

В. Н. Басилов

КУЛЬТ СВЯТЫХ В ИСПАМЕ

Издательство
«Мысль»



АКАДЕМИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК при ЦК КПСС
Институт научного атеизма

В. Н. Басилов

КУЛЬТ СВЯТЫХ В ИСЛАМЕ



Издательство «Мысль»
Москва · 1970

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Басилов В. Н.

Б 27 **Культ святых в исламе. М., «Мысль», 1970.**

144 с. (Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т научного атеизма).

Предлагаемая работа знакомит читателя с некоторыми современными верованиями и обычаями, связанными с почитанием святых. В ней рассматриваются особенности мусульманского культа святых, возникшие на почве традиционных местных доисламских религий. На конкретных примерах показано, что в культе мусульманских святых сохраняются пережитки шаманизма, аграрных культов, почитания предков, древних анимистических представлений и тотемизма.

1—5—8

72—70

29

Культ святых, игравший важную роль в религиозной жизни мусульман, сформировался в исламе под воздействием древних политеистических традиций, которые предполагали наличие мелких местных божеств, связанных с узким кругом почитателей. Впервые это установил выдающийся венгерский востоковед И. Гольдциэр (1850—1921). На основе обширного материала он убедительно доказал, что почитание святых явилось удобным каналом для проникновения в ислам верований и культов других религий, «стало оболочкой, под которой внутри ислама могли сохраняться уцелевшие остатки побежденных религий»¹. Этот вывод стал общепризнанным в науке. Он подтверждает на материале ислама одно из основных положений марксистского религиоведения, которому дал четкое определение Ф. Энгельс: «...религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен»². Труды И. Гольдциэра положили начало целому ряду исследований, значительно продвинувших изучение этого вопроса.

Исследование пережитков доисламских религий в культе святых плодотворно в нескольких направлениях. Во-первых, таким образом приобретаются новые сведения о религиях, уничтоженных исламом. Во-вторых, изучаются особенности местных (провинциальных, национальных) форм ислама, возникновение которых во многом было определено древними религиозными традициями. В-третьих, выясняется, пережитки каких форм религии сохранились в почитании мусульманских святых (следовательно, в исламе вообще) и в каком виде

¹ И. Гольдциэр. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938, стр. 65.

² К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 21, стр. 315.

было возможно существование в исламе чуждых ему верований и культов; это важно для определения закономерностей процесса смены одних форм религии другими, более развитыми. В-четвертых, выясняется, какой была судьба мусульманизированных остатков других религий с дальнейшим развитием ислама и какова их роль в наши дни.

Изучение древнего наследия в почитании святых способствует более углубленному пониманию характера ислама, а также имеет большое теоретическое значение и для общего религиоведения. Однако исследование доисламских пережитков в культе святых еще далеко от завершения. Особенно скудно освещены на материале мусульманского культа святых две последние проблемы, хотя верования и ритуалы, связанные с почитанием святых ислама, предоставляют исследователям прекрасную возможность определить роль (функции) некоторых пережитков древних форм религии в рамках монотеистического вероучения.

Имеется ряд работ, авторы которых ставили своей целью проследить генезис отдельных традиций, воспринятых культом святых от домусульманских религий. Анализ фактического материала позволил установить, к какой стадии развития религиозных воззрений относится то или иное явление и каков его удельный вес в общем комплексе представлений и обрядов, составляющих культ святых. Советские ученые Ю. В. Кнорозов, О. А. Сухарева, Г. П. Снесарев, З. И. Ямпольский и другие внесли много ценного в изучение древней основы культа мусульманских святых. Были распознаны отдельные персонажи, заимствованные исламом от прежних религий, в ряде случаев отмечены представления, наделяющие мусульманского святого функциями древнего местного божества; обстоятельно разработаны вопросы генезиса профессиональных культов. Но таких исследований еще мало. Во многих работах, где говорится о реликтах архаических форм религии в поклонении святым, аргументация отсутствует или заменена указанием на примитивизм культа, на своеобразные черты в почитании той или иной святыни. Однако далеко не все местные особенности культа восходят к языческим традициям, многие из них возникли в мусульманское время. Кроме того, в процессе исламизации

остатки местных домусульманских религий подверглись сильному разрушению или переосмыслению. Для понимания характера древних верований, усвоенных культом святых, необходим тщательный анализ фактов.

