Г. П. Снесарев

ХОРЕЗМСКИЕ ЛЕГЕНДЫ

как источник по истории религиозных культов Средней Азии

Издательство «Наука»

Академия наук СССР
Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая

Г. П. Снесарев

ХОРЕЗМСКИЕ ЛЕГЕНДЫ

как источник по истории религиозных культов Средней Азии

Издательство «Наука»
Москва 1983

В книге на основе изучения хорезмских легенд показываются возникновение и развитие культа мусульманских святых, причины, истоки, основные этапы его эволюции. Критически рассмотрены роль и место культа святых в духовной и социальной жизни народов Средней Азии в дореволюционный период. Освещается борьба с религиозными пережитками в годы Советской власти.

Ответственный редактор
Т. А. ЖДАНКО

С $\frac{0508000000-076}{042(02)-83}$—70—83—II © Издательство «Наука», 1983 г.

От автора

Книга посвящена одному из наиболее распространенных у народов Средней Азии со времен средневековья религиозных институтов ислама — культу мусульманских святых. В центре внимания автора — история становления культа: исходные моменты канонизации отдельных персонажей среднеазиатской мусульманской агиологии, исторический и религиеведческий анализ этих образов.

Исследование строится главным образом на материале легенд и преданий о наиболее характерных представителях хорезмской агиологии. В основе работ лежит большой историко-этнографический и фольклорный материал, собранный автором в 1950—1960-х годах в Хорезмской обл. Узбекской ССР и на соседних с ней территориях Туркмении и Каракалпакии, преимущественно среди узбекского населения. При анализе и комментировании легенд и другого фольклорно-этнографического материала широко использовались литературные источники.

Хотя этнографический материал в известной степени локален, выявленный нами процесс становления и дальнейшего развития культа мусульманских святых Хорезма в основном типичен и для других местностей среднеазиатского региона. Проведение исследования в пределах одной историко-культурной области — Хорезма дало возможность глубже изучить материал в разных аспектах нашей темы.

Работа в целом представляет собой историческое, религиеведческое исследование в области актуальных проблем исламоведения. Но некоторые ее аспекты имеют, помимо теоретического, и научно-практическое значение.

65 лет социалистического строительства в СССР вызвали колоссальные по своим результатам изменения не только в экономике, культуре, во всей системе общественных отношений, но и в сфере духовной жизни, в частности в массовом отходе от религиозных традиций и обрядов. В нашем обществе зрелого социализма господствует научное материалистическое мировоззрение.

Прогресс в области духовной культуры особенно ощутим в Средней Азии, где в течение многих столетий ислам имел огромное влияние на принципы государственного устройства, целиком определял правовые и судебные нормы, формы образования, охватывал все стороны семейного быта. От большинства этих функций ислама теперь не осталось и следа. На стадии угасания находятся и некоторые еще сохранившиеся у части населения пережитки религиозных представлений [1].

Экспедиционные этнографические работы, осуществленные автором этих строк 20—25 лет назад, дали возможность собрать достаточный материал по преданиям и легендам, сохранившимся в памяти старших поколений местных жителей. Хотя полевые работы охватили далеко не всю территорию Хорезма (выпала при этом дельта Амударьи; исследования велись главным образом по кольцевому периметру и по нескольким радиальным направлениям), число мазаров святых, посещенных нами, составило, по предварительному подсчету в полевых дневниках, около 135. Не все мазары были заброшены [2], и автору приходилось наблюдать пришедших к ним паломников. Зафиксированные нами реликты культа мазаров свидетельствуют и о практической важности исследования данной проблемы для скорейшего преодоления этого архаического явления.

Атеистическая критика того или иного религиозного пережитка в настоящее время уже не может довольствоваться средствами пропаганды, практиковавшимися 30—40 лет назад. В Постановлении ЦК КПСС от 26 апреля 1979 г. о дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы подчеркивается, что качество этой работы «далеко не всегда отвечает возросшему образовательному и культурному уровню и запросам советских людей, недостаточно учитывает динамичность социально-экономических процессов и духовной жизни современного советского общества» [3].

На современном высоком уровне общей культуры людей [4] для достижения желательного результата,— а таковым следует считать ленинское положение о важности добиться сознательного отношения масс к религиозным вопросам [5], сознательного отказа их от религии, ее догм и обрядов — надо с достаточной глубиной раскрыть реакционное содержание института агиологии, показать, где, когда, на какой основе и по каким причинам он возникал,

как комментируются с научных позиций легенды о местных святых и связанные с ними верования, что именно способствовало росту и укреплению культа этих мазаров на протяжении столетий. В. И. Ленин писал, что пропаганда материалистического мировоззрения «необходимо включает... разъяснение истинных исторических и экономических корней религиозного тумана»[6], т. е. практика атеистического воспитания должна покоиться на прочном научном фундаменте. Достичь этого невозможно без серьезной постановки исследования данной проблемы на современном уровне знаний, на основе марксистского диалектического метода в применении его к явлениям общественной жизни.

Каковы задачи нашей работы и на кого она рассчитана?

Основная часть ее включает очерки, содержащие легенды о святых, наиболее известных и почитаемых с давних времен в среде населения Хорезмского оазиса; изложение легенд сопровождается их анализом с позиций современного исламоведения с учетом исторической, социальной и этнографической специфики изучаемого региона. Анализируя материал, относящийся к объектам культа святых, мы ставим задачу выяснить исторические причины их канонизации[7] и в конечном итоге установить классификацию персонажей в составе среднеазиатской агиологии.

Все это нам представляется весьма существенным, так как только индивидуальный подход к отдельным «образам» святых или их группам позволит в теоретическом плане решить вопрос о путях становления этого культа в целом и последующей его истории, а в практическом — выработать более действенные методы атеистической интерпретации каждого конкретного объекта поклонения.

Автор надеется, что книга не только представит интерес для этнографов, историков, религиеведов (и в первую очередь исламоведов), на которых она в основном ориентирована, но и окажется также практически полезной для распространения научного атеизма, освобождения сознания людей от религиозных заблуждений. Формирование научного мировоззрения, коммунистической идейности всегда было и остается «сердцевиной идеологической, политико-воспитательной работы»[8], и научным исследованиям в этой работе принадлежит важная роль.

Г. П. Снесарев

[1] Этому вопросу посвящена интересная монография И. Джаббарова «Общественный прогресс, быт и религия» (Ташкент: Изд-во «Узбекистан», 1973). Процесс изживания старой мусульманской обрядности и становления обрядности социалистического общества на высоком научном уровне убедительно прослежен в книге Н. П. Лобачевой «Формирование новой обрядности узбеков» (М.: Наука, 1975). Некоторые аспекты отхода от религиозных традиций освещены автором этих строк в коллективном труде «Этнографические очерки узбекского сельского населения» (М.: Наука, 1969, гл. V, с. 244—291); *Есбергенов Х., Атамуратов Т.* Традиции и их преобразования в городском быту каракалпаков. Нукус, 1975; *Лобачева Н. П., Тульцева Л. А.* Традиции современной обрядности узбеков.— Сов. этнография, 1977, № 6.

[2] Заметим, что это относится не только к каким-либо знаменитым городским мавзолеям типа Палван-ата в Хиве, но и к небольшим купольным мазарчикам, расположенным в глуши, на каком-нибудь кишлачном кладбище.

[3] Постановление ЦК КПСС о дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы (26 апреля 1979 г.).— КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М.: Политиздат, 1979, т. 13, с. 354.

[4] Мы имеем в виду не только уровень образования, но и духовный облик человека в целом, сложившийся под благотворным влиянием всех ценностей, созданных социалистическим образом жизни.

[5] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 45, с. 27.

[6] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 12, с. 145.

[7] Мы применяем этот термин условно, так как официальной канонизации, проводимой духовенством в организованном порядке, в исламе не было.

[8] ЦК КПСС в резолюциях и решениях съездов..., с. 360.

Введение

Вряд ли нам необходимо повторяться и снова, как это уже сделано многими религиеведами, поднимать вопрос о причинах возникновения культа святых, в том числе и мусульманских. Основная причина общая: явление это стадиального порядка, оно возникает, когда на определенном этапе истории любой религиозной системы появляются, крепнут и разрастаются монотеистические тенденции, пантеон божеств меркнет, набирает силу идея единого верховного бога.

Следствием тенденций к монотеизму является неизбежный разрыв привычной дотоле связи человека со «сверхъестественными силами», многоликими в образах божеств, обладающих специализированными функциями, в достаточной степени зримых и осязаемых в своей иконографии, доступных каждому, кто обращается к ним за помощью, сопровождая просьбы выработанным столетиями и безотказно действующим умилостивительным ритуалом. Энгельс писал: «Чтобы стать религией, монотеизм с давних времен должен был делать уступки политеизму, начиная уже с Зенд-Авесты»,—и далее: «И христианство само ... могло вытеснить у народных масс культ старых богов только посредством культа святых» [1].

Вновь возникающее единое божество, непонятное в своей абстрактности, отдаляется от человека на недосягаемые высоты. Но привычка непосредственной связи со сверхъестественными силами остается. Возникает институт посредников между человеком и богом — святых — по примеру старых божеств, выполняющих в достаточной мере самостоятельные функции.

Так шел процесс становления этого института и в исламе — сначала на территории Аравии, а затем и за ее пределами в странах, завоеванных халифатом и постепенно подвергавшихся исламизации. К исламу вполне применимо относившееся к христианству положение Ф. Энгельса о том, что духовенство, взяв в свои руки объекты паломничества, вернуло «в лице святых полите-

истическому крестьянству его любимых богов-покровителей»[2]. Ограничимся кратким перечислением литературных источников, дающих представление (в одних случаях поверхностное, в других — более углубленное) о культе святых в Средней Азии, без подробного анализа по той причине, что почти все они не касаются предмета нашего исследования — агиологии Хорезма.

Сведения о персонажах непосредственно среднеазиатской агиологии довольно обширны, но они разбросаны по работам востоковедов, занимавшихся самыми различными проблемами региона. В научном отношении эти сведения далеко не равноценны. Из дореволюционных авторов незначительный материал, относящийся к Средней Азии, можно извлечь даже из таких сугубо тенденциозных (миссионерских) работ, как монографии М. Иванова и Н. П. Остроумова[3]; использовать, естественно, можно лишь факты без их авторской интерпретации.

Отдельные упоминания о среднеазиатских святых и их мазарах вкраплены в различные труды А. А. Бобринского, В. А. Жуковского, А. Крымского, Н. Маллицкого, П. Позднеева, А. А. Диваева, Н. С. Лыкошина и многих других. Что касается агиологии Хорезма, а это, естественно, нас больше всего интересует, то у путешественников и чинов администрации, писавших об этом крае, сведения о святых грешат искажениями имен.

Особое место занимает интересное исследование К. Г. Залемана о святом Хаким-ата (Сулеймане Бакиргани): большую ценность представляют не только подробные сведения о самом святом, но и приложения к работе, тексты на восточных языках, посвященные знаменитым святым (суфиям)[4].

У современных авторов, не занимавшихся специально проблемой агиологии, отдельные сведения о святых встречаются в трудах А. А. Семенова, М. С. Андреева, Е. М. Пещеревой, Н. А. Кислякова и других востоковедов. Большой интерес представляют исследования, посвященные конкретным персонажам агиологии, которые обычно невелики по объему, но содержат уникальный материал. Это, например, работы А. А. Семенова[5], а также В. А. Гордлевского и В. А. Жуковского[6]. Из более поздних авторов отметим небольшую, но исключительно богатую по содержанию статью Ю. В. Кнорозова, которая впоследствии неизменно цитировалась всеми авторами, интересующимися среднеазиатской агиологией[7].

Однако работ, посвященных среднеазиатскому культу святых, суммирующих все известные данные об этом явлении, немного, вышли они лишь в 50—60-х годах. Их появление не случайно: сама жизнь потребовала уделить особое внимание этому религиозному пережитку. К таким работам относятся монографии и статьи О. А. Сухаревой[8], В. Н. Басилова[9], а также автора этих строк[10]. В республиках Средней Азии, где, казалось бы, материал «под рукой», исследования, связанные с культом святых, появляются сравнительно редко, главным образом в виде газетных статей и популярных брошюр (например, на таджикском материале[11] или на казахском[12]), а также изданий узбекских, туркменских, киргизских и других авторов[13].

Подытоживая краткую отсылку к литературе, выскажем несколько соображений по поводу подхода исследователей к культу святых.

У ряда авторов, касавшихся генезиса этого религиозного института, заметна специфическая направленность, проявляемая в увлечении каким-либо одним аспектом данной сложной проблемы. Некоторые авторы почти все свое внимание обращают на религиозные системы и менее развитые верования и культы, предшествовавшие исламу и оказавшие свое влияние на культ мусульманских святых. Другие стремятся целиком связать возникновение агиологии и дальнейшую ее судьбу с мусульманским мистицизмом — суфийским течением в исламе.

Обе эти направленности вполне закономерны и необходимы как в теоретическом, так и в практическом отношении: действительно, с одной стороны, почти во всех проявлениях культа мусульманских святых можно обнаружить его домусульманскую основу, с другой — наибольший процент персонажей в составе агиологии дают представители суфизма.

Однако обе тенденции в отрыве от всего многообразного комплекса вопросов, возникающих в процессе освоения этой многоплановой проблемы, не решают ее во всей полноте. Первое из двух направлений исследования, ставящее во главу угла изучение доисламской основы культа святых, в значительной мере оставляет в тени индивидуальность самого персонажа агиологии и затрудняет решение вопроса о причинах и условиях сакрализации данного конкретного персонажа. Это связано с тем фактом, что основная масса доисламских пережиточных элементов — магических, умилостивительных, связанных с почи-

танием растительности, животного мира, огня, водной стихии, духов предков и т. д.,—сконцентрирована преимущественно в области ритуала, в обрядах, сопровождающих почитание святых, часто даже безотносительно «личности» самого святого.

Насыщенный этими элементами и сугубо унифицированный ритуал культа святых становится материалом для выводов и обобщений тех исследователей, которые главную задачу видят в выявлении доисламской базы описываемого культа. Сами же объекты почитания в подобной ситуации нередко отходят на задний план, и вопросы о причинах их сакрализации остаются нерешенными.

К сказанному следует добавить, что примеры непосредственного восприятия образов доисламского пантеона божеств и духов персонажами мусульманской агиологии и даже воплощения в последних черт их предшественников не столь уж частое явление. Таким образом, следуя указанной тенденции, можно целые категории святых оставить вне рамок генетического анализа.

Для исламоведения и религиеведческой науки в целом большое значение имели работы талантливого венгерского арабиста и исламоведа Игнаца Гольдциера (1850—1921). Этот ученый, создавший, по словам В. В. Бартольда, эпоху в исламоведении[14], исследовавший мусульманскую религию с самых различных сторон, своими трудами, посвященными культу святых[15], развенчал миф о монотеизме ислама. Определив для этого института соответствующее место (правда, не без известного искажения существа дела, о чем мы скажем ниже), И. Гольдциер все внимание обратил на установление той домусульманской основы, на которой данный культ возникал. Обширный фактический материал он черпал из книг путешественников по странам Востока и главным образом из трудов восточных авторов. Средней Азии И. Гольдциер почти не касался, однако знакомства с его трудами не избежит каждый, кто занимается вопросами агиологии.

Создав и обосновав свою концепцию культа святых, доказав на множестве фактов его домусульманский «подтекст», ученый все же не дал четкого ответа на вопрос о причинах появления разных культов святых, так как мусульманская агиология складывалась из разнородных элементов и не может рассматриваться как нечто единое, монолитное; в зависимости от этого и последующее ее развитие протекало не по одному руслу.

Здесь целенаправленность исследования, стремление доказать, что «почитание святых стало оболочкой, под которой внутри ислама могли сохраняться уцелевшие остатки побежденных религий»[16], всей массой фактов и выводов заслонили собой многие, на наш взгляд, существенные стороны агиологии.

Так, за пределами исследования остался один из важнейших вопросов — о классификации святых, тесно связанный с выявлением причин сакрализации тех или иных персонажей культа или их групп.

Для И. Гольдциера все святые, если можно так выразиться, «на одно лицо», поскольку они в большей или меньшей степени отражают доисламскую основу культа. Индивидуальность образов агиологии в зависимости от причин «канонизации» осталась вне интересов исследователя. Приведем лишь один пример. Хазрет Али для И. Гольдциера — тот святой, с которым связаны почитаемые святилища, персонаж уцелевшего домусульманского праздника науруз, божество грома, чудотворец, вслед за Иисусом Навином остановивший солнце, и т. п. Но буря, потрясавшая политическую жизнь Арабского халифата в середине VII в. н. э. и вознесшая на волну сакрализации, а позднее и обожествления четвертого халифа Али, возглавившего плеяду популярнейших святых,— все это осталось за пределами интересов исследователя.

Здесь подходим к одному из самых существенных вопросов мусульманской агиологии — к наличию в прошлом пронизавшего все средневековье особого направления в становлении культа святых, вытекающего из той или иной политической ситуации в жизни Востока. Заметим, что есть целая категория святых, в оформлении которой если и имели место реликты доисламских верований, то они служили только фоном и не влияли на возникновение культа, а зачастую и на его дальнейшее развитие[17].

Та же специфическая целенаправленность исследования мешает автору четко проследить и другую достаточно самостоятельную ветвь мусульманской агиологии, тесно связанную с суфизмом. На страницах труда И. Гольдциера появляется множество святых — суфиев, однако это тоже вызвано необходимостью проследить лишь домусульманскую основу отдельных образов или обрядов их почитания.

Исследуя культ святых, И. Гольдциер использовал фактический материал Сирии, Палестины, Месопотамии,

а особенно Египта и Северной Африки. Хорошо сознавая, что в других регионах мусульманского мира культ святых встречался с иными предшественниками, он писал: «Было бы желательно, чтобы связь народного ислама с доисламскими религиозными преданиями была глубже прослежена и в других странах, как это было сделано в Индии и Палестине» [18].

Отмеченный пробел в значительной мере восполняют труды советских востоковедов. Заранее предупредим, что речь пойдет лишь о трудах этнографов, так как вся наша работа полностью построена на этнографическом материале; смежных наук в области востоковедения, касающихся культа святых, мы не затрагиваем. Напомним также, что и труды этнографов нас интересуют не как объект всестороннего анализа, а исключительно в аспекте той специфической целенаправленности, на которую мы специально обратили внимание и которую попытались определить в работе И. Гольдциера.

Если венгерский ученый после справедливой критики хадисов (преданий) вплотную подошел к вопросам агиологии, принуждаемый обилием скопившихся у него фактов, то советские этнографы взяли на вооружение домусульманские корни культа святых с иных позиций. Обнажить древнюю языческую основу такого стадиального явления, как культ святых, в отдельных своих компонентах восходящую к первобытным верованиям, означало материалистически понять процесс сложения данной конкретной религии и внести свой научный вклад в дело атеистической практики.

Как сказано выше, о среднеазиатских вариантах культа святых мы находим упоминание в трудах многих авторов, писавших о Средней Азии, но более детально и обобщенно данный вопрос освещен в работах советских этнографов-религиеведов [19].

Эти работы строятся авторами на собственном, годами собираемом материале полевых исследований, что позволяет к каждому объекту изучения подойти с достаточной научной тщательностью. Не подвергая их общей оценке, коснемся лишь одного аспекта — отражения в исследованиях интересующей нас в данный момент тенденции ставить во главу угла домусульманскую базу культа святых и рассматривать преимущественно с этой точки зрения объекты агиологии.

Советские ученые разделяли взгляды И. Гольдциера лишь в одном аспекте проблемы культа святых — выявлении его доисламской основы. Однако этот факт имел и негативные последствия: тенденция во что бы то ни стало выявить доисламскую основу культа того или иного святого несколько увела в сторону от многих других аспектов проблемы агиологии в целом. Она неизбежно вызвала выборочный анализ объектов исследования: в качестве таковых брались персонажи агиологии, доисламские корни которых были более или менее обнажены; огромная же масса святых, в частности суфийских, особенно обильных и значимых в условиях мусульманского Востока, выпадала из круга авторских интересов и оставалась без соответствующей интерпретации.

Так, большинство «кадров» святых слагалось из сакрализованных, но исторически вполне достоверных лиц, каждое из которых имеет свою биографию, более или менее мифологизованную. Анализ этих биографий дает немало ценного для выяснения социальных причин канонизации того или иного персонажа, а после обобщений и популяризации — для практики атеистической работы. Но он же требует специального внимания и далеко не всегда тесно связан с домусульманской базой агиологии.

Следование той же тенденции отвлекало внимание исследователей от одной из кардинальных проблем агиологии — необходимости выработать классификацию ее объектов — святых — в зависимости от различных исходных моментов их канонизации, путей становления. Такая классификация, хотя бы предварительная, крайне необходима как в теоретическом, так и в практическом применении.

Попытки классифицировать состав среднеазиатской агиологии все же были, но исходный принцип такой классификации либо находился опять же в сфере доисламских верований и обрядов — культ природы, культ предков и др. (В. Н. Басилов), либо она не охватывала всего многообразия объектов агиологии (Г. П. Снесарев).

Следует отметить, что в работах О. А. Сухаревой состав исследуемых святых более разнообразен. Здесь, кроме персонажей, которые можно рассматривать в качестве прямых преемников доисламских божеств и духов, мы находим исторически достоверные лица, в свое время канонизированные, причины сакрализации которых представляют особый интерес.

«Мифология ислама,— пишет О. А. Сухарева,— на почве Средней Азии наполнилась иным содержанием, своеобразие которого определяется теми элементами старых религий и культов, которые были ассимилированы исламом»[20]. Это высказывание имеет существенное значение при подходе к проблеме местной агиологии.

Ситуация, с которой встретился ислам в Средней Азии, имела немало особенностей. Помимо аборигенного населения, достаточно пестрого по этнической и религиозной принадлежности, исламизаторы на протяжении ряда столетий имели здесь дело с беспрерывно проникавшими с севера и востока новыми этническими волнами степных тюркоязычных племен и племенных конфедераций. В большинстве своем это были шаманисты. Для завоевателей Передней Азии и Северной Африки приходилось искать иные методы противодействия традиционным верованиям местных племен, что, конечно, наложило свой отпечаток на культ святых, к которому прибегали исламизаторы как к испытанному средству вытеснения древних божеств и духов. На этом этапе исламизации главную роль сыграл суфизм.

Но вернемся к цели нашего исследования. Приступая к новой работе, автор еще раз просмотрел накопленные за много лет полевые материалы, связанные с культом святых, прежде всего легенды. В своей ранней книге об этом культе[21] он касался его лишь тогда, когда речь шла о явных заимствованиях черт или целых образов домусульманских персонажей. Теперь стало ясно, что к объектам хорезмской агиологии необходимо подходить более дифференцированно и разносторонне.

В монографии была уже сделана первая попытка систематизировать состав агиологии, выделить определенные категории святых[22]. Теперь же возникла необходимость развить этот первоначальный тезис, несколько прокорректировать его и, подвергая анализу весь имеющийся материал о святых Хорезма, подойти к более точному установлению исходных путей и направлений в хорезмской агиологии.

В работе «Реликты домусульманских верований...» почти все внимание уделено лишь тем образам агиологии, которые рядом своих черт близки божествам и сакрализованным героям доисламского прошлого, т. е. могут считаться их непосредственными «преемниками». Область чисто суфийской агиологии затронута лишь постольку,

поскольку эти объекты почитания способствовали основной задаче — выявлению доисламских элементов в культе святых.

По-видимому, в этот вопрос надо внести окончательную ясность. Научный поиск доисламской базы культа святых, как нам кажется, необходим в теоретическом плане, исключительно актуален для атеистической практики: обнажить домусульманские корни культа святых, зачастую уходящие в глубь первобытных верований и обрядов, значит лишний раз доказать полное несоответствие этого религиозного института с нашей действительностью.

Однако вопросы столь сложной многоплановой проблемы, какой является мусульманская агиология, не сводятся к ее домусульманской основе. Как и любой религиозный институт, культ святых зависит от многих факторов, влияющих на его сложение и последующее развитие. Это и этническая история конкретного народа, и уровень социально-экономического развития, и характер культуры, и, что особенно существенно, когда речь идет о сакрализации исторически реальных лиц, политическая ситуация разных этапов в том регионе, где вырастает или насаждается культ святого.

Задача настоящей нашей работы довольно ограничена. Мы убеждены, что поднимать во всем объеме проблему мусульманской агиологии в целом невозможно, во-первых, на материалах только одного региона, даже такого обширного, как среднеазиатский [23], и, во-вторых, силами одной лишь этнографической науки, не привлекая для этого данных смежных наук (истории, фольклористики, литературоведения) и, главное, не используя богатейшего материала агиографии.

В нашем распоряжении в основном этнографический материал, и на этот раз подвергать анализу мы будем главным образом не ритуал, не обрядовую сторону почитания святилищ, а легенды и предания; это позволит ближе соприкоснуться с индивидуальностью каждого персонажа агиологии, чтобы постараться выполнить, насколько это позволяет фактический материал, новую, вставшую перед нами задачу — определить на конкретных примерах разные категории хорезмских святых и соответственно разные исходные моменты и пути становления их культа.

Вторая упомянутая тенденция — стремление целиком связать культ святых с суфизмом. Подвергать сомнению

вековую связь между этими двумя явлениями означало бы проявить элементарную неграмотность: суфизм оказал решающее влияние на весь процесс развития мусульманской агиологии и дал ей большое число объектов поклонения. В этом нас, в частности, убедили и многократные «хождения» по святилищам Хорезма.

И тем не менее некоторые виднейшие зарубежные авторитеты современного исламоведения считают, что явление культа мусульманских святых в их интерпретации не только связано, но и целиком вытекает из мистицизма ислама. Так, французский востоковед Анри Массэ, характеризуя сущность суфизма, особые сакральные свойства суфийских шейхов, делает вывод, относящийся к мусульманскому мистицизму вообще: «Так мы подходим к одному из важнейших нововведений в исламе: к культу святых обоего пола... Главным образом благодаря суфизму этот противоречащий единобожию культ быстро распространился в мусульманском мире»[24]. О том, что «культ местных святых... как и в других религиях, зачастую восстанавливает предшествующий культ»[25], исследователь упоминает лишь мельком.

Тенденция увязать происхождение культа святых с мистицизмом заметна и в трудах советского востоковеда академика В. В. Бартольда. Можно ли считать случайным, что о культе святых В. В. Бартольд в труде «Ислам» начинает говорить лишь в пятом разделе, озаглавленном «Мистицизм в исламе»: «Подвижничество и тесно связанный с ним культ святых развивались и в мусульманском мире, как в христианском, под влиянием все усиливавшегося разлада между верой и действительностью»[26]?

В связи с тенденцией выводить происхождение культа святых исключительно из мистицизма мы позволим себе высказать некоторые соображения, в известной степени противоречащие сказанному.

В отношении времени возникновения суфизма как организованного течения в исламе четкого и достаточно согласованного мнения среди востоковедов нет. В. В. Бартольд пишет по этому поводу: «Древнейшее известие о суфиях как общине относится по времени к началу IX в., по месту — к Александрии в Египте»[27]. В IX столетии, по его словам, упоминается ряд подвижников на всем пространстве от Нила до Амударьи. К VIII в. В. В. Бартольд относит только двух мистиков — Абу Хашима из Куфы

и Абу Исхака Ибрахима из Балха[28], которых, видимо, следует расценивать как подвижников-одиночек.

Несколько иначе датирует начало суфийского течения в исламе А. Массэ. Ссылаясь на своего коллегу, Массиньона, он пишет: «Первые объединения таких аскетов и кающихся грешников создались... в Куфе с VII—VIII вв. и Басре в VIII в. Багдад стал центром этого движения во второй половине IX в.». Однако он тут же уточняет, что только с конца IX в. под влиянием учения неоплатоников аскетизм получил богословскую базу, которой ему не хватало»[29].

Итак, есть основание полагать, что и организационно, и идеологически суфизм оформился только в IX в.[30]; именно тогда появляются такие деятели мистицизма, как Зу-н-Нун, Мухасиби, Джунаид Багдади, Баязид Бистами, Мухаммед ибн Али Термези и др.[31], и начинается победное шествие суфийской агиологии по всему мусульманскому Востоку.

Значит ли это, что ислам до «эпохи суфизма» не знал культа святых? Такое предположение, даже в самой осторожной форме, нам представляется ошибочным.

Еще при жизни Мухаммеда, особенно после кодификации Корана при халифе Османе и появления толкований его, заимствованные из других религий и нашедшие похвальный отзыв в священной книге мусульман ветхозаветные и евангельские персонажи — Ной, Лот, Авраам[32], Иосиф, Моисей, Давид, Соломон, Иисус и др.[33] — как защитники «истинной веры» стали объектами почитания и прочно обосновались в анналах мусульманской агиологии, по существу ничем не отличаясь от святых; в качестве покровителей ремесел они широко известны по всей Средней Азии, о чем речь будет ниже.

К той же линии становления агиологии — условно назовем ее ортодоксальной, причем на очень ранних этапах истории ислама, следует отнести и ряд деятелей, связанных с возникновением новой религии и активно сакрализовавшихся уже в первом столетии хиджры. Если уж Абу Талиба, который, хотя и покровительствовал Мухаммеду, своему племяннику, в период гонения на него, но так и остался язычником до конца дней своих, «ислам впоследствии причислил... к своим святым и до сих пор Абу Талиб остается патроном Мекки»[34], то, конечно же, не меньшим почитанием были окружены ближайшие

сподвижники пророка, первые четыре халифа, из которых трое закончили жизнь насильственной смертью: такого рода мучеников на религиозной стезе ислам, так же как и христианство, особенно рьяно причислял к «лику святых». В качестве святых ислама *чор ёр* (четыре друга) до сих пор весьма котируются в религиозной практике. Сакрализации подвергались и другие деятели раннего ислама[35].

Таким образом, совершенно очевидно, что мусульманская агиология начала возникать еще за два столетия до появления суфийского течения в исламе. Но уже тогда сложение ее протекало не по единой линии, не по одному шаблону: свои «кадры» агиология черпала из разных источников.

И сейчас мы обратимся еще к одному мощному резерву досуфийской агиологии. Когда мистицизм только набирал силу, в тех же местах, где он зародился, по крайней мере уже в течение 150 лет существовала религиозная система, обладавшая развитым культом святых. Мы имеем в виду шиизм — религиозно-политическое движение, возникшее еще в VII в. н. э. в процессе борьбы за духовную, а в условиях халифата и за политическую власть.

Поскольку мы намерены затронуть лишь один аспект шиизма, а именно соотношение его с мусульманской агиологией в целом, нет нужды возвращаться в ту бурную, насыщенную событиями эпоху и вникать во все перипетии религиозных и политических распрей среди наследников Мухаммеда: это достаточно подробно освещено в любой работе, касающейся истории ислама; ни одна из них не обходит вопроса о возникновении шиизма.

Из руководителей этого течения только Али ибн Абу Талибу, двоюродному брату и зятю Мухаммеда, удалось возглавить арабское государство в качестве халифа. Он продержался у власти пять лет и в 661 г. был убит.

Но шиа (партия) Али, приведшая его к власти и положившая начало особому течению в исламе, продолжала жить. Право возглавлять мусульманскую общину только представителям «дома Али» стало ее знаменем. Реальные претензии такого рода обычно кончались крахом, и постепенно политическая борьба за власть в халифате в целом угасала, община шиитов замыкалась в своих чисто религиозных рамках. Однако духовные руководители общины, раздробившейся на множество сект,— шиитские

имамы продолжали сменять один другого главным образом наследственным путем.

Параллельно с этим процессом шла все бо́льшая сакрализация личности шиитского имама. Учение об имамате, духовном руководстве, занимает центральное место во всей системе шиизма. Наличие имама, без которого община шиитов не мыслит своего существования, и приписываемые ему сверхъестественные качества — это кредо шиитской догматики. Значение имама в учении шиитов дружно отмечают все востоковеды, касаясь этого течения в исламе. Обратимся вкратце к их некоторым определениям.

«Для шиита все сомнения разрешались не буквой закона, а властью непогрешимого имама; в связи с учением о переселении душ выработалось понятие о переходе власти имама по наследству в роде Али, четвертого халифа, зятя пророка» [36]. «Имамы в силу божественной эманации безгрешны и непогрешимы, т. е. обладают теми атрибутами, которые правоверные считают присущими только пророкам». Далее автор пишет: «Для имамитов... имам — человек, несущий в себе субстанцию божественного света. Для крайних шиитов эта иммапентность (хулуль) абсолютна: речь идет о вещественном соединении божества с имамом, становящимся в конце концов даже богом» [37].

«Шиитские имамы считались... непогрешимыми в делах веры, они якобы имели „пророческую душу", полученную от Мухаммеда; в тело же Мухаммеда... эта „пророческая душа" была помещена аллахом, создавшим ее еще раньше сотворения мира» [38].

А. Массэ приводит в своем труде цитату из мусульманского богослова X в. Абуль-Маали: «Учение шиитов состоит в следующем: двенадцать имамов непогрешимы, каждый из них творил чудеса» и т. д. [39]

Видимо, учение о божественной субстанции, эманирующей в тело имама, появилось в мусульманском мире очень рано, в середине VII в. Еще при жизни Османа, когда Али боролся за халифский престол, уже существовала шиитская секта сабаитов; «они проповедовали учение о „скрытии" и „возвращении" имамов, о воплощении божественного духа в Али и в последующих имамов» [40].

До каких крайних пределов доходила сакрализация имамов, можно судить по шиитской секте муаммаритов, образовавшейся уже в VII в., видимо, после смерти шестого «правоверного», с точки зрения основной массы

шиитов, имама Джафара ас-Садика в 765 г. н. э. Ан-Наубахти в своем труде приводит исключительно крамольные ответы последователей этой секты по существу их учения: «Мухаммед был рабом, посланником, которого послал Абу Талиб. А Свет, который суть Аллах, был в Абд ал-Мутталибе, затем перешел в Абу Талиба, далее в Мухаммеда и, наконец, в Али б. Абу Талиба. И все они — боги»[41]. Ответ столь колоритный, что не требует дополнительных комментариев[42].

Формулируя основные положения шиизма, переводчик и комментатор труда ан-Наубахти С. М. Прозоров пишет: «Наиболее древними и популярными в Ираке были различные представления об эманации божественного духа или света... Идея божественной сущности верховной власти находила выражение в признании за имамами исключительных, сверхъестественных свойств, которые они приобретают с получением духовного завещания от предшествующего имама»[43].

На протяжении 150 лет, с половины VII до конца VIII в. н. э., т. е. до времени достаточно полного оформления суфизма, в связи с которым мы и начали нашу ретроспективу в прошлое ислама, только по линии «правоверного» направления в шиизме сменилось семь имамов, начиная с самого Али и кончая Мусой ибн Джафаром ал-Казимом (ум. 799 г.).

Если же учесть, что шиизм в это время уже раздробился на множество сект, каждая из которых выдвигала своего имама — прямого или косвенного представителя «дома Али», а иногда и совершенно постороннего человека, то число такого рода духовных руководителей, в разной степени сакрализованных, вплоть до прямого обожествления, неимоверно разрослось.

Так, секта кайсанитов своим имамом выдвигала Мухаммеда б. ал-Ханафийа, сына Али от жены по имени Хаула из племени ханифа (ум. 700 г.)[44]; секта мухатеритов — его сына Абу Хашима (ум. 716 г.); секта мугритов — ал-Мугира ибн Саида (казнен в 737 г.); секта зайдитов — Зайда ибн Али ибн Хусейна (убит в 740 г.) и его потомков; секта сурхубитов — Абдаллаха ибн ал-Хасани (ум. в тюрьме в 762 г.); секта мансуритов — Абу Мансура ал-Иджли, выдававшего себя за пророка, посланника Аллаха; секта исмаилитов — Исмаила ибн Джафара, секта мубаракитов — его сына Мухаммеда и т. д.[45]

Итак, из сказанного можно сделать два вывода, тесно связанных один с другим.

Во-первых, «святой» — это исторически реальная или мифическая личность, которая согласно религиозным воззрениям обладает сверхъестественными качествами, совершенна в нравственном отношении, близка богу и в силу всех этих свойств способна творить деяния, выходящие за пределы рядового человеческого разумения (чудеса).

Если это так, то, подводя итог нашему краткому экскурсу в область шиитской идеологии и ее религиозных понятий, остается с полной убежденностью признать, что имам, живой, мертвый или «скрывшийся» от мира, центральный объект шиитского культа, полностью попадает под это определение и, следовательно, масса бесчисленных шиитских имамов, берущая начало еще в середине VII в. н. э., целиком принадлежит культу святых в целом.

Отсюда и второй вывод: источники культа святых старше суфизма; смущавшая нас тенденция абсолютизировать роль суфизма в связи с культом святых не имеет под собой твердого основания. Более того, именно суфизм вобрал в себя многое из того, что задолго до его оформления было выработано шиитской догматикой за ее 150-летний досуфийский период существования.

Это прежде всего относится к учению об эманации. А. Массэ так говорит о способностях главы суфийского мистического ордена: «Глава ордена является носителем таинственной духовной власти (барака), переходящей от одного главы к другому путем эманации от основателя ордена, который всегда почитается как святой» [46].

Догматика шиитских сект задолго до суфизма имела на «вооружении» передачу власти путем эманации по преемственной линии в разных вариантах — «божественной благодати», пророческой миссии и даже самой божественной субстанции.

Сближает оба религиозных течения в исламе также идея о возможности слияния с божеством: шиитские имамы достигают этого путем эманации божественной субстанции, суфийские шейхи — при помощи нравственного совершенствования и постепенного (путем особых религиозных упражнений) достижения степени *фана* — полного уничтожения собственной индивидуальности.

В силу своих сверхъестественных качеств и шиитские имамы, и избранные суфийские шейхи считались способными творить чудеса.

Эти черты сходства вряд ли случайны. Суммируя даже то немногое, что сказано выше о культе святых в его наиболее ранних проявлениях, и особенно учитывая общность ряда черт в догматике мистицизма и шиизма[47], следует отказаться от предположения, что культ святых — лишь порождение суфизма. Мусульманский мистицизм продлил ту линию сакрализации исторических личностей, которая наметилась еще до оформления суфизма и была особенно развита в недрах шиитских сект[48].

В аспекте суфийско-шиитских генетических связей интерес представляют еще два обстоятельства. Первое заключается в том, что почти, как правило, цепь преемственности мистической благодати (*нисбат*) у суфийских орденов восходит к популярнейшим шиитским имамам во главе с Али и его сыновьями; второе — то, что центры шиизма в его достаточно развитых формах и зарождавшегося суфизма совпадают. Это Ирак, где, по словам В. В. Бартольда, уже в период завоеваний сосредоточилась умственная жизнь арабов[49], страна, еще при жизни Али ставшая опорой и центром религиозной, политической и социальной оппозиции[50], прежде всего вновь созданные города Куфа и Басра. Здесь концентрировались сторонники «дома Али» и оформлялась теория шиитского имамата. «Центром шиитской (в смысле ши'а Али) оппозиции из арабских городов сделалась Куфа»,— пишет В. В. Бартольд[51].

Эти же места становятся затем родиной суфизма. Достаточно сослаться на В. В. Бартольда: «Из Куфы происходил живший в VIII в. Абу Хашим, по преданию первый, которого стали называть суфием»,— и далее, говоря о секте мутазилитов, он пишет: «Известия об этой секте... приводят нас в ту же местность, как известия о первых собирателях хадисов и первых суфиях — к берегам Евфрата и Тигра»[52].

Оба эти обстоятельства, нам кажется, лишний раз доказывают зависимость суфийской агиологии от более ранних форм проявления культа святых, прежде всего шиизма.

Характеристика одного из подходов к проблеме культа святых заставила обратиться к некоторым аспектам раннего ислама.

Начало мусульманской агиологии было положено, как это ни парадоксально, самим Кораном, причем отнюдь не в плане каких-либо оправданий этого культа — монотеистическая тенденция Корана достаточно отчетливо выяв-

лена его содержанием,— а путем введения в агиологию первых святых, каковыми, бесспорно, следует считать упоминаемые в Коране персонажи, заимствованные из других религий. Эти персонажи весьма активно вошли в религиозный быт населения мусульманских стран, и вокруг них был создан достаточно развитый культ.

Очень рано мусульманские «святцы» стали пополняться и за счет постепенной сакрализации исторически достоверных деятелей раннего ислама — мухаджиров и ансаров[53] — сподвижников Мухаммеда на стезе укрепления и распространения новой религии. Далее целую эпоху в истории культа святых создало шиитское течение в исламе, на котором мы намеренно остановились подробнее, так как, по нашему мнению, шиитская агиология несколько выпадала из единой схемы истории культа мусульманских святых. Наконец, со времени появления организационного и идейного оформления мистического течения в исламе суфизм на много столетий становится основным источником постоянного пополнения мусульманской агиологии.

Параллельно с другими путями развития мусульманской агиологии в период средневековья шел процесс сакрализации лиц, тоже исторически достоверных, однако не имевших непосредственного отношения ни к мистицизму, ни к ортодоксальному исламу. Это были превращенные в святых представители правящих кругов феодального общества, эмиры и ханы, их ближайшее окружение. Процесс их сакрализации был облегчен уже имевшейся традицией и тем, что обрядовая сторона почитания усыпальниц — мазаров, типичная для агиологии ислама, была уже скрупулезно разработана. Да и сам принцип сакрализации власть имущих в истории религий имел глубокие корни[54].

Итак, наша ретроспектива дала приблизительные контуры классификации объектов мусульманской агиологии. В дальнейшем путем анализа фактического материала хорезмской агиологии мы постараемся уточнить эту классификацию.

Чтобы наглядно представить, насколько различны мотивы «канонизации», сошлемся на пример двух персонажей среднеазиатской агиологии, материал о которых уже публиковался в литературе. Заметим, что оба они к суфизму не имеют отношения.

Мазары Шахи-Зинда в Самарканде и Исмаила Самани в Бухаре[55] во времени разделяют лишь два столетия, однако и характер самих объектов почитания, и причины их культа далеко не идентичны. Мы полностью согласны с О. А. Сухаревой в том, что мазар Шахи-Зинда возник на месте древнего доисламского культа[56]. Еще раньше эту же мысль высказал В. В. Бартольд: «Очень возможно, что здесь еще до ислама была какая-нибудь могила, почитавшаяся туземцами, и что культ этой могилы был перенесен на мусульманского святого»[57].

Было ли это страдающее божество типа Сиявуша или другой сакрализованный герой эпоса, святилищу, с ним связанному, при исламизации населения Самарканда необходимо было дать мусульманскую «прописку», закрепить за ним имя коранического персонажа или какого-либо сакрализованного деятеля раннего ислама, как часто практиковалось в аналогичной ситуации. Кусам ибн Аббас, двоюродный брат самого пророка, был для этой роли вполне подходящей фигурой[58]. Мог ли Кусам быть убитым под Самаркандом? Исходя из данных двух авторов— Балазури и ал-Якуби, мог, но только при одном условии: если он принимал участие в эпизодических, чисто грабительских набегах на Бухару и Самарканд хорасанского наместника Саида ибн Османа в 70-х годах VII в.[59]

В завоевании же Самарканда, по нашему мнению, он не мог участвовать. В качестве святого, связанного с местом доисламского культа, он мог объявиться в Самарканде лишь через 40 лет после своего пребывания в Мерве (и, вероятнее всего, своей смерти в этом городе), уже в начале VIII в., когда после окончательного завоевания Самарканда Кутейбой ибн Муслимом началась исламизация населения этого города. До этого времени сын Аббаса, по нашему мнению, дожить не мог.

Итак, причина возникновения мазара Шахи-Зинда в Самарканде ясна: авторитетный деятель раннего ислама заменил древнее божество.

Причина возникновения мазара Исмаила Самани в Бухаре совершенно иная. Возник ли этот культ при Насре II (914—943) под влиянием карматства с его идеей сакрализации шиитских имамов, как руководителей духовной и светской власти, или, наоборот, в противовес карматству при Нухе (943—954) с его ориентацией на ортодоксальное духовенство, или значительно позднее,— любым владетелям Бухары был нужен святой, патрон столицы и

династии, как идеологическое обоснование своего господства.

Здесь чисто политическая подоплека возникновения мазара и его культа совершенно очевидна. Исмаил (874—907), крупнейший представитель династии Саманидов, которому мусульманское духовенство немалым было обязано, например созданием мощной материальной базы[60], являлся для этой роли наиболее подходящей фигурой. Даже после смерти, превращенный в святого, Исмаил в функциональном отношении оставался «правителем» государства, конечной инстанцией для разных просьб: совершая зиарат к его могиле, люди обращались к святому с письменными прошениями[61].

Итак, два святых, два мазара, не столь уж отдаленных друг от друга во времени, но как различны пути становления их культа! Мазар Шахи-Зинда — яркая иллюстрация сложившейся в исламе традиции замены доисламских объектов культа; мазар Исмаила Самани — типичное проявление процесса сакрализации представителей правящей власти феодального государства. Этот пример сопоставления двух святых весьма показателен. Он дает возможность понять, как моменты исторической правды соприкасаются с мифологией, а главное, он показывает, в чем заключается коренное различие в причинах «канонизации» двух исторически достоверных лиц, в самих мотивах использования их в религиозной практике.

Подобного рода сопоставление конкретных персонажей агиологии для выявления исходных моментов и путей становления культа святых послужит для нас своеобразным эталоном в основной части нашей работы, где мы представим целую серию популярнейших в Хорезме святых. При этом основным нашим материалом будет не обрядность, сопровождающая внешние проявления этого культа — почитание усыпальниц, мазаров, в значительной мере нивелирующая особенности самих персонажей агиологии, а те, пусть даже скупые, сведения, которые предоставляют нам легенды и предания, связанные с этими святыми.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 22, с. 490.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 35, с. 238.
[3] *Остроумов Н. П.* Исламоведение: Введение в курс исламоведения. Ташкент: Изд. Сырдар. статист. комитета, 1914.

[4] *Залеман К. Г.* Легенда про Хаким-ата.— Изв. имп. Акад. наук. СПб., 1898. сер. V, т. IX, с. 105—150.

[5] *Семенов А. А.* Бухарский шейх Баха-уд-Дин. 1318—1389.— В кн.: Восточный сборник в честь А. Н. Веселовского. М., 1914, с. 202—211; *Он же.* Исмаилитская ода, посвященная воплощениям Алия-бога.— В кн.: Иран. Л.: Изд-во АН СССР, 1928, т. 2, с. 1—24; *Он же.* Мечеть Ходжи Ахмеда Есевийского в г. Туркестане.— Изв. Средазкомстариса. Ташкент, 1926, вып. 1, с. 121—130; *Он же.* Шейх Джелал-уд-Дин-Руми по представлениям шугнанских исмаилитов.— Зап. Вост. отд. Рус. археолог. о-ва. Пг., 1915, т. XXII, с. 247—256.

[6] *Гордлевский В. А.* Ходжа Ахмед Ясеви.— Избр. соч.: В 4-х т. М.: Изд-во вост. лит., 1962, т. 3, с. 361—368; *Жуковский В. А.* К истории старца Абу-Са'ида Мойхенейского.— Зап. Вост. отд. Рус. археолог. о-ва. СПб., 1901, т. XIII, с. 144—156.

[7] *Кнорозов Ю. В.* Мазар Шамуп-наби.— Сов. этнография, 1949, № 2, с. 86—97.

[8] *Сухарева О. А.* К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии.— Труды Ин-та истории и археологии АН УзССР, Ташкент, 1951, вып. 2, с. 159—178; *Она же.* К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков.— В кн.: Памяти Михаила Степановича Андреева: Сборник статей по истории и филологии народов Средней Азии. Сталинабад: Изд-во АН ТаджССР, 1960, с. 195—207; *Она же.* Ислам в Узбекистане. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1960.

[9] *Васильев В. Н.* Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970; *Он же.* О туркменском «пире» дождя Буркут-баба.— Сов. этнография, 1963, № 3, с. 42—52; *Он же.* Тени святых.— Наука и религия, 1964, № 9, с. 54—57.

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

[11] *Мухтаров А.* Сирри мазорхо. Душанбе, 1964; *Мурадов О.* Пайдоиши мазорхо ва осори онхо дар замони мо. Душанбе, 1977 (на каз. яз.).

[12] *Дастанов О.* «Аулиели» жерлер туралы шыидык. Алма-Ата, 1967 (на каз. яз.).

[13] *Агаев М.* Кераматлы ерлерин сыры. [Тайна святых мест]. Ашхабад, 1968 (на туркм. яз.); *Ротко М. А.* Бахарден кеви. Ашхабад, 1958 (на туркм. яз.); *Рахмонов А., Юсупов С.* Харазмда «мукаддас» жойлар ва уларнинг вужудга келиш сирлари. Ташкент, 1963 (на узб. яз.); *Алимухамедов А.* «Мукаддас» ва «кадамгох» жойлар хамда уларнинг зарарлари. Ташкент, 1966 (на узб. яз.).

[14] *Бартольд В. В.* Мусульманский мир.— Соч.: В 9-ти т. М.: Наука, 1966, т. 6, с. 281.

[15] Основные работы И. Гольдциера, посвященные культу святых, в издании на русском языке объединены в кн.: *Гольдциер И.* Культ святых в исламе: Мухаммеданские эскизы. М.: ОГИЗ, 1938. Критические замечания на ряд существенных положений венгерского исламоведа изложены в предисловии Л. И. Климовича к этой книге, а также в работе М. А. Батунского «К критике теоретических основ западноевропейского буржуазного исламоведения» (Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1962).

[16] *Гольдциер И.* Культ святых..., с. 65.

[17] В 30-х годах эта мысль, может быть, по форме слишком прямолинейно, но по содержанию очень верно была сформулирована востоковедом Л. И. Климовичем: «Политический расчет толкал господствующие классы стран распространения ислама к иному источнику обогащения мусульманского пантеона. Феодалы... обожествляли свою власть, с помощью мусульманского духовенства внушая верующим, что они должны повиноваться им, как „преемникам" пророков и самого аллаха». См.: *Климович Л. И.* Предисловие.— В кн.: Гольдциер И. Культ святых..., с. 10.

[18] *Гольдциер И.* Культ святых..., т. 69. Уточним, что сказанное венгерским востоковедом следует отнести не только к преданиям как таковым, но и ко всему комплексу верований и обрядов. Заметим, что термин «народный ислам» и то, что И. Гальдциер под этим термином подразумевает, не выдерживают критики. См. об этом предисловие Л. И. Климовича к работе И. Гольдциера, с. 6—7.

[19] См. выше примеч. 8, 9, 10.

[20] *Сухарева О. А.* К вопросу о культе..., с. 177—178.

[21] *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 266—306.

[22] Там же, с. 277—279.

[23] Знакомство с рядом персонажей хорезмской агиологии показало, что для более объективной и полной их интерпретации невозможно обойтись без зарубежных исследований. Это касается прежде всего исторически достоверных лиц, «канонизированных» исламом.

[24] *Массэ А.* Ислам: Очерки истории. М.: Изд-во вост. лит., 1961, с. 162.

[25] Там же, с. 163.

[26] *Бартольд В. В.* Ислам.— Соч., т. 6, с. 116.

[27] Там же.

[28] Там же, с. 114—115. В отношении Абу Исхака Ибрахима, по словам В. В. Бартольда, «предание говорят, что он был князем балхским и, подобно Будде Шакьямуни, покинул все, чтобы вступить на путь отшельничества». Если учесть это предание и то, что Балх был в древности одним из центров распространения буддизма, полная историческая достоверность этого аскета, на наш взгляд, может вызвать сомнение.

[29] *Массэ А.* Ислам..., с. 159—160. Мы не уверены, можно ли «аскетов и кающихся грешников» считать уже суфиями.

[30] О IX в. как о времени возникновения суфизма пишут советские востоковеды: «Суфизм — мистическое направление в исламе — зародился в Ираке в IX в.» (*Сухарева О. А.* Ислам в Узбекистане, с. 44); «Возникновение суфизма относится к IX в.» (*Брагинский И. С.* Из истории таджикской народной поэзии. М.: Изд-во АН СССР, 1956, с. 340); «Суфизм первоначально возник в IX в. в Ираке...» (*Гафуров Б. Г.* История таджикского народа в кратком изложении. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1952, т. 1, с. 259); «Суфизм — философско-мистическое религиозное учение, которое зародилось через два века после появления ислама» (*Иванов М. С.* Очерки истории Ирана. М.: Госполитиздат, 1952, с. 52); IX в. считает началом широкого развития суфизма и Л. И. Климович: «...отдельные мистики, ведшие отшельнический образ жизни, были в халифате и раньше, но до конца VIII в. они не имели сколько-нибудь заметного влияния в обществе» (*Климо-*

вич Л. И. Ислам. 2-е изд., доп. М.: Наука, 1965, с. 156—157). Г. М. Керимов, совершенно справедливо говоря, что «марксистско-ленинская методология требует прежде всего выяснения социальных корней и политической обстановки возникновения суфизма», тоже обращается к событиям IX—X вв., выясняя предпосылки сложения этого течения в исламе (*Керимов Г. М.* Аль-Газали и суфизм. Баку: Элм, 1969, с. 22—23).

[31] *Бартольд В. В.* Ислам, с. 115.

[32] Легенды об Аврааме (Ибрагиме), его жене и сыне были активно использованы для исламизации мекканских языческих святилищ (Кааба, ее строительство и проч.) и модернизации их культа.

[33] В Коране они фигурируют преимущественно в суре 6. См.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М.: Изд-во вост. лит., 1963, с. 104—121; а также см.: Приложение к этому изданию (Описание материалов И. Ю. Крачковского..., с. 669).

[34] *Бартольд В. В.* Ислам, с. 95.

[35] Вряд ли стоит в этом плане говорить и о самом Мухаммеде, «печати пророков», особенно о том легендарном чудотворце (совершавшем путешествие на седьмое небо на мифическом коне), в которого традиция превратила его после смерти. О почитаемых реликвиях, оставшихся после Мухаммеда, см.: *Гольдциер И.* Культ святых..., с. 36—95.

[36] *Бартольд В. В.* Теоретическая идея и светская власть в мусульманском государстве.— Соч., т. 6, с. 307.

[37] *Массэ А.* Ислам..., с. 141, 143.

[38] *Беляев Е. А.* Мусульманское сектантство: (Истор. очерки). М.: Изд-во вост. лит., 1957, с. 27.

[39] *Массэ А.* Ислам..., с. 140.

[40] Комментарии С. М. Прозорова к кн.: *ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти.* Шиитские секты. М.: Наука, 1973, с. 208 (далее: *ан-Наубахти.* Шиитские секты). В самом тексте ан-Наубахти о сабаитах см. с. 127.

[41] *Ан-Наубахти.* Шиитские секты, с. 145.

[42] В этом аспекте не менее интересна и секта исмаилитов, возникшая в VIII в. В одном из исмаилитских произведений Али-бог, существовавший вечно, периодически воплощается в избранных начиная с сотворения мира. См.: *Семенов А. А.* Исмаилитская ода...

[43] *Ан-Наубахти.* Шиитские секты. Введение С. М. Прозорова, с. 97—98. Заметим, кстати, что в шиитских сферах, как и в тексте ан-Наубахти, под термином «Свет» понимается бог. Аллах.

[44] Мухаммед б. ал-Ханафийа может считаться самым ранним из числа «скрывшихся» от мира имамов, а также *махди* — мессией, который в свое время якобы вернется к людям (*ан-Наубахти.* Шиитские секты, с. 131—135). Впоследствии он приобрел большую популярность у суфиев.

[45] Наглядно эти секты представлены в приложениях к ан-Наубахти, с. 232.

[46] *Массэ А.* Ислам..., с. 162.

[47] Мы полагаем, что не только по догматической линии, но и во внешних формах проявления культа суфизм немало взял у шиизма; например, почитание усыпальниц шиитских имамов (в Неджефе, Кербеле, Мешхеде и других местах), сложившееся на базе еще доисламского культа мертвых.

[48] Н. А. Смирнов пишет: «Дервишизм (имеется в виду суфизм в целом.— *Г. С.*), несомненно, по своему характеру ближе к шиизму. Шииты в общем чтут и благоговеют перед дервишами» (см.: *Смирнов Н. А.* Мусульманское сектантство. М.: Изд-во «Безбожник», 1930, с. 17). К сожалению, автор не развивает свой совершенно справедливый тезис и не обосновывает его материалами истории и догматики этих течений.

И. Гольдциер, констатируя, что «алидская легенда... как известно, придала почитанию святых наибольшую жизненную силу» (см.: Указ. соч., с. 65), тоже не доводит эту ценную мысль до логического вывода о приоритете шиизма в истории мусульманской агиологии на ранних ее этапах. Он же в примечаниях к гл. VII своего основного труда о культе святых пишет: «Приверженец семейства Али полагал, что посредством любви к нему (т. е. к семейству Али.— *Г. С.*) можно приблизиться к богу» (*Гольдциер И.* Культ святых..., с. 161, примеч. 12). Венгерский востоковед этой краткой формулировкой весьма точно определил один из тезисов, как нам кажется, воспринятый затем суфизмом из шиитской догматики.

[49] *Бартольд В. В.* Ислам, с. 109.

[50] *Ан-Наубахти.* Шиитские секты. Введение С. М. Прозорова, с. 19.

[51] *Бартольд В. В.* Ислам, с. 108.

[52] Там же, с. 115, 122.

[53] Сподвижники и помощники Мухаммеда: мухаджир — переселенец из Мекки в Медину (совершивший хиджру), ансар — мединский последователь Мухаммеда (см.: *Массэ А.* Ислам..., с. 201, 208).

[54] Напомним, что сакрализация верховной власти вплоть до прямого обожествления ведет начало из глубокой древности (Египет, Китай, Древний Рим и др.).

[55] *Пугаченкова Г. А.* Самарканд. Бухара. 2-е изд., доп. М.: Искусство, 1968, с. 31—35, 119—125.

[56] *Сухарева О. А.* Ислам в Узбекистане, с. 34.

[57] *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия.— Соч., 1963, т. 1, с. 143. Там же со ссылкой на Ибн Баттуту дано описание дотимуровского мавзолея.

