаха илла-л-Лах*), *тасбих* (произнесение формулы *Субхана-Аллах!*) и др. Любопытно мнение ряда богословов со ссылкой на *хадис* (видимо, недостоверный), что *сама'* может быть расценено и как религиозная обязанность (*фард*), и как *сунна*, и как нововведение (*бид'а*): религиозной обязанностью *сама'* является для тех, кто охвачен страстью в стремлении к Богу; *сунн*ой — для тех, у кого в сердце прочно утвердилась любовь (*мухабба*) к Богу; новшеством (*бид'а*) — для лицемеров. *Сама'* доводит до слез тех, у кого в сердце победила любовь

---

[27] Размеры свитка: 545×56 см. Записи сделаны по крайней мере семью разными лицами. Разные части свитка (судя по печатям) составлялись в разное время, но все относятся к самому началу XIX в.

[28] *Талбийа* — декламируемая во время *хаджжа* (особенно в пути) паломниками формула (*Лаббайка Аллахумма, лаббайк! Ла шарика лака, лаббайк! Инна ал-хамда ва-н-ни'мата ла шарика лак*!).

[29] В целом в текстах имеются ссылки более чем на сто авторов и составителей фетв, с цитатами, оправдывающими зикр *джахр* или громкое произнесение других ритуальных формул (*азан*, *такбир* и др.). Помимо известных факихов, например Абу Ханифы (ум. в 150/767 г.; СВР. IV. Таш., 1957. С. 169, № 3027; *Brockelmann C.* Geschichte der arabischen Litteratur. Bd. I–III. Leiden, 1937–1942. Bd. I. S. 170, далее — GAL), названо множество знаменитых авторов из Центральной Азии: Абу-л-Хасан 'Али б. Мухаммад ан-Насафи ал-Паздави (ум. в 482/1089 г.; GAL. I. S. 373; СВР. IV. С. 187, № 3047), Мухаммад б. Ахмад б. Аби Сахл ас-Сарахси (ум. в 481/1088-89 г.; GAL. I. S. 373) и др. Часты ссылки на «ал-Хидайа» Бурхан ад-дина 'Али б. Абу Бакра ал-Маргинани (ум. в 593/1196-97 г.; GAL. I. S. 376; СВР. IV. С. 217, № 3083), комментарии на этот труд («Инайа») и другие ханафитские сочинения.

к Богу. Затем приводятся аргументы в пользу произнесения вслух формул *тасбих* во время дополнительных молитв, читаемых в месяц рамадан[30], или других ритуальных действий. При этом имеется множество ссылок на сочинения ханафитов.

Любопытны цитаты (на арабском и персидском языках) из не дошедшего до нас произведения «Танбих-и заллин» (или «Танбих ад-даллин»)[31], принадлежащего перу йасавийского автора второй половины XVIII в. из Бухары шайха Худайдада б. мулла Таш-Мухаммада ʻАзизан. Большинство его современников, пишет шайх Худайдад, называющие себя «ахл-и Хʷаджаган ва-Накшбандийа», на самом деле находятся в неведении. Между тем Хʷаджаган объединяет в себе методы всех четырех братств[32], и считать, что Хʷаджаган придерживается исключительно молчаливых видов зикра (*ахфа ва-сукут*), — большая ошибка. Далее приводятся отличительные признаки пути Хʷаджаган. В частности, связи с правителями (*умара' ва-салатин*), богачами, представителями нормативного духовенства (*'улама'-йи дунйа*) признаются исключительно мирскими занятиями (*ʻамалийат-и дунйа*), Хʷаджаган обращается к такого рода занятиям только после умерщвления мирских привязанностей. *Сама'* признается Хʷаджаган одним из видов духовной пищи (*гиза-йи рух*) суфиев, способом возвышения веры; слушание громкого голоса *хафизов* способствует возбуждению страсти и любви к Богу. Допустимым и приемлемым нововведением (*бид'а хасана*) в ритуале Хʷаджаган считается *зикр-и джахр*. Отрывок завершается так: «В настоящее время тарика Хʷаджаган в действительности не существует, а те, кто претендует на принадлежность к этому братству, не знают секретов пути Хʷаджаган (*сулук-и Хʷаджаган*)...» И последняя приписка: «Этот вопрос [освещен] в Танбих-и заллин».

Составитель еще одного документа пытается легитимировать *сама'* посредством легендарной традиции, включающей рассказы о пророке ал-Хидре. Последний, по легенде, полностью во всем следовал шари'ату (!) и очень любил слушать красивые голоса, любоваться красивыми танцами (*ракс*) и телодвижениями; на его собраниях *сама'* было обычным явлением. Примерно такими же легендарными рассказами оправдывается зикр *джахр*. Например, приведена легенда, согласно которой Аллах будто бы повелел одному из своих самых близких ангелов — Исрафилу[33] исполнять зикр *джахр*. Тут же есть ссылка на имама Джа'фара ас-Садика (ум. в 765 г.), который будто бы провозглашал: «Джахр — сила ислама!» (*ал-джахр — куввat ал-ислам*).

---

[30] В этот месяц такая молитва (*тарвих*) читается каждую ночь и состоит из 20 *рак'ат*ов.

[31] Насколько известно, этот труд пока не обнаружен. О других сочинениях шайха Худайдада сказано ниже.

[32] Обычно в центральноазиатских суфийских текстах под «четырьмя тарикатами» имеются в виду Йасавийа, Кубравийа, Хʷаджаган/Накшбандийа и Тайфурийа/ʻИшкийа.

[33] Об этом ангеле см.: *Wensinck A.S.* Israfil // EI. New ed. Vol. 4. P. 220–221.

В некоторых документах приведен регламент зикра, например перечислены места и время, когда зикр *джахр* запрещен: перед и во время пятничной *хутбы*, в период чтения молитв, в то время, когда община читает Коран или кто-то один читает, а остальные слушают, в местах, где идут занятия учеников при мечети и студентов в *мадраса*, и, наконец, перед вторым призывом на молитву (*икама*). Фактически этот регламент является цитатой из упомянутого выше сочинения «ал-Фатава ас-суфийа фи-т-тарик ал-баха'ийа» (л. $132^{б}$–$133^{а}$).

Цель составления одного из документов сформулирована так: «Разъяснения великих речений имамов ислама... по вопросу о том, что сообщества дарвишей собираются на открытых местах и исполняют громкий зикр при стечении людей. [И делают это] до тех пор, пока их сердца не смягчатся и не спадут с них ржавчина, грязь и завесы, скрывающие Тайное...» Эти действия *дарвиш*ей, направленные на то, чтобы удалить из сердца неведение (*гафла*), следует считать уместными и соответствующими шари'ату. Далее составитель текста добавляет, что всякий раз этот зикр исполняется способом *арра*, по той причине что Пророк со своими сподвижниками исполнял этот вид зикра на горе Хира'. Эту традицию восприняли многие праведные шайхи. Законность такого зикра, по мнению составителя документа, подтверждается также согласным мнением *муджтахид*ов, которые нашли прямые указания (*нусус*) в Коране и *хадис*ах. Однако из дальнейшего текста видно, что мнение *муджтахид*ов касалось только громкого произнесения формул *тахлил*, *такбир* и призыва на молитву (*азан*).

Следующий блок текста в этом же документе посвящен разъяснению всех «сомнительных» действий суфиев, придерживающихся громкого зикра. Утверждается, что когда *дарвиши* слышат поминание Аллаха (*зикр-и Аллах*), восхваления и возвеличивания (*на'т ва-мункабат*) в адрес Пророка или даже просто слышат приятный голос *хафиз*а, распевающего Священный Текст, они сразу же начинают подпевать (*бе-тагани башад*). Если же *дарвиши* слышат рассказы (*хикайат*) о праведных предках или проповеди, в их сердца вселяется безграничная божественная любовь (*мухаббат-и илахи*) и они впадают в особое экстатическое состояние и состояние душевного порыва (*ваджди ва садайи*), отчего они сильно страдают, падают либо невольно начинают бить в бубен или проводят *сама'*. Составитель текста заключает, что и зикр *джахр*, и описанные действия вполне соответствуют шари'ату и что только незнающий и глупый человек считает их недопустимым новшеством (*бид'а*), а запреты их не основаны на положениях шари'ата.

Основной источник, на который опирался составитель, — упомянутое выше сочинение «ал-Фатава ас-суфийа...». Вначале — обычные традиционно-суфийские ссылки на *айаты* Корана (8:47; 18:24/23; 29:44; 33:41; 13:28 и 17:110), которые, как считается, предписывают помина-

ния Бога (*зикр*). На этом основании делается вывод, что подобное предписание является абсолютным (*ал-мутлак*), т.е. ясно урегулированным Кораном и *сунной*, и, следовательно, не должно считаться недопустимым нововведением (*бид'а*). Составитель документа считает, что практика обоих видов зикра законна, хотя особое внимание уделяет зикру *джахр*; в приведенных затем аргументах, извлеченных из разных источников по фикху и суфийских сочинений, речь идет, однако, об упомянутых выше нормативных ритуалах (например, о *тасбих* после молитв и др.).

Еще в одном документе утверждается, что соответствие шари'ату громкого богопоминания было доказано в фетвах *'улама'* ханафитского и шафи'итского мазхабов, а вопрос легитимности этого зикра решен также посредством согласного мнения (*иджма'*) множества факихов; самые известные из них (по тексту) следующие *иджма'*: 2000 *муджтахидов*[34], живших в эпоху Х[в]аджа Ахмада Йасави и находившихся у него в услужении, 22 000 лучших *'улама'* и 1000 *мударрисов*. Эти *иджма'* опирались на образ поведения и деяния Пророка. Такое же *иджма'* было и в эпоху имама ал-Кардари (ум. в 1242 г.), и при жизни Мухаммада Парса. Сличение показало, что выдержки сделаны из упомянутого выше сборника фетв Мухаммада Парса. На его аргументы в защиту зикра *джахр* есть и другая ссылка в том же документе.

Особый интерес представляет выписка из фетвы о зикре *джахр*, которая составлена мавараннахрским факихом 'Али б. Мухаммадом б. 'Али б. Махмудом ал-Мухтари ал-Хваразми ал-Кубрави (XVI в.); в конце текста имеется ссылка на его сочинение «Фатава-йи 'алийа»[35]. Суть разбираемой проблемы (*мас'ала*) состоит в следующем: следует ли признать шари'атским запрет *мухтасиб*ом громкого публичного зикра (*зикр-и 'аланийа*), проводимого мусульманами, если их цель состоит в наставлении заблудших (*танбих-и гафилин*)? Ответ дается со ссылкой на имама Абу-л-Фазла[36]: этот ритуал является приемлемым новшеством (*бид'а хасана*) и не должен быть в числе запрещаемых, даже если в решении вопроса имеются противоречия. Со ссылкой на Наджм ад-дина 'Умара ан-Насафи[37] составитель документа делает еще одно любопытное замечание: всякое действие, практикуемое мусульманами и в решении о легитимности которого есть противоречия, не

---

[34] Ученый-богослов, имеющий право выносить самостоятельные решения по вопросам веры.

[35] Об этом сочинении см. примеч. 25. Фетва о зикре *джахр* — рук. ИВ АН РУз, № 7177/III, л. 143[б]–144[а].

[36] Возможно, имеется в виду бухарский факих Абу Бакр Мухаммад б. ал-Фадл (Фазл) ал-Бухари (ум. в 981 г.).

[37] Наджм ад-дин Абу Хафс 'Умар б. Мухаммад б. Ахмад б. Лукман ан-Насафи ал-Матуриди (ум. в 537/1142-43 г.; GAL. I. S. 427; CBP. IV. C. 328, № 3264).

должно запрещаться *мухтасибом*, поскольку это не входит в его компетенцию.

Последняя часть документа посвящена зикру *арра* и начинается так: «Знай, что в наших краях (*фи дийарина*)[38] зикр известен под названием *арра*» и что его законность издавна подтверждена прямыми указаниями Корана и *хадисов* (*нусус*), а также согласным мнением факихов (*иджма'*), как было упомянуто выше (т.е. в других частях свитка). Далее повторяются уже известные аргументы. В частности, утверждается, что к громкому зикру способом *арра* прибегал Пророк с *асхаб*ами на горе ал-Хира', охваченный любовью к Богу и впав в особое экстатическое состояние (*шаук ва-галаба*). Основа этого зикра — формула *Хува* (Он), имя Бога, которое «является основой цепочки Единобожия» (*асл шаджарат ат-таухид*). Затем описываются варианты и особенности этого и других видов зикра (например, «зикр сердца», «зикр языка», «зикр рук» и др.).

* * *

Таким образом, даже беглый обзор показывает, что попытки доказать легитимность зикра *джахр* и *сама'* мавараннахрскими авторами предпринимались с удивительным постоянством на протяжении довольно значительного периода. Очевидно, практика зикра *джахр* всегда оставалась предметом критики как со стороны суфийских шайхов, предпочитавших зикр *хафи*, так и со стороны богословов-традиционалистов.

Пожалуй, своей кульминации эта критика, приводившая порой к столкновению шайхов разных школ и братств, достигает в последней четверти XVIII в. Это период правления самого последовательного сторонника возрождения шари'ата из представителей династии Мангыт — Шах-Мурада (Ма'сум) б. Данийала Аталика (1785–1800). Он поддержал некоторых шайхов братства Накшбандийа/Муджаддидийа[39] в их устремлениях запретить *джахр* и другие ритуалы, «сомнительные» согласно шари'ату в его традиционалистском понимании.

[38] Т.е., очевидно, в Мавараннахре и Туркистане.

[39] Некоторые сведения о деятельности братства Муджаддидийа в Мавараннахре см.: *Babadjanov B.* On the History of the Naqshbandiya-Mujaddidiya in Central Mawara'annahr in the Late 18th and Early 19th Centuries // M. Kemper, A. von Kügelgen, D. Yermakov (eds). Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 1. B., 1996. P. 385–413; более полно: *Kügelgen A. von.* Die Entfaltung der Naqšbandiya-Muğaddidiya im Mittleren Transoxanien vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts: ein Stück Detektiv Arbeit // M. Kemper, A. von Kügelgen, A. Frank (eds). Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2. B., 1998 (рус. вар.: *Кюгельген А. фон.* Расцвет Накшбандийа-Муджаддидийа в Средней Трансоксании с XVIII до начала XIX в.: опыт детективного расследования // Суфизм в Центральной Азии. С. 275–330).

Именно Шах-Мурадом была предпринята попытка (так и не доведенная до конца) новой кодификации сборника фетв[40], в которых *азан*, *такбир* и т.д. понимаются исключительно как часть предписанных ритуальных действий, но не как «основание-модель» (*ал-асл*) для доказательства легитимности собственно зикра *джахр*[41] (см. документы, описанные ранее).

В борьбе за «восстановление чистого ислама» Шах-Мурад прежде всего объявил недопустимым новшеством (*бид'а*) упомянутые ритуалы Йасавийа (а также Кубравийа и 'Ишкийа)[42]. Более «шари'атскими» ему показались муджаддидийские ритуалы и особенно практикуемый ими тихий, внутренний зикр (*хафи*)[43]. Такая довольно резкая атака Шах-Мурада на ставшие привычными в Бухаре суфийские ритуалы[44] не могла не вызвать обратную реакцию со стороны лидеров тех братств, чья ритуальная практика оказалась «вне закона». В качестве примера следует вновь упомянуть только теперь попавшие в поле зрения специалистов[45] сочинения (или информацию о них) на арабском, тюркском и персидском языках до сих пор неизвестного специалистам йасавийского автора шайх Худайдада б. мулла Таш-Мухаммада 'Азизан ал-Бухари (современника Шах-Мурада), приложившего (судя по солидному объему и количеству его работ) значительные усилия для оправдания ритуалов Йасавийа[46].

В том же ключе, т.е. как своеобразный «йасавийский» (а также «кубравийский» или «кадиритский») ответ на религиозные реформы Шах-Мурада, следует, очевидно, рассматривать и описанный уникаль-

---

[40] Фатава-йи ахл-и Бухара. Рук. ИВ АН РУз, № 5804 (описание см.: СВР. VIII. С. 332–335, № 5886–5889).

[41] Китаб ас-салават. Рук. № 5804 (без пагинации).

[42] *Kügelgen A. von.* Die Entfaltung. S. 103, 116–117, 120–122, 126.

[43] Там же. С. 121–122. Однако среди самих шайхов Муджаддидийа (или тех, у кого одна из их *силсила* — муджаддидийская) были и такие, кто не отвергал *джахр* и даже сам практиковал его. См.: *Маджзуб Намангани.* Тазкира-йи Маджзуб Намангани. Рук. ИВ АН РУз, № 2662, л. 28[б]; *Babadjanov B.* On the History. P. 121–123.

[44] Профессор А. фон Кюгельген высказала резонное предположение, что борьба Шах-Мурада со сторонниками йасавийских ритуалов была недолгой и что он впоследствии стал склонен к компромиссу, поскольку сохранялась опасность конфронтации со значительным количеством знатных лиц (например, потомками Саййид-ата), в глазах которых запрещенные ритуалы оставались более привлекательными и близкими к их этнокультурной традиции (*Kügelgen A. von.* Die Entfaltung. S. 129–130).

[45] Эти сочинения были обнаружены во время работ по каталогизации суфийских сочинений XVII–XX вв. ИВ АН РУз.

[46] Список своих десяти сочинений шайх Худайдад приводит в «Бахр ал-'улум» — комментарии (очень большого объема — 984 листа) к произведению Абу-н-Наджиба ас-Сухраварди (ум. в 1234 г.) «Иршад ал-муридин» (рук. ИВ АН РУз, № 2406, л. 1[а]). Подробное описание двух сочинений шайха Худайдада из этого списка («Писанд-и зикр-и джахр» и «Бустан ал-мухиббин»), содержащих в основном оправдания ритуалов Йасавийа (особенно зикра *арра*), сделано автором этих строк и включено в «Каталог суфийских произведений...» (см. примеч. 4).

ный свиток документов. Правда, самая ранняя дата, зафиксированная на печатях, — 1237/1821-22 год, что соответствует времени правления сына и преемника Шах-Мурада — Амир-Хайдара (1800–1825). Его эпоха уже отличалась некоторой терпимостью по отношению к ритуалам различных суфийских братств[47]. Можно предположить, что относительная толерантность была обеспечена усилиями ряда суфийских авторов, создавших хорошую почву для всестороннего оправдания целого ряда «сомнительных» суфийских традиций, в первую очередь ритуальной практики. Однако их легитимация (даже с применением таких методов фикха, как *истихсан* или *кийас*), очевидно, продолжала оставаться уязвимой для критики тех богословов, кто полагал, что ислам следует очистить от нововведений (*бид'а*), не практиковавшихся во времена Пророка и его преемников.

[47] *Kügelgen A. von*. Die Entfaltung. S. 132–133.

**Б.М. БАБАДЖАНОВ**
(Ташкент, Узбекистан)

# Дукчи Ишан и Андижанское восстание 1898 г.[1]

При завоевании Российской империей территории Средней Азии местные правители не смогли оказать сколько-нибудь серьезного сопротивления хорошо вооруженной и обученной русской армии. Сразу после того как местные ханства фактически оказались в политической зависимости от Российской империи, а в феврале 1876 г. было ликвидировано Кокандское ханство, основная часть так называемого официального духовенства, кажется, вполне смирилась с новыми условиями. Правда, нередко оно попадало в довольно щекотливые ситуации, когда, например, в пятничных и праздничных *хутбах* по приказу колониальной администрации после обычных славословий в адрес Пророка и первых четырех праведных *халифов* приходилось вставлять имя «Всемилостивейшего Государя императора». Эта же часть духовенства не проявляла недовольства (во всяком случае, открыто) даже в моменты, когда явно ущемлялись его интересы (например, во время частичного секвестра вакфных имуществ мечетей и медресе в 1895 г.).

Тем не менее среди всех слоев населения находились те, кто не скрывал своей оппозиции. Естественно, особенно много недовольных было среди тех, чье положение после колонизации ухудшилось. В результате ряда реформ (разрешение на ростовщические кредиты под будущий урожай, упомянутый частичный секвестр вакфных имуществ, отмена шариатских налогов и замена их общеимперскими, переселенческая политика царских властей и т.п.) произошло массовое обеззе-

[1] Краткий вариант этой статьи впервые опубликован в Германии на немецком языке (*Babadjanov B.* Dukči Ishan und Aufstand von Andižan 1898 // M. Kemper, A. von Kügelgen, A. Frank (eds). Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2. B., 1998. S. 167–191) и остался малодоступным другим специалистам. Пользуясь случаем, хочу поблагодарить составителей настоящего сборника за предоставленную возможность повторить ее публикацию на русском языке с исправлениями и обширными дополнениями.

© Б.М. Бабаджанов, 2003

меливание крестьян, разорилось множество мелких ремесленников и торговцев, которые не выдержали конкуренции с местным крупным и российским купечеством[2]. Некоторые эксперты и часть должностных лиц колониальной администрации признавали ухудшение положения названных слоев населения в результате капитализации сельского хозяйства и негибкой политики колониальных властей[3]. Однако подобные трезвые оценки не служили руководством к действию. Значительно большим влиянием, видимо, пользовались те, кто отстаивал идею о том, что русская колонизация Средней Азии более «мягка и либеральна», чем, скажем, колониальная политика Англии в Индии[4]. Такая ситуация усугублялась непродуманной политикой колониальной администрации и всегда создавала благоприятные условия для консолидации недовольных вокруг идеи борьбы против колонизаторов, которая во многих случаях проходила под знаменем *газавата*[5].

Одно из таких выступлений, известное как «Андижанское восстание», произошло 18 мая (ст. ст.) 1898 г. Ранним утром повстанцы в количестве около двух тысяч человек атаковали казармы царских войск в г. Андижане и правительственные учреждения в Ошском уезде. В андижанском гарнизоне было убито 22 и ранено 18 солдат русской армии, были жертвы среди чиновников и гражданского населения русской национальности. Во время нападения на казармы после первых же ответных залпов караульной роты толпа нападавших в беспорядке отступила. Предводитель восставших Мухаммад-'Али по прозвищу Дукчи (Ийикчи)[6] Ишан со своими ближайшими соратниками был схвачен уже 19 мая. У одного из схваченных, Субхан-кули 'Араб-бая, при обыске был найден Коран, в котором оказался документ, представляющий собой выданное Мухаммад-'Али фальшивое свидетельство в том, что он назначается *халифа* турецкого султана Абдул-Хамида II (1876–1909). Все предводители восстания (6 человек) были повешены, сотни других высланы в Сибирь и другие районы Империи.

Андижанское восстание с разной степенью объективности и подробности описано в довольно обширной научной и научно-популяр-

---

[2] *Касимбеков К.Ф.* Из истории народных движений в Фергане в конце XIX — начале XX в. Таш., 1978. С. 13, 16, 26, 29–31 и сл.

[3] Центральный государственный архив РУз (ЦГА), фонд И-1, оп. 31, д. 3, л. 17 (Из докладной записки Военного прокурора Ферганы, 1885 г.); *Миддендорф А.* Очерки Ферганской долины. СПб., 1882. С. 229–230.

[4] См., например: *Сальков В.П.* Андижанское восстание в 1898 году. Казань, 1901. С. 92, 100–110.

[5] *Смирнов Е.* Дервишизм в Туркестане // Материалы по мусульманству. Вып. 2. Таш., 1898. С. 22–24; *Бабабеков Х.Н.* Народные движения в Кокандском ханстве и их социально-экономические и политические предпосылки (XVII–XIX вв.). Таш., 1990. С. 90–91 и сл.

[6] Это прозвище объясняется потомственной профессией Мухаммад-'Али — *ийикчи* (*дукчи*), или «изготовитель веретен».

ной литературе на разных языках[7]. Характерно, что большинство авторов были явно пристрастны в отборе и подаче фактов и их оценке. Например, естественно, что в официальной литературе Российской империи преобладало осуждение «Андижанского бунта», указывалось на его связь с «дервишизмом» как «особо опасным явлением для русского владычества в Туркестане»[8]. Позже советские авторы почти полностью игнорировали религиозные мотивы некоторых участников восстания и, следуя хорошо известным марксистско-ленинским положениям, оценивали его как проявление «классовой борьбы», сосредоточиваясь прежде всего на социально-экономических причинах[9]. Положительный импульс исследованиям дало то, что появился доступ к архивным материалам (например, протоколам допросов[10], телефонограммам и т.д.), имеющим отношение к андижанским событиям 1898 г. Часть документов даже была опубликована[11].

Известные нам публикации за пределами бывшего СССР были более объективны[12], хотя недостаток (скорее, недоступность) материала не давал возможности «зарубежным» ученым более подробно, а самое главное — самостоятельно исследовать историю упомянутых событий. Исключением является статья (на японском языке) профессора Токийского университета Хисао Комацу, где Андижанское восстание рассматривается в контексте «всеферганского и кашгарского» антиколониального движения, ориентированного, как считает исследователь, на поддержку Великой Порты[13]. К тому же профессор Х. Комацу оказался единственным исследователем, кто использовал наиболее полную хронику Андижанского восстания, составленную местным автором Фозил-бик ибн Ата-биком. Это положительно сказалось на качестве

---

[7] Эта литература в основном указана в: Bibliography of Islamic Central Asia. Pt 1–3. Compiled and ed. by Yuri Bregel. Bloomington, Indiana, 1995. P. 620–621.

[8] *Смирнов Е.* Дервишизм в Туркестане. С. 124; *Сальков В.П.* Андижанское восстание. С. 91–92, 117, 119.

[9] *Юсупов Э.Ю., Лунин Б.В.* Андижанское восстание 1898 года в советской историографической литературе // Общественные науки в Узбекистане. Таш., 1987, № 1. С. 18–31. Среди советских ученых были и такие, кто не соглашался с оценкой этих событий как «народного восстания» (см.: *Гафуров Б.Г.* Об андижанском «восстании» 1898 года // Вестник истории. 1953, № 2. С. 50–61).

[10] Правда, протоколы допроса участников восстания не всегда могут служить объективным источником, так как допрашиваемые, по понятным причинам, старались запутать следствие.

[11] Андижанское восстание 1898 г. // Красный архив. 1938, № 3 (38). С. 123–138 (документы с введением Е. Штейнберга).

[12] См., например: *Manz B.F.* Central Asian Uprisings in the Nineteenth Century: Ferghana under the Russians // Russian Review. 1987. Vol. 46. P. 267–281.

[13] *Komatsu H.* The Andijan Uprising and Dukchi Ishan // Toyshi Kenkyu. Tokyo, 1986. Vol. 44. № 4. P. 1–31. Использованный мной английский перевод пока не опубликован и выполнен самим господином Комацу, любезно предоставившим мне этот перевод. Пользуясь случаем, выражаю благодарность японскому коллеге за возможность ознакомиться с его статьей.

статьи, которую следует считать наиболее информативной из тех, что опубликованы после Октябрьской революции.

И наконец, самый щекотливый вопрос — оценка и восприятие восстания Дукчи Ишана в современной (постсоветской) среде узбекистанской интеллигенции и религиозных деятелей. Этот вопрос особенно важен, если учесть, что уже сейчас среди части пишущей интеллигенции формируется отношение к самому Ишану как к герою национально-освободительной борьбы[14]. Сам Дукчи Ишан наверняка был бы крайне удивлен такой характеристикой своих действий, учитывая, что он стремился создать **внеэтничное** (не узбекское, не киргизское!) **суверенное исламское государство**[15].

Чтобы решить вопрос, можно ли толковать Андижанское восстание как суфийское, антиколониальное или национально-освободительное движение, проще и логичней обратиться к идеям самого Дукчи Ишана, который высказал их в своем произведении '*Ибрат ал-гафилин*. Научного анализа '*Ибрат* пока не проводилось, мы постараемся сделать это в пределах наших задач. Интересно, что в сочинении Дукчи Ишана прямо или косвенно отражены взгляды автора на сложившуюся религиозную ситуацию после колонизации края.

Воспоминания участников и свидетелей восстания, которые знали Дукчи Ишана или даже считали себя его *мурид*ами, тоже довольно редко привлекались исследователями. Книжка одного из собирателей подобных воспоминаний, Фозил(Фадл)-бика, была написана на узбекском языке в 1924 г. и в том же году опубликована в Коканде (новое издание предпринято в Ташкенте в 1992 г.)[16]. Автор собирал материал еще в 1920–1923 гг. и привел также свои воспоминания о совершенно необоснованных и не освещенных в печати расправах, учиненных царскими властями над жителями Андижана, Коканда и особенно селения Минг-типа (на совр. узб. яз. — Минг-тепа; ныне селение Мархамат, примерно в 25 км к юго-востоку от Андижана), где находились обитель (*ханака*), *мадраса* и другие сооружения, построенные Дукчи Ишаном. Несмотря на то что в этой работе имеются хроноло-

---

[14] *Эгамназаров А.* Сиз билган Дукчи Эшон. Тошкент, 1994. 131–132 бети. Основная информация в этой работе заимствована из предыдущих, в основном русскоязычных публикаций (не всегда со ссылками), конечно, уже с иными интерпретациями. Здесь также использована упомянутая работа Фозил-бика. Более интересны и оригинальны опросы автора родственников Дукчи Ишана и фрагменты дневников бывших советских партработников, собравших некоторые сведения о восстании и его участниках. Самая слабая сторона этой и подобных ей публикаций в том, что их авторы не пытались исследовать труд самого Дукчи Ишана и его житие; отсюда необъективные оценки и непонимание религиозной подоплеки мотивов самого Ишана.

[15] К тому же его понимание независимости, естественно, отличалось от современного. В наши дни стремление сформировать понятие и чувство национальной самоидентификации через переоценку уже изрядно искаженного прошлого не должно, как нам кажется, побуждать искажать его вновь.

[16] *Фозилбек Отабек ўғли.* Дукчи Эшон вокеаси. Тошкент, 1992.

гические неточности, ее автору удалось собрать сведения о внутренней жизни *ханака* Дукчи Ишана и другую информацию, не нашедшую отражения в вышеуказанных публикациях либо намеренно в них искаженную. Никто из специалистов не обращал также внимания и на единственный известный список анонимного жития (*макамат*) Дукчи Ишана, составленного, видимо, кем-то из его учеников[17].

Во всяком случае, несмотря на достаточно большое количество публикаций, касающихся Андижанского восстания 1898 г., остается еще много невыясненных вопросов. Именно на таких, на наш взгляд, еще не исследованных сторонах этих событий мы остановимся в настоящей статье. Особое внимание мы сосредоточим на упомянутом сочинении Дукчи Ишана и постараемся рассмотреть его в контексте традиционной суфийской литературы, обратимся к автобиографическим заметкам, описанию в них религиозной ситуации. Интересно проследить пути формирования имиджа Дукчи Ишана в качестве «святого» (*вали*). Кроме этого представляется важным рассмотреть деятельность Ишана в качестве суфийского наставника (*муршид*), место его общины в социальной стратификации Ферганы. Мы также постараемся выявить степень влияния суфийских (накшбанди-муджаддидийских) традиций на мотивы участников восстания.

## Великая Порта и Андижанское восстание

Практически все исследователи, писавшие об Андижанском восстании 1898 г., обращались к самой «темной» стороне этих событий — их возможной связи с именем турецкого султана Абдул-Хамида II. Особое внимание этому вопросу уделено, например, в упомянутой работе профессора Х. Комацу, считавшего, что Дукчи Ишан надеялся не только на «всеобщий *газават*» в Ферганской долине и соседнем Кашгаре, но и на помощь турецкого султана. Можно согласиться с исследователем относительно надежды Ишана на помощь, которую он ждал от Абдул-Хамида II, хотя Ишан наверняка понимал, что в действительности дело ограничится моральной поддержкой в виде каких-то символов (зеленое знамя *газавата*, золотое кольцо и т.п.), тем более что к концу XIX в. претензии Великой Порты на то, что она является

[17] Список хранится в Институте востоковедения АН РУз (№ 1724). В настоящее время мы завершили подготовку к изданию оригинального текста и комментированного перевода жития Дукчи Ишана. Издание осуществляется в рамках проекта «Диспуты мусульманских авторитетов в Центральной Азии (XIX–XX вв.): критические издания и исследования источников» [Disputes on Muslim Authority in Central Asia (19th–20th Centuries): Critical Editions and Source Studies], руководимого профессором Бернского университета Анке фон Кюгельген.

«единственным могущественным оплотом ислама» в мусульманских странах (особенно колонизированных), едва ли могли быть подкреплены реальным действием.

Во всяком случае, мне кажется, что при всей привлекательности идея видеть в Турции «тайного вдохновителя» *газавата* Дукчи Ишана пока не может быть принята безоговорочно, хотя ничего невероятного в таком предположении нет. Все аргументы, приводимые в пользу подобных «связей», не имеют под собой веских доказательств. Напомним, что опубликованные на этот счет «документы» оказались фальшивками (см. также ниже). Ссылки же на «признания» самого Дукчи Ишана, полученные во время следствия, что он действует «с одобрения Великого Султана», не кажутся убедительными, если иметь в виду характер допросов с пристрастием, явное стремление русских властей придать восстанию внешеполитический аспект, а также вполне естественное желание самого Ишана ограничить собственную ответственность, переложив ее на «внешних подстрекателей». Не следует забывать, что даже колониальная администрация и следственные органы Военной прокуратуры не смогли найти твердых доказательств «турецкого участия» в Андижанских событиях. А такие доказательства царскому правительству, учитывая «перманентно натянутые» отношения двух империй, были бы очень кстати, что видно из того, какое значение этому придавали Министерство иностранных дел России и лично Николай II[18]. Другими словами, вопрос о прямой поддержке Андижанского восстания со стороны Абдул-Хамида II пока следует оставить открытым.

## *'Ибрат ал-гафилин* («Назидание неведающим»)

Насколько известно, это единственное сочинение Мухаммад-'Али (Дукчи Ишана), которое было написано примерно в 1311/1893-94 г.[19]. Во «Введении» (*мукаддима*; л. $10^{а}$–$11^{б}$) фактически излагается содержание книги. Мухаммад-'Али говорит, что нравы мусульман сильно испортились и они перестали соблюдать религиозные предписания, забыли о *шари'ате*, новшества (*бид'а*) и другие новые идеи (*фикрха*) стали популярней, чем «вера отцов». Эти обстоятельства и побудили автора разъяснить своим читателям основы веры и постараться «*калам*ом зачеркнуть смуту времени» (л. $10^{б}$, $12^{а}$). Мухаммад-'Али извиняется перед *'улама'* и суфиями, привыкшими читать на арабском

[18] Красный архив. С. 126.