Трудности, стоящие перед исследователями мусульманского культа святых, в первую очередь вызваны крайней скудостью фактических сведений. Недостаточно данных и о почитании святых у народов нашей страны, исповадовавших ислам. Советские ученые И. И. Мещанинов и С. П. Толстов отмечали, что культ святых на Кавказе и в Средней Азии почти не изучен¹. Несмотря на успехи в разработке проблемы синкретичности мусульманского культа святых, имеются еще существенные пробелы. Введенный в научный оборот большой и интересный материал собран неравномерно, некоторые народы выпали из поля зрения исследователей. Почитание мусульманских святых в Европейской части страны и на Кавказе исследовано меньше, чем в Средней Азии, где не нашел должного освещения культ святых у казахов, киргизов, туркмен и каракалпаков.

Материал, положенный в основу настоящей книги, большей частью публикуется впервые. Преобладают сведения, собранные автором среди населения республик Средней Азии, в частности Туркмении и Узбекистана. В книге рассматриваются явления, в той или иной степени общие для всего мусульманского культа святых. Тотемизм, культ предков, шаманизм и т. п. — формы религии, свойственные всем народам на определенных этапах их общественного развития. Следовательно, их пережитки могут встретиться в почитании святых у всех народов, некогда принявших ислам. А поскольку еще в конце прошлого века уровень социально-экономического развития мусульманских народов не выходил за рамки формирующегося или сформировавшегося феодализма, то и в религиозных верованиях, отражающих социальную структуру, должна была определиться в общем одинаковая роль пережитков древних форм религии во всем комплексе религиозных воззрений.

¹ См. И. И. Мещанинов. Пыры Азербайджана. — «Известия Государственной Академии истории материальной культуры», т. IX, вып. 4. Л., 1931, стр. 3; С. П. Толстов. Религия народов Средней Азии. — «Религиозные верования народов СССР», т. I. М.—Л., 1931, стр. 257.

Форма, которую приняло поклонение святым у разных народов, почти не отражена в религиозной литературе. Как отмечал еще И. Гольдциэр, агиографическая литература во многом расходится с народными представлениями о святах: «Народная религия... должна быть строго отделена от систематического учения богословов»¹. И если несколько лет назад эта мысль могла казаться спорной, то сейчас накопившийся материал устраняет всякие сомнения в том, что между «народным живым оформлением ислама» и «исламом богословия»² есть существенная разница. Для того чтобы понять роль культа святых в жизни народа и его местную специфику, созданную пережитками древних религий, исследователь должен изучать народные верования.

Культе святых до сих пор оказывает большое влияние на быт мусульман нашей страны. Верующие продолжают посещать мусульманские святыни, нередко выезжая за пределы своего района, области и даже республики. В печати иногда сообщается о деятельности разного рода шарлатанов, паразитирующих на древнем институте паломничества к местам поклонения и столь же древнем обычае почитания потомков святых. Культе святых немыслим без проявлений религиозной идеологии, поэтому борьба с ним остается одной из важнейших задач атеистического воспитания трудящихся.

Необходимым условием борьбы с религией является ее научное исследование. В. И. Ленин писал, что пропаганда материалистического мировоззрения необходимо включает «разъяснение истинных исторических и экономических корней религиозного тумана»³. Научное исследование религии неотделимо от критики религиозной идеологии. На каких бы позициях ни стоял исследователь, логика фактов неминуемо приводит к выводам, ниспровергающим богословскую интерпретацию религиозных институтов и догм. Пути преодоления культа святых могут быть найдены только при тщательном изучении религиозных взглядов верующих.

Почему люди приносят жертвы, требующие материальных затрат? Почему они доверяют проходимцам,

¹ И. Гольдциэр. Культе святых в исламе, стр. 109.

² Там же, стр. 61.

³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 145.

обосновавшимся у почитаемых гробниц? В нашей научно-атеистической литературе нередко встречаются рассуждения о невежестве, которое служит причиной сохранения религиозных пережитков у части верующих. Но надо знать, каковы проявления и внутренняя логика невежества, чем они обусловлены: ведь то, что сегодня нельзя оценивать иначе, чем отсталость, в прошлом соответствовало уровню культуры человечества. Если пренебречь изучением убеждений верующих, то мероприятия, направленные на преодоление культа святых, окажутся бесплодными, а порой и вредными.