[58] По крайней мере у трех авторов IX в.— Балазури, ал-Якуби и ан-Наубахти — мы встретили о нем упоминания. Первые два пишут, что Кусам ибн Аббас находился в Мерве при Саиде ибн Османе б. Аффане (т. е. в 70-х годах VII в.), наместнике Хорасана, назначенном сюда халифом Муавией. Более того, Балазури пишет, что Кусам был убит в Самарканде; правда, ал-Якуби утверждает, что он умер в Мерве (см.: Материалы по истории туркмен и Туркмении. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939, т. 1, с. 71, 80; далее: МИТТ, т. 1). Ан-Наубахти в трактате о шиитских сектах называет и Кусама в числе четырех сыновей ал-Аббаса (см.: *Ан-Наубахти.* Шиитские секты, с. 148). То, что сын Аббаса Кусам оказался в Мерве, не вызывает удивления: и сам Аббас, и его потомки отлично ладили и с халифом Османом, и с близкой ему курейшитской знатью Мекки, возглавлявшейся Абу Суфьяном, родоначальником омейядских халифов (см., например: *Ибн Исхак.* Сират расул Аллах.— В кн.: Происхождение ислама: Хрестоматия / Сост. Евг. Беляев. М.: Московский рабочий, 1931, с. 113, 116—118).

[59] См., например: История Узбекской ССР. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1955, т. I, кн. 1, с. 136.

[60] «При Саманидах возросло значение и высшего мусульманского духовенства. Столица Саманидов — Бухара стала на Востоке одним из авторитетнейших центров мусульманского богословия» (там же, с. 205).

[61] Подробнее об этом см.: *Сухарева О. А.* Ислам в Узбекистане, с. 35. В этой же связи нельзя не вспомнить рассказ Низама аль-Мулька о том, что Исмаил Самани еще при жизни в холодные снежные дни один выезжал на коне на площадь и ждал тех челобитчиков, которые, возможно, хотели обратиться к нему с просьбами (см.: *Низам ал-Мульк.* Сиасет-намэ: Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька / Пер., предисл., примеч. Б. Н. Заходера. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949, с. 23).

Хорезмская агиология

Места культа. Ритуал, его истоки. Функциональное значение культа святых

Прежде чем перейти к характеристике культа святых в Южном Приаралье, обратим внимание на одну особенность мусульманской агиологии в целом. Она заключается в том, что в отличие от других мировых религий культ святых в исламе оторван от мест официального богопочитания (мечетей) и как бы представляет собой особый, в достаточной степени самостоятельный религиозный институт в недрах мусульманства.

Ислам, последняя по времени появления мировая религия, застал политеизм основных племен Аравийского полуострова на довольно низком уровне развития: были племенные божества, каждое племя имело свой культовый ритуал. Но централизация религиозных верований в виде домусульманского капища Каабы в то время только еще намечалась, строгая иерархия божеств отсутствовала. Поэтому следующий этап развития религиозных представлений с выделением верховного божества, причем на довольно развитой стадии, выпал на долю ислама[1]. Ликвидация племенных культов в самой Аравии, несмотря на некоторые рецидивы, произошла сравнительно быстро. Сложнее было привить мусульманское «единобожие» и оформлявшуюся догматику на завоеванных арабами чужих территориях.

В религиозном отношении здесь царила крайняя пестрота. Приходилось преодолевать христианство со всеми его тогдашними ответвлениями, остатки античных культов, еще живших в реликтовой форме, зороастризм, сильный на территории Сасанидской империи и в особых формах — в ее провинции. А главное, ислам очень рано столкнулся с весьма примитивными верованиями, принесенными в Среднюю и Переднюю Азию многочисленными волнами тюркоязычных пришельцев. Все это надо

было либо побороть, либо ассимилировать, влить в русло ислама.

Именно данное обстоятельство, необходимость приспособиться к столь сложной ситуации и придали культу святых в исламе, призванному стать основным способом исламизации, более самостоятельный и в функциональном отношении более активный характер, нежели аналогичный культ в других религиях.

Такая относительная самостоятельность института культа святых в исламе зависит от ряда причин. Обратим внимание на сакральное соотношение: человек и божество. В его основе — потребность прибегнуть к сверхъестественной помощи по тому или иному поводу. В христианстве, например, человек обращается непосредственно к членам верховной триады (Троица), к богине-матери, культ которой в католичестве крайне гипертрофирован, и делает это в тех же культовых местах, где происходит богослужение (церкви, костелы). Все эти сверхъестественные помощники были хорошо известны благодаря Библии, Евангелию и, что особенно важно для бывших язычников,— их развитой иконографии.

Бог Корана был непонятен. Верующий мусульманин, прочитав Коран с первой суры до последней, не мог реально ощутить этот образ, особенно на ранних этапах исламизации, когда новообращенный еще не отвык зримо представлять свое божество, будь то *нусуб* — стоящий камень у арабских племен Хиджаза и Неджда — или полностью антропоморфный Мазда зороастрийцев Ирана и оазисов Средней Азии. Представить себе бога Корана невозможно. Неудивительно, что в VIII в. велись споры о божественных атрибутах. В своем гордом одиночестве этот непонятный бог был далек и недоступен. Именно по этой причине роль посредников между человеком и божеством, часто даже заслоняя божество, взяли на себя мусульманские святые.

В чем же еще заключалась сила воздействия культа святых на человека? В христианстве изображения членов «божественной семьи» и многочисленных святых (вспомним хотя бы православные иконостасы в церквах), католические статуи, бесчисленные образки, крестики, частицы мощей и прочее как материализованные проявления религиозного сознания в значительной мере способствуют стабилизации последнего. Ислам же строго запрещает изображать живые существа. Он крайне скуп

на внешние проявления ортодоксального служения богу. Нет ни иконостасов, ни пышных одеяний духовенства, ни торжественных крестных ходов, ни хорового пения. *Изречения из Корана, развешанные на стенах мечетей*, редкие, весьма условные изображения Каабы, скучные проповеди с *мимбара* (кафедры), однообразные молитвенные позы (*ракаты*) — вот и все, чем богато мусульманское богослужение. Учтем еще, что язык Корана — язык богослужения был чужд народам завоеванных территорий.

Культ святых в значительно большей степени удовлетворяет эмоциональный голод верующего, нежели мечеть. Иконы, статуи и мощи христианских святых в мусульманской агиологии заменяет, и часто с большим успехом, архитектура — ее конструктивные формы, внешний и внутренний декор. В Хорезме даже рядовые, так сказать провинциальные, мазары — усыпальницы святых, особенно увенчанные купольными перекрытиями (*гумбаз*), пусть однообразные (при наличии, правда, разных архитектурных школ), если они красивы и живописно расположены — на вершине холма, в тенистом ущелье между скал, на островке среди озера,— без всякого сомнения, способны вызвать у паломника соответствующее настроение.

Тем более это относится к усыпальницам (либо к *кадам-джоям* — местам, где святой якобы останавливался) высшего ранга, связанным с именами популярнейших святых. Чтобы убедиться в этом, достаточно взглянуть на внутреннюю мозаичную орнаментацию купола усыпальницы Тюрябек-ханым в Куня-Ургенче — подлинного шедевра мирового зодчества; ощутить всю прелесть резьбы миниатюрного мавзолея Фахреддина Рази или поразительную по богатству цветов и оттенков майолику надгробия Неджм-ед-дина Кубра; увидеть многометровую длину надгробия Шамуна-наби (Ходжейли) или просто войти в преддверие могилы Палвана-ата, патрона Хивы, куда слабый свет едва проникает через высоко расположенный оконный проем и где в густом полумраке высокие стены блестят майоликовыми плитками. Если у бывалого туриста эти несколько минут пребывания здесь оставляют в памяти заметный след, то каково могло быть воздействие на психику тех, кто пришел к могиле святого, удрученный горестями и заботами!

Такого рода эмоциональное начало немало способст-

вует тому, что культ святых в системе мусульманской религии по своему значению занимает особое место во всех мусульманских странах.

Относительная «автономия» культа святых, известный отрыв его от ортодоксального богопочитания в мечетях с намазами и проповедями [2] зависели в немалой степени от того, что этот культ обладал специфическим набором материальных атрибутов и особым циклом культовых действий, отличных от богослужений в мечетях. Чтобы уяснить специфику этого культа, напомним, из каких элементов он слагался. Воспользуемся материалом Хорезма, так как хорезмская агиология обладала немалыми особенностями по сравнению с агиологией других мест Средней Азии.

Об ее архитектуре мы уже упоминали. Надмогильные сооружения мазаров любого ранга — одно из самых приметных явлений хорезмской агиологии. Но уже в терминологии, связанной с культом святых, Хорезм имеет свои отличия. В отношении мест поклонения святым здесь не принят термин «мазар», как в других местах Средней Азии; под этим термином обычно понимают вообще могилу. Мавзолей святого именуют «гумбаз» или применяют к нему термин «бузрук» [3].

Места почитания святых (мы все же будем называть их широко распространенным среднеазиатским термином «мазар») могли и не иметь архитектурно оформленной усыпальницы — мавзолея. Мазаром могла быть и скромная глинобитная постройка с плоским перекрытием, имитирующая жилой дом, и одинокая могила типа сагона, окруженная невысокой оградой, и даже дерево, увешанное обетными лоскутками материи. Однако наиболее распространенным типом мазара в Хорезме было четырехугольное в плане сооружение, однокамерное (реже двухкамерное), перекрытое куполом и имеющее более или менее богато декорированный портал. В зависимости от ранга, от популярности святого его мавзолей мог разрастаться, становиться многокамерным зданием с помещениями различного назначения (*тилляу-хона* — своего рода преддверие гробница; *кори-хона* — место, где чтецы-профессионалы читают Коран по чьему-нибудь обету; нередко здесь же возникает помещение мечети, где паломники молятся в часы намаза; *ошхона* — кухня, где они готовят пищу, и др.).

Но большинство хорезмских мазаров, которые на

каждом шагу встречаются вблизи населенных пунктов,— это купольные, обычно однокамерные сооружения довольно скромных размеров, расположенные по большей части на элатных (общинных) кладбищах.

Постараемся представить себе такой типовой мазар в Хорезме со всеми его атрибутами и уяснить, как именно они использовались в процессе паломничества, т. е. напомнить о самом ритуале почитания святых и его генетических корнях [4].

Непременная принадлежность и основной атрибут святилища — надгробие (одно или несколько) обычной для Хорезма сводчатой формы — *сагона*, чаще всего покрытое полотнищем белой бязи (иногда покрывал несколько). В торцовой стенке надгробия (иногда отдельно) находится *чирох-хона* — нишка со светильником традиционной формы для возжигания ритуального огня. В самом помещении или снаружи укреплены знамена — *туги* [5] — отличительный признак могилы святого.

Очень часто около крупных, посещаемых мазаров растет священное дерево, куст, лежит причудливых форм камень, находятся столь же «священные» водоемы или колодцы. На портале мазара или в самом помещении лежат рога барана или целые черепа.

Когда мазар не имеет тилляу-хона, дверь, ведущая в мазар, бывает завешена покрывалом — белой материей, на которой нашиты в определенном порядке разноцветные тряпочки; это *парда* — обетный занавес, приносимый женщинами.

Мазар святого часто служит хранилищем старых религиозных книг, литографированных, а нередко и рукописных. Они лежат в нише, иногда подвешены в узле к потолку. Явление это, по-видимому, позднее, связанное с нежеланием держать эти книги в жилых домах и вместе с тем с соблюдением традиции: топтать, жечь и рвать все, что написано на бумаге, не рекомендуется (дает о себе знать почтение к священному Корану и богословской литературе).

Из каких же элементов складывался сам ритуал паломничества к мазарам святых? За многие столетия в нем выработался определенный стандарт. На всех мазарах существовал один и тот же (с незначительными отклонениями) набор ритуальных действий и шейхам, хранителям гробницы, часто даже не приходилось выступать в качестве руководителей: знание приемов переда-

валось по наследству. Это прежде всего круговые обходы — *таваф* — вокруг могилы святого или всего строения, где таковое имелось. Затем молитва у порога святилища с изложением просьбы к святому; прикосновение руками к могиле, порогу, знаменам, светильникам, деревьям, ибо буквально все здесь полно благодатью; после этого паломник проводил рукой по лицу, глазам. Самым распространенным приемом являлось повязывание лоскутов от одежды, платков на знамена, деревья, кусты. И наконец, жертвоприношение (барана, козленка), обязательное после достижения желаемого результата (болезнь прошла, ребенок родился).

Большинство этих действий генетически восходит к весьма архаичным, в значительной степени еще первобытным религиозным представлениям и культам. Круговые обходы святилища заставляют вспомнить о сакральном значении круга и круговых движений в целом ряде примитивных ритуалов. Прикосновения к объектам поклонения вызваны стремлением приобщиться к сверхъестественной силе фетиша. Повязав лоскут от своей одежды к знаменам, деревьям, кустам при мазаре, паломник устанавливал магическую связь с объектом поклонения. К домусульманскому культу растительности, в частности деревьев, к идее «улавливания душ», якобы в них обитающих, восходят обычаи бездетных женщин совершать круговые обходы священных деревьев, обнимать их ствол, мазать себя их соком. Омовение водой «священных» колодцев и водоемов, причащению ею, а также обряды, связанные с землей, восходят к культу природных стихий. Целебной считалась даже сажа, скопившаяся на светильниках.

В Хорезме магический элемент в ритуале культа мазаров (как, впрочем, во всей бытовой обрядности, например в свадебной) прослеживается особенно рельефно. Только здесь мы встретили столь типичные и откровенные приемы имитативной магии, когда бездетные женщины сооружали около мазара из лоскутков и щепочек миниатюрные имитации детских люлек. Для полного тождества в них помещали столь же миниатюрного тряпичного «младенца».

Для Хорезма типичен и еще один магико-анимистический прием, входивший в обряды паломничества: из двух-трех кирпичей паломник складывает так называемый *арвох уй*, т. е. дом предков, подобие могильного

сооружения (кирпичи поставлены на ребро); считается, что в таком «доме» поселится вблизи почитаемого святого дух деда, отца или самого паломника после смерти.

В аспекте домусульманских генетических связей следует особо отметить, что, пожалуй, нигде в Средней Азии, кроме Хорезма, столь тесно не переплетался культ святых с шаманством. Шаманские приемы «лечения» — изгнание злых духов из тела больного — процветали раньше на многих мазарах святых, и занимались этим шейхи — хранители гробницы. Нередко устраивалось нечто среднее между суфийским радением и камланием шамана. Чаще всего объектами подобного «лечения» являлись душевнобольные люди. Шейхи мазаров изгоняли духов при помощи весьма нешуточного избиения больного плетью. Что касается местного шаманства, то в качестве покровителей и помощников шамана наряду с духами — *пари* — здесь постоянно фигурируют хорезмские святые.

Несомненны также генетические связи агиологии с культом предков, хотя у узбеков Хорезма они более стерты, нежели у некоторых их соседей.

Культ святых в мусульманстве складывался на основе погребальной обрядности, а конкретнее — на комплексе верований, определяющих культ умерших и предков. Мазары святых в основном (особенно в Хорезме) располагались на кладбищах, и их культ сливался с обрядовыми действиями, характерными для культа умерших и предков вообще. В Хорезме мазары святых заняли как бы то место, которое у других народов с явными пережитками родо-племенных делений предназначалось для столь же почитаемых основателей рода, знаменитых предков (*гоном-баши* у туркмен), чьи могилы в далеком прошлом возглавляли родовые некрополи.

Генетическая связь с культом предков прослеживается и в хорезмском обычае; согласно ему девушки-невесты накануне свадьбы ходили за благословением на брак либо к могилам предков, либо к мазарам святых. Есть в Хорезме святые, которых в качестве своего прародителя почитает население целого квартала (например, Шо-бобо в Хазараспе) или селения. Об этой же связи говорит обычай в честь духов предков возжигать огни в канун пятницы как у входа в жилые дома, так и на мазарах святых.

Но, пожалуй, самым явным образом преемственность от культа предков в агиологии видна в сфере ремесленного производства: каждое ремесло и близкая ему профессия имели своих пиров-покровителей в лице духов предков, умерших мастеров[6], которым посвящался особый культ. В эпоху исламизации многие функции пиров-покровителей были «узурпированы» мусульманскими святыми, однако культ последних не мог полностью искоренить традиционные доисламские верования в этой области: ритуал почитания духов предков сочетался в обрядах ремесленных цехов с культом святых.

* * *

На материалах Хорезма мы рассмотрели вопрос о структуре типичного для этих мест мазара — места культа святых — с присущими ему атрибутами, а также разобрали более или менее стандартный ритуал паломничества к почитаемым святыням. Не каждый мазар и не каждый ритуал включали все из описанных нами элементов. Но одно совершенно очевидно: и само святилище, и церемониал паломничества сложились на базе доисламских верований и культовых действий. Здесь налицо и анимистические представления, и магия в ее разновидностях, и одухотворение сил и явлений природы, и шаманство, и культ предков.

В нашем предварительном и общем обзоре агиологии Хорезма остается выяснить, в чем заключалась «практическая» роль святых и мест их почитания, каким образом, по каким поводам они «удовлетворяли» нужды тех, кто окружал их постоянным либо эпизодическим поклонением.

Итак, каковы те функции, которые призван был выполнять институт культа святых в мусульманстве? Если рассматривать его в целом как историко-религиозное явление, функции его предельно ясны: святые и места их почитания должны были взять на себя роль и обязанности домусульманских божеств и духов-покровителей. Процесс, начатый на самых ранних этапах оформления ислама, особенно активно проявился в эпоху завоеваний Арабским халифатом новых территорий в Азии и Африке и последующей довольно длительной исламизации их населения.

Но бывшие божества и духи-покровители некогда имели весьма определенные, так сказать «специализи-

рованные» функции, к каждому из них люди шли с конкретными нуждами. Сказалось ли это на «обязанностях» сменивших их мусульманских святых? Рассмотрим этот вопрос более детально, имея в виду отдельные персонажи агиологии или их группы.

Функциональный аспект культа мусульманских святых в Средней Азии привлекал внимание многих этнографов, однако материал в значительной степени рассредоточен по разным работам. В своем хорезмском варианте вопрос почти не исследован. Вместе с тем он исключительно важен и в теоретическом, и в практическом отношении.

Выше уже было сказано, что святые восприняли функции предков-покровителей. На наш взгляд, это прежде всего произошло в городах, в ремесленной среде. *Пирами* (покровителями) ремесленников и близких к ним профессий, в исламе стали прежде всего приобщенные к числу мусульманских святых библейские персонажи, упоминаемые в Коране и толкованиях на него, а также выступающие в той же роли некоторые популярные деятели раннего ислама. Таковы Нух (Ной) — пир деревообделочников и судостроителей, Дауд (Давид) — особенно популярный среди профессий, имеющих дело с металлом,— кузнецов, медников и прочих, Салман ал-Фариси — человек, близкий самому пророку, и ряд других.

Когда знакомишься с *рисоля* — писаными уставами тех или иных ремесленников, обращает на себя внимание то, что в рассказах о происхождении ремесла в качестве его основателей, кроме традиционных духов-предков мастеров, фигурируют Джабриил, т. е. архангел Гавриил, заимствованный из Библии и часто упоминаемый в Коране, «канонизированные» пророки, а также чор ёр (четыре друга Мухаммеда, первые четыре его преемника).

Очевидно, следует сделать вывод, что замену старых божеств-покровителей мусульманскими святыми начали городские жители. Это вполне естественно, так как ислам, внедряясь на чужих территориях, раньше всего завоевывал позиции среди населения городов. Сельское население, а тем более кочевая степь значительно позднее сменили своих божеств-покровителей на мусульманских святых. Происходило это уже в X—XII вв. и значительно позднее несколько иным путем: сюда несли ислам преимущественно не представители «ортодоксаль-

ного» ислама, а вполне сформировавшиеся к тому времени и упрочившие свои идеологические позиции адепты мистического направления в мусульманстве — суфизма, руководители которого и их последователи проникали далеко за пределы города — в сельские местности [7]. Они-то и умножали особенно активно число святых. Окруженные ореолом святости после своей кончины (а часто и при жизни), мистики также воспринимали в этой среде функции былых божеств-покровителей. Так, например, известнейшим у всех народов Средней Азии покровителем пастухов крупного рогатого скота сделался суфийский шейх Зенги-ата, ученик знаменитого шейха Сулеймана Бакиргани (Хаким-ата), а покровителем верблюдоводов — полулегендарный аскет-мистик Султан Ваис (Ваис ул-Карнайн), восторженный поклонник пророка Мухаммеда, чем-то напоминающий Иоанна Крестителя христианской религии. О том, что в село мусульманство проникло позднее, чем в город, свидетельствует и следующий факт: среди святых-покровителей еще сохраняются весьма «подозрительные» в генетическом аспекте образы, например Чупан-ата — пир овечьих пастухов, представления о котором весьма неопределенны (у него отсутствует четкое «житие»). В ряде мест Средней Азии в этой роли его уже заменил Муса, т. е. «легализованный» в исламе библейский пророк Моисей [8].

Наоборот, видимо, весьма рано мусульманское «покровительство» пришло к шелководам — профессии, которой с древнейших времен занимались оседлые жители оазисов. Им стал Аюб-пайхамбар, т. е. известный по библейским легендам многострадальный Иов, также издавна признанный мусульманством. В свое время автор посетил основной очаг культа этого святого, по странной причине находящийся далеко от центров Средней Азии, на границе оседлости и кочевья, вблизи города Джалал-Абада (Киргизия). Возможно, нахождение данного культа на крайнем востоке Средней Азии связано с тем, что шелководство проникло в среднеазиатский регион именно с Востока.

Ткачество, одно из древнейших занятий жителей и оазисов, и степной зоны Средней Азии, оказалось в мусульманское время в «ведении» весьма странной, парадоксальной личности из числа среднеазиатских святых. Ткачам, в первую очередь шелкоткачам,— занятию в прошлом преимущественно мужскому, покровительство-

вал по совершенно непонятным причинам святой, именуемый в Хорезме Дивана-и-Бурх, в других местах — созвучными именами. Хорезмский Дивана-и-Бурх, почитаемая могила которого находится в Куня-Ургенче, согласно бытующим здесь легендам,— юродствующий аскет; 40 лет он якобы простоял на одной ноге и спорил с богом, убеждая его уничтожить ад, где мучаются грешники. Самое оригинальное заключается в том, что этот же святой, известный в Туркмении как Буркут-баба, в пустынной зоне почитается скотоводами как покровитель и податель дождя, а в глубине своего генезиса имеет связь с местным шаманством [9].

В связи с темой покровительства отдельных святых разным профессиям и занятиям следует сказать о функциональных особенностях этого культа и в других областях жизни людей.

Как мы уже отмечали, Средняя Азия ко времени арабского завоевания была уже крайне пестрым по этническому составу и религиозной принадлежности населения регионом. Помимо развитых религий (зороастризм, буддизм), здесь немалую роль играли более примитивные племенные верования и культы, принесенные переселенцами с северо-востока и востока Азии. Исламизация этих племен заняла несколько столетий. В борьбе за искоренение местных племенных верований приходилось повторять то, что ранние мусульмане произвели в самой Аравии [10]. В Средней Азии культ святых приобрел особо выдающееся значение в деле искоренения племенных верований: языческие (применим этот малоудачный, но все же принятый в литературе термин) святилища были либо уничтожены, либо связаны легендами с теми или иными выдающимися мусульманскими подвижниками. К последним перешли и специфические функции былых племенных божеств и духов.

Надо полагать, что на ранних этапах исламизации эти функции были более специализированы. Специализация по мере роста сети мазаров и стандартизации культа постепенно исчезала. Мазары становились главным образом местом исцеления от самых разнообразных болезней, к ним обращались за помощью при любом несчастье. Однако остатки более узкой специализации еще давали о себе знать. Мы уже сказали о ней применительно к городским ремеслам и близким им профессиям. Но это же относится и к местным, так сказать провинциаль-

ным, святилищам. Например, имелись специальные *кокюталь-мазары* с кустами, увешанными голубыми и синими тряпочками: сюда привозили детей, больных коклюшем; мазары «излечивавшие» глазные заболевания,— таков, например, мазар вблизи Ханки, связанный с именем святого Салли-бобо; были «специализированные» мазары, куда привозили душевнобольных. Поразительную особенность — покровительство местным шаманам — имел мазар Юсуфа Хамадани, о котором мы скажем ниже.

Узкая специализация мазаров Хорезма со временем исчезала. И только одна их функция прочно сохранялась, причем распространялась на все без исключения усыпальницы святых. К ним шли женщины, страдающие недугом бесплодия, и те, у которых не выживали дети. В силу былой патриархальности быта с его спецификой, в силу особого значения потомства в экономической и духовной жизни каждой семьи отсутствие детей превращалось не только в личное, но и в общественное несчастье. Поэтому с самых начальных этапов заключения брака применялся ряд сакральных мер, своего рода магическая профилактика, чтобы бездетность миновала семью. Но когда несчастье случалось, самым кардинальным средством считалось обращение за помощью к святому, посещение мазара и совершение всех полагающихся обрядовых манипуляций.

Итак, мы остановились на функциональных особенностях хорезмской агиологии. Следует, однако, заметить, что эти функции — не только локальное хорезмское явление: в своем огромном большинстве они присущи агиологии Средней Азии в целом. Пожалуй, только одна функция святых и их мазаров в Хорезме значительно гипертрофирована по сравнению с другими районами Средней Азии: речь идет о покровительстве водным источникам, в частности искусственно созданной оросительной системе оазиса.

О значении водной стихии в системе среднеазиатских домусульманских верований и обрядов и о позднейших реликтах этого явления писалось в этнографической литературе уже немало [11]. Мы вкратце остановимся лишь на одном аспекте данной проблемы — на тесной связи хорезмской агиологии с вопросом чисто хозяйственного значения — созданием ирригационной системы данного оазиса.

Хозяйство Хорезма как в прошлом, так и в настоящем невозможно без искусственного орошения. Экономика определила соответствующую форму в области идеологии, в данном случае в области агиологии: искусственные каналы, берущие воду из Амударьи, приобрели покровителей (а чаще даже мнимых создателей) в лице целого ряда хорезмских святых. Многие каналы Хорезма насчитывают уже тысячи лет; когда-то с их водами были связаны представления о божествах и духах; их сменили мусульманские святые. Классическим примером в данном случае может служить святой Палван-ата (Пахлаван Махмуд), якобы создавший чудесным образом магистральный канал, который получил его имя. Эта версия была создана вопреки парадоксальному временному несоответствию: легенда получила широкое распространение не раньше XIV в., когда жил исторически вполне реальный «святой», патрон Хивы, через многие столетия после действительного сооружения канала (на Палван-ата, на данном легендарном эпизоде и на других подражателях этому чудотворцу мы подробнее остановимся в следующей главе).

Заканчивая общий обзор агиологии Хорезма, его святилищ и связанных с ними культовых действий, следует отметить, что при общем их сходстве с аналогичными явлениями других мест Средней Азии Хорезм сохранял, пожалуй, значительно больше элементов домусульманской архаики в культе святых. Особенно выразительные приемы магии, почитания стихий, равно как тесное переплетение культа мазаров с шаманством,— явные тому доказательства. Длительная застойность социально-экономической жизни в окружении пустынь, само географическое положение края, близкое соседство со степными племенами, долгое время сохранявшими свои примитивные культы, многое объясняют в этом аспекте. Не случайно В. В. Бартольд очень точно отметил данную особенность: «Мусульманский Хорезм отнюдь не жил изолированной жизнью и имел тесные торговые сношения с другими странами; но в окруженном пустынями Хорезме, как в окруженной морями Англии, вся жизнь носила своеобразный уклад, и даже заимствованные извне черты обнаруживали особую живучесть» [12]. Известный востоковед-иранист К. А. Иностранцев, имея в виду древнейшее восточноиранское население Хорезма, писал, что «эта область интересна для изучения переживаний тех культур-

ных форм, которые вследствие скорейшей эволюции исчезали или изменялись в других иранских областях»[13].

Говоря о специфических чертах в культе святых Хорезма, мы относим сказанное к внешней, преимущественно обрядовой стороне этого института, не касаясь пока отдельных персонажей в составе его агиологии.

Метод сравнения, лежащий в основе этнографических исследований, относящихся к местам культа и к ритуалу, с ними связанному, дает возможность выявлять элементы стадиального порядка, отдельные реликты ранних форм религиозных верований, образующие общий субстрат культа святых.

Однако сказанного еще недостаточно для понимания истории вопроса и для полноты критической интерпретации данного религиозного института. Без самого объекта поклонения, «канонизированного» обладателя сверхъестественных свойств с «историей» его жизни, его деяний, без присущей каждому персонажу или группе ему подобных особой индивидуальности не может быть до конца понят культ святых.

Так мы подходим к весьма существенному комплексу этнографических материалов — к легендам, преданиям, быличкам, которые с большей или меньшей полнотой еще удалось записать со слов хорезмцев старшего поколения. Этому и посвящен следующий, основной раздел нашей работы.

[1] Монотеистические тенденции в христианстве находили более проторенные пути: и в римских религиях, и в иудаизме ко времени становления христианства идея верховного божества (Юпитер, Ягве) ощущалась весьма отчетливо.

[2] Заметим, что и служители культа в мечетях и на мазарах различные.

[3] *Гумбаз* — купол; именно такого вида перекрытия характерны для усыпальниц святых в Хорезме. *Бузрук* — искаженный перс. термин *бозорг*, т. е. «великий», относится уже к личности святого. *Авлия* (множ. ч. от *вали* — святой) в Хорзме обычно обозначает «кладбище».

[4] Подробнее об этом см.: *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969, с. 266—306.

[5] Тугами отмечают также могилы *гази*. Гази в прошлом — борцы за веру, позднее — всякий погибший насильственной смертью.

[6] В результате принципа наследования профессии умершие мастера были одновременно кровными предками.

[7] И в самые поздиейшие времена суфийские ишаны подвизались главным образом среди кочевников и полукочевников,

[8] Нелишне в этой связи вспомнить слова Низама аль-Мулька (XI в. н. э.): «Передают, что Моисей — мир над ним! — когда был пастухом и к нему еще не пришло откровение, пас овец...» (*Низам ал-Мульк*. Сиасет-намэ, книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька / Пер., предисл., примеч. Б. Н. Заходера. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949, с. 150—151).

[9] См.: *Басилов В. Н.* О туркменском «пире» дождя Буркут-баба.— Сов. этнография, 1963, № 3, с. 42—52.

[10] О племенных божествах доисламских арабов писал арабоязычный историк мусульманских сект Шахрастани: «Они поклонялись идолам, которые были средством приближения к аллаху; имена их — Вадд, Сува, Ягус, Я'ук, Наср. Вадд был у племени кальб в Думат-ал-Джандал, Сува у племени хузейл; они совершали паломничество к нему и приносили ему жертвы; Ягус был у племени мазхидж и у племен Йемена; Наср был у царя Зу-л-Кула в земле химьярской; Я'ук у племени хамадан; ал-Лат была у племени сакиф в Тарифе, а Узза была у корейшитов и у всех племен бену-кинана и у племени бену-солейм; Манат была у племен аус, хазрадж и гассан; Хубал был их величайшим идолом» и т. д. (См.: *Шахрастани*. Книга религиозных и философских сект / Пер. с араб.— В кн.: Происхождение ислама: Хрестоматия / Сост. Евг. Беляев. М.: Московский рабочий, 1931, с. 85—86).

Святилища этих племенных божеств были уничтожены. Многие из них связаны легендами с персонажами, упоминаемыми в Коране, или с событиями ранней поры ислама.

[11] Напр.: *Богомолова К. А.* Следы древнего культа воды у таджиков.— Изв. Отд. общ. наук АН ТаджССР, Сталинабад, 1952, вып. 2; *Снесарев Г. П.* Реликты..., гл. IV; см. упоминания об этом культе в многочисленных работах М. С. Андреева.

[12] *Бартольд В. В.* История культурной жизни Туркестана.— Соч. М.: Изд-во вост. лит., 1963, т. 2, ч. 1, с. 206.

[13] *Иностранцев К. А.* О домусульманской культуре Хивинского оазиса.— Журн. м-ва народ. просвещения, СПб., нов. сер., 1911, ч. XXXI, февр.

Легенды о святых

Вопрос о необходимости использования фольклора в его различных жанрах для анализа проблем этногенеза, этнической истории, истории социальных, семейных отношений, материальной и духовной культуры народов разных регионов давно решен положительно исследователями науки; он не требует дополнительного освещения в нашей специализированной монографии.

Однако, имея дело преимущественно с жанром легенд — материалом весьма неустойчивым, на базе которого и строится наша работа, следует обратить внимание на сугубую осторожность применения фольклора для доказательств исторической истины.

«Фольклор — это не летопись,— пишет Л. С. Толстова в монографии, посвященной использованию материалов фольклора для решения проблем этногенеза и этнической истории народов Приаралья,— он имеет свои специфические особенности, и мы вновь и вновь слышим справедливые предостережения относительно чересчур прямолинейного использования фольклора в качестве исторического источника»[1]. При этом она ссылается на весьма точное определение В. И. Абаевым «бесхитростного языка преданий», который «передает историю не в форме последовательного логического изложения событий, а в художественных образах и обобщениях. Нужно эти образы расшифровать, чтобы увидеть скрытую за ними историческую реальность»[2].

Все сказанное тем более относится к легендам и быличкам, на материале которых почти целиком строится данное исследование (агиографическая литература не привлекается) и извлечь из которых исторически достоверные факты значительно труднее, нежели из таких фольклорных жанров, как исторические предания и эпос. Трудность осложняется тем обстоятельством, что материал легенд, с которым приходится иметь дело, целиком принадлежит такой ирреальной области в сознании чело-

века, как культ святых, пронизанный мистикой и фантазией.

Что значит в такой сложной ситуации приблизиться к выявлению фактов исторической достоверности? Это значит под наносами мистической шелухи обнаружить реалии, позволяющие судить о причинах и исходных моментах становления того или иного образа агиологии, по возможности хронологизировать эти явления, проследить их дальнейшие судьбы. Задача исключительно трудная, но не безнадежная, если провести детальное сравнение материала легенд и, конечно, привлечь дополнительно к этнографическим данные исторической науки.

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.

Очень часто повторяется в легендах о святых повествование об обстоятельствах смерти и погребения того или иного известного суфийского шейха: тело умершего, по его предварительному завещанию ученикам и родным, кладут на арбу, запряженную быком, или навьючивают на верблюда и пускают погребальную процессию на все четыре стороны; там, где животное останавливается, совершают погребение и воздвигают мазар [3].

В легендах об особой группе святых (Али, Клыч Бурханэддин и др.), прототипами которых служат персонажи героического эпоса, популярны сказания об их богатырских подвигах (например, сражения с драконом).

Когда в легенде фигурируют два-три святых-чудотворца из числа суфийских мистиков, весьма часто появляется мотив своего рода соперничества мистиков в делах совершения чудес (*карамат*). Иногда возникает даже острая конфликтная ситуация, например в легенде о Сулеймане Бакиргани (Хаким-ата) и его сыне Хубби; оба они святые, чудотворцы, и сыну пришлось скрыться из родного дома; этому сюжету посвящено в Хорезме множество легенд в разных вариантах [4].

Может быть, в какой-то мере соревнования в «чуде-

сах» между святыми отражают в легендарной форме вполне реальные в истории мусульманской агиологии факты борьбы за влияние на паству различных суфийских школ и направлений.

Излюбленным, часто повторяющимся мотивом в легендах о святых служат повествования о «чудесных сновидениях»: тому или иному человеку (интересно, что это преимущественно люди состоятельные, иногда ханы или их сановники) во время сна является почивший святой, сообщает о месте своего захоронения (обычно забытого) и дает указание воздвигнуть здесь усыпальницу, чтобы люди являлись к ней со своими нуждами и просьбами.

Мы уже упоминали о функциональной особенности святых Хорезма, связанной с хозяйственно-экономическими условиями края,— об их покровительстве местной ирригационной сети; мало того, довольно часто повторяется в легендах о различных святых рассказ о том, что подвижник-чудотворец не только покровитель, но и создатель того или иного канала; совершает он это чудо обычно при помощи своего священного посоха — *асо* (Пахлаван Махмуд и др.).

Множество быличек, записанных со слов лиц старшего поколения, в которых повествуется о чудесных исцелениях болезней, особенно нервно-психических, повторяют друг друга в рассказах о разных святых.

Если легенды посвящены представителям суфизма, то в них иногда с полной идентичностью, иногда в вариантах присутствуют сюжеты, повествующие о совершенно невероятных чудесах подвижников мистицизма. Особенно любят создатели легенд поражающие воображение путешествия святых в Мекку, когда они с помощью таинственной силы за считанное время успевают перенестись к утреннему намазу в Каабу и вернуться назад. Столь же часто повторяются в легендах о святых рассказы о манипуляциях с тем же посохом: воткнутый в землю, он мгновенно превращается в тутовое дерево, зацветает и плодоносит.

Подобные сюжеты легенд «кочуют» не только в пространстве, но и во времени: вновь «рожденные» святые совершают те же чудеса, какими славились их предшественники. Цепочка этой преемственности тянется в весьма отдаленные от нас времена, иногда даже в домусульманскую историю Хорезма. Так, вполне исторически достоверный скорняк и поэт XIV в., ставший святым, Палван-

ата (Пахлаван Махмуд), создавая канал, повторяет «чудо», совершенное героем древнепранского эпоса — падишахом Феридуном, отрывшим Амударью, питающую водой Хорезмский оазис. Чудесные качества покровительства роженицам по «наследству» переходят к святой Амбар-она от представительниц древнего анимизма — *момо*, духов предков повитух.

Более близкая к нашему времени серия святых из числа представителей ишанских династий, судя по легендам, кое-что восприняла от суфийских чудотворцев начала и середины II тысячелетия н. э., знаменитых шейхов, однако их чудеса — карамат — постепенно бледнеют, теряют свою оригинальность, сосредоточиваются главным образом на «исцелении» разных недугов, причем мелкие, корыстные цели все более выступают на первый план. «Чудо» совершается ради выгоды, а иногда в тех или иных политических целях — достаточно вспомнить пресловутого Дукчи-ишана из Ферганской долины, главу хорезмских дервишей Машарипджан-пира или ишанов — героев многочисленных быличек, «чудом» излечивавших недуг женского бесплодия. В более поздние времена истории Средней Азии чудеса, совершавшиеся хазретом Али, Сулейманом Бакиргани и его сыном Хубби, Султан Ваисом, воспринимались уже как нечто необычайное, граничащее с фантастикой в глазах самих верующих.

И все же, несмотря на известную нивелировку образов стандартными повторами, именно легенды в противоположность ритуалу на мазарах дают возможность полнее выявить индивидуальность отдельного образа агиологии. Каждый из них обладает характерными, только ему присущими чертами; святых (за исключением некоторых суфиев) редко спутаешь одного с другим.

Юсуф Хамадани во время ночного праздника (*сайля*) около его усыпальницы, когда люди поют и веселятся, воспроизводя в сугубо реликтовой форме древние оргиастические пиршества, «выходит» невидимо из могилы и с улыбкой наблюдает за веселящимися, а Кечирмас-бобо, т. е. «непрощающий», на правом берегу Аму, наоборот, суров и мрачен: он жестоко расправляется с молодыми джигитами, осмелившимися проехать на арбе мимо его усыпальницы. Святые хазрет Али и «канонизированная» правительница Ургенча Тюрябек скачут на конях и занимаются либо богатырскими подвигами, либо политическими интригами, а полуголые аскеты Султан Ваис и

Дивана-и-Бурх влачат нищенский образ жизни, предаваясь самоистязаниям во имя Аллаха, с которым они, кстати, могут и поспорить. Святая Амбар-она, известная своей красотой и прелестью, меняет мужей, а Гюлли-бии, мазар которой находится вблизи Ханки, обрекает себя на безбрачие, равно как и *чиль духтарон* (сорок девушек) — «божьи невесты», скрывшиеся под землей от мужского взора.

Можно было бы умножить такого рода противопоставления, однако и на этих примерах видно, как разнообразен состав агиологии и какие возможности для его классификации дает материал легенд. В ряде случаев, особенно когда речь идет не о мифическом, ирреальном персонаже, а о вполне исторически достоверном человеке легенда позволяет наметить мотивы самой «канонизации» и ту ситуацию в этнической истории народа, при наличии которой происходило приобщение этой личности к категории святых, ее сакрализация, т. е. поставить один из наиболее существенных вопросов нашего исследования. Конечно, легенда может только навести на подобного рода выводы. Без использования исторических материалов обойтись нельзя. Однако то, что на основании легенд можно классифицировать персонажи агиологии по определенным группам, уже само по себе имеет существенное значение в теоретическом отношении.

Настоящая глава содержит 10 очерков, каждый из которых посвящен одному из известнейших в Хорезме святых. На территории этого края все они представлены мазарами, местами поклонения (у некоторых даже несколько памятных мест), хотя не все они в одинаковой степени «снабжены» легендами и быличками. Ряд персонажей агиологии (Амбар-она, Султан Хубби, Гюлли-бии, Джоумард-кассаба и др.), для Хорезма не менее популярные, не вошли в обзор по той причине, что сравнительно недавно они были довольно подробно охарактеризованы мной в специальной монографии[5].

Представленные в этом разделе персонажи агиологии нельзя расположить в каком-либо хронологическом порядке. Даты жизни (если это не мифический образ, а исторически достоверное лицо) могут не совпадать ни со временем «канонизации» святого, ни со временем кульминации его культа в религиозной практике; так чаще всего и бывает. Все же в какой-то мере мы стараемся придерживаться хронологии. Основываясь на данных легенд

или реальных жизнеописаний, когда датировка имеется, мы определяем, для какой историко-религиозной ситуации (применительно к Хорезму или Средней Азии в целом) данный персонаж характерен как объект почитания. Так, например, для нас совершенно ясно, что начало культа Султан Ваиса приходится на самые первые века исламизации Хорезма, а кульминация культа Пахлаван Махмуда — к последним 150 годам господства хивинских ханов (конец XVIII — начало XX в.).

Прежде чем перейти к характеристике конкретных персонажей культа святых, отметим еще одно существенное обстоятельство. Каждый район среднеазиатского региона имеет свой излюбленный «набор» популярных персонажей агиологии. Хорезм не исключение из этого правила. Если отвлечься от персонажей, так сказать, «кораническое» происхождения (Дауд, Муса, Сулейман и др.) и канонизированных деятелей раннего ислама, универсальных святых всего мусульманского мира, в Хорезме исторически сложился свой «набор» наиболее популярных персонажей агиологии, многие из которых не характерны для других мест Средней Азии.

И в самом Хорезме в отношении этих святых заметно своего рода «районирование». В дельте Амударьи не было более популярного святого, нежели Сулейман Бакиргани (Хаким-ата); в Куня-Ургенче и его окрестностях главными являлись мазары Неджм-ед-дина Кубра и Шейх Шерефа; весь район южнее Ташауза по традиции почитал Исмамут-ата; обширная территория, примыкающая к Хиве, издавна находилась «под влиянием» культа Пахлаван Махмуда; в районе Ханка самый популярный святой — Саид Ахмад (Саид-ата); на правом берегу Амударьи, если следовать по ее течению от г. Турткуль до гор Султануиздаг,— три известнейших мазара: Абдуллы Наринджани, Шаббаз-бобо и Султан Ваиса; на крайнем юго-востоке Хорезма — Ша-бобо (Хазарасп) и далее до Дарган-Ата — Абу Муслим, мнимая могила которого находится в этих местах.

В то же время в Хорезме почти не приходилось слышать ни о Кусаме ибн Аббасе (Шахи-Зинда), ни о Беха ад-дине Накшбенде, Суфи Аллояре, Ходжа Данияре и других святых, популярных в Центральном и Южном Узбекистане. А общехорезмская патронесса женщин Амбар-она («преемница» зороастрийской Анахиты) на юге полностью заменена Фатимой — «канонизированной» дочерью пророка.

Али в Хорезме

Хазрет Али, четвертый халиф в истории ислама, двоюродный брат и зять пророка Мухаммеда, вероятно, может считаться одним из самых ранних и едва ли не популярнейших святых мусульманской агиологии. Популярность эта характерна не только для мусульман, принадлежащих к шиитскому[6] течению в исламе, обязанному Али своим появлением, но и для тех, кто относится к числу приверженцев более распространенного суннитского толка.

Наделение Али сверхъестественными свойствами началось вскоре после убийства его в 661 г. н. э. одним из хариджитов[7]. Его сакрализация по времени совпадает — и далеко не случайно — с появлением и развитием в религиозно-философской сфере укреплявшего свои позиции ислама идеи преемственности божественной субстанции, а в шиитском преломлении этого учения о передаче благодати, данной якобы Аллахом Мухаммеду, через Али всем его последующим потомкам.

Приобщение Али к сонму святых является, пожалуй, самым ярким примером того, в какой мере мусульманская агиология связана с политикой, а в ряде случаев — мы имеем в виду «светское», по нашей условной терминологии, направление в становлении культа святых — целиком из нее вытекает. Претензии на духовную, а в условиях Арабского халифата — и на светскую власть создали вслед за Али целую цепь имамов, духовных руководителей из числа его потомков, наделенных божественной благодатью и почитаемых в качестве шиитских святых[8].

Однако вникать в детали политических и религиозных перипетий VII—VIII вв. н. э., связанных с Али и историей шиизма, к тому же происходивших далеко за пределами исследуемой нами территории,— не наша задача[9].

Нет абсолютно никаких исторически достоверных свидетельств тому, что четвертый халиф когда-либо посетил Среднюю Азию. Более того, и завоевание этих территорий арабами, и тем более исламизация их населения происходили значительно позднее гибели Али. Тем не менее вся Средняя Азия, особенно ее южные районы, буквально пестрит «местами пребывания» (кадам-джой) Али — того, который «отдал во время намаза просящему перстень, питал и ублаготворял многих голодных» и об «отважности и великодушии» которого «будут передавать до дня восстания из мертвых»[10].

Еще более обильны рассказами о подлинно богатырских подвигах Али среднеазиатские легенды. Мы не будет приводить весь богатейший комплекс этнографических данных об этом персонаже агиологии, всех поверий, легенд и сведений о местах культа Али в масштабах всей Средней Азии[11]. Для южных районов ее, особенно Таджикистана, куда образ Али, несомненно, был занесен вместе с исмаилизмом одной из шиитских сект и где получил большую популярность, восприняв основные черты героя древнеиранского эпоса Рустама, это, пожалуй, не удивительно.

Но и далекому Хорезму образ Али не был чужд, хотя здесь он только отзвук своей необычайной популярности в Иране и на юге Средней Азии. Али достиг Хорезма в наиболее своем характерном виде — богатырь, странствующий рыцарь, совершающий подвиги во имя правды и справедливости. Мест, связанных легендами с Али, в Хорезме не так уж много, да и легенд тоже. Однако знаменитый «Дуль-Дуль атлаган» — место, где, по хорезмским легендам, Али на коне перескочил через великую водную магистраль Средней Азии — Амударью, известно далеко за пределами края. В различных вариантах легенды об этом событии упоминаются в работах многих авторов, писавших в разное время о Хорезме и его достопримечательностях[12].

Содержание опубликованных легенд однотипно. Оно сводится в основном к тому, что хазрет Али, совершая ежедневное путешествие в Мекку для молитвы, перепрыгнул на коне Дуль-Дуле через Амударью, причем конь после прыжка зацепился передними ногами за берег, а задние повисли над водой (следы от прыжка якобы сохранились). В большинстве вариантов легенды Али благополучно выходит из трудного положения; реже он разбивается, и паломники, посещавшие это место, уносили с собой целебную красную глину, якобы сохранившую остатки крови погибшего святого.

В варианте, записанном А. Е. Россиковой, говорится о причине неудачного прыжка: Али посадил с собой на коня некую старуху, оказавшуюся великой грешницей. Сходный вариант легенды записан автором этих строк, однако в нем имеется существенная деталь. Информатор Исмаил-бобо, 70 лет, житель сел. Сара-Пойон около Ханки, рассказал: «Али на своем Дуль-Дуле ехал по берегу Амударьи, намереваясь перебраться на противоположную сторону реки. Ему повстречалась плачущая старуха,

которая никак не могла преодолеть реку. Али посадил ее сзади себя на коня; когда Дуль-Дуль сделал прыжок, то передними ногами он зацепился за берег, а задние повисли в воздухе. Али спросил старуху, кто она и чем занимается. Та ответила, что она омывальщица мертвых. И тогда Али убил ее».

Далее информатор, как бы продолжая эту мысль, рассказал о том, какие меры предосторожности следует принимать при встрече с омывальщицами мертвых, чтобы предохранить себя от осквернения.

Эпизод этот не случаен. Здесь мы вновь встречаемся с *«етти бам»* — традиционным для Хорезма представлением об «отверженных», «нечистых» профессиях, с пережитками древнего социально-кастового института, которые автором в свое время были подробно разобраны в его монографическом исследовании[13].

В данном случае мы обращаем внимание на тот факт, что именно хазрет Али, патрон мужей, воинов (Шахи-Мардан), по легенде столь жестоко расправившийся с омывальщицей, по всей территории Хорезма весьма устойчиво считается пиром, покровителем омывальщиков мертвых. Остается загадкой, чем объяснить подобные явления, почему Али связан традицией со столь презираемой в прошлом профессией? Пока можно высказать лишь весьма глухое предположение: корни этого поверья лежат в суннитской реакции, в попытках дискредитировать величайший авторитет шиитского мира. Сходные методы мусульманской ортодоксии применялись и в других случаях, в частности в пережитках зоолатрии[14].

С «Дуль-Дуль атлаган» как с местом паломничества связана еще одна зафиксированная нами легенда. Она гласит, что святой Али обратился к людям, собравшимся на *хирмане* для обмолота зерен, с просьбой накормить его верного коня. В ответ на эту просьбу люди опустили в торбу несколько камней. В отместку за такое издевательство Али якобы превратил их в камни. Так объясняет легенда обилие скал и камней около почитаемого места, связанного с именем Али.

Еще одно поверье упоминает это место. Не только люди, но и рыбы (особенно шип) спешат на зиарат — паломничество к священным местам, поднимаясь сюда против течения от самого Аральского моря. Только после этого благочестивого акта рыба якобы становится годной для лова и употребления в пищу.

Гораздо меньшей известностью пользуется в Хорезме еще одно святилище, связанное с именем четвертого халифа,— его усыпальница, расположенная в окрестностях Хивы[15]. Автор неоднократно посещал это место. На кладбище, носящем его имя,— Шахи-Мардан, т. е. царь мужей, воинов,— расположен мавзолей Али. Кладбище невелико и в наши дни полностью заброшено, но когда-то считалось привилегированным: здесь находились мечеть, *ханака* (страннопримный дом), проживали лица, обслуживавшие погребальный и поминальный культы. До сих пор сохранились развалины кори-хона — общежития чтецов Корана, которые воздвигались по обету представителями хивинской знати. Но, несомненно, строились они «на скорую руку», иначе не превратились бы так быстро в живописные развалины. С трудом прослеживается планировка дворика с развалившимися *худжрами* — кельями, в которых некогда жили чтецы Корана.

Сам мавзолей Али, традиционное для этих мест купольное сооружение, выглядит более опрятно, хотя и скромно. Надгробие ничем не отличается от рядовых кладбищенских сагона — надмогильных сооружений. За все свои посещения кладбища автор этих строк не видел ни одного паломника.

Единственный шейх, хранитель гробницы, еще уцелевшей при некрополе, рассказал, что к усыпальнице Али приходили бездетные женщины, вешали на знамена при гробнице обетные тряпочки и гадали, глядя в расположенный рядом колодец: если видели звезду, родится девочка, если месяц — мальчик. Когда-то в прошлом здесь проходили сайли — празднества, на которые съезжалось немало народа, но в наши дни некрополь почти забыт людьми.

Кроме этих двух мест, в Хорезме показывают еще кадам-джой — места, где «ступала» нога святого. Их немного. Так, вблизи мазара Исмамут-ата, на границе культурной зоны и пустыни, есть дерево, к которому Али якобы привязывал своего коня Дуль-Дуля. Это, пожалуй, все, что нам известно.

Почти все легенды связаны со святилищем «Дуль-Дуль атлаган». И только одна, записанная нами в сел. Сара-Пойон около Ханки от Матчанова Шер-бобо, 84 лет, от них отличается. Поводом для рассказа послужил вопрос автора, каково значение широко распространенного в Хорезме орнамента (на дверях, воротах, на стенах по

сырой штукатурке) в виде вихревой розетки. «Он называется беш-панджа,— ответил старик,— это символ руки хазрета Али»,— и рассказал легенду.

«Один человек задолжал ростовщику-еврею тысячу рублей, но не мог их вернуть кредитору. Ростовщик потребовал в возмещение долга выдать за него замуж дочь должника, но тот отказался выполнить это из религиозных соображений. Ростовщик отвел должника к падишаху, сидевшему в окружении своих советников, и изложил свою просьбу. „Кто может разрешить это спорное дело?" — обратился падишах к присутствовавшим. Хазрет Али вызвался пожертвовать собой, продать себя в рабство, чтобы полученные деньги уплатить ростовщику. Он повесил на шею веревку и пошел на рынок рабов. Подходили покупатели, спрашивали о цене раба. „Тысяча рублей",— отвечал Али, и люди удивлялись такой дороговизне. Слух об этом дошел до другого местного правителя, и он приказал привести к нему Али. Узнав о причине происшедшего, падишах предложил Али: „Я куплю тебя, но предварительно ты должен выполнить три условия: первое — смирить каким-либо способом реку Амударью, которая не вовремя разливается и наносит вред моему народу; второе — убить дракона, который не дает возможности запрудить реку, и третье — полонить богатыря Али". И хазрет Али выполнил все три поручения. Подойдя к реке, он увидел, что она разливается; он ухватил руками гору и сдвинул ее в русло реки; течение полностью прекратилось, воды совсем не стало. Тогда Али приложил к завалу свою руку и провел ладонью по земле; вслед за кистью его руки потекло пять рек, сливаясь воедино. Затем, взяв в руки *зульфикор*[16], Али вошел в пасть дракона и пропорол мечом его брюхо до самого хвоста. В доказательство, что убил дракона, Али вырезал со спины его полоску кожи.

Предстояло выполнить третье условие — полонить Али, т. е. самого себя. Хазрет потребовал, чтобы ему дали цепи, поднять которые могли бы только 40 богатырей, а везти — 40 верблюдов. Цепи предназначались для поимки Али. Когда шествие с цепями вышло за город, Али объявил: „Я и есть Али, вяжите меня". Но люди не поверили и разбежались. „Я душою предан тому, что обещал. Вяжите меня!"—крикнул Али, и тогда один из богатырей связал его и привел к падишаху. „Как тебе удалось поймать Али?" — спросил падишах у богатыря.

„Я ударил его, он упал; тогда я связал ему руки",— ответил тот. „Правда ли это?"— спросил падишах у Али. „Пусть этот богатырь даст мне руку и я покажу — правда ли это",— ответил хазрет. Богатырь пытался уклониться, но падишах приказал ему выполнить требование хазрета. И Али с такой силой сжал руку богатыря, что из нее брызнула кровь, а богатырь упал мертвым». Легенда не была досказана информатором, однако надо полагать, что конфликт кончился ко всеобщему удовлетворению[17].

Мы детально изложили содержание легенды потому, что она отличается от других повествований об Али, довольно стереотипных и почти всегда связанных с его прыжком через Амударью. Кроме того, эта легенда интересна тем, что в ней как бы сконцентрированы данные о подвигах и чудесах, совершенных популярным святым ислама.

Чудеса Али — богатырские подвиги, непохожие на караматы других святых мусульманского мира, мистических старцев, творящих чудо ради демонстрации своей близости к божеству. Али — странствующий рыцарь, борец против зла, всегда идущий на помощь людям. В этом отношении его образ в мусульманской агиологии уникален, но вряд ли следует удивляться этому своеобразию, если подойти к вопросу генетически.

Возможно, что исторически достоверный Али ибн Талиб, безвольный и в достаточной степени жалкий неудачник, никогда не достиг бы столь глобальной популярности на двух континентах и не вышел бы так активно за рамки шиитского течения в исламе, если бы не имел знаменитого предшественника, бесспорного своего прототипа — героя древнеиранского эпоса богатыря Рустама.

Подвиги Рустама столь необычайны и сверхъестественны, что в плане сакрализации он принадлежит к категории героев-полубожеств; его можно сравнить с Гераклом античного мира[18]. Эта категория доисламских мифических образов также являлась резервом, из которого агиология черпала свои кадры. В народных верованиях Рустам был популярен в течение многих столетий в масштабах всей Средней и Передней Азии[19]; восприняв его характерные черты, святой Али продлил легендарную жизнь этого образа.

Сходство (в ряде моментов — идентичность) этих двух образов поразительно. Дуль-Дуль хазрета Али — это

Рахш, чудесный конь Рустама. Нередко и подвиги они совершают одни и те же: например, оба сражаются с драконом и побеждают его. Но особенно показателен эпизод одного из таких сражений. В 1961 г., правда, не в Хорезме, а около Сазагана, в предгорьях хребта Кара-тепе, нами была записана легенда о битве Али со своим неузнанным сыном: как и Рустам, хазрет Али убивает сына.

Следует сказать, что и в Хорезме Рустама, как и других героев древнеиранского эпоса[20], не забывали; несомненно, этому способствовала поэма Фирдоуси «Шахнаме». В крепости Кят (около г. Шавата), ныне брошенной населением и полуразвалившейся, мною была записана легенда о том, как Рустам, мстя за смерть своего деда, хитростью, под видом торговца солью, проник вместе со своими воинами в этот город и захватил его. Сюжет легенды напоминает эпизод поэмы «Шахнаме» — захват Медного замка; правда, героем последнего является не Рустам, а Исфандиёр[21]. Таким образом, почва для преемственности черт доисламского героя была подготовлена и в Хорезме. Однако образ богатыря Али, вероятно, принесен сюда уже в готовом виде с юга, с родины богатырского эпоса сакско-согдийского круга.

Говоря о хазрете Али, нельзя не упомянуть еще об одном персонаже агиологии — о Камбаре. Если следовать мусульманской традиции, то последний был конюшим хазрета, ухаживал за его конем Дуль-Дулем. Ан-Наубахти, подробно рассказавший о шиизме и назвавший множество лиц, с ним связанных, о Камбаре не упоминает. Надо полагать, что это лицо возникло тогда, когда сам Али стал мифом, у него появился волшебный конь и за ним надо было кому-то ухаживать. Камбар не отстал от своего патрона: он тоже превратился в святого — покровителя коней и коневодов. В этом качестве он и почитался исконными оседлыми земледельцами и теми, кто еще недавно вел кочевой образ жизни[22]. Как возник этот образ? Об этом приходится только гадать. Напомним, однако, что у таджиков, сохранивших в прошлом немало элементов верований древнейшего населения Средней Азии, под именем Камбар известно было космогоническое божество — хозяин грома, «дед-громовик»[23]. Можно ли увязать каким-либо генетическим путем эти два образа, сказать пока затруднительно.