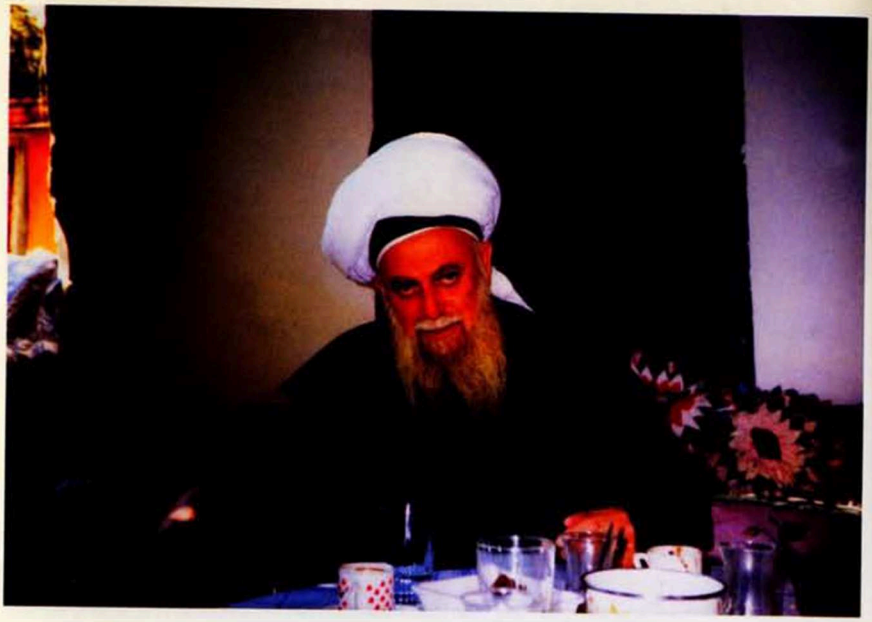
[19] Краткое описание списков этого сочинения имеется в «Собрании восточных рукописей» (Таш., 1955. Т. 3, инв. № 1724, 1725, 1726).



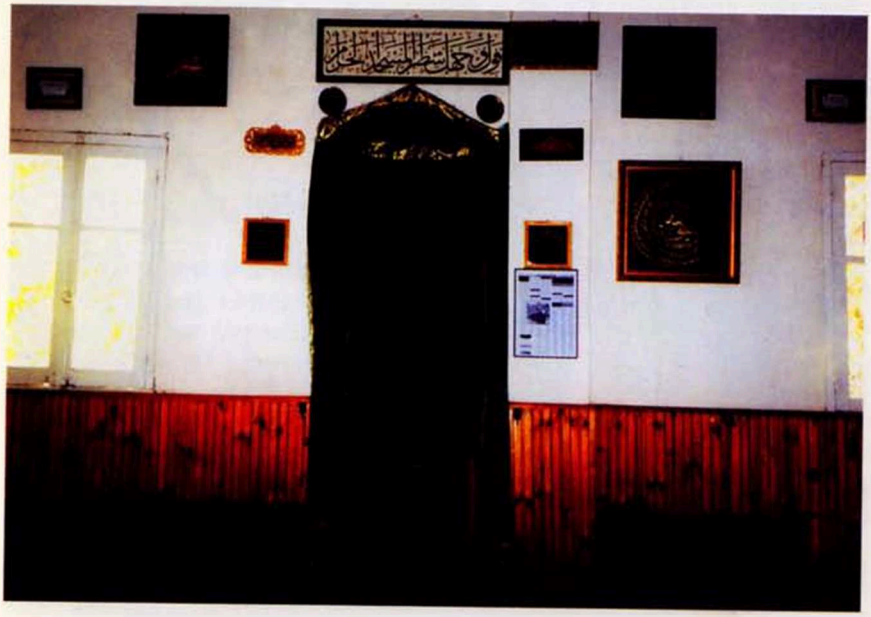
В лавке шейха Мухаммеда Назима. Лефке, Кипр.
Фото М.Ю. Рощина. Декабрь 1998 г.



Шотландский *мюрид*-дервиш шейха Мухаммеда Назима Сейфуддин. Лефке, Кипр.
Фото М.Ю. Рощина. Декабрь 1998 г.



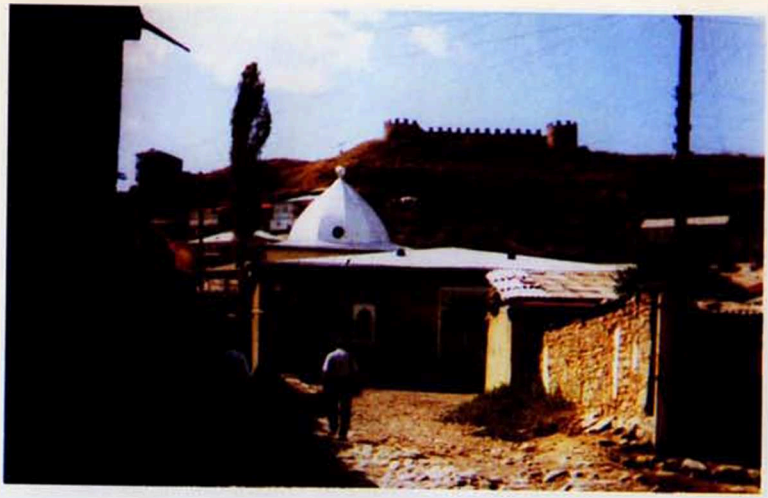
Шейх Мухаммед Назим в своем доме. Лефке, Кипр.
Фото М.Ю. Рощина. Декабрь 1998 г.



*Дарга* шейха Мухаммеда Назима. Внутренний вид. Лефке, Кипр.
Фото М.Ю. Рощина. Декабрь 1998 г.



Надпись о постройке Абу Муслимом соборной мечети сел. Кумух.
Начало XX в., реставрация 1989 г.
Фото В.О. Бобровникова. Сентябрь 2001 г.



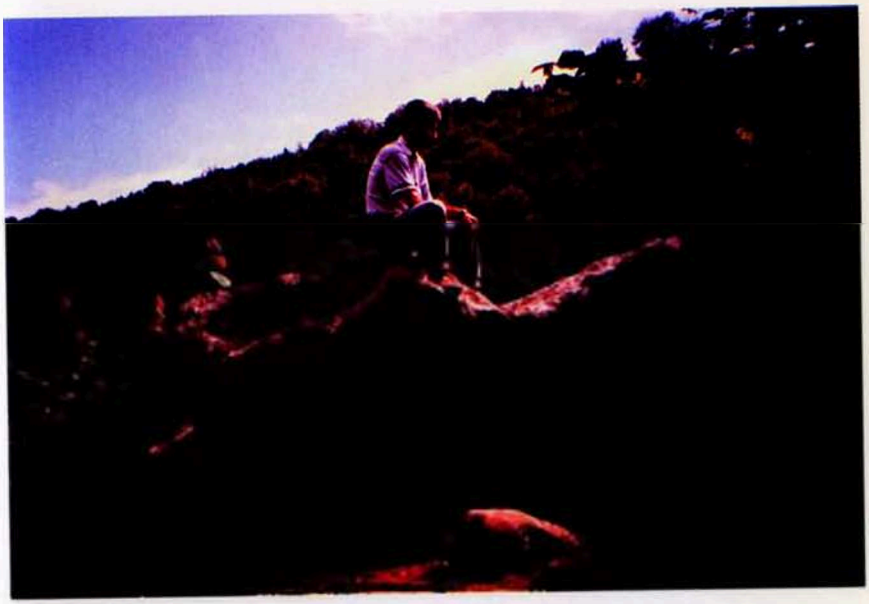
Соборная мечеть и крепость в Кумухе.
Фото В.О. Бобровникова. Сентябрь 2001 г.



Посох святой Сифи Гьавалый — по легенде, жене араба, сподвижника Абу Муслима.
Рутул, Дагестан. Фото В.О. Бобровникова. Ноябрь 1997 г.



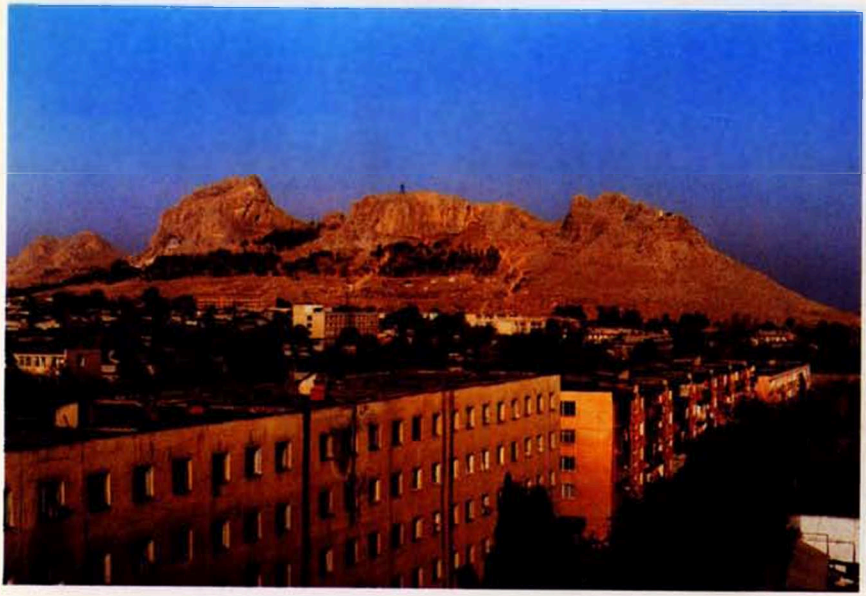
Родовое святилище Сифи Гъавалый рядом с соборной мечетью сел. Рутул.
Фото В.О. Бобровникова. Ноябрь 1997 г.



Связываемый с Абу Муслимом *пир* под сел. Ляхля в южном Дагестане.
Фото Р.И. Сефербекова. 1998 г.



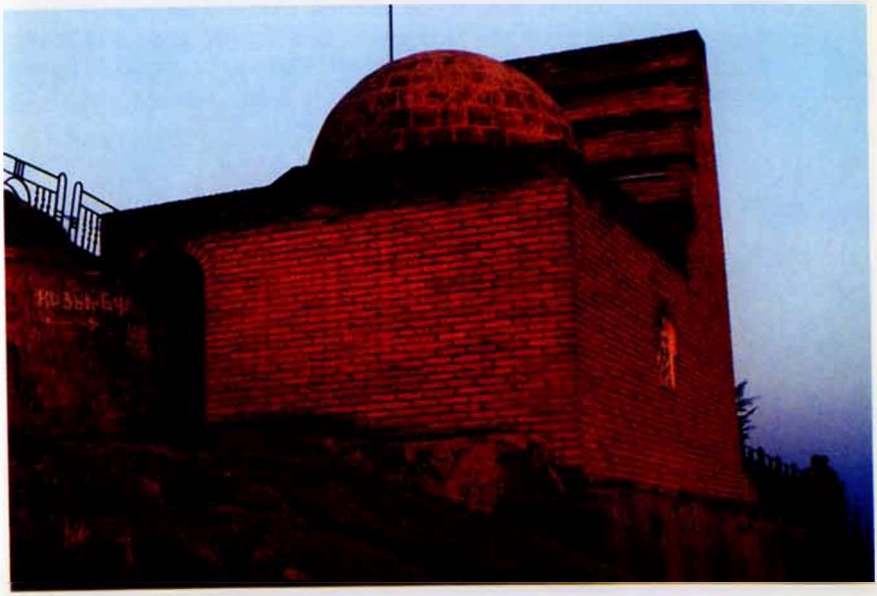
Сундук, где прежде хранился кинжал Абу Муслима. Чурдаф, Дагестан.
Фото Р.И. Сефербекова. 1998 г.



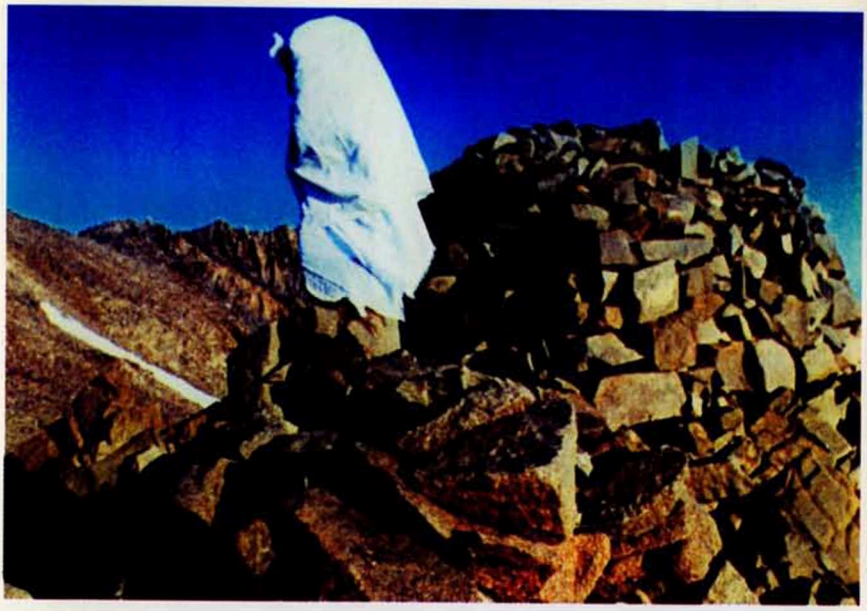
Общий вид горы Тахти-Сулейман с юга. Ош.
Фото С.Н. Абашина. 1995 г.



Южный склон первой вершины горы Тахти-Сулейман.
Каменная плита с желобом (Сигалчик-таш), где, по поверьям, сидел Хазрет Сулейман. Ош.
Фото С.Н. Абашина. 1995 г.



«Домик Бабура». Вид с запада. Ош. Фото С.Н. Абашина. 1995 г.



Столбообразный камень, обвязанный белой материей, и куполообразное строение.
Культовый комплекс Суннат-булак.
Кадр из фильма «Зиёрат». 1989 г.



Вход в хижину. Культовый комплекс Суннат-булак.
Кадр из фильма «Зиёрат». 1989 г.

и персидском, за то, что он пишет на *турки*, «ибо, — добавляет автор, — наши люди (т.е. *мурид*ы и почитатели. — *Б.Б.*) — кашкари и киргизы, которые не в состоянии понять ни арабского, ни персидского» (л. 12[а]).

Следующие затем разъяснения основных предписаний ислама (*намаз*, *руза* и т.д.) завершаются обращением к нестареющей теме — настоятельной необходимости сочетать *'илм* и *'амал* (знание и образ действия)[20]. Автор сетует на порчу нравов среди современных ему *'улама'*, *мударис*ов, *мулла*, которые превратили свое дело в источник взяток и нечестных доходов (л. 20[б]–21[б], 29–31 и сл.). С неизменным жаром он осуждает *ишан*ов (потомков суфийских семейных кланов), обирающих бедняков, ничему их не обучая и предпочитая иметь *мурид*ов из богатых и жить их подачками. Дукчи Ишан пишет также, что многие *х[а]аджа*, *саййид*ы и *тӯра*, будучи далеки от суфийской ритуальной практики, «выходят на охоту за послушниками» (*шикар-и мурид*) и фактически собирают с них *закат* (л. 30–31, 217[б]). Словом, по мнению Дукчи Ишана, бесполезно искать знания (*'илм*) среди таких *'улама'*, *муфти*, *ишан*ов.

Обращают на себя внимание часто повторяющиеся призывы исполнять требования *сунны* и *шари'ат*а, а также «возродить чистый ислам времени Пророка и четырех праведных *халиф*ов», хотя в этом же сочинении мы находим описание обрядов или толкование народных легенд, корни которых уходят в доисламские обычаи и верования. В их «чистоте» с точки зрения *шари'ат*а автор, похоже, нисколько не сомневается. Например, интересен эпизод с обрядом «вознесения» Дукчи Ишана на «трон *муршид*ства», когда он был посажен на белую шерстяную войлочную подстилку (*ок кийгиз*) и поднят некоторыми преемниками своего покойного учителя Султан-хана тӯра (л. 76[б]). Напомним, что этот обычай «поднятия на белом войлоке» был обязательным в церемониалах восхождения на трон у тюркских и монгольских династий по крайней мере с XIII–XIV вв. и вплоть до начала XX в. Можно также упомянуть пересказы Дукчи Ишаном местных легенд о невидимых «святых», называемых *абдал* (или *чихилтан=чилтан*); их способности совершать чудеса автор адаптирует к суфийским толкованиям статуса *вали* (л. 277[б]–279)[21].

---

[20] См. л. 14[б], 15, 29. «Знание» (*'илм*) в понимании Дукчи Ишана, естественно, сводится к освоению знаний религиозных.

[21] Автор пишет, что в мире существует четыре тысячи «почтенных» (*'азизлар*), среди которых выделяются 300 *ахбар*ов («знатоков»), из которых, в свою очередь, «особой милостью Бога отмечены сорок человек», которых именуют *абдал* или *чилтан*. Семерых из *чилтан*ов называют *ибрахим абдал*, каждый из них распоряжается одним из семи климатов земли. Из этих семи четырех называют *макамин аутад* («столпы»); трое из них — *макамин аткийа* («достигшие высших степеней»). И наконец, из троих особой милостью Бога выделен один, которого именуют *макамин кутб-и гавс-и гийас* («достигший степени Заступника»). Всем *чилтан*ам Бог дал способность творить чудеса,

Неоригинальны и очень кратки «суфийские рассуждения» автора. Едва ли не основная тема сочинения — многократные разъяснения обязательных религиозных обрядов. Создается впечатление, что бóльшая часть аудитории Дукчи Ишана имела очень смутное представление даже об элементарных ритуальных предписаниях и у автора были реальные основания для подобных назиданий, очевидно, для того, чтобы привести в соответствие с *шари'ат*ом не вполне исламские, с его точки зрения, обычаи и образ жизни.

Любопытны автобиографические замечания Дукчи Ишана, бóльшая часть которых, впрочем, напоминает автохарактеристики состояний и душевных переживаний: в 11 лет ему удалось «избежать влияния дурных людей» и впервые испытать ритуальное уединение[22]; в 16 видел чудесные сны, в которых его стали посещать *вали*, а в 18 он стал бесчувственным к радостям мира; в 19 лет «получил уроки о [суфийском] состоянии, пьянел от мистических радений (*зикр*)»; в 22 совершенно избавился от страстей и спеси (*ман-манлик*); в 23 обнаружил новых врагов — свои «телесные страсти» — хлеб и еду, отказавшись от которых, он перешел на грубую пищу (*талкан*). Когда ему исполнилось 24 года, люди не понимали его и говорили: «Мухаммад-'Али Дивана выжил из ума!», но он был рад, что избавился от общения с людьми, «видящими только внешнее» (*захир-бин*). В 25 лет автор впервые столкнулся с *'улама'* и *мулла*, обвинявшими его в том, что он «происходит из невежественной черни» (*нодон кора суяк*). Далее Дукчи Ишан пишет, что в 26 лет он получил от своего *пир*а особый документ (*иршад-нома*), разрешающий самостоятельно набирать учеников, а еще через два года «почтенные» (*'азизлар*) посадили его на белый войлок (*ок кийгиз*) и сказали: «Да будет благословенным обретенный Вами *нисбат*!»[23]. Это, видимо, означало то, что большинство последователей Султан-хан тӯра признали Дукчи Ишана его главным преемником (см. об этом ниже), хотя по-настоящему он почувствовал себя «преемником» (*халифа*) своего учителя только в 29 лет, когда ему приснились Пророк и его первые четыре праведных *халиф*а, которые надели

---

и именно они помогли многим суфийским *шайх*ам достичь особой стадии *кутб* («полюс») или *вали* («приближенный к Богу»). Ср. эти рассказы с суфийскими представлениями о невидимой иерархии «святых» (*Кныш А.* Вали // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 45–46), а также с народными легендами, записанными русским этнографом М.С. Андреевым (Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В.В. Бартольду. Таш., 1927. С. 334–343).

[22] Здесь и далее автор называет свой возраст по лунному календарю и, согласно местной традиции, прибавляет девять месяцев пребывания в утробе матери и еще год, как человек, не достигший возраста Пророка (после достижения 63 лет этот год не прибавляется).

[23] Имени своего учителя автор не упоминает. Под *нисбат* (или *нисба*) подразумевается установление и наследование внутренней духовной связи (*нисбат-и батин*) между здравствующим учителем и уже умершими *шайх*ами всей цепочки духовной преемственности (*силсила*) конкретного братства.

на него белый халат (*тўн*) и суфийский головной убор — *кулах*. Затем, в 33 года он ощутил желание пойти в *хаджжс*, а через год осуществил свое желание[24]. О путешествии к Священным городам (через Индию, морем до Джидды и дальше) автор пишет очень кратко. Как о самом важном событии он упоминает о своем сне (перед восхождением на гору Арафат), в котором Пророк вручил ему золотой ковшик и в присутствии четырех своих преемников подтвердил его статус *халифа* (л. 79[6]–80). Из *хаджжа* Дукчи Ишан вернулся в 37 лет. Вокруг него собрались «почтенные» (*'азизлар*) и много кашгарцев (*кашкари*), киргизов, узбеков, таджиков и тюрков[25]. Автор добавляет, что «Бог дал ему много скота и птицы», чтобы кормить приближенных.

Когда Дукчи Ишану исполнилось 39 лет, он ездил в город Ош (Ўш) и «пребывал там три дня и ночи». Он пишет, что к нему явился некий «благородный человек» (*бир зот*) и вручил ему золотое кольцо. В этом эпизоде имя «благородного человека» не названо. Во время следствия и допросов участников Андижанского восстания (со слов Дукчи Ишана и его соратников) было установлено, что этим «благородным» был кашгарец 'Абд ал-Карим (Абу-л-Макарим) ибн Мир Содик-кори (Кариев), будто бы передавший Дукчи Ишану от турецкого султана Абдул-Хамида II золотое кольцо, зеленое знамя *газавата* и «грамоту», которая фактически является *иршад-нома*[26]. Автор ничего не говорит об этой «грамоте» и о знамени, видимо, из осторожности, поскольку сочинение могло попасть в руки представителей колониальной администрации, что имело бы нежелательные для Дукчи Ишана последствия. Очевидно, по той же причине мы не находим в сочинении прямых призывов к *газавату*, хотя к этой идее он пришел еще до написания своего труда.

Таким образом, *'Ибрат ал-гафилин* трудно назвать суфийским сочинением, особенно если сравнивать его с аналогичными трудами более раннего периода. Впрочем, цели у автора другие, а его аудитория — это простолюдины, которых он желает уберечь от нарушений норм *шари'ата*, а заодно и разъяснить их. Характерно, что среди тех, кто сознательно игнорирует *шари'ат*, Дукчи Ишан называет практи-

---

[24] В.П. Сальков пишет, что Дукчи Ишан отправился в *хаджжс* в тридцатилетнем возрасте (*Сальков В.П.* Андижанское восстание. С. 16), что может быть верным, если учесть поправки на солнечный календарь и мусульманскую традицию исчисления возраста.

[25] По информации этнографа С.Н. Абашина, «кашгарцами» называли выходцев из нынешнего Синьцзяна (известных теперь как уйгуры), а «тюрками» — особую группу тюркоговорящих полукочевников, которые жили в окрестностях селения Минг-типа и отличали себя как от киргизов, так и от узбеков.

[26] *Сальков В.П.* Андижанское восстание. С. 45; *Остроумов Н.П.* Интересный документ // Приложение к выпуску № 1 Вестника Ташкентской офицерской школы восточных языков при штабе Туркестанского военного округа. Таш., 1911 [вып. 3 (88)]. С. 126, 171. На самом деле, судя по тексту, приведенному Н.П. Остроумовым, этот документ (*иршад-нома*) представляет собой не очень грамотно сделанную фальшивку.

чески всех представителей нормативного ислама — потомственных *ишанов*, *тӯра*, *саййидов* и зажиточных баев и купцов. Такая непримиримая позиция неизбежно делала его противником значительной части местной духовной и светской аристократии[27]. Вероятно, поэтому на его призыв объявить *газават* духовные авторитеты и часть глав узбекских родов ответили отрицательно (некоторые из них, видимо, все же оказали ему поддержку, во всяком случае, финансовую, перед восстанием и в ходе его). Гораздо ближе и понятней Дукчи Ишан был тем простолюдинам, кто больше всего пострадал от русской колонизации.

Очень осторожно Дукчи Ишан старается подчеркнуть конфессиональное отличие своих сторонников от тех, кто их притесняет. В этом отношении наиболее «откровенным» является отрывок, в котором автор резко критикует описания чудес фараонов и особенно библейских пророков, «ходящих по воде», «заставляющих течь реки вспять» и т.п. Очевидно, речь идет о библейских (христианских) легендах о чудотворцах, собранных в миссионерской литературе и переведенных на местные языки. Издание (литографским способом) такого рода литературы поощрялось колониальной администрацией, старавшейся по-своему внести известную долю толерантности в сознание местной читающей публики. Трудно сказать, насколько эта цель достигалась. Однако Дукчи Ишан полагал, что эти легенды опасны для верующих мусульман, правда, ничем не аргументируя свои предостережения. В заключение он призывает: «Не слушай тех неверных христиан!» (*ул кафир-тарсоларга кулок солма*!). «И если уж Бог воплотил все стремления *кафиров-тарса*, то Он обязательно удовлетворит все желания своих верных рабов — мусульман... надо только соблюдать требования *шари'ата* и *сунны*», — добавляет Дукчи Ишан (л. 263). Следует заметить, что во всем произведении это единственный выпад против христиан-*тарса*, но его трудно рассматривать как прямой призыв к *газавату*, который, впрочем, едва ли мог прозвучать открыто.

## *Макамат* (житие) Дукчи Ишана

Сочинение написано на наманганском диалекте узбекского языка, имеются вставки на наманганском же диалекте таджикского языка. Автор и название не указаны (название *Манакиб-и Дукчи Ишан* дано нами условно). Рукопись обрывается на л. 164[б]. Наиболее позднее

---

[27] См., например: *Мӣрзӑ 'Абдал'азӣм Сӑмӣ*. Та'рӣх-и салӑтӣн-и мангӣтӣйа (История мангытских государей). Изд. текста, предисл., пер. и примеч. Л.М. Епифановой. М., 1962 (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия. XIV). Текст — л. 122[а-б], пер. — с. 124–125.

событие, описанное в сочинении, — это допрос Дукчи Ишана, проведенный представителями местной колониальной администрации в конце 1897 г. Исходя из этого, можно предположить, что сочинение было завершено в конце 1897 г. либо в начале следующего.

В стиле изложения и структуре сочинения ощущается стремление подражать суфийской житийной литературе (*макамат*) XV–XVIII вв., хотя язык довольно прост и близок к разговорной речи. Основная цель автора — показать, что в «золотой цепочке духовной преемственности» (*силсила-йи захаб*) братства *Х*аджаган/Накшбандийа* право на толкование и разъяснение религиозного регламента (*амр-и ма'руф*)[28] передается от пророка Мухаммада. По зафиксированным в *макамат* рассказам самого Дукчи Ишана, это право было передано ему от его учителя Султан-хана тӯра.

Имеется несколько туманно изложенных (посредством своеобразного «агиографического» искажения действительных событий) эпизодов, отразивших довольно активное вмешательство суфийских лидеров (в том числе и Султан-хана тӯра) в междоусобицу представителей кокандской династии Минг (1702–1876). Далее следует рассказ о *хаджже* Дукчи Ишана, совершенном им через Индию морским путем из Бомбея (в тексте — Манбай) и Джидду. В Мекке он жил месяц, откуда перебрался в Медину, где три месяца жил у могилы Пророка, который будто бы явился однажды Дукчи Ишану во сне, чтобы вручить ему *иджаза* («разрешение») на *амр-и ма'руф* (л. 43). С тех пор Ишан ощутил свою полную легитимность и объявил, что ему окончательно дано право совершать *амр-и ма'руф* (л. 44[а])[29].

Следующие затем рассказы показывают усилия Дукчи Ишана в исламизации племен киргизов и *кашкари* (населявших горные и предгорные районы юго-восточной Ферганы), которые в конце концов изъявили желание «стать настоящими мусульманами». На его средства, например, была возведена мечеть в местности Кӯк-бил (под Ошем), где «никогда не строили мечетей» (л. 46). Имеется несколько полуфантастических историй, в которых демонстрируются чудеса (*карамат*)[30] Дукчи Ишана (л. 51[а]–61[б]). В других рассказах описывается его весьма

---

[28] Сокр. от араб.: *ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахй 'ан ал-мункар* — «повеление одобряемого и удерживание от неодобряемого».

[29] *Амр-и ма'руф* играло и играет значительную роль в процессе исламизации. В традиции *Х*аджаган/Накшбандийа* учение о принципах *амр-и ма'руф* приписывается самому 'Абд ал-Халику Гиждувани (см.: *Paul J.* Doctrine and Organization of the Khwajagan-Naqshbandiya in the First Generation after Baha'uddin. B., 1998 (ANOR-1). Рус. пер.: *Пауль Ю.* Доктрина и организация Х*аджаган-Накшбандийа в первом поколении после Баха'ад-дина // Суфизм в Центральной Азии. Зарубежные исследования. Сб. статей памяти Ф. Мейера. Сост. и отв. ред. А.А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 114–199).

[30] *Карамат* (мн. ч. от араб. *карама* — «щедрость, великодушие») — способность к чудотворству тех смертных, кто смог достичь степени *вали*. Подробнее о *карамат* см.: *Кныш А.* Карама // Ислам. С. 131–132 (там же ссылка на источники и литературу).

жалостливое отношение к диким и домашним животным, бессмысленное насилие над которыми он считал большим грехом (л. 84$^{б}$–88$^{а}$, 89$^{б}$–95$^{а}$).

## Община Дукчи Ишана

Известия о становлении и деятельности Дукчи Ишана как суфийского лидера очень ограничены и противоречивы. Русские авторы конца XIX — начала XX в. пишут, например, что единственным его учителем был упомянутый Ишан Султан-хан тӯра[31]. Нам не удалось найти сведения о цепочке духовной преемственности последнего.

Более подробно о ранних этапах жизни Дукчи Ишана говорит Фозил-бик ибн Ата-бик. Он пишет, что отец Дукчи Ишана, Мухаммад-Сабир, занимаясь мелкой торговлей, часто выезжал в Самарканд, Бухару, Чарджоу и брал с собой сына. В Бухаре юный Мухаммад-'Али был отдан на попечение Ӯсмонча Ахунд Куканди и выучился чтению Корана и основам арабской грамматики. Затем, когда ему исполнилось 16 лет, он вместе с отцом «был в услужении» у *шайх*а муллы Ишана Ӯсмон Ахунд-и Судура в селении Каррух (около Самарканда) и, как пишет Фозил-бик, в 20 лет получил от этого ишана *иршад-нома* и вернулся в окрестности Андижана, где и стал учеником упомянутого Султан-хана тӯра.

По другой версии, Мухаммад-'Али еще в 15–16-летнем возрасте вместе со своим братом Мухаммад-Саки нанялся на работу к Султан-хану тӯра и позже стал его послушником (*мурид*ом). После смерти своего учителя (примерно в 1882 г. в селении Таджик)[32] Мухаммад-'Али уехал в селение Минг-типа. За ним последовала часть *мурид*ов покойного Султан-хана тӯра. Они перевезли останки своего учителя и возвели над могилой усыпальницу. Это вызвало недовольство потомков и другой части *мурид*ов покойного Султан-хана тӯра, в результате чего останки последнего были возвращены на прежнее место захоронения. Конфликт на этом не закончился. Через два-три года, сразу после возвращения из *хаджжа*, Мухаммад-'Али объявил себя *ишан*ом и преемником (*халифа*)[33] своего покойного учителя. Потомки последне-

---

[31] См., например, наиболее подробную (но, видимо, не вполне точную) биографию Дукчи Ишана в работе В.П. Салькова (с. 10–12). Племянник Ишана, Каримкул Исхак, говорил, что вторым *пир*ом его дяди был маргиланский шайх Ой тӯра.

[32] Дата смерти Султан-хана тӯра у разных авторов указана по-разному. Мы приняли дату, предложенную А. Эгамназаровым (в «Сиз билган»), как более всего соответствующую хронологической последовательности биографии Дукчи Ишана.

[33] Позже его соратники вспоминали рассказ Дукчи Ишана о том, как во сне ему явился Султан-хан тӯра и назначил его своим духовным преемником (*халифа*), велел заботиться о бедных и обездоленных, стать *ишан*ом и «объявить *газават* неверным» (*Эгамназаров А.* Сиз билган. 23 бети).

го вновь обеспокоились и, явившись к Дукчи Ишану, стали выяснять, насколько основательны его претензии. Он предъявил им выданный на его имя *хатт-и иршад* (документ, разрешающий самостоятельно набирать учеников) с печатью и подписью Султан-хана тӯра. На этот раз те удалились ни с чем.

Конфликт не повлиял на растущую популярность Дукчи Ишана, который для укрепления своего авторитета прибегал к разного рода традиционным «милосердным деяниям (*хайркар*) на благо людей». В деятельности Дукчи Ишана это выразилось в следующем. По рассказам очевидцев, после смерти учителя и разрешения конфликта с потомками последнего он с несколькими своими последователями обосновался у Шахрихан-сая (около Минг-типа), в безводном местечке у дороги, куда воду приходилось носить издалека. Водой они охотно и безвозмездно делились с путниками и оказывали им другие мелкие услуги, выслушивали их жалобы и т.п. Бескорыстность, простота и, видимо, искреннее желание утешить людей и помочь им прославили Дукчи Ишана. Вскоре все его почитатели и некоторые *мурид*ы собрали деньги и купили на его имя участок земли в Минг-типа, где вскоре были возведены дом, помещения для приема и ночлега гостей (*михман-хана*), мечеть с минаретом, конюшни, *мактаб*, в котором обучались дети бедняков, и т.п. Позднее созданный комплекс получил название *ханака* (суфийская обитель), и ее функции в основном соответствовали кругу деятельности традиционных суфийских учреждений, которые, как известно, служили не только местами отправления ритуалов, но и странноприимными домами.