Итак, прототип святого Али для нас совершенно бесспорен. Но возникает вопрос, привнесен ли он в Хорезм как совершенно посторонний ингредиент или здесь имелась подходящая почва. Иными словами, не играл ли в этом активную роль шиизм в целом как определенное течение в исламе.

Прежде всего — еще об одном цикле легенд, а вернее, довольно смутных поверий о роли Али в Хорезме. Дело в том, что почти все информаторы упорно связывают принятие ислама населением Хорезма с именем Али. Нелепость этих поверий для нас очевидна. Если Али никогда не был в Средней Азии вообще, то в Хорезме и подавно. Хорезм был окончательно завоеван Кутейбой ибн Муслимом в 712 г. н. э., т. е. почти через полстолетия после гибели четвертого халифа; что же касается исламизации, то она затянулась здесь еще не на одно столетие. Более грамотные в историческом плане информаторы, отнюдь не отрицая легендарных подвигов любимого героя, говорят, что Али в собственно Хорезме не был, он дошел с юга только до Даргана (Дарган-Ата), а «здешние люди (т. е. хорезмийцы.— *Г. С.*) сами пришли к нему в те места и приняли ислам». Оставим эти утверждения на совести информаторов: их увлек действительно обаятельный образ народной фантазии.

У нас нет никаких исторических свидетельств тому, что в какие-то периоды истории Хорезма шиизм здесь играл главенствующую роль. Кратковременные завоевания иранцами Хорезма при Исмаил-шахе (XVI в.) и при Надир-шахе (XVIII в.) вряд ли оставили существенные следы в религиозной жизни населения края. Вероятно, надо довольствоваться весьма компетентным утверждением О. А. Сухаревой о том, что в Узбекистане в суннитских кругах (а Хорезм был суннитским) тоже имели место отдельные обряды, характерные для шиизма,— *ашури*, траурные празднества, посвященные сыновьям Али — Хасану и Хусейну, соблюдаемые в основном женщинами, и вообще культ Али и его сыновей[24].

Действительно, еще в 50-х годах то же самое мы наблюдали в Хорезме. Некоторая часть местного населения, в основном женщины, соблюдали траурный месяц имам ой, связанный с поминовением имама Хусейна, сына Али, трагически погибшего в битве с войсками Омейядов, также претендовавших на халифский престол. Этот обычай был распространен не только в городах, в част-

ности в Хиве, где проживали лица персидского происхождения, но и в сельских местностях среди суннитов — исконных жителей этих мест. Естественно, отмечали траурный месяц только верующие, в большинстве своем весьма пожилые женщины. В других местах (Гурлен) нам говорили, что в прошлом в дни траура в месяц мухаррам устраивали *имам оши* — поминальную тризну, приглашая друг друга в гости; особенную активность проявляли дервиши-каландары — *аширчи*, которые распевали стихи, посвященные Хасану и Хусейну. Что касается траурных шествий с самоистязанием (шахсей-вахсей), то, по словам хивинских информаторов, их устраивали только подлинные шииты персидского происхождения, проживавшие в Хиве.

Надо полагать, что если в религиозной жизни населения Хорезма шиизм и не занимал в прошлом господствующего положения, то влияний этого религиозного течения, пусть временных, в истории края отрицать нельзя[25]. Думается, что такие влияния имели место в X в. н. э., когда Хорезм входил в состав саманидской державы и когда шиитская пропаганда в Бухаре была столь активна, что даже сам эмир Наср II сделался шиитом[26].

Еще более примечательны в этом аспекте многовековые и прочные связи Хорезма с Хорасаном, где алидские тенденции в политике и религии в свое время были весьма ощутимы. Нельзя в этой связи не вспомнить слова В. В. Бартольда: «Шиитская пропаганда в Хорасане, где находится одна из главных святынь шиитов, никогда не прекращалась, и потомки Али издавна пользовались большим влиянием на население»[27]. Не исключена и обоюдная миграция населения этих двух областей, сопровождавшаяся взаимным культурным влиянием, в частности в религиозном отношении. Если, согласно историческим данным, уже в конце I тысячелетия хорезмийцы, особенно торговцы, заполонили собой рынки Хорасана[28], то в не меньшей степени вероятно и проникновение на территорию Хорезма коренных хорасанцев. Действительно, на пути из Хивы в Ургенч нам встретилось селение с интригующим названием Шейх Мешед (т. е. Мешхед, известный город северного Хорасана). По словам местных информаторов, жители этого кишлака — потомки людей, некогда прибывших сюда из Мешхеда вместе с почитаемыми здесь тремя подвижниками,

которым после их смерти (уже значительно позднее) были воздвигнуты мавзолеи. Один из них, носящий прозвище «Иморат-бобо», принадлежит Сайид Шапоат-азизу, по преданию — арабу из потомков имама Хусейна (сына Али); он перебрался в Хорезм, по словам информатора, *«из Мешеда или Андхоя»* (*Андхой — также город в Хорасане*). Мавзолей — прекрасный образец хорезмского зодчества, интересный по конструкции и внешнему декору, опубликован архитектором Ю. В. Стеблюком [29]. Вблизи его покоятся, по словам местных жителей, дети и внуки святого.

Шапоат-азиз появился в Хорезме не один. С ним прибыли еще два «азиза»; их мавзолеи находятся здесь же. Один — Мир Мухаммед-азиз, второй — Али Кули-азиз. Имя последнего, нам кажется, явно свидетельствует о его принадлежности к шиизму («раб Али») [30].

Если бы провести сплошное обследование хорезмских мазаров, то можно было бы, вероятно, обнаружить усыпальницы и других представителей «дома Али». Действительно, в глуши оазиса около Хазараспа мы натолкнулись на весьма красивый мавзолей, носящий прозвище Карандж-бобо. Он, по словам местных информаторов, строился 200—300 лет назад, и покоится в нем святой Имам Юнус — внук хазрета Али, сын имама Мухаммеда (Мухаммеда б. ал-Ханафийа, так как другого сына Али с этим именем мы не знаем). Звание «имам» в местном применении к этим двум личностям говорит, несомненно, о шиитском влиянии.

Если предполагать иранские влияния в средневековом Хорезме, нельзя упускать из вида и того обстоятельства, что здесь скопилось и в значительной мере ассимилировалось немалое число персов-шиитов, оказавшихся на положении рабов в результате многочисленных войн между Хорезмом и Ираном. Потомки их нашли себе подходящие занятия (в частности, ремесло), хотя еще долго, почти до наших времен, воспринимались коренными хорезмийцами как особая этнографическая группа.

Сказанное выше основано на возможности непосредственного влияния шиитов, выходцев из Ирана, на население Хорезмского оазиса.

Изложим, правда весьма предположительно, некоторые соображения по поводу косвенных доказательств такого влияния, основываясь на догматических положениях хорезмской агиологии. Это прежде всего касается одного

характерного явления в культе святых. В Хорезме, пожалуй, чаще, чем в других местах Средней Азии, встречаются святилища, объекты которых относятся к категории исчезнувших, скрывшихся от людей святых; одни из них пропали временно и обязательно вернутся к людям, другие так и останутся в неизвестности.

Классическим примером является Султан Хубби, который после конфликта с отцом, знаменитым суфием Сулейманом Бакиргани (Хаким-ата), отбыл в неизвестном направлении (по одному варианту легенды — погрузился вместе с арбой и конями в глубину вод Амударьи); считалось, что он жив и наступит время, когда он объявится вновь [31].

Святилища с названием Гаиб-ата (от араб.— *гаиба* — исчезновение последнего шиитского имама) разбросаны по всей территории Хорезмского оазиса. Весьма примечательно, что они почти всегда безымянны: информаторы ничего не могут сказать о святом; нам не удалось записать ни одной легенды, связанной с такими исчезнувшими святыми (кроме, конечно, Султана Хубби). Гаибы обычно не имеют архитектурно завершенных мавзолеев. Отметим еще, что под этим термином подразумевается не одно, а различные лица [32].

Идея скрывшихся от мира праведников процветает здесь во множестве вариантов. В Куня-Ургенче на территории городища средневековой столицы известен и пользуется популярностью холм, носящий название Кырк-минг-мулла (вариант — Кырк-мулла), т. е. либо «сорок тысяч», либо «сорок мулл». В этом месте якобы скрылись под землю праведники, спасавшиеся от нашествия неверных. Говорят, что, стоит приникнуть к земле, можно услышать, как они совершают намаз. Холм посещали бездетные женщины; они ложились на землю и скатывались к подножию холма.

Еще большей известностью пользуются, причем не только в Хорезме, но и по всей Средней Азии, святилища с названием Кырк-кыз («сорок девушек»). Они тоже, по легендам, от преследования неверных скрылись якобы под землю. Сорок — число сакральное [33]. Однако применительно к хорезмскому варианту легенды о сорока девушках оно, возможно, имеет какую-то связь с эпосом соседей-каракалпаков «Кырк-кыз», генетически весьма древнего происхождения [34]. Истоки поверья о сорока святых девушках для нас лично пока не ясны. Кстати, отметим

одно любопытное явление: у хорезмских информаторов очень часто смешиваются термины *кырк-кыз* и *хур-кыз*, относящиеся к различным понятиям. Хур-кыз (от араб. *хур*, обозначающего небожительниц, обитающих якобы в раю) применяется к своего рода монахиням, девушкам, обрекшим себя на безбрачие, посвятившим себя богу. Институт хорезмских «монахинь» нами почти совершенно не исследован. Можно лишь сделать вывод о его непосредственной связи с суфизмом[35]. Известно, что такого рода девушки или престарелые женщины «давали руку» тому или иному ишану, т. е. поручали себя его духовному руководству; они избегали общения с «мирскими» (информаторы Баба Рахимов, Куня-Ургенч; Садреддин Салимов, Гурлен). В этой же связи интересна женская *мистическая община, существовавшая около мазара* Гюлли-бии в районе Ханка. Роль ишанов здесь выполняли женщины, обычно жены ишанов. Они самостоятельно совершали *зикры* — радения, имели своих учениц — *мюридок* (в Хорезме к таким «ведомым» по пути суфизма применяется термин *супы*). Особенным авторитетом здесь пользовались те, кто дал обет безбрачия. Сама святая якобы была девственницей[36].

Подводя итог сказанному выше, можно думать, что обилие в Хорезме святилищ, связанных с «исчезнувшими» (якобы живыми, но скрытыми от людей) праведниками,— влияние шиизма. К этому выводу мы приходим чисто гипотетически, основываясь на одном из коренных догматов шиизма — на учении о скрытом имаме.

А. Массэ следующим образом характеризует этот догмат: «Так как в мире всегда должен быть имам, то *последний имам, по верованию шиитов, не умер; он лишь* находится в отсутствии и когда-нибудь непременно вернется. А пока не наступит конец этому отсутствию (гаиба), шиитская община полагает, что ею управляет „скрытый имам"...». И далее, излагая это учение в интерпретации основной массы шиитов, он добавляет: «Двенадцатый имам Мухаммед, родившийся в 873 г. и таинственным образом исчезнувший, должен появиться, когда пробьет час, в роли махди» (т. е. мессии.— *Г. С.*)[37].

Возможно, идея скрывшегося от людей святого, столь характерная для Хорезма, была занесена сюда карматами — сектой, вышедшей из лона шиизма, широко распространившейся сначала в Хорасане, а позднее, как уже нами упоминалось, *временно завоевавшая твердые пози-*

ции в Маверранахре, в империи Саманидов; догмат «скрытного имама», пожалуй, был центральным в их религиозной идеологии.

Обратим в этой связи внимание на одно, на наш взгляд, интересное обстоятельство. Среди трудов ученого-энциклопедиста того времени Абу Рейхана Бируни был не дошедший до нас трактат «Рассказы о людях, „носящих белое", и карматах». С. П. Толстов считает это произведение «одним из ранних трудов (по-видимому, первым») [38] ученого и высказывает предположение о связях его с карматами-батинитами. Данный труд цитируется Бируни в другом, тоже раннем его произведении «Ал-Асар-аль-Бакия». Есть все основания думать, что оба труда созданы в хорезмский период жизни Бируни, до его газневидского пленения, во время пребывания при блестящем в то время дворе Мамуна (999—1016). Можно сделать вывод, что близкое знакомство с карматами произошло у Бируни во время его пребывания в Хорезме и, следовательно, наше предположение, высказанное ранее,— о возможности проникновения шиитских идей в Хорезм уже в X в. при Саманидах — не лишено основания.

В связи с догматом «скрытого имама» необходимо сделать небольшой экскурс в прошлое. Речь пойдет о третьем сыне халифа Али — Мухаммеде б. ал-Ханафийа, сыне от другой жены из племени ханафи. На политической арене с притязаниями на имамат Мухаммед б. ал-Ханафийа появился после убийства ал-Хусейна. Его имамата придерживались различные шиитские группы. Мухаммед б. ал-Ханафийа умер в 700 г. н. э., однако среди его приверженцев широко распространилась версия о том, что «он не умер и не умрет... однако он скрывается, и, где он находится, неизвестно»; другие сторонники этой версии уточняют обстоятельства этого пребывания в неизвестности. Мухаммед б. ал-Ханафийа, «после того как был скрыт от своих людей, сам предстанет, спустившись на землю, и станем эмиром верующих»; он «жив, не умер, пребывает в горах Радва, расположенных между Меккой и Мединой» [39].

Можно полагать, что Мухаммед б. ал-Ханафийа стоит у истоков шиитского догмата о «скрытом имаме». И он же наравне с отцом и братьями впоследствии стал популярен в появившемся и быстро укреплявшем свои позиции в исламе мистицизме.

Шиитские идеи, прежде всего касающиеся взаимоотношений человека с божеством,— о передаче божественной субстанции особо выдающимся людям (в шиизме — имамам) и о ее преемственности,— а также конкретные представители шиитского культа, начиная с Али, его сыновей и многих последующих имамов, нашли место в идеологии и культе суфизма[40]. То же учение об эманации, свойственное шиизму, присутствует и в суфизме: «Глава ордена является носителем таинственной духовной власти (*барака*), переходящей от одного главы к другому путем эманации от основателя ордена, которого всегда почитают как святого»[41]. Шиитские авторитеты непременно присутствуют в нисбат (цепь преемственности духовного руководства) того или иного суфийского ордена, как правило в его основании. Сошлемся хотя бы на *хазрат-и-азизан*— одно из течений суфиев на Востоке Средней Азии. Цепь их преемственности начинается с Али, в ней присутствует немало шиитских имамов (имам Хусейн, имам Зейнал-абидин, имам Мухаммад Бакир, имам Джафар ас-Садик и др.)[42]. Интересно, что в аналогичной «генеалогии» (точнее, цепи преемственности) Ходжа Ахмеда Ясеви, знаменитого «тюркского шейха», одного из преемников духовной благодати от Юсуфа Хамадани, Мухаммед б. ал-Ханафийа выделен как бы «крупным планом» — с него начинается повествование об Ахмеде Ясеви, хотя в конце перечисления духовных авторитетов все же стоит Али[43].

В аспекте шиитско-суфийских связей и аналогий обратим внимание еще на одно обстоятельство. В творчестве мистических орденов дервишей-каландаров (и близкой к ним организации маддахов — рассказчиков и певцов) немалое место занимали такие авторитеты шиизма, как Али, Хасан и Хусейн. По всей Средней Азии в дни мухаррама, так же как и в Хорезме, каландары исполняли песнопения, посвященные кончине Хасана и Хусейна, и устраивали поминальную трапезу в честь шиитских мучеников. В рассказах маддахов почетное место занимал Али, его подвиги, его благородство[44]. Будучи самым бродячим элементом в среде суфиев, забредая далеко в степи, дервиши-каландары разносили всюду легенды и предания о популярнейших героях шиизма.

Изложенные факты говорят о том, что шиитское течение в исламе многим обязано мусульманскому мистицизму. В Средней Азии суфизм нашел обширную базу для

пропаганды как среди аборигенного населения, так и среди новых этнических волн, беспрерывно поступавших на территорию Мавераннахра и Хорасана с востока и севера; суфии были наиболее активными миссионерами новой религии.

Зная, какую огромную популярность завоевали мистические организации в низовьях Амударьи, как в оазисе, так и на окружавших его степных просторах, мы не вправе исключать суфизм как еще один источник проникновения шиитских влияний в Хорезм.

Подводя итоги изложенному, прежде всего следует сказать, что четвертый халиф мусульманского мира вопреки времени и пространству совсем не случайно «прижился» в далеком Хорезме. Появившийся здесь образ святого Али в его «богатырском» варианте, созданном на юге на мощной основе иранского эпоса, вполне закономерно был воспринят хорезмской агиологией: почву для его популярности подготовили, несомненно, шиитские влияния, вторгавшиеся в религиозную жизнь населения оазиса разными путями и из различных источников.

Али (если не считать Мухаммеда и первых трех халифов) возглавляет длинную цепь персонажей мусульманской агиологии, возникших после него. Но главное заключается в том, что этот образ особенно убедительно иллюстрирует то направление в процессе становления мусульманской агиологии, которое мы условно назвали «светским» и которое по сравнению с другими путями этого процесса еще не подвергнуто достаточно тщательному анализу.

Вслед за Али в агиологии появятся и другие представители светской власти феодального общества, популярные либо в общемусульманском, либо в локальном вариантах, и их усыпальницы будут окружены культом, но вряд ли они смогут достигнуть такой же степени известности, как эта исторически весьма ничтожная личность, разросшаяся в героический образ усилиями многих поколений претендентов на политическое господство.

Са'д ибн Абу Ваккас

Мы отмечали выше, что в Хорезме, как следует из знакомства с историей разных святилищ, мазары часто возникали вследствие личной инициативы отдельных людей. Родилось даже легендарное оправдание такой инициати-

вы, ставшее стандартом: такому-то лицу (имярек) во сне является святой с приказанием соорудить мазар и окружить его культом. Видимо, вследствие этого и появлялись в хорезмских «святцах» лица, к вопросам религии имеющие весьма смутное отношение. Иногда становишься в тупик, стараясь понять, за какие добродетели то или иное *историческое лицо приобщено к сонму праведников* и окружено культом. Приходится долго и кропотливо, часто и не весьма успешно, доискиваться конкретных и специфических причин этого явления. Так обстоит дело и с Са'д ибн Абу Ваккасом.

В селении Питняк, расположенном уже за пределами современного Хорезма, выше по Амударье, в одноименной луке реки, мы встретили примечательный объект. На старом кладбище сохранился купольный мавзолей. Местные жители назвали имя покоившегося здесь святого, к порогу которого совершалось паломничество со всеми полагающимися жертвенными и магическими манипуляциями. Это был Садваккас или, точнее, Са'д Ваккас— личность весьма известная, современник и сподвижник *самого пророка Мухаммеда.*

Имя Са'д Ваккаса мы слышали в разном контексте от многих стариков в Хорезме. Здесь бытовала, в частности, посвященная ему легенда. Вариант ее был записан в Гурлене от информатора Салимова Садреддина, 50 лет; навеян он, несомненно, книжной традицией.

«Садваккас —имя одного щедрого человека, современника пророка. Осман (будущий третий халиф мусульманского мира.—*Г. С.*) в знак своего бескорыстия отпустил на волю 100 рабов, по количеству шагов, которые пророк Мухаммед совершал от своего дома до мечети. Однако пророк назвал самым щедрым человеком не богача Османа, а бедняка Садваккаса. Для проверки к Садваккасу подослали человека, который сказал, что дома у него лежит *больной и что для спасения его жизни необходима* кровь. И щедрый Садваккас согласился ради этого пожертвовать своим собственным сыном».

По записанным В. Н. Басиловым туркменским легендам о С'ад Ваккасе, он сдержал слово и убил сына, но тот был воскрешен пророком, убедившимся в щедрости души бедняка С'ад Ваккаса.

Сюжет легенды типичен для мусульманской книжной традиции первых столетий ислама, когда арабская экспансия и новая религия, выйдя за пределы Аравийского по-

луострова, потребовали с целью исламизации завоеванных стран особого ореола благородства и исключительности вокруг мусульманства и его деятелей. Коснулось это, видимо, и «щедрого» Са'д Ваккаса, мухаджира, преданного пророку Мухаммеду.

В легенде, распространенной в Хорезме, остается неясным, осуществил ли Са'д Ваккас свое намерение пожертвовать жизнью сына и какого именно. Во всяком случае об одном из его сыновей в письменной истории мусульманства осталась довольно недобрая память. Именно он, Омар ибн Са'д Абу Ваккас, выполнил приказ омейядского халифа Язида и его наместника Куфы и Басры Убайдуллаха бен Зийяда, убив в сражении при Кербеле внука пророка (по Фатиме), сына халифа Али и претендента на халифский престол Хусейна, получившего прозвище «господина мучеников»[45].

Обнаружить Са'д Ваккаса в числе почитаемых святых Хорезма, увидеть воочию его погребальный мавзолей в Питнякской луке Амударьи и следы поклонения ему верующих мусульман было для нас полной неожиданностью.

Имя Са'д Ваккаса менее всего вяжется с фантастическими легендами, мистикой и чудесами, которые пронизывают мусульманскую агиологию. Нужны были, видимо, иные критерии, чтобы образ этот стал объектом религиозного культа.

Са'д Ваккас, точнее, Са'д ибн Абу Ваккас — личность исторически достоверная. Приходившийся родственником пророку, он одним из первых принял ислам и в качестве мухаджира присоединился к Мухаммеду во время переселения из Мекки в Медину. Впоследствии Са'д ибн Абу Ваккас прославился как полководец «армии ислама», особенно победой над персами в битве при Кадисии (637 г. н. э.).

Каким же образом этот суровый воин оказался в хорезмских «святцах»? Ислам, усиленно внедрявшийся в завоеванных странах, сохранил их населению знание ранних этапов истории новой религии, а также имена ее деятелей. В обстановке острой необходимости (нужно было вытеснить старые домусульманские культы, древних божеств, покровителей и духов) мусульманство широко и успешно использовало содержащиеся в Коране имена пророков, а также образы деятелей раннего ислама, внедряя их культ в местах былых языческих святилищ.

В Хорезме, как и повсеместно в мусульманских странах, широкой популярностью пользовались ближайшие сподвижники и свойственники Мухаммеда, после его смерти последовательно возглавлявшие мусульманскую общину в качестве халифов — наместников основателя религии — и осуществлявшие духовную и светскую власть в раннем арабском государстве.

Абубекр, Омар, Осман и Али стали известны в Хорезме, как и в Средней Азии в целом, несомненно, сразу же после исламизации края и первого знакомства местного населения с первоначальными этапами истории ислама. Имена их, помимо богословской литературы, проникли в народный быт, о них существовало немало легенд, на них ссылались члены ремесленных цехов в своих рисоля — рукописных и литографированных уставах. Имена первых халифов использовались в магической практике в качестве оберегов (в писаных амулетах разного вида и значения).

Казалось бы, в Хорезме, в суннитской среде, уже начиная с тех времен, когда здесь усиленно насаждалось все мусульманское в противовес вытесняемым культам древних божеств и духов, должны были появляться и вещественные памятники (мазары, кадам-джой и др.), связанные с именами Абубекра, Омара и Османа, как то имело место в отношении других персонажей мусульманской истории. Однако, несколько раз посетив Хорезм, ничего подобного мы не обнаружили.

Возникает вопрос: чем можно объяснить то обстоятельство, что в глухом месте оазиса вырос мавзолей Са'д Ваккаса, в свое время известного, но все же второстепенного по сравнению с Абубекром, Омаром и Османом и не имевшего прямого отношения к Хорезму и историческим событиям на его территории? Нет никаких данных о том, что он был в Хорезмском оазисе, но все же что-то связывает Са'д б. Абу Ваккаса с Хорезмом.

Высказать такое предположение позволяет нам одно место в сочинении ал-Хасана ибн Муса ан-Наубахти «Шиитские секты» (IX в. н. э.). После присяги Али ибн Абу Талибу одна группа ведущих деятелей мусульманской общины, сподвижников пророка, «отделилась вместе с Са'дом б. Маликом, а это — Са'д б. Абу Ваккас, Абдаллах б. Омар б. ал-Хаттаб, Мухаммад б. Зайд б. Хариса ал-Калби, маула посланника Аллаха. Эти люди отделились от Али и отказались сражаться против него или за него...

И они были названы «мутазилитами» («отделившиеся») и стали считаться *предками мутазилитов навек»* (курсив наш.— *Г. С.*) [46].

Религиозная школа мутазилитов, «предками» которых Наубахти считает группу «отделившихся» от Али [47] и в числе которых он называет Са'д б. Абу Ваккаса, наибольшего расцвета достигла в VIII—IX в. н. э. В основе их догматики лежали учение о свободе воли и отказ от идеи предопределения, отрицание божеского антропоморфизма и несотворенности Корана, рационализм веры и отрицание мистики.

В X в. н. э. учение мутазилитов постепенно перемещается из центральных районов халифата на восток — в Иран, Хорасан и Среднюю Азию, где оно наиболее долго и интенсивно задерживается в Хорезме. По словам В. В. Бартольда, «основанная там в начале XII века школа богословов-рационалистов — мутазилитов продолжала существовать до конца XIV века» [48]. Одним из выдающихся представителей мутазилитства был хорезмиец Замахшари (XII в.).

Итак, факт, что мутазилиты оказались особенно популярными в Хорезме, и дает, нам кажется, основание думать, что именно с этим религиозным течением было внедрено в хорезмскую агиологию имя Са'д ибн Абу Ваккаса и по примеру многих других деятелей ислама окружено традиционным для этих мест культом.

Причастность Са'д ибн Абу Ваккаса к делам религии (если не считать его роли в качестве военачальника «армии ислама») все же весьма проблематична; предположение о его связи с поздним мутазилитством — всего лишь наша гипотеза, вряд ли, к сожалению, доказуемая фактическим материалом.

Тем не менее образ Са'д ибн Абу Ваккаса в его хорезмском варианте исключительно интересен. Это один из типичнейших представителей той категории святых, которые своим наличием в мусульманских «святцах» ярко иллюстрируют один из характерных процессов в истории религии на стадии сложения и дальнейшего развития классового общества — процесс наделения сверхъестественными свойствами социальных сил в целом и отдельных лиц из числа господствующих классов.

Исмамут-ата

Пути сложения культа святых, связанные с развитием мистического течения в исламе — суфизма — или с наделением сверхъестественными свойствами лиц, не имевших прямого отношения к религии, представителей правящих классов тогдашнего общества, в той или иной степени соприкасались, воздействуя друг на друга, а в некоторых случаях и полностью сливались. Наиболее выразительным примером такого слияния служит появление в хорезмских «святцах» одного из популярнейших местных святых — Исмамут-ата.

Имя это, произносимое с большим почтением верующими людьми Хорезма, судя по всему, стоит довольно высоко в здешней «табели о рангах», не уступая таким известным подвижникам, как Султан Ваис, Палван-ата и Наринджан-баба.

Мавзолей Исмамут-ата находится на юге Хорезмского оазиса, в районе г. Тахта, на самой границе культурной зоны и пустыни Каракум.

Мавзолей с надгробием святого — только часть сложного культового комплекса, состоящего из нескольких разновременных сооружений. К фасаду мавзолея вплотную примыкает длинный, перекрытый семью куполами коридор; под углом к нему расположен меньший коридор с входом в мечеть и далее на дворик с летней мечетью и помещением для паломников[49].

Сам мавзолей типичен для Хорезма. Надгробие представляет собой обычную сводчатую сагону, скрытую бязевым покрывалом. Особенностью мазара является свисающая с перекрытия цепь, до конца которой с трудом можно дотянуться рукой. По словам информаторов, она копирует цепь в Каабе (Мекка). Совершая поклонение гробнице Исмамута, паломники дотрагиваются до цепи. Обычно они редко входят в помещение мавзолея, совершая все полагающиеся манипуляции у порога.

Архитектурный комплекс Исмамут-ата расположен в окружении большого кладбища. У внешней стены мавзолея невысоким глиняным валиком было отделено место, куда беспорядочно сваливали детские тюбетейки: их бросали женщины-паломницы, у которых умирали или болели дети. Место это называлось *чилля кесар*.

Культовый комплекс Исмамут-ата и кладбище расположены на территории старого городища. Впервые это

было установлено визуально Я. Г. Гулямовым, который писал, что здесь «вся земля представляет собой пухлый солончак, смешанный с разъеденной солью красноглиняной керамикой. Эти сосуды по своему тесту и обжигу уже знакомы нам по памятникам афригидского времени. Среди них встречаются тонкостенные сосуды темно-серого цвета, характерные для памятников Хорезма IX—X вв.»[50].

Во время посещения этого культового комплекса нам также бросилось в глаза, что северо-западный угол территории, занятой святилищем и кладбищем, на 2—3 м возвышается над уровнем окружающих такыров и что на солончаковой поверхности повсюду разбросаны бугры, остатки купольных мавзолеев, а частично каких-то более крупных сооружений. С юго-запада территория святилища отделена от болот, образованных сбросовыми водами, и от песков довольно значительным по величине валом — остатками дамбы, построенной в начале 20-х годов, после того как святилище трижды заливало сбросовыми водами. Собранная нами небольшая коллекция фрагментов керамики также датируется хорезмшахским временем (определение археолога Н. Н. Вактурской).

Подтверждением личных наблюдений явились свидетельства местных стариков, в памяти которых сохранилось устойчивое предание о большом городе, бывшем некогда на этом месте. Старик-туркмен лет 80 сказал нам, что в дни его молодости еще можно было видеть остатки внешних стен городища, со временем исчезнувших. В памяти местных жителей сохранилось название этого древнего города — Ишрат-кала, т. е. «крепость радости».

Легенды об Исмамут-ата фрагментарны и вместе с тем привлекательны: в них есть исторически рациональное зерно. Из-под спуда вековых наслоений до нас доносится отзвук подлинных событий истории раннесредневекового Хорезма.

Один из хранителей святилища старый туркмен Муратов Яхшигельды поведал рассказы отцов и дедов о святом Исмамут-ата.

Жил этот праведник якобы во времена пророка Мухаммеда и был сыном его сподвижника Мусаиба-гази, который прославился как полководец «армии ислама», участвуя во многих боях за мусульманскую веру. «Тогда в этих местах (т. е. в Хорезме.— *Г. С.*),— рассказал наш информатор,— жили огнепоклонники, и пророк Мухаммед

каждое утро после намаза спрашивал у своих последователей: „Ну, кто же из вас отправится в Хорезм, дабы обратить в истинную веру огнепоклонников?". И каждый раз сын Мусаиба-сахоба просил направить в Хорезм именно его».

В хорезмском городе Ишрат-кала, по словам информатора, правил султан Махмуд. К нему-то и прибыл Исым сын Мусаиба в сопровождении всего лишь сорока воинов. Правитель не оказал никакого сопротивления и вскоре принял вместе со своими приближенными мусульманскую веру. Здесь же в Ишрат-кала Исым сын Мусаиба умер, и султан Махмуд устроил пышные похороны своему другу. Тело святого было погребено глубоко под землей *«с большим золотом», по выражению нашего информатора*. Оно было зашито в бычью кожу. Местные ученые якобы сказали Махмуду, что это поможет имени святого надолго сохраниться в народной памяти. Богатые похороны, по словам информаторов, султан Махмуд устроил в расчете на то, что и его имя запомнится надолго. Султан Махмуд, видимо, не ошибся. Его имя слилось с именем святого: Исым+Махмуд=Исыммахмуд, Исмамуд; так *расшифровывали это сложное имя все информаторы.*

Имя султана Махмуда помнят многие. «Это кала падишаха Махмуда»,— говорили нам не раз здешние жители. «Есть здесь и могила самого Махмуда, но только само сооружение над ней уже не сохранилось». «Здесь был большой город Махмуда. Ворота находились в той стороне, где сейчас пески Басагакум. Когда на кладбище копают могилы, из земли выходят хумы и другие вещи».

Из легенд об Исмамут-ата, довольно однотипных, удалось извлечь еще одну деталь, характерную для хорезмской агиологии в целом. Оказалось, что Исмамут, как и многие другие святые-чудотворцы этого края, был носителем еще одной, на этот раз вполне хозяйственной функции — «создания» и последующего «покровительства» хорезмской ирригационной сети. Это он, по одним информациям (Муратов Яхшигельды), провел в здешние места арык Хан-яб, а по другим (Нерат-супы) — канал Угра-яб.

Мазар Исмамут-ата, как мы уже говорили, пользовался в Хорезме большой популярностью. Не обделяли его вниманием и хивинские ханы, совершая время от времени визиты к прославленной могиле. Об этом сообщали хивинские хронисты.

Хан Мухаммед-Рахим в 1817 г., «проведя в Бедркенте три дня... прибыл для поклонения (гробнице) святого Исм-и-Махмуд-ата и роздал там щедрую милостыню»[51]. Есть сведения о подобном же посещении Сейид Мухаммед-хана (1856—1865): «На следующий день они прибыли в Бедркент, где остановились в доме Назар-вахиля. Совершив на другой день утром поклонение мазару святого Махмуд-ата, они остановились затем в доме онбеги»[52].

Внимание хивинских ханов к гробнице Исмамут-ата объясняется, несомненно, и политическими причинами: мазар Исмамута расположен на территории расселения туркменских племен, с которыми правительство Хивы нередко находилось в конфликтных ситуациях.

К концу XVIII в. относятся сведения хронистов о строительстве по инициативе правительства Хивы (в частности, Абдурахман-михтара) некоторых зданий архитектурного комплекса Исмамут-ата[53].

Мазар Исмамут-ата всегда привлекал паломников, особенно женщин: сюда шли больные, бездетные, матери, у которых умирали дети. Много народа прибывало к мазару в дни ежегодных сайлей — празднеств, происходящих при гробнице святого[54]. Сайли на мазаре Исмамут-ата происходили две пятницы подряд начиная с конца августа. Люди съезжались издалека, но главным образом из районов Хивы, Шавата, Амбар-Манака, Ташауза, располагались в большом саду недалеко от мазара, резали привезенных с собой баранов, угощались; играли музыканты, танцевала молодежь.

В первой четверти нашего столетия, и особенно в 20-х годах, святилище Исмамут-ата было связано с самыми мрачными страницами истории Хорезма. Район Исмамут-ата долгое время был очагом местного басмачества, а лежащая поблизости крепость Бадыркент и до, и после Октябрьской революции являлась резиденцией и основным опорным пунктом главаря басмачества Джунаид-хана (пока ему не пришлось уйти в глубь песков). У стен мавзолея басмачи хоронили умерших. Весьма характерно, что водивший нас по святилищу престарелый гид из числа шейхов явно старался избежать ответа на наш вопрос о том, кто покоится у стен семикупольного коридора, хотя по поводу других событий был исключительно пунктуален. Только по глухим намекам можно было понять, что культовый комплекс Исмамут-ата сыграл не последнюю роль в басмаческой пропаганде «священной войны».

Отголоски исторической правды в легенде об Исмамут-ата касаются тех верований, на смену которым в Хорезме конца I тысячелетия н. э. пришла мусульманская религия. Информаторы уверенно говорили о том, что люди этого края, которых Исым ибн Мусаиб явился обращать в ислам, были огнепоклонниками.

Древнюю религию населения Хорезма все, с кем нам приходилось затрагивать эту тему, именовали *оташпарастлик*. Заметим, что такое определение возникло не случайно, не только в связи с одной услышанной нами легендой около усыпальницы Исмамута. В самых глухих уголках Хорезма от людей разного возраста и положения в беседах на самые различные темы мы слышали это определение древних доисламских верований Хорезма. Мало того, наши информаторы часто даже без каких-либо наводящих вопросов старались подтвердить эту мысль ссылками на остаточные явления культа огня в современном быту. В результате сложилось твердое убеждение в том, что такой комплекс сведений не является последствием приобретенных уже в наше время книжных знаний, а прошел сквозь все средневековье, передаваясь из поколения в поколение.

Многочисленные факты, связанные с пережитками культа огня, собранные нами в результате исследовательской работы в Хорезме, изложены в специальной монографии [55].

Итак, обращение в ислам огнепоклонников — первое, на что мы обратили внимание в поисках рационального зерна в легенде о Исмамут-ата.

В легенде говорится, что правитель г. Ишрат-кала султан Махмуд не оказал сопротивления посланцу из Мекки, принесшему сюда новую религию. Предание о мирном принятии ислама населением Хорезма повсеместно распространено в низовьях Амударьи. Ни разу мы не столкнулись с рассказом о каких-либо военных акциях хорезмийцев, направленных против арабских завоевателей и новой религии.

Конечно, не исключено, что многое уже забыто, а позднейшая тенденция мусульманских ортодоксов исказила подлинную историческую картину событий того времени. Агрессивные методы арабского покорителя Хорезма Кутейбы ибн Муслима вряд ли не вызвали здесь ответной реакции.

Попробуем уточнить события исламизации Хорезма. В исторической литературе, прошлой и современной, принято ссылаться на известное свидетельство Абу Рейхана Бируни о том, что Кутейба «погубил хорезмийских писцов, убил священнослужителей и сжег их книги и свитки, хорезмийцы остались неграмотными и полагались в том, что им было нужно, на память»[56]. Свидетельство весьма колоритное для характеристики тех способов, какими ислам внедрялся в массы населения Хорезма.

Но нельзя забывать и о том, что Кутейба был призван самим хорезмшахом, чтобы разгромить оппозицию последнего.

Вспомним менее популярные в исторической литературе свидетельства источников о взаимоотношениях арабов с населением Хорезма. Начались они еще задолго до Кутейбы ибн Муслима. Еще в правление второго омейядского халифа Язида I, когда последний назначил наместником Хорасана «Салма ибн Зияда (680—683 гг.— *Г. С.*), с ним заключили мир жители Хорезма с условием уплаты 400 000 (диргемов.— *Г. С.*), и они доставили их ему»[57].

Позднее наместник Хорасана и прилегающих владений Умейя ибн Абдаллах ибн Халид ибн Асид (член рода Омейядов, 692—697 гг.) вынужден был вновь выступить против хорезмийцев и взять их столицу Фил. Однако и на этот раз хорезмийцы отложились. Уже в годы наместничества Язида ибн Мухаллаба (701—704) попытка арабов овладеть Филом успеха не имела, и только в 712 г. произошло знаменитое покорение Хорезма Кутейбой ибн Муслимом[58].

Таким образом, характер экспансии арабов в Хорезм и их взаимоотношений с населением края представляется не столь уж прямолинейным и однозначным, как об этом можно судить по одному лишь свидетельству Бируни. При сложной обстановке в Хорезме VII—VIII вв. н. э. вряд ли следует исключить возможность того, что если не все население (и не везде в крае), то какая-то часть его, и, как бывало в истории религий, в первую очередь представители господствовавших социальных слоев, могла без сопротивления принимать новую религию. Поэтому исмамутская легенда и господствующее в Хорезме предание могут иметь реальное историческое обоснование.

В этой же связи нельзя пренебречь и тем вариантом, что уже очень рано мусульманские миссионеры в целях пропаганды новой религии могли проникать в Среднюю

Азию. Вряд ли арабская экспансия на Восток не пыталась заранее обеспечить себе тылы сасанидской державы. Что касается путей, то они давно уже были проложены в глубь Азии сначала манихеями, позднее несторианами.

Кстати, Исым ибн Мусаиб как миссионер далеко не одинок: где бы мы ни были в Хорезме, когда речь заходила о далеком прошлом Хорезма, старики весьма бойко называли имена «больших людей», которые, по их словам, появлялись здесь либо для обращения в ислам, либо для сбора налогов. Все они, как правило, прибывали «из Мекки» и большей частью «во времена пайхамбара»[59]. Наших собеседников при этом совершенно не смущали хронологические несуразности.

Обилие информаций на эту тему при всей их фрагментарности заставляет думать, что ныне в легенду, миф могло превратиться то, что некогда было историческим преданием.

В легенде об Исмамут-ата мы обратили внимание и на некоторые другие подробности. Интересно упоминание о похоронах, которые правитель Ишрат-кала устроил своему умершему другу. Захоронение в земле «с большим золотом» никак не вяжется с мусульманским обрядом погребения; по меньшей мере странно слышать это от людей, предки которых на протяжении многих столетий знали только один весьма простой и скупой в своих подробностях обряд, диктуемый шариатскими правилами. Если здесь не оговорка, то легенда сохранила смутные отголоски языческой практики.

То же самое можно сказать и о другой детали — упоминание о бычьей коже, в которую якобы было зашито тело святого. Об этом обычае мы не раз слышали в Хорезме: по словам информаторов, такого способа придерживались местные правители в глубокой древности. Если вспомнить, что бык играл особую роль в доисламских верованиях многих ираноязычных народов Средней и Передней Азии и что есть основание предполагать тотемистическое значение этого животного у древнейших племен, населявших территории данного региона[60], то подобное упоминание в нашей легенде придает ей оттенок архаики.

В этой связи стоит обратить внимание и на уже приводимое нами свидетельство археолога Я. Г. Гулямова о находке на городище Исмамут-ата фрагментов керамики афригидского времени, т. е. можно полагать, что так

называемая Ишрат-кала существовала еще в доисламские времена.

Что касается личности главного действующего лица легенды, то первоначально попытки найти святому Исыму какой-либо исторический прототип с аналогичным именем либо данное имя только расшифровать не увенчались успехом. Ни в доступных нам источниках, ни в трудах востоковедов личность с именем Исым даже не встретилась. «Исм» (или Исым) в переводе означает «имя». У нас зародилось сомнение, можно ли считать его именем собственным и не заменено ли оно в легенде чем-то вроде прозвища.

Но в конце концов кое-какая ясность в этот сложный вопрос была внесена с помощью «золотой памяти» хорезмских стариков.

Среди многих сотен записей, сделанных мною за восемь лет полевых экспедиционных работ в Хорезме, я случайно обнаружил краткое сообщение, полученное в самом центре оазиса, в глухом селении Беш-мерген, где я провел два дня вблизи мазара знаменитого шейха Юсуфа Хамадани в обществе местных ходжей.

Один из информаторов, 70-летний Саид Амет-максум, дед которого был выходец из Куня-Ургенча и принадлежал к роду известного Шейх Шерефа, отличался сосредоточенностью, немногословием и особенной четкостью формулировок. От Саид Амет-максума я услышал поразительное предание о том, что в глубокой древности предки хорезмийцев отводили дряхлых стариков умирать в горы [61].

Во время беседы Саид Амет-максум, когда речь зашла о далеком прошлом Хорезма, сказал: «Исмамут-ата, *его прежнее имя — Саид-сахоба*, был послан сюда для распространения ислама» (курсив наш.— *Г. С.*).

Саид ибн Мусаиб — личность, несомненно, историческая. Более того, он действительно сын Мусаиба, близкого пророку сподвижника, как гласит хорезмская легенда. И. Гольдциер в монографии, посвященной культу святых в исламе, упоминает о нем, говоря о местах в Аравии, освященных памятью о деятельности основателя религии — пророка Мухаммеда.

Он пишет: «Поскольку установлению подобных памятных мест в первые времена не уделялось внимания, последующее увековечение их производилось на совершенно произвольном основании» [62]. Далее он сообщает о том,

что один из ранних деятелей ислама Тарик ибн Абд-ар-Рахман, проходя мимо одной мечети, узнал, что она была построена в память «поклонения под деревом»[63], на том же самом месте. «Тарик рассказал об этом Саиду ибн ал-Мусаибу (умер в 93 г. хиджры); «Мой отец (т. е. Мусаиб.— *Г. С.*),— сказал Саид,— бывший одним из тех, которые приветствовали пророка под деревом, год спустя сам уже не мог установить место этого происшествия»[64].

Имя Саида б. Мусейяба[65] упоминает В. В. Бартольд в статье «Славяне», написанной для «Энциклопедии ислама»[66], в связи с тем, что Саид б. Мусейяб, говоря о потомках Яфета (сына Ноя), называет среди них славян. Несомненно, это то же лицо, о котором сообщает и И. Гольдциер, однако дату его смерти В. В. Бартольд называет несколько иную — не 93, а 95 г. хиджры.

Конечно, было бы очень заманчиво отождествить легендарного Исым (Саида) ибн Мусаиба с исторической личностью, фигурирующей в свидетельствах И. Гольдциера и В. В. Бартольда, тем более что годы жизни этого подлинного сына сподвижника Мухаммеда почти совпадают по времени с теми событиями, о которых повествует легенда, когда своей военной акцией Кутейба ибн Муслим завершил покорение Хорезма (712 г. н. э.). Таким образом, жизнь и деятельность Саида ибн Мусаиба приходится как раз на то смутное время, когда хорезмийцы то принимали условия Арабского халифата, то вновь «отпадали». К этому периоду и могли относиться первые активные попытки исламизации края, отголоски которых содержатся в исмамутской легенде.

К сожалению, достаточных оснований для подобного отождествления у нас нет. Что же в таком случае мы имеем — случайное совпадение имен? Очевидно, нет. Вряд ли можно сомневаться, что здесь перед нами пример той характерной для Хорезма тенденции, которая прежде всего наблюдается в ортодоксальных мусульманских кругах,— максимально приблизить легенду, миф к реальности, «привязать» местные легендарные сюжеты к конкретным исторически достоверным событиям и личностям эпохи раннего ислама. Возможно, что информатор, назвавший нам «подлинное» имя Исмамут-ата, действовал по этому принципу, весьма произвольно сославшись на личность, достаточно популярную во времена Мухаммеда. Но об этом мы можем только догадываться, сравнивая данный случай с другими, еще более характерными, на-

пример с легендарной историей халифа Али, который ни в Хорезме, ни в Средней Азии никогда вообще не был.

Если вопрос о реальности или мифичности основного персонажа заинтересовавшей нас легенды, к сожалению, остается открытым, то это вовсе не значит, что следует перечеркнуть и всю легенду полностью, не оставив места для тех ее исторически достоверных элементов, о которых было упомянуто в начале нашего анализа: они дают немало познавательного, ценного. Именно так мы обязаны относиться к любой легенде, т. е. постараемся определить содержащееся в ней рациональное зерно, необходимое в аспекте поставленной нами задачи исследования. Все, что не соответствует исторической правде, представляет лишь область народной фантазии либо религиозной мистики. С этой точки зрения мы и подходим ко всем легендам в данной монографии.

Нам предстоит познакомиться с другими легендарными персонажами, среди них с такими, которые явно не ложатся на канву событий истории Хорезма, являются продуктом неутомимой фантазии людей. Но и подобного рода легенд мы не имеем права игнорировать. Наша обязанность — постараться выяснить, каким образом такие «посторонние» персонажи, реальные либо мифические, стали объектами агиологии у населения Хорезма. Все это в полной мере относится к легенде, зафиксированной в урочище Исмамут-ата.

Султан Ваис

Среди множества хорезмских святых всех рангов и «специальностей» некоторые представлены в легендах как четко очерченные фигуры, образы других вырисовываются с большим трудом вследствие скупости легендарного материала. Но никто из них не мог сравниться по степени популярности, воздействия на сознание верующих людей с Ваисом аль-Карани или по-хорезмски — с Султан-бобо.

Свидетельством многовекового почитания Султан Ваиса является то обстоятельство, что единственный в низовьях Амударьи горный хребет носит имя этого святого — Султануиздаг или Султан-Ваис-даг, т. е. горы Султан Ваиса. Именно здесь, на южном склоне хребта, в значительном отдалении от населенных пунктов, и был расположен основной центр культа святого — святилище Султан-бобо. Это не одиночное купольное строение, каки-

ми по большей части представлены мазары — усыпальницы святых, это целый комплекс культовых строений, в который входят и сама усыпальница, и мечеть, и ошхона (кухня), и расположенные поблизости мазары и мавзолеи. Выше по склону — усыпальница Чинор-бобо, строение типа жилого дома с айваном, мавзолей Вали-аталыка и мазар Ак-Саид-бобо. Окружает комплекс огромное старое кладбище, куда в течение многих столетий привозят умерших из разных областей Хорезма. Как и большинство архитектурных сооружений бывшей столицы ханства — Хивы, памятники эти поздние, не выходят за границы XIX в. (вернее всего, его первой половины) и отражают тот период в истории Хорезма, когда власть прочно захватила последняя по времени Кунградская династия ханов. Большинство информаторов связывают строительство в урочище Султан-бобо со временем правления Алла-кули-хана (1825—1842).

Существует любопытное предание о том, что инициатива в возвеличении памяти Ваиса аль-Карани принадлежала одному из сановников хана Вали-аталыку родом из Шавата, который руководил строительством и контролировал его. Уже после возведения усыпальницы святого Вали-аталык вернулся домой, и здесь ему во сне якобы явился Султан-бобо и приказал возвести рядом с мазаром его собственную, аталыка, усыпальницу. С согласия Алла-кули-хана и на его деньги это было выполнено. Купольный мавзолей Вали-аталыка существует и в наше время[67].

Имя *усто* — мастера, строившего здание усыпальницы, в памяти информаторов не сохранилось. Известно лишь, что он был хивинец и что имя его записано в *саджара* (родословную), хранившуюся у знаменитого хивинского строителя Рузмет-арбоба.

В дальнейшем изложении мы не будем касаться вопроса строительства культовых сооружений данного комплекса и обратим внимание на личность святого, отраженную в легендах, и на ритуал паломничества к его могиле.

Обрядовая сторона культа Султан Ваиса в значительной степени помогает уяснить раннюю судьбу этого легендарного персонажа на территории Хорезма, понять причины, согласно которым образ, зародившийся в далекой Аравии, смог столь органически «прижиться» в низовьях Амударьи.

Материал о культе Ваиса аль-Карани собирался путем личных наблюдений[68] и бесед с информаторами в 50-х годах. Когда-то здесь построили *мехмонхону* — гостиницу с обширной верандой, где располагались люди, приезжавшие из Хорезма. В центре внимания посетителей была не могила святого, а довольно большой по размерам священный бассейн — *хауз,* окруженный паломниками. Вода в нем считалась «святой». Ее пили, ею мыли лицо, а очень многие совершали полное омовение. «Святую воду» увозили с собой в бидонах, бутылках. Чудодейственный бассейн все же постарались увязать со святым: была создана легенда о том, что пресная родниковая вода вытекает из ног погребенного святого.

В священном бассейне жили не менее священные рыбы[69]. Огромные, ленивые, жирные, казалось, обросшие каким-то мхом от старости, они красовались в прозрачной воде, медленно и важно подплывая к самому берегу. Кормить рыб и даже смотреть на них считалось делом богоугодным и целебным. Эти рыбы конкурировали в популярности с самим Султан-бобо. Местные старики любили повествования о страшных наказаниях болезнью или даже мгновенной смертью тех, кто покушался на жизнь священных рыб.

Культ рыбы в системе зоолатрии в Хорезме мы в свое время уже освещали[70]. Но один момент ритуальной практики, связанный с этим объектом, заслуживает внимания. Информатор Вапа Ваисов, житель г. Ургенча, находившийся при мазаре Султан Ваиса, рассказывал: «В нашем хаузе 10 рыб... пять-шесть лет тому назад с гор пошла дождевая вода (имеется в виду сель.— *Г. С.*) и здесь стояло целое озеро; в это время рыба из хауза ушла. Две рыбы погибли, и мы их хоронили в усыпальнице около изголовья могилы Султан Ваиса. Я сам завернул их в дастархан, и сам замазал лаз в этот мазар. 10 рыб остались. Булак (т. е. родник.— *Г. С.*) действует; он идет от ног лежащего в могиле Султан Ваиса, пробиваясь через землю. Булак закрыт накрепко, иначе пойдет слишком много воды. Из хауза вода течет вниз по ущелью и там теряется (далее следуют рассуждения о пользе святой воды)».

Заметим, что в данном случае мы имели дело не с легендой, а с действительным фактом, сообщение о котором было сделано человеком, непосредственно принимавшим участие в «похоронах» рыб.

Об этом же факте у нас есть сообщение другого информатора (Джуманиазов Шарип, хивинец), однако уже в интерпретации, приблизившейся к легенде. Он говорил о том, что в священном хаузе при мазаре Султан-бобо каждый год прибавлялось по одной рыбе и что однажды одну из них убил какой-то приезжий человек («и тут же умер»). «Шейхи мазара вынули умершую рыбу, завернули ее в *кафан* (саван.— *Г. С.*) и прочитали *джиноза* (заупокойная молитва.— *Г. С.*). И в этот момент рыба вдруг превратилась в ребенка».

И достоверный факт «похорон» рыб, и легендарная его трактовка представляют для религиеведа большой интерес. Они говорят о том, что при мазаре Султан Ваиса имели место не только пережитки зоолатрии, что истоки данного культа следует искать в тотемизме, в той фазе его развития, когда господствовало «представление о тотеме, как о брате (т. е. члене коллектива)» [71]. Упоминая о священном хаузе и рыбах мазара Султан Ваиса, мы полностью разделяем мнение по этому поводу советского этнографа Д. Е. Хайтуна, который писал: «Что почитание рыб в Средней Азии не христианского и не исламского происхождения, что здесь налицо инкорпорирование места и объектов древнейших культов, несомненно» [72].

В культовый комплекс Султан Ваиса входит и мазар Чинор-бобо. Мазар представляет собой строение без купола, с *айваном* (верандой). По существовавшей традиции паломники должны были сначала посетить этот мазар, а потом уже отправляться к усыпальнице Султан Ваиса. Это правило вытекает из поверья, согласно которому Чинор-бобо, по одним данным, был *уставом*, пиром Султан Ваиса, по другим — не то его *муэдзином* (провозглашающий *азан* — призыв к молитве в мечети), не то *сартарашем* — цирюльником святого. Последний так уважал его, что якобы повелел: «Он должен быть сверху» (выражение информаторов). Поэтому мазар Чинор-бобо расположен выше по склону, и паломники сначала к нему совершали зиарат.

В аспекте доисламской основы святилища фигура Чинор-бобо кажется нам весьма примечательной. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что святой по существу безымянен, ибо термин *чинор*, обозначающий «дерево» — платан, всего лишь прозвище, и, наконец, что святой этот абсолютно лишен каких бы то ни было биогра-

фических данных, реальных либо легендарных; о нем информаторы ничего не говорили.

Наблюдения свидетельствуют, что среди безымянных святых обычно находился какой-нибудь объект языческого почитания. Думается, и Чинор-бобо именно таков. Конечно, не исключено, что данное прозвище применено к какому-то реальному, может быть, даже историческому лицу, но уже легендарное сочетание двух образов — его и Султан Ваиса (учитель и ученик) — малоубедительно. Это поздняя суфийская концепция[73]. Отталкиваясь же от прозвища «чинор», исследователь невольно приходит к древней первобытной системе религиозных представлений.

По поводу культа священных деревьев напомним лишь, что в Хорезме особой сакральной силой в позитивном и негативном плане наделялись *тут* (шелковица), *джида* (лох серебристый), *елиштирик* (боярышник), *гуджум* (вяз Андросова), фруктовые деревья садовых культур. Позднейшая мусульманская традиция лишила культ деревьев самостоятельности: священные деревья стали почитаться лишь в связи с тем или иным святым и его мазаром. Но в Хорезме сохранились и более архаические формы культа деревьев, например Чилля-тут в сел. Сара-Пойон около Ханка: здесь само дерево наделялось сакральной силой и было окружено магическими и умилостивительными обрядами[74].

Так как чинор-платан как объект культа был широко известен на Востоке и в Средиземноморье[75], мы вправе высказать предположение, что в случае с Чинор-бобо мы имеем дело с антропоморфизацией древнего растительного объекта поклонения и мазар Чинор-бобо можно включить в пережиточный домусульманский комплекс верований урочища Султан-бобо.

Еще в большей степени это относится к священному месту «Кийик сауган», где, согласно популярнейшей в Хорезме легенде, святая Амбар-она доила дикую козу. Амбар-она, совершенно явно заместившая собой древнюю богиню воды, плодородия, деторождения, покровительница женщин, хорошо известна по ряду легенд[76]. Один из самых любимых сюжетов этих легенд — эпизод с дикой козой — в своем материальном проявлении (почитаемых святилищах) зафиксирован в нескольких местах Хорезма, поэтому неудивительно, что он фигурирует в урочище Султан-бобо.

Образ Амбар-она и эпизод «Кийик сауган» имеет прямую связь с доисламскими верованиями Средней Азии через своего аналога Дизану — языческую богиню с такими же функциями, почитавшуюся кафирами Гиндукуша, которые, по очень четкому определению С. П. Толстова, представляют собой «живой осколок домусульманского Тохаристана, причудливым ходом истории доживший до наших дней» [77].

Обратим внимание еще на одну второстепенную, но любопытную деталь, характеризующую способности духовенства использовать этот объект зиарата. Один из самых лучших наших информаторов, ханкинский мулла Садулла Рахматуллаев, рассказывал: «Перед посещением этого места («Кийик сауган».— *Г. С.*) зиаратчи идут туда, где сидит шейх с весами. Весы — в наклонном положении, на одной чашке лежит камень. «Что это?» — спрашивает пришедший.— «Это твои грехи»,— отвечает шейх. Паломник должен на другую чашку положить камень, чтобы «добрые дела» перевесили. За это шейху дают «подарок»». Ситуация «страшного суда» и загробного воздаяния перенесена шейхами в земные условия.

Прежде чем рассмотрим еще один, последний сакральный объект в урочище Султан-бобо, быть может, самый интересный в том плане, который нам освещается, обратимся к образу самого Ваиса аль-Карани потому, что это место культа тесно связано с главным сюжетом легенд о святом.

Легенды о Ваисе аль-Карани в Хорезме крайне убоги (это определение точно передает существо дела), так как все повествование строится вокруг двух-трех сюжетов в биографии святого. Заметно явное влияние книжной традиции: в одном случае информатор просто процитировал некоторые места его рукописной биографии 1948 г., оригинал которой якобы написан 125 лет назад.

Отличает этого святого и полная путаница с датами его жизни и смерти как у информаторов, так и в письменных источниках. Информатор Ваисов Вапа говорил, что святой умер 1345 лет назад, т. е. еще при жизни Мухаммеда, и он же принимал участие в битвах Али за халифский престол, а это происходило через много лет после смерти пророка. По данным советского востоковеда Л. И. Климовича, основанным на сведениях персидского и таджикского поэта-суфия Фарид-ад-дина Аттара, изложенных в «Жизнеописании шейхов (XII в.)» уже после

смерти Мухаммеда, Омар и Али вручали Ваису аль-Карани подарки пророка и умер святой в 643 г. н. э., при жизни халифа Омара[78]. Затем фигурируют и иные даты его смерти: 653, 657/58 и, наконец, 659/660, последняя уже действительно относится к периоду халифата Али[79].

Разнобой в датировке, как, впрочем, и в звучании и написании самого имени святого, заставляет предполагать, что появление этого образа легенд или преданий (не исключена возможность историчности этого персонажа) произошло на самых ранних этапах истории мусульманства. Но об этом ниже.

Из всего услышанного в Хорезме о Ваисе аль-Карани самым выразительным был, пожалуй, рассказ Саид-ака, 73-летнего плотника из Ханка: «Султан Ваис всегда ходил босой, голый, чуть прикрытый паласом. Ходил с криками: ху! ху! (одно из имен бога, араб.— *Г. С.*). Изо рта его только молитвы исходили. Каждый вздох Султан Ваиса доносился до Мекки, ангелы его окружали.

Пришли к нему «четыре друга» (чор ёр) — Абубекр, Омар, Осман и Али, принесли ему одежду, посланную Султан Ваису пророком Мухаммедом,— *хырка* (плащ), *кулях* (колпак). Получил Султан Ваис подарки от Мухаммеда и потерял память. Одел на себя хырку, кулях и предстал перед богом; схватил камень и разбил себе голову, заливаясь слезами. Собрались все птицы и плакали над его разбитой головой.

Султан Ваис потребовал у бога всех грешников в свое владение, дабы наставить их на истинный путь. Но бог возмутился тем, что он разбил себе голову. «Твои слезы превратились в дарью (реку.— *Г. С.*)»,— сказал бог Ваису.— «Я прошу у тебя грешных людей»,— настаивал Султан Ваис. Бог уступил ему только одну треть грешников. Но Султан Ваис настаивал на своем. Несогласие он выразил тем, что снова стал бить камнем по своей голове. Когда подошли чор ёр (?), бог закрыл двери благодати и Султан Ваис стал попрекать чор ёров за то, что они помешали его разговору с богом. Он стал молиться о судьбе оставшихся грешников, и они были тоже переданы ему».

Несмотря на некоторые несоответствия (время прихода Абубекра, Омара, Османа и Али?), легенда передает один из основных сюжетов, вокруг которых строится био-

графия святого,— его смелую «торговлю» с богом за душу грешников.

Разнобой в датировке, в имени Ваиса, неувязки в местных легендарных данных о святом свидетельствуют о том, что этот образ чужд среднеазиатской действительности, что тем, кто с самого начала распоряжался его судьбами на почве Средней Азии, в частности Хорезма, пришлось немало потрудиться, чтобы придать ему локальный характер.

По данным агиографии, Увайс аль-Карани был пастухом из Йемена. Хорезмский информатор Ваисов Вапа тоже сделал Султан-бобо уроженцем Йемена, но проживавшим в Хорезме. Шарипов Абдурахман считал Султан Ваиса уроженцем Африки. Что бы как-то преодолеть расстояния, видимо, уже позднее рождается поверье о чудесных качествах святого; ему приписывался карамат чисто суфийского свойства: «Шагнет Султан Ваис шаг — и оказывается в Йемене». Эта же тенденция приблизить хорезмского святого к Аравии, Ираку, местам зарождения и развития ислама, проскальзывает и в легендах, когда речь заходит о позднейшей судьбе святого. «Когда хазрет Али вел войну, Султан Ваис ушел к нему на помощь. Врагов было множество, но Султан Ваис взял в полу халата 96 камней; бросил один камень — многих врагов уничтожил, все камни бросил — врагов не осталось»[80]. По словам информатора, Султан Ваис и погиб «как *шохид* (мученик за веру.— *Г. С.*) в битве при Сальсали (?)».

Весьма удачно в Хорезме были использованы агиографические данные об основном занятии Увайса аль-Карани. Раз он пастух, то в этом же качестве мы застаем святого в Хорезме и даже в пределах всего среднеазиатско-казахстанского региона.

«Султан Ваис пас верблюдов,— сказал информатор Абдукаримов Амед-максум из г. Бируни,— он — пир верблюдов. Он сидел на горе, где сейчас остатки динга, и играл на нае[81]. Верблюды слышали звуки ная, поворачивали и шли куда следовало».

Ему вторил Ваисов Вапа: «Здесь он (Султан Ваис.— *Г. С.*) жил, пас верблюдов, сидя на динге. Она, башня, так и называется — Султан-бобонинг динги. Султан-бобо занимался верблюдоводством, а на вышке он сидел, наблюдал за пастшимися верблюдами. Султан Ваис — пир верблюдов, так же как Зенги-ата — пир крупного рогатого скота, а Чупан-ата — овец».

Поверье о том, что Ваис аль-Карани — покровитель верблюдов и верблюдоводов, живет в памяти стариков у народов Средней Азии и Казахстана[82].

Была еще одна трудность, которую необходимо было преодолеть создателям культа Султан Ваиса в Хорезме. Раз святой, как шохид, погиб в битвах халифа Али далеко от этих мест, необходимо было объяснить, каким образом здесь, в Хорезме, возникла его могила.

Выручил весьма удобный, стандартный миф, применявшийся в тех случаях, когда святого, точнее, его бренный прах почитали во многих местах мусульманского Востока, где одновременно процветало несколько его усыпальниц.

Вот как звучит этот миф в применении к Султан Ваису хорезмскому в изложении «добровольного шейха», старика, прислуживавшего при мазаре святого: «После его (Султан Ваиса.— *Г. С.*) смерти семь падишахов спорили между собой о том, кому выпадет честь увезти тело святого в свою страну. Хазрет Али повелел изготовить семь *табутов* — гробов и у каждого из них поставить часовых. «Посмотрите вечером, в чьем табуте окажется тело Ваиса, тот и увезет его к себе на родину»,— приказал Али. Вечером падишахи осмотрели свои табуты, и оказалось, что тело Ваиса лежало во всех семи гробах. Их и развезли падишахи в свои страны. Но основное тело Султан Ваиса привезено сюда, в эти места, хорезмским падишахом; в остальных табутах были только копии».

Один из информаторов в беседе с нами о Султан Ваисе рассказал ту же историю о семи падишахах и семи табутах. Ею он тоже оправдывал нахождение могил святого в разных местах. Но в его рассказе есть уже некоторые нюансы: жил Султан Ваис якобы в Африке и основная его могила находится в местечке Каран (?)[83].

Легенда о Султан Ваисе содержит еще один, едва ли не главный сюжет биографии святого: обуянный страстным преклонением перед Мухаммедом, Султан Ваис, якобы узнав о том, что в битве при Оходе пророку выбили камнем один зуб, в припадке фанатизма пожелал сделать то же, но, не зная какого именно зуба лишился пророк, выбил у себя все 32.

Вот к тому месту, где якобы и произошло это трагикомическое событие, повели нас шейхи. В значительном отдалении от самой усыпальницы, в пустынной местности, перед нами предстала искусственно сооруженная на

скальном выступе огромная груда камней, больших и малых, увенчанная шестами (тугами), повязанными обетными тряпочками. Это было типичное *обо* из числа тех примитивнейших святилищ, которые разбросаны на огромных территориях Средней Азии, Казахстана, Бурятии, Монголии и других мест Азии.

«Обычай почитания обо был широко распространен у многих народов древности... Самый ранний пласт в культе *обо* — это культ хозяина местности, ландшафтного божества, как правило, обитавшего в самой характерной точке окружающей местности... В честь таких хозяев воздвигались самые древние и примитивные святилища — каменные насыпи, считавшиеся обиталищем этих духов»,— пишет Н. Л. Жуковская в разделе монографии, специально посвященном культу обо [84].

Характер хорезмского обо мы выяснили после ознакомления с прекрасной работой этнографа Н. Л. Жуковской о центральноазиатских памятниках.

Есть и другие такие же сакральные нагромождения камней типа центральноазиатских обо в Южном Узбекистане, Таджикистане. Нашлись они и в самом Хорезме, в западной части того же хребта Султануиздаг (Каратау).

Говоря о начале ламаизации памятников, Н. Л. Жуковская пишет о судьбах обо: «В процессе ламаизации хозяев местности (которым были посвящены обо.— *Г. С.*) довольно часто, хотя и не всегда, божество получало новое имя, создавалась легенда, объясняющая причины его почитания»,— и далее: «Бывшие духи изображались в этих легендах либо достигшими святости старцами... либо... богатырями» [85]. О той же стадии в развитии обо сообщает на киргизском материале Л. З. Будагов, объясняя термин «обо»: «Земляное возвышение над усопшими, приобретшими известность,— курган, могила» [86].

Можно предположить, что некогда аналогичный процесс трансформации произошел и с хорезмским «обо священного зуба» (назовем его так условно) и образ Ваиса аль-Карани, занесенный сюда с исламом, заменил «хозяина местности», а связанная со святым легенда вытеснила анимистические представления об этом нагромождении камней.

Однако «обо священного зуба», столь почитавшееся паломниками, его судьба служат для нас лишь исход-

ным пунктом дальнейших доказательств того, что все урочище Султан-бобо в целом (мы не забудем и остальные его доисламские компоненты) было некогда крупным, если не центральным, святилищем доисламского Хорезма.

Как и многие среднеазиатские святые, Султан Ваис связан со стихией воды, однако в отличие от других персонажей агиологии связь эта менее очевидна, о ней приходится догадываться по косвенным данным. Правда, как отмечалось выше, «булак, образующий священный хауз, вытекает из ног погребенного святого».

Абу Рейхан Бируни, автор X—XI вв. н. э., уроженец Хорезма, в своем труде пишет о праздниках хорезмийцев «Испендермаджи... Десятый день этого месяца праздник у хорезмийцев, называемый Вахш-Ангам. Вахш — имя ангела, поставленного наблюдать над водами, в частности над рекой Джейхуном» [87].

«Джейхун» — арабское и, следовательно, довольно позднее название реки Амударьи, основной водной магистрали Средней Азии и, в частности, Хорезма. Однако название одного из притоков, образующих в верховьях эту реку,— «Вахш» — уводит нас к доисламской топонимике этого края, по данным Бируни.

Если вытекающая из созвучия семантическая близость имен «ангела, поставленного наблюдать над водами» (Вахш) и крупного авторитета хорезмской агиологии (Ваис) и проблематична, то отрицать прямую связь интересующего нас святилища с культом воды невозможно. Об этом свидетельствует огромное почтение, которое оказывали воде хауза паломники: ее пили, священной водой совершали омовение, ее увозили с собой «на всякий случай». Обычно сухое русло сая, по которому стекал весной избыток воды, как магнит, притягивал бездетных женщин: они проходили, протискивались, пролезали сквозь щели и промоины берегов этого русла.

Обращает на себя внимание и территориальная близость мазара к священной Амударье [88]. Сравнительно недавно, в начале текущего столетия, у самого подножия мазара плескалось огромное озеро Истемас, образованное разливами Амударьи, да и в наше время сильные паводки нередко затопляют котловину в этом месте.

Вода подходит к святилищу и иными путями. Многие каналы правобережья, более или менее близко расположенные около доисламской столицы Хорезма (Кята, позднее название селения по имени другого святого — Шейх

Аббаз-вали), низовьями упирались в предгорную зону хребта, носящего имя Султан Ваиса[89], что в аспекте связи с водной стихией нам представляется весьма примечательным.

Бассейн со святой водой и не менее священными рыбами, которых после случайной гибели хоронили по всем правилам человеческих погребальных обрядов; шествия паломников к нагромождению скал священного зуба, места поклонения, куда спускалась с гор мифическая дикая коза; жертвоприношения домашних животных; магическое оформление лентами и тряпицами деревьев и кустов и столь же магический характер земляных ям и промоин в берегах русла сая; смутные представления о некоем Чинар-бобо, безымянном, не имеющем за собой никаких легенд, кроме лакаба растительного происхождения, и даже многовековой некрополь, куда свозят умерших со всего Хорезма,— все это убеждает нас в том, что здесь в сравнительной близости к столичному центру античного и раннесредневекового Хорезма и в необычной для этого края географической обстановке (горный хребет) процветало до ислама «языческое» капище с полным набором обычаев и обрядов магико-умилостивительного характера, причем, судя по всем этим пережиткам, капище регионального порядка.

Значение его в домусульманской жизни населения края, несомненно, было столь велико, что с первых же шагов исламизации Хорезма потребовалось либо уничтожить его (что сделать так и не удалось), либо дать святилищу вполне «приличного» с точки зрения ислама «хозяина»: эту важную роль и выполнил Ваис аль-Карани.

Процесс создания центра нового, уже мусульманского, культа в предгорьях Султануиздага вполне сравним с тем, как возникал знаменитый мазар Шахи-Зинда в Самарканде, доисламская основа которого признана востоковедами[90]. Фактологическая сторона хорезмского варианта, пожалуй, даже более фундаментальна в этом аспекте.

Интересно, что и время появления двух мазаров, по всей видимости, почти совпадает: это начало активной исламизации после прочного завоевания арабами Самарканда и Хорезма в 10-е годы VIII в. н. э. Совпадает и главное действующее лицо этой акции — Кутейба ибн Муслим, омейядский наместник, воздвигнувший в Самарканде первую мечеть[91], а в Хорезме, как то следует из свидетельств Абу Рейхана Бируни, со всей жестокостью

расправившийся с зороастрийской религией и ее носителями[92].

Святые, избранные в качестве «заменителей» прежних объектов поклонения, тоже в некотором отношении сходны: и Кусам ибн Аббас (Самарканд), двоюродный брат пророка, живший в последние годы в Мерве, и исступленный фанатик ислама Ваис аль-Карани — оба они современники Мухаммеда, оба были хорошо известны в кругах мухаджиров и ансаров — сподвижников основателя новой религии. Но есть и разница: Кусам — личность исторически достоверная. Ваис в этом отношении более сомнителен, но так или иначе он персонаж легенды, рожденной на заре ислама в самой Аравии. Оба они принадлежат к той категории святых, которыми, наряду с Кораном, намазом и религиозным налогом, на первых этапах исламизации «снабжали» язычников арабские миссионеры.

Появление на широких просторах Средней Азии столь колоритной фигуры, как Ваис аль-Карани, лишний раз подтверждает нашу мысль о том, что первыми святыми, культ которых приносили с собой в Среднюю Азию мусульманские ортодоксы — миссионеры, были персонажи, относимые нами к категории наиболее ранних по времени сакрализации,— коранические пророки, а также сподвижники Мухаммеда, прославившиеся на стезе *джихада* («священной войны») и создания мусульманской догматики.

Если Ваис аль-Карани — личность легендарная, то, надо полагать, легенда о нем родилась очень рано, имела огромный успех, а сам святой по мере распространения этой легенды по всем странам мусульманства приобрел особенную популярность.

Вряд ли стоит удивляться тому, что Ваис аль-Карани стал пиром-покровителем верблюдоводов, причем не только в Хорезме, но и в других местах Средней Азии: в Казахстане (здесь он известен под весьма искаженном именем Ойсыл-кара[93]), в Туркмении (Вейис-баба[94]) и др.

Верблюд — «корабль пустыни». На родине ислама, в Аравии, во времена возникновения этой религии без верблюда жизнь была немыслима. Выйдя за пределы Аравийского полуострова и затем Ирана, арабы в оазисных государствах Средней Азии познакомились прежде всего с жизнью городов и их ближайших окрестностей; нужна была добыча, стимулировавшая завоевательные «священные войны». Но уже во второй половине того же

столетия, когда возник ислам, завоевав Хорасан, арабы натолкнулись на безграничные просторы среднеазиатских пустынь Каракум, а позднее Кызылкум. Здесь верблюдоводство существовало с глубокой древности, о чем можно судить хотя бы по материалам среднеазиатских петроглифов[95].

Формы хозяйствования скотоводов Средней Азии не были чем-то неожиданным для жителей аравийских пустынь. Но обычаи, обряды, божества и духи среднеазиатских кочевников оказались чужды аравитянам, к тому времени уже вставшим на путь ислама. Их требовалось либо искоренить, либо приспособить к мусульманству.

Тогда и пригодилась раннемусульманская легенда о Ваисе аль-Карани. Йеменский пастух, активный поборник новой религии, был исключительно подходящим кандидатом на роль святого — покровителя верблюдоводов Средней Азии со всеми обрядовыми последствиями.

У нас есть основание предполагать, пока чисто гипотетически, что именно Хорезм сделался своего рода эпицентром распространения культа этого святого среди кочевников, по крайней мере севера и запада среднеазиатского региона. Мы исходим из совершенно бесспорного для нас факта, что мазар Ваиса аль-Карани на правом берегу Амударьи заместил собою крупнейший домусульманский центр культа, организационно связанный с не столь отдаленной столицей древнего Хорезма — Кятом — и распространявший свое влияние далеко за пределы оазиса.

Таким образом, цивилизация древнего Хорезма «задавала тон» по всей территории Южного и Восточного Приаралья, втягивая в свою орбиту множество кочевавших здесь племен. Географическое положение Хорезма — оазиса, стиснутого со всех сторон пустынями и полупустынями, тому способствовало, и не следует забывать, что тесная связь (торговая, культурная и проч.) оседлости с кочеванием — вообще одна из исторических реальностей Средней Азии. Учитывая также, что Хорезм на многие столетия стал одним из активных форпостов исламизации, нетрудно предположить, что имя (и авторитет) «воцарившегося» здесь уже в VIII столетии святого разнеслось по кочевой скотоводческой периферии в качестве одного из важнейших пиров-покровителей[96].

Однако у читателя не должно сложиться ошибочного представления о том, что Ваис аль-Карани — только пир, покровитель верблюдов. Хорезмский Султан Ваис — личность «универсальная»: к его усыпальнице шли за «помощью» больные, мазару посвящали единственных детей, имя святого давали новорожденным.

Но по сути — и мы в этом глубоко убеждены — святилище в предгорьях Султануиздага жило, скорее, своей былой славой доисламского капища, пережитками древнейшего магического и умилостивительного ритуала, в котором участвовали все сакральные компоненты, все осколки первобытных верований — и вода, и рыбы, и причудливые скалы, и сама земля места культа. Святой, если можно так выразиться, был приспособлен к обрядовому комплексу, но он не терял своей индивидуальности. Однако, если имя Султан Ваиса и его легендарная биография будут забыты, значит ли это, что мазар заглохнет, люди перестанут посещать это место. Отнюдь нет. В Хорезме мы встречали полностью безымянные мазары, о которых не сохранялось никаких намеков на легенду. И в то же время они были действующие, знарат к ним не прекращался. Святой забыт, ритуал сохранился.

Что касается Ваиса аль-Карани, то это далеко не локальный, «деревенский» святой: он принадлежит общемусульманской агиологии. Ареал распространения его культа чрезвычайно обширен — от Малой Азии до Кашгара и от Северной Индии до евразийских степей. Сообщая о культе святого в Турции, В. А. Гордлевский приводит два звучания его имени: Вейсуль Карани (или даже проще — Вейси) и Увейс Карани [97].

Легендарные турецкие сюжеты, связанные с Ваисом аль-Карани, уже знакомы нам по хорезмскому варианту. Это и страстное желание йеменского пастуха увидеть новоявленного пророка, и награда за преданность — пожалованная ему Мухаммедом хирка, переданная через Абу Бекра и Али, и неистовый торг Вейси с Аллахом за души людей, и характерный эпизод, когда из сочувствия к раненому в битве при Бедре пророку [98] (Мухаммед лишился зуба) Увейс Карани производит «операцию» со своими зубами. В. А. Гордлевский сообщает о поверье, связанном с этим событием: якобы в память о нем были созданы мусульманские четки — *теспих*, каждый из трех разделов которых заключает 32+1=33 зерна — по количеству зубов Вейси и пророка [99]. Чтобы покончить с во-

просом о зубах пророка и его восторженного поклонника, напомним, что, по словам И. Гольдциера, в падишахской мечети в Лахоре (ныне Пакистан) в числе прочих реликвий, якобы вывезенных Тимуром из Дамаска, а позднее переправленных Бабуром в Индию, наибольшей достопримечательностью являлся зуб Увейса аль-Карани [100].

Завершая вопрос о генезисе интересующего нас образа, следует остановиться еще на одном обстоятельстве. В сообщении В. А. Гордлевского говорится, правда весьма скупо и неясно, о «последователях» этого святого, которых он тоже именует «вейси». Здесь, вероятно, подразумевается какая-то мистическая группа типа суфийского ордена. Пишет В. А. Гордлевский и о центре этого культа, который находится в Брусе (Бурсе) — в Малоазиатской Турции. В этом месте святой якобы «показался людям (nazargâhy). По словам автора, у здешнего Увейса аль-Карани уже иная функциональная особенность: он покровитель шорников, а также «мастеров, изготовляющих бидоны» (tenekeci) [101]. Упоминание о «последователях» Увейса аль-Карани в Турции весьма примечательно. В Хорезме мы не обнаружили каких-либо прямых свидетельств о связи культа Султан Ваиса с суфизмом. Легкий намек на это находим лишь у В. В. Бартольда, который писал: «К северу оттуда (от старого Кята.— *Г. С.*) было имение Рахман-Берды-бия (сына умершего в 1806 г. Ильтузер-хана), оросившего эту местность; царевич будто бы устроил это имение для успокоения странников и дервишей, отчего оно получило название Каляндар-хана; границы его составляли место Найман, выше тугая Бадай, горы Увейс-таги (Султан Уиз), река Аму-Дарья и место Кышлык» [102].

Мы знаем, что в Хорезме были распространены суфийские толки, восходившие к таким авторитетам, как Ахмед Ясеви и его ближайшие преемники, Неджм-ед-дин Кубра; позднее сюда в среду мистиков проник с юга дервишизм накшбандинцев. Но о суфизме в его связи с Ваисом аль-Карани у нас нет данных, и остается неизвестным, что́ представляла собой Каляндар-хана, упоминаемая В. В. Бартольдом и граничащая, видимо, с районом святилища Султан-бобо.

Зато нам хорошо известно, что далеко на востоке Средней Азии, в районе Кашгара, существовал особый мистический орден увайсийа. «Адепты этого ордена считали Вайса Корани его основоположником и вели от него

духовную родословную своих пиров». Орден начал свое существование при Сатук-Богра-хане (ум. в 955 г. н. э.) караханиде, при котором было исламизировано население Кашгарии и Семиречья и который сам был превращен в местного почитаемого святого (еще один пример, иллюстрирующий «светское» направление в истории мусульманской агиологии по нашей классификации). Орден увайсийа был здесь весьма популярен, богат, в хозяйстве мазаров использовался труд рабов. После смерти его руководителя — ходжа Мухаммеда Шарифа (XVI в. н. э.) «орден... теряет в Кашгарии свои политические позиции и уступает свое место ордену накшбандийя» [103].

Итак, мы имеем уже второе (после малоазиатских данных В. А. Гордлевского о группе «вейси») свидетельство того, что имя Ваиса аль-Карани было использовано толком мистического направления в качестве авторитета и основоположника. Но можно ли на этом основании считать Ваиса аль-Карани типичным суфийским святым согласно нашей классификации?

Полностью ответить положительно, на наш взгляд, нельзя. Очевидно лишь одно: Ваис принадлежит к числу тех личностей (исторических, полулегендарных или мифических), которые первыми (по времени) начинают мусульманскую агиологию и в первую очередь используются миссионерами в процессе исламизации «неверных», где бы то ни происходило — в малоазиатских провинциях Византии, в низовьях Амударьи или в далеких Кашгарии и Семиречье. В Малой Азии Ваис аль-Карани мог стать известным уже очень рано, в конце VII — начале VIII в. н. э., во время усиления экспансии омейядских халифов на запад в пределы Византии. В начале VIII столетия, как мы видели, Ваиса мог узнать Хорезм. На первых порах исламизации тюрков Кашгарии и Семиречья при Богра-хане имя Ваиса было принесено далеко на восток.

Однако мы убеждены, что органическое слияние этого образа с суфизмом — явление значительно более позднее, нежели первые столетия ислама. Об этом можно судить по малоазиатской группе последователей Вейси. В. А. Гордлевский сообщает: «Последователи Вейси — „вейси" — учат, что человек самостоятельно, без шейха, указывающего путь, может постичь божество» [104]. Этот принцип, в корне противоречащий догматике суфизма, мог в качестве рудимента сохраниться, когда группа поклонников йеменского пастуха, образ которого был

занесен в Малую Азию арабами, существовала самостоятельно еще в досуфийский (или, точнее, в прасуфийский) период истории ислама.

Иное дело — группа увайсийа в Кашгарии и Семиречье. Первое знакомство с образом Ваиса аль-Карани в процессе исламизации у населения этих мест произошло в X веке н. э., т. е. когда суфизм как особое течение уже окончательно оформился догматически и организационно, когда, по словам В. В. Бартольда, даже «в IX веке упоминается ряд подвижников (суфизма.— *Г. С.*) на всем пространстве от Нила до Аму-Дарьи» [105]. Нет ничего удивительного в том, что весьма «выгодный» для исламизации образ фанатика времен пророка вошел в духовную родословную одного из орденов суфизма.

И все же кашгарский вариант культа оставляет нас в прежнем убеждении, что Ваис аль-Карани не является типичным святым суфийского направления в агиологии, стоит только внимательно приглядеться к облику этого персонажа легенд. Его основные черты далеки от суфийских идеалов.

Ваис — одиночка, у него нет шейха-руководителя, нет и мюридов-учеников. Он не совершает чудес, свойственных шейхам мистических организаций. В легендах о Ваисе нет никаких данных о том сложном «пути» (шариат — тарикат — хакикат), проходя которым, суфий достигает познания божества и слияния с его субстанцией. Наоборот, Ваис легко вступает в контакт с божеством и в весьма резкой форме претендует на прерогативы, которые присущи одному лишь Аллаху, что не может позволить себе даже в мыслях ни один суфий.

Необходимо заметить, что в этом отношении в хорезмской агиологии Ваис аль-Карани не одинок. Достаточно вспомнить схожего с ним подвижника Бурха Сармаст («опьяненного»), аскета, 40 лет простоявшего на одной ноге и вымогавшего у Аллаха господства над адом. Весьма колоритные взаимоотношения с божеством этого популярного святого подробно и убедительно исследованы В. Н. Басиловым в монографии и в специальной статье [106].

Где же, на каких этапах истории ислама следует искать истоки образа Ваиса аль-Карани и ему подобных святых мусульманской агиологии? Какие слои аравийского общества времен возникновения ислама нашли отражение в этой, несомненно, очень древней легенде? Кем являлись прототипы полуюродивого фанатика, который,

как образно рисует его легенда, записанная в Ханка, «всегда ходил босой, с криками „ху! ху!“ (одно из 99 имен бога.— *Г. С.*) ходил голый, чуть прикрытый паласом. И из уст его только молитвы исходили» [107].

Логика ведет нас к интереснейшему явлению, которое часто, но довольно скупо упоминается исламоведами при выяснении генезиса суфизма и которое несколько выше мы довольно условно именовали прасуфизмом,— к мусульманскому аскетизму ранних этапов истории ислама.

Под термином «аскетизм» мы в данном контексте (и весьма условно) подразумеваем, во-первых, комплекс черт, характеризующих одну из форм религиозных течений в недрах ислама, и, во-вторых, что особенно необходимо нам в аспекте выяснения генезиса образа Ваиса аль-Карани, определенный, а именно самый начальный, этап в истории мусульманского мистицизма.

Аскетизм в этом понимании слагается из полного предания себя (в мистической форме) божеству, из отказа от житейских благ, ухода от мира, отшельничества, умерщвления плоти, нищенства, подчас нигилизма в отношении ряда ортодоксальных правил религии, а в конечном итоге является крайним эгоцентризмом и антигуманизмом, проявляемым в виде равнодушия к окружающим и их судьбам.

В разных сочетаниях этих черт аскетизм был известен на самой ранней фазе в истории мусульманского мистицизма, задолго до организационного оформления суфизма как одного из ведущих течений в исламе. Известно, что уже вскоре после хиджры Мухаммеда в его мединской резиденции окружали такого рода аскеты, подвижники, обрекшие себя на служение богу и отказ от материальных благ.

«Первые мистики были аскетами,— пишет А. Массэ,— в проявлениях аскетизма, наблюдавшемся в начальном исламе, чувствуется несомненное влияние христианства: один привязывал себя к столбу, другой совершал пешком паломничество или давал зарок молчать во все время пути» [108].

Каково же временно́е соотношение аскетизма с мусульманской религией в целом? Еще В. В. Бартольд, говоря о мусульманском мистицизме, хотя и отмечал, что Коран «не требовал и не поощрял отречения от мира», обращал внимание на ту реакцию, которую грозная эсхатология его учения вызывала у последователей мусуль-

манской религии[109]. Эта реакция — постоянный страх перед загробным воздаянием за дела земные — приводит к убеждению, что аскетизм в начальной форме, которая нас интересует в данном случае, возникал и получал дальнейшее развитие параллельно и синхронно с рождением и укреплением ортодоксальной догматики ислама и что он не являлся всего лишь продуктом влияния других религий.

Эта сторона вопроса[110] достаточно убедительно сформулирована в одной из последних работ, касающихся суфизма. Ее автор Г. М. Керимов пишет: «Мистицизм до ислама был распространен у буддистов, иудеев и христиан, а затем возник и в исламе... Можно с уверенностью сказать, что всем религиям свойствен мистицизм. Ибо все религии, разделяя мир на потусторонний и земной, стараются оторвать человека от земного... Один из основных догматов ислама — вера в загробную жизнь — порождал отрицание земной жизни и ее наслаждений, пренебрежительное отношение к реальному миру, аскетизм и отшельничество».

Исследование эволюции раннемусульманского мистицизма и его социальных корней не входит в нашу задачу. Экскурс к истокам мусульманской религии в данном случае нам был необходим лишь с одной конкретной целью — попытаться установить те круги аравийского общества времен возникновения ислама, где мог родиться легендарный образ Ваиса аль-Карани. Думается, что эта попытка удалась: всеми своими специфическими чертами образ йеменского пастуха целиком вписывается в среду тех подвижников и аскетов, которые сопутствовали Мухаммеду и его сподвижникам в завоевании прочных позиций новой, самой поздней по времени возникновения мировой религии.

В заключение еще раз отметим, что один из ранних персонажей мусульманской агиологии Ваис аль-Карани, образ которого восходит к досуфийской поре арабского мистицизма, в Хорезме наслоился на целый комплекс архаических религиозных представлений и действий, частично являвшихся реликтами ранних форм религии. Какая-то доля славы этого языческого капища передалась и мусульманскому святому и закрепилась за ним на многие столетия.

Мы, к сожалению, не можем сказать, на смену каким персонально древним божествам или духам (положитель-

ным или отрицательным), господствовавшим в бывшем языческом капище, явился принесенный миссионерами образ святого Ваиса. Однако, обращаясь к нашей классификации персонажей агиологии, мы, думается, смело можем отнести Ваиса аль-Карани к тому разряду святых, которые уже на самых ранних порах исламизации Средней Азии непосредственно замещали собой доисламские объекты поклонения[111].

Утверждать сказанное дает нам право то обстоятельство, что культовые компоненты, собранные воедино в урочище Султан-бобо, их характер и популярность, выходящие за узкие территориальные рамки, близость к центрам государственности античного и раннесредневекового периода и даже некрополь общехорезмского значения, свидетельствуют о наличии здесь в доисламском прошлом Хорезма крупного святилища, нейтрализовать которое было одной из первоочередных задач исламизаторов Средней Азии.

Абу Муслим

Из всех путей, которыми в первые столетия господства ислама на территории Средней Азии шло становление института мусульманских святых, пожалуй, наименее освещенным в литературе и объясненным следует считать путь канонизации, причисления к категории святых, реальных представителей правящих классов, не имеющих прямого отношения к суфизму, который преимущественно и насыщал мусульманскую агиологию почитаемыми святыми. Поэтому каждая встреча с пережитками культа святых этой категории, который, заметим, ничем не отличается от традиционного для всех мест церемониала поклонения вещественным памятникам, связанным с именами святых (мавзолеям, источникам, деревьям, колодцам), заставляет задуматься над причинами канонизации этих персонажей истории и легенд и особенно над причинами появления в «святцах» Хорезма личностей, которые, на первый взгляд, являются чуждыми этнической истории населения этого оазиса.

Пожалуй, наиболее показательно в данном аспекте то, что известно об Абу Муслиме.

В самом начале XX в. проездом из Хивы сел. Дарган-Ата посетил востоковед А. Калмыков. Побывав в расположенной около крепости коллективной усыпальнице, он

писал в отчете о поездке в низовья Амударьи: «Здесь жил святой Ходжа Хыдыр и мать его Нур Эльты. Они питались молоком диких коз (кинк), которые приходили из пустыни, и Нур Эльты доила их»,— и далее: «... сопровождавшие меня хивинцы сказали, что тут похоронены Абу Муслим Шах, Музрап Шахи Хорезм, Усто Хурдек (кузнец) и Махмуд Шах» [112].

Надо полагать, что в первой части этого интересного для нас сообщения допущен ряд искажений (А. Калмыков сам жалуется на крайне сбивчивый перевод своих спутников) и перед нами, несомненно, один из локальных, «провинциальных» вариантов очень популярной в Хорезме легенды о почитаемой святой Амбар-она, покровительнице женщин, и ее сыне Хубби, образы которых связаны с культом Амударьи и вообще водной стихии [113]. Но услышать в такой сравнительной глуши имя Абу Муслима, в VIII в. н. э. распространенное по всему мусульманскому Востоку, и тем более узнать о нахождении здесь его могилы, окруженной давним культом, было столь удивительно, что автор этих строк не преминул побывать в Дарган-Ата. Произошло это почти через 60 лет после публикации А. Калмыкова, в 1960 г., на маршруте из Хорезма вдоль левого берега Амударьи в центральные районы Узбекистана.

Основываясь на данных средневековых арабских географов и историков, В. В. Бартольд писал, что «в X веке Дарган (он всегда входил в состав населенных пунктов Хорезма.— *Г. С.*) считался самым большим городом на левом берегу реки после Гурганджа; в нем была прекрасная соборная мечеть, лучшая в области, с предметами, украшенными драгоценными камнями и позолотой. Вдоль берега на пространстве 2 фарсахов тянулись виноградники города... Город был расположен на террасе в 2 милях от реки [114].

Но, видимо, уже давно средневековая крепость Дарган опустела, население с террасы, на которой она расположена, спустилось вниз, в пойму реки, образовав поселок, который существует и в наше время (уже в конце XIX в., когда В. В. Бартольд работал над своей диссертацией, он отмечал, что крепость превратилась в развалины).

Такой мы и застали ее в 1960 г., хотя стены крепости еще сохранялись и планировка прослеживалась довольно четко. Купольный мавзолей вне ее пределов, та коллективная усыпальница, о которой писал А. Калмыков, удивила

нас приличной сохранностью. Под куполом располагалось несколько глинобитных надгробий обычного для южного Хорезма типа сагона. Одно из них, по словам местных жителей, и было могилой Абу Муслима.

Абу Муслим — один из известнейших деятелей Арабского государства середины VIII в. н. э. С ним связано крушение Омейядской династии халифов, узурпировавшей власть после четырех первых сподвижников Мухаммеда (Абубекра, Омара, Османа и Али).

Абу Муслим стоял во главе хорасанского восстания против Омейядов; он его подготовил и осуществил. Если бы не его кипучая энергия и дар полководца, Аббасидам, представителям дома Аббаса, дяди пророка, вряд ли бы удалось захватить верховную власть в халифате и удержать ее в течение пяти столетий.

По рассказу Табария («Тарих ар-русул ва-л-мулук ва-л-халафа»), Абу Муслим был доверенным лицом Ибрахима ибн Мухаммеда[115], представителя «дома Аббаса», дяди пророка, члены которого стремились к верховной власти в Арабском халифате. Будучи послан в Хорасан для подготовки восстания, Абу Муслим развил бурную деятельность, агитируя через местных эмиссаров (*даи*) в пользу партии Аббасидов. Для достижения цели он не пренебрегал никакими средствами, натравливая одних правителей на других, тайно или явно физически уничтожая противников. Когда восстание произошло и развернулись военные действия против омейядской администрации на местах, Абу Муслим проявил себя способным полководцем. Возведя на халифский престол Аббасидов и став наместником Хорасана и прилегающих к нему владений, Абу Муслим сумел также отразить нашествия извне, в частности преградил путь экспансии китайцев. Но его популярность, а затем и претензии на роль религиозного реформатора испугали Аббасидов, и при халифе Мансуре он был убит[116].

При всех своих отрицательных чертах, свойственных представителю средневековой феодальной знати, Абу Муслим был, несомненно, личностью незаурядной. Абу Рейхан Бируни, человек весьма критически относившийся ко многим своим современникам, нередко вступавший в полемику и откровенно отмечавший недостатки людей, сумел оценить роль Абу Муслима и его деяний в истории мусульманского Востока VIII столетия н. э. «Астрономы постоянно наблюдают, что достижение Венерой

конца созвездия Рыб связано со значительными событиями»,— писал он и сравнивал совершенное Абу Муслимом с победой Александра Македонского над персами, с появлением Ардшира, сына Бабека, положившего начало блестящей династии Сасанидов, с победой арабов над персами[117].

Абу Муслим был прежде всего и преимущественно политик. Каким путем он вошел в хорезмские «святцы»? К этому вопросу мы вернемся, а пока обратимся к его сподвижникам, персонажам, которые вместе с ним образуют в хорезмской агиологии «абумуслимовский комплекс», как мы его условно называем.

Под куполом коллективной усыпальницы в Даргане, слева от входа, в могиле с большим сводчатым надгробием, по преданию, покоится Усто Хурдек («маленький мастер» — так звучит его имя на таджикском языке) — довольно-таки загадочная фигура. В каких бы местах Хорезма мы ни побывали, даже в самых глухих его углах, всюду мы слышали имя Усто Хурдека, причем выступал он в самых разнообразных ролях и обличьях. В хивинских легендах он заменяет кузнеца Кова (героя древнеиранского эпоса) и тоже поднимает восстание против царя — змея Зоххока, уведя население Хивы через пески Каракум навстречу благородному Феридуну[118].

Легенда, записанная в Куня-Ургенче, переносит Усто Хурдека в еще более отдаленные времена; в ней он выступает в качестве культурного героя, ученика и антагониста святого Джоумард-кассаба; Усто Хурдек в конце концов убивает своего учителя, а сам продолжает его дело, знакомя людей с разного рода ремеслами и промыслами[119]. Но чаще всего Усто Хурдек живет в памяти жителей Хорезма как кузнец, снабжавший оружием собственного производства Абу Муслима.

Судя по записи А. Калмыкова, в той же усыпальнице в Даргане рядом с Абу Муслимом похоронен третий сподвижник последнего — Музрап-шах. Еще раньше вариант могилы Музрап-шаха был обнаружен известным востоковедом В. А. Жуковским в г. Мерве, бывшем во времена Абу Муслима крупнейшим центром Хорасана, столицей наместничества. Шейх мазара, кроме имени покоящегося в могиле, не смог сообщить исследователю никаких сведений об этой личности, и В. А. Жуковский обратился к популярному в средние века роману, посвященному Абу Муслиму и его сподвижникам.

Автор романа шейх Абу Тохир Тартуси наиболее подробно рассказывает о сподвижниках Абу Муслима, главного героя романа. Он пишет о том, что правитель Мерверруда разбил войско знаменитого полководца, т. е. Абу Муслима, в песках вблизи Хорезма. Четыре воина Абу Муслима были найдены в пустыне правителем Даргана Музрап-шахом Джахангиром, родственником хорезмшаха Султана Мухаммеда ибн Дауда (племянник или двоюродный брат по отцу). Музрап-шах вытребовал у владыки Хорезма войско для помощи Абу Муслиму и сам возглавил его, сражаясь все время бок о бок с Абу Муслимом. Музрап-шах стал якобы последователем и защитником алидов — потомков халифа Али[120].

В самом Хорезме и в наше время имя Музрапа помнят и называют многие старики, но, как это ни странно, нам не удалось записать о нем каких-либо легенд или преданий. Даже о местонахождении его гробницы в суждениях стариков происходила какая-то путаница. Некоторые говорили о нахождении могилы Музрапа в Даргане. Мулла Джуманиаз Искандаров (Хазараспи) рассказал, что к мазару Музрапа, умершего, по его словам, в Ургенче 1000—1200 лет назад (что почти совпадает по времени с жизнью и смертью одного из героев Тартуси) и похороненного якобы в Хазараспе, в день Курбан-байрама по традиции происходило паломничество. Рахманбергенбобо (около 60 лет) отождествлял его с Ша-баба, оригинальный мазар которого возвышается в Хазараспе и который считается патроном города. Если ко всему этому добавить мавзолей Музрапа, обнаруженный В. А. Жуковским в Мерве, то положение еще более осложняется.

Но следует ли этому удивляться? Мы можем привести немало примеров, когда захоронения того или иного мусульманского святого оказывались в нескольких местах, и везде они были окружены равным почетом: над ними воздвигали мавзолеи, водружали знамена, к ним совершали паломничества[121].

Желанием иметь в Хорезме «свою» усыпальницу столь популярной личности, каким был Абу Муслим, следует, видимо, объяснить появление его могилы в Даргане. Создателей этого локального культа не смутило то обстоятельство, что Абу Муслим умер далеко от Даргана: в свое время он был отозван из Мерва к халифскому двору и там убит. Тело его, возможно, погребено в Хорасане, где прошел самый активный период жизни. Такое пред-

положение позволяет сделать небольшой отрывок из повествования Низам-ад-дина Шами «Зафар-наме». В рассказе об осаде Герата Тимуром автор пишет: «Когда с этими делами было покончено (т. е. со взятием Герата. — *Г. С.*), Тимур послал эмира Джеханшаха в авангард и отправил в Себзевар. Он собирался в Несу и Келат... Он выступил не мешкая. Достигнув на пути мазара Абу Муслима Мервази, он остановился и совершил паломничество» [122]. Мазар Абу Муслима, расположенный на пути из Герата через Себзевар в Несу и Келат, значительно больше похож на подлинное место его захоронения, нежели дарганская могила, виденная нами.

В интересующем нас культовом «абумуслимовском комплексе» на территории Хорезма нам удалось обнаружить следы, довольно, правда, стертые, еще одного сподвижника Абу Муслима, спутника его в ратных подвигах Ахмеда Замчи, личности весьма колоритной, также появляющейся на страницах романа об Абу Муслиме. Около оз. Ходжа-Куль, в тех местах, где над поймой Амударьи нависает почти отвесная стена кряжа Каратау, расположен комплекс историко-этнографических памятников, вернее их остатки. Прежде всего на берегу арыка стоял небольшой мазар — строение типа жилого дома с плоским перекрытием небольших размеров. Единственный житель этих глухих мест — старый хромой шейх назвал нам имя погребенного здесь святого — Шейх Джалиль. По-видимому, в далеком прошлом слава Шейха Джалиля была громкой: прилегающие к святилищу горы на дореволюционных картах низовьев Амударьи назывались Шейх Джалиль.

В сотне шагов от мазара в сторону гор сохранились остатки средневековой крепости. Мы собрали фрагменты керамики. Археологи отнесли крепость к хорезмшахскому времени. Позднее на ее развалинах, как это наблюдалось в Хорезме повсеместно, обосновалось кладбище. Теперь оно заброшено, могильные холмики почти сравнялись с поверхностью земли.

Мы попали в места, где каким-то чудом сохранилась память об Абу Муслиме и его окружении. Как и повсюду в Хорезме, здесь нам не удалось записать более или менее полных легенд о герое. Однако на вопрос о названии крепости шейх мазара уверенно сообщил нам — Абу Муслим-кала — так, по его словам, именовалась она в те времена, когда еще не разрушились полностью ее крепост-

ные стены. Немного в стороне от крепости Абу Муслима протекал родник, носящий имя Ахмеда Замчи, верного спутника хорасанского бунтаря в годы его военных действий против наместника Омейядов Наср ибн Сейяра.

Информатор Ваисов Вана сообщил нам, что и здешний мазар связан с «абумуслимовским комплексом». По словам Ваисова, погребенный в мазаре Шейх Джалиль всегда почитался в народе как сын Ахмеда Замчи и один из отдаленных потомков из рода пророка Мухаммеда. Могила самого Ахмеда Замчи находилась, по словам информатора, в Мерве; Ваисов видел ее собственными глазами. Упомянул он и об одной любопытной детали: на могиле Ахмеда Замчи якобы лежал вытесанный из камня шар (*таш*) — один из тех, с которыми Замчи сражался против врагов Абу Муслима.

В. А. Жуковский, побывавший в Мерве, тоже видел и могилу Замчи, и сохранившееся при ней его боевое «оружие». Он нашел более подробные сведения об Ахмеде Замчи на страницах повествования Абу Тохира Тартуси. Во времена омейядского правителя Балха Зейд ибн Михрана в селении Замдж проживал хлебопек Мухаммед, приходившийся дальним родственником Мухаммеду ибн-ал-Ханафийа (сыну халифа Али от ханафитки). Сын хлебопека Ахмед (впоследствии известный под именем Ахмед Замчи) был тайным сторонником алидов — претендентов на духовную и светскую власть в халифате. Убив нескольких хариджитов, он скрылся в окрестные леса, где вел уединенный образ жизни отшельника-аскета. «Чудесным образом» во время сна он получил указание свыше способствовать делу Абу Муслима, начавшего военные действия против администрации Омейядов. В лесу Ахмед плавил свинец для боевых шаров и с пращой и луком пеший инкогнито появлялся в войсках Абу Муслима и принимал участие в его битвах против сил Насра ибн Сейяра. Позднее он раскрыл свое инкогнито. И в битве за Мерв первым поднялся на крепостную стену города [123].

Имя Ахмеда Замчи, правда, без каких-либо сопутствующих легенд нам нередко приходилось слышать в Хорезме во время бесед со стариками. В самой Хиве среди некоторой части ее жителей существовало мнение, что мазар, расположенный во внутренней части города (Ичан-кала) и известный под названием Боварис-бобо [124], — усыпальница самого Ахмеда Замчи.

Итак, для нас совершенно очевидно, что в силу ряда причин культ Абу Муслима и его сподвижников занимал немаловажное место в агиологии населения Хорезмского оазиса.

Однако каковы причины того, что персонажи событий, развернувшихся в середине VIII в. н. э. в Хорасане и направленных в самое сердце Арабского халифата, приобрели такую популярность на тогдашней периферии мусульманского мира, на одной из его окраин, в то время не подвергшейся даже первоначальной исламизации?

Выясняя эти причины, следует, видимо, прежде всего сделать вывод о том, что культ этот для Хорезмского оазиса — явление далеко не случайное, что Хорезм не находился в полном отрыве от хорасанских событий середины VIII в. н. э., как это может показаться на первый взгляд.

Повествование об этом герое создавалось не в позднем средневековье, когда автор Абу Тохир Тартуси по вполне понятным причинам мог достаточно вольно обращаться с персонажами и событиями, в нем излагаемыми. Во времена Тартуси то, что было связано с коренными переменами в руководстве Арабским халифатом, еще не изгладилось из памяти его современников. Определяя время создания романа, В. В. Бартольд пишет: «Топографические данные о Мерве, приведенные в романе, относятся к эпохе между концом XI и началом XIII века, причем скорее к первой, чем ко второй половине этого периода... *Такому определению эпохи романа не противоречит и* представление автора о состоянии различных стран»[125].

К датировке романа XI в. склоняются и другие исследователи, например В. А. Жуковский и наш современник Я. Г. Гулямов[126]. Но, пожалуй, убедительнее всего в плане датировки свидетельство Бейхаки, иранского историка второй половины XI в., писавшего, что «предания о Бу-Муслиме (т. е. Абу Муслиме.— *Г. С.*), поборнике дела дома Аббасова... читают многие»[127].

Что касается места создания романа Тартуси, то вряд ли его следует искать где-то на западе мусульманского мира. О большой популярности романа в Средней Азии в противоположность Персии пишет В. В. Бартольд. Анализируя содержащиеся в нем материалы, он отмечает, что «автор романа хорошо знал Мерв, Балх, Герат и местности между этими тремя городами; даже западная часть Хорасана была известна ему гораздо меньше»[128],

т. е. Бартольд склоняется к мнению, что автор романа был местным жителем или творил где-то вблизи Средней Азии.

Если это так, то вряд ли связанные со среднеазиатской почвой события и люди, фигурирующие в повествовании Тартуси, лишены исторической достоверности.

Если с этой точки зрения еще раз пересмотреть содержание романа, становится очевидным, что тема Хорезма преобладает в нем. Действительно, вблизи Хорезма были разбиты войска Абу Муслима — факт, весьма правдоподобный для начала его военной акции против администрации Омейядов; район Даргана, в песках которого это якобы произошло, не столь уж отдален от мест, где на огромной территории от Мерва до Герата и Балха развернулись интересующие нас события; кстати, именно здесь пролегал один из основных путей, связывающих Хорасан с низовьями Амударьи, с Хорезмом.

Вряд ли случайно именно Даргап, находящийся на этом пути, сделался основным центром культа Абу Муслима и его близких, памятники которого нам удалось увидеть воочию: правителем Даргапа, судя по роману, был Музрап-шах, приведший Абу Муслиму войска хорезмшаха и связавший с ним свою дальнейшую судьбу. В романе все, что связано с Хорезмом, носит положительный характер. «К хорезмшаху и хорезмийцам автор относится с явной симпатией»,— отмечает В. В. Бартольд [129].

Обратившись к данным Тартуси, Я. Г. Гулямов также сосредоточил внимание на значении Хорезма в хорасанских событиях середины VIII в. «Абу Тохир Тартуси... особо выделяет решающую роль хорезмийцев в успехах его (Абу Муслима.— *Г. С.*) движения; по его рассказам, армия хорезмийцев, возглавляемая по поручению самого хорезмшаха его племянником и сыном, составляла основную опору Абу Муслима» [130].

Тему Хорезма можно проследить и в других исторических материалах, посвященных Абу Муслиму и его движению. Табари в знаменитом труде «Тарих ар-русул ва-л-мулук ва-л-халафа» пишет, что Абу Муслим, готовя в Хорасане восстание против Омейядов и уже назначив день для решительного выступления, разослал своих эмиссаров в разные места (Тохаристан, Бухару и др.) с инструкциями о порядке восстания. В числе других был послан «Абу-л-Джахм ибн Атийа в Хорезм к ал-Ала ибн

Хурейсу для открытого выступления 25 рамадана (= 9.VI 747)»[131].

Изложенные нами факты говорят о том, что связь движения Абу Муслима с Хорезмом вряд ли может быть подвергнута сомнению.

Однако возникает еще вопрос: не стоит ли предположить, что роман Абу Тохира Тартуси, завоевавший большую популярность на Востоке и особенно в Средней Азии, был непосредственной причиной появления в Хорезме культа столь колоритных личностей, каковыми являются герои романа? В принципе это не исключено: агиология Средней Азии дает немало примеров подобного рода судеб книжных сюжетов. Однако в данном случае такой вариант вряд ли имел место. Можно читать или слышать о подвигах описываемых героев, можно даже развивать и модифицировать легенды о них, но совсем другое дело создавать видимые, вещественные объекты их развитого культа, с которыми нам пришлось столкнуться. Поэтому мы пришли к убеждению, что для столь выразительного оформления культа Абу Муслима и его спутников было далеко не достаточно только романа Тартуси, как бы эффективно он ни воздействовал на сознание читателей и слушателей своими яркими образами.

Культ этот в своем локальном варианте базировался прежде всего на том, что в годину коренных преобразований внутри Арабского халифата Хорезм не стоял в стороне от хорасанских событий. Связи с Хорасаном — лишь историческая предпосылка преобразований, которые наметились вскоре после победы «дела Абу Муслима» в области идеологии. Локальный хорезмский вариант культа Абу Муслима развился не самостоятельно, а в результате внешних, видимо, хорасанских влияний.

Письменные источники свидетельствуют, что культ Абу Муслима на обширных территориях Передней и Средней Азии возник вскоре после того, как «благодарные» Аббасиды расправились с Абу Муслимом, который вручил им светскую и духовную власть в мусульманском мире. Еще при жизни Абу Муслим, не ограничиваясь карьерой на политическом поприще, стал претендовать на роль религиозного реформатора, это и ускорило его гибель.

Получившие в VIII в. широкое распространение учения об эманации, о воплощении божественного начала в живых руководителях религиозной общины, в сочетании с идеями перевоплощения душ[132] были взяты на

вооружение многими сектантскими течениями в шиитской среде; не чуждо оно было Абу Муслиму и его партии.

Вскоре после гибели Абу Муслима бывший хорасанский наместник сделался объектом учения об эманации и самого откровенного культа.

Политическая оппозиция аббасидским халифам рождала новые группировки недовольных, протест которых приобретал религиозную окраску. Используя популярное имя, многие из них подняли на щит и Абу Муслима.

Автор конца IX — начала X в. н. э. ан-Наубахти сообщает по этому поводу: «Одна из них (сект.— *Г. С.*) получила название „абумуслимия" — приверженцы Абу Муслима. Они исповедовали его имамат и утверждали, что он жив, не умер. Они признавали дозволенность запретного, отказывались от всех религиозных обязанностей и говорили, что вера есть лишь признание своего имама. Их называли хуррамдинитами». Были и другие секты, которые «избрали своим покровителем Абу Муслима и возвеличивали его (хурайрйа) или даже провозглашали, что «Абу Муслим — пророк, посланник, знающий сокровенное». Были сектанты, объявившие халифа ал-Мансура самим Аллахом, а Абу Муслима — его пророком. Они не смущались тем, что «Аллах» убил своего «пророка»; они говорили: Аллах волен умерщвлять кого бы то ни было [133].

С именем Абу Муслима было связано знаменитое движение «людей в белых одеждах», о котором В. В. Бартольд писал: «Тотчас после его (Абу Муслима.— *Г. С.*) смерти произошло восстание персов в Хорасане, которое было подавлено через два месяца; но партия Абу Муслима продолжала существовать; руководители целого ряда шиитских движений в Персии и Маверранахре так или иначе связывали свое дело с именем Абу Муслима. Отличительным признаком партии... сделался белый цвет одежды и знамен, таким образом партия, действовавшая во имя того, кому некогда черное знамя (знамя Аббасидов.— *Г. С.*) было обязано своим торжеством, получила название сапид-джамеган («носящие белую одежду», по-арабски «ал-мубаййида») » [134].

Через 20 лет после гибели Абу Муслима имя его и «людей в белых одеждах» еще раз прогремело на всем мусульманском Востоке, когда восстание против Аббасидских халифов возглавил Хашим бен Хаким, знаменитый Муканна, некогда служивший самому Абу Муслиму

и объявивший своим приверженцам, «что в нем воплотилось божество, как до него в Адаме, Ное, Аврааме, Моисее, Иисусе, Мухаммеде и Абу Муслиме»[135].

В. В. Бартольд подытожил значение культа Абу Муслима, сказав, что Абу Муслим «был, может быть, единственным из шиитских ересиархов, религиозное влияние которого пережило на несколько веков его самого и созданное им политическое движение... Культ Абу Муслима и его внука Фируза... существовал у исмаилитов, по свидетельству Низам аль-Мулька, еще в XI в. н. э.»[136].

Итак, после экскурса к середине VIII в. н. э. становится вполне очевидным, что приобщение хорасанского полководца к числу сподвижников, наделенных божественной благодатью, зародилось и достигло своей кульминации в Хорасане и Персии, а затем распространилось на другие районы Востока. «Провинциальный» культ Абу Муслима в Хорезме — лишь отголосок того, что происходило в *центральных провинциях халифата. Хорезм в данной ситуации* фигурирует далеко не случайно: факты свидетельствуют о его связи с хорасанскими событиями.

Культ Абу Муслима во всех своих вариантах очень показателен. Он ярко иллюстрирует один из путей становления культа святых в исламе, характерных для мусульманского Востока эпохи феодализма.

Шейх Юсуф Хамадани

В агиологии Хорезма наиболее понятным и в то же время, как это ни парадоксально, весьма сложным в некоторых аспектах является образ шейха Юсуфа Хамадани. Нет ничего естественнее видеть его в числе местных (и вообще среднеазиатских) святых: Юсуф Хамадани принадлежит к столпам суфизма; к его школе относились многие *среднеазиатские, в том числе хорезмские, мистики*, составившие основной контингент здешних святых. Сложность же возникает тогда, когда мы пытаемся уяснить историю становления культа Юсуфа Хамадани в Хорезме, выявить ту базу в системе древних доисламских верований, на которой упрочился его культ.

В отличие от некоторых персонажей хорезмских «святцев» *Юсуф Хамадани — личность безусловно историческая*, известны даты его жизни, многие подробности биографии. Он стоял у истоков среднеазиатского мистицизма[137], тем не менее «житие» этого подвижника, правда,

богатое разного рода событиями, по существу не представляет собой чего-то исключительного: наравне с «житиями» множества других шейхов оно характерно для того времени, когда ислам, окончательно утвердившийся на коренных территориях халифата, стал активно втягивать в сферу своего влияния как исконное население среднеазиатских провинций, так и множество тюркоязычных племен и племенных конфедераций, проникавших на рубежах II тысячелетия н. э. с севера и востока в Мавераннахр и далее на юг и юго-запад. Для этого потребовалась надежная армия миссионеров, роль которых в основном выполняли суфийские шейхи и их последователи.

Полное имя Юсуфа Хамадани, согласно арабскому историку Ибн ал-Асиру,— Юсуф б. Аюб б. Юсуф б. ал-Хусейн б. Якуб Хамадани. Родился он в местечке Бузенджирд вблизи Хамадана в 1048 (или в 1049) г. н. э. В молодости изучал богословские науки (законоведение, предания и др.) в Багдаде, прославился как проповедник, но позднее обосновался в Мерве, встав на путь мистического подвижничества под руководством известного шейха Абу Али Фармади и сам позднее приобретая множество последователей.

Биографы Юсуфа Хамадани не скупятся на фантастические подробности его жизни и деятельности. Так, по одному свидетельству, «Юсуф Хамадани за свою жизнь 10 000 раз прочел Коран, имел в памяти 700 сочинений, посвященных божественному слову, законоведению, толкованию Корана, преданиям; имел беседу с 213 шейхами; 8000 идолопоклонников обратил в ислам, тем же, которых он увещеваниями заставил раскаяться в грехах и направил на путь истины, нет числа» [138]. К тому же, по рассказам его учеников, он совершил 37 пеших хождений в Мекку в целях паломничества к святым местам. Приходится удивляться, как за всем этим он успевал еще «заниматься земледелием и шитьем обуви» — основным своим занятием.