Количество традиционных подношений (*назр*, *хадийа*) росло вместе с популярностью Дукчи Ишана. В его *ханака* постоянно жили несколько десятков *мурид*ов и служащих (*хидматкар*; см. об этом ниже), ежедневно прибывали от 100 до 500 почитателей, желавших вручить свои подношения «лично Ишану и послужить ему несколько дней». С особым вниманием Дукчи Ишан выслушивал тех своих посетителей, кто приходил с жалобами на притеснения колониальных властей и представителей местных органов самоуправления, находившихся под контролем русских. Наиболее активная часть жалобщиков была из киргизов, живших в предгорных зонах восточной части Ферганской долины. Еще до восстания 1898 г. они не раз пытались склонить Ишана организовать выступления против колонистов и начать их с того, чтобы «перебить русских мужиков» (переселенцев) за то, что они захватывали их традиционные земли и пастбища. Однако он всякий раз отговаривал их (даже выезжая для этой цели в Ош и его округу), объясняя, что прежде нужно склонить на свою сторону городское население и остальные кочевые племена (*элатийа*) Долины. Этот и подобные эпизоды ярко отражают процесс постепенной политической активизации Дукчи Ишана.

Стремясь укрепить собственный авторитет, Мухаммад-'Али не ограничивался моральной поддержкой и материальной помощью бедным слоям населения. Стараясь сохранить образ «святого» (*вали*) в глазах приходящих «послужить своему Ишану», он прибегал ко всякого рода простейшим уловкам[34] или устанавливал в своей *ханака* приспособления с техническими ухищрениями (например, котлы, которые варили «без огня»). В конечном счете, становясь свидетелями подобных «чудес», люди мгновенно распространяли (или подтверждали) слухи о несомненном *карамате* (чудотворстве) Мухаммад-'Али, что, конечно, способствовало росту его авторитета. Во всяком случае, формирование общины Дукчи Ишана происходило традиционным для позднесредневекового мавараннахрского суфизма путем — консолидации вокруг харизматической личности *муршид*а (*пир*а), обладающего *карамат*ом, предоставления приюта и еды нуждающимся, защиты (или видимости защиты) простолюдина от бед, которыми полна его жизнь, и т.п.

Жизнь общины в Минг-типа была организована в соответствии с проверенными веками правилами функционирования *тариката Накшбандийа*, такими, как инициация (*бай'ат*), предполагающая полное духовное подчинение *муршид*у, назначение заместителей (*халифа*) на места[35], регулярные сборы *мурид*ов и *мухлис*ов в *ханака* и т.п. В обязанности *ра'ис*ов входило руководство определенными группами суфиев, наставление и вовлечение в общину тех, кто нарушает нормы *шари'ат*а (таких, судя по материалам источников, было немало).

В *ханака* практически постоянно проживали казначей, *ра'ис ханака*, преподаватели, *имам* мечети, *му'аззин*, учителя *мадраса* и *мактаб*а, а также обслуживающий персонал — конюхи, привратник, повара и т.д.

К сожалению, крайне скудны известия о каких-либо ритуалах (*зикр*, *сама'*, *сухба*), которые, видимо, все же совершались в мингтипинской *ханака*. Можно указать лишь на известие о том, что собравшиеся в *ханака* ученики Дукчи Ишана и добровольные участники *газават*а за день до штурма андижанских казарм занимались *зикр*ом и *сама'*, хотя сам Дукчи Ишан отдавал предпочтение тихому *зикру* (*хафи*).

Имеются также сведения о том, что, следуя накшбандийской традиции, Дукчи Ишан особо заботился о структурном укреплении возглав-

---

[34] Например, со слов его *мурид*ов и служащих был записан такой рассказ. Некоторым своим приближенным Дукчи Ишан поручал под видом юродивых (*дивона-шакл*) потолкаться среди «прибывающих к порогу Ишана». «Случайно» подслушав разговоры прибывших, «юродивые» передавали Ишану суть прошений ничего не подозревавших посетителей. Затем Дукчи Ишан в краткой беседе во время аудиенции «заранее угадывал» цели визита, тайные желания и даже вид подношения гостя, чем немало удивлял последнего и превращал его в своего искреннего почитателя (*мухлис*) или в послушника (*мурид*).

[35] Как видно из наших источников, Дукчи Ишан старался использовать сложившиеся родовые структуры, назначая глав родов своими *халифа* на местах.

ляемой им общины: в те места, где имелись его *мурид*ы, он назначил своих особых заместителей (*халифа*), которые должны были заниматься делами «братьев» (*йаран*), а позже, когда окончательно созрела идея *газавата*, в их обязанности вменялось также «собрать братьев в назначенный для атаки день». Правда, абсолютного авторитета среди своих *мурид*ов и *халифа* Дукчи Ишан добиться не смог. Некоторые из них, например, не подчинились его призыву собраться в определенных населенных пунктах для одновременного выступления, другие во время допросов, защищая себя, старались переложить всю ответственность за происшедшее на Ишана. Среди тех, кто считал себя *мурид*ом Дукчи Ишана, были люди, которые занимали судебно-административные должности в органах местного самоуправления. После провала восстания почти все они поспешили отречься от своих связей с Ишаном.

Таким образом, о собравшейся вокруг Дукчи Ишана общине как о суфийской можно говорить лишь настолько, насколько нам позволяют те серьезные изменения, которые претерпел суфизм за столетия своего развития. В особенности это касается братства *Накшбанди-Муджаддидийа*: в его деятельности с очевидностью просматривалась тенденция к упрощению (или, точнее, к традиционализации) теории и практики и ко все большей активизации попыток сделать *шари'ат* единственным законом во всех сферах жизни мусульман. В этом смысле стремление Дукчи Ишана «поднять мусульман на *газават*», видимо, можно рассматривать, с известными оговорками, как накшбандийскую реакцию на колонизацию[36], в результате которой «*шари'ат* попран, права мусульман урезаны, вера слабеет» и т.д.

## «Дервишеский *газават*» или антиколониальное выступление?

Основные цели Дукчи Ишана в объявленном им *газавате* — отстоять *шари'ат*, остановить «порчу нравов», восстановить исламское государство и т.п. Эти идеи он и старался внушить *мурид*ам и почитателям в своем труде, пытаясь переориентировать их претензии, в основном экономические, к колониальным властям. По сообщению Фозил-бика, еще в 1895–1896 гг. киргизы из восточных районов Ферганы (селения Кетмон-типа, Кугарт и др.), недовольные захватом пастбищ и земель русскими переселенцами, на одном из своих собраний приняли решение через несколько дней «побить мужиков». Тут же

[36] См. об этом: *Algar H.* Political Aspects of Naqshbandi History // M. Gaborieau, A. Popovic, Th. Zarcone (eds). Naqshbandis-cheminement et situation actuelle d'un ordre mystique musulman. Istanbul–Paris, 1990. P. 14.

присутствовали волостной старшина (он же *мурид* Мухаммад-'Али) и местный *кади*. О принятом решении был спешно оповещен Дукчи Ишан, который немедленно выехал в Кугарт и с трудом отговорил киргизов от поспешного выступления.

Тогда же (видимо, не без подсказки Ишана) было принято следующее любопытное решение: чтобы погибший во время *газавата* считался *гази* и *шахидом* (т.е. принявшим мученическую смерть), следует назначить *халифа* (заместителя) Посланника Аллаха, который и возглавит войну против «неверных». Естественно, *халифа* был объявлен Мухаммад-'Али. Последний, прочитав это решение, будто бы сказал: «Быть *халифа* Посланника Аллаха очень трудно. Однако в справедливых делах прославился *хадрат* 'Умар[37]... Пусть вместо того напишут: „Сделали *халифа* господина 'Умара, чтобы, подобно ему, вершить справедливость"». Документ с внесенной поправкой был передан Дукчи Ишану с просьбой составить воззвание о *газавате* (с назначением даты) и разослать его доверенным адресатам[38].

Дукчи Ишан активно принялся за рассылку писем-воззваний. Судя по всему, были изготовлены даже специальные деревянные штампы для распространения их оттисков[39]. Сам Дукчи Ишан подписывал соответствующие воззвания старшинам некоторых узбекских родов и другим авторитетным лицам. Реакция на них была разной. Некоторые заявляли о полной поддержке и готовности выступить (но таких было немного), другие отвечали отказом, а третьи соглашались поддержать Ишана, однако указывали, что выступление без соответствующей подготовки не приведет к успеху[40].

Между тем старейшины и главы киргизских родов с трудом удерживали своих соплеменников от нападения на русских переселенцев. В марте 1897 г. они отправили делегацию к Дукчи Ишану в надежде, что день *газавата* будет наконец назначен. На собрание из многочисленных оповещенных явились лишь несколько представителей город-

---

[37] 'Умар б. ал-Хаттаб ал-Фарук (ок. 585–644) — второй праведный халиф.

[38] Возможно, именно на эти события намекал в своем труде Мухаммад-'Али, когда писал, что в 39 лет в городе Ош ему было вручено золотое кольцо.

[39] *[Пантусов] Н.* Краткое сообщение о задержании в Верном перед Андижанским восстанием 1898 г. «мусульманских Эмиссаров» и об отобрании у них деревянных штампов для печатания листовок // Записки Восточного отдела Имп. Русского археологического общества. СПб., 1902, № 14/4. С. 15–16.

[40] Текст одного из таких писем приводит Фозил-бик. Оно было составлено андижанским улемом Махмуд-'Али-баем на обороте воззвания Мухаммад-'Али. В нем, в частности, говорится: «Никто из мусульман не желает оставаться под гнетом этих завоевателей; не только города стали тесны узбекам, горы — киргизам и другим племенам, но и весь Туркистан стал тесен мусульманам. Однако мы в безвыходном положении, так как у нас нет оружия и средств [к сопротивлению]». Позже эти письма были обнаружены во время обыска среди личных бумаг Дукчи Ишана, а все адресанты подверглись гонениям.

ской знати; Дукчи Ишан сказал собравшимся, что отсутствие единства и согласия вынуждает подождать до следующего года[41].

По словам того же Фозил-бика, на следующий год[42] из упомянутого селения Кугарт к Дукчи Ишану вновь явились люди и заявили, что настало время выполнить обещание и начать *газават*. По всей видимости, Мухаммад-'Али не ощущал полной готовности к выступлению, но, не видя более возможности противостоять давлению сторонников восстания, стал спешно рассылать письма своим доверенным лицам, объявив начало *газават*а через неделю, 18 *джавза* (18 мая 1898 г.). По свидетельству очевидцев, собравшиеся в *ханака* (более 500 человек) были крайне возбуждены. Ближайшие *мурид*ы и *халифа* вывели Дукчи Ишана из внутренних покоев. Он вновь пытался отговорить от поспешного и неподготовленного выступления. Люди, окружавшие Ишана, посадили (против его воли, как отмечали очевидцы) своего предводителя на серого коня и начали обход *ханака*. Все последовали за ними, совершая *зикр* и *сама*'[43]. Как отмечает Фозил-бик, по традиции этот ритуал фактически обозначал возведение Дукчи Ишана в *хан*ы. Прибывали все новые и новые люди. Собравшиеся стали восклицать: «Ишан вознесен в *хан*ы!» (*Эшон хон кўтарилди*!); звучали призывы к *джихад*у. После вечернего *намаз*а все стали хватать что попадало под руку (ножи, старые сабли и ружья, вилы и т.п.) и устремились к Андижану, перерезая на пути телеграфные провода и вовлекая в свои ряды новых и новых сторонников. При этом все *гази* прикололи к своим головным уборам (*салла*) палочки *мисвак*[44], поскольку считалось, что погибший с такой палочкой *гази* будет признан *шахид*ом.

Перед самым выступлением Дукчи Ишан послал нескольких человек к предводителю киргизов (кочевавших в районе селения Кугарт) Чибилу с предложением немедленно выступить со своими людьми к городу Асака и оттуда вместе направиться в Андижан. Однако Чибил ответил посланцам: «Пусть наш господин направится со своими людьми в нашу сторону. Сначала уничтожим здесь мужиков (т.е. пересе-

---

[41] Фозил-бик добавляет, что собрание проходило 15 шавваля 1897 г. (год приведен по христианскому летосчислению), что, видимо, соответствует 9 марта того же года. Из текста трудно понять, что имел автор в виду под «следующим годом» — христианское или мусульманское летосчисление. Вообще же Фозил-бик при обозначении дат пользуется одновременно европейским (григорианским), принятым тогда в России (юлианским), мусульманским и даже древнеиранским (в обозначении месяцев) календарями.

[42] И вновь не совсем ясно, какой год имеет в виду автор — древнеиранский (рубеж года — 22 марта) либо мусульманский, начало которого по юлианскому календарю приходилось на 9 мая (по григорианскому — на 21 мая) 1898 г.

[43] Из описания Фозил-бика не вполне ясно, были ли это в действительности *зикр* и *сама*'.

[44] Особые ароматизированные палочки для чистки зубов, которыми, по преданию, часто пользовался Пророк.

ленцев. — *Б.Б.*), а затем направимся к Андижану». Когда гонцы прибыли с этим ответом в *ханака*, восставшие уже были на пути к Андижану. Еще несколько небольших разрозненных групп в других районах, получив известие о *газавате*, тоже не спешили соединиться с восставшими, но учинили расправу над некоторыми представителями колониальной администрации и стали совершать нападения на поселки русских[45].

В целом, несмотря на то что какой-то план действий продумывался заранее, восстание произошло стихийно и абсолютно не было подготовлено[46]. Невооруженные или плохо вооруженные группы *гази* действовали разрозненно. Особо следует отметить фактически самостоятельные действия отряда под командованием Чибила, который прежде всего хотел расправиться с «русскими мужиками» и только потом собирался двинуться на Андижан. Участие Чибила и его людей в *газавате* было вызвано не столько стремлением «отстоять устои веры» или «очистить *шари'ат* от осквернения», сколько желанием расправиться с ближайшими «врагами-обидчиками». Известно также, что у всех убитых в андижанских казармах *гази* были найдены долговые расписки[47], свидетельствующие о том, что их обладатели лишились своих земельных участков в счет уплаты долгов. Нетрудно догадаться, чтó именно заставило этих людей участвовать в восстании.

Дав согласие на выступление, Дукчи Ишан, с одной стороны, явно уступил давлению наиболее радикальной части своих сторонников, а с другой — надеялся на «всеобщий *газават*».

---

[45] Совершенно иначе ход событий изложен у К.Ф. Касымбекова, который полагает, что повстанцы разделились на восемь отрядов (ровно по 250 человек), из которых пять пошли на Андижан, остальные — на Ош и Маргилан (*Касимбеков К.Ф.* Из истории народных движений. С. 56–57). На основании этого исследователь делает вывод, что действия восставших были четко рассчитаны (там же. С. 57). Однако К.Ф. Касымбеков не ссылается ни на какие источники, хотя очевидно, что он пользовался данными некоторых русскоязычных авторов (писавших сразу после восстания), которые (опять же без ссылок на источники информации) старались изобразить все действия повстанцев как хорошо спланированные, чтобы оправдать последовавшую затем жестокую расправу не только над участниками восстания, но и над совершенно невинными людьми. Тем не менее в ходе следствия не удалось доказать четкий расчет и согласованность в действиях повстанцев. В лучшем случае можно говорить о каких-то спешных распоряжениях «на ходу» (например, очень приблизительном назначении места и времени общего сбора и т.п.).

[46] Племянник Дукчи Ишана позже вспоминал, что незадолго до выступления в мингтипинской *ханака* работало несколько мастеров, изготавливавших копья, клинки и даже примитивное огнестрельное оружие.

[47] По ним устанавливали личность убитого. См.: *Касимбеков К.Ф.* Из истории народных движений. С. 27.

## *Карамат* Дукчи Ишана: истинные или придуманные способности к чудотворству?

В центре упомянутого анонимного жития Дукчи Ишана, как и полагается, находилась идея о *карамат*е, т.е. способности к сверхъестественным деяниям (*хаварик 'адат*, от араб. *харик ли-л-'ада*). Неизвестный автор почти с самых первых строк (л. 10[а]) цитирует разъяснение понятия *карамат* из известного сочинения ан-Насафи (X в.) *ал-'Ака'ид*, и эта цитата стала своеобразным эпиграфом ко всему сочинению. Под *карамат* в более ранней, чем наш источник, догматической и агиографической литературе понимались особые способности, которые приобретены (а в большинстве версий — которыми наделены с детства) как наследие от Пророка благодаря щедрости и великодушию Аллаха. Обладатель *карамат* мог за одно мгновение передвигаться на огромные расстояния, незримо участвовать в разных событиях, предсказывать их (включая природные явления и катаклизмы) и т.п. Но иногда авторы, теряя чувство меры, «заставляли» своих героев-*аулийа'*[48] вторгаться, так сказать, «в епархию» пророков, степень способностей к чудотворству которых оценивается выше термином *му'джиза*[49].

В упомянутом житии, как и в других подобных источниках позднего времени, заметна изрядная профанация понятия *карамат*. Скажем, в описании событий, связанных с падением последнего кокандского правителя Худаяр-хана, есть смутный намек на то, что учитель Дукчи Ишана, Султан-хан тӯра, имел к этому отношение благодаря своей способности к *карамат*у (л. 38[а]).

Чтобы доказать реальность *карамат*а *шайх*ов *силсила* и самого Дукчи Ишана, автор *макамат* и его информаторы прибегают к нехитрым фантазиям — как раз к таким, которые способны принять и «переварить» простолюдины. Рассказы об этих сверхъестественных способностях совершенно жизненные, по сюжету тоже близкие только простым людям. Самые же неправдоподобные истории (например, когда необходимый для строительства мечети лес буквально падает с небес) вкладываются в уста «наиболее правдивых» *мурид*ов Дукчи Ишана. Причем автор и рассказчики совсем не заботятся о сколько-нибудь последовательно-логическом изложении историй. Для пущей правдивости они прибегают к таким простейшим приемам, как:

---

[48] *Аулийа'* (мн. ч. от араб. *вали*) — «святые». В Коране используется, по-видимому, в значении «покровитель». В *хадис*ах (в соответствии с одним из значений корня *в-л-й*) и в суфийской литературе понимается как «близкий друг Бога». См. подробнее: *Кныш А.* Вали // Ислам. С. 45–46.

[49] Чудо, совершаемое пророками в подтверждение своей миссии. Качественно отличается от *карамат*. См. подробнее: *Кныш А.* Му'джиза // Ислам. С. 168.

конкретная, иногда очень точная и подробная географическая локализация события; подбор реальных и «достойных доверия» лиц — участников чудесных происшествий; привязка к реальному событию.

Истории о *карамате* Султан-хан тӯра, рассказанные в основном от имени самого Дукчи Ишана, несут отпечаток автохарактеристики повествователя: он явно желает показать свою исключительность в качестве единственного легитимного преемника своего учителя, который будто бы отдавал ему предпочтение перед другими *халифа* и даже перед своими потомками. Более того, на смертном одре Султан-хан тӯра будто бы призывает из всех окружающих только Дукчи Ишана и, передав ему суфийские символы преемства (посох и головной убор), а также поручив чтение предсмертных формул *талкин*, умирает у него на руках (л. $41^{б}$–$42^{а}$). Было ли так в действительности, сказать трудно, однако из других источников известно, что притязания Дукчи Ишана на исключительность в преемстве Султан-хану тӯра подвергались сомнению и в конце концов породили конфликт с потомками последнего (см. выше).

В то же время в повествованиях о своем *муршиде* Дукчи Ишан как бы незаметно переходит к рассказам о себе самом, к своим сомнениям относительно права наставлять людей и обучать суфиев. Сомнения приводят его на *мазар* самого Баха' ад-дина Накшбанда (ум. в 1389 г.) и затем к могиле знаменитого накшбандийского *шайха* Махдум-и А'зама (ум. в 1542 г.). От них (точнее, от их духов) он получает благословение. По его словам, и это его не удовлетворяет, после чего он принимает решение отправиться к могиле Пророка. И только явившийся ему во сне Пророк (во время *хаджжа*) рассеял сомнения Ишана относительно его миссии. Правда, задолго до этого будто бы произошел случай (опять же в изложении самого Дукчи Ишана), когда к нему слетались поочередно вороны, аисты и ласточки. Его учитель Султан-хан тӯра истолковал это так: «Когда человек достигает степени *абдал*, даже звери, черви и насекомые, разные птицы — все стремятся к беседе с таким человеком. Покидая такого человека, они желают получить его благословение» (л. $36^{а}$).

Как и полагается обладателю *карамат*, Дукчи Ишан всячески старается подчеркнуть, что способностью к сверхъестественному он одарен Богом и только выполняет Его волю (так, разгневавшись на кого-либо и скоро успокоившись, он не в состоянии воспрепятствовать наказанию).

Многие рассказы о проявлении *карамата* Дукчи Ишана заканчиваются схожими по сюжету отрывками из классических суфийских сочинений (чаще всего *Нафахат ал-унс* Маулана 'Абд ар-Рахмана Джами) или ссылками на них. Через авторитетный источник подтверждается, что такое явление в действительности уже имело место и естественно для тех, кто отмечен благодатью *карамат*. В то же время

ссылки неизвестного автора на подобные примеры из классической суфийской литературы создают впечатление, что именно их фабула навеяла автору идею продемонстрировать *карамат* своего *пир*а Дукчи Ишана, правда, в более приближенном к реальной ситуации виде.

Следует отметить, что у автора жития есть, очевидно, еще одна цель — содействовать формированию и закреплению образа *вали* Дукчи Ишана, авторитет которого особенно пошатнулся после падения минарета в *ханака* (см. ниже). В значительной мере этому процессу способствовали почитатели и *мурид*ы Дукчи Ишана из простолюдинов (крестьяне, ремесленники-кустари, мелкие торговцы), жизнь которых была полна невзгод и лишений. Понятно их стремление иметь в качестве духовного пастыря и незримого помощника в делах живого и близкого им «святого» (*вали*) из их же среды, но отмеченного «божьей благодатью». По сложившейся традиции — это обладатель *карамат*а, который, как считается, справедлив и имеет силу заступничества перед Богом.

*Карамат* Дукчи Ишана, в том виде как он предстает перед нами в *макамат*, ориентирован на менталитет простого народа. Этим объясняется предельная, граничащая с примитивностью простота чудесных историй, близких к устному народному творчеству.

## «Белая кость»/«чернь» в социальной стратификации общества Ферганы

Происхождение Ишана из низших социальных слоев (из «черной кости») сближало его с ему подобными. Он всегда старался подчеркнуть это своим поведением, внешним видом. В *макамат* приводится рассказ о том, как русский охранник отказался признать в оборванце «истинного *ишан*а».

По словам автора *макамат*, дело было так: «У нашего *пир*а (Дукчи Ишана) была такая привычка: если он отправлялся куда-нибудь, то надевал старый халат и ехал на своем осле. Охранник неверных увидел, что на осле подъезжает какой-то *суфи*й, одетый в старый халат. Он сразу начал кричать и угрожать: „Эй, кто ты такой и почему находишься здесь? Я посажу тебя в тюрьму!“ Тут два-три человека вмешались и сказали: „Этот *ишан* — хороший человек“. — „Разве *ишан* бывает таким? Ты врешь мне“, — сказал тот неверный и стащил этого благородного человека — нашего *пир*а — с осла и посадил на осла слугу [Ишана], на котором был новый халат. А нашего *пир*а он извалял в грязной луже и выволок из города. Наш *пир* много раз поблагодарил Бога и воскликнул: „Слава Аллаху, я, оказывается, раб Бога, и,

поистине, я из общины того Господина (Пророка), да благословит и да приветствует его Аллах! И еще, оказывается, это истинная правда, когда я говорю, что я друг Четырех друзей[50], из общины пророка Ибрахима, из последователей Имама А'зама[51], и я — *мурид* великих *шайх*ов прошлого, слава Аллаху! Ибо обычаи и **вид великих людей прошлого были такими же** (выделено нами. — *Б.Б.*)"» (л. $126^{6}$–$127^{6}$).

Совершенно очевидно, что для русского охранника истинный *ишан*, достойный его внимания, — человек респектабельного вида («холеный»), а значит, обеспеченный, живущий в достатке.

Кланы из религиозной и светской аристократии (*саййид*ы, *х$^{в}$аджа*, *тӯра* и др.) после колонизации не только не утратили свои социальные и экономические привилегии, но, напротив, стали активно участвовать в новых для местных условий экономических предприятиях и торговле, что приносило им изрядный доход. Отрицательное отношение Дукчи Ишана к этим кланам и «официальному духовенству» стимулировалось, в свою очередь, их негативным отношением как к самому Ишану (врожденное чувство презрения «белой кости» к «черни»), так и к руководимому им восстанию, что зафиксировали многие авторы того времени. Такие эпизоды имеются и в нашем источнике (л. $75^{6}$–$76^{а}$).

Дукчи Ишан явно различал «их религию», «их понимание *шари'ат*а» (имея в виду кланы «белой кости») и «истинный ислам», носителем которого он считал себя. По мнению М. Вебера, такое разделение естественно и объясняется тесной связью между религиозной этикой и интересами различных социальных слоев общества, формально исповедующих одну религию[52]. Подобная религиозная реинтерпретация собственного статуса как «белой кости»[53] весьма характерна для исламских обществ. Религиозные кланы пользовались привилегиями благодаря своему происхождению, например, от Пророка, праведных халифов и т.д.[54]. Такая давняя, ставшая уже традиционной родовая или клановая социальная идентификация, экономический достаток, позволяющий получить хорошее богословское образование, отражаются (опять же согласно Веберу) в религиозном мировоззрении

---

[50] Т.е. первых четырех преемников Пророка.

[51] Имам А'зам — прозвище основателя-эпонима ханафитского *мазхаб*а Абу Ханифы ан-Ну'мана б. Сабита (699–767).

[52] *Вебер М.* Хозяйственная этика мировых религий. Введение // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 57–59, 80–97.

[53] Впрочем, Дукчи Ишан тоже по-своему старался легитимировать собственный «особый статус», уверяя, например, что его «высокая миссия» подтверждена выдающимися суфийскими *шайх*ами *силсила* или даже самим Пророком в снах и видениях.

[54] Известно, что такое положение побуждало представителей правящих династий и светских аристократов (богатых, но не знатных) стремиться завязать родственные связи с легитимными религиозными кланами, а других — фабриковать собственные родословия (*насаб-нома*).

«богатых», отличающемся от религиозных взглядов (да и познаний) «бедных». Основой объединяющего начала общины Дукчи Ишана стало естественное коммуникативное устремление (или «общинное начало») простолюдинов, которое в немалой степени стимулируется традиционной полярной социальной стратификацией («белая кость»/ «чернь») и неравным экономическим положением. Эта полярность тем не менее не стала причиной восстания, хотя, как мы отметили выше, нескрываемая оппозиционность и противопоставление себя «высшим», т.е. духовным и светским аристократам (по выражению Дукчи Ишана — «потерявшим истинную веру»), лишили восстание возможной поддержки большинства чиновников местной администрации, религиозных кланов и богатых людей.

## Упавший минарет и «пошатнувшийся *карамат*»

Конечно, трудно ожидать от жития Дукчи Ишана (как и других сочинений подобного типа) совершенно достоверного отражения реальных событий. Рассмотрим, в частности, весьма показательный в этом смысле рассказ о несчастном случае, происшедшем в *ханака* Дукчи Ишана.

Речь идет о рухнувшем минарете, который был возведен вместе с *ханака* примерно в 1890 г. Судя по документам, рассказам строителей и других свидетелей, к 1309/1891-92 г., в связи с увеличением числа *мурид*ов, молящихся в мечети, возникла необходимость реконструкции самой мечети и ее минарета. Мастера решили разобрать старый минарет из сырцового кирпича и возвести новый, из жженого. Однако Дукчи Ишан велел, чтобы только нарастили старый, надстроив верхнюю часть из жженого кирпича. Вопреки советам некоторых людей и мастеров, считавших, что нижняя часть минарета может не выдержать, его все же возвели в таком виде, увеличив высоту почти втрое: с 12 до 34 *гяз*ов (1 *гяз* = 70–75 см). Довольно скоро основание минарета из сырцового кирпича, естественно, стало трескаться, и минарет наклонился. Вновь некоторые из служащих *ханака* предложили разобрать его, но бóльшая часть *мурид*ов заявила, что «минарет будет стоять так до Судного дня благодаря *карамат*у господина Ишана; он сказал, что [ангел смерти] Азрайил будет трубить в свою трубу, стоя на вершине этого минарета». И все же, вопреки *карамат*у Ишана, минарет, вместе с поднявшимся на него *му'аззин*ом, рухнул на построенную у его подножия школу. Погибли 23 ученика, учитель и *му'аззин*, еще 15 детей получили увечья. Приближенные Дукчи Ишана добились того, чтобы погибшие дети были похоронены с наступлением

темноты, а их родителей «утешили и успокоили». Развалины минарета и школы быстро разобрали, и только после этого был оповещен асакинский участковый пристав Чанышев; последний явился с врачом и своими подчиненными. Приведенные на допрос к членам комиссии свидетели дали показания в пользу Дукчи Ишана, единогласно утверждая, что он предупреждал о возможном несчастном случае, «запретил всем ходить под минаретом» и даже приказал разобрать его, но «нерадивые служащие» не сделали этого вовремя. Было указано также, что погибло только три человека: *му'аззин* и двое детей. После допросов по распоряжению Дукчи Ишана члены комиссии были «обласканы и одарены» и, вполне удовлетворившись снятыми показаниями, составили заключение о «несчастном случае».

В таком виде ход событий по рассказам очевидцев был записан Фозил-биком, а также восстановлен во время доследования семь лет спустя, т.е. сразу после Андижанского восстания. Интересно, что значительная часть *мурид*ов, даже после описанного случая, сохранила веру в *карамат* Ишана, а многие родители погибших детей сочли счастливым знамением то, что их детей «придавил минарет *хадрат* Ишана».

Совершенно иначе ход событий изложен в *макамат*. Автор не упоминает, что минарет был надстроен жженым кирпичом по велению Дукчи Ишана, который уже после окончания строительства будто бы сказал одному из своих приближенных, Х$^{в}$аджа Назару (рассказ ведется от его имени), что «зависть (*хасад*) людей ударит по минарету». Когда случилось несчастье, Ишан будто бы сказал: «Эй, суфии, хорошо, что минарет упал, на нашу родину должна была обрушиться холера (*ваба*), теперь, слава Аллаху, опасность миновала». Рассказчик заключает, что Дукчи Ишан благодаря своему *карамат*у наперед знает обо всем, что случится (л. 123). Попытка автора (наверняка не без подсказки самого Дукчи Ишана) оправдать своего *пир*а очевидна. Возможно даже, что именно падение минарета и порожденные им сомнения в Ишане среди части его последователей и почитателей побудили автора приступить к составлению упомянутого жития, дабы восстановить пошатнувшийся *карамат*.

Другой рассказчик, Хайит-бай, стал участником обсуждения толпой на базаре г. Шахрихана падения минарета в *ханака* Дукчи Ишана. Кто-то спросил у Хайит-бая: «Эй, суфий, если ваш *пир* из святых (*аулийа'*), то разве он не смог бы поддержать минарет, когда он падал?» Тот ответил: «Мой *пир*, несомненно, святой, но такого неучтивого хорошо было бы застрелить (*отиб ташласа, хуб булар эди*)». Через несколько дней «тот неучтивый» (*би-адаб*) будто бы умер в муках (л. 124). Такая же участь постигла жену Мухаммад-'Умара (погибшего учителя *мактаб*а), которая через 5–7 дней после трагедии явилась «во внутренние покои (*харам*) Ишана» с жалобой на то, что осталась без

кормильца. По мнению рассказчика, женщина допустила неучтивость по отношению к Ишану, что якобы стало причиной ее скоропостижной смерти (л. 124)[55].

В таком же традиционно агиографическом стиле автор изложил историю с вызовом Дукчи Ишана на допрос русскими судебными приставами Ферганы. Все они и особенно «главный *хаким*» с «большим почтением отнеслись к Ишану», а он не скрывал своей неприязни к «русским *кафир*ам» (л. 126). Однако запротоколированные ответы Ишана и его поведение на допросах были более чем скромны, в них было засвидетельствовано выражение им почтения к «особе великого Белого царя».

## Заключение

Хотелось бы еще раз остановиться на вопросе: можно ли назвать Дукчи Ишана суфием, а восстание 1898 г. — суфийским движением? Дукчи Ишан считал свое произведение суфийским, хотя в *'Ибрат* встречаются лишь редкие обращения к проблемам суфизма: очень краткие и приблизительные разъяснения некоторых терминов или призыв постоянно заниматься «*зикр*ом сердца». Автора больше занимают проблемы «падения нравов, ослабление *шари'ат*а», несоблюдение религиозных обрядов. Между прочим, эти проблемы рассматривались в накшбандийских агиографических и других религиозных сочинениях, написанных в Мавараннахре, по крайней мере с XV в. (правда, у Дукчи Ишана эта тема стала основной); примерно с того же времени в них все более очевиден акцент на превращении *шари'ат*а в единственный закон жизни мусульман. В этом отношении в *'Ибрат* можно видеть предельно упрощенную форму продолжения этой традиции, и в особенности мавараннахрской *накшбанди-муджаддидийской* литературы, в которой, под сильным влиянием теоретических разработок индийской (*муджаддидийской*) линии, заметно преобладают идеи (в разных вариациях) защиты *шари'ат*а.

Еще знаменитый накшбандийский *шайх* Х$^{в}$аджа Ахрар (ум. в 1490 г.) считал, что одним из главных средств укрепления *шари'ат*а могут стать «связи с *султан*ами и *амир*ами» (т.е с «властями предержащими»). Но совсем в другом положении оказался Дукчи Ишан, который

[55] Здесь рассказчики и автор вновь следовали устоявшейся традиции в накшбандийской агиографии XVI–XIX вв., где часто описываются случаи подобного рода: всякого, кто смел допустить неучтивость (*би-адаб*) по отношению к суфийскому *шайх*у (достигшему степени *вали*), ждала неминуемая кара — смерть (или просто увечья) в результате несчастного случая, болезни и т.п. Авторы, стараясь преподнести такие события как защиту Аллахом своего *вали*, почти никогда не скрывали, что исполнителями «воли Аллаха» нередко становились *мурид*ы конкретного *шайх*а.