Оставив на совести источников столь астрономические цифры благочестивых подвигов шейха, обратим особое внимание на его миссионерскую деятельность. Как ни сомнительна цифра обращенных им в ислам (8000), несомненно, во много раз преувеличенная, для нас она важна, ибо за ней кроется одна из существенных функций и Юсуфа Хамадани, и других подобных ему суфийских шейхов — распространение ислама. Добавим лишь, что Юсуф

Хамадани, очевидно, весьма преуспел на этом поприще.

Мусульманизация Средней Азии и прилегающих к ней областей — процесс длительный и, видимо, начавшийся весьма рано. В. В. Бартольд отмечал, что «мусульманская пропаганда действовала в степи еще в эпоху Омейядов»[139], но ее «часом пик» можно назвать X в. н. э. Ко времени жизни Юсуфа Хамадани «степь» уже вплотную «приблизилась» к основным в то время очагам ислама, и миссионерам не надо было забираться в глубь Азии: тот же Хорасан, основной район деятельности Юсуфа Хамадани, был уже наводнен массами пришельцев с севера, недавних шаманистов. Миссионерскую активность Юсуф Хамадани мог продолжать с успехом и в Мавераннахре, где он неоднократно бывал и подолгу жил; здесь уже давно вместе с тюркскими династиями обосновались, кочевали и оседали, растворяясь среди исконного населения, жители степей — шаманисты.

Со Средней Азией Юсуф Хамадани был связан весьма прочно: недаром именно он считается основоположником среднеазиатской школы суфизма. Известно, что в Бухаре шейх «приобрел много последователей и вел с ними беседы в мечети». Позднее он довольно долгое время проживал в Самарканде, в квартале Гатифар. Надо полагать, что именно к этому периоду его жизни относится послание султана Санджара к самаркандским шейхам и вельможам, в котором он писал: «Слышно стало, что тот богу преданный старец Юсуф Хамаданский достигли совершенства, но у нас нет случая к ним отправиться». И далее Санджар, сообщая, что им на расходы по общежитию дервишей послано 50 000 динаров, просит у Юсуфа Хамадани благословения на войну с Сулейманшахом (тоже сельджукидом, сыном его брата Мухаммеда.— *Г. С.*)[140].

Тесные связи со Средней Азией прослеживаются и в составе его ближайших последователей, из которых четырем он перед смертью завещал руководство своей мистической школой; по крайней мере трое из них — уроженцы Средней Азии. Это Абу Мухаммед Хасан б. Хусейн из бухарского местечка Андак, Ходжа Ахмед Ясеви (знаменитый позднее «тюркский шейх», обосновавшийся на Сырдарье) и сын имама Абд ал-Джамиля — Абд ал-Халик из бухарского селения Гиждуван. Видимо, все четверо (четвертым был ходжа Абдаллах Бараки) в последние годы жизни шейха всюду сопровождали его: жили вместе в Самарканде, присутствовали при кончине Юсуфа Хама-

дани, который умер по пути в Мерв в 1140 г. н. э. Уже много позднее прах его был перевезен в Мерв, где находится усыпальница [141].

Об этой усыпальнице в Мерве еще в XV в. писал таджикский поэт Абдуррахмон Джоми; в XIX в. ее видел В. А. Жуковский, и это дало ему повод собрать сведения о Юсуфе Хамадани, которыми мы и воспользовались.

В Хорезме культ Юсуфа Хамадани возник далеко не случайно. В источниках говорится, что Юсуф Хамадани, за свою 90-летнюю жизнь много путешествовавший, побывал и в Хорезме в сопровождении Ходжа Абу л-Хасана Андаки [142].

В отношении его могилы в Хорезме среди местных жителей бытуют самые противоречивые мнения. Хорезмские «книжники», люди, более или менее сведущие в богословии и мусульманских преданиях, утверждают, что у них не подлинная могила Юсуфа Хамадани. Мулла ханкинской мечети Атаулла, довольно точно назвав даты жизни шейха, сказал, что в Хорезме Юсуф Хамадани пробыл всего три дня (?) и здесь находится только его кадам-джой. Кадам-джоем назвал хорезмскую усыпальницу Юсуфа Хамадани и Саид Ахмед-ходжа, старик, проживавший в непосредственной близости от «усыпальницы». Однако это место — «очень сильное по своей святости, более сильное, чем другие места»,— добавлял он. Такого же мнения придерживались и некоторые другие наши информаторы. Но в массе своей жители Хорезма верили, что в могиле покоится сам Юсуф Хамадани.

«Усыпальница» Юсуфа Хамадани находится в сел. Беш-мерген («пять охотников») в значительном отдалении от основных центров Хорезма, прошлых и настоящих. Приходится удивляться, почему кадам-джой, «место шага» святого, оказался в таком «медвежьем углу» края, если учесть что в XI—XII вв. н. э. по всему Востоку уже гремела слава Гурганджа, столицы Хорезма, где прославленного шейха могли с почетом принимать поклонники. Однако ни в Купя-Ургенче, ни в Бируни (место старого расположения столицы), ни в Хиве мы не встретили никаких следов пребывания в Хорезме знаменитого шейха, никакого намека на воспоминание о нем. Высказать какое-то предположение по этому поводу мы сможем, только рассмотрев весь материал, собранный нами о культе Юсуфа Хамадани в Хорезме. Так называемая усыпальница Юсуфа Хамадани не идет ни в какое сравнение с

роскошными мавзолеями, воздвигнутыми над могилами святых Палван-ата, Султан-бобо или Тюрябек-ханым. Это довольно примитивное каркасное сооружение с глиняной обмазкой, типа жилого дома, с плоской кровлей, лишенной купольного перекрытия. К задней стене мазара прислонены поистине гигантские туги — ритуальные знамена; большинство из них — это срубленные под корень стволы целых деревьев, тополей, с прикрепленными полотнищами флагов, опутанные обетными тряпочками — дарами паломниц.

Мазар находился в пустынном месте, рядом кладбище, поодаль кишлак, где проживали шейхи. Некоторые из них стали нашими информаторами. Все, что здесь было собрано в отношении культа Юсуфа Хамадани, впоследствии дополнено в других местах Хорезма. В целом исследованный материал позволил расценить этот культ как один из самых оригинальных в агиологии Хорезма. В нем переплелись различные пути становления культа святых.

Прежде всего на «могиле» Юсуфа Хамадани устраивался ежегодный сайль. Различные празднества на мазарах происходили и в других местах, но, пожалуй, только на двух из них (Юсуфа Хамадани и шейха Мухтара-вали) были зафиксированы некоторые особенности и в ритуале, и в поведении людей, и в той роли, которую играл сам святой.

По существу эти сайли не имели ничего общего ни с ортодоксальным исламом, ни с канонизированной агиологией: это были ночные сборища людей, предававшихся бурному, беспорядочному веселью, и, как об этом говорили почти все информации, абсолютно не соответствовавшие традиционным нормам ислама [143].

Так как мы имели дело с явлением, в значительной мере уникальным, ныне уже давно исчезнувшим, и в самое ближайшее время детали его забудутся даже в памяти старшего поколения, а также полагая, что многие моменты этих празднеств, несомненно, еще привлекут внимание исследователей-религиеведов, мы впервые полностью публикуем полевые записи о сайле при мазаре Юсуфа Хамадани.

Эти сайли собирали народ с самых разных, часто весьма удаленных мест Хорезма. Житель кишлака Бешмерген, где находился мазар Юсуфа Хамадани, Юнусджан-ишан, 1907 г. р., причислявший себя к хранителям гробницы, так рассказывал о проведении этого празднест-

ва: «Сайль здесь бывал в сентябре месяце, когда все поспевало в полях и садах. Люди съезжались из Хивы, Ургенча и многих других мест. Приезжали на арбах целыми семьями. Праздник начинался в полдень, потому старались приехать уже с утра; разгар праздника был часа в 4, а конец — к 2 часам утра. Приехавшие располагались своими „землячествами" — хивинские гости в одном месте, ургенчские — в другом и т. д.

Никаких особых распорядителей на празднике не было, а в каждом „землячестве" за порядком следили свои *яшулы* (старики). Часа в 4 приступали к еде. Все привозили с собой. Например, из Ургенча приезжали 2—3 *элата* (общины), и каждый из них привозил с собою казан для приготовления пищи. Иногда делали складчину.

Обычно люди религиозные на такой сайль не приезжали. А если бывали старики и среди них 3—4 человека желали помолиться, то они уходили *майданга*, т. е. в сторону. Празднества для молитвы люди здесь не прерывали. Муллы, если и присутствовали, просто сидели и наблюдали и никаких своих обязанностей не исполняли. Люди проводили этот сайль сообразно со своим желанием.

Главным было *томошо* — развлечения. Сюда съезжались музыканты, певцы, *маскарабозы* (скоморохи). Бывали выступления *дорбозов* — канатоходцев — и *курчакчи* — кукольников. Первыми начинали музыканты и певцы, затем следовал *кураш* — состязание по борьбе, которое проходило *тарап ма тарап* — сторонами. Были танцы, танцевали юноши из числа приехавших гостей. Но ни *кучкар уруш* (бои баранов), и *ит уруш* (собачьи бои), ни *гок-бури* (козлодрания) не проводились [144]. Об окончании празднества часам к двум утра на пятницу никто не давал сигнала. Все быстро разъезжались, даже разбегались, если не успевали сесть на арбы».

Следующие затем описания сайля при мазаре Юсуфа Хамадани мы получали уже не в Беш-мергене, а от разных лиц, проживавших в окрестностях городка-крепости Кят (Шаватский р-н), ныне полностью покинутый населением, переселившимся в кишлаки.

Рассказывают старик по кличке Джаллод и его знакомые (групповая беседа) [145]: «Сайль на могиле Юсуфа Хамадани бывал в сентябре месяце, когда поспевали дыни, и справлялся каждую *джума ахшам* (т. е. по четвергам.— *Г. С.*), однако только одну ночь, до утра пятницы; все быстро расходились, когда пропоет петух. Люди съезжа-

лись из Шавата, Ташауза, Ургенча, Хивы, Кош-Купыра и других мест. Из очень дальних мест приезжали за день до начала праздника. Во время праздника были развлечения: выступали музыканты, певцы, борцы; бывали бои баранов (?). Такое не на всех *аулия* (т. е. мазарах святых.— *Г. С.*) было, а у мазара Юсуфа Хамадани, так как он (святой) любил веселье. Молодежь устраивала складчину, например покупала барана и сообща варила мясо. Женщины угощались особенно рыбой. Ночью все освещалось фонарями, было светло у мазара, как днем. Под утро святой выходил из могилы (!!). Вероятно, ему не нравилось, если люди еще не расходились»[146].

Житель элата Напас Саур-бобо, лет 70, сообщил следующее: «На сайль при могиле Юсуфа Хамадани съезжались из Кош-Купыра, Хивы, Ургенча и других мест. Праздник продолжался с четверга до утра пятницы. Это было четыре раза, начиная с августа до сентября. Люди привозили с собой баранов, рис для угощенья; музыкантов и маскарабозов — для развлечения. Праздник происходил ночью».

Третий рассказчик, Ибадулла Атаджанов, 60 лет, из тех же мест, говорил о сайле: «Приезжали туда к могиле Хамадани в джума ахшам, и праздник начинался в 12 часов днем. Там около мазара был *майдан* (площадка), и весь он бывал уставлен арбами. Располагались люди сообразно с местом, откуда прибыли: отдельно шаватские, отдельно ташаузские, гурлепские и т. д. Внутри сидели кишлаками, но пищу варила каждая семья отдельно в своих казанах. Варилось и жарилось еще с утра. Сначала было томошо: играли сурнайчи, пели ашулачи, выступали созчи, дорбозы, кукольники из-за дувалов показывали представления кукол. Проходили состязания борцов. С вечера везде висели фонари, было светло. Ела каждая семья из своего котла, но друг друга приглашали в гости. Празднество продолжалось всю ночь до рассвета. До утреннего намаза уже все разъезжались, очень быстро. Все это происходило, когда поспевали инжир, дыни и виноград».

Мулла Адамбай, лет за 60, из тех же мест, был еще более краток: «На сайль при мазаре Юсуфа Хамадани приезжали созанда, сурнайчи разные. Съезжались все люди к полудню в *пейшамбе* (четверг.— *Г. С.*) и праздновали до утра пятницы. Шейхи мазара брали у хана хивинского разрешение на проведение сайля и получали от

празднества большую прибыль. Все это — неправильно по законам ислама».

Этот последний информатор, представитель местного мусульманского духовенства, весьма точно подметил, что сайль при мазаре Юсуфа Хамадани не имел ничего общего с ортодоксальной религией. К этому же выводу пришли и мы [147].

Такой, скажем, уникальный характер празднества при святыне усугубляет еще одно, на первый взгляд, парадоксальное обстоятельство. Речь идет об отношениях между полами. Они ни в коей мере не соответствуют традиционным обычаям, укоренившимся в быту населения и закрепленным нормами мусульманской религии.

Все, что касается данного вопроса, мы выделяем в особую сводку фактов, чтобы они не затерялись в обильных информациях наших собеседников. Приводим их в порядке поступления описаний празднества.

«На сайль при мазаре Юсуфа Хамадани приезжали все — и женщины, и дети. И в прошлом женщины здесь мешались с мужчинами и никогда не закрывали лица. На эти сайли и ходили-то главным образом женщины. А в других местах, на других тоях женщины всегда отдельно от мужчин. Бесплодные женщины приезжали сюда и для того, чтобы побывать на сайле и чтобы одновременно совершить зиарат — паломничество к могиле святого. А святой был доволен тем, что доставляло удовольствие собравшимся. Он был *кичиримли* (т. е. прощающий.— *Г. С.*) и дал большие права людям» (Юнусджан-ишан).

«Приезжали на сайль и мужчины, и женщины. Некоторые женщины, имевшие любовные связи, во время этого сайля секретно встречались с мужчинами («бир бири билен тапишди»)»; на вопрос, как Юсуф Хамадани допускал все это, информатор ответил: «Были даже драки, например, кош-купырских с кятскими гостями, но святой был простым человеком» (Саур-бобо).

Более осторожен в своих определениях следующий информатор: «Некоторые говорят, что женщины на сайле скрывали свои лица. В основе своей они на сайле не общались с мужчинами, скрывали лица, но бывали случаи — среди мужчин и женщин были люди испорченные — мужчины уводили там женщин. Таких ловили, одного как-то даже убили» (Атаджанов Ибадулла).

«Женщины на этом сайле встречались с мужчинами. По исламу это неправильно. Что люди хотели, то и дела-

ли, не смотрели на аулия (святого) [148]. Святой не желает этого разврата, но сразу не наказывает» (мулла Адамбай).

«На этом сайле из тысячи человек, может, только один вовремя читал намаз. Здесь из-за любовных дел несколько человек были убиты. Я помню случай — муж убил жену, так как застал ее с чужим мужчиной» (Бабаджан «Банги», лет 65, из окрестности Шавата).

В весьма отдаленном от Беш-мергена Куня-Ургенче (уже на территории современного Туркменистана) от информатора Рахимова Бобо, 1910 г. р., было получено еще одно описание сайля при мазаре Юсуфа Хамадани. Оно примерно повторяет то, что было изложено выше, поэтому *полностью его информацию здесь не воспроизводим*, а даем лишь выдержку о поведении людей, собравшихся на сайль: «*Веселье на сайле там прощалось, так как святой сам был веселым человеком* [149]. Но другие аулия (святые) этого не прощали, наносили наказание — *зиан* (вред) за такое поведение; потому на тех мазарах на глазах у всех это не происходило. А здесь за это никто не наказывал. Следовательно, святой прощал это».

Специфическое поведение мужчин и женщин на этом сайле как неотъемлемый компонент празднества в целом с его особым характером, столь далеким от мусульманского правоверия, рассматривается нами как отдаленный пережиток древних празднеств сбора урожая, носивших оргиастический характер и связанных с магией плодородия [150].

Правомерность такой интерпретации уже доказывалась нами весьма выразительными аналогиями как в самой Средней Азии (Катта-Курган, Ахангаран), так и за ее пределами (пезиды Малой Азии и особенно кафиры Афганистана). Если у кафиров, у которых ислам утверждался уже в XX столетии, праздник сохранял черты глубокой архаики, то в хорезмских сайлях лишь с большим трудом можно уловить следы основной магической идеи.

Наши предположения о генезисе хорезмских сайлей крайне необходимы для решения основной задачи работы в целом — выяснения путей становления культа мусульманских святых, в том числе и локального варианта культа Юсуфа Хамадани. Но к этому мы еще вернемся позднее в наших выводах.

Чтобы закончить рассказ о сайле при мазаре Юсуфа

Хамадани, нам остается упомянуть об одном странном обычае, практиковавшемся на этом празднике, об одном виде развлечений молодежи, обнаруженном в этой связи и, насколько мне известно, не публиковавшемся в среднеазиатской этнографической литературе.

Речь идет о так называемом обычае *арава тиркаш* (сцепление арб). Развлечение заключалось в том, что толстыми жердями (бревнами?) скрепляли две арбы одна за другой и в это громоздкое «сооружение» впрягали одну-единственную лошадь. На арбы, а также на скреплявшие их жерди рассаживалось до 20 человек молодежи (информаторы называли даже большее число), и весь этот «караван» медленно передвигался, со всех сторон подталкиваемый пешими участниками шествия. По некоторым данным, «караван» старались втащить на какое-нибудь возвышение, например на мост через канал. На арбах сидели женщины-артистки (созчи) и молодые парни (информатор Юнусджан-ишан из Беш-мергена); по другим информациям — только молодые парни, причем у одного из них на плечах обычно сидел *бача* (мальчик — профессиональный танцовщик.— *Г. С.*), движениями рук имитировавший танец. На первой арбе сидел музыкант с сурнаем (духовой инструмент.— *Г. С.*).

Смысла этого развлечения никто из наших информаторов, конечно, уже не знал; представители ортодоксального духовенства крайне отрицательно относились к нему (например, мулла Адамбай из-под Шавата). В то же время обычай, судя по всему, некогда имел определенное, возможно, сакральное, значение, которое, к сожалению, так и остается нерасшифрованным. Кстати, арава тиркаш, по словам информаторов, происходил только на сайлях при мазарах Юсуфа Хамадани, Уркут-бобо (Саид Мухтара в с. Саят) и Али-бобо (в районе Гурлена).

Образ шейха Юсуфа Хамадани, пожалуй, самый необычный и сложный во всей хорезмской агиологии. На первый взгляд, здесь все понятно и естественно: к лику мусульманских святых причислен уважаемый подвижник, далеко не рядовой суфийский шейх, основатель среднеазиатской школы мистицизма. Необычное начинается с культа, которым была окружена его мнимая могила, с сайля, описанного нами выше, со всеми присущими ему загадочными компонентами. Образ шейха Юсуфа Хамадани так и останется непонятным, если мы детально и всесторонне его не осветим, не пренебрегая малейшими под-

робностями. Тогда, возможно, мы приблизимся, пусть пока гипотетически, к той древней основе, на которой привился и получил дальнейшее развитие этот культ.

Мы подошли к самому, по нашему мнению, любопытному явлению, связанному с «усыпальницей» Юсуфа Хамадани: мнимая могила святого была своего рода «меккой», к которой всегда стремились и съезжались со всего Хорезма психически нездоровые люди; здесь они надеялись получить исцеление.

Душевнобольных привозили в Хорезм и на другие мазары (Мооз ибн Джебела в районе Гурлена, Гюлли-бии около Ханка и др.), но туда попадали и люди, страдающие другими, самыми различными заболеваниями. Мазар Юсуфа Хамадани считался своего рода «специализированной лечебницей». Вот что сообщал нам по этому поводу житель Беш-мергена Юнусджан-ишан: «Шейх Юсуф Хамадани — исцелитель сумасшедших. Это его специальность. Если на Султан-бобо в год привозили трех-четырех сумасшедших, то сюда (на мазар Юсуфа Хамадани.— *Г. С.*) в месяц 40—50 человек. Они жили здесь кругом мазара, делая землянки, или располагались по домам у знакомых в кишлаке. Буйных сумасшедших привозили связанными. Привозили и из Куня-Ургенча, и Кунграда, и Ташкента (!)».

Дополнил его житель тех же мест Саид Ахмед-ходжа: «Сюда привозили джинни (сумасшедших) для исцеления. Приезжали и из куня-ургенчской психиатрической больницы, жили здесь по нескольку месяцев. Их силой отвозили обратно в больницу, но они опять сюда убегали».

Мухмудов Джамал из окрестностей Шавата рассказывал: «Когда привозили к Юсуфу Хамадани сумасшедших, то, если он буйный, его приходилось ударять. Нет, не *камчой* (плеткой.— *Г. С.*). Шейх мазара умел подойти к такому больному; он накладывал на него цепи. Везли буйного связанным веревками, а уже здесь накладывали цепи. Некоторые джинни сразу же уходили, не оставались: это значит, что святой не пожелал оказать помощь, а кого он хотел вылечить, те сами оставались».

Старик по кличке Джаллод говорил по этому поводу: «На мазар Юсуфа Хамадани привозили сумасшедших, сажали их, связав ноги цепями. Больной сидел так дней 30—40, и ему снился святой, который говорил ему: «Иди!». И цепи сами собой с него спадали. Бывало полное исце-

ление. У нас здесь (в окрестностях Кята шаватского.— *Г. С.*) есть два человека, они были буйными, а после лечения на мазаре теперь совсем здоровые».

О подобном способе «лечения» рассказал более подробно Атаджанов Ибадулла: «К мазару Юсуфа Хамадани приходили лечиться люди со скрюченными от *зиана* (вреда, нанесенного колдовством или злыми духами.— *Г. С.*) руками[151], сумасшедшие тоже получали здесь исцеление».

Далее он описал способ лечения сумасшедших, правда, уже около мазара Мооз ибн Джебела: «Я сам видел, как привезли мужчину в моем возрасте, с седой уже бородой, с рубахой, разодранной в клочья: он был буйный. Везли его на арбе со связанными руками. Здешний шейх обычно ударял такого джинни камчой, и, если после того он затихал, цепей на него не надевали, а оставляли лежать при мазаре. Но на того, которого я видел, камчи не подействовало. Тогда его посадили на землю около дерева так, что он ногами охватывал ствол у корня, а стопы ног были скованы цепями с кольцами. Он никак не мог успокоиться, рыл землю руками и вращался вокруг дерева с такой силой, что скоро оказался по грудь в земляной яме. Так он просидел 40 дней. Никто его не отчитывал молитвами: вообще в таких случаях не молятся. Шифо (исцеление) приходит от пребывания на мазаре. Ему давали пищу и воду. На 41-й день цепи сами свалились, он встал здоровым, подошел к шейху и сказал: «Я ваш слуга!» И после дней 20—30 он служил шейху на мазаре. А дерево это — *табаррук* (священное), женщины поклонялись ему и делали вокруг него тавафы»[152].

Подвергая анализу, сопоставляя отдельные факты из информаций разных лиц, можно прийти к выводу о наличии еще одного обстоятельства, связанного с Юсуфом Хамадани: суфийский шейх был превращен в пира-покровителя и шаманов, и их психически неполноценной клиентуры.

Обратимся, однако, к фактам. Наиболее определенное свидетельство по этому поводу мы имели от информатора Ваисова Вапы, который исполнял обязанности шейха даже не у мазара Хамадани, а далеко от него, на правой стороне Амударьи (мазар Султан-бобо): «*Парханы* (шаманы) здесь, на мазаре Султан-бобо, бывают, но *потия* (благословение, разрешительная молитва.— *Г. С.*) они здесь не получают. Для этого они едут на мазар шейха

Юсуфа Хамадани. Когда человек становится джинни, это значит, что джины и пари „замкнули замок"», а ключом для открытия этого замка является Юсуф Хамадани.

Не менее интересным был рассказ Юнусджан-ишана из Беш-мергена: «Шейх Юсуф Хамадани еще при жизни своей подчинил своей воле джинов, *пари* и *дэвов* (духов). И сюда (к его могиле.— *Г. С.*) получать потия приходят *фолбины* (шаманы.— *Г. С.*). Часть джинни, лечащихся здесь, на мазаре Юсуфа Хамадани, становятся фолбинами. Во время сна им говорят: «Ты должен быть фолбином!» Повторяется это три раза».

Почти то же самое рассказал Махмудов Джамаль из-под Шавата: «Из, тех джинни, которые приходят сюда, к мазару Юсуфа Хамадани, многие становились парханами. Такой человек видел во сне, что ему делают какой-нибудь знак, например дают в руки *дойра* или *алас* (орудия шамана.— *Г. С.*). Самого святого он при этом не видит, но чувствует, что именно он к нему обращается. Предмет же, который ему вручают, он видит». Итак, информаторы, которые представили святого в качестве покровителя шаманов, дали самую детальную характеристику системы шаманства из всех, полученных в Хорезме. Они рассказали о разных категориях вредных и нейтральных духов, джинов и пари, о взаимоотношении шаманов с этими духами, назвали даже имена последних; описали ритуал камланий, разряды людей, занимающихся «лечебной» практикой, и многое другое [153].

В связи с покровительством Юсуфа Хамадани шаманам остается упомянуть еще об одном свидетельстве наших информаторов. Существует поверье о том, что учителем Юсуфа Хамадани был сам Лукман-хаким, известный только в мусульманстве мудрец, мифический основатель науки врачевания, чуть ли не современник первых людей на земле, к которому якобы «сошлись все лекарственные растения», чтобы предоставить себя в его распоряжение.

Итак, в плане основной нашей задачи — выяснения путей становления культа святых в Хорезме — культ Юсуфа Хамадани интересен в двух аспектах.

Конечно, здесь имеет место и процесс канонизации известных мистических шейхов далекого прошлого, растянувшийся на многие века, когда в «святцы» вводились самые что ни на есть рядовые ишаны, возглавлявшие мелкие провинциальные общины, в их вульгаризированном

варианте, почти лишенном каких-либо религиозно-философских элементов раннего суфизма.

Но другой аспект культа Юсуфа Хамадани куда более примечателен, даже если наши предположения остаются гипотезой, весьма трудно доказуемой. Мы уверены, что в эпоху, когда население Хорезма и окружающих степей подверглось окончательной исламизации, когда из сознания и ритуала решительно вытеснялись древние верования и внедрялись новые объекты поклонения, полностью соответствующие исламу, именно этот культ в силу особого положения шейха Юсуфа Хамадани и его роли в религиозной жизни народов Средней Азии занял место какого-то всеобщего в масштабах Хорезма языческого объекта поклонения, связанного с культом плодородия и его оргиастическими проявлениями в ритуале, с укоренившимися у древнего населения Хорезма шаманистическими представлениями и обрядами. На эту мысль наводит все, начиная от местонахождения центра культа в глухом углу оазиса и кончая непривычным характером празднеств урожая (сайлей), справлявшихся у мазара и сохранивших отдаленные элементы магической эротики, а равно — функциональной особенностью мазара, тесно связанной с шаманизмом.

Конкретизировать этот древний объект поклонения уже невозможно. Был ли он одним из божеств маздеистского пантеона или еще более архаичный «великий дух» шаманистического цикла верований, ответить трудно. Как нам кажется, здесь некогда был один из очагов древнего культа плодородия, того культа, реликты которого в Хорезме, подлинном заповеднике этнографической и археологической архаики, прослеживаются повсеместно, в самых различных областях быта. Возможен и другой вариант: культ Юсуфа Хамадани совпал здесь с каким-то шаманским центром, святилищем, где жрецы этого культа проходили ритуал посвящения. Для определенной эпохи в истории Средней Азии такая замена традиционна. Вряд ли подлежит сомнению, что многочисленные святые пиры-покровители, представления о которых были широко распространены не только у ремесленников, но и вообще в любой профессиональной среде (институт этот достаточно полно изучен этнографической наукой), заняли в свое время место доисламских божеств и духов с аналогичными функциями покровительства, изгнанных из сознания и ритуала исламизацией населения [154].

Шаббаз-бобо и Даку-Юнус

В процессе сбора полевых этнографических материалов, характеризующих, в частности, особенности становления культа мусульманских святых у населения средневекового Хорезма, автор неоднократно посещал одно из самых примечательных мест этого края — город Бируни на правом берегу Амударьи в пределах современной Каракалпакии. В те годы (1955—1959) это был в сущности небольшой поселок с населением около 10 тыс. человек. Но примечателен он тем, что некогда в непосредственной близости от него находилась древняя столица Хорезма — город Кят, неоднократные упоминания о котором мы находим в трудах средневековых географов и историков. Кят известен также как родина великого среднеазиатского ученого-энциклопедиста Абу Рейхана Мухаммеда ибн Ахмеда аль-Бируни (X—XI в. н. э.), имя которого город получил в 1957 г.

Во время нашего посещения от старого Кята мало что сохранилось, но общая планировка еще прослеживалась. Районный поселок тогда бурно разрастался, распространившись на территорию городища. Здесь вели мелиоративные работы, рыли каналы, строили индивидуальные дома. Местами еще можно было встретить следы прошлой жизни: мраморные базы колонн, фрагменты керамики, даже целые огромные корчаги для воды; на тюбетейках ребятишек поблескивали монеты, найденные при строительных работах. Местные старики, с которыми мы довольно скоро установили контакт, кое-что рассказали о прошлом города. Многие еще помнили знаменитый минарет, рухнувший во время наводнения 1902 г. Он был так велик, что в основание его можно было бы поместить юрту. Показали они и место, где располагалась городская мечеть, давно уже полностью исчезнувшая. Но самым интересным были рассказанные ими местные легенды: о строителе минарета — широко известном в Хорезме мифическом зодчем по прозвищу Усто Куш, о святой Кюлли-момо, которая являлась избранным в сновидениях в образе всадницы, и, конечно, мифологизированные предания об Абу Рейхане Бируни, в которых он фигурирует вместе с другим хорезмийским ученым-математиком Ибн Муса.

Современное название поселок получил сравнительно недавно, в год юбилея Абу Рейхана Бируни. Мы застали еще старое название — Шейх Аббаз-вали, сокращенно

Шаббаз, под которым он и значился на старых картах. Шейх Аббаз-вали, или Шаббаз-бобо — имя святого, патрона города, гробница которого, некогда центр значительного паломничества, не сохранилась.

Мы попытались найти какие-нибудь следы мазара Шаббаз-бобо, однако сведения о нем оказались довольно отрывочными. Но в непосредственной связи с Шаббаз-бобо мы натолкнулись в одной из легенд на персонаж, очень интересный и в достаточной степени загадочный, который, собственно, и послужил поводом для дальнейшего поиска и настоящего сообщения как его конечного результата.

Эту легенду, несмотря на ее крайнюю схематичность, поведал нам коренной шаббазец Пиржанов Биким, 55 лет, который явился также источником весьма ценной информации о группе местных вольнодумцев начала нашего столетия; материал о них в свое время был опубликован [155].

Итак, легенда гласит: «До Шейха Аббаз-вали в Кяте царствовал падишах-деспот Даку-Юнус. Все здесь, в Кяте, находилось в личном его владении: и земля, и вода. На Даку-Юнуса работали рабы. Уже в наше время в одной из сохранившихся стен города были обнаружены вмазанные в глину в вертикальном положении скелеты — останки рабов Даку-Юнуса, которые умирали на работах и их тут же закладывали пахсой.

Шейх Аббаз был местный, кятский житель. Он сговорился с рабами, и те восстали против Даку-Юнуса. Они схватили деспота, раздели его и катали голым по колючкам, дабы выпытать, где скрыты его продовольственные склады. Он был жаден и много всего накопил. Даку-Юнус не выдержал этой пытки и умер.

Управлять государством стал Шейх Аббаз. Он раздал землю рабам и строго следил за распределением воды. В этом ему помогал брат — Кечирмас-бобо, который беспощадно расправлялся с нарушителями правил и сносил им головы [156]. После смерти Шейха Аббаза его стали почитать в качестве святого, и многие совершали паломничество к его могиле».

Постараемся по другим сообщениям проследить судьбы образа Шаббаз-бобо (т. е. Шейха Аббаз-вали). Они не столь однозначны. В том же Шаббазе от старика Насрулла-максума мы получили иные сведения о происхождении святого Шаббаз-бобо: «Он не был местным уроженцем, а прибыл из Турции (!). У него не было отца,

а мать лежала больная, умирающая. Она подозвала однажды сына и сказала ему: „Я сегодня умру. Ты похорони меня и отправляйся в Хорезм; там ты будешь падишахом одного владения". Похоронив мать, Шаббаз-бобо прибыл в Хорезм, некоторое время здесь царствовал, а потом все бросил, стал на путь суфизма и сделался большим шейхом».

В той же групповой беседе мы попытались уточнить время смерти святого. После подсчетов оказалось — 1188 г. Любопытная деталь, характеризующая чудотворные способности святого, проскользнула в рассказе информатора Курам-бая-максума: «Здесь, в этих местах, была война. Противник наступал. Тогда против врага выступил Шаббаз-бобо. В поле́ своего халата он держал груду камней и забрасывал ими войско неприятеля. Шаббаз-бобо был джинни, *маджнун* (т. е. одержимый, бесноватый.— *Г. С.*)».

И без того противоречивые данные о святом Шаббаз-бобо, полученные на его «родине», усугублялись сведениями, которые у нас появились после переезда на левый берег Амударьи в город-крепость, также именуемый Кят (Шаватский р-н Хорезмской обл.). В те годы он представлял собой полуразрушенную крепость, окруженную стенами, население которой расселилось по окружающим кишлакам. Каким-то чудом в этой типичной феодальной крепости уцелели два-три семейства.

Легендам, услышанным здесь, следует предпослать кое-какие сведения об истории Кята-Шаватского и происхождении его населения. Согласно весьма компетентным данным, город был построен в XVII в. н. э. Анушахом, сыном знаменитого хивинского хана — историка Абу-ль-Гази. По этому поводу Я. Г. Гулямов пишет: «В период правления Анушаха город Кят на правом берегу (т. е. Шаббаз.— *Г. С.*) остался без воды. Поэтому Анушах... приказал прорыть на левом берегу канал, получивший название «Ярмыш», и построил на нем крепость Кят, жителей же старого Кята переселил в новый Кят» [157].

На источник этих сведений — хивинские хроники — ссылаются многие авторы, говоря о постройке Кята Левобережного в XVII в. Однако, основываясь на опыте полевых исследований, мы должны внести некоторые коррективы: Кят-Левобережный не возник заново, город существовал здесь издавна.

В 1960 г. автор в третий раз посетил Кят-Левобережный, полузабытый городок-крепость, но на этот раз вместе с археологами Хорезмской экспедиции (Е. Е. Неразик, М. Г. Воробьева). Проведя внимательное обследование крепостных стен и небольшую шурфовку у их основания, вскрывшую, в частности, оссуарии довольно неплохой сохранности VII—VIII вв. н. э., мы установили, что город существовал уже в афригидский период истории Хорезма, т. е. чуть ли не за тысячелетие до времен Анушаха. Возможно, он носил тогда другое название. Кят в качестве названия бывшей столицы Хорезмского государства жило долго. Его употребляли и во времена Тимура, и значительно позже.

Судьбы Кята-Левобережного связаны очень тесно с легендами о Шаббаз-бобо. Немало преданий о переселении людей из приходившей в упадок бывшей столицы Хорезма (Кята-Шаббаза) на левый берег, т. е. туда, где ныне доживают развалины Кята-Левобережного, в памяти людей старшего поколения сохранилось.

Надо полагать, что переселение жителей бывшей столицы на левый берег Амударьи вследствие затопления правого происходило неоднократно. Об одном из ранних затоплений упоминал еще Абу Рейхан Бируни. Происходило это событие всего за несколько лет до написания великим ученым его знаменитых «Памятников минувших поколений». «Ал-фир был виден на расстоянии десяти миль и больше,— говорит Бируни,— его разбила и разрушила река Джейхун, и каждый год она уносила эту крепость по кускам, так что в тысяча триста пятом году эры Александра от нее ничего не осталось» [158].

Вероятно, затопления Кята-Шаббаза в средние века и в новое время происходили постоянно, и наводнение при Анушахе, о котором писали хивинские хронисты, лишь одно из них. Шаббазские старики рассказали нам о подобном событии в 1902 г.: люди на лодках плавали на территории городища.

Всегда, когда речь заходила о переселенцах из старого Кята-Шаббаза, нам неизменно рассказывали о святом Шаббаз-бобо, о его проклятии жителей города, которым пытались объяснить все беды, постигшие город и его население. Легенды эти отрывочны и крайне сумбурны, связать их воедино трудно, однако содержание можно свести к следующему: в городе Кят-Шаббаз население делилось на две группы — кятли (т. е. кятцы) и шатли.

Что это было за деление (возможно, деление на два квартала), пока не ясно. Однажды кятли нанесли святому жестокое оскорбление: они сожгли его соломенный головной убор, за что и были прокляты шейхом. Судя по некоторым преданиям, именно эти кятли и переселялись на левый берег. Любопытно признание одного жителя окрестностей Кята-Левобережного — Джамала-ходжа, 54 лет: «Один из пришельцев в эти места спалил шапку Шаббаза-вали. Шаббазцы говорят о нас: «Шаббазнинг тупписига от койган кятши» (спалившие туппи Шаббаза); если из здешнего (левобережного) Кята кто-нибудь приезжал на ту сторону Аму, его ругали и гнали прочь».

Вряд ли личность самого Шаббаза-бобо заслуживает особого внимания. Надо полагать, что он мало отличался от бесчисленных суфийских шейхов, канонизированных исламом. Конечно, он был пиром-покровителем города, о нем даже сложилась поговорка: «Иш башинда шейх Аббаз, ош башинда — минг шавас» («при начале работ — шейх Аббаз, при начале еды — тысяча богатырей»). Правда, сообщивший эту поговорку информатор высказал довольно скептическое отношение по поводу имени святого, которое, по его словам, надо понимать иначе: «Аббоз означает „подающий, поднимающий воду"; в этих местах добывать воду из каналов приходилось при помощи чигирей». Следовательно, он считает имя святого обыкновенным прозвищем, связанным с широко распространенной в Хорезме функций святых обеспечивать людей самым необходимым — водой.

Имеются весьма компетентные сведения о том, что Шейх Аббаз-вали умер в XIII в.[158] Следовательно, всякая версия о том, что он был правителем Кята, отпадает: невозможно предположить, чтобы во времена хорезмшаха Текеша или его сына Султан Мухаммеда, когда Хорезм представлял собой в достаточной степени централизованное государство, в самом сердце его территории могло существовать самостоятельное владение, управляемое отдельным «падишахом».

Однако версия о том, что Шаббаз-бобо был правителем, отказавшимся от власти и вставшим на стезю подвижничества, любопытна. Трудно сказать, как мог возникнуть в хорезмском фольклоре этот сюжет. Позволим себе высказать следующее предположение. Суфийской традиции прецеденты такому сюжету знакомы. Обратимся к В. В. Бартольду, который пишет: «Из Куфы происходил

живший в VIII в. Абу Хашим, по преданию первый, которого стали называть суфием, из Балха — его современник Абу Исхак Ибрахим; о последнем предание говорит, что он был князем балхским и, подобно Будде Шакьямуни, покинул все, чтобы вступить на путь отшельничества»[160]. Буддийские влияния на возникновение в суфизме этого сюжета, как и суфизма в целом, не вызывают сомнения у современной науки[161], тем более что через Балх они распространялись особенно интенсивно: это доказывают археологические исследования последних десятилетий. С распространением суфизма по территории Средней Азии интересующий нас легендарный сюжет мог проникнуть и в Хорезм. Но он был известен и в более поздние периоды истории края, когда отдельные ханы из правителей Бухары и Хивы под конец жизни отдалялись от дел и становились суфиями.

Однако вернемся к легенде, с которой началось наше изложение, а более конкретно — к тому загадочному персонажу, который всплыл в ней в образе царя-деспота Даку-Юнуса, одного из падишахов Хорезма, антагониста Шаббаза-бобо. Где бы мы ни побывали в Хорезме в те годы, и на правом, и на левом берегу Амударьи, в самых глухих уголках оазиса, беседуя с людьми, мы всюду встречались с этим колоритным образом. То это здешний (кятский) падишах, живший во времена нашествия калмуков (монгол), у которого была единственная дочь (Курамбай-максум, 63 г.); то годы его господства еще более приближаются к нам: «Падишахом Шаббаза был Даку-Юнус, и его владение было завоевано Тимуром» (ишан Юнусджан, с. Беш-мерген). «Здесь у нас, в Шаббазе, есть одна поговорка: это было еще до Даку-Юнуса, т. е. ужасно давно»,—сообщил информатор Абдукаримов Ахмед, 63 г. Таким образом, личность эта становится своего рода эталоном, по которому соизмеряют во времени разного рода исторические события.

Загадочный Даку-Юнус «встретился» не только на нашем пути. Еще в начале текущего столетия А. Калмыков проездом в Хиву услышал о нем в г. Даргане-Ата на левом берегу Амударьи, который в средние века, как отмечали посещавшие этот край арабские путешественники, считался одним из крупнейших городов Хорезма. Калмыков писал: «Основание города (т. е. Дарган-Ата.— *Г. С.*) приписывают какому-то царю Даку-Юнас. Про него существует легенда. Сбивчивый перевод тюркских перевод-

чиков не дал мне возможности разобраться в ней. Дело шло о перемене веры и связанных с ней волнениях народа»[162].

Поначалу мы пытались найти реальный прототип легендарного хорезмского падишаха среди разного рода деятелей политической истории края, например Рашидаддин — имя, по звучанию довольно близкое именам лиц монгольского периода, упоминаемым Калмыковым. Но все было безрезультатно.

Разгадка пришла неожиданно и просто: ключ к ней мы нашли не в Средней Азии, а в малоазиатской Турции. Здесь, на юге, в двух часах езды к северу от г. Тарсус находится почитаемая паломниками пещера, с которой связано поверье о семи спящих добродетельных юношах, в свое время скрывшихся от преследований нечестивого царя, объявившего себя богом, и заснувших на долгие годы — до воцарения истинной веры в этих местах. Турецкое поверье донесло до нас имя царя — Дакьянос[163].

Эта довольно скупая заметка В. А. Гордлевского, затерявшаяся в богатейшем собрании сказаний и легенд, записанных известным тюркологом и опубликованных в его трудах, и явилась исходным моментом последующих поисков. Она ввела нас в совершенно иной мир — в область христианской мифологии.

«Семь спящих отроков эфесских» — персонажи легенды, широко известной в христианстве и исламе. Легенда имеет бесчисленные варианты и богатую научную библиографию[164].

Сама по себе христианская легенда, ее варианты, вопрос о ее возникновении в контексте нашей статьи не подлежат разбору, но, поскольку нам еще предстоит к ней вернуться, напомним схематично ее содержание.

Шесть юношей, проживавших в г. Эфесе, подверглись преследованию правившего в тех местах царя, стремившегося насильственными мерами отвратить их от истинной веры (христианства). Юноши скрываются из города, по дороге встречают пастуха с собакой, и все вместе удаляются в пещеру, где по воле бога засыпают чудесным образом на три столетия. Царь преследует их и замуровывает вход в пещеру. Проснувшись уже во времена победы христианской религии, они посылают в город за едой; при покупке ее на давно устаревшие деньги возникает конфликт, юношу задерживают, приводят к царю и таким образом выясняются все обстоятельства совершив-

шегося чуда. Посланцы царя (или сам царь) посещают в пещере проснувшихся отроков, но те, рассказав обо всем случившемся, снова по воле бога засыпают, на этот раз уже смертельным сном.

Итак, легенда в ее малоазиатском варианте привела нас к расшифровке имени загадочного Даку-Юнуса хорезмских преданий, идентичность которого с нечестивым царем Дакьяносом уже не вызывала никакого сомнения.

Что же это за персонаж — Дакьянос — Даку-Юнус, кто может скрываться за этой легендарной личностью? Нам не пришлось для этого отрываться от среднеазиатской (более того — хорезмской) почвы и углубляться в дебри христианской мифологии и многочисленные мусульманские версии сюжета. Абу Рейхан Бируни, к которому мы обращались в любом затруднительном случае и получали нужный ответ, помог и на этот раз. В «Памятниках минувших поколений», в главе, посвященной знаменательным дням христиан-мелькитов по сирийскому календарю, он пишет: «Пятого числа этого месяца (Тишитрин первый.— *Г. С.*) — поминовение отроков в пещере в городе Эфесе, о которой упоминается в Коране». Аль-Мутасим (аббасидский халиф, 833—842 г. н. э.) посылал специального человека, чтобы воочию убедиться в существовании пещеры, а в ней — мощей усопших отроков[165]. Однако в этом контексте Бируни не упоминает имени неверного царя. Зато в другой главе — «О выведении одних эр из других...» это имя названо дважды — Деций («правил во времена отроков в пещере»; «современник отроков в пещере»[166]), т. е. никто иной, как римский император Кай Мессий Квинт Троян Деций (201—251 г. н. э.).

Каким же образом римский император оказался в Приаралье и в облике легендарного Даку-Юнуса столь прочно укоренился в народной памяти? Сентиментальная христианская легенда о спящих отроках расшифровала его имя, она же должна ответить и на последний вопрос.

В процессе дальнейших полевых исследований эти ожидания оправдались. Легенду о семи отроках знали во всем Хорезме, она пользовалась значительной популярностью и была известна в нескольких вариантах. Как и в Турции и других странах, здесь были распространены писаные талисманы, имевшие специальные названия: «есабулкап», «есабулкап дуаси», «тамрихо». В тексте

упоминались имена семи отроков и даже имя пастушеской собаки, сопровождавшей отроков в пещеру и заснувшей вместе с ними. Считалось, что эти талисманы — наиболее верное средство, предохраняющее от пули, от всяческих бед и несчастий. Написанные на бумаге, они вкладывались в четырехугольные металлические футляры. Особенно охотно их носили женщины.

В изложении Салимова Садреддина (43 г.) история семи спящих отроков выглядит следующим образом: «Еще до времен Харун-ар-Рашида правил один царь. Однажды к нему явился проповедник другой веры и уговаривал его отказаться от праведной веры. Царь согласился и приказал то же сделать своему сыну. Но тот был против и, боясь, что отец казнит его, ушел из дома. С ним ушли шестеро его друзей. По дороге из пределов города они встретили пастуха, рассказали ему о том, что с ними произошло, и он пошел вместе с ними. Собака пастуха увязалась вслед, но юноши, боясь, что она выдаст их преследователям, стали гнать ее и даже сломали ей ногу. Собака завыла и произнесла человеческим голосом: «О божьи люди! Я не хочу вам зла, а вы отнимаете мою надежду». Юноши раскаялись в содеянном, взяли собаку на руки и понесли с собой. Юношей звали Тамрихо, Максальмино, Кашпутат, Кашофат, Таб-Юнус, Озурпат-Юнус, а о собаке говорится: «исми кальухум Катмир», т. е. имя собаки Катмир. Семь человек беглецов и собака укрылись в пещере и заложили вход в нее камнями. Заснув в ней, они проспали тысячу лет, а пробудившись, узнали, что все вокруг изменилось, сменились цари. Их собственный вид сделался неузнаваем: у них выросли длинные волосы и ногти. Они снова заснули и будут спать до *киямата*, т. е. до «страшного суда». Таким образом и собака пастуха попала в число тех, кто перечислен в талисмане».

В рассказанной легенде упущено имя нечестивого царя. Но нами записан другой, краткий вариант той же легенды, где оно присутствует.

В 1957 г. в селении Беш-мерген у нас состоялась интересная беседа с группой стариков, среди которых были два местных ишана. «Было два падишаха по имени Даку-Юнус,— ответил на наш вопрос Юнусджан-ишан,— один из них правил в древности, другой — в те времена, когда столица была в Шаббазе (т. е. в Кяте на правом берегу Амударьи.— *Г. С.*)». Ему возражал другой ишан — Мятякуб, 68 лет: «Я знаю только одного Даку-Юнуса. Это

тот, который отрекался от своей веры. Падишах этот хотел жениться на одной из красивых своих дочерей. Тогда его собственные визири отказались от него и покинули столицу. Даку-Юнус послал вслед им погоню, чтобы схватить беглецов. Воины падишаха натолкнулись на одну пещеру, там-то и укрылись сбежавшие визири, но увидели, что перед самым входом в пещеру голубка свила гнездо и отложила яйца. Преследователи подумали: «Три дня, как сбежали визири. Если они в пещере, то не может быть, чтобы птица за это время свила здесь гнездо и отложила яйца». Они прекратили преследование и вернулись к падишаху».

Перед нами — местные, хорезмские, более или менее подробные варианты той же христианской легенды о «семи отроках эфесских». Остается выяснить, каким образом христианская легенда проникла в Хорезм. Предварительно необходимо коснуться самой легенды в ее первоначальном виде и в последующих вариантах. Подробный анализ с экскурсом в дохристианские прототипы, а также переводы многочисленных арабских вариантов принадлежат видному востоковеду А. Крымскому, посвятившему этому вопросу (совместно с А. Аттая) специальный труд [167].

Легенда оформилась в своей христианской первооснове на территории малоазиатских провинций Римской империи; Сирия — «старейшее хранилище христианской легенды о спящих отроках» [168].

А. Крымский отрицает историческую реальность событий, излагаемых в легенде (с чем нельзя, конечно, не согласиться), и какие-либо основания связывать ее с Децием.

Последнее утверждение, однако, вызывает некоторое сомнение. Во-первых, во всех многочисленных вариантах легенды разных веков, во всяком случае приводимых самим же Крымским, фигурирует только Дециий-Дакьянос; ни разу не всплывает какой-либо иной персонаж. Основной мотив легенды — гонения христиан. Гонения были и до Деция (Нерон и др.), и после него (например, Диоклетиан), но нельзя забывать, что первые массовые гонения падают именно на его правление и именно им был издан знаменитый указ о проверке благонадежности христиан, согласно которому последних заставляли поклоняться языческим богам и приносить им жертвы. Именно при Деции были введены своего рода свидетельства о лояльности,

удостоверявшие факт поклонения богам и обожествленному императору [169].

Легенда, родившаяся в азиатских провинциях Римской империи, на границах с Сирией [170], позднее была воспринята арабским миром [171]. Этому, несомненно, способствовало то обстоятельство, что проживавшие здесь арабы племени гассан были христианами. Но христиане до принятия ислама проживали и в Хире, и в самом Хиджасе. Нет ничего удивительного, что легенда о пещерных отроках с оформлением мусульманского священного писания наряду с другими христианизмами попала в Коран в виде суры 18 «Пещера» [172].

Итак, подходя вплотную к вопросу о путях и способах проникновения христианской легенды в Южное Приаралье, проще всего было бы предположить, что этим мы обязаны Корану, что в период исламизации Средней Азии священная книга мусульман принесла сюда христианскую легенду, как то было сделано в отношении многих библейских и евангельских персонажей.

Однако этот вывод нам кажется преждевременным, несмотря на всю его логичность. При внимательном прочтении суры 18 Корана нельзя не обратить внимания на то, что в ней нет ни имен легендарных персонажей, ни тех весьма выразительных деталей излагаемых событий, которые придают им видимость реальности. Текст суры, посвященной отрокам, содержит главным образом расплывчатые умозаключения, отвечающие монотеистическим тенденциям Корана в целом. Коран как непосредственный источник проникновения легенды в Хорезм, на наш взгляд, отпадает.

Более основательны в этом аспекте комментарии на суру, составляющие основное ядро свидетельств 64 авторов, приводимых в труде А. Крымского,— толкователей, историков, географов и проч., столь детально экспонированных востоковедом. Сочинения Табари, Ибн аль-Асира, Якута, Замахшари и многих других были широко известны в средневековых государствах Средней и Передней Азии, они вполне могли донести содержание легенды до Южного Приаралья. Действительно, ряд деталей, в них содержащихся, мы находим и в хорезмских вариантах.

Во-первых, имена «спящих отроков». На протяжении столетий первоначальные имена христианской версии подвергались изменению, и в том виде, в каком их сооб-

щил нам хорезмский информатор, они явно искажены. Однако по крайней мере в трех случаях они созвучны именам, приведенным в арабских вариантах и в первоначальной христианской легенде (Максальмино—Максимилиан христианской легенды — Максилимина арабских версий; Тамрихо—Иамвлих—Тамлиха, Ямлиха, соответственно Кашпутат—Каштунас и некоторые другие). Примечательно, что во всех версиях, включая хорезмские всех веков, неизменным остается имя собаки — Катмир, Катмыр.

Сходные моменты мы находим и в некоторых деталях. Так, например, в хорезмской легенде, записанной в с. Беш-мерген, фигурируют визири царя-деспота Даку-Юнуса, бежавшие от его гнева. То же самое находим мы в изложении легенды Та'ляби Нишапури (XI в. н. э.) и в варианте Замахшари (XI—XII в. н. э.) [173]. Даже такой незначительной детали, как эпизод с гнездом голубки у входа в пещеру в хорезмской легенде (Беш-мерген), есть аналогия в свидетельстве Рубгузи (паук, затянувший паутиной вход в пещеру) [174].

Все эти черты сходства с арабскими вариантами легенды можно было бы умножить. Однако и так ясно, что арабские варианты, сообщенные толкователями Корана, историками и географами, несомненно, способствовали распространению легенды среди населения средневекового Хорезма.

Тем не менее нам представляется реальным и иной, значительно более ранний по времени путь проникновения интересующей нас легенды в Хорезм, непосредственно связанный с христианством.

Существование христианской колонии в Хорезме — факт непреложный. Об этом сообщает нам Абу Рейхан аль-Бируни в «Памятниках минувших поколений». Бируни, будучи родом из Хорезма, видимо, очень хорошо знал местную христианскую колонию, в частности вопросы, касающиеся религии колонистов,— большая и подробная глава «Речь о знаменательных днях, которые отмечают христиане-мелькиты в сирийских месяцах» убедительно свидетельствует об этом. Тем более интересно, что материал для данной главы Бируни черпал на месте. «Я упомяну о знаменательных днях, которые отмечают в сирийских месяцах мелькиты в Хорезме»,— так начинает он свое изложение [175]. Именно в этой главе среди прочих памятных дней хорезмских христиан Бируни изла-

гает данные о дне поминовения отроков в пещере г. Эфеса.

О хорезмском христианстве писалось очень мало[176]. Поскольку мы выдвигаем на первый план гипотезу о том, что интересующую нас христианскую легенду принесли в Хорезм сами же христиане, перед нами встает вопрос о времени возникновения здесь их колонии и о путях проникновения христиан в Южное Приаралье.

Полностью аргументированный ответ на этот вопрос при современном уровне знаний, очевидно, невозможен. У авторов, на которых мы ссылаемся, нет окончательного мнения по этому поводу; С. П. Толстов склоняется к тому, что в Хорезм христианство проникло с севера, из Восточной Европы, и связывает это с «хорезмско-хазарской унией». В. В. Бартольд, хотя и не дает прямого ответа на интересующие нас вопросы, изложением данных о христианстве в Средней Азии, характером фактического материала и его экспозицией приходит к выводу о проникновении христианства с юга, через Хорасан и Персию. Именно такой путь — из Передней Азии и Хорасана — нам лично представляется более соответствующим исторической реальности.

Вряд ли хвалисская епископия, подчиненная доросской (крымско-готской) митрополии, действительно тождественна хорезмской[177], как о том говорит С. П. Толстов. Дело в том, что в непосредственной близости от Хорезма, в Мерве (с которым на протяжении всей истории Хорезм имел самые тесные связи), уже в III в. н. э. имелась христианская епископская кафедра[178] и там же во времена Бируни находилась резиденция митрополита христиан-мелькитов (в пять раз ближе, нежели доросская митрополия), которому, несомненно, подчинялись хорезмские христиане, тоже мелькиты[179–180].

Что касается обычая колядования хорезмских христиан, о котором пишет Бируни, сходного с обычаями славян, румын, осетин, абхазов[181], то этому сходству можно противопоставить весьма выразительные аналогии, которые мы находим не далеко на севере, а здесь же, рядом, среди аборигенного и пришлого населения Средней Азии, в виде комплекса пережиточных явлений, вытекавших из культа природы: колядования детей с первым весенним цветком (*бой чичак*), весеннего праздника роз (*кзыл гул*), праздника *лола* в Фергане и, наконец, обычая, имевшего глубокие корни,— колядования детей

у узбеков и таджиков, приуроченного к дням рамазана.

Все эти обычаи стадиального порядка и, на наш взгляд, не могут служить аргументом при выяснении судеб хорезмской колонии христиан.

Факты, казалось бы, не подтверждают отрыва Хорезма от халифата в VIII в. н. э.[182] Конечно, для истории Хорезма второй половины VIII—IX в. сведения весьма скудны, однако это не дает оснований отгораживать глухой стеной Хорезм от юга. Наоборот, мы видим, что и в VIII в. связи с Хорезмом не прекращались. Об экономической экспансии Хорезма на юг пишет В. В. Бартольд, ссылаясь на историка Гардизи: «Хорезмийцы сделались главными представителями торгового класса в Хорасане... в городе Неса они захватили в свои руки всю земельную собственность[183–186]. Было бы неоправданным отрывать Хорезм от Хорасана (интересна, кстати, этимология двух топонимов), с которым он в историческом аспекте входил в одну и ту же историко-культурную область. Наконец, последнее. Хорезмские христиане времен Бируни (как и несториане Азии) пользовались сирийским календарем. Вряд ли это могло быть, если бы они подчинялись дорсской митрополии: византийская церковь уже со времен I Никейского собора приняла юлианский календарь.

Итак, поскольку пока нет возможности дать окончательный ответ на вопрос о времени и путях проникновения в Хорезм как христианства, так и интересующей нас легенды, постараемся подытожить свои предположения.

Легенды о праведных людях, скрывшихся от преследования языческими властями, если отбросить ее фантастическую шелуху, в какой-то мере отражает вполне исторически реальную обстановку, сложившуюся в Римской империи накануне ее краха и превращения христианства в государственную религию. То было время укрепления позиций христианства и преследования его сторонников. Император Деций начал эту акцию в массовом масштабе, ее продолжил Валериан (253—260 гг. н. э.) и особенно активно проводил Диоклетиан (284—305 гг. н. э.).

Уже очень рано легенда, родившаяся, несомненно, в азиатских провинциях империи, проникла в арабский мир, а значительно позднее была использована при оформлении Корана и толкований. Но еще до «ассимиляции» мусульманством легенда или какие-то ее первоначальные

наброски могли быть занесены в Среднюю Азию по изведанным путям из Передней Азии на Восток. Эти пути еще в III в. проторили представители дуалистических сект — маздакиты и манихеи, выселявшиеся в результате гонений из сасанидской Персии. Этими же путями шло и массовое (как подчеркивает В. В. Бартольд) переселение на Восток христиан в IV в., когда христианство стало государственной религией в Византии, а христиане, ее представители в Иране,— неугодным элементом для политического соперника Византии — сасанидской Персии [187].

Именно тогда возникали христианские колонии в Хорасане, а возможно, и на территории Хорезма. В последней связи напомним, что хорезмские христиане принадлежали к мелькитскому [188] толку, который занял господствующее положение в Византийской империи. Именно в этот период истории Востока и могла, по нашему мнению, возникнуть христианская колония в Хорезме.

Так как времени и путям проникновения христиан в Хорезм нет прямых свидетельств исторических источников, необходимо внимательно приглядеться к тому, что известно о хорезмских христианах, к тем памятным дням мелькитов этой колонии, о которых подробно пишет Бируни. В «святцах» хорезмских христиан обращает на себя внимание обилие имен и топонимов, которые как бы прокладывают «мост» от Хорезма через Хорасан, Персию до Ближнего Востока. Напомним о них в календарной последовательности: 18 Кануна (первого) — «поминовение Сисина, католикоса Хорасанского»; 5 Шубата — «поминовение Сиса-католикоса, первого, кто ввел христианство в Хорасане (несомненно, идентичен предыдущему); 21 Хозирана — «поминовение Барахии — священника, который принес в Мерв христианство приблизительно через 200 лет после смерти Мессии [189]; 14 Таммуза — «поминовение Иоанна-младшего из Мерва, которого убили в наше время»; 3 Элула — «поминовение семи мучеников, убитых в Нишапуре». «Святцы» содержат такие топонимы, как Мерв, Нишапур, Багдад (город Мира), Дамаск, Эфес, Элия (Иерусалим), Антиохия, Неджран, Александрия. Южное направление христианских связей мелькитов Хорезма не вызывает сомнения.

Конечно, принести легенду в Среднюю Азию могли и несториане — представители еретической секты, возникшей в 30—40-е годы V в. н. э., которые в результате при-

теснений со стороны правящей церкви массами выселялись на Восток. В Средней Азии несториане в общей массе христиан-колонистов значительно преобладали. Однако такой путь легенды в Среднюю Азию, во всяком случае в Хорезм [190], у нас вызывает сомнение.

Против подобного предположения, как нам кажется, свидетельствует сам Бируни. Бируни весьма педантичен в описании праздников и памятных дней персов, согдийцев, хорезмийцев, румов, евреев, христиан-мелькитов, христиан-несториан, сабиев и арабов и, несомненно, эрудирован в этом вопросе. Закончив перечисление памятных дней хорезмских мелькитов, среди которых особое внимание обращено на день памяти «отроков в пещере», Бируни пишет: «Это те дни, в отношении которых несториане расходятся с мелькитами, и мы ниже еще скажем отдельно, какие есть у несториан особые праздники» [191]. В главе, посвященной праздникам и памятным дням несториан, день «отроков в пещере» отсутствует. Нет его в тех случаях, когда Бируни касается праздников, общих для мелькитов и несториан.

Вряд ли это результат незнания или упущения: Бируни весьма скрупулезно относится к собранному им фактическому материалу. Остается предположить, что канонизация семи отроков эфесских произошла уже после того, как несторианская ересь отпочковалась от общехристианского ствола, что и день поминовения, и официальная версия легенды —специфически мелькитское явление.

В Хорезм легенда проникла очень давно, иначе она не вжилась бы так прочно в быт населения, а ее персонаж Даку-Юнус (Деций), совершенно оторвавшись от своего прототипа, не вплелся бы в канву «исторических» событий этого края.

Подтверждение этому мы находим в изысканиях археологов, проведенных на территории Хорезма, на этот раз уже в вещественных памятниках. Речь идет об оссуарных погребениях на некрополе Миздахкан с характерными знаками — явными христианскими символами (крест с расширяющимися концами, звезда), причем погребения эти объединяются в особую группу; последнее обстоятельство, видимо, отражает наличие здесь отдельной христианской общины. Не случайно нахождение такой общины в Миздахкане — некогда одном из крупнейших городов Хорезма, находившемся на основных торговых магистралях края. И конечно, в плане наших

предположений весьма многозначительна датировка этих памятников, обоснованно данная археологами (конец VII — первая половина VIII в. н. э.), — время существования христианской общины мелькитов Хорезма значительно отодвигается вглубь по сравнению со сведениями Бируни (X—XI вв.)[192]. Все это укрепляет наше мнение о том, что с христианским мифотворчеством население Хорезма могли познакомить непосредственно христиане еще до мусульманизации края, без посредства Корана и толкований его.

В аспекте наших выводов наличие оссуарных захоронений христиан Хорезма представляет большой интерес: они свидетельствуют о давнем проживании христиан в низовьях Амударьи. Вероятно, члены маленькой общины христиан, вкрапленные в массив аборигенного населения зороастрийского вероисповедания, волей-неволей должны были воспринять местный погребальный обряд: трудно допустить, что при таком мощном окружении маленькая христианская община могла придерживаться подземного способа захоронения, если учесть, что осквернение земли — священной стихии — трупом у зороастрийцев считалось одним из тягчайших грехов. В VIII веке н. э. оссуарный обряд в Хорезме в целом уже идет на убыль, следовательно, «вживаться» в этот обряд христианским переселенцам приходилось значительно раньше.

В заключение вернемся к той легенде, с которой началось изложение,— к легенде о Шабаз-бобо и Даку-Юнусе.

В Хорезме нами записано немало легенд. Одни из них были обстоятельны, подробны, другие, к сожалению, лаконичны, но при разнообразии персонажей и событий всех их и по содержанию, переполненному чудесами и подвигами, и по форме — какому-то особому стилю — объединяло нечто общее, доходящее до стандарта. И, пожалуй, только одна легенда выпадала из этого стиля — о Даку-Юнусе и Шейхе Аббаз-вали (Шаббазе-бобо). Она удивляет своим, можно сказать, реализмом; думается, что это не продукт мифотворчества, а смутные воспоминания о каких-то событиях далекого прошлого.

Правитель-деспот, единоличный владелец земли и воды, *многочисленные рабы, работающие на него* и умирающие тут же на месте, массовое восстание рабов, возглавленное местным жителем, расправа с деспотом и переход власти в руки руководителя восстания, раздача им

земель подневольному люду — все это необычно для местного фольклора.

Фольклор Хорезма, за исключением области верований, не сохранил следов античной эпохи в истории этого края, и описываемая легенда как бы переносит нас в другой мир — мир классического рабовладения. Невольно вспоминается Древний Рим, когда «в середине III века империя переживает жестокий кризис. В разных местах империи поднимаются народные восстания, восстания рабов и колонов», а обожествленный император (Деций), по свидетельству Киприана, с горечью восклицает, что «предпочитает иметь конкурента на трон, чем епископа в Риме» [193].

К сожалению, можно лишь надеяться, что дальнейшие поиски в области хорезмского фольклора дадут новые дополнения к изложенному нами циклу легенд.

Как ни фрагментарны бывают легенды, фиксируемые в процессе полевых этнографических исследований, как ни недостаточен содержащийся в них познавательный материал, они, с нашей точки зрения, методически весьма полезны, а последовательный анализ их может привести к интересным выводам. В сочетании же с историческими, этнографическими и лингвистическими материалами они дают немало ценного в познании явлений прошлого. Но вместе с тем в подходе к фольклорному материалу, в его оценке необходима крайняя осторожность. На конкретном примере мы убедились, с какой легкостью исторически вполне достоверные персонажи мифологизируются, их подлинность растворяется в легендарной сфере, а по прошествии времени в результате долгого вхождения легенды в быт эти персонажи вновь наделяются «плотью и кровью» и приобретают на этот раз уже ложноисторический характер.

Неджм-ед-дин Кубра

В годы экспедиционных этнографических работ в Хорезме автору приходилось неоднократно посещать Куня-Ургенч, в то время небольшой поселок в Северном Туркменистане. Непосредственно к этому поселку примыкало обширное городище, на территории которого некогда кипел и бурлил знаменитый Гургандж — средневековая столица Хорезма, один из крупнейших центров мусульманского Востока.

Богатое историческое прошлое этих мест оставило в наследство целую серию мазаров, усыпальниц религиозных авторитетов и государственных деятелей прошлого, в разное время превращенных в мусульманских святых. Все они сконцентрированы здесь на сравнительно небольшом участке территории — между городищем и современным поселком. Но места эти в наши дни безлюдны и разобраться в нагромождении святых людей, понять, где покоится святой-подвижник, где хорезмшах, а где вообще некий мифический персонаж, было очень трудно. Но нам помогли люди, преимущественно лица старшего поколения. Были здесь и скупые, отрывочные сведения, были, что значительно реже, пространные и связные повествования о людях и событиях прошлых столетий.

Один персонаж долго не поддавался расшифровке. О нем упоминали многие, однако кого понимать под словом «Шикаврата», догадаться было трудно. Все оказалось очень просто. Под этим прозвищем, в местном произношении звучащим как-то легкомысленно, скрывался некто иной, как известнейший по всей Средней Азии святой-подвижник Неджм-ед-дин Кубра.

В окружении старого кладбища дворик мазара сам по себе представлял миниатюрный некрополь. По его периметру, кроме мазара Неджм-ед-дина Кубра, располагались купольный мавзолей Султана Али — одного из ургенчских правителей XVI в., усыпальница юного Джамильджана (о нем речь ниже), небольшое строение, вмещавшее погребения Пиръяр-вали (по преданиям, отца знаменитого патрона Хивы Палван-ата), Шейха Аттар-вали, Дуяр-вали и Данияр-вали, а также мазар некоего Атчавар Малим-ходжа, чудотворца, о котором ничего не удалось узнать.

Из всех этих мазаров только два — Неджм-ед-дина и Султана Али — имеют купольные перекрытия, портальные оформления входа и отличаются своими размерами. Оба мазара, расположенные один против другого, интересны по своей архитектуре. У мавзолея Кубра только портал со стрельчатой аркой сохранил следы внешнего декора — надпортальный сталактитовый карниз и прекрасные изразцовые полосы арабских надписей белым по синему фону над аркой и в глубине ее; обращает на себя внимание тонким растительным орнаментом крупный изразец, подпирающий снизу полосы арабской вязи. Мавзолей Султана Али — значительно более поздний памятник

архитектуры — лишен изразцовой облицовки, но весьма оригинален наличием двух порталов и шести боковых арок, высоких и весьма напоминающих аналогичные арки мавзолея Тюрябек-ханым.

Мы не знаем, когда именно провалилось внутрь здания купольное перекрытие мазара Неджм-ед-дина, разбив на куски майоликовое надгробие святого. Более 50 лет назад его еще видел и сфотографировал А. Ю. Якубовский, писавший, что «несомненно, надгробие — один из самых лучших образцов восточной майолики»[194]. Мы застали только его обломки. Действительно, по глубине и тонкости резьбы, разнообразию орнаментальных сюжетов и особенно по благородству расцветки, по ее удивительным полутонам надгробие уникально. Вероятно, оно достойно незаурядного человека, покоящегося под ним.

Популярность Неджм-ед-дина и в самом Хорезме, а за его пределами была огромна, и не только потому, что это один из виднейших суфийских шейхов, основатель дервишского ордена «Кубрави»; в народной памяти сохранились до наших дней предания о героической гибели Неджм-ед-дина, когда Ургенч был разрушен полчищами Чингисхана.

Полное имя шейха — Ахмад бен Умар Абу-л-Джаннаб Неджм-ед-дин ал-Кубра ал-Хиваки ал-Хорезми. Он родился в Хиве в 1145 г.; убит в 1226 г., следовательно, уже в возрасте 81 года. Он был автором многих сочинений по суфизму[195].

В свое время Неджм-ед-дин побывал на западе мусульманского мира, общался с иракскими авторитетами суфизма и, по словам В. В. Бартольда, «сделался последователем местных шейхов и перенес к себе на родину их учение, в том числе и музыкальные радения, которые прежде ненавидел»[196].

Суфийские зикры (радения) бывают двух родов — молчаливые, с внутренним напряжением духовных сил, именуемые термином *хуфийа*, и громкие, с пением, сопровождаемые телодвижением, такие зикры называются *джахрия*, или *джахр*. Если в своем сообщении В. В. Бартольд под «музыкальными радениями» подразумевает зикры джахрия, то перенос таких радений из Ирака в Среднюю Азию и тем более в Хорезм XII—XIII вв. вызывает большое сомнение.

Хорезмский оазис и вообще Южное и Восточное Приаралье, Северная Туркмения, — это зона классических

громких радений джахров. Здесь джахры в прошлом были широко распространены среди местных ишанских общин и дервишских орденов. В своих крайних, эксцентрических формах они бытовали в женской религиозной среде, совершались даже в свадебном ритуале. Трудно представить, что эта древняя традиция занесена отдельными лицами с запада. Исконность ее для Хорезма и прилегающих степных районов представляется безусловной, особенно в свете концепции древнейших генетических связей вульгарных форм суфизма с шаманством, распространенным среди степных племен, для которого в его среднеазиатских формах, по-видимому, искони были характерны и коллективность ритуальных действий с участием присутствующих в своего рода «танцах», экстатических передвижений по кругу, и выкрики, и исступленная роль руководителя-шамана, и манипуляции с бубном, и общение с духами-покровителями. К этому надо прибавить функциональную особенность этих двух явлений — лечение больных. Связь шаманства и суфизма вызывает все больший интерес у исследователей[197]. Необходимо учесть, что исламизация местных племен происходила прежде всего в форме суфизма.

Как сообщает В. А. Гордлевский, Неджм-ед-дин Кубра посетил и религиозно-мистические центры государства Сельджукидов, где «сияли светочи богословия, с одной стороны, и мистики — с другой»[198]. Вряд ли следует связывать его поездку с «треволнениями, нарушившими в Средней Азии мирное течение жизни», т. е. с монгольским нашествием, как то следует из слов В. А. Гордлевского (см. примеч. на с. 497). Ко времени вторжения Чингисхана в Среднюю Азию Неджм-ед-дин был уже сложившимся шейхом, имел свою школу и ему нечему было учиться на западе. Но нашествие Чингисхана послужило непосредственной причиной смерти шейха Неджм-ед-дина. Он «погиб смертью героя... над гробницей (его) при Узбек-хане был поставлен прекрасный мавзолей»[199].

Рашидаддин приводит предание о том, что Чингисхан, зная авторитет Неджм-ед-дина, предложил ему покинуть Ургенч, но «шейх объявил, что в счастье и несчастье намерен разделить судьбу своих сограждан»[200]. В. В. Бартольд сомневается в исторической достоверности такого великодушия Чингисхана, однако патриотизм шейха, судя по всем данным,— факт непреложный.

Прошло более 750 лет со времени этого события, а жители Хорезма до сих пор помнят о гибели шейха, о том, что в дни, когда двор хорезмшаха, сановники бежали из города, шейх остался с народом. В хорезмских легендах сохранили даже некоторые подробности гибели Неджм-ед-дина. Часть из них не лишена известной доли фантастики, но в целом они, несомненно, дают довольно верное представление о действительном облике шейха. «Монголы напали на страну и разрушили Куня (т. е. Ургенч.— *Г. С.*),— рассказывал Ваисов Вапа, 70 лет.— Когда они отрубили голову шейху Неджм-ед-дину, она не упала на землю: шейх сам схватил ее, а другой рукой успел вцепиться в волосы своему убийце, сыну монгольского предводителя, притом так, что невозможно было их разнять — ни отрубить руку одного, ни отрезать волосы другого. Неджм-ед-дин сказал якобы, что возьмет убийцу вместе с собой в рай и не расстанется с ним, пока не обратит его в мусульманство»[201].

Другая уникальная подробность легенды о Неджм-ед-дине гласит, что «шейх вместе с народом сражался на стенах Ургенча и не погиб до тех пор, пока собственноручно не отправил на тот свет семь человек воинов Чингиса».

Этот сюжет популярных легенд о Неджм-ед-дине, видимо, не плод фантазии. Подтверждение его исторической достоверности мы находим в труде арабоязычного историка Абу Са'адата Абдаллаха б. Али ал-Йемени ал-Яф'и и «Зеркало райских садов относительно познания человеческих событий», написанном в XIV в. Автор пишет, что Неджм-ед-дин был учеником и последователем шейхов Абуль Хасана Исмаила ал-Касри и Мухаммеда ибн Манкида, посетил Мекку и другие города мусульманского запада, где общался с известными суфийскими авторитетами. Жил он постоянно в Хорезме (Ургенче), его друзьями здесь были шейхи Сад-ед-дин Хамави и Али ибн Алла. Когда «татары» (т. е. монголы) окружили Ургенч, Неджм-ед-дин запретил друзьям уходить из города, а сам вошел в свой дом, надел на себя халат своего шейха (т. е. учителя), повязал пояс и, взяв с собою пращу и камни, ушел сражаться на стены города. Когда у него уже не осталось камней, Неджм-ед-дин был ранен стрелой монгола; второй раз он был ранен стрелою в грудь, но с силой выдернул ее и подбросил в небо; Неджм-ед-дин стал читать стихи (не на арабском языке): «Если

Вы хотите дружить со мной, мне хватит Вашей любви, и я был бы не мужчина, если попросил бы спасти меня». Это было обращение к богу. Он умер и был похоронен в том рабате, в ханаке, где обучал своих учеников [202].

Нашествие монголов и разрушение Ургенча легенды связывают с проклятием Неджм-ед-дина за совершенное хорезмшахом преступление. Легенда об этом преступлении хорезмшаха записана нами в двух, почти полностью совпадающих по содержанию вариантах. В них фигурирует тот самый Джамильджан, о мазаре которого около мавзолея Неджм-ед-дина мы упоминали выше. Первый вариант — рассказ информатора Ваисова Вапы. «У Неджм-ед-дина Кубра был ученик, двенадцатилетний мальчик Джамильджан. В отсутствие шейха явились однажды царские палачи, увели Джамильджана к Амударье и, отрубив ему голову, бросили тело мальчика в воду. Вернувшись домой и увидев, что ученика нет на месте, шейх бросился к реке и стал звать Джамильджана. И ученик поднялся из воды, и шел на зов Неджм-ед-дина, держа под мышкой отрубленную голову, а в правой руке — кумган с водой для омовения: он был готов и мертвый служить своему учителю.

Хорезмский падишах позднее просил у шейха прощение за содеянное; чтобы загладить свою вину, он принес шейху золота и меч, но Неджм-ед-дин не принял даров и проклял падишаха. В наказание за убийство Джамильджана на Хорезм напали монголы и разрушили Ургенч».

Вторая легенда, рассказанная слепым шейхом мавзолея Неджм-ед-дина Абдиазом-кари, кратко сообщает: «У Неджм-ед-дина был слуга семи лет по имени Джамильджан. Сын хорезмского эмира (хорезмшаха.— *Г. С.*) донес своему отцу, что у шейха Неджм-ед-дина живет красивый мальчик, с которым он сожительствует. Люди, посланные эмиром к шейху, оговорили его, и эмир приказал отрубить Джамильджану голову и тело бросить в Амударью. Уже позже выяснилось, что это был оговор, и эмир решил, что он, повелитель Хорезма, за смерть Джамильджана должен выплатить *хун* — цену крови. Он предложил Неджм-ед-дину хум с золотом. На это шейх сказал: „Не только один хум, но и сто хумов с золотом не достойны его головы. Ваша голова, моя голова, Андижан, Маргелан, Ташкент и другие города — все это не стоит его, Джамильджана, головы". Дело в

том, что Джамильджан со временем должен был стать великим пиром».

Эта легенда, если отбросить всю фантастическую ее сторону, интересна для нас некоторыми сюжетными соответствиями с подлинными событиями религиозно-политической жизни Хорезма в канун монгольского завоевания.

«Еще в 1216 г. хорезмшах велел умертвить шейха Меджд-ед-дина Багдади[203] и этим оскорбил как свою мать, так и духовенство. Молодой шейх был учеником шейха Неджм-ед-дина Кубра, основателя суфийского ордена Кубреви»,— пишет на основании разновременных исторических источников В. В. Бартольд. И далее: «Труднее объяснить причины столкновения между шейхом (Меджд-ед-дином.— *Г. С.*) и хорезмским правительством. Авторы XIII в. совершенно не упоминают об этом событии; более поздние источники, начиная с Хамдаллаха Казвини, все уверяют, что шейх был убит по подозрению в любовной связи с матерью султана». И наконец: «Убиение Меджд-ед-дина, по рассказу историков, было только гневной вспышкой со стороны хорезмшаха, за которой тотчас последовало раскаяние»[204]. Завершают эту цепь свидетельств слова В. В. Бартольда о том, что «небесной карой за это убийство является в дервишском предании монгольское нашествие»[205].

Итак, убийство ученика известного шейха Неджм-ед-дина, оговор в интимных отношениях, раскаяние хорезмшаха и убийство как причина нашествия монголов — все эти элементы присутствуют и в народной легенде о Джамильджане, и в исторических преданиях об убийстве Меджд-ед-дина Багдади.

Нам кажется, что легенда о Джамильджане — результат весьма сложной контаминации самых разновременных сюжетных моментов, начиная от древнейших мифов домусульманского прошлого этого края (достаточно вспомнить мифы о гибели юного Сиявуша и о ритуале его оплакиваний[206]) и кончая подлинными событиями последних лет домонгольского Хорезма. Со временем легенда насыщается элементами фантастики, меняются действующие лица повествования, но его основные сюжетные звенья остаются неизменными.

Собственно, на этом и следовало бы закончить рассказ о гибели Неджм-ед-дина, если бы в процессе записи на месте нас не заинтересовала еще одна легенда, тоже свя-

занная с темой нашествия монголов на Хорезм. Главное действующее лицо в ней иное, но судьба его не менее трагична. Рассмотрим возможные истоки и этой легенды.

Речь идет о святом Инноджиб-бобо, гробница которого находилась в окрестностях Куня-Ургенча, недалеко от городища (на территории «Кзыл-Юлдуза»). Имя святого в местном хорезмском произношении звучит как Иннoджиб-бобо, и так мы будем его именовать в дальнейшем. Точно идентифицировать носителя его с местными авторитетами пока не удалось. В. В. Бартольд же упоминает о гробнице Ибн Хаджаби вблизи Ургенча[207].

Легенда, точнее один из ее вариантов, говорит следующее: «Инноджиб уже в утробе своей матери получил полное образование, и малым ребенком, плавая в хаузе[208] на маленькой лодочке, поучал собравшихся мулл. Чингисхан прислал своего человека, дабы заверить текст имевшегося у него Корана. Инноджиб бросил книгу в воду. Посланец был возмущен, и тогда Инноджиб опустил руку в воду, достал присланный Коран, отряхнул и вернул посланцу. Из-за того, что Инноджиб отказался заверить Коран, монголы Чингисхана пришли и разграбили Ургенч. Инноджиб в эти дни скрывался от их преследования, и его никак не могли схватить. Тогда через городские ворота стали пропускать по одному жителю города и каждому показывали два пальца, спрашивая: „Сколько?“ Только Инноджиб на этот вопрос ответил: „Один“,— т. е. „бог един“, и был схвачен».

Эту легенду рассказал нам Аминов Закир, 66 лет. Но вот другой ее вариант, записанный далеко от этих мест, в окрестностях Шавата от старика Саур-бобо, лет 70, из элата Напас; в нем рассказчик именует героя уже Ибн Наджибом.

«В Куня (Ургенче.— *Г. С.*) жил святой Ибн Наджиб. Аламан Туси, перешедший на сторону Чингисхана, принес ему на утверждение свою книгу. В тот момент Ибн Наджиб плавал в бассейне на лодочке. Он бросил привезенную книгу в воду, сказав: „Нет пользы!“ После этого Чингисхан осадил Ургенч и искал Ибн Наджиба. Но тот укрылся в доме одной старухи. Его искали с помощью куррандоза, т. е. гадальщика, и тот сказал, что Ибн Наджиб стоит между водяной и молочной реками. А святой в тот момент стоял, одну ногу поставив в таз с водой, а другую — в таз с молоком. И снова его искали. В воротах поставили охрану, тут же находился его враг Ало-

ман Туси. Всех людей пропускали мимо, и Туси держал поднятыми два пальца. Люди присоединялись к нему, говоря: „Два!“ А Ибн Наджиб, проходя, сказал: „Один!“,— т. е. „бог один“, и его схватили».

И наконец, был получен третий вариант легенды. Его автор — тезка предыдущего, старик Саур-бобо, лет 80.

«Во времена Чингиза столица была в Куня-Ургенче и жил там Ибн Хаджиб (обратим внимание уже на третье звучание имени, совпадающее с приводимым В. В. Бартольдом.— *Г. С.*). Сидя в лодке среди хауза, он учил мулл и давал свои разрешения на сочиненные ими книги. Принес к нему написанную им книгу и Алломан Туси. В тот момент Ибн Хаджиб, еще будучи мальчиком, стоял на плечах одного старика и расковыривал птичье гнездо на дувале. Потом слез, сел в лодочку и продолжал свои занятия. Он взял книгу Туси, приложил ее к груди и сразу узнал, что в ней не содержится ничего путного. Он бросил книгу в воду. Тогда Туси стал требовать книгу обратно, а Ибн Хаджиб велел записывать свои слова; получалась новая книга, но Туси отказался ее брать. «Не моя эта книга. Я трудился над книгой три года, верните ее мне». Тогда Ибн Хаджиб опустил руку в воду и вынул книгу Туси. Туси уехал обиженный и сделался махрамом Чингисхана» [209].

Итак, по-видимому, уже два религиозных авторитета, судя по легендам, пали жертвами монгольского нашествия—Неджм-ед-дин и Ибн Хаджиб. О гибели первого имеются убедительные исторические свидетельства; что касается Ибн Хаджиба, то эта фигура не выходит за рамки только легендарных повествований.

Мы не случайно задержались на этой серии легенд. Можно сомневаться в достоверности частностей, содержащихся в них, полностью пренебречь разного рода фантастическими деталями, но нельзя отрицать, что разгром Хорезма кошмаром отразился в памяти народной, чему убедительным свидетельством служат легенды, бытующие до наших дней среди жителей этого края. Они подтверждают мнение В. В. Бартольда о том, что в годину иноземного нашествия суфии заняли патриотическую позицию и возбуждали народ против захватчиков [210].

Но вернемся к Неджм-ед-дину Кубра. Парадоксальным выглядит то обстоятельство, что через 100 лет после этих событий потомки чингисидов, отрубивших голову

шейху, возвеличили славу погибшего шейха, воздвигнув в память о нем великолепный мавзолей, о котором мы упоминали.

Ибн Баттута, побывавший в 1333 г. в Ургенче при дворе золотоордынского наместника Кутлуг-Тимура, пишет: «За Хорезмом (Ургенчем) находится *завия* (ханака), выстроенная над могилой шейха Наджм-ед-дина ал-Кубра, который был одним из великих проповедников. В завии для приезжающих и уезжающих (всегда) находится пища: шейхом ее состоит *мударрис* (преподаватель) Сейф-ад-дин, сын Асабы, одного из великих людей Хорезма (Ургенча)»[211]. На портале мавзолея прочитана надпись, из которой следует, что здание это построено при правителе Кутлуг-Тимуре, который в ней громко именуется «покровителем царей, звездой земного мира и веры». Кутлуг-Тимур, золотоордынский наместник, двоюродный брат и близкий советник Узбек-хана, правил Хорезмом с 1321 г., по-видимому, по 1350-е годы н. э. Есть основание полагать, что инициатива в возведении мавзолея принадлежала непосредственно Тюрябек, жене наместника и дочери Узбек-хана, именуемой в вакуфных документах «великой принцессой»[212].

То, что на первый взгляд кажется парадоксальным — воссоздание джучидами славы шейха, убитого монголами, по существу вполне закономерно.

Исламизация степного Приаралья, форпостом которой в X—XIII вв. был Хорезм, лишь ненадолго прерванная нашествием полчищ Чингисхана, с новой силой развернулась с начала XIV в., когда Хорезм как золотоордынское наместничество переживал полосу расцвета. Хорезм — вновь очаг мусульманства, ареал миссионерской деятельности, из него исходящей. Он расширяется за счет новых этнических элементов, проникших в Приаралье и Дашти-Кипчак вместе с чингисидами. В самом Хорезме идет создание религиозных учреждений, строятся мечети, минареты, мазары над могилами мусульманских авторитетов, насаждаются суфийские общины и для них учреждаются вакфы. В аспекте дальнейшей исламизации Хорезм и, в частности, его наместник Кутлуг-Тимур оказывали сильное влияние на Золотую орду[213].

Недаром в надписи, сохранившейся на знаменитом куня-ургенчском минарете и прочитанной А. Ю. Якубовским с помощью В. В. Бартольда и И. Ю. и В. А. Крачковских, Кутлуг-Тимур, строитель этого минарета, имену-

ется «царь могущественный, патрон ислама и мусульман»[214].

Новым феодалам ислам стал необходим в качестве идеологической опоры и влияния на массы, в частности на степные племена. Как и прежде, основную роль в качестве миссионеров играли представители суфийских общин, последователи известных шейхов.

Память о Неджм-ед-дине — жертве разгрома старого Хорезма — осталась в легендах и преданиях. Власти же были необходимы еще один очаг мусульманского культа и «кадры» последователей шейха, мюридов школы «кубравийа» для выполнения вполне земных политических функций воздействия на массы населения. Так и возник мавзолей. О том, что при мавзолее Наджм-ед-дина существовало общежитие суфиев, видно из приведенных выше слов Ибн Баттуты, современника Кутлуг-Тимура и Тюрябек. О позднейших судьбах этой группы дервишей можно судить только по рассказам стариков, наших современников[215].

Известно, что группа дервишей-каландаров при мазаре Неджм-ед-дина, продолживших средневековую традицию этой школы суфиев, существовала до недавнего времени. Однако не удалось выяснить, когда именно (вероятно, с тех пор как уже в наше время мавзолей был взят под государственную охрану) дервиши этой группы перебазировались из помещения ханака при мазаре в один из домов жилого типа на другой стороне дороги, проходящей мимо мазара.

В 50-х годах группа распалась. Среди местных жителей Куня-Ургенча и окрестностей о здешних дервишах и их общежитии бытовало немало чудесных поверий. Так, существовало твердое убеждение, что раз в году в каландархоне тайно собираются *чильтаны* — сорок невидимых простым людям святых, вера в которых и в их способность управлять всеми делами в мире была распространена на мусульманском Востоке[216]. Существовало убеждение, что эту же каландархону посещал знаменитый ферганский мистик Дивана-и-Машраб[217]. С ним местные дервиши связывали якобы многие свои обычаи, в частности ритуальное отношение к такому животному, как собака.

Местный житель Рахимов Баба, 1910 г. р., передал нам то, что в свое время слышал по этому поводу от здешних дервишей-каландаров. «Шахи (т. е. царь дер-

вишей.— *Г. С.*) Машраб был дервиш. Он ничего на свете не боялся и насмехался над ахунами и муллами. Ему подбросили отравленную пищу, но подошла простая собака, поела ее и сдохла. Машраб взмолился богу, дабы он вернул собаке жизнь. И тогда же сказал: «Нельзя верить муллам, а это животное верно человеку». И Машраб стал разводить собак, ходил всегда с ними, а если приходил в гости, то размещал сначала своих собак, а потом уже садился сам. И кормил сначала собак. Он говорил: „Муллы озабочены прежде всего наполнить свои желудки, а о народе не думают". С тех пор обычай разводить собак и остался у дервишей в память о Машрабе».

Наш информатор вслед за куня-ургенчскими дервишами глубоко ошибался, связывая обычай разводить собак с Машрабом. Если хорезмские дервиши слышали о ферганском мистике и его привычках (а они, несомненно, слышали), то это влияние исключительно позднее и вторичное. Ритуальное отношение к собаке, представление о сакральных свойствах этого животного и связанные с ним обряды уходят своими корнями в седую древность края, к глубинам домусульманских религиозных систем. И пережитки их, особенно в Хорезме, исключительно обильны [218].

Эта особенность дервишского быта давала себя знать еще в XII—XIII вв., о чем свидетельствуют легенды, относящиеся к личности Неджм-ед-дина Кубра. Информатор Абдиаз-кори, постоянно пребывавший при мавзолее Неджм-ед-дина, рассказал нам: «В этом месте, где теперь могила Неджм-ед-дина, ничего не было раньше. Было *капурджой* (т. е. „место неверных".— *Г. С.*) [219]. Одна старуха ухаживала за этим местом, развела здесь сад. У старухи был сын. А у шейха Неджм-ед-дина брови были такие длинные, что свисали над глазами. Когда шейх хотел на кого-нибудь поглядеть, он поднимал руками брови, и в тот же миг тот человек чудесным образом становился богатым. Однажды старуха сказала шейху: „Посмотри же на моего сына". Тот поднял брови, но в этот момент мальчик убежал, а на место его села собака. Собака эта была божественная, она летала по воздуху [220], а когда она умерла, ее похоронили по всем правилам, с *капином* (т. е. с саваном), около шейха. До сих пор сохранилась кормушка этой собаки, из нее женщины брали воду при глазных болезнях».

Следует продолжить и довести до конца легенду, начатую Абдиазом-кори. Она оригинальна, и в ней мы еще раз встретимся с Неджм-ед-дином Кубра. Правда, рассказана она была довольно сумбурно. Речь шла о бедняке, жившем по соседству с Неджм-ед-дином. Этот человек, будучи в городе на джахре, услышал, как один бай объявил, что готов сорок дней кормить нанятого работника за один лишь день работы; и он нанялся к баю. Однажды бай и работник, погнав с собой быка, отправились к подножию высокой горы, где «рождаются золото и драгоценности». Быка здесь зарезали, сделали плов, которым, кстати, накормили группу живших здесь горцев. А затем бай приказал работнику залезть в шкуру быка, и, когда тот это сделал, бай завязал шкуру и зашил ее. Он сказал: «Лежи тихо и жди. Прилетит огромная птица, унесет тебя на гору, разорвет шкуру и, испугавшись, улетит, а ты стой и смотри вокруг». Так все и произошло. «Что ты видишь?» — кричит снизу бай.— «Вижу — лежат блестящие драгоценные камни»,— отвечает работник с горы. Бай приказал сбрасывать драгоценности вниз и, наполнив ими 8 *канаров* (мешков), готов был уехать. «Как же я слезу с этой горы?» — кричит ему работник.— «Оглянись кругом, что ты видишь?» — спрашивает бай.— «Кругом лежат человеческие кости и черепа».— «Ну и ты там останешься»,— сказал бай и уехал. Заплакал работник, а потом от усталости заснул.

И видит он во сне роскошный сад, а в центре стоит юрта, и в ней, богато украшенной, сидит на троне шейх Неджм-ед-дин Кубра. Вошел будто он в юрту, и шейх спрашивает его: «Что с тобою, сосед, случилось?» Все рассказал ему работник. «Раз так,— говорит шейх,— помолись два раза и около тебя появится лисица; окончишь молитву — лисица пойдет по тропинке с горы, а ты иди за ней». Работник проснулся опять на горе, помолился, и все так и произошло: вслед за лисицей он спустился с горы. И видит уже наяву юрту в саду и шейха Неджм-ед-дина, сидящего в окружении своих учеников супы (т. е. суфиев.— *Г. С.*). Лисица улеглась у дверей, и работник присел рядом с нею. А из юрты его позвали, и уже наяву работник рассказал шейху обо всем, что с ним произошло. Шейх уговаривал его остаться с ними, но работник решил вернуться к своим родителям. Тогда Неджм-ед-дин сказал: «Никому не говори о том, что видел меня во сне и наяву. Возьми эти три арбузных зер-

пышка и отнеси их амир Тимуру-Гурагану. Пусть их посадят в саду старухи, и они дадут плоды; там, где два плода будут рядом, в том месте находимся в земле мы — я и мой убийца, тот, который отрежет мне голову. Пусть Тимур построит в том месте мазар в память обо мне, чтобы люди меня не топтали» [221].

В конце легенды ситуация с поисками драгоценностей повторяется, только на этот раз на горе оказывается сам бай. Там он и остается; богатства же переходят работнику.

Трудно определить жанровые особенности этого чрезвычайно пестрого повествования и источники самого его содержания. Некоторые моменты заставляют вспомнить приключения Синдбада-морехода, другие, на наш взгляд, своими корнями уходят в глубины древнеиранского эпоса (образ гигантской птицы, очень напоминающей мифическую птицу Симург). И в пестроту этой восточной сказки вплетается образ реально существовавшего суфийского шейха Неджм-ед-дина Кубра, предугадавшего чудесным образом свою грядущую гибель.

В преданиях и легендах жителей Хорезма фигурирует не только сам Неджм-ед-дин Кубра, но и некоторые лица его родственного окружения. Однако нет гарантии, что эти лица существовали в действительности, а не являлись плодом народной фантазии, легендарными спутниками шейха.

В 1957 г. на развалинах средневекового г. Вайсенган, около нынешнего селения Амбар-Монака, в настоящее время представляющего собой огромное кладбище, мы беседовали с местными шейхами, хранителями нескольких мазаров, по совместительству выполнявшими роль могильщиков.

Оказалось, что один из основных мазаров — Хазрет Ишана — возвышается над гробницей двух братьев шейха Неджм-ед-дина Кубра (какого именно, Мюхр-ед-дина или Фахр-ед-дина, шейхи не знали). Брат этот, имевший прозвище Захрет Ишан, в годы нашествия монголов был, по словам шейхов, еще совсем молод. Желая спасти население города, которому угрожали монголы, он якобы сел на верблюда, захватил с собой козленка и поехал навстречу монголам. Он подошел с поклоном к Чингисхану «Какая от нас у тебя просьба?» — спросил повелитель.— «Дай мне столько наших людей, сколько вместилось бы в шкуру быка»,— попросил Хазрет Ишан. Чингис рассмеялся: «Ну ладно, принимай столько, сколько

туда уместится!» Взяв шкуру быка, Хазрет Ишан разрезал ее на тонкие ленты и огородил ими бо́льшую площадь г. Вайенгана и таким образом все население его было спасено[222]. Когда Хазрет Ишан умер, он чудесным образом оказался сразу в трех погребальных носилках — *табут*; отсюда и его прозвище — Учуптан-бобо, т. е. «разделенный на три части, ушедший в три стороны». Около Вайенгана есть место (и озеро) Калмук-кап или, точнее, Калмук-буккан. Это место, где располагались монгольские войска, готовясь к наступлению на город. После неудачи со взятием Вайенгана Чингис ушел в сторону Ургенча.

Недалеко от Хивы, по дороге на Ургенч (Новый) мы обнаружили мазар, вернее, целый культовый комплекс — мечеть, ханака и усыпальницы, разновременные постройки, очень любопытные по своей архитектуре[223]. Комплекс носит имя Биби-Хаджар, которую предание связывает с матерью шейха Неджм-ед-дина Кубра.

Жители соседнего селения рассказали нам, что когда-то здесь находилась только могила Биби-Хаджар, а здания не было. При могиле ее жили четыре шейха, один из них — из потомков «великого» (т. е. Неджм-ед-дина), который сам родился в этих местах. Далее следует весьма тривиальное объяснение того, как возник гумбаз (купол; так обычно в Хорезме именуют здание мазара). Шейх-потомок увидел якобы во сне Биби-Хаджар, которая приказала ему начать постройку мазара. В легенде говорится, что это произошло после того, как тело ее пролежало 850 лет без надмогильного строения.

Биби-Хаджар якобы завещала строить мазар, но только на средства от имуществ, обложенных религиозным налогом и потому считающихся «чистыми». Итак, шейх строил, люди — паломники — ему помогали. В это время появился хан Хивы Мадамин. Он хотел вложить на постройку и свою долю золотом, но шейх отказался и предложил хану отдельно строить мечеть. Мечеть была построена, но сейчас она уже разрушилась, сохранилась только дверь (находится в мазаре Биби-Хаджар).

Места захоронения родных Неджм-ед-дина Кубра (мнимых или подлинных — сказать трудно) в Вайенгане и в окрестностях Хивы, судя по всему, представляли собой чисто локальные места культа. Но только слава самого Неджм-ед-дина далеко перешагнула за границы Хорезма и надолго укоренилась в среднеазиатской агиологии.

До какой степени велика была его популярность, говорит хотя бы одно предание, родившееся уже в XVI столетии далеко от места его гибели — в Кашгарии. По сообщению неизвестного автора рукописи «Тазкира- и Ходжа Мухаммад Шариф», дух Неджм-ед-дина Кубра незримо сопровождал кашгарского чагатаида Абд ар-Рашид-хана в его карательном походе против каратагских киргизов [224].

Неджм-ед-дин Кубра, один из крупнейших суфийских шейхов, основатель дервишского ордена, является, пожалуй, одним из представителей той категории святых, которые вышли из недр мусульманского мистицизма. Легенды о деяниях того или иного суфийского святого оформлялись, несомненно, значительно позднее его смерти, равно как и все детали культа мест погребения, что характерно для мусульманского мира. Одно тесно связано с другим. Большинство легенд вряд ли отражает подлинный, житейский облик умершего, если это действительно исторически достоверная личность. В подобных легендах фантазия их создателей не знает разумных пределов. Святые переносятся по воздуху из Приаралья в Аравию, чтобы совершить утренний намаз в самой Мекке, одним движением посоха открывают новые каналы, магическими средствами совершают ратные подвиги, соревнуясь один с другим, превращают воткнутый в землю жезл в цветущее дерево и т. д.

Возможно, что при сборе материала на местах мы не исчерпали всех богатств хорезмской мифологии, но нельзя не заметить, что в легендах, посвященных Неджм-ед-дину Кубра, не на такого рода «чудесах» сосредоточивается внимание, хотя фантастический элемент присутствует в них (чудесное одаривание богатством при помощи одного лишь взгляда и особенно священная собака, спутница святого, память о которой в прошлом очень прочно укоренилась в обрядовой практике при мазаре). Основное ядро легенд о Неджм-ед-дине — события вполне достоверные: нашествие Чингисхана, разрушение Ургенча и гибель шейха. Надо полагать, что именно этот сюжет (а не всякого рода чудеса) и создавал популярность мавзолею.

Правда, научная объективность заставляет нас сделать существенную оговорку. С самых первых этапов возникновения ислама, новой религиозной системы, и на всем протяжении ее последующей истории «борьба за

веру», «священная война» (джихад, газават[225]) являлась идеологическим прикрытием феодальной политики, захватнических экспансий мусульманских правителей всех масштабов, а люди, погибавшие «на пути божьем»[226] (гази, борцы за веру), приобретали ореол мученичества и окружались своеобразным культом, образуя особую категорию «полусвятых» или в прямом смысле святых.

Уже с очень раннего времени в «воинстве ислама», захватывающем чужие территории и порабощавшем их жителей, имелись специальные отряды «борцов за веру», газиев[227], распространявших ислам уже чисто профессионально — силой своего оружия. Применительно к описываемой нами территории исключительно интересные данные о газиях, отрядах, сконцентрированных на границе со степью, содержатся в наказах хорезмшаха Текеша (XII в.) наместникам городов Дженда и Барчанлыгкента. Опубликовавший материал А. А. Семенов называет эти отряды «специфическим для пограничных районов сословием газиев и муджахидов, т. е. борцов за веру, своеобразного мусульманского казачьего сословия, призванного бороться за распространение ислама, с „неверием и нечестием" обитателей языческих степей»[228].

Не вызывает сомнения, что идея «мученичества за веру» сыграла свою роль при создании культа Неджм ед-дина Кубра. И тем не менее вряд ли можно сравнивать этого шейха, сражавшегося вместе с народом в защиту родного города, против иноземных захватчиков, с разными представителями отрядов мусульманских феодалов, с газиями, которые сами были захватчиками, покоряли чужие территории и силой оружия внедряли ислам среди порабощенного населения.

Досконально разобраться в истоках популярности Неджм-ед-дина Кубра за неимением детальных фактов его подлинной биографии не так просто, и не следует руководствоваться тем шаблоном, с которым мы подходим к другим объектам хорезмской агиологии.

Тюрябек-ханым

Мы уже отмечали обилие исторических памятников на территории городища близ Куня-Ургенча, где находилась некогда столица средневекового Хорезмского государства Гурганлж. После нашествия Чингисхана и осо-

бенно после серии походов Тимура, происшедших в следующем столетии, Гурганджь потерял свой былой блеск и постепенно превращался в заштатный городок, пока центр Хорезма не переместился на юг, в г. Хиву.

Но следы былого величия Гурганджа не исчезли бесследно. К северу от городища до наших дней сохранились четыре великолепных произведения средневекового зодчества: небольшой изящный мазар, носящий имя знаменитого богослова Фахреддина Рази, монументальная гробница Текеша, предпоследнего хорезмшаха, *40-метровый минарет и грандиозный мавзолей Тюрябек-ханым.*

На каждого, кто хоть один раз увидел мавзолей Тюрябек, он произвел неизгладимое впечатление. Конечно, прежде всего запоминается мозаика внутреннего купола — подлинный шедевр мирового искусства. Поражает целостность и компактность всей конструкции здания, особенно ее устремленность ввысь. Это впечатление создается необычайной стройностью пилястров, портальной арки и боковых ниш. При всей своей монументальности здание кажется легким, парящим над землей. Вероятно, такому впечатлению способствует и то, что мавзолей стоит на голом пустыре и не «сдавлен» соседними строениями.

Пристройка, маленькое купольное сооружение, правда, есть, но она не заметна и не портит общего вида мавзолея. В этой пристройке, согласно сохранившимся преданиям, покоится прах женщины, имя которой — Тюрябек-ханым — известно всему Хорезму. О ней рассказывают старики в самых отдаленных уголках этого края — от Аральского моря и вверх по течению Амударьи до Даргана-Ата, города, который в средние века был расположен вблизи южной границы Хорезма. Тюрябек-ханым — святая, покровительница женщин — включена в число местных святых, а ее роскошный мавзолей в Купя-Ургенче был центром паломничества. В наши дни около мавзолея безлюдно, но еще в начале XX в. сюда стекалось множество женщин. Грандиозная архитектура сооружения в немалой степени способствовала эффективности эмоционального воздействия на паломников, но сами ритуальные действия, совершаемые около мазара, не отличались оригинальностью: преклонение у порога святилища, прикосновение руками к окружающим предметам, какой-нибудь дар хранителям мазара. Здесь,

на пустыре, нет ни колодца, ни дерева, иначе воду объявили бы священной, а дерево украсили тряпочками, как в других местах.

Примечательно, что, в отличие от других патронесс, святая Тюрябек особенно охотно покровительствовала девушкам. Когда на городище еще происходили весенние гулянья, молодые девушки толпами посещали мавзолей Тюрябек и, как говорят, пели особые песни, поднимаясь по традиции по винтовым лестницам почти на высоту портала. Невесты со своими подружками являлись сюда накануне свадьбы, испрашивая благословения на брак.

Имя Тюрябек было окружено романтическими легендами. Заметим, кстати, что, судя по легендам, Тюрябек прославилась не подвигами подвижничества «на пути божьем», она не изнуряла себя постами и молитвами, как большинство хорезмских святых, не потрясала воображение чудесами. Наоборот, благодаря некоторым чертам своего сказочного образа она рисуется личностью весьма малопривлекательной. И тем не менее она пользовалась почетом, и не один козленок был принесен в жертву святой у подножия торцовой стены мавзолея.

Известность Тюрябек была настолько велика, что очень многие из числа посещавших Хорезм лиц еще в прошлом веке упоминали о преданиях, связанных с ней, в своих записках. Правда, эти упоминания не всегда отличались достаточной точностью [229].

Одну из легенд, которую сообщил нам шейх мазара Дивана-и-Бурх, 65 лет, можно назвать типично «куня-ургенчской», она и рассказана была в Куня-Ургенче, и весь колорит в ней чисто местный. «Когда Тюрябек строила здание теперешнего мавзолея Шейх Шерефа (имеется в виду усыпальница Текеша, отца последнего хорезмшаха, ум. в 1200 г. н. э.— *Г. С.*), к месту строительства неожиданно подъехал на ишаке какой-то неизвестный *дивана* (т. е. юродивый.— *Г. С.*) и обратился к хозяйке со странным вопросом: „Не продашь ли ты мне, Тюрябек, этот дворец?“ Поняв шутку, красавица ответила: „Хорошо, но только заполни все это здание золотом!“ Дивана, а это был не кто иной, как святой Шейх Шереф, поднялся на купол мавзолея и потряс правым рукавом над отверстием в потолке, сказав *бисмилла* (т. е. „во имя бога“.— *Г. С.*). Из рукава посыпалось золото и сыпалось до тех пор, пока вся усыпальница им не заполнилась. „Освободи теперь от золота этот

мазар",— сказал Шейх Шереф, и Тюрябек выполнила его приказание».

Такова первая половина легенды. Затем начинаются угрызения совести прекрасной строительницы, и под конец все завершает любовная история в стиле сентиментальных романов.

«Зачем я только продала дворец,— засомневалась Тюрябек,— меня теперь никто не будет вспоминать, раз я добровольно лишилась этого здания!». В слезах она уснула и во сне увидела то чудесное здание, которое находится в раю[230] — Кушк-али. Пробудившись ото сна, Тюрябек собственноручно начертала его план и приказала начать строительство. Мастера построили его в течение семи лет. Это и есть теперешний мавзолей Тюрябек.

Со строителями Тюрябек рассчиталась золотом, полученным ею от Шейха Шерефа. И только один мастер, молодой Кул Гардан (вероятно, «раб», «невольник»), наотрез отказался брать деньги и потребовал любви самой Тюрябек. «Если ты бросишься с высоты этого прекрасного портала, я поверю, что ты меня любишь»,— ответствовала жестокая красавица. Кул Гардан не замедлил доказать свою любовь и погиб. Она положила голову погибшего к себе на колени и сказала: «Мы увидимся с тобой на том свете». Она похоронила мастера около сооруженного им здания, и, когда солнце всходит, тень падает на усыпальницу Тюрябек, а когда прячется за горизонт,— на могилу юноши.

Так весьма поэтически закончил старик историю Тюрябек и юноши. Он добавил еще, что святой Шейх Шереф решил: поскольку купленное им здание сооружено не его трудом, месту его успокоения не годится быть внутри помещения. Могила его, обыкновенный могильный холм, находилась снаружи под открытым небом.

Несколько в ином плане рисуется Тюрябек в другом легендарном эпизоде своей беспокойной жизни. Но именно эта легенда разнесла славу Тюрябек по всему Хорезму. Она широко известна в литературе, поэтому, не приводя ее дословно, мы ограничимся кратким пересказом основных событий, сделанным Баба Рахимовым, жителем Куня-Ургенча, 1910 г. р.

«Когда от могущественного завоевателя Султана Санджара к Тюрябек-ханым явились сваты, люди Хорезма восприняли это как оскорбление своему достоинству. Санджару был послан отказ, в отместку он появился с

войсками на границах края и перекрыл течение Амударьи; народ Хорезма на шесть месяцев остался без воды. Начался голод, народ роптал. Люди упрекали Тюрябек за то, что она, ханша (тогда она была единоличной повелительницей Хорезма), не имеет сил дать реке течение по новому руслу. Просить же открыть плотину означало дать согласие на брак с Санджаром.

И народ посоветовал Тюрябек одну хитрость. Она дала согласие на брак, и Санджар открыл плотину. И тогда-то якобы Амударья потекла не по Дарьялыку, как раньше, а по новому, современному руслу. Каналы при Дарьялыке пересохли, и пришлось рыть новые — и Палван, и Шават, и Арна-яб.

А хитрость, которой научил ханшу народ, заключалась в следующем. Тюрябек отправилась к Санджару, но в удобный момент от него сбежала. Она заранее расставила на этапах своего маршрута жеребят тех кобылиц, на которых попеременно скакала в сторону Хорезма, лошади неслись, как ветер, и Санджар не смог ее догнать».

С этой легендой хорезмцы любят связывать местную топонимию. Вблизи Питняка Санджар якобы крикнул: «Э, питняк?» (т. е. нехороший, скандальный человек, по объяснению информатора.— *Г. С.*), отсюда название селения — Питняк. В местности Пчакчи он пригрозил ножом (*пчак* — нож). В Дургадыке он приказал ей остановиться (*тур* — узб. «стой»).

Нам удалось услышать еще одну легенду, в которой присутствует Тюрябек-ханым. Судя по всему, ее раньше не записывали и не публиковали. Сообщил нам ее очень старый житель селения Дургадык Корри-худжа, лет 80. Селение расположено далеко от Куня-Ургенча и мавзолея Тюрябек.

В этой легенде возникает весьма любопытный и совершенно необычный для хорезмского фольклора персонаж. Это Джанибек-хан, предпоследний хан Золотой орды из числа потомков Бату (годы правления — 1342—1357). Уже наличие данного персонажа придает событиям в легенде, несмотря на элементы фантастики, даже определенную реальность.

Итак, Джанибек-хан, родом из Упа (т. е. Уфы), будучи на охоте, оказался в полном одиночестве в пустыне, скитался и был обречен на гибель. Его подобрал торговый караван, двигавшийся в Хорезм. Водитель каравана

(караван-баши) был болен неизлечимой болезнью, и Джанибек-хан в качестве цены за свою доставку в населенную местность обязался отдать караван-баши фунт своего мяса, который он должен был отрезать от своей ноги,— только человеческое мясо могло спасти больного.

Когда караван достиг Куня-Ургенча и остановился около города в местности Кырк-кыз, в темноте ночи Джанибеку удалось бежать. В городе, где скрылся хан, он хотел было заночевать на крыше одной мазанки, но неосторожно провалился через дымовое отверстие в дом. У очага в тот момент сидел старик *кокнарчи* (наркоман), который от неожиданности тут же умер.

Сын старика, вернувшийся с охоты, обвинил Джанибека в убийстве и повел его к хану Куня-Ургенча — Кутлуг-Адилу, мусульманскому правителю из числа местной знати. По дороге с жалобой на Джанибека на невыполненное им обещание к ним присоединился и караван-баши, узнавший Джанибека. Свои претензии они изложили хану. «Я не верю тебе,— сказал Кутлуг-Адил охотнику,— если рассказанное тобою правда, то сам спрыгни с крыши, и мы посмотрим, можно ли таким образом убить человека». Охотник отказался и снял свое обвинение. То же сделал и караван-баши, когда хан предложил ему отрезать мясо от своих собственных ног.

Джанибек оставался некоторое время в Куня-Ургенче, а затем отдал Кутлуг-Адилу в жены свою дочь Тюрябек-ханым и вернулся в Упа.

Став женой Кутлуг-Адила, Тюрябек взяла слово, что в течение 40 дней он к ней не прикоснется. Сама же попросила отца пригласить зятя к себе в гости в Упа. А Кутлугу, когда он был уже готов ехать, посоветовала спрятать под одеждой оружие, чтобы быть в безопасности, так как отец ее якобы коварен и способен посягнуть на его, Кутлуга, жизнь. Она написала отцу, что Кутлуг едет со спрятанным оружием. Так возник конфликт между зятем и тестем, в результате которого оба погибли. Согласитесь, что не очень привлекательно выглядит в этой ситуации наша будущая святая!

Можно было бы не уделять Тюрябек столько внимания, если бы ее образ не был характерен для одного из путей становления института «святых» и «полусвятых» как в Средней Азии, так и на Востоке в целом.

Дело в том, что Тюрябек-ханым — не только плод досужей фантазии. Казалось бы, что она должна рас-

твориться среди бесчисленных героинь легенд и сказок, сюжеты которых бродят по всему Востоку. Однако это не так. Тюрябек не лишена индивидуальности, вероятно, потому, что Тюрябек личность вполне историческая и, по-видимому, занимавшая заметное место в истории средневекового Хорезма.

Жила Тюрябек в первой половине XIV в. и была женой золотоордынского наместника Кутлуг-Тимура [231], когда столицей наместничества являлся г. Куня-Ургенч.

То был период нового экономического и культурного подъема Хорезма, постепенно оправившегося после трагического для этого края начала XIII в., когда он был разгромлен полчищами Чингисхана. Хорезму, входившему тогда в виде провинции в джучидскую Золотую орду, переживавшую кульминацию расцвета, удалось восстановить былую славу богатого и процветавшего края. Кутлуг-Тимур, наместник Хорезма, был близким человеком золотоордынского хана Узбека; он состоял с ним в родстве (был двоюродным братом по материнской линии) и способствовал его восшествию на ханский престол. Женат был Кутлуг на дочери Узбек-хана — Тюрябек-ханым. О ней, как о супруге наместника Хорезма, ссылаясь на Ибн Баттуту, посетившего в 1333 г. двор наместника, упоминает В. В. Бартольд [232]. Я. Г. Гулямов опубликовал вакуфный документ Кутлуг-Тимура, в котором Тюрябек как дочь золотоордынского хана именуется «великой принцессой» [233].

В этот период Хорезм, как и до монгольского нашествия, являлся базой исламизации окружающего степного кочевого и полуоседлого населения, как старого, так и нового, т. е. тех племен, которые передвинулись в эти места вместе с чингисидами. Велико было значение Хорезма в исламизации самой Золотой орды. Немалую роль в этом, видимо, сыграли Кутлуг-Тимур и его супруга, используя родственные связи с правящим домом ханства. Как отмечают Б. Д. Греков и А. Ю. Якубовский, «Кутлуг-Тимур, оказывая поддержку Узбеку, требовал от последнего решительного поворота в сторону принятия ислама» [234].

В самом Хорезме супруги как бы соревнуются в строительстве богоугодных заведений, о чем есть неопровержимые свидетельства, в частности того же Ибн Баттуты.

До наших дней около Куня-Ургенча возвышается грандиозный минарет, построенный Кутлуг-Тимуром,

как о том сказано в надписи на сохранившейся плите [235]. Медресе его же постройки не сохранилось. Тюрябек, в свою очередь, выстроила в Ургенче соборную мечеть. Немало сделали супруги и для суфийских общин. В частности, Кутлуг построил две ханаки (странноприимные дома, общежития суфиев) и учредил в пользу каждой из них вакфы, включающие в свой состав обширные земельные угодья и каналы [236]. Ханака в Ургенче построила Тюрябек-ханым; в ней в честь Ибн Баттуты был организован прием. Возможно, ее же радением ханака была воздвигнута при могиле основателя дервишского ордена Неджм-ед-дина Кубра.

Итак, реальная Тюрябек-ханым, супруга наместника Хорезма, несомненно, подвизалась на стезе строительницы религиозных учреждений. В этом аспекте не лишне вернуться к первой легенде (см. выше). Если отвлечься от имеющихся в ней элементов фантастики (чудо Шейха Шерефа, вещий сон Тюрябек), то следует признать, что какую-то долю исторической правды легенда сохранила. Это образ женщины-строительницы, меценатки, покровительницы ислама и его институтов; косвенно можно проследить и связь образа с суфизмом [237].