не мог апеллировать к властям, поскольку мусульманское правление было ликвидировано царским правительством. Поэтому его «возвышение на ханство» выглядит, с одной стороны, как попытка восстановления мусульманского государства, тем более что удачные прецеденты захвата власти и создания государственных структур накшбандийскими лидерами (в XVIII–XIX вв.) уже имели место (в Кашгаре, Ташкенте, на Кавказе). С другой стороны, сам Дукчи Ишан, похоже, не изъявлял желания «вознестись на ханство», и этот обряд, проведенный наспех его ближайшими соратниками, показал, что среди основной части участников выступления все еще были живы представления о праве на власть «законно» возведенного *хан*а. В этом смысле характерно также, что лидеры многих вооруженных восстаний Ферганы объявляли себя «родственниками» кокандских Мингов либо старались отыскать и объявить *хан*ом кого-нибудь из побочных представителей этой династии. Такие *хан*ы получили название *йатим*(*джатим*)-*хан*[56].

Выше уже говорилось о том, что аудитория, которой было адресовано сочинение, оставалась, по-видимому, «в неведении» относительно элементарных требований *шари'ат*а. Может быть, поэтому автор всячески старается дать разъяснения обрядовых вопросов. Возможно, Дукчи Ишан предполагал придать действиям своих потенциальных *гази* характер борьбы не только «за землю и пастбища предков», но и «за веру предков». Это, конечно, не исключает того, что среди последователей Дукчи Ишана были и те, кто стремился «изгнать неверных», восстановить мусульманское государство времен Пророка и первых праведных халифов. Неизвестно, как себе представляли эту модель сам Дукчи Ишан и его последователи, но, похоже, и здесь их взгляды не совпадали. Важно также то, что автор, следуя исламской традиции, всячески старается усилить религиозную самоидентификацию своей потенциальной аудитории, взамен этнолингвистической.

Реакция на Андижанское восстание среди разных слоев населения была неоднозначной. Те, кто сочувствовал восставшим, не мог, естественно, выразить свои симпатии открыто. В основном же местная светская и религиозная аристократия открыто осудила это восстание и особенно его руководителя Дукчи Ишана, как «дерзкого возмутителя спокойствия мусульман»[57]. Интересно, что даже такой известный историк, как Мирза 'Абд ал-'Азим Сами (которого трудно заподозрить в симпатиях к русскому колониализму), не скрывал своей неприязни к Дукчи Ишану, выступление которого «нарушило фетву о мире (с „Белым царем") и принесло много вреда мусульманам... стало при-

[56] Букв. «ханы-сироты». См.: Красный архив. С. 124; *Бабабеков Х.Н.* Народные движения в Кокандском ханстве. С. 83–87, 102–103.

[57] *Шайхуль Исламов.* Стихотворения (по поводу Андижанского восстания) // Туркестанские ведомости. 1898, № 89.

чиной расстройства среди мусульман» и т.п.[58]. (Стоит заметить, однако, что, по мнению того же Сами, состояние мира «с неверными» не исключает необходимости выждать ослабления России (например, после русско-японской войны 1904–1905 гг.) и постараться, пользуясь случаем, вернуть утраченные территории[59].) Примерно так же по поводу Андижанского восстания высказывался в свое время знаменитый *улем* советского периода, автор шеститомного комментария к Корану и ряда других сочинений *домулла* Мухаммаджан Хиндустани Куканди Рустамов (ум. в 1989 г.)[60].

О суфийской подоплеке Андижанского восстания можно говорить лишь в свете серьезных трансформаций, которые претерпел суфизм в Мавараннахре к XVIII–XIX вв. Специфика этих изменений не исследована в полном объеме. Мы считаем, что пока можно лишь принять точку зрения профессора Мичиганского университета (США) А.Д. Кныша, полагающего, что суфизм обеспечивал антиколониальные движения формальной организационной структурой, апробированной за многие века существования суфизма и основанной на беспрекословном подчинении *мурида муршиду*[61]. Правда, структура общины Дукчи Ишана оказалась неустойчивой, а сама она — совершенно небоеспособной, в отличие, скажем, от отрядов Шамиля на Северном Кавказе. К тому же Андижанское восстание практически не было подготовлено, стихийность преобладала над организованностью, гневный порыв — над трезвым расчетом, а сам Дукчи Ишан, конечно, не имел никакого представления о военном деле и, видимо, был лишен военного таланта.

---

[58] *Мирза 'Абд ал-'Азим Сами.* Та'рих-и салатин. Текст — л. $122^{a, б}$, пер. — с. 124–125.

[59] Там же. Текст — л. 76, $111^{б}$, $112^{б}$–$113^{a}$, $118^{a}$, пер. — с. 72–73, 120–121 и сл.

[60] О нем см.: *Babadjanov B., Kamilov M.* Muhammadjan Hindustani and the Beginning of The "Great Schism" among Muslims of Uzbekistan // K. Hisao, S. Dudoignon (eds). Islam in Politics in Russia and Central Asia (early 18th to late 20th Centuries). London–New York–Bahrain, 2001. P. 210.

[61] *Кныш А.Д.* Суфизм // Ислам. Историографические очерки. М., 1991. С. 183.

**М. КЕМПЕР**
(Бохум, Германия)

# К вопросу о суфийской основе *джихада* в Дагестане[1]

Суфийское братство Накшбандийа-Халидийа, несомненно, сыграло важную роль в движении за *газават* (*джихад*) в Дагестане при трех первых имамах (1828–1859). В литературе за антиколониальной борьбой горцев против России и поддерживавших ее северокавказских мусульман-коллаборационистов утвердилось название «мюридизма». Многие как западные, так и российские историки склонны считать, что политические и религиозные руководители имамата Шамиля принадлежали к братству Накшбандийа-Халидийа[2]. В литературе нередко можно встретить утверждение, что накшбандийский *тарикат* дал движению за *джихад* его «идеологию» и социальную базу[3]. Тем не менее политические взгляды и деятельность шайхов Халидийа в период *газавата* еще далеко не ясны. Как отметил недавно А. Кныш, отношение северокавказского *джихада* к суфизму все еще остается нерешенным вопросом[4]. Следует также отметить, что история *тариката* после поражения *джихада* в 1859 г. почти не привлекала внимания ученых.

---

[1] Автор выражает признательность Анке фон Кюгельген (Берн), Штефану Райхмуту (Бохум) и Аллену Франку (Такома-Парк) за критические замечания к разным версиям этой статьи. Я также благодарю Владимира Бобровникова (Москва) за любезное согласие перевести мою статью на русский язык. Английский вариант работы опубликован зимой 2002 г. в Голландии. См.: *Kemper M.* Khalidiyya Networks in Dagestan and the Question of *Jihad* // Die Welt des Islams (Leiden). 2002. Vol. 42. No. 1. P. 41–71. Русский перевод статьи печатается с незначительными сокращениями библиографического характера.

[2] *Bennigsen Broxup M.* The Last Ghazavat. The 1920–1921 Uprising // The North Caucasus Barrier. The Russian Advance towards the Muslim World. Ed. by M. Bennigsen Broxup. L., 1992. P. 114.

[3] См., например: *Zelkina A.* In Quest for God and Freedom. The Sufi Response to the Russian Advance in the North Caucasus. L., 2000.

[4] *Knysh A.* Shamil // The New Encyclopaedia of Islam. Vol. IX. Leiden, 1997. P. 286.

© М. Кемпер, 2003

Автор настоящей статьи рассматривает эту проблему на материалах ряда арабоязычных биографических источников из Дагестана, бóльшая часть которых стала доступна исследователям лишь в последние годы. Эти тексты показывают, что даже в эпоху имамата у Накшбандийа-Халидийа не было одного, определенного отношения к *джихаду*. После 1859 г. братство раскололось на два противоборствующих крыла: одно, под руководством шайха ʻАбд ар-Рахмана ас-Сугури, пыталось продолжить *джихад* в Центральном Дагестане, а другое — новая ветвь братства, занесенная в Дагестан из Ширвана, — решительно выступало против *джихада*. В понятиях суфийского дискурса тема *газавата* была связана со спором об обрядовой практике *зикра* между двумя группировками Халидийа. Противостояние этих течений в братстве стало особенно заметным в периоды *газавата* 1877 г. и 1919–1921 гг. Оно сохранялось и позднее, уже в советское время.

## Движение за *джихад* в период Кавказской войны (1828–1859)

Как известно, братство Накшбандийа-Халидийа начало распространяться в Дагестане благодаря деятельности шайхов Мухаммада ал-Йараги (из сел. Яраг, ум. в 1254/1838-39 г.) и Джамал ад-Дина ал-Гази-Гумуки (из сел. Кумух, ум. в 1869 г.). Не подлежит сомнению также, что два из первых трех имамов государства, созданного в ходе *джихада*, а именно Гази-Мухаммад (правил с 1828 или 1829 по 1832 г.) и Шамиль (правил в 1834–1859 гг., ум. в 1871 г.), были учениками этих шайхов[5].

Но можно ли вслед за некоторыми историками[6] утверждать, что упомянутые имамы действовали как шайхи *тариката*? Конечно, Гази-Мухаммад и Шамиль собирали вокруг себя *мурид*ов и использовали их для захвата военно-политической власти над сельскими общинами Нагорного Дагестана, однако из этого отнюдь не следует, что их связывали отношения *муршида* с *мурид*ами, ведь в эпоху имамата понятие *мурид* не всегда употреблялось в традиционном суфийском значении этого слова. Так нередко называли того, кто «подчинялся

[5] О появлении Накшбандийа-Халидийа на Северном Кавказе см.: *Gammer M.* The Beginnings of the Naqshbandiyya in Daghestan and the Russian Conquest of the Caucasus // Die Welt des Islams. 1994. Vol. 34. P. 204–217; *Sidorko C.P.* Die Naqshbandiyya im nordöstlichen Kaukasus. Ein historischer Überblick // Asiatische Studien. 1997. Bd. 51. S. 627–650.

[6] См., например: *Zelkina A.* In Quest for God and Freedom. P. 137–138, 170–171. Следует отметить, что второй имам Хамза(Гамзат)-бек (1832–1834) вообще не был связан с братством Накшбандийа.

*шари'ат*у и повиновался установлениям ислама»[7]. К тому же хорошо известно, что в шамилевское время лишь немногие *мурид*ы были практикующими суфиями, большинство же относились не к «тарикатским», а к «на'ибским» *мурид*ам, т.е. к элитной военной гвардии Шамиля. Они принимали участие лишь в обрядах громкого *зикр*а, который во время походов Шамиля стал своего рода солдатской песней. Ни в каких других суфийских практиках они не участвовали[8]. Термин *мурид* просто означал послушного своему долгу человека, который ставил себя по отношению к имаму в то же положение, что и *мурид* братства по отношению к своему шайху[9]. Так чисто суфийское понятие, изменившись, приобрело правовое и даже военное значение.

Местная дагестанская историография времен Кавказской войны и первых послевоенных десятилетий проливает дальнейший свет на вопрос, были ли имамы суфийскими шайхами. Пожалуй, самыми важными сочинениями этого жанра являются хроника секретаря и «придворного историографа» Шамиля — Мухаммада-Тахира ал-Карахи (ум. в 1880 или 1882 г.)[10] и «Воспоминания» 'Абд ар-Рахмана ал-Гази-Гумуки (ум. в 1900 или 1901 г.), сына шайха Джамал ад-Дина и зятя Шамиля. Оба автора пишут об имамах Гази-Мухаммаде и Шамиле как об отважных и благочестивых воинах, сражавшихся ради утверждения *шари'ат*а, но отнюдь не как о суфийских наставниках, имевших право принимать своих последователей в братство.

Так, 'Абд ар-Рахман упоминает о «принятии *тарикат*а» первым имамом Гази-Мухаммадом одновременно от Мухаммада ал-Йараги и Джамал ад-Дина ал-Гази-Гумуки, однако не поясняет, было ли это простым допуском в братство (т.е. *талкин*) или же выдачей письменного свидетельства (*иджаза*), позволяющего его владельцу распространять *тарикат*[11]. Равным образом в обширной переписке, которую вел Шамиль, ни разу не затронуты суфийские темы. Мне известно лишь одно письмо, в котором к Шамилю обращаются как к шайху[12].

---

[7] Такое понимание этого термина дано, например, в анонимной глоссе на полях сочинения Мухаммада-Тахира ал-Карахи. См.: Хроника Мухаммада Тахира аль-Карахи. О дагестанских войнах в период Шамиля. Арабский текст, подготовленный А.М. Барабановым под ред. акад. И.Ю. Крачковского. М.–Л., 1946. С. 6.

[8] См., например: *Смирнов Н.А.* Мюридизм на Кавказе. М., 1963. С. 113–115; *Knysh A.* Shamil. P. 286; *Покровский Н.И.* Кавказские войны и имамат Шамиля. М., 2000. С. 151 (написано до 1941 г.).

[9] О применении понятия *мурид* к любому мусульманину, повинующемуся всем распоряжениям имама, см.: *Гаджи-Али.* Сказание очевидца о Шамиле // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1873. Т. VII. С. 7.

[10] Хроника Мухаммада Тахира аль-Карахи.

[11] *Абдурахман из Газикумуха.* Книга воспоминаний / Китаб тазкират саййид 'Абд ар-Рахман... Публ. и пер. с араб. М.-С. Саидова под ред. А.Р. Шихсаидова и Х.А. Омарова. Махачкала, 1997.

[12] Это письмо к Шамилю 1854 г., принадлежащее перу Мухаммад-Амина, ученого и, возможно, члена братства Накшбандийа, которому было поручено распространение

Лишь в 1930-е годы некоторые дагестанские авторы стали утверждать, что оба имама действительно получили от своих шайхов право *иджаз*ы на самостоятельную наставническую деятельность (*иршад*)[13].

Более того, у нас нет свидетельств передачи имамами *иджаз*ы своим собственным *мурид*ам. Если бы оба этих популярных героя действительно учили своих последователей суфизму, можно было бы ожидать, что их имена попадут в дагестанские генеалогии (*силсила*) Накшбандийа-Халидийа, однако ни одной такой *силсила* до сих пор не найдено. Из всего этого можно заключить, что имамы вполне могли быть последователями Накшбандийа, но отнюдь не в качестве правомочных шайхов *тарикат*а.

Если сами имамы не претендовали на статус шайхов, что можно сказать о той роли, которую сыграли в возникновении около 1828 г. движения за *газават* их суфийские наставники, «настоящие» шайхи Мухаммад ал-Йараги и Джамал ад-Дин ал-Гази-Гумуки? Широко известен рассказ о том, как Джамал ад-Дин сначала отказался дать Гази-Мухаммаду разрешение вести *джихад*, прекрасно осознавая военное превосходство русских. Рассердившись на своего *мурши*да Джамал ад-Дина, Гази-Мухаммад обратился прямо к наставнику самого Джамал ад-Дина — шайху Мухаммаду ал-Йараги. Последний был обижен притеснениями Кюринского хана, одного из мусульманских правителей на русской службе, и без особых колебаний согласился на *газават*. Только под таким двойным нажимом Джамал ад-Дин ал-Гази-Гумуки также согласился на *джихад*[14]. Тем не менее вследствие интриг имама Гази-Мухаммада отношения между двумя шайхами испортились, и Джамал ад-Дину нелегко было вновь завоевать доверие своего *мурши*да Мухаммада ал-Йараги[15].

Итак, по крайней мере о шайхе Джамал ад-Дине ал-Гази-Гумуки можно сказать, что он был вовлечен в движение вопреки своей воле или намерениям. Позднее, в правление третьего имама Шамиля, он оказался в весьма двусмысленном положении. С одной стороны,

---

власти имамата на Северо-Западном Кавказе. См.: 100 писем Шамиля. Сост. Х.А. Омаров. Махачкала, 1997. С. 279–285.

[13] См., например, биографический словарь Назира ад-Дургели: *ад-Дургили*. Нузхат ал-азхан фи тараджим 'улама' Дагистан // Рукописный фонд Института истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН (далее: РФ ИИАЭ). Махачкала. Фонд М.-С. Саидова. Л. 74, 76.

[14] См.: *Tagirova N., Sihsaidov A.* 'Abdarrahman al-Gazigumuqi und seine Werke // M. Kemper, A. von. Kügelgen, D. Yermakov (eds). Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. I. B., 1996. P. 333–334.

[15] *ад-Дургили*. Нузхат ал-азхан. Л. 99–109. Следует заметить, что в дошедших до нас сочинениях обоих шайхов тема *джихад*а против неверных ни разу не затрагивается. Авторы ограничиваются разбором вопросов суфийского и общеисламского обучения. См.: *Мухаммад ал-Йараги*. Асар аш-шайх ал-Йараги. Темир-Хан-Шура, 1910; *Джамал ад-Дин ал-Гази-Гумуки*. Ал-Адаб ал-мардиййа фи-т-тарикат ан-накшбандиййа. Петровск, 1904.

Джамал ад-Дин являлся суфийским наставником Шамиля и в этом качестве не только проводил «выборы» Шамиля на пост имама в 1834 г., но и был преданным советником Шамиля вплоть до разгрома имамата в 1859 г. Именно поэтому Джамал ад-Дин считается главным и самым знаменитым шайхом Халидийа времен Кавказской войны, у дагестанских мусульман он пользовался исключительной популярностью. С другой стороны, Джамал ад-Дин продолжал противиться ведению войны с русскими. Существует несколько свидетельств, говорящих о том, как он неоднократно пытался заставить Шамиля остановить кровопролитие[16].

Шайхи Мухаммад ал-Йараги и Джамал ад-Дин ал-Гази-Гумуки выступали в поддержку имамов[17] и распространяли суфизм на территории, охваченной *джихад*ом. Весьма спорными, однако, кажутся утверждения некоторых исследователей, например Анны Зелькиной[18], будто они покрыли Дагестан сетью «полулегальных отделений братства», служивших «опорными пунктами для вовлечения новых адептов в *тарикат* и подъема народа на *газават*». По крайней мере имеющиеся в нашем распоряжении местные арабоязычные источники молчат о существовании подобных отделений братства, «занятых военно-политической деятельностью». Чтобы сохранять такую сеть, имамы и местные шайхи должны были бы поддерживать между собой оживленную переписку. Однако из более чем 160 писем самого Шамиля, изданных к настоящему времени, только одно обращено к суфийскому шайху, да и оно — всего лишь просьба о совершении молитв-*ду'а*[19].

Переписка Шамиля показывает, что в государстве, созданном *джихад*ом, административные функции были поручены сельским *кади* и *муфти*ям союзов селений, т.е. специалистам по мусульманскому праву, а не суфиям. Конечно, нельзя исключать возможности, что эти люди также были связаны с *тарикат*ом. Но об этом у нас нет абсолютно никаких сведений. Более того, в «Воспоминаниях» 'Абд ар-Рахмана ал-Гази-Гумуки о государстве *джихад*а есть специальные разделы о дагестанских ученых, *муфти*ях и *кади*, но ни одного, повествующего о суфиях. Среди солдат и офицеров Шамиля вряд ли были люди, входившие в *тарикат*. Войска состояли в основном из сельских ополчений, которыми руководили профессиональные военные («заместители имама» — *на'иб*ы) или местные военные предводители,

---

[16] См. отчет русского офицера о встрече с Джамал ад-Дином (Из информации кадета Орбелиани, который был пленником Шамиля в 1842 г., об административной системе имамата) // Движение горцев Северо-Восточного Кавказа в 20–50-е гг. XIX в. Сборник документов. Махачкала, 1959. С. 412–423).

[17] См., например, неопубликованное письмо ал-Йараги и Кади-Мирзы к Сулейман-паше Шамхалу, в котором они призывали правителя не нарушать норм *шари'ат*а и присоединиться к имаму Гази-Мухаммаду (РФ ИИАЭ. Ф. 16. Оп. 1. № 7, 340).

[18] *Zelkina A.* In Quest for God and Freedom. P. 154; см. также p. 118.

[19] 100 писем Шамиля. С. 206–207.

порой пользовавшиеся весьма сомнительной репутацией у правоверных мусульман.

Известен только один случай, когда военный предводитель отряда, по его словам, был накшбандийским шайхом. Речь идет о Ташев-хаджжи ал-Андирави (из сел. Эндирей, уб. в 1840 г.?), деятельность которого протекала главным образом на кумыкских землях Северного Дагестана и в Чечне. Правда, по большей части он воевал отдельно от Шамиля и даже порой открыто соперничал с имамом. Так, когда шайх Джамал ад-Дин ал-Гази-Гумуки захотел подчинить его своей духовной власти, Ташев-хаджжи заверил его, что Мухаммад ал-Йараги уже сделал его независимым накшбандийским шайхом для Чечни. Поэтому ни Джамал ад-Дин, ни (как можно предположить) сам Шамиль не имеют над ним никакой власти[20]. Следует заметить, что в данном случае шайхи Джамал ад-Дин и Мухаммад ал-Йараги опять выступают соперниками.

Некоторые сведения об отношении других дагестанских шайхов к *джихаду* во время Кавказской войны можно извлечь из книги Шу'айба ал-Багини (1274–1330/1857-58–1911-12) *Табакат ал-хʷаджаган*. Это сочинение биографического жанра о суфиях до недавнего времени ускользало от внимания ученых. Сам ал-Багини был накшбандийским шайхом родом из небольшого горного селения Багинуб в Нагорном Дагестане[21]. К его сведениям нужно, конечно, относиться с некоторой долей осторожности — не только из-за тенденциозности, свойственной агиографии, но и потому, что автор сам принадлежал к одной из противоборствующих фракций Халидийа (о которых подробнее будет рассказано ниже). Вместе с тем ал-Багини сообщает интересные сведения и передает предания о суфиях, лишь упомянутых в других источниках.

Один из шайхов, практически забытый к настоящему времени, — Мамма-Дибир ар-Ручи (родом из сел. Арчиб, ум. в *раби' ал-аввал* 1296/феврале–марте 1879 г.). По словам ал-Багини, он был наилучшим из преемников-*халифа* Джамал ад-Дина и к тому же прославился своими чудесами (*карамат*)[22]. В то же время ни один из *муридов* этого шайха нам не известен. Сам он, похоже, не принимал участия в политической борьбе и военных действиях.

Другие *халифа* Джамал ад-Дина, вероятно, были вовлечены в сопротивление русским, проходившее под лозунгом *джихада*. Это можно с уверенностью утверждать о тех из них, кто бежал из родных мест

---

[20] *Zelkina A.* Islam and Society in Chechnia: From the Late Eighteenth to the Mid-Nineteenth Century // Journal of Islamic Studies. 1996. Vol. 7. No. 2. P. 257–262.

[21] *Шу'айб б. Идрис ал-Багини.* Табакат ал-хʷаджаган ан-накшбандиййа ва-садат ал-машайих ал-халидиййа ал-махмудиййа. Дамаск, 1317/1996.

[22] О его чудесах-*карамат* см.: *ал-Багини.* Табакат. С. 318, 358–362; см. также: *ад-Дургили.* Нузхат ал-азхан. Л. 211.

на территорию, охваченную *газават*ом. Так поступил, например, Халил ал-Джиниги ас-Самури родом из сел. Джиных в верховьях р. Самур в Южном Дагестане. По словам ал-Багини, Халил был секретарем знаменитого Даниял-султана, правителя небольшого Елисуйского султаната на южных отрогах Главного Кавказского хребта. Когда в 1844 г. Даниял-султан бежал на территорию, контролируемую Шамилем, и стал одним из наиболее заметных приближенных имама, Халил ал-Джиниги последовал за своим господином и сделался одним из *халифа* шайха Джамал ад-Дина ал-Гази-Гумуки[23].

Еще один преемник Джамал ад-Дина, по-видимому, также пользовался покровительством Даниял-султана. Это шайх ʻУмарил-Мухаммад (авар., Омаров Мухаммад) ал-Ханухи ал-Карахи (из сел. Хонох). Его подозревали в тайных сношениях с дагестанцами на русской службе, несмотря на строгий запрет и преследования Шамилем любых контактов с мусульманами, не признававшими его власти имама, через линию фронта. Самого Даниял-султана постоянно обвиняли в намерении перебежать с территории имамата на сторону русских. Однажды, когда имам ненадолго сместил его покровителя с должности *на'иба*, ʻУмарил-Мухаммад бежал к даргинцам за пределы государства *джихада*. Сделать это его вынудили интриги другого шамилевского *на'иба* — Кебед-Мухаммада ат-Тилики (из сел. Телетль)[24].

Одним из наиболее известных шайхов на территории имамата был ʻАбд ар-Рахман ас-Сугури (из сел. Согратль, 1792–1882)[25]. Ряд источников называет его ревностным сторонником *джихада*, но в войне он, похоже, участия не принимал. ʻАбд ар-Рахман занимал скорее почетную, чем значительную должность *мухтасиба* в своем родном селении Согратль и был обязан следить за чистотой нравов[26]. Известно, что поначалу согратлинский шайх выступал как один из сторонников Джамал ад-Дина ал-Гази-Гумуки[27] (правда, сам он утверждал, что получил *иджазу* от *муршида* Джамал ад-Дина — шайха Мухаммада ал-Йараги)[28]. Впоследствии, однако, подобно Гази-Мухаммаду и Ташев-хаджжи, ʻАбд ар-Рахман ас-Сугури пытался подорвать влияние шайха Джамал ад-Дина ал-Гази-Гумуки. Есть предание об открытом проти-

---

[23] После бегства-*хиджры* на территорию, охваченную *джихад*ом, Халил ал-Джиниги ал-Самури поселился в сел. Хучада (*ал-Багини*. Табакат. С. 382–386).

[24] Согласно ал-Багини (с. 386–389), ʻУмарил-Мухаммад ал-Ханухи ал-Карахи умер в 1282/1865-66 г. Ад-Дургили (л. 90) относит это событие к 1276/1859-60 г.

[25] *ад-Дургили*. Нузхат ал-азхан. Л. 113–121. Ср.: *Абдуллаев М.А.* Деятельность и воззрения шейха Абдурахмана-Хаджи и его родословие. Махачкала, 1998. Абдуллаев ошибочно датирует его смерть 1891 г. О точной дате смерти ас-Сугури см.: 100 писем Шамиля. С. 274.

[26] *Абдуллаев М.А.* Деятельность. С. 28, 62; *Абдурахман из Газикумуха*. Книга воспоминаний. С. 88.

[27] *ал-Багини*. Табакат. С. 365; *ал-Дургили*. Нузхат ал-азхан. Л. 113.

[28] *Абдуллаев М.А.* Деятельность. С. 27.

востоянии Джамал ад-Дина и Шамиля, с одной стороны, и ‘Абд ар-Рахмана — с другой. Согратлинский шайх пытался помешать избранию Шамиля имамом в 1834 г., говоря, что не признает над собой власти никакого имама. После этого Джамал ад-Дин даже исключил ‘Абд ар-Рахмана из числа своих последователей, проведя акт «разрыва» (*кат‘*) с цепью его суфийских наставников (*силсила*)[29].

Согласно другому рассказу, после того как ‘Абд ар-Рахман ас-Сугури был захвачен русскими в 1834 г. (т.е. вскоре после избрания Шамиля), имам не торопился произвести обмен пленными, так что шайху пришлось долго томиться в русской тюрьме в Тифлисе. Говорят, по этому поводу Шамиль заметил, что не возражает, даже если русские «сварят их (т.е. своих пленников. — *М.К.*) в котле»[30]. О том, что ‘Абд ар-Рахман не подчинялся Шамилю, говорит и тот факт, что шайх позволил своему старшему сыну Хаджжи-Мухаммаду стать *кади* и советником при одном из злейших врагов имама — шамхале Тарковском Абу-Муслим-хане[31].

Таким образом, очевидно, что многие шайхи из братства Накшбандийа-Халидийа отнюдь не были послушными орудиями в руках Шамиля. Они составляли, скорее, никем не контролируемую силу и нередко переходили из одного враждующего лагеря в другой.

## Движение за *джихад* во время восстания 1877 г.

После крушения имамата Шамиля в 1859 г. некоторые накшбандийские шайхи продолжали выступать за *джихад*. Наиболее выдающимся представителем этой группировки в братстве был упомянутый выше ‘Абд ар-Рахман ас-Сугури, все еще пользовавшийся огромным влиянием в Аварии. Слухи о приближении к Кавказу «освободительной» турецкой армии, распространившиеся с началом в 1877 г. русско-турецкой войны, вызвали стихийные антироссийские бунты по всему Дагестану. В Аварии и в других землях Северного Дагестана в рядах восставших объединились участники первого *джихад*а и местные беки, потерявшие последние остатки своей былой власти в ходе российской административной реформы[32]. Очевидно, у них не было не только единого политического руководства, но и общего духовного лидера. *Джихад* все же был объявлен, и восставшие горцы Аварии захотели

---

[29] *ал-Багини.* Табакат. С. 378.

[30] Хроника Мухаммада Тахира аль-Карахи. С. 103–104.

[31] *Абдуллаев М.А.* Деятельность. С. 110–111.

[32] История восстания 1877 г. еще плохо изучена. Об интерпретации этого события советскими историками см.: История Дагестана. Т. 2. М., 1968. С. 150–162.

избрать нового имама. Они обратились к старому шайху ‘Абд ар-Рахману ас-Сугури и попросили его согласия на избрание имамом его сына Мухаммад-Хаджжи[33].

Проще всего предположить, что во главе движения собирались поставить шайха *тарикат*а. Однако Мухаммад-Хаджжи ничем не проявил себя ни как суфий, ни как лидер. Довольно сложно с точностью назвать причину избрания его имамом, кроме, быть может, одного обстоятельства — того, что он был сыном шайха ‘Абд ар-Рахмана. По преданию, последний долго колебался, прежде чем благословил сына занять этот пост. По-видимому, шайх прекрасно сознавал, что восстание плохо организовано и обречено на скорое поражение. Действительно, русские подавили второй *джихад* за несколько месяцев в том же, 1877 г. Многие руководители восстания (в том числе имам Мухаммад-Хаджжи) были казнены. ‘Абд ар-Рахмана Согратлинского приговорили к ссылке, но, учитывая его преклонный возраст и заступничество некоторых влиятельных дагестанцев на русской службе, ссылку заменили домашним арестом в сел. Нижнее Казанище. Здесь он и умер в 1882 г.[34].

Возможно, именно после этого поражения движения за *джихад* ‘Абд ар-Рахман ас-Сугури написал на арабском языке сочинение о *хиджре*, дошедшее до нас в рукописи. В своем трактате он выступает за массовую эмиграцию мусульман с Кавказа. По мнению шайха, в случае, когда мусульманские земли попадают под власть немусульманских правителей, а правоверные уже не могут выполнять свои религиозные обязанности и нет надежды восстановить права ислама при помощи *газават*а, каждый мусульманин обязан покинуть территорию, ставшую *дар ал-харб*, и переселиться на территорию, где господствуют законы ислама. Это, однако, не означает отказа от *джихад*а. Согласно ‘Абд ар-Рахману, только такая эмиграция-*хиджра* позволяет продолжить священную войну из-за границы (в данном случае, конечно, с территории Османской империи)[35].

Действительно, многие последователи ‘Абд ар-Рахмана ас-Сугури бежали в Турцию[36], другие были высланы в отдаленные области внутренней России. Пока остается не изученной интересная проблема: как

---

[33] *Абдуллаев М.А.* Деятельность. С. 34–35. Мухаммад-Хаджжи часто путают с его старшим братом — Хаджжи-Мухаммадом.

[34] *Абдуллаев М.А.* Деятельность. С. 36. М.Беннигсен-Броксап ошибается, называя местом смерти ‘Абд ар-Рахмана ас-Сугури Сибирь. См.: *Bennigsen Broxup M.* The Last Ghazavat. P. 119.

[35] Хазихи рисала шарифа ли-ш-шайх ал-фадил ал-хаджж ‘Абд ар-Рахман ас-Сугури // The Princeton University. Yahuda Collection. Vol. 2867. Fol. 91a–94a.

[36] Среди таких переселенцев можно назвать, например, Мухаммада б. ‘Усмана ал-Кикуни ал-Авари, сначала высланного в Западную Сибирь, а затем бежавшего в Стамбул (ум. в 1332/1913-14 г., см.: *ад-Дургили.* Нузхат ал-азхан. Л. 209) и ал-хаджж Мухаммада ал-‘Убуди, умершего в 1307/1889-90 г. в Медине (см.: *ал-Багини.* Табакат. С. 365).

изгнание или высылка, применявшиеся в репрессивных целях, помогли дагестанским последователям Накшбандийа-Халидийа распространить свое влияние на новые регионы? Приведем лишь один пример. Известно, что *халифа* согратлинского шайха Ильяс ал-Цудахари (ум. в 1908 г.)[37] был выслан из своего родного даргинского селения Цудахар в район Алты-Ата в Самарской губернии со смешанным населением, включавшим как русских и казаков, так и татар, башкир, казахов. Очутившись в этой новой среде, Ильяс Цудахарский завоевал себе немалое уважение у местных мусульман[38].

Подытоживая историю движения 1877 г., можно заключить, что и после 1859 г. группа во главе с ʻАбд ар-Рахманом ас-Сугури, сложившаяся в аварских районах Центрального Дагестана, продолжала выступать за *джихад*. Во время восстания сын согратлинского шайха Мухаммад-Хаджжи был избран имамом. Вместе с тем остается неясным, сыграло ли братство решающую роль в организации движения. Несомненно лишь, что поражение восстания привело к изгнанию и добровольной эмиграции многих последователей согратлинского шайха.

## Появление ветви Халидийа-Махмудийа после 1877 г.

Начиная с середины XIX в. на Северном Кавказе появляются новые общины суфиев. В Чечне при шайхе Кунта-Хаджжи наибольших успехов добилось братство Кадирийа. За любовь к публичному исполнению *зикр*а, включавшему в себя танец и пение, последователей Кунта-Хаджжи окрестили «зикристами». Эти особенности ритуала отличали их от братства Накшбандийа, члены которого совершали главным образом тихий *зикр*[39]. В это же время в Дагестане возникло новое ответвление Накшбандийа-Халидийа, которое его историограф, суфий Шуʻайб ал-Багини, назвал Махмудийа. Последнее выступило против суфийских практик и политической ориентации, принятых среди аварских отделений-*вирд*ов Накшбандийа, группировавшихся вокруг шайха ʻАбд ар-Рахмана Согратлинского.