Как ни тривиален сюжет любви Тюрябек и мастера-строителя из той же легенды, он также представляет для нас интерес, но уже не в плане соответствия с какими-либо реальными событиями, а с точки зрения дальнейших судеб этого сюжета на основе исторических событий на территории Средней Азии.

Дело в том, что далеко от Хорезма, в Самарканде, до наших дней живет исключительно сходная по содержанию легенда, связанная со строительством знаменитой самаркандской мечети Биби-ханым. В ней фигурируют прекрасная жена самого Тимура и влюбленный в нее молодой зодчий, потребовавший в уплату за свой труд *поцелуй хозяйки* [238].

Действительно, в 1399 г. в Самарканде Тимур начал строительство мечети, жена его была «патронессой» стройки. Однако отнести любовный сюжет предания к жене Тимура Сарай-Мульк-ханым было бы крайне опрометчиво, ибо в то время влиятельная супруга эмира была уже старухой и нежной прабабушкой. Что касается других жен Тимура, то история умалчивает о каком-либо их участии в его строительных делах.

Мы берем на себя смелость предположить, что истоки самаркандской легенды о Биби-ханым следует искать в Хорезме: начало было положено в Куня-Ургенче приведенной нами легендой о Тюрябек-ханым и мастере Кул Гардане. Мы знаем, с какой легкостью легендарные сюжеты преодолевают расстояния, но для данного случая имелись исторически вполне реальные предпосылки для такой «перекочевки» сюжета.

Строительство мечети Биби-ханым в Самарканде велось уже после разорительных походов Тимура в Хорезм, в результате которых Ургенч был уничтожен и множество мастеров в качестве пленных насильственно переселены в Самарканд и его округу. Известно, что именно хорезмские мастера в Шахрисабзе воздвигли тимуровский дворец Ак-сарай. Вероятно, они были заняты и на строительстве других сооружений тимуровского времени, в частности соборной мечети Биби-ханым.

Можно предположить, что именно с пленными ургенчскими мастерами пришли в Самарканд и сюжеты хорезмских легенд, особенно те, которые отражают профессию строителей. Такова и романтическая история любви правительницы и молодого зодчего. Есть одна деталь, которая подтверждает эту мысль. В финале самаркандской любовной эпопеи зодчий, влюбленный в Биби-ханым, боясь гнева Тимура, сооружает крылья и улетает в Мешхед. Здесь мы узнаем сюжет одной из излюбленных в Хорезме легенд об Усто Куше, мастере — строителе минаретов, который, боясь гнева правителя Кята, улетел на собственноручно сделанных крыльях[239], легенды, бытующей в Хорезме вне всякой связи с Тюрябек-ханым. Несомненно, и этот сюжет был принесен в Самарканд хорезмскими мастерами и здесь оба сюжета — о Тюрябек и Усто Куше — слились воедино.

Кое-какие крупицы исторической правды можно обнаружить и в легенде о Тюрябек и Султане Санджаре, хотя надо сразу сказать, что сосуществование во времени этих обоих лиц — откровенный нонсенс, так как их разделяют почти два столетия. Однако и Санджар (правил в 1118—1157 гг.), и, как мы видели, Тюрябек — лица исторические. Дожить в легендах до наших дней они смогли благодаря исторической известности. О Тюрябек в этом плане мы уже говорили, что же касается Султана Санджара, то три его похода на Хорезм (1138, 1143—1144 и 1147 гг.) не могли не отложиться в народ-

ной памяти и в искаженном виде войти в легенду. Интересно, что в легенде о Тюрябек и Санджаре наибольшую роль играет мотив перекрытия течения Амударьи. Сходный мотив прослеживается и в исторических повествованиях о походах Санджара на Хорезм, однако инициатива в данном случае исходит не от него: хорезмшах Атсиз во время первого похода Санджара затопил подступы к городу Хазараспу, где заняли оборону его войска, и Санджару пришлось идти через пески [240].

Интересна локализация легенд о Санджаре. Приведенная нами известна в Хорезме повсеместно, но особенно активно она и другие легенды о Санджаре бытуют на крайнем юго-востоке края, т. е. там, где в XII в. разворачивались события, связанные с нашествием Санджара. Здесь, в районе Питняка и Садвара, еще рассказывают трогательные повествования о детях Султана Санджара; местная топонимика связана с его именем.

Быть может, вследствие своей необычности наше внимание особенно привлекла третья легенда прежде всего тем, что в ней действуют не какие-то абстрактные, придуманные персонажи, а три вполне реальных исторических лица, связанных между собой подлинными событиями прошлого этого края. Правда, создатели легенды или более поздние ее интерпретаторы несколько исказили действительность: Тюрябек здесь выступает не как дочь золотоордынского хана Узбека, а как его внучка, дочь Джанибека, который в Золотой орде наследовал своему отцу.

Фантастична история приключений Джанибека в пустыне и Ургенче, особенно образ караван-баши. Но в целом по своему жанру легенда напоминает скорее историческое предание и резко отличается этим от десятков других легенд, записанных нами в Хорезме. Нельзя не обратить внимание на одну любопытную деталь. Хан Джанибек попадает один в пустыню и в дальнейшем связывает свою судьбу с Хорезмом. В местных легендах сын золотоордынского Узбек-хана не впервые оказывается в сходной ситуации. Совсем в другом пункте и от иного информатора нами была записана легенда о популярном суфийском шейхе Саид-ата (Саид Ахмед), который, будучи в пустыне, случайно обнаружил в ней пребывающего в полном одиночестве сына Узбек-Хана (имя не названо) и позднее обратил в ислам его и его отца. Между прочим, в исторических повествованиях в деле исламиза-

ции Золотой орды Саид Ахмеду приписывают главенствующую роль [241].

С иной стороны выглядит в этой легенде сама Тюрябек. Здесь она выступает как инициатор семейно-дворцового конфликта, кончающегося военной распрей. Ничего необычного в этой ситуации нет. В истории феодальных государств Средней Азии женщины из правящих династий нередко вмешивались в политические события: достаточно вспомнить знаменитую Туркан-хатын, мать последнего хорезмшаха, которая временами брала в свои руки всю полноту власти в Хорезме. Даже по таким скупым наброскам образа, которые дают нам легенды, далеко не пространные и довольно примитивные, можно предполагать, что Тюрябек-ханым была женщиной незаурядной, хотя и малосимпатичной. Умная, властная, решительная, строительница и меценатка — такова «великая принцесса», дочь Узбек-хана. И это вполне земная женщина со всеми присущими ей недостатками, оставившая в народе память о своем коварстве, интригах и романтических делах, была превращена в святую, близкую Аллаху, а место ее предполагаемого упокоения сделалось объектом массового паломничества и было окружено культом наравне с мазарами самых прославленных хорезмских подвижников. И это отнюдь не случайность, а лишь частный, но типичный пример, иллюстрирующий процесс создания института мусульманских святых, процесс, начавшийся тотчас вслед за рождением религии — ислама и растянувшийся на протяжении всего средневековья.

На среднеазиатской почве контингент святых и мест их культа растет с поразительной легкостью, причем представители правящих династий среди них весьма обильны. Достаточно вспомнить такие очаги культа, привлекавшие массы паломников, как мавзолей саманидского правителя Исмаила в Бухаре, знаменитый Гури-Эмир, усыпальницу Тимура и его потомков, некрополь Шахи-Зинда, гробницу крупнейшего феодала Ходжа Ахрара, места захоронения бухарских и хивинских ханов.

Таким образом, приобщение к «лику святых» Тюрябек-ханым не является чем-то исключительным, наоборот, оно вполне закономерно.

Надо полагать, что меценатство, покровительство ортодоксальному богословию и суфизму, строительство мечетей и общежитий дервишей, наделение их вакуфными

землями не прошли даром, и Тюрябек усилиями духовенства была окружена ореолом святости, а место ее упокоения стало объектом паломничества. Создать же культ «патронессы» мусульманских институтов было велением времени, если учесть, что исламизация края в тот период еще далеко не завершилась, что на огромных просторах степного Приаралья и далее к северу многие племена еще не порвали с язычеством. Мы остановились так подробно на комплексе легенд, связанных с Тюрябек-ханым, и на их расшифровке, так как этот частный пример весьма четко характеризует один из путей создания мусульманских «святцев».

Пахлаван Махмуд

Хотя это может показаться странным, но наиболее поздний из святых Хорезма — не по датам жизни (XIII—XIV вв.), а по времени превращения в персонаж агиологии — Пахлаван Махмуд (или Палван-ата) представляет собой крайне сложную и неясную фигуру среди прочих святых края.

Это не привнесенный извне персонаж общемусульманской агиологии, не сакрализованный представитель феодальной знати и, очевидно, не суфийский авторитет. Разобраться в причинах, почему хивинский скорняк и поэт стал популярным святым, не так просто.

Его прекрасный мавзолей, голубой купол которого венчает весь ансамбль Ичан-калы, внутренней крепости Хивы, бывшей столицы ханства, а ныне города-заповедника, знаком всякому, кто здесь побывал.

Гробница святого привлекала паломников со всех концов Хорезма. К мавзолею шли женщины и мужчины всех возрастов: старики приобщались святости этого места; женщины несли больных детей или шли с целью «вымолить» ребенка; невесты накануне свадьбы припадали к порогу усыпальницы, испрашивая благословения на брак.

Легенды о святом-герое ходили по всему Хорезмскому оазису; их передавали из поколения в поколение, их можно было услышать повсеместно и на левом, и на правом берегах Амударьи, и в дельте, и в горах Султануиздага. И все же Палван-ата — по преимуществу святой г. Хивы и его окрестностей.

Хотя в легендах о Палван-ата и нет достаточно основательных критериев, чтобы отнести этот образ к одной из намеченных нами категорий святых, при внимательном разборе всех деталей легенд перед нами возникают какие-то знакомые сюжеты, черты, воспроизводящие образы других персонажей агиологии. Позднее мы увидим, что это не случайное явление. Но пока связать генетически Палван-ата с кем-то определенным трудно. Все же мы попытаемся, хотя бы частично, подвергнуть все нами услышанное анализу даже при условии, если наши выводы не будут в достаточной степени категоричны.

Наиболее популярна в Хорезме легенда о Палван-ата, записанная нами в обстоятельном изложении муллы Садуллы Рахматуллаева (Ханка).

«Падишах Рума (Византии) устраивал празднество. Для пира заранее были заготовлены золотые и серебряные блюда для плова, предназначенные затем для раздачи гостям. Падишах Рума пригласил и хивинского хана, который приехал в сопровождении музыкантов, певцов, скоморохов и борцов (палванов). Вечером пировали и хозяин объявил, что на утро состоятся состязания по борьбе.

С хивинским ханом прибыл и Палван-ата. После пира он пошел на кладбище к мазару, чтобы помолиться, и там заночевал. В молитве он просил бога на утро даровать ему победу. Тут же, на кладбище, он увидел старуху; она лежала, билась головой о землю, плакала и молилась. «О чем Вы молитесь?» — спросил ее Палван-ата. Старуха рассказала: «Есть у меня единственный сын, он палван, борец; этим он зарабатывает мне на пропитание. И вот приехал палван хивинского хана, и, если мой сын завтра во время состязания проиграет ему, я лишусь своего добытчика. Я молюсь сейчас о том, чтобы сын мой стал победителем».

Палван-ата пожалел старуху и подумал про себя, что ему молиться о своей победе не следует. Он ушел, а старуха осталась на кладбище.

Утром народ собрался в назначенном месте, сюда же прибыл хозяин тоя и падишахи — его гости со своими свитами. Палваны начали борьбу. Был среди них и сын старухи; против него вышел Палван-ата. Несколько раз сын старухи бросал его на землю; Палван-ата думал в это время: «Я все равно решил проиграть схватку, покажу-ка я народу свою силу». Он поднял сына старухи и

отбросил его в сторону на сорок шагов. Потом опять боролись. Хазрет Палван-ата нарочно упал на одно колено и проиграл схватку.

Рассерженный из-за проигрыша своего борца, хивинский хан дал знак, чтобы Палван-ата покинул празднество. Хазрет так и ушел в безрукавке и накинутом халате; в кармане лежал ярлык, свидетельство с печатью, выданное ему хивинским диван-баши.

До поздней ночи он бродил по городу, надо было где-то переночевать. Он подошел к большому байскому дому, но слуги прогнали его. Он пошел дальше и увидел маленький дом, собака не тронула его, и он вошел в дом. Это был дом музыкантов и танцоров. Одна из танцовщиц спросила Палван-ата, кто он и зачем сюда пришел. Он рассказал и попросился переночевать. Женщина ответила, что это место для него не подходящее: это публичный дом и сюда придут молодые люди. Но в эту ночь никто не пришел, они оставались вдвоем. Здесь он и остался. Женщина впоследствии свою профессию бросила.

Люди, населявшие этот квартал, были родом из Хорезма, откуда они переселились лет 60—70 назад. Среди них Палван-ата и остался жить.

Прошли годы после знаменитого тоя, о нем много говорили, и настоящие причины проигрыша Палван-ата стали известны всем. Румский падишах, одобрив поведение Палван-ата, написал об этом хивинскому хану. Тот приказал своему визирю отыскать проигравшего палвана. Но сделать это было трудно: с тех пор прошло 40 лет. Тогда соорудили специальный *дукан* (лавку) с подарками и возглашали: «Если есть среди вас палван, проигравший на тое у румского падишаха, пусть придет и получит подарки». Но ни у кого не оказалось подходящего ярлыка, удостоверявшего его личность. Один очень старый человек сказал, что Палван-ата остался в стране румского падишаха.

Хан приказал снарядить особую арбу и отправить на розыски силача. Нашли дом музыкантов, а в нем — Палван-ата и его *кампир* (старуху). Посланцы хана хотели сразу везти его в Хорезм, но старуха, бывшая танцовщица, их остановила. «Вы поедете к хану,— сказала она Палван-ата,— станете большим человеком. Но мы отправимся все вместе. Мы вас поили, кормили, а теперь вы хотите нас бросить? Просите 60 арб, чтобы перевезти

в Хорезм всех, кто когда-то переселился оттуда». Так и сделали. Палван-ата приглашали сесть на верблюда, но он отказался и пошел пешком.

Когда достигли Даш-сака, Палван-ата предложил всем ехавшим с ним людям разойтись, чтобы искать свои старые дома. С ним осталось 5—6 семейств. Своим большим посохом Палван-ата разрубил скалу на берегу Амударьи и двинулся в сторону Хивы, а за его посохом, который он волочил за собой, из реки потекла вода — так возник канал Палван-яб. Не доходя 6 верст до Хивы, Палван-ата встретил жителей кишлака Зери-шайтан. Это были ученики — *заргары* (ювелиры) [242]. Они заявили, что не дадут земли для канала, сами будут его копать. Тогда взял Палван-ата свой посох на плечо и проклял жителей кишлака, заявив, что у них девушки никогда не будут девственницами. Начиная с этого места, арык приходится каждый год копать заново. Хазрет Палвана призвали к хану, он показал свой ярлык и стал в Хиве большим человеком. Одно из двустиший Палван-ата красуется на куполе его мавзолея».

Более фрагментарна, но не менее интересна другая легенда, в которой фигурирует Палван-ата. Ее рассказал житель небольшого кишлака около самой Хивы мулла Юсуф Атаджанов. «На месте Хивы некогда была пустыня. После того как старый Ургенч был разрушен и люди разбрелись в разные стороны, мать Палван-ата, ожидавшая в то время ребенка, прибыла в окрестности Хивы и здесь родила сына. Палван-ата было всего 15 лет, когда он начал выступать как борец. Он победил силачей далекого чужеземного хакана. „Проси, чего ты хочешь",— сказал владыка Палван-ата.— „Дай мне столько людей, сколько вместит один *хам* (т. е. шкура одного быка.— *Г. С.*)",— ответил Палван-ата. Хакан согласился и приказал принести шкуру быка. Тогда Палван-ата взял нож и разрезал шкуру на множество тонких ремешков; связав их, он отгородил на вбитых в землю колышках огромный круг, куда и предложил войти людям хакана. Их он и увел с собой в сторону Хивы. От самой Амударьи и до Хивы он волочил за собой свой посох, чертя линию, по которой чудесным образом вслед за ним потекла вода нового канала. Люди, прибывшие с Палван-ата, образовали население Хивы».

Палван-ата фигурирует также в легенде об основании г. Хивы. Когда, согласно легенде, Шам (библ. Сим), сын

Нуха (библ. Ноя), построил этот город в форме корабля и тот постоянно качался, как на волнах, Палван-ата якобы был сброшен с неба в качестве тяжести и город перестал качаться, а Палван-ата сделался пиром (патроном) Хивы.

Варианты легенд, связанных с образом Палван-ата, существуют в Хорезме во множестве и весьма популярны в народе.

На основании имеющихся легенд невозможно решить вопрос, почему именно этот скорняк, борец и поэт был избран на роль святого. Несомненно лишь, что, не будь его, не находись в Хиве его усыпальницы, место городского святого было бы занято какой-нибудь другой личностью: Хиве с того времени, как она стала столицей ханства и *затем резиденцией кунгратских ханов, необходим был* свой святой — патрон города и правящей династии [243].

Легенды о Палван-ата дают нам слишком скупые сведения, чтобы судить об облике этого святого как исторической личности; последнее не вызывает никаких сомнений. В. А. Булатова сообщает две предполагаемые даты его смерти — 1322 и 1325 гг.[244] Б. А. Ахмедов, переводчик и комментатор труда автора XVII в. Махмуда ибн Вали «Море тайн в отношении доблестей благородных», *приводя слова автора в отношении* Пахлаван Махмуда: «Гробница Пахлаван Махмуда Пурйара находилась во внутреннем городе Ургенча. Рядом с этой почитаемой гробницей есть мечеть с тремястами колоннами...»,— делает следующее примечание: Пахлаван Махмуд Пурйар (645/1248—726/1326) — видный хорезмский поэт-мыслитель второй половины XIII — первой четверти XIV в.; родом из Хивы; происходил из ремесленной среды. По сведениям Шамс-ад-дина Сами (Камус ал-'алам, т. VI, с. 4224) *и Лутф 'Али-бека Азара* (Аташкадэ, с. 326), им было написано этико-философского содержания месневи под общим названием «Канз ал-хака'ик» (Казна истины) [245].

Что касается легенд, то с большой долей осторожности можно принять версию о происхождении Пахлаван Махмуда. Святой умер уже в весьма преклонном возрасте. Если он родился в 40-х годах XIII в., то не исключено, что его мать, как свидетельствует легенда, действительно *прибыла в Хиву из Гурганджа* (Ургенча), *будучи беременной*, и Пахлаван Махмуд мог родиться в предместье Ичан-калы в Хиве. Переселение его матери исторически

обосновано: оно могло произойти в тот период, когда Гургандж (Ургенч) полностью еще не оправился после разгрома монголами в 1221 г. и население его в течение ряда лет растекалось в разные стороны. Стоит обратить внимание и на тот факт, что в предместье городища Ургенча, во дворе мавзолея Неджм-ед-дина Кубра, до сих пор сохранилось небольшое глинобитное строение под плоской крышей с несколькими захоронениями, среди которых называют могилу Пир-яр-вали, якобы отца Пахлаван Махмуда (по Мунису, его имя — Пир-и Марвали).

Исторически вполне достоверно, что Пахлаван Махмуд был крупным поэтом и его слава распространялась далеко за пределы Хорезма. Это доказано современным литературоведением[246]. Для нас важен вывод специалистов о том, что связь творчества Пахлаван Махмуда с суфизмом проблематична. Поэзия будущего патрона Хивы развивалась под влиянием творчества Омара Хайяма.

Вполне вероятно, что, как и отец, он занимался скорняжным ремеслом. Прожить за счет поэтического творчества в заштатном городе Хиваке, вдали от двора и сановных кругов, вряд ли было возможно. Совмещение поэтического творчества с занятием ремеслом не являлось противоречием в жизнеописании Пахлаван Махмуда. В условиях феодальной Средней Азии такое встречалось не раз. Так, Мир Мухаммед Амин-и Бухари, историк первой половины XVIII в. в заключение своего труда, посвященного временам правления Убайдуллы-хана, пишет о «знаменитых поэтах» того времени, что, например, «князь на троне поэтов Бухары (мулла Сейида.— *Г. С.*) не домогался посещать дома эмиров и ханский дворец, довольствуясь тем куском хлеба, который приходился на его долю», что «украшенный остроумием избранник времени» мулла Фитрат был вышивальщиком золотом, а мулла Мулхам, «двустишные поэмы которого подобны жемчужинам», по профессии «отделыватель внутренности домов, заработком от этого он и содержит себя». Он же, по словам автора, «не ведет образ жизни, свойственный поэту, и продажею стихов не занимается»[247]. Надо полагать, что вдали от двора и Пахлаван Махмуду не удавалось извлекать выгоду из своего поэтического таланта.

По собранным нами материалам, относящимся к разным сторонам быта населения Хорезма, хорошо известно, какую огромную роль в его жизни играл такой вид на-

родного спорта, как борьба. Организованной борьбой в Хиве, например, по нашим данным, систематически занимались даже будущие муллы и казии, учащиеся конфессиональных учебных заведений. Без *кураша* (борьбы) не обходился ни один той, семейное празднество. Знаменитые борцы-полупрофессионалы вели бродячий образ жизни, переезжая с тоя на той, а «чемпионы» из их среды даже без борьбы удостаивались высших наград. Нет ничего удивительного в том, что скорняк Махмуд из Хивака принадлежал к их числу.

Однако и его поэтический талант, и занятия ремеслом скорняка, и его увлечение — борьба — никак не объясняют, а скорее даже противоречат тому факту, что Махмуд из Хивы был причислен к лику святых. Причины надо искать в другом.

Хотя легенды о Пахлаван Махмуде, во всяком случае в той их части, которая стала нам доступной, не дают права делать окончательных выводов о характере этого персонажа агиологии, есть все основания предполагать: широкая популярность Палван-ата как святого — явление позднее; в качестве святого он в достаточной степени локален; образ этого святого исключительно эклектичен и, наконец, к суфизму он прямого отношения не имеет.

Конкретизируя и обобщая эти выводы, скажем, что канонизация хивинского поэта целиком вытекала из политических потребностей господствовавших классов феодального Хорезма: как и повсеместно на мусульманском Востоке, здесь был необходим свой доморощенный святой-покровитель как идейное олицетворение власти местных правителей.

Все условия для этого существовали: канонизация исторически достоверных лиц давно вошла в традицию, а Пахлаван Махмуд оказался удобной кандидатурой. Слава его как поэта и борца уже давно была известна далеко за пределами Хорезма, ее стоило лишь переключить в иную, религиозную сферу.

Когда с конца XVI и в XVII столетии государственность перемещалась с севера, из Ургенча и Вазира в Хиву, Пахлаван Махмуд сделался патроном столицы и это четко отразила одна из приведенных выше легенд.

Создать антураж, придать блеск новому святому было вполне в силах ханов, но мешали исторические обстоятельства: в XVI в. — войны с Бухарой и ее конкуренция, в XVII в. — ожесточенные междоусобные войны между

потомками Беркидов, в XVIII в.— походы Надира и так называемая «игра в ханы», когда на престоле оказывался то один, то другой посторонний пришелец. И только когда с конца XVIII столетия власть перешла к представителям кунгратской династии и ею прочно завоевана более чем на целое столетие, Пахлаван Махмуд был произведен в династические святые-покровители и культ его достиг окончательного блеска.

Нашу мысль о поздней популяризации Пахлаван Махмуда в хорезмской агиологии убедительно иллюстрируют данные историко-архитектурного анализа мавзолея святого в Хиве. «Благословенная гробница полюса мира и величайшего предводителя Пахлаван Махмуда, сына Пир-и Мар-вали,— да святится тайна их обоих!» [248].

Когда придворный историк хивинских ханов Шир-Мухаммед Авазбий-оглы (Мунис) столь лестно аттестовал и святого, и его усыпальницу, последняя была близка к завершению. Однако случилось это почти через 500 лет после смерти Пахлаван Махмуда.

В. А. Булатова, исследовавшая мавзолей Палван-ата, намечает периоды, по которым постепенно росло и усложнялось это святилище. Она пишет, что «развитие комплекса зданий (в который превратился в конечном итоге мавзолей.— *Г. С.*) связано с возвышением Хивы как столицы молодой Кунгратской династии и с популярностью самого имени Пахлаван Махмуда — народного героя, борца и поэта» [249].

В период, последовавший после смерти Пахлаван Махмуда (20-е годы XIV в.), его усыпальница далеко еще не получила столь импозантного вида, какой она приобрела впоследствии. То были времена, когда все важнейшие события политической, общественной и культурной жизни происходили далеко отсюда — в Гургандже (Ургенче), довольно быстро оправившемся после монгольского нашествия и вновь заблиставшем в качестве столицы золотоордынского наместничества. Именно таким рисует его Ибн Баттута, посетивший двор Кутлуг-Тимура.

Хивак (Хива) долго еще продолжала оставаться заштатным городком. Усыпальница хивинского поэта, по преданию перестроенная из его скорняжной мастерской, в то время, как предполагают архитекторы, представляла собой небольшое однокамерное сооружение, подобное мавзолею Сейид Алауддина, впоследствии (как это характерно для Хорезма) обросшее кладбищем. Столицей ханст-

ва Хива стала уже в XVII в. при новых правителях Хорезма, потомках султанов Беркидов, прибывших в начале XVI в. из степей Дашти-Кипчака. Мавзолей Палван-ата продолжил свою жизнь уже в качестве столичного святилища; он рос, к нему пристроили входной портал, фамильные склепы[250]. Историк Абу-ль-Гази — хивинский хан — упоминает о гробнице в своем труде.

Но подлинного архитектурного совершенства его усыпальница, как мы отмечали, достигла позднее, когда к власти пришла кунгратская династия ханов. Пахлаван Махмуд стал известен по всему Южному Приаралью в качестве патрона династии. Его усыпальница превратилась в мощный комплекс культовых сооружений, включающий, кроме собственно мавзолея, молельню, зимнюю и летнюю мечети, страннопримный дом, кухни, специальные помещения для чтения Корана, общежитие для слепых, фамильные склепы и усыпальницы, небольшие медресе и кладбище[251]. Чтобы на почивших и здравствующих представителей правящей верхушки пала благодать, закрепляя их авторитет в массах населения, здесь же были сосредоточены надгробия кунгратских ханов (Мухаммед-Разим и др.), а также их предшественников (Абу-ль-Гази, Ануша), членов их фамилий.

Предпоследний хан — Асфендиар не попал в их число, так как был убит Джунаидом вне границ Ичан-калы в 1918 г. В те годы было не до того, чтобы думать о загробном покровительстве святого: была уничтожена система феодального господства в Хорезме и во всей Средней Азии. После революции значение культового комплекса Пахлаван Махмуда еще сохранялось, но он, как и прочие мазары, постепенно становился лишь рудиментом агиологии Хорезма.

Созданный в период господства кунгратской династии «комбинат» при усыпальнице Палван-ата обслуживало большое число духовных лиц самых различных рангов. Облагодетельствованные ханами служители «благословенной гробницы» выполняли самые разнообразные задания правителей ханства, зачастую отнюдь не духовного характера. Так, например, известный хронист XIX в. Мухаммед Риза Агехи в труде «Джами-уль-вакыат-и-султани» пишет, что Мухаммед Эмин-хан во время военного похода на Мерв «послал в крепость вместе с пришедшими Ата Назара, одного из мутаваллиев (распорядителей вакуфным имуществом.— *Г. С.*) благословенной гробницы Пехлевана

Махмуда, в качестве своего посла, вручив ему ласковое письмо к осажденным»[252]. В практике военно-дипломатических отношений хивинских ханов с соседними народами, в частности с туркменскими племенами, такого рода поручения духовные лица выполняли часто. Особенную активность проявляли суфийские ишаны (см. об этом ниже).

Создавая образ Пахлаван Махмуда в качестве святого, да еще столь высокого ранга и со столь ответственными социальными функциями, пришлось немало потрудиться, чтобы он полностью соответствовал «кондициям», принятым в мусульманской агиологии. Для этого был использован уже испытанный арсенал легендарных сюжетов, применявшихся в отношении более ранних представителей мусульманского культа святых.

Если следовать легенде, Палван-ата хитроумен. Собственно говоря, вряд ли святому-чудотворцу, каким его пытаются представить создатели «жития», необходимо было пускаться на хитрости перед «падишахом Рума» — манипулировать с бычьей шкурой: ему стоило лишь сотворить какое-нибудь чудо, чтобы вывести соплеменников за пределы земли византийской. Но дело в том, что этот момент легенды и есть один из явных «вставных номеров» в ту часть повествования, в которой действует в достаточной степени реальный персонаж — хорезмский поэт XIV в.

Эпизод со шкурой быка, разрезанной на тонкие ремешки, принадлежит к разряду «бродячих» сюжетов. Мы не беремся судить о судьбах этого сюжета в других местах, но, что касается источника его внедрения в легенду о Палван-ата, он представляется нам достаточно ясным. Это — сказание о Сейид Баттал Гази, очень популярное на территории Турции.

Образ этого «воителя на пути ислама» зародился очень давно, еще во времена Омейядского халифата, в той политической ситуации, когда развернулась экспансия арабов на малоазиатских территориях Византии. Видимо, тогда появилась легенда, прошедшая через все средневековье, о Сейид Баттале, который обманул византийского императора, «разрезав коровью шкуру на тоненькие полоски, овладел половиной города Константинополя; здесь отразилось воспоминание о постройке в Константинополе в VIII в. по просьбе арабского полководца Масламы мечети»[253].

В эпоху создания малоазиатского государства Сельджукидов Сейид Баттал Гази был известен как легендарный родоначальник династии Динашмендов, правившей в небольшом княжестве (по терминологии В. А. Гордлевского), в верховьях Евфрата, сначала самостоятельном, а впоследствии влившемся в государство Сельджукидов. Легендарная его популярность дожила почти до нашего времени. Могила его находится в городке Наколеон (затем Сейид Гази).

Мотив хитроумной проделки с бычьей шкурой был столь популярен, что уже после XV в. легенды приписывали ее османскому султану Мехмеду II, завоевателю Константинополя. Султан будто бы уговорил византийского императора Константина уступить ему на европейском берегу участок земли величиной с бычью шкуру, а затем *проделал с ней то же самое, что в свое время Сейид* Баттал Гази.

Этот сюжет в дальнейшем попал в Среднюю Азию и вплелся в сказания о Палван-ата.

Конечно, легендарный образ борца за веру времен омейядских халифов мог проникнуть в Среднюю Азию еще в первые века исламизации ее населения. Но непосредственно с Палван-ата образ Сейид Баттала, в частности эпизод со шкурой быка, связался, по нашему глубокому убеждению, очень поздно, когда канонизация Палван-ата, династического святого, приобрела особенную активность и его «житие» усиленно насыщалось примечательными деталями.

Мысль о непосредственной связи этих двух персонажей мусульманской агиологии, как бы ни было велико расстояние между ними и во времени, и в пространстве, подтверждается свидетельством того же В. А. Гордлевского. Во-первых, он пишет: «Может быть, поскольку святилище бекташийское в Сейид Гази (где похоронен Сейид Баттал) влекло к себе еще в XX в. паломников из Восточного Туркестана (имеется в виду Средняя Азия.— *Г. С.*), из тех мест, где сохранилась память об Ахмеде Ясеви,— здесь видна старинная живая связь между Малой Азией и Средней Азией». И, во-вторых, что для нас особенно важно: «Образ Сейид Баттала Гази, борца за веру, пришелся, *очевидно, по сердцу мусульманам. Как я слышал* от А. А. Семенова, книга о газаватах Сейид Баттала *Гази во время бухарского хана Насруллы* (1827—1860) была переведена с турецкого на таджикский язык. К по-

волжским татарам книга могла проникнуть двумя путями: из Бухары, а позже и непосредственно из Стамбула»[254].

Стоит обратить внимание на время, о котором идет речь в приведенных свидетельствах В. А. Гордлевского,— как раз тогда, когда в Хорезме «конструировался» сборный образ Пахлаван Махмуда, покровителя династии кунгратских ханов Хивы. Все это не случайно, как не случаен и тот факт, что в основной легенде о Палван-ата, приведенной нами выше, фигурирует «падишах Рума», т. е. византийский император, которого столь успешно обманывают сначала Сейид Баттал, а позднее его преемники.

Таким нам представляется один из несомненных источников, откуда «канонизаторы» хивинского поэта черпали материал для его легендарного жизнеописания.

Надо полагать, что в процессе создания образа интересующего нас святого было использовано и многое из того, что издавна заложено в фольклорных традициях народов Приаралья.

В плане генетических поисков, связанных с легендарным образом Палван-ата, мы обратили внимание на одну, правда не первостепенную, деталь его скитаний в роли непревзойденного борца. Относится оно скорее не к содержанию, а к стилю изложения легенды.

В этой связи вспомним о встрече Палван-ата с незнакомой старухой, которая умоляла знаменитого борца не губить ее единственного сына. Надо сказать, что этот эпизод присутствует в различных версиях легенды, слышанных нами от разных лиц, так что его нельзя рассматривать как результат индивидуального творчества одного автора: он органически вплетается в канву жизнеописания святого.

Параллель описанному эпизоду была найдена далеко от Хорезма — в нартском эпосе осетин. Юный богатырь нартов, неузнанный сын Урызмага, после того как вызвал смятение, ворвавшись на пиршество народа терк-турков, у которого они с отцом угнали скот, выехал затем на своем железном жеребце за околицу селения и встретил «между шестью курганами» седую старуху, которая плакала и причитала. Она поведала ему, что погибли шесть ее сыновей, остался один-единственный и во время погони за похитителями ее сын «будет впереди всех, он нападет на тебя». Старуха умоляла: «Пожалей его ради

меня, ради вдовы-матери». И юный богатырь «дал ей слово, крепкое слово нартского человека, что не причинит зла ее единственному сыну». И сдержал свое слово безымянный сын Урызмага, когда сын старухи возглавил погоню и напал на него[255].

Примеров сюжетного сходства в фольклоре народов, не имевших никакой исторической и этнокультурной общности, множество. Но в данном случае речь идет о территории Приаралья, где в далеком прошлом сплетались судьбы племен и народов, казалось бы далеких друг от друга.

Исторической наукой доказано, что Приаралье было зоной этнокультурных контактов предков современных народов, населяющих этот край, в том числе и алановассов, некогда растянувшихся далеко отсюда на северо-запад до Причерноморья и вошедших основным компонентом в этногенез осетин. Хорезм и прилегающие к нему области хранят следы этих взаимовлияний.

Название «алан» не редкость в качестве топонимов (селения, урочища, водные источники) на территории Хорезмского оазиса. На старых картах мы нашли урочище Кырк-алан («сорок аланов») на правом берегу Амударьи и канал Алан-яб на левом, в районе Питняка. Наименование «асс» еще в недавнем прошлом сохраняло одно из подразделений узбеков-кипчаков левобережного Хорезма[256].

Обнаружив в Хорезме среди потомков древнего аборигенного населения наземный способ захоронения в сооружениях типа склепов (иногда на нарах в два и три этажа), мы смогли найти ближайшие ему аналогии не в Средней Азии, а на Кавказе у осетин[257]; это мнение разделяют и кавказоведы[258]. Исследователи также уже обращали внимание и на поразительное сходство ритуальной игры — состязания *алтын-кавак* (стрельба в подвешенную на высоте мишень), до последнего времени весьма популярной в Хорезме, с аналогичным состязанием эпических нартов у осетин, носящим, кстати, почти то же название — *хъабах*[259].

Л. С. Толстова, исследуя эпос каракалпаков, ближайших соседей того населения Хорезмского оазиса, где нами были записаны легенды о Палван-ата, доказала генетические связи знаменитого дастана «Кырк-кыз» с нартскими сказаниями осетин и других народов Кавказа[260]. Менее существенные примеры могут быть значительно про-

должены. Однако это не входит в нашу задачу. В аспекте нашего анализа важно, что все сказанное выше убеждает в правомерности рассмотрения одного из эпизодов жизнеописания Палван-ата в цепи хорезмско-осетинских (нартских) аналогий. Да и сам образ непобедимого Палван-ата (как и образ хазрета Али в его богатырском варианте, столь популярном в Хорезме) находит аналогии среди героев нартского эпоса.

Возможно, что в иных случаях можно было бы пренебречь этой деталью, но святой Пахлаван Махмуд — скорняк, поэт, борец и чудотворец одновременно — настолько своеобразен, показателен в плане путей становления персонажей агиологии и интересен для анализа, что любая мелочь его довольно скупого жизнеописания, способная привлечь внимание, не должна быть упущена даже в том случае, если наши предположения не выходят за рамки чисто рабочей гипотезы.

Последний вывод в отношении образа Пахлаван Махмуда — что к суфизму он прямого отношения не имеет — требует подтверждения и некоторого разъяснения. О мнении по этому поводу литературоведов мы уже говорили выше.

Совершенно бесспорно, что популярность святых — суфийских шейхов на просторах среднеазиатского региона всегда была очень велика: их имена (Юсуф Хамадани, Ахмед Ясеви, Али Рамитани, Сулейман Бакиргани, Бехаад-дин Накшбенд и многие другие) здесь были известны повсеместно, даже в тех городах и селениях, которые не входили в орбиту мистической деятельности этих шейхов.

Но святого Пахлаван Махмуда мы не найдем среди знаменитых святых-суфиев. Нами были просмотрены персидские тексты агиографического труда Фахр-ад-дина Али ибн Хусейна ал-Ваиза ал-Кашифи (лакаб Сефи) «Рашахат-и айн ал-хайат», написанного в 1503—1504 г. н. э.[261], и среди большого числа святых — суфийских шейхов — имя Пахлаван Махмуда не обнаружено, хотя автор отнюдь не игнорирует святых, популярных в самом Хорезме (Хаким-ата, Зенги-бобо, Сейид Ахмед, Ахмед Ясеви и др.).

Вероятно, вообще в качестве святого, а не только суфийского святого Пахлаван Махмуд мало известен за пределами Хорезма. В Самарканде, Бухаре, Фергане в свое время мы не слышали этого имени.

Конечно, для окончательных выводов в отношении Пахлаван Махмуда следует детально проштудировать

всю агиографическую литературу. А пока доступные нам материалы подтверждают мысль о том, что в качестве *святого Палван-ата — персонаж поздний, в достаточной* степени локальный и к суфизму прямого отношения не имеющий.

Но создатели образа святого Махмуда из Хивы следовали традиции: для полноты картины, для соответствия этого образа вековым стандартам, свойственным суфийским святым, необходимо было хотя бы одно чудо в стиле сверхъестественных деяний, которыми фантазия обильно снабжала суфийских шейхов. Такое чудо нашлось: силой божественной благодати, заключенной в посохе, *святой провел новый канал, названный его именем* и доходивший почти до г. Хивы.

В этой легенде — самый большой просчет создателей образа святого, ибо Пахлаван Махмуд, живший во второй половине XIII — начале XIV в., даже при условии своей необыкновенной святости не мог сотворить канал, который существовал уже за много столетий до него.

В. В. Бартольд сомневался в том, можно ли канал Хейканик идентифицировать с другим арыком, «проведенным к Хиве», о котором он пишет: «Название его не упоминается (имеется в виду Абу-ль-Гази, XVII в.— *Г. С.*), остается неизвестным, носил ли он уже в то время имя святого Палвана, патрона Хивы»[262]. Более поздние исследователи (Я. Г. Гулямов, Б. В. Андрианов) уже с полной уверенностью говорят, что Палван-яб самых позднейших времен — это и есть «хивинский канал» Хейканик, по которому суда плыли до Хивы, как о том свидетельствуют авторы X столетия Истахри и Макдиси[263].

Название Хейканик (Хейванник) сохранилось за каналом веками. Как Хейканик он упомянут в вакуфном документе Кутлуг-Тимура 1349 г. н. э., т. е. через 20 лет после смерти поэта Пахлаван Махмуда. В XVII в. Абуль-Гази не упоминает имени святого в связи с каналом, а по-прежнему именует канал Хейканик. Это же название встречается в ханских ярлыках XVIII—XIX вв. Только хивинские хронисты XIX в. Мунис и Агехи прямо отождествляют Хейканик с Палван-ябом[264], и это далеко *не случайно: они писали как раз в тот период* истории Хорезма, когда получал окончательное оформление в роли святого Пахлаван Махмуд — покровитель династии — и когда, вероятно, легендой о пресловутом чуде имя святого связали с древним каналом.

Почему же из всего «арсенала» суфийских чудес для Палван-ата избрали чудо с водой, каналом? Удивляться не приходится, ибо в спешке, в которой, по нашему мнению, оформлялся образ святого, было взято самое трафаретное, но и в достаточной мере «полезное» дело. Без воды, без ирригационных каналов в условиях Средней Азии жизнь немыслима. С глубочайшей древности стихия воды сакрализовывалась, источники ее получали особых покровителей — божеств и духов. Не вдаваясь в подробности этого вопроса — предмета специальных исследований, скажем, что в процессе исламизации населения Средней Азии начиная с VIII столетия божества и духи воды были низвергнуты и роль подателей и покровителей воды (и каналов) возложена на мусульманских святых. Чудеса с водой, столь необходимой людям,— любимый сюжет мусульманской, особенно суфийской, агиологии.

Прецедентов легенде о Пахлаван Махмуде, говорящих о сакральной связи святых с водой, множество в самом Хорезме: это и безымянный ишан, который в районе Ханка во время наводнения в канале бросается в воду и сражается с духами течений; и шейх Сулейман Аллаирахман из Мадира, к могиле которого люди приходили с просьбой о воде; и Исмамут-ата, проведший чудесным способом канал в сторону древнего города Ишрат-кала; и хазараспский шейх Хусим-бобо, по поручению которого его ученик, сев верхом на посох святого, прокладывал новый арык, и многие другие.

Аналогичными легендами богата вся Средняя Азия. Ограничимся еще несколькими примерами. На юге Средней Азии, в Кобадиане, героем аналогичной легенды был Ходжа-и-Хыдыр, который, решив добыть воду для хазрета Али, поволок по земле свой посох, и по его следу потекла родниковая вода (запись в сел. Бешкент от Бабаева Нормурада). В Дашнаваде (бассейн Сурхандарьи), на склоне горы, когда у людей, копавших арык, вода дальше не пошла, Хазрет Ишан-бобо ударяет посохом в гору, и кяриз наполняется водой (запись от Мардонова Джуракула) [265]. В далекой Кашгарии суфийский шейх XVI в. Ходжа Исхак, сын знаменитого Махдум-и-Азама, по просьбе «киргизского падишаха», жаловавшегося на безводье, обращается с мольбой к духам своих предков и из подножия горы исторгается вода [266]. И наконец, когда в стране Чира не было проточной воды, тот же Ходжа Исхак послал своего мюрида к могиле, «благоустроенной

и цветущей», где «покоится прах одного благочестивого»; тот вернулся, и «оказалось, что за вернувшимся суфием с очень большой быстротой бежит вода» [267].

Мы видим, что примеров для подражания у «конструкторов» образа Пахлаван Махмуда, святого и чудотворца, было предостаточно. Поэтому вполне «благоразумно» поступило хивинское духовенство, избрав для своего святого именно этот привычный и впечатляющий вид чуда.

В заключение мы должны признать, что Пахлаван Махмуд в роли святого значительно отличается от других персонажей мусульманской (среднеазиатской) агиологии: его с трудом можно отнести к той или иной категории святых согласно нашей классификации. Очень поздний по времени канонизации, он вряд ли заменил собой какое-нибудь древнее божество или дух (мы не касаемся здесь самого ритуала культа); к суфизму он прямого отношения не имеет; к сакрализованным представителям феодальной власти хивинского скорняка тоже не отнесешь.

Таким образом, на примере судеб канонизированного поэта и борца мы видим, каким сложным путем может происходить становление нового мусульманского святого, когда этого требует политическая ситуация.

[1] Л. С. Толстова любезно предоставила нам для ознакомления рукопись своей готовящейся к изданию монографии «Исторические предания Южного Приаралья: (К истории ранних этнокультурных связей народов Арало-Каспийского региона)», за что мы выражаем ей свою искреннюю признательность.

[2] *Абаев В. И.* Сарматско-боспорские отношения в отражении нартовских сказаний.— Сов. археология, 1958, XXVIII, с. 55.

[3] Учитывая поверье, что бык и верблюд — обладатели особой сакральной силы, любопытно в этой же связи зороастрийское священное предание, изложенное в Бундахишне, согласно которому на спине мифического быка шесть родов предков, осваивавших новые земли, переправились через оз. Вурукаша. См.: *Толстов С. П.* Древний Хорезм: Опыт историко-археологического исследования. М.: Изд-во МГУ, 1948, с. 294.

[4] См., в частности: *Залеман К. Г.* Легенда про Хаким-ата.— Изв. имп. Акад. наук, СПб., 1898, сер. V, т. IX, с. 105—150.

[5] *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969, с. 239—262, 294—301; *Он же.* Под небом Хорезма: (Этнографические очерки). М.: Мысль, 1973, с. 62—78, 98—118.

[6] *Шиа* — «партия», «сторонники»; политическое в основе своей понятие, применяемое к тем, кто придерживается мнения о приоритете Али и его потомков в духовном руководстве мусульманской общиной.

[7] *Хариджиты* — бывшие сторонники Али, отколовшиеся от него вследствие несогласия с решением Али пойти на третейский суд с Муавией, претендентом на халифский престол и основателем династии Омейядов.

[8] Многие шиитские имамы погибали насильственной смертью. В аспекте умножения «кадров» святых шиизм весьма показателен, но в условиях преобладания в Хорезме суннизма они, кроме Али, здесь не играли особой роли.

[9] Эти вопросы освещены в трудах почти всех исламоведов, писавших и пишущих о происхождении и ранних этапах истории мусульманства. Однако в аспекте сакрализации четвертого халифа в роли образа Али в истории шиитского течения в исламе мы обращаем особое внимание читателя на упоминавшийся выше труд арабоязычного теолога конца IX — начала X в. н. э. ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти «Шиитские секты» (М.: Наука, 1973; далее: *Ан-Наубахти*. Шиитские секты).

[10] *Низам ал-Мульк*. Сиасет-намэ: Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька / Пер., введение в изучение памятника и примеч. Б. Н. Заходера. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949, с. 137.

[11] Письменная литература об Али, распространенная в Средней Азии, исключительно богата. Говоря об этом, А. Л. Троицкая в качестве примера ссылается на одну лишь поэму «Кисек бош китаби» («Книга об отрубленной голове»). См.: *Троицкая А. Л.* Из прошлого каландаров и маддахов в Узбекистане.— В кн.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука, 1975, с. 221. Что касается чисто этнографических среднеазиатских материалов, связанных с Али, то, к сожалению, они не обобщены в специальной работе, посвященной этому образу, хотя в редком этнографическом исследовании о Средней Азии он не фигурирует.

[12] См., например: *Масальский В. И.* Туркестанский край.— В кн.: Россия: Полное географическое описание нашего отечества. СПб.: изд. А. Ф. Девриена. 1913, т. XIX, с. 746—747; *Богданов М. Н.* Очерки природы Хивинского оазиса и пустыни Кызыл-Кум. Ташкент, 1882, с. 53—54, 128, 130; *Россикова А. Е.* Среди пустыни по великой среднеазиатской реке Амударье: Науч. обозр., 1899, № 12, с. 2209—2210; *Герасимов И.* Чарджуй — Хива.— Туркменоведение, 1928, № 12, с. 63, и др.

[13] *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 156—181.

[14] Там же.

[15] Таких усыпальниц Али немало. В Средней Азии они имеются и пользуются почитанием, кроме Хорезма, в Фергане (Шахи-Мардан), в предгорьях Нур-ата. Есть они в Ираке, Афганистане. Об афганистанской усыпальнице Али сведения Шихаб ад-дин ал-Гарнати (XII в. н. э.) опубликованы В. В. Бартольдом в кн.: Туркестан в эпоху монгольского нашествия: Тексты. СПб., 1898, с. 21—22. О ней же см.: *Бартольд В. В.* Мир Али-Шир и политическая жизнь.— Соч. М.: Наука, 1964, т. 2, ч. 2, с. 235—236.

[16] Зульфикор — чудесный меч Али; изображается обычно с двумя лезвиями.

[17] Легенду о том, как Али в верховьях Амударьи убил дракона, рассказал нам также Ваисов Аваз в Ханка.

[18] См.: *Крывелев И. А.* История религий. М.: Мысль, 1975, т. 1, с. 110.

[19] См. например: *Брагинский И. С.* Из истории таджикской народной поэзии. М.: Изд-во АН СССР, 1956, с. 131.

[20] См.: *Снесарев Г. П.* Три хорезмские легенды в свете демонологических представлений.— Сов. этнография, 1973, № 1, с. 48—58.

[21] *Брагинский И. С.* Из истории..., с. 286.

[22] См.: *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970, с. 55—68, 131; *Аргынбаев Х.* Народные обычаи и поверья казахов, связанные со скотоводством.— В кн.: Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1975, с. 194.

[23] *Брагинский И. С.* Из истории..., с. 75, 92. Добавим, что совершенно парадоксальным образом Камбар оказался и пиром-покровителем музыкантов. См.: *Садоков Р. Л.* Тысяча осколков золотого саза. М.: Сов. композитор, 1971, с. 7—10.

[24] *Сухарева О. А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1960, с. 25—28.

[25] Не случайно в Хорезме существовала традиция соотносить с шиизмом различные популярные авторитеты. Так, например, в Куня-Ургенче господствовало убеждение, что известный богослов Фахреддин Рази (умер в 606 г. х. в Герате) принадлежал к «дому Али» и даже являлся одним из шиитских имамов.

[26] По этому поводу см.: *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия.— Соч., 1963, т. 1, с. 302—304.

[27] Там же.

[28] Там же, с. 213.

[29] *Стеблюк Ю. В.* Погребальные сооружения Южного Хорезма XVIII—XIX вв.— В кн.: Материалы Хорезмской экспедиции. М.: Изд-во АН СССР, 1963, вып. 7, с. 100—107.

[30] В этой же связи хочется обратить внимание еще на одну личность, исторически вполне достоверную. В Хорезме весьма широко был развит культ Салмана ал-Фариси, сподвижника Мухаммеда, одного из самых рьяных приверженцев Али и шиизма в целом. Здесь он святой, пир-покровитель цирюльников. По словам информаторов, в Хазараспе был даже его почитаемый всеми мавзолей.

[31] О Султане Хубби и его матери Амбар-опа см.: *Снесарев Г. П.* Реликты..., гл. IV.

[32] Так, например, гаибом, исчезнувшим, но живым святым, называют некоего Клыч-Ходжа; его имя носит кладбище в с. Дургадык около Хашка. В другом конце оазиса, в 22 км от Шавата по дороге на Гурлен, есть мазар Гаиб-ата, типа айвана. Гаибы встречаются по всему оазису.

[33] См.: *Снесарев Г. П.* Традиция мужских союзов в ее позднейшем варианте у народов Средней Азии.— В кн.: Материалы Хорезмской экспедиции, вып. 7, с. 182—184.

[34] См.: *Жданко Т. А.* Каракалпакская эпическая поэма «Кырк-кыз» как историко-этнографический источник.— Краткие сообщ. Ин-та этнографии, 1958, вып. XXX, с. 110—120.

[35] Женские суфийские общины известны давно. О такой обители в Египте сообщает В. В. Бартольд в статье «Ислам» (Соч., т. 6, с. 119).

[36] См.: *Снесарев Г. П.* Под небом Хорезма..., с. 62—76.

[37] *Массэ А.* Ислам: Очерк истории. М.: Изд-во вост. лит., 1961, с. 142—143. Обратим внимание на термин «гайба», который в Хорезме обозначает скрытого, исчезнувшего святого.

[38] *Толстов С. П.* Бируни и его «Памятники минувших поколений».— В кн.: Абурейхан Бируни. Избр. произв. Ташкент: Изд-во АН УзбССР, 1957, т. 1, с. IX.
[39] *Ан-Наубахти.* Шиитские секты, с. 132, 133.
[40] Али как главу мистической традиции суфизма называет А. Массэ (Ислам... с. 161). Он же сообщает о шиитских (исмаилитских) влияниях на дервишей ордена бекташи.
[41] Там же, с. 162.
[42] См.: *Шах-Махмуд ибн Мирза Фазил Чурас.* Хроника / Пер., коммент. О. Ф. Акимушкина. М.: Наука, 1976, с. 150—152.
[43] *Залеман К. Г.* Легенда про Хаким-ата, с. 147.
[44] *Троицкая А. Л.* Из прошлого каландаров..., с. 197, 203.
[45] *Ан-Наубахти.* Шиитские секты, с. 130.
[46] Там же, с. 114.
[47] Справедливости ради следует заметить, что комментатор Наубахти и автор предисловия к русскому переводу С. М. Прозоров считают, что между более поздними мутазилитами и этой группой отделившихся от Али связи никакой нет. Правда, веских доводов он не приводит. Вместе с тем он неоднократно подчеркивает большую эрудицию Наубахти и его точность в передаче информации, что позволяет нам с достаточным доверием отнестись к характеристике мутазилитов как «ранних», так и «поздних».
[48] *Бартольд В. В.* История Туркестана.— Соч., 1963, т. 2, ч. 1, с. 154.
[49] Подробнее описание комплекса см.: *Стеблюк Ю. В.* Исмамут-ата: (К типологии погребальных сооружений у народов Средней Азии).— Сов. этнография, 1959, № 3, с. 89—97; см. также описание этого мазара В. Н. Басиловым в кн.: *Васильева Г. П.* Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М.: Наука, 1969, с. 320—323.
[50] *Гулямов Я. Г.* История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957, с. 86.
[51] *Фирдаус-уль-Икбаль.* Соч. Муниса и Агехи / Пер., примеч. П. П. Иванова.— В кн.: Материалы по истории туркмен и Туркмении. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1938, т. 2, с. 401 (далее — МИТТ, т. 2).
[52] МИТТ, т. 2, с. 597.
[53] См.: *Гулямов Я. Г.* История..., с. 86, 146.
[54] Такими сайлями (преимущественно осенними, приуроченными к сбору урожая) славились в Хорезме мазары Юсуфа Хамадани, Шейха Мухтара-вали, Саят-бобо и др.
[55] *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 188—193 и др.
[56] *Абурейхан Бируни.* Памятники минувших поколений.— Избр. произв., т. 1, с. 63.
[57] *Ал-Белазури.* Китаб футух ал-булдан / Пер. С. Л. Волина.— МИТТ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939, т. 1, с. 71.
[58] Там же, с. 75.
[59] Между прочим, имя того же Исмамут-ата, присланного якобы самим Мухаммедом для укрепления ислама в Хорезме, мы услышали и в большом отдалении от его мазара в совершенно иной этнической среде в беседе с хорезмскими арабами, проживавшими около Шавата (информаторы Досчан-баба и Атаджан Шайтан).
[60] См.: *Толстов С. П.* Древний Хорезм..., с. 282—341; *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 308—315; *Тревер К. В.* Гопатшах — пастух-царь.— Тр. отд. Востока Гос. Эрмитажа. Л., 1940, т. 2.

[61] Эту версию, сохранившую отголоски древнейших массагетских обычаев, в разных вариантах я слышал в Хорезме не раз. Зафиксирована она и в других местах Средней Азии.

[62] *Гольдциер И.* Культ святых..., с. 45.

[63] Одно из мест на пути переселения Мухаммеда из Мекки в Медину.

[64] *Гольдциер И.* Культ святых..., с. 75.

[65] Здесь мы имеем дело с разным написанием и звучанием одних и тех же имен.

[66] *Бартольд В. В.* Соч., т. 2, ч. 1, с. 870 со ссылкой на кн.: *Куник А., Розен В.* Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах. СПб., 1878, ч. 1 (ал-Бекри — компилятор исторических сочинений из Испании, ум. в 1094 г. н. э.).

[67] Архитектурный анализ мавзолея Вали-аталыка, а также записанные нами легенды опубликованы в статье участника наших поездок архитектора Ю. В. Стеблюка «Погребальные сооружения Южного Хорезма XVIII—XIX вв.» (см. примеч. 29).

[68] Чтобы не упустить подробностей, мы рискнули сопутствовать паломникам. Учитывая, что многие элементы ритуала специфически женские, пришлось особенно потрудиться Н. П. Лобачевой и Г. С. Куртмуллаевой.

[69] Бассейны со священными рыбами были распространены во многих местах Средней Азии, но именно здесь особенно четко прослеживается весьма архаическая подоплека подобной сакрализации.

[70] См.: *Снесарев Г. П.* Реликты..., гл. VI.

[71] *Толстов С. П.* Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен.— В кн.: Проблемы истории докапиталистических обществ. М.; Л., 1935, № 9/10, с. 26.

[72] *Хайтун Д. Е.* Пережитки тотемизма у народов Средней Азии и Казахстана. Учен. зап. Тадж. гос. ун-та, Сталинабад, 1956, т. 14, с. 92.

[73] В Хорезме существовали локальные тенденции связывать имя Султан Ваиса с местными суфийскими святыми. Таков, например, был Рустам-бобо, культ которого зафиксирован нами в г. Кипчаке.

[74] Подробнее о культе священных деревьев см.: *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 195—204.

[75] См.: *Асланов М. Г.* Афганские народные поверья о растениях: Доклады советской делегации на VII Международном конгрессе антропологических и этнографических наук. М., 1964, с. 3, 4.

[76] Подробнее материал об этой святой см.: *Снесарев Г. П.* Реликты..., гл. IV.

[77] *Толстов С. П.* Древний Хорезм..., с. 316.

[78] *Климович Л. И.* Ислам: Очерки. М.: Изд-во АН СССР, 1962, с. 183.

[79] См.: Материалы по истории казахских ханств XV—XVIII веков. Алма-Ата: Наука, 1969, с. 535 (примеч. 13).

[80] Излюбленный сюжет в агиологии Хорезма. Сравним со святым Шаббаз-бобо, покровителем бывшей столицы Кята, который во время войны оборонялся камнями, сложенными в полу чапана.

[81] Динг — так в Хорезме называют средневековые сторожевые башни. Одна из них находится в предгорьях вблизи урочища Султан-бобо. Най — музыкальный инструмент, камышовая флейта.

[82] Если в основе образа святого Ваис аль-Карани лежит какой-то достоверный персонаж — пастух из Йемена (что вполне вероятно), то последующая агиологическая интерпретация этого образа в качестве покровителя верблюдов весьма логична. Как известно, в восточной степной и полупустынной частях Йемена развито главным образом скотоводство, в частности верблюдоводство. Интересно в этой связи, что в Малой Азии Ваис аль-Карани несет уже иные функции: он покровитель шорников (об этом ниже).

[83] В одной информации мельком было упомянуто и другое имя святого — Ваис аль-Карейн, т. е. родом из местечка Карейн.

[84] *Жуковская Л. Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977, с. 35—36.

[85] Там же, с. 39—40.

[86] *Будагов Л. З.* Сравнительный словарь турецко-татарских наречий. СПб., 1869, т. 1, с. 107.

[87] *Абурейхан Бируни.* Памятники минувших поколений, с. 258.

[88] О культе Амударьи см.: *Снесарев Г. П.* Реликты..., гл. IV.

[89] См.: *Гулямов Я. Г.* История орошения Хорезма..., с. 118 (карта, рис. 9); *Андрианов Б. В.* Древние оросительные системы Приаралья. М.: Наука, 1969, с. 135.

[90] *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 143; *Сухарева О. А.* Ислам в Узбекистане, с. 34.

[91] История Узбекской ССР. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1955, т. 1, кн. 1, с. 141.

[92] *Абурейхан Бируни.* Памятники минувших поколений, с. 63.

[93] *Аргынбаев Х.* Народные обычаи и поверья казахов..., с. 194.

[94] *Бабаджанов Р.* К вопросу о скотоводческом хозяйстве туркмен Теджепского оазиса в конце XIX — начале XX в.— В кн.: Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана, с. 228.

[95] *Оськин А. В.* Петроглифы Букантау.— Природа, 1976, № 10, с. 83—89.

[96] Аналогией могут служить и судьбы других святых Хорезма — Шейха Шерефа, Карри Олоу-ходжа, Бурха Сармаста и др.

[97] *Гордлевский В. А.* Сказания и легенды.— Избр. соч. М.: Изд-во вост. лит., 1960, т. 1, с. 454, 476.

[98] Там же, с. 476. Здесь в записях В. А. Гордлевского явная ошибка. Согласно преданию, пророк был ранен и лишился зуба в битве не при Бедре, а при Оходе. См.: *Ибн-Исхак.* Сират расул Аллах.— В кн.: Происхождение ислама: Хрестоматия / Сост. Евг. Беляев. М.: Московский рабочий, 1931, с. 109; *Абурейхан Бируни.* Памятники минувших поколений, с. 140.

[99] Это поверье совершенно не соответствует ортодоксальной традиции, согласно которой 99 зерен четко обозначают 99 имен Аллаха. См.: *Массэ А.* Ислам..., с. 99.

[100] *Гольдциер И.* Культ святых..., с. 94—95.

[101] *Гордлевский В. А.* Сказания и легенды, с. 476.

[102] *Бартольд В. В.* К истории орошения Туркестана.— Соч., т. 3, с. 184.

[103] Тазкира-йи Ходжа Мухаммад Шариф: Введение и текст.— В кн.: Материалы по истории казахских ханств XV—XVIII веков, с. 232—236; см.: там же, примеч. на с. 533, 535.

[104] *Гордлевский В. А.* Сказания и легенды, с. 454.

[105] *Бартольд В. В.* Ислам, с. 115.

[106] *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе, с. 25—40; *Он же.* О туркменском «пире» дождя Буркут-баба.— Сов. этнография, 1963, № 3, с. 42—52.

[107] Невольно приходит на память образ легендарного христианского аскета Иоанна Предтечи, одетого в шкуры, с посохом, питавшегося акридами и диким медом. Это сравнение, быть может, не так уж произвольно, если учесть, что на родине Ваиса, в Йемене, христианство играло в период возникновения ислама немалую роль.

[108] *Массэ А.* Ислам..., с. 159. Вспомним Дивана-и-Бурха, который 40 лет простоял на одной ноге; Султан Ваиса, в честь пророка выбившего все свои зубы; Рустам-бобо, 40 лет продержавшего во рту ягоду джиды, чтобы передать ее своему преемнику, и прочих святых хорезмской агиологии, одержимых религиозным рвением.

[109] *Бартольд В. В.* Ислам, с. 114.

[110] Для мистицизма «золотого века» — времени пророка и первых четырех «праведных» халифов — вопрос этот недостаточно ясен. Социальные корни более позднего мистицизма — периода создания и укрепления арабского феодального государства (династии Омейядов, затем Аббасидов) — рассматриваются в материалах А. Массэ; более четко, уже с марксистских позиций, они сформулированы у советских востоковедов (см., например: *Григорян С. Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М.: Изд-во АН СССР, 1960; *Керимов Г. М.* Аль-Газали и суфизм. Баку: ЭЛМ, 1969, и другие авторы).

[111] К этой же категории святых мы относим, например, Амбар-ана, воспринявшую функции Анахиты; Хубби (явно заменившего хозяина вод Амударьи), Буркут-бобо (хозяина дождя) и др.

[112] *Калмыков А.* Хива.— В кн.: Протоколы заседаний Туркестанского кружка любителей археологии. Ташкент, 1908, т. XII, с. 71.

[113] Подробнее см.: *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 239—265. В Хорезме мы ни разу не слышали от старых людей, что знаменитый общемусульманский святой Хызр имел мать и тем более что он похоронен в Дарган-Ата, наоборот, существует повсеместное предание о нем как о вечно живом святом.

[114] *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 197.

[115] См.: МИИТ, т. 1, с. 117 и сл.; Ибрахим даже выгодно женил Абу Муслима, взяв на себя уплату свадебного дара (Табари, там же, с. 137).

[116] Об Абу ар-Рахмане бен Муслиме (Абу Муслиме) см.: *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 251—255.

[117] *Абурейхан Бируни.* Памятники минувших поколений, с. 209—210.

[118] Легенда опубликована в кн.: *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 283—284.

[119] Там же, с. 295—296.

[120] Все эти данные опубликованы В. А. Жуковским в книге «Древности Закаспийского края. Развалины старого Мерва» (Материалы по археологии России. СПб., 1894, вып. 16, с. 160—162). Описываемые события, видимо, относятся к периоду, предшествовавшему приходу к власти Аббасидов, когда между последними

и алидами — тоже претендентами на власть в халифате — не наметилось еще резкого конфликта.

121 Мы здесь не касаемся еще одного вида памятных мест — так называемых *кадам-джоев* (букв. «мест шага», т. е. мест, где проходил или останавливался святой), которые еще более увеличивают число святилищ.

122 МИИТ, т. 1, с. 519.

123 *Жуковский В. А.* Древности Закаспийского края..., с. 161—162.

124 Около этого мазара совершался церемониал весеннего праздника роз.

125 *Бартольд В. В.* К истории Мерва.— Соч., 1966, т. 4, с. 191.

126 *Жуковский В. А.* Древности закаспийского края... с. 160; *Гулямов Я. Г.* История орошения Хорезма..., с. 123.

127 *Абуль-л-фазл Байхаки.* История Мас'уда (1030—1041). 2-е изд., доп. М.: Наука, 1969, с. 474—475.

128 *Бартольд В. В.* К истории Мерва, с. 191.

129 Там же. В. В. Бартольд обращает внимание на некоторые несоответствия в тексте, касающиеся имени хорезмшаха. Он именуется то Абу-л-Хасаном Куйани, то Султаном Махмудом бен Давуд бен Кайс бен Момун бен Исмаил бен Исхак бен Ильяс.

130 *Гулямов Я. Г.* История орошения Хорезма..., с. 123.

131 МИИТ, т. 1, с. 124.

132 *Ан-Наубахти.* Шиитские секты, с. 138—146.

133 Там же, с. 141, 151—152.

134 *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 254—255.

135 Там же, с. 257.

136 *Бартольд В. В.* Рец. на кн.: Roemer H. Die Bābī-Behāī.— Соч., т. 6, с. 391—392.

137 По этому поводу В. В. Бартольд писал: «Юсуфом была создана школа среднеазиатского дервишизма, к которой принадлежали ряд шейхов, прославившихся в Хорезме и оказавших влияние на распространение ислама среди турок» (*Бартольд В. В.* История культурной жизни Туркестана.— Соч., т. 2, ч. 1, с. 251).

138 *Жуковский В. А.* Древности Закаспийского края... с. 171—172. Биографические подробности жизни Юсуфа Хамадани взяты нами главным образом из этого труда.

139 *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 316.

140 См.: *Жуковский В. А.* Древности Закаспийского края..., с. 171.

141 Прах шейха в Мерв перевез один из его учеников — Ибн ал-Бухари. См.: *Жуковский В. А.* Древности Закаспийского края..., с. 172. По другим данным,— его родственник Абдулла Наджади.

142 *Жуковский В. А.* Древности Закаспийского края..., с. 171.

143 *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 301—305.

144 Следует заметить, что бараньи бои — любимое в прошлом развлечение узбеков Хорезма, непременно проводившееся на всех тоях.

145 Вполне естественно, что многие моменты празднества в этих описаниях повторяются, однако мы не делаем купюр; во-первых, необходима перепроверка данных, во-вторых, сайль этот, давно исчезнувший как явление, в силу своей уникальности требует максимума подробностей..

146 Версию о том, что под утро Юсуф Хамадани появлялся из могилы, мы слышали от ряда информаторов, в частности от жен-

щий в самом селении Беш-мерген, однако объяснение было иным: говорилось, что он наблюдал сборище и радовался вместе с людьми.

147 Личные наблюдения это подтверждают. Дело в том, что в 1932 г. автор и его коллеги (Т. А. Жданко, М. С. Юсупов и В. И. Котовский) побывали на почти аналогичном ночном празднестве в Хорезме, но не на мазаре Юсуфа Хамадани, а около усыпальницы другого суфия — шейха Мухтара-вали в с. Астана, южнее Янгиарыка. Материалы о нем хранятся в Самаркандском музее.

148 Сказано информатором без какого-либо вопроса с нашей стороны.

149 Автор помнит, что на аналогичном ночном празднестве, которое он лично наблюдал в 1932 г. на мазаре уже упомянутого шейха Мухтара-вали, информаторы, характеризуя нрав святого, называли его развратным.

150 *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 303—306.

151 *Возможно, какое-то заболевание на нервной почве.*

152 Напомним, что все собранные полевые материалы, описанные в данном разделе, имеют уже 30-летнюю давность.

153 *Снесарев Г. П.* Реликты..., гл. I.

154 Доказательством такого процесса замены служит то обстоятельство, что в ряде случаев следы домусульманских покровителей полностью не исчезли и иногда сосуществовали с мусульманскими святыми — покровителями ремесел и профессий. Так, в ремеслах параллельно с почитанием святых-пиров (Дауд, Нух, Салмани Фарс и многие другие) существовал широко развитый культ предков и умерших мастеров. В женской среде наряду с Биби-Фатьмой и Амбар-она почитались духи *момо* — покровительницы повитух, с пряхами были связаны образы Биби-Сешамбе и Диви-Сафид, несомненно, доисламского происхождения. В этом же плане обращает на себя внимание образ покровителя пастухов Чопон-ата, весьма неопределенный, лишенный сложившегося «жития».

155 *Снесарев Г. П.* Под небом Хорезма..., с. 138—152.

156 Автор посетил мазар Кечирмас-бобо, находившийся на некотором расстоянии от районного центра. Мазар в то время был действующим, около него жили слепые шейхи. Кечирмас — «непрощающий» (узб.). Легенда рассказывает, что он жестоко покарал (магическим путем, конечно) компанию молодых джигитов, которые с шумом и смехом проехали мимо его гробницы.

157 *Гулямов Я. Г.* История орошения Хорезма..., с. 200.

158 *Абурейхан Бируни.* Памятники минувших поколений, с. 48.

159 *Гулямов Я. Г.* История орошения Хорезма..., с. 202.

160 *Бартольд В. В.* Ислам, с. 115.

161 Равным образом христианство заимствовало этот сюжет при создании «жития» святого Иосифа.

162 *Калмыков А.* Хива, с. 71. Калмыков пытался расшифровать слово «даку». Он высказал предположение, что разгадку надо искать в греческом языке (в чем он, как мы увидим далее, был близок к истине), и неверно отождествил Даку-Юнуса с Диодохом.

163 *Гордлевский В. А.* Сказания и легенды, с. 437.

164 См.: *Крымский А., Аттая М.* Семь спящих отроков эфесских.— Тр. по востоковедению, изд. Лазарев. ин-том восточ. яз., М., 1914, вып. 41.

[165] *Абурейхан Бируни.* Памятники минувших поколений, с. 320.
[166] Там же, с. 107, с. 137.
[167] *Крымский А., Аттая М.* Семь спящих отроков эфесских, с. 18. А. Крымский упоминает предшественников действующих лиц легенды: усыпленного Зевсом и спящего в пещере грека Эндимиона — любимца богинь; грека Эпименида, проспавшего в пещере 57 лет; талмудического Хони и многих других.
[168] Там же, с. 7.
[169] *Ранович А. Б.* О раннем христианстве. М.: Изд-во АН СССР, 1959, с. 90, 92, 410—411.
[170] Город Тарсус, вблизи которого находится пещера «семи отроков» (см.: *Гордлевский В. А.* Сказания и легенды, с. 437—438), расположен именно в этих местах.
[171] Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М.: Изд-во вост. лит., 1963, с. 663.
[172] Там же. сура 18, с. 229—239.
[173] *Крымский А., Аттая М.* Семь спящих отроков эфесских, с. 36, 56.
[174] Там же, с. 68.
[175] *Абурейхан Бируни.* Памятники минувших поколений, с. 318.
[176] *Бартольд В. В.* О христианстве в Туркестане в домонгольский период.— Соч., т. 2, ч. 2, с. 286; *Он же.* Ислам и мелькиты.— Соч., т. 6, с. 651—658; *Толстов С. П.* Новогодний праздник «Каландас» у хорезмийских христиан начала XI века.— Сов. этнография, 1946, № 2, с. 87—108.
[177] *Толстов С. П.* Новогодний праздник..., с. 91—94.
[178] *Бартольд В. В.* О христианстве в Туркестане..., с. 271.
[179—180] *Бартольд В. В.* Ислам и мелькиты, с. 656.
[181] Цит. по: *Толстов С. П.* Новогодний праздник..., с. 89.
[182] Там же, с. 102.
[183—186] *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 293.
[187] *Бартольд В. В.* О христианстве в Туркестане.... с. 270, 271.
[188] Приверженцы официального, императорского учения. См.: *Бартольд В. В.* Культура мусульманства.— Соч., т. 6, с. 148—149.
[189] Т. е. Христа. В. В. Бартольд не обратил внимания на этот факт в двух своих работах о среднеазиатском христианстве. Нам он кажется интересным в плане выяснения ранних судеб христианства в Средней Азии. Об этом лице Бируни упоминает дважды (см.: *Абурейхан Бируни*: Памятники минувших поколений, с. 330, 354): день его памяти справляли и несториане, т. е. он существовал в христианских «святцах» до разделения этих течений.
[190] Какие-то отголоски легенды в Восточный Туркестан, возможно, принесли и несториане. Здесь вблизи г. Турфан было место культа, связанное с легендой о семи отроках. См.: *Крымский А., Аттая М.* Семь спящих отроков эфесских, с. 4, 333.
[191] *Абурейхан Бируни.* Памятники минувших поколений.
[192] *Ягодин В. Н., Ходжайов Т. К.* Некрополь древнего Миздахкана. Ташкент: Фан, 1970, с. 146—152.

Авторы монографии, используя ряд среднеазиатских аналогий, убедительно доказали, что знак креста в данном случае — явный символ христианства и что захоронения в оссуариях не противоречат вероисповедным канонам христиан Средней Азии того времени (в частности, ссылку на христианские же захоронения в оссуариях и сосудах в Мерве см.: *Дресвянская Г.* Хри-

стианский некрополь древнего Мерва.— В кн.: Материалы научной конференции аспирантов ТашГУ. Ташкент. 1966). По поводу христианской символики напомним, что весьма сходные изображения креста имеются на кайраках, надмогильных гальках присамаркандских христиан (здесь речь идет уже об ином способе захоронения).

193 *Ранович А. Б.* О раннем христианстве, с. 90, 430.

194 *Якубовский А. Ю.* Развалины Ургенча.— Изв. Гос. акад. истории материальной культуры, Л., 1930, т. 6, вып. 2, с. 62.

195 Материалы по истории казахских ханств XV—XVIII веков, с. 535.

196 *Бартольд В. В.* О погребении Тимура.— Соч., т. 2, ч. 2, с. 426.

197 *Сухарева О. А.* О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством.— В кн.: Материалы Второго совещания археологов и этнографов Средней Азии. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959, с. 128—133; *Она же.* Ислам в Узбекистане, с. 48—53; *Басилов В. Н.* О происхождении туркмен-ата.— В кн.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии, с 138—168; *Снесарев Г. П.* Реликты..., с. 53—55.

198 *Гордлевский В. А.* Государство Сельджукидов Малой Азии.— Избр. соч., т. 1, с. 201.

199 История Узбекской ССР, т. 1, кн. 1, с. 293.

200 *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 503.

201 В связи с версией об отрубленной голове шейха любопытно отметить, что, по преданию, надгробие в его мавзолее, о котором упомянуто выше, сооружено над его телом, а стоящий рядом майоликовый столб — на его головой. См.: *Якубовский А. Ю.* Развалины Ургенча, с. 62.

202 Текст Абу Са'адата Абдаллаха б. Али ал-Йемени ал-Яфи'и опубликован В. В. Бартольдом на араб. яз. См.: *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия: Тексты. СПб., 1898, ч. 1, с. 154—155.

203 По некоторым предположениям, уроженец хорезмийского города Бугайдид, Багдад или Багдадек, который существовал на месте развалин Гульдурсун-кала.

204 См.: *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 209, 440, 441.

205 *Бартольд В. В.* История культурной жизни Туркестана, с. 252.

206 См. о культе Сиявуша: *Мухаммад Наршахи.* История Бухары / Пер. Н. Лыкошина. Ташкент, 1897, с. 25, 33.

207 Однако остается неясным, идентично ли это лицо знаменитому *Ибн Хаджибу, знатоку арабского языка, умершему в 1248 г.* См.: *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 504; *Он же.* Мир Али-Шир и политическая жизнь, с. 225—226.

208 Хауз — водоем, теперь пересохший, мы видели при гробнице Инноджиба.

209 Является ли легендарный Аломан Туси кем-либо из исторически достоверных лиц, перешедших, как нередко бывало, на службу к Чингисхану, пока установить не удалось. Под этим прозвищем (Туси, т. е. уроженец г. Туса) известен автор краткой истории монголов Насирад-дин Туси, умерший в 1274 г. См.: *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 87. Что касается термина (?) «а'лам», то в Бухаре его употребляли в отношении ученейшего из муфтиев, санкционировавшего своей

печатью юридические документы. См.: *Абдуррахман-и-Тали.* История Абуль-фейз-хана / Пер., предисл., примеч. А. А. Семенова. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1959, с. 149.

[210] *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 541.

[211] Цит. по: *Якубовский А. Ю.* Развалины Ургенча, с. 16—17, 60—61.

[212] Плодом недоразумения следует считать позднее свидетельство Абдал-Керима Бухари, на которое ссылается В. В. Бартольд, о том, что после разгрома Ургенча монголами уцелела гробница Неджм-ед-дина Кубра. Во-первых, шейх сам погиб во время разгрома, во-вторых, это полностью опровергает надпись на мавзолее с указанием времени его возведения (очевидно, при написании диссертации В. В. Бартольду еще не была знакома эта надпись). То же самое может быть отнесено и к упомянутой в этом свидетельстве гробнице Ибн Хаджиба, если в легенде об его гибели есть доля исторической достоверности. См.: *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 504, примеч. 1.

[213] *Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая орда и ее падение. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950, с. 266—267.

[214] *Якубовский А. Ю.* Развалины Ургенча, с. 36.

[215] Собранные нами материалы о хорезмских дервишах, общежития (каляндар-хона) которых были рассредоточены по всей территории Хорезма, опубликованы нами в специальной главе книги «Под небом Хорезма (Этнографические очерки)», с. 78—97.

[216] *Андреев М. С.* Чильтаны в среднеазиатских верованиях.— В кн.: В. В. Бартольду: Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927, с. 334 и сл.

[217] *Вяткин В. Л.* Ферганский мистик Дивана-и-Машраб.— В кн.: Сб. Туркестанского восточного института в честь проф. А. Э. Шмидта. Ташкент, 1923, с. 24—34.

[218] Подробнее см.: *Снесарев Г. П.* Реликты..., гл. VI.

[219] Весьма примечательное свидетельство. Возможно, что некогда на месте мавзолея было какое-то домусульманское святилище.

[220] Своими корнями это свидетельство, возможно, уходит в глубь домусульманских верований, к представлениям о мифической собаке-птице. См.: *Тревер В. В.* Снэмурв-Паскудж: Собака-птица. Л., 1937.

[221] Трудно сказать, когда и при каких обстоятельствах возник миф о постройке мавзолея шейха Неджм-ед-дина эмиром Тимуром, давно бытовавший среди жителей Хорезма и проникший даже в научную литературу. Нелепость этого мифа доказывает надпись на мавзолее, о которой упомянуто выше.

[222] История со шкурой быка — широко распространенный на мусульманском Востоке легендарный сюжет. В Хорезме же мы встречаем его в легендах, посвященных другому популярному святому — Палван-ата (Хива).

[223] См.: *Стеблюк Ю. В.* Погребальные сооружения Южного Хорезма XVIII—XIX вв., с. 113—117.

[224] Материалы по истории казахских ханств XV—XVIII вв., с. 235—236.

[225] Сам термин «газават» (араб.) вскрывает подлинную сущность «священной войны», буквально означая «поход», «набег», «нашествие». См.: Арабско-русский словарь / Сост. Х. К. Баранов. М., 1957, с. 721.

[226] См.: Кофан, с. 42.

227 *О газневидских газиях см.: История Мас'уда Абуль-Фазла Байхаки*, с. 432, 650, 760, 775; о газиях сельджукидских см.: *Гордлевский В. А.* Государство Сельджукидов Малой Азии, с. 54, 55, 64, 70, 75, 76 и др.

228 *Семенов А. А.* К вопросу об этническом и классовом составе северных *городов империи хорезмшахов* в XII веке н. э.: (по актам того времени).— Изв. Отд. общ. наук АН ТаджССР, 1952, вып. 2, с. 17—26.

229 Это прежде всего относится к А. Е. Россиковой. Во все пересказы хорезмских легенд путешественница внесла излишне много собственных эмоций и непозволительных искажений имен. См. ст.: Среди пустыни по великой среднеазиатской реке Аму-Дарье.— Науч., обозр., 1899, № 12, с. 2200—2219.

230 В хорезмских легендах чудесные сны, как правило, предвещают либо необходимость возведения усыпальницы в честь какого-нибудь святого, либо божеский дар в виде, например, долгожданного ребенка.

231 Кутлуг-Тимур — это Кутлуг-Адил легенды, которая, очевидно, сохранила прозвище наместника Хорезма — Адил, т. е. Справедливый.

232 *Бартольд В. В.* Место прикаспийских областей в истории мусульманского мира.— Соч., т. 2, ч. 1, с. 7—13; *Он же.* Статьи из «Энциклопедии ислама».— Соч., т. 3, с. 548.

233 *Гулямов Я. Г.* История орошения Хорезма, с. 169.

234 *Греков Б. Д., Якубовский А. Ю.* Золотая орда и ее падение, с. 266—267.

235 *Якубовский А. Ю.* Развалины Ургенча, с. 36—38.

236 *Гулямов Я. Г.* История орошения Хорезма, с. 169—170.

237 Мы имеем в виду *образ известного суфийского руководителя* Шейха Шерефа. Заметим, кстати, что Шейх Шереф, живший в первой половине XIV в., вероятно, был современником «великой принцессы». Он автор книги «Муйн ал-мурид». См.: *Бартольд В. В.* Очерк истории туркменского народа, с. 594.

238 Легенда изложена в кн.: *Пугаченкова Г. А.* Самарканд. Бухара. 2-е изд., доп. М.: Искусство, 1968, с. 63.

239 *Снесарев Г. П.* Под небом Хорезма..., с. 141.

240 *Бартольд В. В.* Туркестан в эпоху монгольского нашествия, с. 388.

241 *Бартольд В. В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии.— Соч. М.: Наука, 1968, т. 5, с. 142. Ссылка на «Шаджарат ал-атрак» (рукопись Британского музея).

242 К сожалению, обстоятельства не позволили нам посетить это селение и мы не познакомились с его жителями. Селение крайне перспективно для интересных этнографических наблюдений и выводов.

Именно в селении Зери-шайтан (обратим внимание на необычный *топоним — шайтан, т. е. дьявол) довольно поздняя по* времени возникновения легенда об «ирригационных» подвигах Палван-ата «столкнулась» с древнейшими доисламскими представлениями. Селение известно тем, что здесь издавна селились целые поколения омывальщиков мертвых — профессии, с зороастрийских *времен считавшейся «низкой», «презираемой»*, так как омывальщики имели дело с тем, что по законам маздеизма было принято признавать «нечистым», т. е. с мертвым телом человека. Заметим, что, кроме селения Зери-шайтан, и в самой

Хиве имелось своего рода гетто — целый квартал омывальщиков мертвых. Вряд ли случайно и то, что в Зери-шайтане жили *заргары* (ювелиры), также по древней традиции наряду с омывальщиками мертвых причислявшиеся к «низким» профессиям. Это — своего рода пережиток кастовых делений.

243 Такого рода патронаж — явление закономерное; примеров этому можно привести немало. В Самарканде аналогичную роль играл мавзолей Кусама ибн Аббаса (Шахи-Зинда). В Бухаре X в. династическим святым был канонизированный правитель Исмаил Самани, а для более позднего времени — Беха ад-дин Накшбенд. Святым — покровителем послемонгольского Гурганджа являлся суфийский шейх-мученик Неджм-ед-дин Кубра. Помимо крупных, если можно так сказать, «государственных» святых-патронов, святыми-покровителями обзаводились отдельные города того же Хорезма (Абдулла Наринджани в Нарын-кала, шейх Саид Ахмад в Ханка, Исмамут в давно уже исчезнувшем городе Ишрат-кала, шейх Аббас-вали в Кяте, лишенном уже ранга столичного города, и т. д.). Вообще святилище — один из непременных элементов зарождения города: «Город как торжище-святилище оказывается типичным и для истории Средней Азии» (*Толстов С. П.* Древний Хорезм, экскурс II, с. 275).

244 *Булатова В. А., Ноткин И. И.* Архитектурные памятники Хивы. Ташкент: Узбекистан, 1965, с. 35.

245 *Махмуд ибн Вали.* Море тайн относительно доблестей благородных: (География) / Введ., пер., примеч., указ. Б. А. Ахмедова. Ташкент: Фан, с. 19, 106 (примеч. 32).

В текст Махмуда ибн Вали следует внести коррективы. Автором сочинения XVII в. допущены некоторые ошибки. Гробница Пахлаван Махмуда находилась в XVII в. (и находится до сих пор) в Хиве, а не в Ургенче, где тогда не было уже никакого «внутреннего» города. Мечеть рядом с гробницей — не в Ургенче, а в Хиве (соборная мечеть на 212 колоннах). Неверно написание имени святого: следует писать Махмуд ибн Пурйар, так как Пурйар — имя его отца (его могила в Ургенче).

246 См.: *Жалалов Т.* Пахлавон Махмуд. Ташкент, 1962; *Исхаков Я.* Пахлавон Махмуд хакида баъзи мулох'азаллар.— Узбек тили ва адабиёти, 1971, № 2, с. 20—25 (здесь же библиография вопроса).

247 *Мир Мухаммед Амин-и Бухари.* Убайдулла-намэ/Пер., примеч. А. А. Семенова. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957, с. 303—307.

248 *Мунис.* Фирдаус ал-икбал.— В кн.: Материалы по истории казахских ханств XV—XVIII веков, с. 463.

249 *Булатова В. А., Ноткин И. И.* Архитектурные памятники Хивы, с. 33.

250 Там же, с. 35.

251 Там же, с. 33—36.

252 МИТТ, т. 2, с. 515.

253 Этим сообщением и прочими данными о Сейид Баттал Гази мы обязаны В. А. Гордлевскому (см.: *Гордлевский В. А.* Государство Сельджукидов Малой Азии, с. 54, 75, 76, 205; *Он же.* Сказания и легенды, с. 336, 338, 370, 448, 459, 502).

254 *Гордлевский В. А.* Государство Сельджукидов Малой Азии, с. 76, примеч. 37, с. 205.

255 Осетинские нартские сказания / Пер. и лит. обработка Ю. Либединского. М.: Советский писатель, 1949, с. 41—42.

[256] *Толстова Л. С.* Исторический фольклор каракалпаков как источник для изучения этногенеза и этнокультурных связей этого народа.— В кн.: Этническая история и фольклор. М.: Наука, 1977, с. 152.

[257] *Снесарев Г. П.* Большесемейные захоронения у оседлого населения левобережного Хорезма.— Краткие сообщения Ин-та этнографии, 1960, вып. 33, с. 60—71.

[258] *Калоев Б. А.* Осетины. 2-е изд. М.: Наука, 1971, с. 226.

[259] Там же, с. 228.

[260] *Толстова Л. С.* Исторический фольклор..., с. 151—156.

[261] Правда, мы использовали лишь ту часть текстов, которая имеется в приложении к работе К. Г. Залемана «Легенда про Хаким-ата», с. 105—150.

[262] *Бартольд В. В.* К истории орошения Туркестана, с. 178.

[263] *Гулямов Я. Г.* История орошения Хорезма, с. 128; *Андрианов Б. В.* Древние оросительные системы Приаралья, с. 170.

[264] *Гулямов Я. Г.* История орошения Хорезма, с. 128, 129, 169—170.

[265] Записи Б. Х. Кармышевой; мы признательны ей за возможность использовать в работе эти полевые записи.

[266] Зийа ал-кулуб (автор неизвестен).— В кн.: Материалы по истории киргизов и Киргизии. М.: Наука, 1973, вып. 1, с. 181.

[267] Рафик ат-талибин.— Там же, с. 192.

Заключение

Основной задачей работы, предложенной читателю, была необходимость доказать (на хорезмском материале), что и в теоретическом плане — в исследовании становления культа мусульманских святых, его исходных моментов, путей и направлений его дальнейшей истории, а равно и в плане атеистической критики данной негативной традиции совершенно недопустимо нивелирование, подведение под какой-то шаблон всех объектов этого исключительно сложного, разнохарактерного по своему составу религиозного института.

Для того чтобы избежать трафаретного подхода к вопросу о культе святых, мы поставили во главу угла не обрядность, которая действительно крайне стандартизована, а отдельные совершенно конкретные персонажи агиологии с их весьма пестрыми «биографиями».

В среднеазиатской агиологии подобных «жизнеописаний» немало. Мы имеем в виду прежде всего вполне исторически достоверные персонажи агиологии, сведения о которых, правда, насыщены множеством легендарных сюжетов. Суммируя эти данные, пропустив их через критический анализ, мы можем получить довольно точные и в ряде случаев очень колоритные биографии святых. Здесь и известные полководцы арабских захватнических войск (Са'д ибн Абу Ваккас); неудачливые претенденты на роль руководителей мира ислама, от которых позднее отказываются их приверженцы (хазрет Али); политические интриганы, не брезговавшие никакими способами для достижения своих целей (Абу Муслим); серия суфийских миссионеров, в едином строю с военными захватчиками проникавших в глубь Азии и облагавших местное население религиозными податями и налогами на иноверцев; святые, волей ханов и эмиров поднятые из безвестности к вершинам популярности в качестве патронов местных династий; наконец, сами среднеазиатские правители, возведенные потомками в ранг святых.

Мы постарались достаточно полно представить среднеазиатскую мусульманскую агиологию в ее хорезмском варианте. В основном разделе нашей работы разобраны лишь 10 объектов почитания из того огромного числа святых, мазарами которых Южное Приаралье было буквально наводнено. Но и их оказалось достаточно, чтобы показать, до какой степени различны святые Хорезма как по мотивам приобщения к агиологии, так и по времени их окончательной «канонизации».

Классифицируя основной состав мусульманской агиологии, мы отнюдь не придерживаемся какой-то незыблемой, раз навсегда установленной схемы; разные направления канонизации нередко переплетаются, один и тот же объект присутствует в составе разных категорий святых. В этом нет ничего парадоксального: все происходит в рамках одного религиозного института.

Подобные переплетения легендарных сюжетов с достоверными фактами мы иллюстрируем многими примерами. Вспомним хотя бы шейха Аббаз-вали, который оказался одновременно и местным правителем, и знаменитым суфием (подобное превращение, несомненно, произошло не без влияния буддийских легенд). Слияние двух различных персонажей мы вспоминаем и в другом случае: Исым ибн Мусаиб — возможно, вполне достоверное лицо, миссионер раннего ислама — полностью «сжился» с правителем г. Ишрат-кала, так что на их содружестве возник сборный образ Исмамут-ата. Пахлаван-ата не был ни ханом, ни сановником двора, ни военачальником, это простой скорняк из Хивы, но его «создали» суфием со всеми полагающимися при этом свойствами творить чудеса.

Принятый нами индивидуальный подход к агиологии помогает наметить еще один интересный аспект исследования данного религиозного института. На всех этапах феодализации Средней Азии действительные или легендарные потомки знаменитых святых (особенно суфийских шейхов) использовали авторитет своих «предков» в активной политической деятельности. Последние обслуживали нужды правящих классов; сошлемся хотя бы на многочисленных потомков святого Сейида-ата, который был столь популярен в Хорезме; на протяжении многих столетий знаменитый клан Сейид-ата подвизался на дипломатическом поприще.

Если учесть сменявшие друг друга или развивавшиеся параллельно, но далеко не аналогичные формы культа святых, а также подойти генетически к отдельным персонажам агиологии или их категориям, между которыми нельзя ставить знака равенства, становится очевидным, что перед нами отнюдь не раз навсегда данный, застывший религиозный институт, а сложный процесс, растянувшийся на многие столетия. От политического деятеля VIII в. Абу Муслима, канонизированного рядом сектантских течений, до столь же известного деятеля XIX в. Сейид Али Мохаммеда (Баб), в не меньшей степени сакрализованного его последователями, прошло 11 столетий. Явление, казалось бы, одно и то же — агиология стран мусульманского Востока получала новых святых, но сколь различны время, политическая обстановка, непосредственные причины, породившие эти объекты религиозного поклонения.

Такова диалектика культа мусульманских святых, обусловленная реальными фактами социально-экономической жизни народов мусульманских стран на разных этапах их истории. Ф. Энгельс писал, что революционная оппозиция против феодализма проходит через все средневековье. В зависимости от условий времени она выступает, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания[1].

Подводя итоги нашей работы, посвященной хорезмским легендам, мы постараемся систематизировать накопленный материал, выделить те направления, в силу которых начиная с первых столетий ислама появилось новое, но отнюдь не чуждое в масштабах всей истории религии явление — культ мусульманских святых.

Мусульманская агиология по существу повторяла тот сложный путь, который в силу вековых традиций проходили почти все религии древности. Особенно это относится к христианству на разных этапах его становления. Но каковы бы ни были черты сходства последних, культ мусульманских святых — явление качественно новое, возникновению которого мы обязаны последней по времени мировой религии — исламу. Легендарная сторона этого культа ближе, нежели его ритуал, к официальному исламу.

Итак, из чего же слагается агиология ислама в ее хорезмском варианте?

1. Святые, образ которых крайне неопределен, их

жизнеописания, если и имеют какую-то реальную почву, в значительной степени замаскированы прозвищами типа Гойиб-ата (скрывшийся), Чинар-бобо (дерево чинары), Кечермас-ата (*непрощающий*) и т. п.

Святые этой категории чаще, чем другие, перекликаются с образами иранской мифологии и эпоса, в частности с зороастрийскими персонажами. Последних, оказывается, не столь уж сложно распознать под вполне «благопристойными» образами мусульманских святых. Так, одна из популярных святых женщин Хорезма — Амбарона, жена известного суфия Сулеймана Бакиргани (а позднее его преемника Зенги-ата), в легендах обладает признаками зороастрийской Анахиты со всеми присущими ей чертами божества плодородия и деторождения. Святой Джоумард-кассаб, имя которого почитают в ряде мест Средней Азии, связан с образами культурных героев древности Хушенга, Джамшида и самого мифического основателя династии пишдадидов — Кеюмарса. Кари Олав Ходжа, святой-суфий, особенно популярный в Туркменистане, некоторыми чертами близок эпическому герою Сиявушу. Что касается знаменитого аскета Дивана-и-Бурх, то доисламский характер этого древнего божества дождя не вызывает сомнения. Таких объектов агиологии, в которых явно сохранялись основные черты доисламских верований, немало в Средней Азии.

2. Особую категорию святых составляют библейско-коранические персонажи. Среди библейских — Мусо (Моисей), Нух (Ной), Сулейман (Соломон), Давуд (Давид), Аюб (Иов) и т. п., тесно связанные с ранними этапами мусульманизации; к святым этой категории следует отнести разного рода покровителей ремесел, промыслов и профессий. Сюда же следует причислить и коранических святых, появление которых также связано с самыми ранними этапами мусульманизации. Наряду с основоположником ислама к ним относятся исторически достоверные персонажи, такие, как первые халифы и другие сподвижники Мухаммеда (Абубекр, Омар, Осман, Али, Салман Фарс и др.). В какой-то степени к этой же категории следует отнести множество шиитских святых, имевших прямое или косвенное отношение к Али и его семейству. По-видимому, шиитских святых мы вправе выделить в особую группу: исторически сложившееся деление в мусульманстве на обособленные течения — шиитов и суннитов — позволяет это сделать.

3. Как и повсеместно в странах распространения мусульманства, основной контингент святых Хорезма сложился в результате появления суфизма и расширения зоны его влияния.

Сущность учения суфиев, основная идея этого мистического течения в исламе оказалась исключительно эффективной для становления мусульманской агиологии. Учение тасаввуфа о возможности приблизиться к божеству путем многоэтапного самовоспитания, путем зикра — системы мистических упражнений в разных их стадиях и формах,— а в конечном итоге слиться с божеством — уже это одно плюс аскетизм, подвижничество в образе жизни отличало суфиев от рядовых людей, окружало их ореолом святости.

Наиболее известные в этой области представители суфизма — крупные шейхи, руководители мистических школ, такие, как Юсуф Хамадани, Ахмед Ясеви, Сулейман Бакиргани (Хаким-ата) и другие, создали самую обширную категорию святых Хорезма и окружающей его пустынно-степной зоны, да и не только этого региона. На протяжении всего средневековья и нового времени эти суфии являлись эталоном святости для всех вновь появлявшихся «угодников божьих». С ними и с их учениками связываются легенды о самых экстраординарных чудесах.

Однако и суфизм как источник агиологии не однороден по своей значимости. Из общего состава представителей этого течения следует выделить суфиев позднейшей по времени волны, принадлежавших к вульгарной форме суфизма, к тому, что принято именовать ишанизмом, т. е. мистическим общинам, крайне упрощенным по содержанию и дошедшим почти до нашего времени. Религиозно-философская сущность тасаввуфа в системе их взглядов постепенно деградировала, свелась к простейшим и, я бы сказал, грубым истинам этого учения; обрядность приобрела чисто формальный характер; «чудеса» стандартизировались и подчинились весьма прозаическим, корыстным целям. Но тем не менее и эта категория «суфиев» поставляла новых святых.

При известном сходстве основных черт, что позволило отнести представителей суфизма к одной категории, каждый из этих святых обладает своей, только ему присущей индивидуальностью. Султан Ваис отражает, видимо, наиболее раннюю фазу в истории мистицизма, для которой

были характерны аскетизм и отшельничество. Он и Юсуф Хамадани, вне всякого сомнения, в процессе исламизации Хорезма домонгольского периода были избраны в качестве мусульманского эквивалента объектам доисламских святилищ.

4. *Представители четвертой группы лишь условно* могут именоваться мусульманскими «святыми» исключительно потому, что их мавзолеи почти ничем не отличаются от мазаров святых и некоторые со временем сделались объектами поклонения.

Это в большинстве своем представители местной власти разных периодов истории Хорезма — правители, члены их семей, отдельные представители местной аристократии и т. д. К такого рода персонажам, лицам исторически достоверным, мы постарались отнестись с наибольшим вниманием и осторожностью. Касается это прежде всего категории святых, которые при жизни не принадлежали ни к суфийским деятелям, ни к духовенству вообще, а были людьми светскими, по большей части *представителями знати. Интерес к персонажам данной* категории связан с тем, что эта линия становления святых, по нашему мнению, одна из наиболее интересных в социальном плане, до сих пор не привлекла должного внимания исламоведов. В то же время подобная сакрализация лиц из представителей правящих классов феодального общества — явление, бесспорно, стадиального порядка, присущее религиозной жизни классового общества. В условиях феодальной формации она продолжает процесс, характерный для обществ античной формации,— обожествление верховной власти (культ египетских фараонов, римских и китайских императоров и др.). Этот процесс сакрализации господствующих классов начался еще в глубокой древности, на заре классового общества, *в виде наделения сверхъестественными свойствами вождей* и зарождавшегося жречества; в эпоху феодализма он предстает уже в новом «обличье».

Монотеистические тенденции религий феодализма, лишив представителей верховной власти божественных функций, смогли предоставить им более или менее почетное место в ряду канонизированных святых. В христианстве в этом качестве появлялись представители светских кругов самого высокого уровня. «Двадцать византийских царей и цариц были причислены к лику святых православной церковью». И это только в Византии. То же

самое происходило и с «князьями» церкви. «Из 162 мучеников и святых... оказывается епископов, патриархов и пап — 39, других клириков — 26, принцев, крупных чиновников, представителей знати и богачей — 69»[2]. Примеры эти в отношении христианства могут быть продолжены.

Что касается аналогичных персонажей в мусульманских странах, о них хорошо знали, но на существо этого явления как на особый процесс в становлении культа святых специального внимания не обращали.

Создавать и благоустраивать усыпальницы знаменитых святых — давняя и повсеместно принятая традиция мусульманских народов. Вряд ли кто этой традиции не придерживался. «Считалось совершенно достаточным строить мавзолеи для членов царствующего рода рядом с могилами святых; этим похороненному в мавзолее было обеспечено покровительство святого»[3]. Практически же не только покровительство, добавим мы, но и непосредственная «канонизация» погребенных феодалов и лиц из их окружения имели место в мусульманстве. Хорошо известны такие примеры. Нередко сам святой давным-давно забыт, но связанный с его именем мазар-усыпальница какого-либо знаменитого деятеля истории продолжал пользоваться почитанием среди населения. В Хорезме мало кто обращал внимание на полуразрушенную усыпальницу святого Шейха Шерефа, так как она слишком непрезентабельна, тогда как роскошный мавзолей супруги золотоордынского наместника Тюрябек-ханым до недавнего времени пользовался почитанием, особенно среди девушек, и достаточно широко «рекламировался» духовенством.

Усыпальницу Исмаила Самани бухарского в наши дни посещают исключительно туристы, но еще не так давно этот мазар был объектом паломничества вследствие давней «канонизации» знаменитого создателя одной из крупнейших среднеазиатских династий.

Внимание современников привлекали и не столь известные объекты феодальной «канонизации». Так, например, Низам аль-Мулк писал об эмире Абдуллахе сыне Тахира (ум. в 840 г.), основателе династии аббасидских наместников Хорасана тахеридов: «Его могила в Нишапуре — место поклонения; всякий, кто что-нибудь просит у его могилы, получит»[4].

Объезжая территорию Хорезма, мы не раз встречались,

особенно в городах и крупных населенных пунктах, где, кстати, в прошлом сосредоточивалась ханская администрация, с более или менее оформленными архитектурно мавзолеями таких лиц. В большинстве своем они ничем не отличаются от мазаров святых.

Однако следует сказать, что не все они являлись объектами паломничества. В качестве примера сошлемся хотя бы на мавзолей Вали-аталыка, расположенный рядом с мазаром Султан Ваиса. Этот мавзолей весьма эффектен[5]. Вали-аталык, родом из Шавата, был визирем Аллакули-хана хивинского и инициатором строительства мазара самого Султан Ваиса. Создавая рядом со знаменитым мавзолеем свой собственный, Вали-аталык, вероятно, рассчитывал, что «кусочек святости» Султан Ваиса падет и на его собственную усыпальницу. Но эти расчеты не оправдались: мавзолей Вали-аталыка не привлекал паломников: он служил помещением для омовения умерших, а также для временного содержания буйнопомешанных, которых привозили к мазару Султан Ваиса.

Иногда подобные претензии представителей знати попасть в число почитаемых святых заканчивались кровавыми трагедиями. Так было некогда в Гурлене. Во времена того же Аллакули-хана гурленский ишак по имени Кучак, по сохранившимся преданиям, насильно заставлял местных жителей еще при жизни своей строить себе мавзолей, который ничем не отличался бы от усыпальниц святых.

На основании какого же принципа действительная или мнимая могила человека, в жизни своей светского, не имевшего прямого отношения к религии, становилась почитаемым мазаром? Надо полагать, что это прежде всего относится к деятелям ранней поры ислама, слух о подвигах которых вместе с мусульманством докатился до столь отдаленной провинции халифата, каковой в то время был Хорезм (Али, Абу Муслим и др.). К ним примыкают персонажи несколько иного характера — люди, так сказать, «отраженной славы», приближенные к тем или иным авторитетам ислама, суфизма в частности, реальные либо полумифические.

Но, конечно, в социальном аспекте для нас наиболее интересны те исторически достоверные лица, представители правящих классов феодального общества, мазары которых либо вполне самостоятельно, в результате осо-

бых заслуг перед исламом и его организациями (например, святой Тюрябек-хапым), либо отраженно, благодаря близкому соседству с усыпальницами видных святых, были превращены в объект религиозного почитания.

Подытоживая нашу попытку систематизации тех направлений, по которым происходило сложение культа святых Хорезма, следует все же признать, что последнее («светское») направление при всем своем специфическом для нас интересе на исследуемой нами территории представлено не столь уж многочисленными объектами. Здесь суфизм прочно завоевал ведущие позиции. Мазарами, связанными с этим мистическим течением в исламе, пестрит вся карта Хорезма, что объясняется прежде всего давним и близким соседством центров городской культуры с кочевой степью, население которой на протяжении многих столетий являлось для суфиев всех течений и рангов объектом специфического внимания как в аспекте идеологических влияний, так и для создания и укрепления чисто материальной базы суфийских организаций. И на ранних этапах исламизации, и в середине II тысячелетия суфии были основными миссионерами, распространителями мусульманства среди кочевых племен, окружавших Хорезмский оазис. Традицию руководства духовной жизнью степняков восприняли и ишанские общины самого позднего времени, причем, как уже было сказано, корыстные цели все более и более стимулировали их деятельность.

В заключение вернемся к вопросу о причинах живучести в прошлом культа святых, родившегося и развившегося под непосредственным влиянием ислама. Эти причины многочисленны и разнообразны: одни из них присущи этому культу искони, другие носят более субъективный характер и в значительной мере преходящи.

Первым принадлежит прежде всего та феноменальная легкость, с какой возникали в агиологии (во всяком случае среднеазиатской) все новые и разнообразные персонажи — объекты религиозного поклонения. Вследствие отсутствия и в прошлом, и в новое время в среднеазиатских государствах единой, четко оформленной организации ислама и его духовенства здесь полностью отсутствовала строго декларированная и исходящая из какого-то центра канонизация святых. Этим ислам в значительной мере отличался, например, от христианства с его регламентированными «житиями святых».

В исламе, чтобы признать то или иное лицо святым и создать в месте его упокоения систему культа, не требовалось никаких особых санкций. Чтобы возник тот или иной мазар, не требовались какие-либо формальности. Мазары появлялись по желанию многих частных лиц, обычно представителей правящих классов, ханов и их сановников, реже — представителей местных общин и особенно часто — по инициативе руководителей мистических орденов и их потомков.

Поводов для появления того или иного мазара было предостаточно. Стоило, например, какому-либо ишану прославиться своим благочестием, праведной жизнью или чудесами, как место его упокоения объявлялось святыней, к нему начиналось паломничество. Это относится не только к знаменитым мазарам Хорезма и вообще Средней Азии, таким, как Юсуфа Хамадани, Исмамута-ата, Палван-ата и им подобным. Нередко местом паломничества становился какой-нибудь второстепенный, «провинциальный» мазар, почитатели которого сами толком не знали, кто именно здесь погребен, но, следуя традиции, продолжали почитать со всеми положенными в этих случаях обрядами.

Говоря о причинах возникновения мазаров святых, следует отметить, что нередко, как показало знакомство с местами культа Средней Азии, новые мазары появлялись не только в результате весьма обыденных причин, но и в силу сверхъестественных «чудесных» обстоятельств, о которых говорят любопытные легенды. Суть таких легенд заключается в том, что некоему лицу (имярек) в чудесном таинственном сне является знаменитый святой (обычно давно умерший праведник) и в весьма ультимативной форме требует создать на месте своего упокоения мазар со всеми подробностями — наделением его землей (вакф), водой (очень часто родники и хаузы появляются якобы именно вследствие чуда); вырастают «священные» деревья, а, что самое существенное, мазар «обрастает» паломниками, становится центром их притяжения, и такое «чудо» обретает «плоть и кровь», т. е. становится средством обогащения духовенства.

Сны и сновидения в качестве предпосылки появления нового мазара — явление весьма распространенное. На протяжении всей истории мусульманской (равно и христианской) агиологии сновидения религиозного характера играли весьма существенную роль. Этнография Хорезма

дает тому немало подтверждений. Вещим снам мы обязаны, по преданиям, появлению таких знаменитых мазаров, как Султан Ваиса, Наринджан-бобо, Азвер-бобо, Хакимата и многих других.

Живучесть культа святых объяснялась удивительной стандартизацией его ритуала, сложившегося веками и входившего в качестве религиозной традиции в плоть и кровь верующего населения края. Ритуал этот был крайне прост. «Механика» его нехитрых действий основывалась на серии обрядов частично магического, частично жертвенного, умилостивительного характера, истоки которых восходят к домусульманскому прошлому края.

Причины отхода от религии зримы, ясны, понятны даже самим верующим людям. Сложнее обстоит дело с причинами жизнестойкости некоторых религиозных пережитков, особенно культа святых. Корни этого явления уходят глубоко в область семейного быта, и тем не менее необходимо применить все средства для их выявления.

Культ мусульманских святых на протяжении многих веков был прежде всего характерен теми вещественными памятниками, к которым мы относим разного рода усыпальницы, мазары, объекты паломничества людей.

Этот культ в наши дни, как мы уже отмечали, сохраняется только среди пожилых женщин[6]. Да и сами мазары, как показало наше длительное пребывание в Хорезме и в других местах Средней Азии, пришли в упадок: зарастают травой и колючками, не обновляются их туги (знамена) — непременная в прошлом принадлежность усыпальницы. Но самое главное, мазары утратили «свое лицо», т. е. редко кто из людей знает, кому именно принадлежал тот или иной мазар.

Все это относится, конечно, не к знаменитым среднеазиатским усыпальницам, которые бережно реставрируются и взяты под контроль государства, а к рядовым, так сказать «провинциальным», большей частью безымянным мазарам, которых в Хорезме немало. Мощный комплекс причин, обусловивших коренную перестройку экономики, культуры и быта в республиках Средней Азии и Казахстане, составляющих содержание национальной политики КПСС и Советской власти, объясняет поразительную деградацию религиозных верований в целом. Упадок культа святых говорит о том, что в сознании людей не остается места вере в сверхъестественное, что этот институт находится на грани отмирания. Однако его

пережитки еще существуют, и было бы в корне неверным ориентироваться на их стихийное отмирание. Процесс их исчезновения будет идти тем более быстрыми темпами, чем больше внимания будет уделяться атеистическому воспитанию, связанному с этим религиозным институтом.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 7, с. 361. О социальных корнях суфизма см., например: *Керимов Г. М.* Аль-Газали и суфизм. Баку, 1969, с. 22—24; *Климович Л. И.* Ислам. 2-е изд. доп. М.: Наука, 1965, с. 57, и др.

[2] *Ранович А.* Как создавались жития святых. М.: Госполитиздат, 1961, с. 65.

[3] *Бартольд В. В.* О погребении Тимура.— Соч. М.: Изд-во вост. лит., 1963, т. 2, ч. 2, с. 450.

[4] *Низам ал-Мульк.* Сиасет-намэ: Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька / Пер., введение в изучение памятника и примеч. Б. Н. Заходера. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949, с. 49.

[5] Мавзолей Вали-аталыка опубликован архитектором Ю. В. Стеблюком в статье «Погребальные сооружения Южного Хорезма...» (в кн.: Материалы Хорезмской экспедиции. М.: Изд-во АН СССР, 1963, вып. 7, с. 107—111).

[6] Этому вопросу посвящены статьи: *Снесарев Г. П.* Дети святых.— Наука и религия, 1972, № 2, с. 25—30; *Он же.* Шаманы и «святые» в Средней Азии.— Наука и религия, 1976, № 12.

Содержание

От автора 3

Введение 7

Хорезмская агиология 31

Места культа. Ритуал, его истоки. Функциональное значение культа святых . . . 31

Легенды о святых 46

Али в Хорезме 52

Са'д ибн Абу Ваккас 66

Исмамут-ата 71

Султан Ваис 80

Абу Муслим 100

Шейх Юсуф Хамадани 111

Шаббаз-бобо и Даку-Юнус 125

Неджм-ед-дин Кубра 142

Тюрябек-ханым 158

Пахлаван Махмуд 169

Заключение 200

Глеб Павлович Снесарев

ХОРЕЗМСКИЕ ЛЕГЕНДЫ
как источник по истории
религиозных культов
Средней Азии

Утверждено к печати
Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
АН СССР

Редактор издательства Н. Г. Белей
Художник М. В. Версоцкая
Художественный редактор Н. А. Фильчагина
Технический редактор М. Н. Комарова
Корректоры Е. Н. Белоусова, М. В. Борткова

ИБ № 26617

Сдано в набор 22.10.82. Подписано к печати 28.01.83
Т-04529. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага книжно-журнальная
Гарнитура обыкновенная. Печать высокая
Усл. печ. л. 11,34. Усл. кр. отт. 11,5
Уч.-изд. л. 12,5. Тираж 5000 экз. Тип. зак. 2202
Цена 1 р. 30 к.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10

В 1983 году в издательстве «Наука» выйдут в свет:

ИСТОРИЯ ПЕРВОБЫТНОГО ОБЩЕСТВА

Общие вопросы
Проблемы антропосоциогенеза

32 л., 3 р.

Книга, открывающая новую серию книг Института этнографии АН СССР, освещает ранний период истории человечества. На основе обобщения данных этнографии, археологии, антропологии реконструируется древнейшее человеческое общество, показываются основные этапы его развития. Подробно рассмотрена литература вопроса, вышедшая в СССР и за рубежом.

Конаков Н. Д.

КОМИ ОХОТНИКИ И РЫБОЛОВЫ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Культура промыслового населения *таежной зоны Европейского Северо-Востока*

18 л., 2 р.

Монография посвящена изучению культуры промыслового населения коми во второй половине XIX — начале XX в. В ней впервые обобщены уже опубликованные, а также новые архивные и полевые материалы, освещающие быт, производственную деятельность и духовную культуру охотников и рыболовов, рыболовные снасти, методы охоты и рыбной ловли и т. д. Книга богато иллюстрирована.

ПУТИ РАЗВИТИЯ ЗАРУБЕЖНОЙ ЭТНОЛОГИИ

20 л., 2 р. 20 к.

Сборник продолжает серию книг, выпущенных Институтом этнографии АН СССР и посвященных истории и критике зарубежной этнологии. В статьях сборника анализируется творчество западных структуралистов А. Р. Рэдклиффа-Брауна и К. Леви-Стросса, рассматриваются этнографические аспекты работы румынской социологической школы, историография этнических процессов в Канаде, Бразилии, Венесуэле, основные направления зарождающейся этнологии в Уганде, Кении, Танзании.

Книги можно предварительно заказать в магазинах Центральной конторы «Академкнига», в местных магазинах книготоргов или потребительской кооперации без ограничений.

ДЛЯ ПОЛУЧЕНИЯ КНИГ ПОЧТОЙ ЗАКАЗЫ ПРОСИМ НАПРАВЛЯТЬ ПО АДРЕСУ:

117192 Москва, Мичуринский проспект, 12, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»;

197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига»

ИЛИ В БЛИЖАЙШИЙ МАГАЗИН «АКАДЕМКНИГА»:

480091 Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»);

370005 Баку, ул. Джапаридзе, 13 («Книга — почтой»);

320093 Днепропетровск, проспект Гагарина, 24 («Книга — почтой»);

734001 Душанбе, проспект Ленина, 95 («Книга — почтой»);

375002 Ереван, ул. Туманяна, 31;

664033 Иркутск, ул. Лермонтова, 289;

252030 Киев, ул. Ленина, 42;

252030 Киев, ул. Пирогова, 2;

252142 Киев, проспект Вернадского, 79;

252030 Киев, ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»);

277012 Кишинев, проспект Ленина, 148 («Книга — почтой»);

343900 Краматорск Донецкой обл., ул. Марата, 1;

660049 Красноярск, проспект Мира, 84;

443002 Куйбышев, проспект Ленина, 2 («Книга — почтой»);

191104 Ленинград, Литейный проспект, 57;

199164 Ленинград, Таможенный пер., 2;

196034 Ленинград, В/О, 9 линия, 16;

220012 Минск, Ленинский проспект, 72 («Книга — почтой»);

103009 Москва, ул. Горького, 19а;

117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;

630076 Новосибирск, Красный проспект, 51;

630090 Новосибирск, Академгородок, Морской проспект, 22 («Книга — почтой»);

142292 Пущино, Московской обл., МР «В», 1;

620151 Свердловск, ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);

700029 Ташкент, ул. Ленина, 73;

700100 Ташкент, ул. Шота Руставели, 43;

700187 Ташкент, ул. Дружбы Народов, 6 («Книга — почтой»);

634050 Томск, наб. реки Ушайки, 18;

450059 Уфа, ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»);

450025 Уфа, ул. Коммунистическая, 49;

720001 Фрунзе, бульвар Дзержинского, 42 («Книга — почтой»);

310078 Харьков, ул. Чернышевского, 87 («Книга — почтой»).

1 р. 30 к.