Дагестанская ветвь Махмудийа ведет свое происхождение от шайха Махмуда ал-Алмали (из сел. Алмалы Джаро-Белоканской области, 1810–1877). Его родиной были исторические земли Кахетии, населенные ингилойцами (исламизированными грузинами) и тюркоязычными мугалами, над которыми властвовали сельские общины аварцев.

---

[37] См.: *Абдуллаев М.А.* Деятельность. С. 98. По данным Абдуллаева, Ильяс ал-Цудахари жил в изгнании до 1889 г.

[38] *ад-Дургили.* Нузхат ал-азхан. Л. 212–213.

[39] *Акаев В.* Шейх Кунта Хаджи. Жизнь и учение. Грозный, 1994.

Сегодня это горный район Северного Азербайджана, расположенный между Южным Дагестаном и Грузией[40].

По утверждению ал-Багини[41], Махмуд ал-Алмали, как и упоминавшийся выше Халил ал-Джиниги, некоторое время служил секретарем (*мухаррир*) Даниял-султана и его доверенного лица Хаджжи Ага-бека ал-Илисуи (из сел. Елису)[42]. Неизвестно, последовал ли Махмуд за Даниял-султаном, когда тот перебежал к Шамилю. В пользу такой версии может свидетельствовать тот факт, что в середине XIX в. российские власти на несколько лет выслали Махмуда ал-Алмали с Кавказа во внутренние области России[43]. Передают, что во время ссылки Махмуд ал-Алмали посетил Казань, где познакомился с неким шайхом Хашимом ал-Йамаши (или ал-Йамашини), который и ввел его в братство Накшбандийа-Халидийа[44]. Возможно, последний был также родом из Восточного Закавказья, поскольку в некоторых *силсила* его имя связывается непосредственно с Исма'илом ал-Курдамири из Ширвана[45].

Заручившись поддержкой накшбандийских шайхов, действовавших в Татарстане, Махмуд вернулся в свое родное селение Алмалы в 1862 или 1863 г. (1279 г.х.). Он сумел вытеснить оттуда шайха-соперника, возможно также принадлежавшего к братству Накшбандийа, *мурид*ы которого перешли к нему. Позднее Махмуд приобрел немало новых

---

[40] *Петрушевский И.П.* Джаро-Белоканские вольные общества в первой половине XIX в. Махачкала, 1993 (репринт 1934).

[41] *ал-Багини.* Табакат. С. 445–454.

[42] Там же. С. 445. Похоже, что роль Даниял-султана как покровителя религиозных руководителей *джихад*а до сих пор недооценивалась. Следует отметить, что значительная часть так называемой Библиотеки Шамиля (хранящейся ныне в Принстонском университете, США) происходит из его частного собрания и включает немало писем самого Даниял-султана.

[43] Ал-Багини утверждает, что Махмуд был сослан в Сибирь, потому что он увлекался химией (?!) (*ал-Багини.* Табакат. С. 445). По сообщению татарского биографа шайха Мухаммада Мурада ар-Рамзи (ал-Манзилави, ум. в 1934 г.), Махмуд был сослан в Пермскую губернию, «потому что попал в число лиц, вызывавших опасения у властей» (Талфик ал-ахбар ва-талких ал-асар фи вака'и' Казан ва Булгар ва мулук ат-Татар. Т. II. Оренбург, 1908. С. 475).

[44] *ал-Багини.* Табакат. С. 446.

[45] См.: *Мир Халид Сайфуллах б. Хусайн Башлар ан-Ницубкри ал-Гази-Гумуки ан-Накшбанди ал-Кадири ал-Шазили аш-Шафи'и ад-Дагистани.* Мактубат Халид Сайфуллах ила фукара' ахл Аллах. Дамаск, 1998. Письмо 6. Существуют и другие *силсила* Махмуда, например: 1) Махмуд — Йунус ал-Халиди (ал-Лали) — Хашим ал-Йамашани — 'Абдаллах ал-Макки ал-Арзинджани — *мавлана* Халид; 2) Махмуд — Йунус ал-Лали — Ибрахим б. Йахйа ал-Кадкашини — отец последнего Йахйа-бек ал-Кадкашини — Исма'ил ал-Курдамири — *мавлана* Халид (затем эта линия восходит к Ибрахиму ал-Кадкашини, от него к Мухаммад-Салиху ал-Ширвани и от последнего к Исма'илу ал-Курдамири) (ср.: *ал-Багини.* Табакат. С. 346, 440). Сайфуллах утверждал также, что Махмуд был принят в братство самим Мухаммадом ал-Йараги (письмо 6). Последнее сообщение, возможно, указывает на тот факт, что Махмуд действительно бежал на территорию, охваченную *джихад*ом, вместе с Даниял-султаном.

последователей не только в районе Джара и Елису на юге от Главного Кавказского хребта, но также и в долине р. Самур в Южном Дагестане. Известно по крайней мере восемь преемников-*халифа* Махмуда, в число которых входят шайхи, включенные в биографический словарь суфиев ал-Багини[46]. На закате своей жизни Махмуд ал-Алмали был вновь сослан, на этот раз в Астрахань, где он продолжал собирать вокруг себя все новых *мурид*ов вплоть до самой смерти, последовавшей 5 *мухаррам*а 1294 г. (20 января 1877 г.)[47].

Из этой краткой биографической справки ясно, что Махмуду удалось установить довольно широкие связи. Важно отметить, что он находил последователей в основном в тюркоязычных районах: среди азербайджаноязычного населения Джаро-Белоканской области, Ширвана и долины Самура, кумыков Северного Дагестана и татар Поволжья. Это существенно отличает линию Махмуда от дагестанской ветви Накшбандийа-Халидийа во главе с ʻАбд ар-Рахманом ас-Сугури и его *халифа*, которые действовали в Центральном и Северном Дагестане в основном среди аварцев; главное, что сеть их *вирд*ов по-прежнему была сосредоточена в районах, охваченных *джихад*ом в 1828–1859 и 1877 гг., если не считать некоторых шайхов, живших в изгнании.

Другая характерная черта новой ветви накшбандийского братства, возникшей вокруг Махмуда ал-Алмали, заключается в том, что в его *силсила* не входит Джамал ад-Дин ал-Гази-Гумуки, великий шайх эпохи дагестанского *джихад*а 1817–1859 гг. Это не случайно. Дело в том, что шайхи Махмудийа — например, ал-Багини и Хасан ал-Кахи — открыто выступали против любого проявления насилия, в том числе и войны за веру. Отказавшись от *джихад*а, они нажили себе врагов в лице представителей «старой» дагестанской ветви Накшбандийа-Халидийа, принадлежавших к имаматской традиции, идущей от Джамал ад-Дина ал-Гази-Гумуки и ʻАбд ар-Рахмана ас-Сугури.

Соперничество между двумя ветвями братства началось, когда Махмуд ал-Алмали попытался найти себе учеников в авароязычных районах Центрального и Северного Дагестана. Тогда ему действительно удалось привлечь к себе некоторых суфиев, изначально принадлежавших к дагестанской ветви Халидийа, восходящей к Джамал ад-Дину ал-Гази-Гумуки.

---

[46] Ими были Кусайй ал-Джиниги (ум. в 1314/1896-97 г.) и Ахмад ат-Талали (ум. в 1321/1903-04 г.). См.: *ал-Багини*. Табакат. С. 460–463, 481–488.

[47] *ал-Багини*. Табакат. С. 469. Согласно сообщению Джахан-Шаха ан-Нижгарути, Махмуд умер в 1878 г. (Тарих-и Астрахан. Астрахань, 1907). Его мавзолей находится на северо-восточной окраине г. Астрахань, в поселке Маша'их/Мошаик (*Викторин В.М.* Мужавират и культ святых мест — аулья в нижневолжском варианте ислама // Ислам, общество и культура. Омск, 1994. С. 41). По словам Хасана ал-Алкадари, Махмуд был похоронен в одном мавзолее вместе с неким Шайхом аз-Заманом (Диван ал-Мамнун. Темир-Хан Шура, 1913. С. 177).

Рассказывая о борьбе за влияние в братстве между Махмудом и Джамал ад-Дином, биограф ал-Багини приводит один любопытный «рассказ об обращении». Готовясь эмигрировать в Османскую империю (в 1864 г.), Джамал ад-Дин предупредил своих преемников-*халифа*, что является последним *кутб*ом («полюсом» наставничества) в Дагестане и после него не останется другого высшего суфийского авторитета. Некоторое время спустя Исма'илу ас-Сивакли, одному из *халифа* Джамал ад-Дина (родом из Джара), случилось встретить шайха Махмуда ал-Алмали где-то в Аварии. Сначала Исма'ил старательно избегал Махмуда, но как только увидел его, мгновенно был захвачен духовной властью шайха и впал в транс на его глазах. Находясь в состоянии экстаза, Исма'ил воззвал к Джамал ад-Дину, прося освободить себя из-под власти Махмуда. Действительно, вскоре Джамал ад-Дин предстал перед ним в видении, но уверил, что ничем не может помочь. Когда Исма'ил очнулся на руках у Махмуда, то понял, что новый шайх оказался более могущественным, чем Джамал ад-Дин, и сразу же после того покорился своему новому наставнику. В свою очередь, Махмуд ал-Алмали объяснил ученику, что Джамал ад-Дин был прав, уверяя, что после него уже не будет *кутб*а, но собственная *кутбийа* шайха Махмуда просто старше аналогичной силы шайха Джамал ад-Дина[48].

В приведенном выше рассказе Махмуд ал-Алмали недвусмысленно претендует на старшинство в отношении распространения Накшбандийа-Халидийа в Дагестане. Более того, подтверждая слова Джамал ад-Дина, что после него не будет *кутб*ов, Махмуд по существу отрицает у преемников своего соперника право на титул *кутб*а, в чем можно видеть умелый выпад против шайха 'Абд ар-Рахмана ас-Сугури.

Тем не менее группировка согратлинского шайха по-прежнему господствовала в авароязычных районах Центрального и Северного Дагестана. Похоже, в этих краях ветвь Махмудийа сумела приобрести приверженцев только через одно-два поколения после смерти Махмуда ал-Алмали. Это было связано с деятельностью 'Абд ар-Рахмана ал-'Ассави (или ал-'Ассали, из сел. Ассаб, ум. в 1325/1907-08 г.) и его преемника Хасана ал-Кахи (из сел. Кахиб, погиб в 1356/1937-38 г.)[49].

---

[48] Об Исма'иле ас-Сивакали (ум. в *раджабе* 1302/апреле–мае 1885 г.) см.: *ал-Багини*. Табакат. С. 457–460. См. также: *Хасан Хилми б. Мухаммад ал-Кахи*. Мактубат ал-Кахи ал-мусамма васа'ил ал-мурид фи раса'ил ал-устаз ал-фарид. Дамаск, 1998. С. 155.

[49] Можно предположить, что распространение этой ветви в Аварии началось благодаря одному из *халифа* самого Махмуда, Ахмаду ат-Талали ал-Хуци (ум. в 1904 г.). Он, вероятно, был родом из аварского селения Тала под Джаром в Северном Азербайджане, хотя его вторая *нисба* отсылает нас к сел. Гоцатль в Аварии (ныне Хунзахский район Республики Дагестан). Ал-Багини перечисляет 19 *халифа* и последователей этого влиятельного шайха. См.: *ал-Багини*. Табакат. С. 489–497.

Споры о практиках суфизма, главным образом по вопросам о власти шайхов и *джихаде*, известны нам прежде всего из весьма подробно трактующего эти темы сочинения Хасана ал-Кахи на арабском языке. Чтобы понять суть этих споров, нужно прежде всего рассмотреть некоторые стороны обучения суфиев у накшбандийских шайхов ветви Махмудийа.

Традиционно в братстве Накшбандийа использовался целый набор технических приемов обучения, наиболее важными из которых считались *зикр* (поминание и прославление имени Аллаха), *мураками* и *таваджжух* (контроль и сосредоточение внимания), а также *рабита* (духовная связь сердца *мурида* с его наставником). Следствием последней является духовное слияние учителя и ученика, при котором шайх служит как бы зеркалом, в котором *мурид* зрит отражение Бога. В накшбандийской ветви Халидийа не было единства по вопросу о том, к кому ученик должен обращать свое сердце, связывая его *рабита*. Основатель этого направления *мавлана* Халид (ум. в 1827 г.) требовал, чтобы каждая *рабита* была связана с ним самим. Он не признавал за своими *халифа* права иметь *рабита* с их собственными учениками. Тем самым в *тарикате* сложилась монополия на *рабита*, что, по-видимому, позволяло сохранить централизованную организацию братства, во главе которого стоял сам *мавлана* Халид.

Как показали исследования Бутруса Абу-Маннеха и Фрица Майера, серьезный конфликт на этой почве возник уже при жизни *мавлана* Халида. Это случилось, когда Исма'ил ал-Курдамири, бывший заместителем шайха в Восточном Закавказье, приказал своим последователям совершать *рабита* по отношению к самому себе, а не к *мавлана* Халиду. Однако под тяжестью упреков в свой адрес со стороны наставника Исма'ил был вынужден отступить и вернуться к принципу *рабита*, сконцентрированной на фигуре одного Халида. Другие преемники *мавлана* Халида, прежде всего члены знаменитого семейства ал-Хани в Сирии, практиковали связь сердца с Халидом вплоть до XX столетия[50].

В сочинениях дагестанской ветви братства Накшбандийа-Халидийа о монополии шайха Халида на обладание *рабита*, похоже, вообще не упоминалось. При этом нам известно, что некоторые *халифа* Махмуда ал-Алмали, например Джибра'ил ал-Цахури, велели своим *мурид*ам совершать *рабита* только по отношению к душе (*руханиййа*) алмалинского шайха и запрещали им совершать ее по отношению к его преемникам[51]. Поскольку для совершения *рабита* ученику следовало представить себе шайха стоящим перед собой в его земном обличье,

[50] *Butrus Abu Manneh*. Khalwa and Rabita in the Khalidi Suborder // Naqshbandis. Ed. by M. Gaborieau, A. Popovic, Th. Zarcone. Istanbul–Paris, 1990. P. 289–301; *Meier F.* Zwei Abhandlungen über die Naqshbandiyya. Istanbul, 1994. S. 171–187.

[51] Мактубат ал-Кахи. С. 64.

в книгах Махмудийа можно найти описания внешности шайха Махмуда. Забавно, что, в то время как сами книги написаны на арабском, подобные описания даны по-аварски. Очевидно, важно было точно понимать подобного рода описания, а не произносить их автоматически как тексты молитв[52].

Вера в выдающуюся духовную силу Махмуда ал-Алмали отражена в его произвище *ал-Фи''ал* (sic!)[53], что можно перевести как «всемогущий податель благ»[54]. Остается неясным, сам ли Махмуд приказывал совершать *рабита* только по отношению к себе. Как бы то ни было, факт совершения его последователями *рабита* к этому шайху, а не к своим непосредственным наставникам свидетельствует о том, что Махмудийа следует считать самостоятельным ответвлением братства, названным по имени его основателя.

Так же как и в случае с *мавлана* Халидом, чья монополия на духовную связь с *мурид*ами стала оспариваться уже при его жизни, монопольное обладание *рабита* Махмудом, похоже, стало забываться, а затем и полностью исчезло уже тридцать лет спустя после смерти шайха. Хасан Кахибский позволял делать *рабита* по отношению к другим шайхам. Он приводит любопытное объяснение, почему *мурид*ам следует также практиковать духовную связь с Махмудом ал-Алмали. Хасан полагал, что душа Махмуда уже освободилась от всех тягот земного мира и поэтому в любое время открыта для связи с учениками. Сосредоточив свои помыслы на Махмуде, освобождаешь ныне живущих шайхов от тягот *рабита*, которая воспринималась как обоюдная, причем крайне изнурительная духовная связь. Рассуждая подобным образом, ал-Кахи фактически ставит представление о монополии на *рабита* с ног на голову, делая покойного шайха слугой здравствующего суфийского наставника. Он прямо пишет, что *шайх ат-талкин* (непосредственный наставник, обучающий ученика *зикру* по методу преподавания-*талкин* и тем самым наставляющий его на путь накшбандийского братства) стоит выше, чем *шайх ар-рабита*. Духовная поддержка первого превосходит возможности второго[55].

Кроме духовной связи (*рабита*) Махмудийа использовала и другие характерные методы обучения суфия, которые подчеркивают ее отличия от других ветвей Накшбандийа-Халидийа. Опять-таки согласно Хасану ал-Кахи, накшбандийская методика обучения требует не отпугивать новичка, возлагая на него тяжкую аскезу. Вместо этого на первоначальной стадии обучения будущих суфиев следует учить *зикру* и *рабита*, а также опыту сверхчувственного транса — «привлечения

---

[52] Там же. С. 84–85.

[53] Там же. С. 210.

[54] Ср. один из эпитетов Аллаха в Коране, 11:107 и 85:16 (*фа''ал* — «творец», «вершитель»).

[55] Мактубат ал-Кахи. С. 63.

к Аллаху» (араб. *джазба*). Только достигнув стадии присутствия в своем сердце Бога (*худур*), *мурид* освобождается от всех «дурных наклонностей». Этот принцип выражен в поговорке, согласно которой Накшбандийа начинается там, где кончаются прочие *тарикат*ы. Говоря словами накшбандийского шайха Ахмада ас-Сирхинди (ум. в 1624 г.), основателя «материнской» по отношению к Халидийа ветви Накшбандийа-Муджаддидийа, простых грешников также должно допускать в *тарикат*, поскольку путь суфия поможет им избавиться от грехов[56].

Шайхи Махмудийа полагали, что их соперники из группировки ʻАбд ар-Рахмана ас-Сугури далеко отошли от истинной накшбандийской методики, внеся в нее ряд новшеств[57]. Так, Хасан ал-Кахи сообщает, что последователь ʻАбд ар-Рахмана, Мухаммад ал-ʻУбуди (из аварского селения Обода, ум. в 1307/1889-90 г.), требовал допускать к введению (*талкин*) в *тарикат* только тех *мурид*ов, которые уже выполняют все предписания *шариʻат*а. Доступ в братство должен быть открыт лишь тому, кто очистил сердце от всех дурных наклонностей и готов отказаться от мирской суеты. Более того, лишь небольшая группа этих совершенных *мурид*ов достойна обучению тихому «*зикру сердцем*» (*зикр калби*, беззвучному поминанию Аллаха про себя). Ободинский шайх называл их *муридун иттибаʻиййа* (араб., «[собственно] последователи [*тарикат*а]»). Он отделял их от подавляющего большинства учеников, чьи сердца еще нельзя считать очищенными. Последние еще не могут следовать нормам *шариʻат*а в каждом поступке и еще не полностью обуздали свои внутренние мирские порывы. Поэтому Мухаммад Ободинский не разрешал давать им *талкин* и не допускал их в братство. Вместо этого они могли лишь учить «*громкий зикр*» (*зикр джахри*) с использованием речитативов и гимнов.

Подобное деление предполагало разрыв между очень малочисленным «внутренним кругом» членов *тарикат*а и подавляющим большинством мусульман, которые интересовались суфийским *зикр*ом, но не были достойны обучения дальнейшему продвижению по пути «познания Бога». Этот «внешний круг» получил название «шариатского» (*шарʻиййа*), поскольку считалось, что его участники должны пытаться следовать обязанностям, предписанным *шариʻат*ом, а не учиться постижению высшего знания и методов *тарикат*а[58].

---

[56] Там же. С. 123–124.

[57] Такая оценка основана на письмах Хасана Кахибского к его ученикам. См.: там же. С. 33–43 и сл.

[58] ʻАбд ар-Рахман ас-Сугури, похоже, также обучал одних своих учеников *зикру* сердцем, а других — *зикру* языком (*джахри*) в зависимости от их личных качеств (*Илйас ал-Цудахари.* Суллам ал-мурид. Казань, 1904. С. 15). Об этом сообщает его *халифа* Ильяс Цудахарский, который одно время сам практиковал *зикр лисани*, но после его «ареста русскими» (в чем можно видеть намек на его ссылку в Саратовскую

У шайхов Махмудийа все обстояло поначалу наоборот. Основным упражнением для каждого ученика, вне зависимости от его положения среди суфиев, был *тихий* «зикр сердцем» (*зикр калби*). Хасан ал-Кахи полагал, что тот, кто ограничивает круг лиц, допущенных к исполнению тихого зикра и принятию в братство (*талкин*), *мурид*ами, уже очистившими сердца и овладевшими нормами *шари'ат*а, на деле извращает основные принципы (*усул*) *тариката*. Для чего тогда суфийскому шайху помогать ученику, уже ставшему чистым и совершенным? Поэтому Хасан называл *халифа* 'Абд ар-Рахмана ас-Сугури, вроде покойного Мухаммада ал-'Убуди, «лжешайхами» (*муташаййихун*). Этим он хотел сказать, что такие люди более не могут принадлежать к Халидийа[59], т.е. по характеру обучения и технике исполнения *зикр*а можно определить, кто может считаться членом братства Халидийа, а кто — нет. Пытаясь дополнительно очернить своих соперников из враждебной суфийской фракции, кахибский шайх утверждал, что 'Абд ар-Рахман ас-Сугури никогда не давал разрешения стать шайхом (*иджаза*) ни одному из своих учеников, включая Мухаммада ал-'Убуди, да и сам не получал свою *иджаз*у от какого-либо другого шайха[60].

Деление *мурид*ов на *иттиба'ийа* и *шар'ийа*, приписывавшееся ободинскому шайху и другим последователям 'Абд ар-Рахмана ас-Сугури, в какой-то степени напоминает принятое в эпоху *джихад*а Кавказской войны деление на «тарикатских» и «наибских» *мурид*ов. Мне кажется, можно сопоставить первых с «истинными» последователями братства, действовавшими при Шамиле, а во вторых видеть военную элиту самого имама и его заместителей-*на'иб*ов. Недаром последние также оставались вне *тариката* и исполняли громкий *зикр*. Подобная интерпретация не является надуманной. Вспомним хотя бы тот факт, что уже при Шамиле сражавшиеся с русскими *мурид*ы обычно исполняли громкий *зикр* на военных смотрах имама и перед атакой[61]. Вот почему я полагаю, что Хасан ал-Кахи не просто осуждал предложенную ал-'Убуди практику громкого *зикр*а. Главным предметом его критики была профанация суфийских идей, использование их в военно-политических целях, а именно — восприятие *мурид*ов как бойцов, а громкого *зикр*а — как солдатской песни.

---

губернию) призвал своих *мурид*ов отказаться от *зикра джахри* в пользу *зикра калби*, чтобы не навлекать на себя репрессии неверных; очевидно, что *зикр джахри* представлял в глазах властей нечто опасное и даже воинственное (*'Абд ар-Рахман ас-Сугури.* Машраб ан-накшбандиййа. Темир-Хан-Шура, 1910).

[59] См. полемику Хасана ал-Кахи с Мухаммадом ал-'Убуди в письме Хасана Кахибского к своему *халифа* Удурату ал-'Уради (Мактубат ал-Кахи. С. 33–34).

[60] *ал-Кахи.* Танбих. С. 15. Ср.: Мактубат Халид Сайфуллах. С. 101; *ал-Багини.* Табакат. С. 365–366, 378.

[61] *Абдурахман из Газикумуха.* Книга воспоминаний. Л. 266; *Гаджи-Али.* Сказание очевидца о Шамиле. С. 20; *ад-Дургили.* Нузхат ал-азхан. Л. 115.

Полемика по поводу *джихада* и *зикра* была рассмотрена выше в основном на материалах арабских сочинений шайхов халидийской ветви Махмудийа, совсем недавно введенных в научный оборот. Нельзя забывать, что это лишь одна сторона медали. Изучение трудов их противников из группы последователей ʻАбд ар-Рахмана ас-Сугури, несомненно, позволит сделать нарисованную в этой статье картину более полной и объективной. Хочется надеяться, что подобные арабоязычные сочинения, о которых ровно ничего не известно, еще будут обнаружены в рукописных коллекциях Дагестана.

## Появление Шазилийа в Дагестане: Хасан ал-Кахи и Сайфуллах ан-Ницубкри

Несмотря на свою односторонность, сочинения шайхов ветви Махмудийа неплохо освещают дебаты, которые велись по поводу обучения суфиев и *джихада* вплоть до раннего советского времени. Нашим главным источником по истории таких споров в начале XX в. остаются ныне работы не раз упоминавшегося выше Хасана ал-Кахи. Перу этого шайха принадлежит несколько обстоятельных арабоязычных трактатов по суфизму, а также суфийские стихи на аварском языке[62]. Хотя он был, возможно, самым плодовитым из дагестанских накшбандийских шайхов, творчество его пока еще практически не изучено.

Для настоящей статьи наибольший интерес представляет сборник писем шайха, известный под названием *Васаʼил ал-мурид* (или *Мактубат ал-Кахи*), уже не раз цитировавшийся выше. В него входит не только огромное количество писем ал-Кахи к пяти из его основных *мурид*ов[63], но и переписка с более чем пятьюдесятью дагестанцами, названными в сборнике по именам. Другой том, озаглавленный *Мактубат Халид Сайфуллах*, содержит 87 писем, полученных Хасаном ал-Кахи от третьего из его наставников, шайха Сайфуллаха

[62] Несколько его работ недавно были опубликованы ʻАбд ал-Джалилом ал-ʻАта' в Сирии. См.: *Хасан Хилми б. Мухаммад-ʻАли ал-Кахи ал-Хидали ан-Накшбанди аш-Шазили.* Танбих ал-саликин фи гурур ал-муташаййихин. Дамаск, 1996, и др.

[63] Основными *халифа* Хасана Кахибского были 1) Мухаммад Йаʻсуб б. ал-ʻАлим Нур-Мухаммад ал-ʻАссави (родом из сел. Ассаб в Гидатле), получатель около 40 писем Хасана Кахибского; 2) Хумайд Афанди ал-Хиндахи (из сел. Хиндах в Гидатле, ум. в 1361/1942 г.), которого ал-Кахи называл своим «вторым *халифа*»; 3) «ученый, гностик и чтец Корана» Удурат ал-ʻУради (из сел. Урада в Гидатле, автор популярной аварской поэмы, см.: *Хайбуллаев С.* Духовная литература аварцев. Махачкала, 1998. С. 113); 4) Хусайнил-Мухаммад ал-ʻУри (из сел. Уриб, жил в сел. Верхнее Казанище, ум. в 1392/1972-73 г.); 5) ал-Кади Ибрахим ал-Хуʻури (из сел. Гоор в Гидатле). Много писем адресовано Хасаном Кахибским его сыну Мухаммад-ʻАрифу-*афанди* (ум. в 1397/1976-77 г.). Последнему он посвятил также свою книгу *Тахлис ал-маʻариф фи таргиб Мухаммад-ʻАриф.*

ан-Ницубкри ал-Гази-Гумуки (ум. в 1338/1919-20 г.). Очевидно, оба тома писем кахибского шайха были собраны *мурид*ами его преемников-*халифа* в конце 1950-х годов[64].

Хасан ал-Кахи был принят в братство Махмудийа ʻАбд ар-Рахманом ал-ʻАссави из Аварии, который был *халифа* преемника Махмуда, Джабра'ила ал-Цахури[65]. Возможно, в то время он зарабатывал на жизнь, выступая канатоходцем, на что указывает его подпись под одним письмом к *муршид*у: «Твой слуга и сын, *пахлаван* Хасан». После смерти ал-ʻАссави в 1907 г. Хасан ал-Кахи, очевидно, был признан законным представителем Махмудийа в Аварии, а также взял под свою опеку оставшихся от ал-ʻАссави *мурид*ов[66].

В отличие от разветвленной сети отделений братства, созданных Махмудом ал-Алмали в разных тюркоязычных регионах, деятельность Хасана ал-Кахи ограничивалась небольшим горным районом Аварии в Центральном Дагестане, точнее — исторической областью Гидатля (по-арабски называвшейся *нахийат Хид*), к востоку и западу от долины р. Аварское Койсу в ее среднем течении. Видимо, так случилось потому, что Хасан не был силен в языках. В одном из писем он признается, что хотел бы иметь больше последователей «на Плоскости», т.е. на землях кумыков, но не говорит на их языке (кумыкском языке тюркской группы). В действительности за пределами Гидатля у него был всего один *халифа*, Хусаинов Мухаммад (авар. ХIосенил МухIамад) ал-ʻУри. Последний работал будуном (*му'аззин*ом) в крупном кумыкском селении Верхнее Казанище, на границе с землями аварцев. Хасан ал-Кахи доверил ему обучение тех кумыкских *мурид*ов, которые просили кахибского шайха наставить их в суфизме[67].

Бóльшая часть писем ал-Кахи посвящена техническим приемам суфизма, таким, как *зикр*, *рабита*, *таваджжух* и *мураками*[68]. Он также

---

[64] Мактубат ал-Кахи. С. 20; Мактубат Халид Сайфуллах. С. 5.

[65] *ал-Багини.* Табакат. С. 457. В *Мактубат* Хасана ал-Кахи включено четыре письма к ал-ʻАссави, наиболее раннее из которых датируется *мухаррам*ом 1324/февралем–мартом 1906 г. К тому времени ал-ʻАссави только что вернулся из длительного путешествия — видимо, из *хаджжа*, а может быть, из изгнания — и остановился в селении под названием Данджа под Джаром в Северном Азербайджане. Похоже, он умер в следующем году, после чего Сайфуллах написал эпитафию ал-ʻАссави в *раби ас-сани* 1325/мае–июне 1907 г. (Мактубат Халид Сайфуллах. С. 46). Вероятно, по ошибке ал-Багини относит смерть ассабского шейха к 1320/1902-03 г.

[66] Например, ʻУмара ат-Табиба ал-Авари, который присутствовал при смерти ал-ʻАссави (Мактубат ал-Кахи. С. 257). Позднее, видимо, он появился в Чечне (там же. С. 68). Хасан ал-Кахи также получил второе посвящение в Махмудийа от Шу'айба ал-Багини.

[67] Там же. С. 158.

[68] В своих работах он ничего не говорит о четырехдневном затворничестве (*халва*), которое *мавлана* Халид использовал как действенное средство для быстрого введения *мурид*а в братство. Дело в том, что Хасан Кахибский не любил прибегать к *халва*, опасаясь, что *мурид*ы будут изнурять себя чрезмерной аскезой, поскольку вследствие голодания появляются вредные галлюцинации (там же. С. 170 и сл.).

комментировал содержание и «программы» молитв и *хатмов* (рецитации Корана), предназначенных для отдельных *муридов*. В дополнение к этому среди его сочинений можно найти такие работы, как толкование «духовной субстанции» (*руханийа*) друзей Аллаха (*аулийа'*) в сфере (*ал-барзах*), откуда они могут являться людям и где можно общаться с ними при помощи *рабита*[69]. Хасан просил своих корреспондентов, в свою очередь, рассказывать ему о своих снах и видениях, вероятно, чтобы удостовериться в продвижении их по пути суфия[70]. Случалось, *муриды* жаловались на головную боль после продолжительного ежедневного исполнения *зикра* (об этом говорится, в частности, в письме Нафисы ал-Гумукиййа из сел. Кумуха, единственной женщины-*мурида*, известной нам по этой переписке). Хотя Хасан ал-Кахи выдавал *иджазы* (разрешения) заниматься целительством при помощи чтения Корана и плевков, но чаще поручал все, связанное с лечением, *мурид*у ал-'Ассави 'Умару ат-Табибу ал-Авари, чье прозвище — Табиб («лекарь») — говорит о его немалом опыте в области врачевания[71].

Из некоторых писем Хасана ал-Кахи видно, что он был сторонником квиетизма в политике. Он никоим образом не сочувствовал сторонникам *джихада* и восстания против русского владычества. Переписываясь с недавно выбранными *кади* и другими мусульманскими чиновниками на российской службе, он убеждал их повиноваться начальству, т.е. российской администрации Дагестанской области. При этом он ссылался на мнение Ахмада ас-Сирхинди о том, что «*джихад* словом лучше *джихада* убийством». Рассылая самые разные советы и наставления, шайх подчеркивал ответственность *кади* за их «паству» (*ра'ийа*), напоминал им об обязанности «приказывать добро и запрещать зло» (*ал-амр би-л-ма'руф ва-н-нахи 'ан ал-мункар*). Он считал, что чиновники обязаны укреплять *шари'ат* (в ущерб *'адату*), но не входил в детали применения мусульманского права на практике[72].

Можно предположить, что многие *кади* среди адресатов шайха склонялись к суфизму. Хасан ал-Кахи наставляет их, как продолжать упражняться в практиках *зикра* и *рабита*, предостерегая от следования тем, кто искажает путь Накшбандийа. По его словам, из-за деятельности многочисленных лжешайхов (как он называл последователей 'Абд ар-Рахмана ас-Сугури) на настоящих суфиев в Дагестане стали смотреть как на чужестранцев (ед.ч. *гариб*). Такая пессимистическая нотка пронизывает большинство писем Хасана ал-Кахи.

После смерти в 1907 г. своего наставника из Ассаба Хасан Кахибский попал под влияние шайха Сайфуллаха ан-Ницубкри ал-Гази-Гумуки (известного также под именем Сайпула-*кади* Башларова), родом

[69] Там же. С. 210 и сл.
[70] Там же. С. 158.
[71] Там же. С. 162–164.
[72] Там же. С. 202.

из лакского селения Ницовкра под Кумухом в Центральном Дагестане. Последний вообще оказал сильнейшее влияние на развитие суфизма в Дагестане. Из его переписки с Хасаном ал-Кахи вырисовывается очень интересный образ странника-мизантропа, не находящего себе пристанища ни в мусульманской, ни в европейской культуре. Недаром сам Сайфуллах сравнивал себя с птичкой, которую всякий раз, как она вьет гнездо, тянет в новое место[73]. Если верить некоторым недавно опубликованным материалам, до 1869 г. Сайфуллах ходил в русскую школу в Астрахани. В том же году он вернулся в Дагестан, чтобы пройти традиционный курс исламских наук, включая суфизм. Затем он какое-то время работал писцом при русском гарнизоне в Кумухе.

Считается, что он не участвовал в восстании 1877 г., но попал под подозрение и был выслан в Саратовскую губернию. В ссылке он сблизился с немецкими врачами и сам стал работать лекарем. В 1890-е годы Сайфуллах занимался медицинской практикой в городах Владикавказ, Ростов-на-Дону и Астрахань. В 1904 г. он получил российский диплом врача, а в следующем году стал учителем в одной из новометодных мусульманских школ Уфы, но уже в 1909 г. вернулся на родину в Дагестан[74].

Странствования Башларова по Северному Кавказу и Волго-Уральскому региону отразились и на его карьере суфия. По словам самого шайха, он учился сначала у некоего Хас-Булата ал-Кустаки, которого Сайфуллах называет *халифа* Махмуда ал-Алмали. Можно предположить, что ал-Кустаки был кумыком из сел. Костек в Северном Дагестане. Хас-Булат ал-Кустаки послал Сайфуллаха к другому преемнику Махмуда — Мухаммад-Захиру ал-Чистави (ум. в 1310/1892-93 г.), выходцу из татар Чистополя (Казанской губернии) в Среднем Поволжье[75]. Последний был принят в братство Махмудом ал-Алмали, когда тот находился во второй ссылке, в Астрахани. Это случилось незадолго до 1877 г. Есть основания полагать, что в самом начале XX в. Сайфуллах примкнул к другому ведущему накшбандийскому шайху Волго-Уральского региона — Зайналлаху Расули ал-Ма'мури (Расулеву, ум. в 1917 г.)[76]. Это был один из выдающихся суфиев той эпохи, поддержавших движение за реформу мусульманской школы (*усул-и джадид*). Вокруг

---

[73] Мактубат Халид Сайфуллах. Письмо 11.

[74] *Абдуллаев М.А.* Суфизм и его разновидности на Северо-Восточном Кавказе. Махачкала, 2000. С. 159–162. К сожалению, М.А. Абдуллаев не ссылается ни на какие источники в подтверждение приведенных в своей книге сведений. Похоже, однако, что о многолетней медицинской практике Сайфуллаха говорит составленное им «медицинское руководство» с обилием медицинских терминов и рецептов на арабском, латинском, русском и дагестанских языках (РФ ИИАЭ. Фонд М.-С. Саидова. № 94).

[75] *ар-Рамзи.* Талфик ал-ахбар. С. 484.

[76] *Algar H.* Shaykh Zaynullah Rasulev — the Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region // Muslims in Central Asia — Expressions of Identity and Change. Ed. by J.-A. Cross. Durham–London, 1992. P. 112–133.

Расулева сложился кружок многочисленных последователей. Он также стоял во главе ряда суфийских общин (*ханака*, *михманхана*) в русском городе Троицк за Уралом. По линии Халидийа его *силсила* восходит к шайху Ахмаду Дийа' ад-Дину ал-Гумушханави (ум. в 1894 г.) из Стамбула[77]. Таким образом, вернувшись в Дагестан в 1909 г., Сайфуллах принес эту новую ветвь Накшбандийа-Халидийа на Северный Кавказ.

По возвращении на родину Башларов получил работу *кади* (или *муфтия*?) в Темир-Хан-Шуре, административном центре Дагестанской области[78]. В 1913 г. он вновь очутился в ссылке, возможно, по подозрению в участии в «антиписарском движении», вспыхнувшем в Дагестане в ответ на решение российских властей сделать русский единственным официальным языком местного делопроизводства[79]. Находясь в ссылке в Астрахани, он познакомился с неким Салихом б. 'Абд ал-Халиком ал-Ханафи ан-Накшбанди. Можно предположить, что этот шайх передал Сайфуллаху как разрешение быть наставником братства Накшбандийа-Муджаддидийа (причем не ветви Халидийа), так и *иджазу* Шазилийа[80]. Сведения о его принадлежности к братству Шазилийа весьма смутные. Так, в переписке с Хасаном ал-Кахи Сайфуллах ничего не говорит про своего собственного *муршида*[81].

В марте 1915 г. Сайфуллах сообщает Хасану ал-Кахи о том, что «выпущен из заточения» и едет назад в Темир-Хан-Шуру[82]. Начиная

---

[77] Ср.: *Butrus Abu Manneh.* Shaykh Ahmed Ziya'uddin el-Gümüşanevi and the Ziyai-Khalidi Suborder // Shi'a Islam, Sects and Sufism. Ed. by F. de Jong. Utrecht, 1992. P. 105–117.

[78] Мактубат Халид Сайфуллах. Письмо 11.

[79] *Абдуллаев М.А.* Суфизм. С. 161; ср. Мактубат Халид Сайфуллах. Письмо 8 (в нем Сайфуллах упоминает про интриги, которые плелись против него в российской администрации области).

[80] Мактубат Халид Сайфуллах. Письмо 32. С. 127–128. Передают, что Салих б. 'Абд ал-Халик получил посвящение в Шазилийа от некоего *Саййид*а Мухаммада-'Али Захири ал-Витри ал-Хусайни ал-Мадани, который работал *мухаддис*ом в Медине. Последний, в свою очередь, был принят в братство во время своей поездки в Фес (Марокко). Это произошло в *джумада ас-сани* 1287/сентябре 1870 г. Его наставником был некий *Сиди* ал-Хаджж Мухаммад Фанджир ал-Фаси ал-Магриби (Мактубат Халид Сайфуллах. Письмо 46). Возможно, этот Мухаммад Захири ал-Мадани и шайх Шазилийа-Маданийа Мухаммад Зафир ал-Мадани (ум. в 1903 г.), влиятельный «советник» турецкого султана Абдул-Хамида II, — одно и то же лицо (см.: *Jong F. de.* Madaniyya // The New Encyclopaedia of Islam. Vol. V. Leiden, 1986. P. 948–949; последний упомянут как «Мухаммад Захир» у ад-Дургили (Нузхат ал-азхан. Л. 219).

[81] Салих б. 'Абд ал-Халик — это, возможно, некий Салих-*афанди* из Бурсы, который приехал в Астрахань в 1906 г. и стал учителем в одной из *мадрас* (*Джахан-Шах ан-Нижгарути.* Тарих-и Астрахан. С. 21).

[82] Мактубат Халид Сайфуллах. Письмо 34 от 5 марта 1915 г. по старому стилю. Как сообщает М.А. Абдуллаев (который, к сожалению, опять-таки не называет свои источники), Сайфуллах мог получить свою должность «муфтия Дагестана» в начале Первой мировой войны; после Февральской революции 1917 г. он участвовал в выборах во Всероссийское Учредительное собрание, был делегатом от Лакского округа сначала в Дагестанском временном областном комитете, а затем в Дагестанском военно-рево-

с этого времени он больше распространяет в Дагестане шазилийское, чем накшбандийское учение. В письмах он пытается привлечь к шазилийскому *тарикат*у ал-Кахи и даже посылает ему по почте письмо с шазилийской *иджаз*ой. Затем он велит Хасану самостоятельно распространять учение этого братства, назначая в дагестанских селениях шазилийских *халифа*. С этого времени Сайфуллах предписывает передавать прежнее накшбандийское учение лишь ближайшим ученикам Хасана ал-Кахи, причем уже введенным в братство Шазилийа[83].

В одном из своих писем Сайфуллах подробно описывает шазилийский *зикр* в том виде, как он, наверное, усвоил его в Астрахани. Это увлекательное публичное представление. Рецитация сур Корана и суфийской поэзии сменяется громким поминанием имени Божьего. Некоторые участники даже выкрикивают его. *Мурид*ы усаживаются или встают в круг (*халка*), держась за руки. Шайх становится посреди круга и ведет их хор[84]. Весь этот «дикий» обряд никак не вписывается в то, что практиковали Сайфуллах и Хасан ал-Кахи до того времени: тихий *зикр* сердцем, скрытый от глаз посторонних, а также индивидуальное созерцательное сосредоточение помыслов *мурид*а на душе шайха. Что же заставило обоих шайхов так резко изменить свою точку зрения?

Ответ на этот вопрос, похоже, кроется в стратегии привлечения в братство новых последователей. Процитированная выше переписка показывает, что и Хасан ал-Кахи, и Сайфуллах ан-Ницубкри (Башларов) были убеждены в том, что их враги погубили высокое учение Накшбандийа, сломав устои *тарикат*а и подорвав сложившееся о нем в обществе мнение. В то же время они знали, насколько популярен громкий *зикр*. На нем держались обряды Кадирийа Кунта-Хаджжи, а также ритуальная практика халидийской группы под руководством ʻАбд ар-Рахмана ас-Сугури. С трудом можно было представить себе, что кому-нибудь удастся приобрести новых последователей, отказавшись от проведения громкого *зикр*а.

Хасан ал-Кахи и Сайфуллах Башларов оказались перед дилеммой. Они не могли просто включить *зикр джахр* в свою программу накшбандийского обучения. Ведь именно за это они упрекали своих соперников. Как было показано выше, в рамках их собственного суфийского дискурса принятие громкого *зикр*а было равносильно присоединению к лагерю тех, кто выступал за *джихад*. Более того, Мухаммад Ободинский и другие *халифа* ʻАбд ар-Рахмана ас-Сугури включали *зикр джахр* в число практик Накшбандийа-Халидийа, основываясь на

---

люционном комитете, где, похоже, курировал религиозные вопросы (*Абдуллаев М.А.* Суфизм. С. 161). Сведений об обстоятельствах его смерти обнаружить не удалось. Могила Сайфуллаха в Казанище до сих пор служит местом паломничества (*зийара*).

[83] Мактубат Халид Сайфуллах. Письмо 36 (от 16 февраля 1916 г. ст. ст.).

[84] Там же.

делении *мурид*ов братства на «внутреннюю» и «внешнюю» группы. Хасан ал-Кахи и Сайфуллах заклеймили это нововведение как извращение основных принципов Накшбандийа. Но теперь шайхи Махмудийа, похоже, были вынуждены пойти на тот же шаг. Однако, даже выходя за пределы учения Накшбандийа-Халидийа, они сумели найти оригинальное решение этой проблемы. Для «внутреннего круга» своих сторонников они собирались сохранить тихую созерцательную духовность Накшбандийа-Махмудийа, тогда как основой обучения более широкого круга последователей с этого времени должна была стать Шазилийа и принятое в ней громкое исполнение *зикра* в круге (*халка*). Таким образом, Шазилийа, похоже, использовалась как средство привлечь к шайхам Махмудийа новых адептов, которые иначе могли бы войти в соперничавшие с ними группы *тариката*.

Но почему Сайфуллах и Хасан ал-Кахи избрали для этой цели вышедшее из Северной Африки братство Шазилийа, а, скажем, не Кадирийа, с которым они также были связаны? Судя по сочинениям обоих шайхов, ни один из них не проявлял серьезного интереса к нормам и методам Шазилийа, оба они мало знали и о шазилийской *силсила*, в частности о самом Салихе б. ʻАбд ал-Халике. Можно предположить, что они решили использовать Шазилийа как раз не вопреки, а благодаря полному неведению дагестанцев об этом братстве. Шазилийа еще не скомпрометировала себя в их глазах. К тому же можно было не бояться конкуренции со стороны какого-нибудь другого, более знающего шазилийского шайха.

## Гражданская война на Северном Кавказе

С 1917 г. письма Хасана ал-Кахи исполнены чувства горечи и подавленности. Шайх постоянно жалуется на всеобъемлющий раскол-*фитна* своей эпохи. В классической исламской литературе это понятие обычно означает «гражданскую войну» или «дьявольский соблазн», под которым подразумевается междоусобная борьба внутри мусульманского общества. В данном случае оно явно относится к гражданской войне в России. На Кавказе период с 1917 г. до окончания Второй мировой войны обычно воспринимался как бесконечная череда бедствий.

Вместе с тем он отмечен рядом попыток строительства мусульманской государственности на Северном Кавказе. Наши представления о событиях той поры еще не совсем отчетливы. Советская историография освещала лишь роль большевиков в освобождении региона от белой армии и образовании на Северном Кавказе национальных областей и республик. Мусульманские группировки и их лидеры чуть ли не

полностью ускользали от ее внимания. Между тем среди них были такие харизматические личности, как относившиеся к дагестанской ветви Накшбандийа-Халидийа шайхи Узун-Хаджжи ас-Салти (из сел. Салта, ум. в 1920 г.) и Наджм ад-Дин ал-Хуци (Гоцинский) (из сел. Гоцоб, уб. в 1925 г.). Оба этих аварских суфия вышли из группировки, в свое время возглавляемой ʻАбд ар-Рахманом ас-Сугури[85]. Они имели огромное влияние на мусульман Дагестана и Чечни и при необходимости могли собрать вокруг себя до нескольких тысяч бойцов.

Еще при создании Союза объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (Горского правительства, во Владикавказе в мае 1917 г.) Узун-Хаджжи пытался добиться для Наджм ад-Дина положения имама, но последний довольствовался должностью муфтия[86]. В качестве муфтия Чечни и Дагестана (но, судя по всему, уже признаваемый имамом своими последователями) Наджм ад-Дин ал-Хуци выпустил ряд декретов, требуя точно следовать предписаниям *шариʻата* об уголовных наказаниях (араб. *ал-худуд*, включая отсечение конечностей и смертную казнь). Все *кади*, не подчинявшиеся этому распоряжению, смещались со своих постов[87]. Когда же в 1919 г. Кавказ был захвачен Добровольческой армией генерала Деникина, Узун-Хаджжи объявил ей *джихад* и провозгласил себя имамом и амиром Северо-Кавказского эмирата. Он надеялся сделать это государство «шариʻатской монархией»[88]. После смерти Узун-Хаджжи в мае 1920 г. Наджм ад-Дин ал-Хуци был провозглашен имамом. Он возглавил еще одно движение за *джихад*. Его отряды горцев сначала входили в коалицию с Красной армией против белых, но позднее были разгромлены красными, а сам Наджм ад-Дин схвачен и расстрелян в 1925 г.[89].

Интересно отметить, что все эти волнующие события отразились и в письмах «махмудийского» шайха Хасана Кахибского. В одном из них, помеченных рамаданом 1338 г. (май–июнь 1920 г.), он писал, что чувствует себя хорошо и покойно, поскольку «наши правители (араб. *руʼасаʼу-на*) установили нам шариатский порядок, укрепили его публичным исполнением пяти обязательных ежедневных молитв, а также

---

[85] Имя Узун-Хаджжи упоминается даже среди преемников-*халифа* ʻАбд ар-Рахмана ас-Сугури. См. об этом: *Абдуллаев М.А.* Деятельность. С. 13.

[86] *Mesxidze Dz.* Die Rolle des Islams beim Kampf um die staatliche Eigenständigkeit Tschetscheniens und Inguschetiens (1917–1925) // M. Kemper, A. von Kügelgen, A. Frank (eds). Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries. Vol. 2. B., 1998. S. 461–464.

[87] Союз объединенных горцев Кавказа и Дагестана (1917–1918). Горская республика (1918–1920). Документы и материалы. Махачкала, 1994. С. 76–77, 85–86.

[88] *Mesxidze Dz.* Die Rolle des Islams. S. 471–472.

[89] Там же. С. 477; *Bennigsen Broxup M.* The Last Ghazavat. P. 141; *Bennigsen A.* Muslim Guerilla Warfare in the Caucasus (1918–1928) // Central Asian Survey. 1983. Vol. 2, no. 1. P. 45–56.

молитв-*тарави*х в мечетях. Те же, кто пренебрегает молитвами и постом, подлежат заключению в крепости Гуниб (араб. *кал'ат Гуна*) сроком на один месяц»[90]. Здесь можно видеть намек на Северо-Кавказский эмират Узун-Хаджжи. Однако восторги Хасана ал-Кахи по поводу установления нового мусульманского порядка были весьма умеренными. Между ним и имамом Узун-Хаджжи пролегала пропасть. Из более ранних писем известно, что однажды Хасан принимал в своем доме Узун-Хаджжи в качестве гостя, однако подозревал, что тот плетет против него какие-то интриги[91].

Хасан ал-Кахи был также лично знаком с Наджм ад-Дином Гоцинским. Задолго до начала гражданской войны, предположительно в 1907 г., Наджм ад-Дин раскритиковал одно из сочинений ал-Кахи, возможно, его книгу *Танбих*. Тем не менее Хасан ал-Кахи вежливо отвечал на замечания Наджм ад-Дина, обращаясь к нему как к «брату»[92]. Только в более поздних письмах Хасан открыто упрекает Наджм ад-Дина ал-Хуци за то, что тот поднял *джихад* и восстание. В одном из писем 1921 г. к недавно назначенному на свой пост чиновнику советского Дагестана он напоминает, что Наджм ад-Дин и полковник Кайтмаз Алиханов (Гайтмаз) не послушались доброго совета Сайфуллаха ан-Ницубкри и открыто встали на путь гражданской войны (*фитна*). Их примером он пытается предостеречь своего адресата от создания какой бы то ни было военной или политической оппозиции властям, т.е. советской администрации[93].

Последние письма ал-Кахи пронизаны чувством глубокого отчаяния, чуть ли не ужаса. Вполне вероятно, что он продолжал рассылать *иджазы* своим преемникам-*халифа* по крайней мере до 1926 г.[94], но, как он сам пишет, уже не выходил более из дома и не принимал гостей из страха перед «окружающими нас шпионами». Смерть Хасана ал-Кахи относят к 1356 г.х. (1937-38 г.)[95]. По некоторым источникам,

---

[90] Мактубат ал-Кахи. С. 198.

[91] Там же. С. 103.

[92] Там же. С. 24 и сл.

[93] Такой «совет-завещание» (*васийа*) Хасан Кахибский дал в ша'бане 1339/апреле 1921 г. амиру Гуниба Бей-Сафуру ал-Авари ал-Хунзахи (Мактубат ал-Кахи. С. 268–270). Похожее предостережение он послал Шамхалу ал-'Акахи, «предводителю Батлухского района» (Мактубат ал-Кахи. С. 260 и сл.). Как полагает М.А. Абдуллаев, ал-Кахи сыграл важную роль на Съезде мусульманского духовенства Дагестана, проведенном в ноябре 1923 г. в Кахибе симпатизировавшими Советской власти представителями местной духовной элиты, которые выступили против имама Гоцинского. По мнению Абдуллаева, после 1917 г. Хасан ал-Кахи открыто встал на сторону большевиков, разделяя провозглашенные ими идеи «социальной справедливости» (*Абдуллаев М.А.* Суфизм. С. 164–166). Подобная интерпретация представляется мне весьма спорной.

[94] Мактубат ал-Кахи. С. 142–144 (письма-*иджазы* с 1922 по 1926 г., адресованные Мухаммаду ал-Йа'субу ал-'Ассави).

[95] *Хасан-Афанди.* Суфийская этика. [Б.м.], 2000. С. 48.

он пал жертвой массовых репрессий НКВД сталинского времени. Существуют убедительные доказательства того, что идущая через него духовная цепь-*силсила* продолжается и в наши дни[96] и во главе Совета алимов Духовного управления мусульман Дагестана стоят его преемники по линии Махмудийа-Шазилийа[97]. Очевидно, что завещанная Хасаном Кахибским квиетистская позиция вполне соответствует современной политической ориентации мусульманской духовной элиты на российском Северном Кавказе.

* * *

Подведем основные итоги. Вполне установленным можно считать факт, что в XIX — начале XX в. дагестанская ветвь братства Накшбандийа-Халидийа не обнаруживала единства ни в политике, ни даже в вопросах обучения суфиев. В годы большого *джихад*а эпохи имамата (1828–1859) два наиболее влиятельных дагестанских шайха этого братства поддержали имамов Дагестана и Чечни, в то время как другие накшбандийские шайхи боролись с имамами и их суфийскими сторонниками за власть и влияние. В послеимаматский период ведущее положение в братстве занял шайх ʻАбд ар-Рахман Согратлинский. Его последователи подготовили и возглавили политические движения, проходившие под лозунгами *газават*а в 1877 и 1919–1921 гг. В то же самое время в Центральный Дагестан из Ширвана и Южного Дагестана проникла другая ветвь Накшбандийа-Халидийа, за которой здесь закрепилось название Махмудийа. В противовес группировке согратлинского шайха лидеры Махмудийа занимали квиетистскую политическую позицию.

В суфийских трактатах и переписке между шайхами противостояние двух направлений в братстве Халидийа по вопросу о *джихад*е выразилось в спорах о *зикр*е. В борьбе за новых последователей со своими накшбандийскими соперниками в 20-е годы XX в. некоторые шайхи из ветви Махмудийа, используя связи с одним из шазилийских шайхов, переняли у него иную практику исполнения *зикр*а. Результатом этого стала поразительная двойственность накшбандийско-шазилийской идентичности махмудийской ветви братства.

Накшбандийа-Халидийа, несомненно, сыграла немаловажную роль в политической истории Дагестана XIX — начала XX в. Однако взгляды и позиции шайхов *тарикат*а были столь различны, что вряд ли

---

[96] См.: *Амирханов М.А.* Мир ислама. [Махачкала], 1996. С. 64.

[97] Об этом свидетельствует переиздание работ Хасана ал-Кахи (в Дамаске и Махачкале) при поддержке Духовного управления мусульман Дагестана и лично муфтия Сайид-Мухаммеда-Хаджжи Абубакарова. Кроме того, выдержки из сочинений ал-Кахи и статьи о нем постоянно появляются в исламской прессе Дагестана, в частности в газетах «ас-Салам» и «Исламский вестник» (Махачкала).

имеет смысл говорить о существовании определенной «идеологии» Халидийа в Дагестане. Скорее, можно признать, что братство послужило неплохим проводником влияния шайхов, отличавшихся друг от друга по политическим симпатиям и учению. Как раз способность шайхов по-новому интерпретировать доктрину *тарикат*а, приспосабливаясь к новым обстоятельствам, помогла братству выжить даже в самых тяжелых условиях.

**М.Ю. РОЩИН**
(Москва, Россия)

# Шейх Мухаммед Назим Киприотский и его последователи

## (*к вопросу о возрождении суфизма в Дагестане*)

В предлагаемой вниманию читателей статье я хотел бы дать краткую характеристику основных направлений суфизма в современном Дагестане и подробнее остановиться на особенностях распространения в нем *вирда* (направления) накшбандийского шейха Мухаммеда Назима Киприотского. Этот *вирд* проник (или, можно сказать, вернулся) в республику летом 1997 г., во время визита шейха Мухаммеда Назима в Дагестан и Чечню, где количество его *мюридов* с тех пор постоянно возрастает. Предлагаемый материал основан на моих полевых исследованиях, проведенных в Дагестане и на Северном Кипре в 1998–2000 гг. Особую благодарность в этой связи я хотел бы выразить профессору Йоргену Нильсену, директору Центра по изучению ислама и христиано-мусульманских отношений Бирмингемского университета, постоянно поддерживавшего меня в ходе этой непростой, но очень интересной работы.

Дагестан на Северном Кавказе издавна славился своей религиозностью. Согласно официальной дореволюционной статистике, в 1913 г. в Дагестанской области было 1667 обычных и 354 соборных суннитских мечетей, действовало 766 примечетных школ (*мектебов* и *медресе*), в которых училось 6727 человек; в области было около 2500 судей-*кади*, мулл, мусульманских ученых-*алимов*, *му'аззинов*[1]. В годы советской власти подавляющее большинство мечетей было закрыто, многие *алимы* репрессированы, а преподавание арабского языка запрещено.

В 1940–1980-е годы произошло определенное оживление религиозной жизни. В 1985 г. на территории Дагестанской АССР было официаль-

[1] Обзор Дагестанской области за 1913 год. Темир-Хан-Шура, 1915. Ведомость № 12, 19. См. также: *Какагасанов Г.И.* Религиозные мусульманские (примечетные) школы Дагестана // Ислам и исламская культура в Дагестане. М., 2001. С. 130–137.

© М.Ю. Рощин, 2003

но зарегистрировано 27 мечетей[2]. Но то, что произошло в 1990-х годах, иначе как религиозным ренессансом назвать нельзя: по всему Дагестану восстанавливались мусульманские общины (*джамааты*), строились или ремонтировались мечети, открывались мусульманские медресе, институты и университеты. К лету 1999 г. в Республике Дагестан было зарегистрировано около 1700 мусульманских общин, открыто 965 соборных и 464 квартальные мечети, 178 медресе и примечетных школ, 15 исламских вузов и университетов[3].

Большинство дагестанских мусульман исповедуют суннитский ислам шафиитского толка. Кроме того, местный ислам глубоко воспринял суфизм, который распространен сегодня в Дагестане в виде четырех течений-*тарикатов*: Накшбандийа, Шазилийа, Джазулийа и Кадирийа.

В советское время тарикаты находились под запретом, шейхи-суфии либо были репрессированы, либо действовали подпольно. Так же подпольно осуществлялась передача разрешений (араб. *изн* или *иджаза*) на распространение учения того или иного тариката от шейха к ученикам. Часто при передаче *изн*[4] (*иджаза*) было очень мало свидетелей либо их не было вовсе. Впоследствии, в 1990-е годы, это привело к пролиферации шейхов, а также к взаимным обвинениям шейхов в неправильном получении *изн* (*иджаза*) и в том, что шейхи-оппоненты не являются настоящими суфиями.

Сегодня самый влиятельный шейх Дагестана — аварец Саид-эфенди Чиркеевский. Он учит по трем тарикатам: Накшбандийа, Шазилийа и Джазулийа (его накшбандийскую и шазилийскую силсила см. в Приложениях I и II). До того как стать шейхом, он был простым чабаном. Его *мюриды* (последователи) контролируют Духовное управление мусульман Дагестана (ДУМД), мусульманские радио- и телепередачи, мусульманскую периодику. Хотя среди последователей Саид-эфенди есть представители различных национальностей, но заметно преобладают аварцы. Муфтий Дагестана, аварец Ахмад-*хаджи* Абдуллаев, разумеется, также *мюрид* Саид-эфенди.

Среди других видных дагестанских шейхов последнего десятилетия следует назвать кумыка Мухаммед-Амина Параульского, скончавшегося в июне 1999 г. и оставившего в качестве преемника шейха Мухаммед-Мухтара, проживающего в поселке Кяхулай в окрестностях Махачкалы. Мухаммед-Амин и Мухаммед-Мухтар — адепты накшбандийского тариката.

Необходимо также сказать о шейхе Таджуддине (Рамазанове) Хасавюртовском (родом из андийского селения Ашали). Таджуддин

---

[2] Сведения Комитета по делам религий Республики Дагестан. Махачкала (далее: КДР РД).

[3] Сведения КДР РД.

[4] Дагестанцы произносят *изну*.

пользовался большим авторитетом, прежде всего среди андо-цезских народностей, и вел проповедь учений сразу трех тарикатов: Накшбандийа, Шазилийа и Джазулийа (подробнее см. Приложение III). Его последователи живут в основном в Цумадинском, Ботлихском, Ахвахском и Хасавюртовском районах.

31 июля 2000 г., во время проведения своего исследования в Дагестане, я ездил к шейху Таджуддину вместе с его сыном Ибрагимом Таджудиновым. Шейх принял меня хорошо, хотя и был очень болен. Он ослеп, плохо слышал. Мои вопросы на ухо отцу повторял Ибрагим по-андийски. Шейх помолился за меня (совершил *дуа*), держа мои руки в своих. Несмотря на преклонный возраст Таджуддина, руки у него были сильные и горячие. Шейх буквально зарядил меня энергией.

Со своими *мюридами* Таджуддин работал индивидуально. Во время учебы и молитвенного общения шейх и *мюрид* упирались коленями друг в друга. Таджуддин отрицал коллективную молитву-*зикр* и настаивал на индивидуальном тихом *зикре*. По его мнению, первый этап Накшбандийского *тариката*-пути состоит в том, чтобы положить на сердце имя Аллаха. На втором этапе *мюрид* начинает воспринимать образ пророка Мухаммеда как образец для подражания. Важной составной частью Накшбандийского тариката Таджуддин считал медитацию.

После кончины шейха Таджуддина 10 сентября 2001 г. его преемником стал шейх Мухаммед, даргинец из сел. Новый Костек.

Самым известным шейхом Южного Дагестана является Сираджуддин Табасаранский, проживающий в сел. Хурик. Он получил *изн* в 1989 г. от накшбандийского шейха Абдуллы, прожившего 115 лет и похороненного в Дербенте в конце 1990-х годов. Сираджуддин основал в Дербенте Исламский университет Южного Дагестана, а также сеть медресе по всему Табасарану.

12–13 августа 2000 г. я был гостем шейха Сираджуддина в сел. Хурик. 12 августа в доме Сираджуддина состоялся большой *зикр*, который включал в себя громкое речитативное повторение формулы «*Ла илаха илла-л-лахи*» (Нет бога, кроме Аллаха). В каком-то смысле этот *зикр* напомнил встречающиеся в новых религиозных движениях современные техники медитации: *rebirthing* и *крии* (индийская техника) и отчасти, судя по описаниям, хлыстовское радение.

В целом традиционный суфийский ислам в Дагестане выделяется прежде всего ориентацией на духовные ценности. Он неагрессивен, и понятие *джихад* трактуется в нем как личное стремление верующего к внутреннему самоусовершенствованию (т.е. как «великий *джихад*», *ал-джихад ал-акбар*). *Мюриды* относятся к своему шейху примерно так же, как простые миряне в православии к своему старцу. Политически наиболее активны *мюриды* Саид-эфенди Чиркеевского. Они тесно связаны с дагестанскими государственными структурами.

В июле 1997 г. по приглашению Надиршаха Хачилаева, в то время председателя Союза мусульман России и депутата Госдумы РФ, шейх Мухаммед Назим прилетел в Махачкалу. Официальным поводом для его визита стало участие в праздновании Дня рождения Пророка (*мавлид*). Ажиотаж вокруг его визита был очень большим. В одной из публикаций в дагестанской прессе шейх назывался «одним из девяти достигших высот познания ислама»[5]. Центральная соборная мечеть Махачкалы была битком набита верующими, когда там молился и проповедовал шейх Мухаммед Назим. Затем гость посетил Каспийск и ряд дагестанских селений, а также Чечню. В качестве своего *халифы* (заместителя) на Северном Кавказе он назначил шейха Абдульвахида (Абдуллаева) из сел. Апши (авар. ХIабщи), аварца, хорошо владеющего и кумыкским языком. Другими *ма'зунами*, т.е. теми, кто получил разрешение на распространение вирда шейха Мухаммеда, стали кади сел. Доргели шейх Мухаджир (Акаев), кумык по национальности, и председатель колхоза в лакском селении Щара шейх Исмаил (Бургуев). Визит киприотского шейха заложил определенные основы для распространения его *вирда* в Дагестане. Этому способствовали глубокие суфийские традиции дагестанцев, а также их искреннее стремление вернуться к истокам суфизма.

Через год, осенью 1998 г. я приступил к полевым исследованиям *вирда* шейха Мухаммеда Назима в Дагестане по программе Совета по социальным и экономическим исследованиям Великобритании, в рамках которой предполагалось изучать особенности распространения этого суфийского направления в разных регионах и странах. К тому времени прошло чуть больше года с момента визита шейха в Дагестан. В штаб-квартире в Лондоне не было никакой информации о его дагестанских *ма'зунах* и *мюридах*: секретарь шейха шведка Зара Квенсел ничего определенного мне сообщить не могла. Зара посоветовала мне, прежде чем начинать работу в Дагестане, съездить к самому шейху в Лефке на Северный Кипр, пожить какое-то время в его общине и попросить благословения для моих изысканий.

Вечером 27 ноября 1998 г. я прибыл в Лефке, где поселился в *дарге* шейха, служившей одновременно мечетью и общежитием для *мюридов*. *Дарга* располагалась рядом с домом шейха на территории его земельного участка. В самой *дарге* и по соседству в Лефке проживала группа *мюридов* шейха, примерно 50 человек. Больше половины из них составляли *мюриды* из Турции, остальные были из разных стран: Германии (немцы и турки), Англии (англичане и пакистанцы), Франции (преимущественно выходцы из стран Магриба), Австрии и Египта.

28 ноября утром мне удалось познакомиться с самим шейхом Мухаммедом Назимом. При первой встрече он спросил, голоден ли я, и

[5] Личный архив автора.

отправил подкрепиться на кухню. Мы беседовали с ним, как и в дальнейшем, по-английски.

В течение дня шейх регулярно выходил из дома и общался с *мюридами*. В то время ему было 76 лет (шейх родился в Ларнаке на Кипре 23 апреля 1922 г.)[6]. Это был полный, небольшого роста, голубоглазый человек, с правильными, скорее европейскими чертами лица и внушительной бородой. На голове он носил чалму.

Личный переводчик шейха — турок Каннан, проживающий в Англии, — попросил за меня у шейха об аудиенции. Шейх согласился со мной побеседовать. Во время нашей первой беседы он говорил о значении и единстве трех мировых религий. По его словам, иудаизм уклонился в материализм, а христианство страдает спиритуализмом (чересчур увлекается духовным, забывая о материальном мире). Один лишь ислам внимателен и к духовному, и к материальному, не пренебрегая ни тем, ни другим. Путь ислама — путь золотой середины.

Шейх далее отмечал, что в России в течение долгих десятилетий господствовал коммунизм. Его можно сравнить со снежным покровом в течение долгой зимы. Но под снегом духовная жизнь не замерзла, и, когда снег растаял, началось религиозное возрождение, в частности в Дагестане.

Каждый день в половине восьмого вечера шейх и его *мюриды* собирались в *дарге*. Сначала они все вместе молились, произнося про себя «*Ла илаха илла-л-лахи*» и используя гигантские четки. Сидевшие у стен основной залы *дарги мюриды* растягивали их и перебирали в молчании. Затем шейх произносил поучение (*сохбат*) на турецком языке, которое тут же переводилось на английский. Для женщин-*мюридок* по соседству с основной залой была расположена отдельная комната, в которую открывалось окно, задернутое темно-зеленой занавеской.

Примерно около половины десятого шейх заканчивал свое поучение и после нескольких заключительных молитв покидал *даргу*. Он возвращался в свой дом через центральный вход с улицы, и начиналась трогательная процедура расставания с шейхом до следующего дня: *мюриды* и *мюридки* подходили к нему за благословением или с какими-то просьбами. Вечерние проводы затягивались, шейх садился на стул у входной двери и беседовал со своими последователями.

В общине шейха я общался в основном по-английски и частично по-французски, но однажды ко мне подошел *мюрид*, для которого русский был родным языком. Его мусульманским именем было Абу-Меджид. В конце 1970-х годов вместе с родителями он уехал из Донецка в Канаду, где в 1992 г. принял ислам, увлекшись учением шейха

---

[6] *Shaykh Muhammad Hisham Kabbani.* The Naqshbandi Sufi Way. History and Guidebook of the Saints of the Golden Chain. Chicago: Kazi Publications, 1995. P. 376.

Мухаммеда Назима. Позднее Абу-Меджид женился на тунисской арабке и стал одним из ближайших *мюридов* шейха.

Все дни моего пребывания в Лефке я чувствовал внимание и заботу шейха. Он неоднократно встречался и беседовал со мной, беспокоился, если я куда-либо отлучался из *дарги*. К сожалению, ни сам шейх, ни его ближайшие помощники не подсказали мне, как связаться с *мюридами* шейха в Дагестане. Было похоже, что контакты с дагестанцами прерваны. И тем не менее моя поездка на Северный Кипр была полезной, так как я узнал много нового о самом шейхе и его *вирде*, пожил в его общине и познакомился с *мюридами* из разных стран. Интересно, что в тот вечер, когда я уезжал, в *даргу* прибыло несколько *мюридов* шейха из Аргентины.

Итак, загадка оставалась: прямого выхода на *вирд* шейха Мухаммеда Назима в Дагестане у меня по-прежнему не было. И вот, оказавшись проездом в Каире во второй половине декабря 1998 г., я случайно встретился с лакским студентом аль-Азхара Абсаром-хаджи, который помогал шейху Мухаммеду Назиму во время его дагестанской поездки. Абсар-хаджи рассказал мне, как я могу найти в Махачкале северокавказского *халифу* шейха Абдульвахида Абдуллаева. Так неожиданным образом дала результаты моя поездка в Лефке.

В июне 1999 г. я приехал в Махачкалу и вскоре разыскал там Абдульвахида. В то время в Дагестане было неспокойно: на дагестано-чеченской границе постоянно происходили стычки с «ваххабитами»[7], похищения людей стали обыденным явлением. Надиршах Хачилаев, приглашавший шейха Мухаммеда Назима в Дагестан, находился в тот момент в федеральном розыске и проживал в Чечне.

Интересно было выяснить, как в этой непростой ситуации распространялся *вирд* шейха Мухаммеда Назима и какой линии придерживался его *ма'зун* Абдульвахид. Личный контакт с шейхом на Кипре и фотоотчет о поездке туда помогли мне быстро установить добрые отношения с Абдульвахидом и его *мюридами*. Специфика функционирования *вирда* в Дагестане состояла в том, что он развивался вполне автономно, не имея регулярной связи с шейхом, и находился под постоянным давлением со стороны *вирда* Саид-эфенди Чиркеевского и его многочисленных *мюридов*. Все это создавало определенные трудности для распространения *вирда* шейха Мухаммеда Назима, и тем не менее благодаря умелым действиям *халифы* Абдульвахида количество *мюридов* шейха постепенно возрастало.

Важным достоинством *вирда* шейха Мухаммеда Назима является то, что в его цепь духовных передатчиков тариката (араб. *силсила*) входят виднейшие суфийские учителя Накшбандийа в Дагестане: Мухаммед Ярагский, Джамалуддин Казикумухский, (Абу Ахмад) Абдуррахман

[7] О том, к чему это привело см.: *Roshchin M.* Dagestan and the War Next Door // Perspective. September–October 2000, vol. XI, No. 1. P. 4–9.

Согратлинский, которые были ключевыми фигурами политической и религиозной истории Северного Кавказа в XIX в. От них линия передачи духовных полномочий переходит к Абу Мухаммаду ал-Мадани, от него — к шейху Шарафуддину Дагестанскому и от последнего — к Абдаллаху Дагестани, непосредственному учителю шейха Мухаммеда Назима (подробнее см. Приложение IV). Шейхи Абу Мухаммад ал-Мадани и Шарафуддин, а также Абдаллах, бывший тогда еще ребенком, в конце XIX в. вынуждены были переехать в Османскую империю из-за притеснений со стороны царской власти.

В 1920-е годы шейху Шарафуддину еще удавалось поддерживать нерегулярные контакты с дагестанцами. Он передал *изн* (*иджаза*) Маккашарифу из Иргали (хутор под даргинским селением Куппа) и Талхату из даргинского селения Хаджалмахи (провел 20 лет в лагере и 5 лет в ссылке, скончался в 1970 г.), которые, в свою очередь, передали *изн* Мухаммеду из Апши, деду Абдульвахида. Мухаммед из Апши передал *изн* кумыку Мухаджиру из Доргели и своему внуку Абдульвахиду. Оба они, Мухаджир и Абдульвахид, являются в настоящее время *ма'зунами* шейха Мухаммеда Назима. Таким образом, классическая линия дагестанских шейхов с одной стороны проходит через шейха Шарафуддина и его *ма'зунов*, а с другой — вторично, уже в наши дни — возвращается в Дагестан через шейха Мухаммеда Назима. На Абдульвахиде сходятся две линии Накшбандийа — через Шарафуддина к Абдаллаху и через Шарафуддина к Мухаммеду из Апши.

Ключевую роль в развитии *вирда* шейха Мухаммеда Назима Киприотского в Дагестане сегодня играет северокавказский *халифа* Абдульвахид, в прошлом газосварщик, позднее сменивший много других профессий. Ему примерно 50 лет. Его посвящение в *ма'зуны* шейха в июле 1997 г. было записано на видеокассету.

Ни Саид-эфенди Чиркеевский, ни другой известный шейх — покойный Таджуддин из Ашали не имеют в числе своих предшественников классических учителей дагестанского суфизма. Их силсила приходит в Дагестан лишь во второй половине XIX в. (см. Приложения I, V). Во избежание конфликтов Абдульвахид из Апши не стремится афишировать свою деятельность. Все контакты, говорит он, строятся на доверии и идут «от сердца к сердцу».

В современном обыденном сознании европейцев ислам, как правило, ассоциируется с насилием, «исламским экстремизмом» и «священной войной» с неверными. События последних лет в мире, казалось бы, подтверждают эту точку зрения. Однако на самом деле все это, скорее, политические спекуляции, не имеющие отношения к исламу. Недаром на неспокойном сегодня Северном Кавказе большинство мусульманских лидеров осуждают насилие и терроризм. Все попытки чеченских сепаратистов и исламских радикалов втянуть Дагестан

в войну с Россией под знаменем ислама провалились. Большинство дагестанских шейхов разделяют взгляды своих предшественников, суфиев конца XIX — начала XX в. Сайфуллы-*кади* Башларова и его *халифы* Хасана Кахибского, которые выступали против любого насилия, в том числе в форме *газавата*. Классические наставники другой ветви Накшбандийа Мухаммед Ярагский, Джамалуддин Казикумухский, Абдуррахман Согратлинский не раз пытались остановить кровопролитие в годы Кавказской войны XIX в.[8]. Пример знаменитых суфиев вдохновляет сегодня их прямого последователя шейха Абдульвахида.

Распространяя миролюбивый накшбандийский тарикат, Абдульвахид не критикует своих религиозных оппонентов, но старается выявить позитивный смысл суфийского пути. Он постоянно подчеркивает духовное значение тариката. В качестве примера Абдульвахид приводит высказывание чеченского шейха кадирийского тариката Кунта-хаджи, жившего в XIX в.: «Если вы не будете любить других шейхов, как меня, я не буду любить вас». Кунта-хаджи любил повторять: «Я держу *мюридов* на своих плечах». По его мнению, ислам и христианство не противоречат друг другу. Обе религии учат вере в Единого Бога, а следовательно — добру, терпимости, миру. Они учат, как правильно строить жизнь на земле (в семье и обществе, в отношениях с Богом)[9].

Халифа Абдульвахид — прекрасный рассказчик с большим чувством юмора. Он знает множество историй, которыми готов в любую минуту подкрепить свою точку зрения. Мусульманским наукам Абдульвахид учился у своего деда, шейха Мухаммеда бен Ахмеда из Апши. У него есть небольшой, но постоянно расширяющийся круг преданных ему *мюридов* (по моей оценке, на лето 2000 г. их было примерно 70–80 человек). Они принадлежат к разным национальностям Дагестана (среди них есть аварцы, лакцы, даргинцы и кумыки). *Мюриды* занимаются в основном торговлей или частным предпринимательством, работают в автосервисе. Они, как правило, не имеют высшего образования.

В последние годы Абдульвахид зарекомендовал себя весьма умелым сватом. Известия об этих его способностях достигли даже Южного Дагестана, чему я сам был свидетелем во время нашей совместной с ним поездки летом 2000 г. к табасаранскому шейху Сираджуддину.

Вместе с Абдульвахидом я побывал в некоторых селах Нагорного Дагестана, где принял участие в *мавлидах* (благодарственных молебнах). Вместе с *халифой* и группой его *мюридов* мы посетили в сел. Верхнее Казанище мавзолей, где был похоронен видный накш-

[8] Вопрос об отношении суфизма к *джихаду* на дореволюционном Северном Кавказе разбирается в статье М. Кемпера в настоящем сборнике.

[9] Личный архив автора.

бандийский шейх (Абу Ахмед) Абдуррахман ас-Сугури (Согратлинский), один из предшественников шейха Мухаммеда Назима по *силсила* и отец четвертого дагестанского имама, возглавившего восстание 1877 г.[10]. Рядом с шейхом похоронена его дочь Мириам. В мавзолее Абдурахмана ас-Сугури Абдульвахид вместе с *мюридами* помолился и попросил *баракат* (благословение) для моей исследовательской работы. Когда мы отъезжали от мавзолея, пошел моросящий дождь. Абдульвахид сказал, что Аллах посылает нам знак и дает *баракат*.

Хотя Абдульвахид является северокавказским *халифой* шейха Мухаммеда Назима, фактически он действует только в Дагестане. По его данным, отдельные *мюриды* шейха есть в Чечне и Карачае, но в целом по разным причинам деятельность *вирда* оказалась там замороженной. В самом Дагестане формирование структуры *вирда* тормозится опасением противодействия со стороны руководства республики и ДУМД. Тем не менее определенная доля плюрализма в дагестанском исламе все же существует, что дает возможность развиваться альтернативным течениям. Суфийские шейхи, находящиеся в оппозиции к Духовному управлению, стараются действовать сообща. Так, например, шейх Абдульвахид активно сотрудничает с шейхами Сираджуддином и Мухаммедом-Мухтаром.

В начале 2002 г. ректор находящегося в Махачкале Дагестанского исламского университета им. имама Шафии Муртазали-хаджи Карачаев посетил шейха Мухаммеда Назима в его родном городе Лефке и стал новым *ма'зуном* шейха в Дагестане. В марте 2002 г. М. Карачаев дал развернутое интервью еженедельнику «Молодежь Дагестана», в котором он, в частности, отмечал, что шейх Мухаммед Назим — «это человек, имеющий великолепное всестороннее образование, глубоко знающий ислам, а также владеющий, как великий шейх, тайными знаниями, которые непостижимы для обычных людей на рациональном уровне. Как-то он мне сказал, что я являюсь родственником знаменитого шейха Шарапутдина Кикунинского (за пределами Дагестана этот шейх известен как Шарафуддин Дагестанский. — *М.Р.*). Я удивился: как это я, кумык, могу быть родственником покойного аварского шейха. Но Мухаммад-Назим Киприси (транслитерация М. Карачаева. — *М.Р.*), постоянно живущий в Турецкой Республике Северного Кипра, убежденно заявил, что это так. Я заинтересовался этим вопросом, стал расспрашивать родственников, и выяснилось, что в самом деле со стороны матери во мне есть и аварская кровь. Хотя до сообщения гранд-шейха я об этом понятия не имел. Были и другие случаи, никак не объяснимые на рациональном уровне и подтверждающие величие этого шейха. Так что у великих дагестанских шейхов Накшбан-

[10] Подробнее о шейхе Абдурахмане ас-Сугури и восстании 1877 г. см.: *Дугричилов Муртазали.* Последний газават. Махачкала, 1998, а также статью М. Кемпера в настоящем сборнике.

дийского тариката — Магомеда Ярагского, Джамалутдина Казикумухского, Абдурахман-хаджи Согратлинского, Шарапутдина Кикунинского, Абдулы Дагестани (сохранено написание М. Карачаева. — *М.Р.*) — есть достойный преемник»[11].

В остром споре между Духовным управлением мусульман Дагестана и фундаменталистами (так называемыми ваххабитами) независимые от ДУМД суфии пытаются найти свою собственную умиротворяющую линию. Поскольку такой подход сегодня жизненно необходим для дагестанского ислама, в будущем, на мой взгляд, он будет приобретать все больше сторонников.

## Приложение I

### *Силсила Са'ид-афанди из Чиркея по накшбандийскому тарикату*[12]

(пер. с аварского и коммент. В.О. Бобровникова и М.Ю. Рощина)

(1) [пророк] Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует![13]) — (2) Абу Бакр ас-Сиддик — (3) Салман [ал-Фариси] — (4) ал-Касим [б. Мухаммад] — (5) Джа'фар ас-Садик — (6) [Абу Йазид] Тайфур ал-Бистами — (7) Абу-л-Хасан [ал-Харакани] — (8) Абу 'Али [ал-Фармади] — (9) Йусуф ал-Хамадани — (10) 'Абд ал-Халик [ал-Гиджувани] — (11) 'Ариф [ар-Ривгари] — (12) Махмуд [Анджир Фагнави] — (13) 'Али ар-Рамитани — (14) Мухаммад-*баба* [Саммаси] — (15) *саййид* Амир Кулал — (16) Баха' ад-дин Мухаммад Накшбанд — (17) 'Ала' ад-дин ['Аттар] — (18) Йа'куб [ал-Чархи] — (19) [*х<sup></sup>аджа*] 'Убайд Аллах Ахрар — (20) Мухаммад Захид ас-Самарканди — (21) Дарвиш Мухаммад — (22) Хаваджаки ал-Имканаки — (23) Мухаммад Баки — (24) Ахмад [ас-Сирхинди] ал-Фаруки — (25) Мухаммад Ма'сум — (26) Мухаммад Сайф ад-дин [Мухсин] — (27) [*саййид*] Нур Мухаммад — (28) Хабиб Аллах [ал-Бухари] — (29) 'Абдаллах 'Алави [ад-Дихлави] — (30) [*маулана*] Халид-шах

---

[11] Молодежь Дагестана. № 11, 15.03.2002. С. 5.

[12] Обе публикуемые нами *силсила* официально признаны ДУМД и распространяются муфтиятом в электронном виде и в распечатках. Аварский оригинал *силсила* находится в личном архиве М.Ю. Рощина. В переводе арабские и персидские имена приведены в соответствии с современной востоковедческой традицией. Пропущенные в оригинале *нисбы* и части имен восстановлены в квадратных скобках. Разные варианты накшбандийской и шазилийской *силсила* дагестанских шейхов в последнее время неоднократно издавались в Дагестане и Сирии. См., например: *Хасан Хилми ал-Кахи*. Ал-Бурудж ал-мушаййада би-н-нусус ал-му'аййида. Дамаск, 1996, с. 282–286; *Амирханов М.А.* Мир ислама. [Махачкала], 1996, с. 51–92; *он же*. КъутIбу-гъавс Абу-л-Хасан Али аш-Шазили. Махачкала, 2002, вторая и третья сторонки обложки.

[13] *Таслийа* приведена в аварской аббревиатуре: с.т.гI.в.

ал-Багдади — (31) Исма'ил ал-Курдамири — (32) Мухаммад Салих — (33) Ибрахим [б. Йахйа] ал-Кадкаши — (34) Йунус ал-Лали — (35) Махмуд-афанди ал-Алмали — (36) Джабра'ил-афанди ал-Цахури — (37) 'Абд ар-Рахман-хаджжи ал-'Ассави — (38) Хасан Хилми [ал-Кахи] — (39) Мухаммад Йа'суб [б. ал-'алим Нур Мухаммад ал-'Ассави] — (40) Хумайд-афанди [ал-Хандихи] — (41) [Мухаммад] Хафиз-афанди [ат-Тидиби] — (42) [Меселасул] Мухаммад ал-Хучади — (43) Бадр ад-дин-афанди [ал-Ботлихи] — (44) Са'ид-афанди ал-Чикаби[14].

Да освятит Аллах их могилы!
Нет Бога, кроме Тебя! Слава Тебе[, Боже]! Я же был из находившихся во мраке [невежества]![15]

## Приложение II

### *Силсила Са'ид-афанди из Чиркея по шазилийскому тарикату*[16]

(пер. с аварского и коммент. В.О. Бобровникова и М.Ю. Рощина)

(1) [пророк] Мухаммад (да благословит его Аллах и приветствует![13]) — (2) 'Али [б. Аби Талиб] (да будет им доволен Аллах![17]) — (3) ал-Хасан — (4) Абу Мухаммад Джабир — (5) Са'ид [ал-Газвани] — (6) Фатх ас-Су'уд — (7) Са'д — (8) Са'ид [ар-Раббани] — (9) Ахмад ал-Марвани — (10) Ибрахим ал-Басри — (11) Зайн ад-дин [ал-Казвини] — (12) Шамс ад-дин — (13) Тадж ад-дин — (14) Нур ад-дин — (15) Фахр ад-дин — (16) Тукай ад-дин — (17) 'Абд ар-Рахман [ал-Хасани] — (18) 'Абд ас-Салам [б. Машиш] — (19) Абу-л-Хасан ['Али] аш-Шазили — (20) Абу-л-'Аббас ал-Мурси — (21) Тадж ад-дин б. 'Ата' Аллах [ал-Искандари] — (22) Давуд ал-Бахили — (23) Мухаммад Бахр ал-Вафа' — (24) 'Али б. Мухаммад ал-Вафа' — (25) *саййд* Йахйа [ал-Кадири] — (26) Ахмад б. 'Укба — (27) Ахмад [б.] Заррук — (28) Абу Салим Ибрахим — (29) 'Али Санхаджи — (30) 'Абд ар-Рахман ал-Маджзуби — (31) Йусуф ал-Фаси — (32) 'Абд ар-Рахман [ал-Фаси] — (33) *саййид* Мухаммад [б. 'Абдаллах] — (34) *саййид* Касим ал-Хасаси — (35) Абу-л-'Аббас Ахмад [б. 'Абдаллах] —

---

[14] *Нисбы* с № 34 по № 44 образованы от названий селений: Лала и Алмалы в Кахском районе Северного Азербайджана, Цахур (Рутульского р-на), Ассаб, Кахиб, Андых, Тидиб, Хучада (Шамильского р-на), Ботлих (Ботлихского р-на) и Чиркей (Буйнакского р-на) Дагестана.

[15] Завершающие фразы в конце этой и следующей *силсила* в оригинале даны по-арабски в современной аварской транскрипции.

[16] Личный архив автора.

[17] В оригинале арабская аббревиатура в современной аварской транскрипции: р.гI.

(36) *саййид* ал-'Араби — (37) Абу-л-Хасан 'Али [б. 'Абд ар-Рахман] — (38) *маулана* ал-'Араби — (39) Мухаммад Финджир — (40) Хабиб ар-Рахман — (41) Мухаммад 'Али Захири [ал-Витри ал-Хусайни ал-Мадани] — (42) Мухаммад Салих [б. 'Абд ал-Халик] — (43) Сайф Аллах-кади [ан-Ницубкри ал-Гази-Гумуки] — (44) Хасан Хилми [ал-Кахи] — (45) Мухаммад Йа'суб [б. ал-'алим Нур Мухаммад ал-'Ассави] — (46) Хумайд-афанди [ал-Хандихи] — (47) Хосенил Мухаммад [ал-'Уриби] — (48) Мухаммад 'Ариф[-афанди ал-Кахи] — (49) Са'ад-хажиясул МухIаммад [ал-Бактлухи] — (50) 'Абд ал-Хамид-афанди [ал-Инхо] — (51) Хамзат-афанди [ал-Тлохи] — (52) [Мухаммад] Хафиз-афанди [ат-Тидиби] — (53) [Меселасул] Мухаммад ал-Хучади — (54) Хажиясул Мухаммад — (55) Бадр ад-дин-афанди ал-Ботлихи — (56) Са'ид-афанди ал-Чикаби[18].

Да освятит Аллах их могилы!
Нет Бога, кроме Тебя! Слава Тебе[, Боже]! Я же был из находящихся во мраке [невежества]![15]

## Приложение III

### [*Иджаза Таджуддину из сел. Ашали*]

(пер. с араб. и коммент. В.О. Бобровникова и М.Ю. Рощина[19])

(1)[20] (Басмала:) Во имя Аллаха Милостивого, Милосердного! (Хамдала:) Хвала Аллаху, милости которого обильны и достаточны! (2) (Таслийа:) Да пребудут благословение и мир на Его посланнике Мухаммаде, его роде и всех его сподвижниках!

(3)[21]. Поистине, я дал полную *иджазу* (*аджазту иджазатан мутлакатан*) духовному брату (4) ученому Таджуддину Ашалинскому Андийскому (*ал-'Ашали ал-'Анди*) сыну[22] покойного ученого Рамазана (*Рамадан*) (5) по трем тарикатам (*фи-т-тара'ики ас-саласати*): накшбандийскому, шазилийскому и джазулийскому, (6) — и в том, что

---

[18] *Нисбы* с № 43 по № 56 образованы от названий селений в Нагорном Дагестане: Ницовкра под Кумухом (Лакский р-н), Кахиб, Ассаб, Андых, Уриб, Тидиб, Хучада (Шамильский р-н), Батлух, Инхо (Гумбетовский р-н), Тлох, Ботлих (Ботлихский р-н) и Чиркей (Буйнакский р-н).

[19] Авторы публикации выражают благодарность А.К. Аликберову, Т.К. Ибрагиму и А.Р. Шихсаидову за помощь в интерпретации суфийских терминов и формул текста иджазы.

[20] Цифры в скобках указывают номер строки оригинала.

[21] Опущенный в переводе стандартный зачин документа (*ва ба'д* — «А затем») в оригинале поставлен в скобки и выделен надчеркиванием. Он означает переход к содержательной части документа.

[22] В слове *ибн* («сын») проставлен *алиф*, обычно опускаемый между именами отца и сына.



*Иджаза* Таджуддину из сел. Ашали

разрешил мне мой наставник (*устази*)[23], из всех иных областей деятельности тарикатов. (7–8) Поистине, я полностью выдал ему *иджазу*, поскольку он достоин ее, с тем чтобы он берег порядок нашего времени (*хифзан ли-хали аз-замани*) и не допускал гибели его детей. Я завещаю ему[24] [неколебимо держаться] совершенного, правильного пути при любых обстоятельствах, (9) [быть] богобоязненным к Всевышнему[25] Аллаху тайно и явно, с усердием исполнять установления тарикатов, (10) держаться предписаний *сунны* (*ас-суннату ас-суннийяту*) и особенно воздерживаться от отвратительных новшеств (*ал-бид'ату аш-шани'ату*), (11) не менять основ тарикатов, которые происходят от благородных потомков Пророка (*ас-садату ал-кираму*). (12) Пусть он оставит свои заботы на ученика (*ал-муриду*) и не пренебрегает наставлением к покаянию (*фи талкини ат-таубати*) (13) и молитвами вирда (*ал-аураду*)[26]. «Аллах же избирает Своим милосердием того, кого пожелает, ведь Аллах — обладатель великой милости»[27]. (14) Аллах же — лучший хранитель, ведь Он — самый милосердный. Поистине Всевышний[25] Аллах дает что пожелает кому пожелает[28]. (15) Я завещаю ему[24] непрестанно молиться обо мне, моих родителях, шейхах нашего тариката (16) высокого, да освятит Аллах их могилы и да возвысит Всевышний Аллах стоянки (*макамата-хум*) их [духовного пути] на вечные времена! (17) От получившего *иджазу* смиренного ученого Гусейна (*Хусайн*) сына[22] Курбанава (авар. *Къурбанав*) из горного Саситли (*ас-Сасики ал-Джибали*)[29]. (18) Да хранит Аллах от небрежного исполнения всю эту *иджазу*[30], да помилует Аллах его (составителя документа — Гусейна Саситлинского. — *В.Б., М.Р.*) и его родителей! Аминь. (19) Эту иджазу полностью засвидетельствовали[31]

---

[23] Через Гусейн-афанди (Курбанова) Саситлинского (1900–1964), который выдал данную *иджазу*, *силсила* Таджуддина восходит к Хумайду-афанди из Андыха, затем к Мухаммаду Йа'субу из Ассаба, а от того — к Хасану Кахибскому и затем к Сайфуллекади Башларову из Ницовкры, первому в Дагестане шейху трех тарикатов — накшбандийского, шазилийского и кадирийского. См. Приложения I, II, V и рис. на с. 322.

[24] Глагол со слитным местоимением (букв. «И я завещаю ему») надчеркнут встречающимся в дагестанских арабоязычных рукописях специальным синтаксическим значком (*ал-мубтада'*), в данном случае означающим начало новой фразы.

[25] Слово Всевышний (*та'ала*) надписано над строкой характерным для арабских дагестанских арабоязычных текстов росчерком.

[26] Особая у каждого вирда молитва, которую читают, как правило, ночью.

[27] Коран, 2:99 (105).

[28] Ср.: Коран, 2:84 (90).

[29] Согласно правилам правописания на дагестанском аджаме конца XVIII — первой половины XX в., аварский латерал *тл* (*кь*) в названии селения (*Сасикь*) передан через каф (ڭ). Под горным Саситли имеется в виду селение Цумадинского района Дагестана, которое следует отличать от переселенческого поселка Новосаситли, выросшего во второй половине XX в. в Хасавюртовском районе республики.

[30] Слово *ал-иджазата* вставлено под строкой.

[31] Слово «свидетели» выделено надчеркиванием. *Иджазу* заверили *алимы* из Саситли и соседних селений Цумадинского района — Метрады и райцентра Агвали.

Гасан (*Хасан*) сын ученого Хаджияв-Дибира Саситлинского (*ас-Сасики*), Мухаммад сын (20) Гусейна Агвалинского (*ал-Агали*), Башир сын Гусейна Метрадинского (*ал-Митради*) и Са'д сын 'Али Саситлинского. (21) 5-го числа благословенного рамадана 1383 года[32]. Воистину, Аллах — лучший свидетель.

(Две одинаковые овальные арабские печати, на которых читается арабская надпись снизу вверх: «Хусайн ан-Накшбанди аш-Шазили»).

## Приложение IV

### *Силсила шейха Мухаммада Назима Киприотского*[33]

(пер. с англ. М.Ю. Рощина)

*Древо выдающегося пути Накшбандийа-Хаккании*

1. Радость бытия, гордость сущего, наш господин и оплот [пророк] Мухаммад, да благословит Аллах его, его род и сподвижников, и да приветствует[34]!
2. *хадрат* Абу Бакр ас-Сиддик
3. *хадрат* Салман ал-Фариси
4. *хадрат* имам [ал-]Касим б. Мухаммад б. Абу Бакр ас-Сиддик
5. *хадрат* имам Абу Мухаммад Джа'фар [ас-]Садик
6. Байазид [ал-]Бистами
7. *х$^{в}$аджа* Абу-л-Хасан ал-Хар[а]кани
8. *х$^{в}$аджа* Абу 'Али [ал-]Фармади
9. *х$^{в}$аджа* Абу Йусуф ал-Хам[а]дани
10. Абу-л-'Аббас, наш господин ал-Хидр, да пребудет с ним мир
11. *х$^{в}$аджа* 'Абд ал-Халик ал-Гиджувани
12. *х$^{в}$аджа* Мухаммад 'Ариф [ар-]Ривгари
13. *х$^{в}$аджа* Махмуд Абу-л-Хайр Фагнави

---

[32] 20 января 1964 г. Гусейн Курбанов дал Таджуддину *иджазу* незадолго до своей смерти. В тексте год следует после последней фразы *иджазы*, в нижнем левом углу документа, но по смыслу он должен предшествовать ей.

[33] Воспроизводится по изданию: *Shaykh Muhammad Hisham Kabbani*. The Naqshbandi Sufi Way. History and Guidebook of the Saints of the Golden Chain. В нашем переводе исправлены многочисленные в английском тексте опечатки и ошибки в написании арабских имен и нисб. В оригинале *силсила* включает и множество побочных ответвлений, из которых составителем были тщательно отобраны и пронумерованы сорок шейхов, с тем расчетом чтобы счастливое число 40 пришлось на шейха Мухаммеда Назима Киприотского. Побочные ветви генеалогии выходят за рамки нашего исследования, и для удобства читателей в переводе они опущены.

[34] *Таслийа* с незначительными разночтениями приведена по-английски и по-арабски.

14. дражайший *х$^{в}$аджа* ‘Али ар-Рамитани
15. *х$^{в}$аджа* Мухаммад Баба ас-Саммаси
16. *саййид* Амир Кулал
17. *кутб* тариката Мухаммад Баха’ ад-дин-*шах* Накшбанд Увайси ал-Бухари
18. *х$^{в}$аджа* ‘Ала’ ад-дин Мухаммад ‘Аттар
19. *х$^{в}$аджа* Йа‘куб [ал-]Чархи
20. *х$^{в}$аджа* Наср ад-дин ‘Убайд Аллах Ахрар [ас-]Самарканди
21. *х$^{в}$аджа* Мухаммад Захид
22. *х$^{в}$аджа* Дарвиш Мухаммад ал-Бухари
23. *х$^{в}$аджа* ал-*хаджж* Мухаммад ал-Имканаки [ас-]Самарканди
24. *х$^{в}$аджа* Мухаммад ал-Баки би-л-лах [ас-]Самарканди
25. наш господин *шайх* Ахмад [ал-]Фаруки [ас-]Сирхинди, реформатор второго тысячелетия (*муджаддид алфи сани*)
26. *х$^{в}$аджа* Мухаммад ал-Ма’сум ар-Раббани
27. *хаджжи* Сайф ад-дин ‘Ариф ар-Раббани
28. *саййид* Нур Мухаммад ал-Бадавани
29. *хадрат* Шамс ад-дин Хабиб Аллах, *мирза* мазхар Джан-и Джанан
30. ‘Абд Аллах-*шах* ад-Дихлави ал-Ма‘руф *шайх* Гулам ‘Али
31. *маулана* Дийа’ ад-дин Абу На‘сан Мухаммад Халид аш-Шахразури ал-Курди ал-Багдади аш-Шами
32. *шайх* Исма‘ил [аш-]Ширвани
33. Хас Мухаммад [аш-]Ширвани
34. *шайх* Мухаммад [ал-]Йараги
35. *саййид* Джамал ад-дин [ал-]Гумуки[35] ал-Хусайни
36. Абу Ахмад [‘Абд ар-Рахман] ас-Сугури[36]
37. Абу Мухаммад ал-Мадани
38. *саййид* Шараф ад-дин ад-Дагистани[37]
39. властитель святых (*султан аулийа’*) *маулана шайх* ‘Абдаллах [ал-]Фа’из [ад]-Дагистани
40. наш шайх и учитель (*устаз*) *маулана* аш-*шайх* Мухаммад Назим ‘Адил ал-Кубруши[38] ал-Хаккани

«А кто повинуется Аллаху и посланнику, то они — вместе с теми из пророков, праведников, исповедников, благочестивых, кому Аллах оказал милость. И сколь прекрасны они как товарищи! Это — щедрость от Аллаха. И довольно в Аллахе знающего!» [Коран, 4:71(69) — 72(70)]

---

[35] Казикумухский, т.е. из сел. Кумух в среднем Дагестане.

[36] Согратлинский, т.е. из сел. Согратль в северном Дагестане.

[37] Этот шейх и его предшественник были эмигрантами (*мухаджирами*), переселившимися в Османскую империю после разгрома восстания 1877 г. Их родиной является сел. Кикуни в северном Дагестане, откуда происходит и другая нисба обоих шейхов (ал-Кикуни).

[38] Иначе эта нисба читается на турецкий лад: Кипруси.

## Приложение V

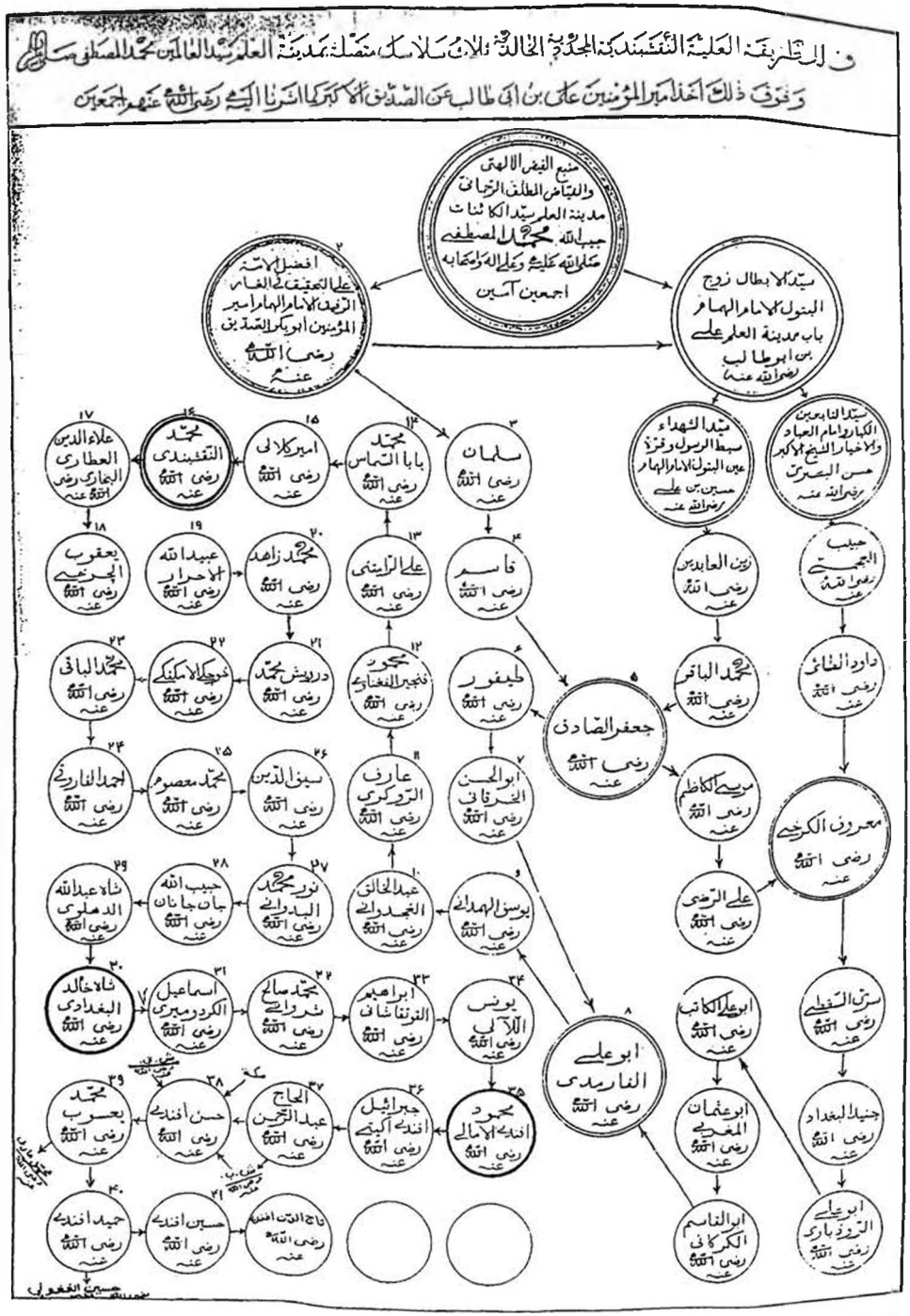
### *Силсила шейха Таджуддина из сел. Ашали*

(пер. с араб. М.Ю. Рощина)

*Высший тарикат Накшбандийа-Муджаддидийа-Халидийа. Три силсила, связанные с градом знания, господином знающих, избранным Мухаммадом, да благословит его Аллах, и, кроме того, включающие повелителя верующих 'Али ибн Аби Талиба, великого правдолюбца, как отмечено о нем, да будет доволен всеми ими Аллах*

1. Источник богословского богатства, бесконечно расточающий, милосердный, град знания, господин существующих, возлюбленный Господа, избранный [пророк] Мухаммад, да благословит Аллах его, и весь род его, и сподвижников его. Аминь
2. Лучший из *уммы* в осуществлении и отмене, сотоварищ, великодушный имам, повелитель верующих Абу Бакр ас-Сиддик, да будет доволен им Аллах
3. Салман, да будет доволен им Аллах[39]
4. Касим
5. Джа'фар ас-Садик
6. Тайфур
7. Абу-л-Хасан ал-Харакани
8. Абу 'Али ал-Фармади
9. [Абу] Йусуф ал-Хамадани
10. 'Абд ал-Халик ал-Гиджувани
11. 'Ариф ар-Ривгари
12. Махмуд Фанджир ал-Фагнави
13. 'Али ар-Рамитани
14. Мухаммад-*баба* ас-Саммаси
15. Амир Кулали
16. Мухаммад ан-Накшбанди
17. 'Ала' ад-Дин ал-'Аттари ал-Бухари
18. Йа'куб ал-Чархи
19. 'Убайд Аллах ал-Ахрар
20. Мухаммад Захид
21. Дарвиш Мухаммад
22. Хаваджаки ал-Имканаки
23. Мухаммад ал-Баки
24. Ахмад ал-Фаруки
25. Мухаммад Ма'сум
26. Сайф ад-дин

[39] Далее эта формула повторяется после каждого имени, приводимого в трех *силсила*.




*Силсила* шейха Таджуддина

27. Нур Мухаммад ал-Бадавани
28. Хабиб Аллах-*джан* Джанан
29. *Шах* ʻАбдаллах ад-Дихлави
30. *Шах* Халид ал-Багдади
31. Исмаʻил ал-Курдамири
32. Мухаммад Салих Ширвани
33. Ибрахим ал-Кадкашани
34. Йунус ал-Лали
35. Махмуд-*афанди* ал-Алмали
36. Джабраʼил-*афанди* Акита
37. ал-*хаджж* ʻАбд ар-Рахман
38. Хасан-*афанди*[40]
39. Мухаммад Йаʻсуб — *Мухаммад ʻАриф[41]
40. Хумайд-*афанди* — Хусайн ал-Гугутли[42]
41. Хусайн-*афанди*
42. Тадж ад-дин-*афанди*

[*Две силсила, идущие от ʻAли ибн Аби Талиба*]

1. Господин героев, муж девы, великодушный имам, врата града знания ʻАли б. Аби Талиб[43]
2. Господин мучеников, внук посланника, зеница ока девы, великодушный имам Хусайн б. ʻАли
3. Зайн ал-ʻАбидин
4. Мухаммад ал-Бакир
5. Джаʻфар ас-Садик
6. Муса ал-Казим
7. ʻАли ар-Рида
8. Маʻруф ал-Карахи
9. Сирра ас-Сакати
10. Джунайд ал-Багдади
11. Абу ʻАли ар-Рузбари
12. Абу ʻАли ал-Катиб
13. Абу ʻУсман ал-Магриби
14. Абу-л-Касим ал-Каркани[44]

---

[40] К этому имени позднее подписаны имя и инициалы трех шейхов, от которых он также получил *иджазу*: Макка, Ш.К., Ш.Б. Последняя аббревиатура, похоже, означает накшбандийского шейха Шуʻайба ал-Багини (ум. в 1911-12 г.). Автор публикации признателен Ш.Ш. Шихалиеву за это уточнение.

[41] Дописано, как и «Хусайн ал-Гугутли», позднее и не пронумеровано.

[42] Из сел. Гоготль в Нагорном Дагестане.

[43] Обе *силсила*, идущие от Али б. Аби Талиба, также восходят к пророку Мухаммеду, который, согласно суфийской традиции, считается первым суфием.

[44] Хасан ал-Басри (642–728) передал *иджазу* тариката Абу ʻАли ал-Фармади, который занимает восьмую позицию в основной (первой) *силсила* шейха Таджуддина. На нем все три *силсила* пересекаются.

1. ʻАли б. Аби Талиб
2. Господин великих последователей, рабов Божиих и добрых [людей], великий шайх Хасан ал-Басри
3. Хабиб ал-Аджми
4. Дауд ат-Та'и
5. Ма'руф ал-Карахи[45]

[45] Далее третья *силсила* повторяет вторую, также идущую от ʻАли б. Аби Талиба.

**З.З. ЖАНДАРБЕК**
(Туркестан, Казахстан)

# Йасавийа и этническая история населения Дашт-и Кипчака

***(по материалам казахских шеджере)***

Роль суфийского братства Йасавийа в исторической судьбе тюркских народов до конца еще не изучена. Между тем этот тарикат сыграл, вне всякого сомнения, огромную роль в этнических трансформациях в позднесредневековой Центральной Азии.

В XIV в. благодаря усилиям именно йасавийских шайхов, как утверждает письменная традиция, золотоордынский хан из рода Чингисхана, Узбек, принял ислам, который с этого времени стал государственной религией Золотой Орды. Об этом эпизоде в средневековых нарративных источниках сведений не так много. Например, американский ученый Д. ДиУис в своей монографии, посвященной всестороннему рассмотрению истории исламизации Золотой Орды, использовал «Чингис-наме» Утамиш Хаджи и рукопись Нуруллаха ибн Убайдаллаха Хорезми[1]. Кроме этих источников, повествующих об исламизации Золотой Орды йасавийскими шайхами, интересную информацию содержат агиографическое сочинение «Темур-наме»[2] и «История четырех улусов» Мирза Улугбека[3].

---

[1] См.: *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. University Park, Pennsylvania, 1994.

[2] «Темур-наме» — рукопись из фонда Института тюркологии при Международном казахстанско-турецком университете (МКТУ) им. Ходжа Ахмада Йасави. «Темур-наме» в 1991 г. было издано в Ташкенте. В издании сообщается, что автором сочинения является Мулло Салохиддин ибн Мулло Алоиддин-ходжа Ташканди, и указана дата составления — 1327/1909 год. Между имеющимся в нашем распоряжении рукописным вариантом и указанным изданием есть некоторые различия. Например, в опубликованном варианте «Темур-наме» материалы, повествующие о событиях в Дашт-и Кипчаке, отсутствуют. Поэтому в нашей работе был использован рукописный вариант из указанного фонда.

[3] *Мирзо Улугбек.* Тўрт улус тарихи. Тошкент, 1993 (на узб. яз.). В предисловии к изданию Б. Ахмедов пишет, что «История четырех улусов» была завершена в 1425 г. под руководством Мирза Улугбека. Рукописный вариант этого труда хранится в Британском музее, еще два списка находятся в библиотеках Турции.

© З.З. Жандарбек, 2003

Собранный нами в последние годы материал — *шеджере* (родословия) казахов и узбеков — при всей его специфичности дает новые данные для оценки форм религиозной и этнической самоидентификации названных этносов. На основании полученных сведений мы попытаемся доказать в этой статье значение суфизма в постепенном разделении части тюрков Золотой Орды на религиозно-этнические группы — *джузы*, а также в последовавшей за этим интеграции их в единый — казахский — народ.

Первая попытка сделать ислам государственной религией Золотой Орды была предпринята ханом Берке, одним из потомков Чингисхана. В середине XIII в. он принял мусульманскую веру, точнее, стал *мурид*ом (суфийским послушником) бухарского шайха Шамс ад-дина ал-Бахарзи, сына знаменитого Сайф ад-дина ал-Бахарзи, принадлежавшего к тарикату Кубравийа[4]. Но эта инициатива хана не нашла поддержки среди его окружения, и следующий правитель из династии Чингис-хана уже не был мусульманином. Одной из причин неудачи первой попытки исламизации, возможно, является тот факт, что учение тариката Кубравийа возникло в персоязычной среде, на основе культуры оседлых народов, чуждой кочевым тюрко-монголам.

Только при хане Узбеке ислам завоевывает Золотую Орду и становится государственной религией, но на этот раз в форме тариката Йасавийа. Это событие во всех названных выше сочинениях описывается по-разному.

Согласно «Чингис-наме» Утамиша Хаджи, «...на четырех святых, которые были из святых того времени, снизошло от Аллаха Всевышнего [такое] откровение: „Пойдите и призовите Узбека к исламу!" И по велению Аллаха Всевышнего пришли они к порогу [ставки] Узбек-хана, сели за внешней чертой его куреня и стали творить молитву...»; далее описывается, что происходило в государстве Узбек-хана и как он принял ислам[5].

В упомянутой рукописи Нуруллаха ибн Убайдаллаха Хорезми сказано иначе. Ученик йасавийского шайха Сулаймана Бакыргани — Занги-ата повелел своим ученикам Саййид-ата и Садр-ата отправиться в Дашт-и Кипчак и столицу Узбек-хана Сарайчик и призвать их народ к исламу. Они, как повествует Нуруллах, при помощи *илм-и карамат* (науки чудес)[6] доказали превосходство мусульманской религии, после чего Узбек-хан решил принять ислам[7].

---

[4] См., например: *Греков Б.Д., Якубовский А.Ю.* Золотая Орда и ее падение. М., 1998. С. 126; Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XX вв. Таш., 1988. С. 111.

[5] *Утамиш Хаджи.* Чингиз-наме. Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические исследования В.П. Юдина. Коммент. и указ. А.Х. Абусеитовой. Алматы, 1991. С. 105–107.

[6] *Кныш А.А.* Карама // Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 131–132.

[7] *DeWeese D.* Islamization and Native Religion. P. 567–573.

В «Темур-наме» излагается совсем другая версия этой истории. Однажды Узбек-хан отправился в поход на город Ходженд и возвратился оттуда умалишенным, а его воины — ослепшими. Саййид-ата при помощи *илм-и карамат* их исцелил, после чего искренне пораженный Узбек-хан принял ислам[8]. Мирза Улугбек дает сокращенный вариант версии «Темур-наме», но добавляет, что этот рассказ он заимствовал из книги «Макамат-и Хазрат-и Саййид-ата»[9].

Главное, что объединяет разные версии, — указание на то, что именно шайхи тариката Йасавийа были основными действующими лицами в этом историческом событии.

Таким образом, именно с эпохи Узбек-хана ислам занимает господствующее положение во всей Евразии, проникая во все сферы жизни тюркских народов, населяющих огромную территорию от Крыма до Алтая. Что особенно важно — новая религиозная идеология помогла правителям Золотой Орды, Узбеку и его преемнику Джанибеку, реорганизовать родо-племенную структуру тюрков.

Как следует из казахских *шеджере*, многие родо-племенные подразделения, существовавшие до монгольского нашествия, позднее были разрушены и оказались в составе разных родовых объединений[10]. По нашему мнению, этот факт может быть аргументом в пользу предположения, что современные родо-племенные составляющие казахских джузов, основа внутриэтнической организации казахского народа, не являются прямыми потомками тех родовых и племенных союзов, которые существовали до монгольского нашествия. Все они были перемешаны и преобразованы в XIV в. и даже в более позднее время.

У исследователей, изучающих формирование современных джузов, нет единого мнения о времени и характере процесса их сложения. Многие специалисты склонны полагать, что в их основе лежат древние этнические связи. Но тогда возникает вопрос, почему осколки одних и тех же старых родов и племен встречаются в составе разных тюркских народов? Например, из 92 племен, на которые по традиции делятся узбеки, около 20 встречаются у ногайцев[11]. В составе же казахского народа имеется не менее 90% тех же племен. Похожие родовые подразделения этнографы и историки находят также у башкир, кыргызов и других тюркских народов.

Обратимся к мнениям исследователей. К.А. Пищулина, например, считает, что деление на джузы восходит к глубокой древности: «Ак Орда и Могулистан являли собой более прочную, этнически обособленную государственную организацию, способствовавшую восстанов-

---

[8] Темур-наме. Л. 1а–3б.

[9] *Мирзо Улугбек*. Тўрт улус. С. 226.

[10] См., например: *Востров В.В., Муканов М.С.* Родо-племенной состав и расселение казахов (конец XIX — начало XX в.). А.-А., 1968.

[11] *Кочекаев Б.* Ногайско-русские отношения в XV–XVIII вв. А.-А., 1988. С. 16.

лению хозяйственного, этнополитического и этнокультурного развития. Оба государства обеспечили входившим в него племенным объединениям территориальное и политическое единство. Причем важно то, что они объединили как раз те племена и племенные союзы, которые издавна формировались на территории Казахстана в особые этнические общности. Закономерен тот факт, что Ак Орда и Могулистан возникли как раз на территории крупных этнических общностей древнего Казахстана — Кипчакского союза племен в Центральном и Южном Казахстане и Усунского союза племен в Юго-Восточном Казахстане и Юго-Западном Семиречье, где был стык двух главных этнических узлов, двух формировавшихся Казахских джузов — Старшего и Среднего...»[12]. С.А. Аманжолов, Ю.А. Зуев и А. Сейдимбеков также относят образование казахских джузов к домонгольскому периоду. В.П. Юдин и Т.И. Султанов связывают их возникновение с теми родами, которые были в составе Золотой Орды (правда, Т.И. Султанов признает, что об образовании казахских джузов конкретных данных нет)[13].

Г.А. Федоров-Давыдов, исследователь истории Золотой Орды, придерживался мнения, согласно которому формирование казахских джузов происходило уже после монгольского завоевания: «Изучая письменные источники в части, относящейся к кочевникам Дешти-Кипчака XIII в., мы не могли не заметить те же две тенденции: с одной стороны, нарушение старых родо-племенных отношений... смешение различных родов и племен в результате хозяйствования монголов; с другой — выделение устойчивых образований, в основе которых, видимо, лежали общности, исторически сложившиеся еще до завоевания, т.е. этнические общности. Взаимоотношения этих двух тенденций и определили тот „синтез“ старого и нового после монгольского завоевания, т.е. реальную картину исторического развития номадов Золотой Орды...»; «Казахские жузы — это не те кочевые племена XII–XIII вв., возникшие как первоначальное племенное патриархальное деление кочевого населения. Это объединения хотя имеющие множество пережитков родо-племенного единства, но в основе своей получившие единство как кочевой улус под властью какого-либо хана или группы ханов... Жуз был не племенем, а улусом-держанием, восходящим к улусной системе Золотой Орды...»[14].

После монгольского завоевания территория нынешнего Казахстана входила в состав Золотой Орды и улуса Чагатая, на смену которым пришли Белая Орда, Ногайская Орда, государство Тимура, Узбекское ханство, Могулистан. Хотя эти государства воевали между собой, зна-

---

[12] *Пищулина К.А.* Юго-Восточный Казахстан в середине XIV — начале XVI в. А.-А., 1977. С. 213.

[13] История Казахстана. Алматы, 1997. С. 301.

[14] *Федоров-Давыдов Г.А.* Общественный строй Золотой Орды. М., 1973. С. 62–63, 176–177.

чительная часть их населения имела весьма схожую культуру, практически один язык и образ жизни, что позволяет говорить о существовании какого-то основополагающего, интегрирующего фактора, оставшегося вне поле зрения исследователей. Мы имеем в виду идеологическую (мусульманскую) общность тюркских родов и племен Дашт-и Кипчака. Основу же этой идеологии, как нам представляется, составило учение тариката Йасавийа.

Хорошо известна точка зрения, согласно которой население Дашт-и Кипчака вплоть до XVI в. было языческим. Например, известные исследователи истории Золотой Орды Б.Д. Греков и А.Ю. Якубовский писали: «Говоря о распространении ислама в Золотой Орде, необходимо помнить, что успех или не успех этой пропаганды зависел главным образом от того, в какой среде ее вели. В Дешти-и-Кыпчаке, в самой гуще кочевников-трудящихся — как самих монголов, так и кыпчаков (к XIII в. процесс отюречения первых зашел уже очень глубоко), — ислам не имел успеха... Во всяком случае, еще в XV в. в Дешти-и-Кыпчаке было много язычников, т.е. многие придерживались шаманизма...»[15]. Между тем средневековые источники фиксируют тот факт, что предки казахов (как и остальное население Золотой Орды) приняли ислам еще при Узбек-хане, т.е. уже в XIV в.[16].

*Шежере* казахов, собранные и записанные в XIX–XX вв., утверждают о том, что праотцом казахов является хан Узбек. Так, в книге З. Садибекова «Казах шежиреси» («Генеалогическое древо казахов») приводятся различные варианты генеалогического древа казахов. Согласно одной версии, Узбек-хан является потомком пророка Ноя в тридцать шестом колене. У Узбек-хана было три сына: Байшора, Жаншора, Карашора (Бекшора). От них берут начало три казахских джуза: от Байшоры — Большой, от Жаншоры — Средний, от Карашоры (Бекшоры) — Младший. По другой версии, у пророка Ноя был сын Яфес, после которого был Туран, затем Турк, затем Сак. Внуком последнего был Аннас, согласно преданию — сподвижник пророка Мухаммеда. Потомком Аннаса в девятом колене был Огуз-хан, правнуком которого является Узбек-хан. От Узбека происходит Казах, у которого было три сына — Акарыс, Жанарыс, Бекарыс, прародители трех казахских джузов[17].

Интересные сведения содержатся в работе казахского историка конца XIX — начала XX в. К. Халида: «Сын Узбек-хана Джанибек-хан Золотую Орду разделил на три улуса: Великий, Средний, Младший. Главой Великого джуза сделал Уйсуна, дал ему в помощники Джалаира, Средний джуз возглавил Аргын, ему в помощники дал Наймана, в Младший джуз поставил Алчина, дал в помощники ему

---

[15] *Греков Б.Д., Якубовский А.Ю.* Золотая Орда и ее падение. С. 125.

[16] См.: *Ахмедов Б.А.* Государство кочевых узбеков. М., 1965. С. 158.

[17] *Садибеков З.* Казах шежереси. Тошкент, 1994. С. 21–22 (на узб. яз.).

Джаппаса...»[18]. Эти сведения, взятые, видимо, из каких-то неизвестных пока преданий, также подтверждают предположение о том, что джузовая структура казахов, дошедшая до нас, связана с именем Узбек-хана.

В.П. Юдин, исследуя «Чингис-наме», в свою очередь, писал: «Тюрко-монгольские народы поставили в центр своих представлений о происхождении мира действительную и мнимую генеалогическую историю рода Чингис-хана. Центральной фигурой был сам создатель Монгольской империи... Этот новый генеалогический комплекс, изложенный в терминах родо-племенного осмысления возникновения и сложения структуры человечества, стал базой формирования воззрений на происхождение всего человечества и вселенной. Он был дополнен традиционными элементами тюрко-монгольского шаманизма, которые стали как бы верхним этажом и пристройками здания новой веры. Тем самым был создан космогонический миф, т.е. сформировались иллюзорные мировоззрения и идеология...»[19]. К этим словам следует добавить, что новая система не только была дополнена элементами шаманизма, но впоследствии и переплетена с исламом.

Каждый родо-племенной союз и каждое его подразделение составили, по-видимому, отдельные элементы структуры йасавийского тариката. На основе взаимоотношений *муршид–мурид*, т.е. наставник–послушник, на которых строилась суфийская организация, было обеспечено структурирование новых родо-племенных связей. Напомним, что сыновей Узбек-хана, согласно преданию, звали Байшора, Жаншора, Карашора (Бекшора). Одно из значений второй части этих имен — *шора* (в казахском языке) — «раб» (т.е. высшая степень набожности, «раб божий»). Возможно, Узбек-хан каждому джузу назначил духовного наставника из числа шайхов Йасавийа; эти наставники (*пир*, *муршид*) со временем превратились в народном сознании в праотцов казахских джузов, а сам Узбек-хан стал предком всех казахов (средневековый автор Ибн Рузбехан к узбекам относил три «народа» — шайбанидов, казахов и мангытов)[20].

Согласно казахским *шеджере*, у Жаншоры было шестеро детей: Караходжа, Акходжа, Актамбердыходжа, Дараходжа, Есимкулходжа, Касимходжа. От Караходжи происходит род Аргын, от Акходжи — род Кипчак, от Актамбердыходжи — Найман, от Дараходжи — Конграт, от Есимкулходжи — Керей, от Касымходжи — Увак[21]. Таким образом, все упомянутые роды тесно связаны с *ходжа*ми. Между тем титул *ходжа* в XVII–XIX вв. употреблялся как один из важных титулов суфийских шайхов.

---

[18] *Халид К.* Тауарих хамса. Алматы, 1992. С. 65 (на казах. яз.).

[19] *Юдин В.П.* «Чингиз-наме» как источник по истории казахского народа // *Утамиш Хаджи*. Чингиз-наме. С. 17–18.

[20] См.: *Ахмедов Б.А.* Государство кочевых узбеков. С. 155

[21] См.: *Купеев Ж.* Казах шежереси. Алматы, 1993. С. 14 (на казах. яз.).

Обратимся вновь к «Темур-наме», где содержится еще один рассказ об исламизации кочевых племен. В источнике говорится о том, как шайху Саййид-ата во сне явился его духовный наставник Занги-ата, который предложил ему направиться в Дашт-и Кипчак и призвать там народ к исламу. На следующий день Саййид-ата со своими учениками Касим-шайхом, Хадим-шайхом и Баксайс-ата отправился в Дашт-и Кипчак, где они пришли к хану Хусрау-Кулалу и рассказали о своих намерениях. Хан поставил три условия: во-первых, шайхи должны победить богатыря; во-вторых, они должны вылечить его умалишенную дочь; в-третьих, один из шайхов должен спуститься в горячий *тандыр* (печь). Саййид-ата согласился. Касим-шайх победил богатыря, Хадим-шайх вышел невредимым из горячего *тандыра*, а сам Саййид-ата исцелил девушку. Хан и его народ приняли ислам. Далее легенда гласит, что Саййид-ата попытался с помощью своего третьего ученика, Баксайс-ата, предотвратить гибель хана на охоте, но попытка оказалась не вполне удачной. Тем не менее по воле Аллаха и благодаря *илм-и карамат* хан снова ожил и в знак благодарности отдал свою дочь Сахиб-Джамал в распоряжение Саййид-ата, который выдал ее замуж за Баксайс-ата, ставшего духовным наставником всего Дашт-и Кипчака[22].

Конечно, нельзя забывать о том, что мы имеем дело с преданием. В частности, хана по имени Хусрау-Кулал в Дашт-и Кипчаке и соседних регионах никогда не было. Что же касается Саййид-ата, Касим-шайха, Хадим-шайха и Баксайс-ата, то, как мы полагаем, это реальные исторические личности, сыгравшие важную роль в исламизации тюрко-монголов Золотой Орды и Дашт-и Кипчака. В других агиографических источниках и народных преданиях они изображаются как представители разных ответвлений *силсила* Йасавийа, несущие истинную веру во все концы огромной территории от Крыма до Алтая. В наши дни существуют поверья, согласно которым у этих святых есть определенные места захоронения. Так, Баксайс-ата похоронен якобы на территории Жана-Корганского района Кзыл-Ординской области, на левом берегу р. Сырдарьи, а неподалеку — мавзолей Касим-шайха.

Можно предположить, что именно названные в «Темур-наме» йасавийские шайхи превратились в сыновей Узбек-хана из казахского генеалогического древа. Возможно, Баксайс-ата — это наставник Среднего джуза Джаншора. Во всяком случае, именно предполагаемые потомки Баксайса вплоть до 30-х годов XX в. готовили религиозных деятелей для 26 родов Среднего джуза, живя в селении Баба-Ата (Созакский район Южно-Казахстанской области, около мавзолея знаменитого суфия Исхак-баба).

---

[22] Темур-наме. Л. 7б–11а.

Сегодня имеется информация о четырех ответвлениях *силсила* Йасавийа, охватывающих всю нынешнюю территорию Казахстана, некоторые области Узбекистана и Киргизии. Они представлены четырьмя родами (*аулад*) так называемых *ходжа*, которые связывают свою генеалогию с Мухаммадом ибн ал-Ханафией, сыном «праведного» халифа Али ибн Абу Талиба. В их число входят Аккорганские *ходжа*, *ходжа* Дувана, *ходжа* Хорасан, *ходжа* Карахан. Представители каждого из названных родов *ходжа* считались наследственными наставниками отдельных родо-племенных союзов. В каждом казахском ауле было два-три дома *ходжа*, которые занимались просветительской и религиозной деятельностью. *Ходжа* не составляли (и не составляют) отдельную этническую группу и не отделялись от казахского народа. Об этом среди самих *ходжа* существует поговорка: *Хожа жиылып ел болмас* («Собравшись, *ходжа* не станут народом»). Можно говорить лишь о том, что *ходжа* были и остаются особой социальной прослойкой среди кочевников.

Авторитет *ходжа* среди людей был очень высоким, а их права и привилегии были приравнены к султанским (т.е. к тем, которыми пользовались Чингисиды). Источники свидетельствуют о том, что шайхи Йасавийа в улусах Золотой Орды входили в родовую верхушку общества. Например, Балтычак, сын одного из шайхов, принимавших активное участие в исламизации Золотой Орды, — Садр-ата (Садр ад-дин шайх), по прозвищу Баба-Туклас, был беклярбеком (бек беков). Сыновья Балтычака, Иса и Едиге, тоже были беклярбеками[23]. Нам представляется, что термины *беклярбек* и *бий* имели сходное значение. Беклярбек Едиге, основатель Ногайской (Мангытской) Орды, назывался бием. На западе бывшего улуса Джучи его потомки, которые не принадлежали к Чингисидам, к началу XV в. имели неограниченную власть; вопрос о выборе на ханство Чингисида из рода Джучи решался в зависимости от того, на чьей стороне был мангытский (ногайский) бий[24].

Согласно другим источникам, потомки Баба-Тукласа (Садр-ата) и Едиге были духовными наставниками мангытского улуса и представляли йасавийский тарикат, точнее, его ветвь, к которой принадлежали *ходжа* Карахан. Сами представители этого рода, правда, возводили свою родословную к первому «праведному» халифу Абу Бакру Сыддыку[25].

Нам пока неизвестно, какую ветвь тариката Йасавийа представляли соратники Садр-ата (Баба-Тукласа) — Сайид-ата, Бадр-ата, Узун-

---

[23] *Трепавлов В.В.* Нурадин ногайской Орды // Развитие Ногайской Орды: Историко-географические аспекты. Махачкала, 1993. С. 44.

[24] Там же. С. 45.

[25] *Курмансеитова А.Х.* Ярлык Токтамыш-хана к Польскому королю Ягайле и Эдиге // Развитие Ногайской Орды: Историко-географические аспекты. С. 94–97.

Хасан-ата. Их имена встречаются в документах, относящихся к первой половине XIV в. Например, некто Бадр ад-дин Мухаммад ибн Джамаи был главным судьей (*кади*) Узбек-хана, а шайх Хасан — улусным эмиром[26]. Больше сведений имеется о шайхе Саййид-ата, потомки которого играли важную роль в духовной и политической жизни Хорезма и Мавараннахра на протяжении всего позднего средневековья[27].

О биях — суфийских наставниках казахский ученый Б. Кенжалиев писал: «При сопоставлении ханской и судебной власти народ отдал предпочтение второй. Бий был советником хана, его духовной опорой и наставником. Бий всегда говорил от имени народа, потому он не боялся ханской кары, а в некоторых случаях даже оказывал давление на хана...»[28]. Относительная самостоятельность биев обусловливалась тем, что они опирались на божий закон — шариат. Таким образом, суфийский тарикат Йасавийа обеспечивал политическое и духовное единство народов Дашт-и Кипчака, основой которого была общность их языка, культуры и хозяйства.

Чингисидский правитель, пренебрегший советом духовного наставника, рисковал своей властью. Примеров этому немало. Я остановлюсь на одном таком событии, определившем дальнейшую судьбу евразийских степей и Мавараннахра, но оставшемся вне поля зрения историков.

Народное предание относит его к 1448 г. Ш. Кудайбердиев приводит следующую версию: «Почему обиделся [казахский народ] на Абулхайр[-хана]. Казахи так говорят: „Прадед здешних аргынов Дайрходжа был любимым кадием хана [Абулхайра], за справедливость его прозвали Акжол (Акжол-бий). Кара Кыпчак Кобланды-богатырь был гордостью Абулхайра. Они же невзлюбили друг друга, хотя и не показывали виду. Однажды в степи Кобланды-богатырь убил Дайрходжу. Об этом узнал Джанибек-хан (союзник Абулхайра. — *З.Ж.*) и потребовал смертной казни для Кобланды-богатыря. Но хан Абулхайр побоялся многочисленного кипчакского рода и сказал, что Кобланды откупится, отдав *кун* (возмещение за убийство. — *З.Ж.*) в три человека. Нерешительность хана обидела Джанибека»[29].

Люди не могли простить хану его отношения к покушению на святого и ушли к султанам Джанибеку и Кирею, которые положили начало Казахскому ханству. Те же, кто остался с Абулхайром, вышли из

---

[26] *Федоров-Давыдов Г.А.* Общественный строй Золотой Орды. С. 100–102.

[27] Об этом написал в свое время Д. ДиУис: *DeWees D.* The Descendants of Sayyid Ata and the Rank of *Naqib* in Central Asia // Journal of the American Oriental Society. New Jork–New Haven, 1995, № 115. P. 612–634.

[28] *Кенжалиев Б.* Материалы по правовому обычаю казахов. Алматы, 1996. С. 168.

[29] Родословная тюрков, киргизов, казахов и ханских династий. Алматы, 1991. С. 21–23.

джузовой системы и впредь именовались «узбеками». Это подтверждается средневековым генеалогическим древом кочевых узбеков («Узбек шаджараси»)[30]. В источнике сказано, что Узбекский улус состоит из трех джузов, и далее перечисляются все родо-племенные подразделения, многие из которых сегодня известны как казахские. Данная родословная была составлена, видимо, до распада Узбекского ханства или немного позже и содержит убедительные доказательства того, что предками современных узбеков были родо-племенные объединения в рамках джузовой системы, которая существовала у народов Дашт-и Кипчака.

После откочевки основной массы народа в XV–XVI вв. на юг, в Среднюю Азию и далее в северные районы нынешнего Афганистана, государство Абулхайра пришло в упадок. После кончины хана его потомки вынуждены были покинуть Дашт-и Кипчак и бассейн р. Сырдарьи. Согласно преданию, ни один из присырдарьинских городов не желал иметь с ними дела, кроме жителей города Сауран и сауранских *ходжа*, которые оказали узбекам всяческую помощь. Именно йасавийский шайх из города Сауран сопровождал внука Абулхайра, Мухаммада Шайбани-хана, основателя династии Шайбанидов, в Мавараннахре и поддерживал его. Однако впоследствии один из влиятельных сауранских *ходжа* потерпел поражение в соперничестве с шайхом Махдум-и А'замом — предводителем тариката Накшбандийа в Мавараннахре. Наследник йасавийской родословной трагически погиб в результате заговора, организованного членами этого тариката в Бухаре[31].

Так появились на исторической арене Казахское ханство и государство Шайбанидов и стали формироваться казахский и узбекский этносы, происходившие из одного корня, но постепенно создавшие разные этнические культуры.

---

[30] Рукопись найдена автором в 1988 г., во время научной экспедиции в Кзыл-Ординскую область Республики Казахстан. В научный оборот пока не введена. Копия родословной находится в личном архиве автора. Ни имя автора, ни время составления источника в нем не указаны.

[31] *Бабаджанов Б.* Мир-и Араб // Культура кочевников на рубеже веков (XIX–XX, XX–XXI вв.): Проблемы генезиса и трансформации. Алматы, 1995. С. 88–102.

## Содержание

*С.Н. Абашин, В.О. Бобровников*
Соблазны культа святых (вместо предисловия) .....

*С.Н. Абашин*
«Семь святых братьев» .....

*В.Л. Огудин*
Гора Бобои-об — древняя святыня народов северо-западной Ферганы .....

*В.Л. Огудин*
Трон Соломона. История формирования культа .....

*А.О. Булатов*
Реликты шаманства в культе святых и святых мест у народов Дагестана .....

*А.К. Муминов*
Кокандская версия исламизации Туркестана .....

*В.О. Бобровников, Р.И. Сефербеков*
Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа
(к истории и этнографии культов святых) .....

*С.Н. Абашин*
Бурханиддин-Кылыч: ученый, правитель, чудотворец?
О генезисе культа святых в Средней Азии .....

*Б.М. Бабаджанов*
Зикр *джахр* и *сама'*: сакрализация профанного
или профанация сакрального? .....

*Б.М. Бабаджанов*
Дукчи Ишан и Андижанское восстание 1898 г. .....

*М. Кемпер*
К вопросу о суфийской основе *джихада* в Дагестане .....

*М.Ю. Рощин*
Шейх Мухаммед Назим Киприотский и его последователи
(к вопросу о возрождении суфизма в Дагестане) .....

*З.З. Жандарбек*
Йасавийа и этническая история населения Дешт-и Кипчака
(по материалам казахских шеджере) .....