Почитание святых давно подвергается нападкам со стороны самих мусульман. Известно, что централизованной (да и вообще официальной) канонизации святых в исламе не сложилось. Реальный человек или мифический персонаж становился святым по воле общего мнения верующих, и духовенство вынуждено было задним числом соглашаться с установившимися традициями поклонения и пытаться привести их в соответствие с нормами ислама. Свобода инициативы, предоставленная простым верующим, не могла не придать почитанию святых чуждые исламу черты, которые вызывали протест у части мусульман. В течение нескольких столетий в так называемом мусульманском мире раздаются голоса, призывающие отказаться от культа святых как от пережитка язычества. Это наложило отпечаток на деятельность целого религиозного течения (ваххабиты).

В наши дни скептическое отношение к святым и святыням все больше распространяется среди мусульман. Таким образом, почитание святых становится одним из уязвимых мест во всей системе мусульманского верования. Давние традиции движения против него в исламе облегчают восприятие научной критики его верующими, и это обстоятельство необходимо учитывать в практике атеистического воспитания.

Настоящая книга написана на основе материалов, полученных этнографическими методами работы, и знакомит читателя с некоторыми верованиями и обычаями, связанными с почитанием святых. В ней освещаются не только пройденные этапы эволюции культа святых, ибо в сознании верующих еще живут представления, которые много веков назад стали сменяться более развитыми. Не все архаические воззрения и обычаи стали

достоянием истории. Следовательно, их анализ раскроет некоторые стороны современного состояния культа святых, поможет определить наиболее действенные способы его научной критики.

Автор не претендует на исчерпывающее освещение всего комплекса обычаев и представлений, из которых состоит и с которыми связано почитание святых. Он рассматривает лишь часть проблем, стоящих перед исследователями этого культа, в частности выясняет, к каким формам религии принадлежат пережитки язычества, удержавшиеся в культе святых, и какое место отводится остаткам архаических форм религии в более развитой религиозной системе.

Как известно, почитание мусульманской святыни, за исключением отдельных случаев, связано с личностью какого-либо святого: он там или погребен, или жил, или останавливался для отдыха и пил чай, или молился. Поэтому под культом святых понимается почитание и мест поклонения, и самих святых.

Имена святых в тексте приводятся в той форме, в какой они бытуют у того или иного народа.

ЯЗЫЧЕСКИЕ БОЖЕСТВА В РОЛИ
МУСУЛЬМАНСКИХ СВЯТЫХ

И. Гольдциэр, увидевший в пережитках язычества общую черту мусульманского культа святых, вскрыл древние корни лежащих в его основе идей, которые приобрели «новое толкование, сообразно с духом новой религии»¹. Его работы опровергли распространенное еще в конце прошлого века мнение, что культ святых создавался в исламе «в течение многих столетий»².

Наиболее отчетливо связь почитания святых с прежними религиями проступает в тех случаях, когда мусульманская святыня находится на месте известного языческого капища или когда мусульманский святой сумел сохранить свое языческое имя. И. Гольдциэр привел убедительные примеры подобной преемственности. Однако отыскать чуждые исламу персонажи в культе святых у народа, о древней религии которого почти нет сведений, непросто. В таких случаях древний облик того или иного мифического святого восстанавливается по косвенным данным, с привлечением сравнительного материала, и народные верования уже сами служат основой для реконструкции забытых местных культов. Так обстоит дело, в частности, с исследованием среднеазиатского культа святых. О древних религиях Средней Азии известно немного. Зороастризм, распространившийся в этом крае, не смог вытеснить местные культы и существовал в формах, близких каноническим, видимо, лишь в отдельных районах. Только изучение народных верований и легенд позволило исследователям выделить среди среднеазиатских святых группу персонажей, которые были божествами здешних домусульманских религий.

И. Гольдциэр, увлеченный задачей дать общую картину доисламских традиций в почитании святых, не за-

¹ И. Гольдциэр. Культ святых в исламе, стр. 61.

² А. Мюллер. История ислама, т. 1. СПб., 1895, стр. 224.

нимался детальным выяснением истоков культа отдельных мифических персонажей. Более того, он по существу пренебрег таким важным источником, как народные предания о деятельности святых, ограничившись замечанием, что легендарные жития порой напоминают волшебные сказки Востока¹. Его последователи сделали в этой области шаг вперед, обогатив исламоведение не только этнографическим материалом, но и этнографическими методами интерпретации данных. Работы о пережитках доисламских религий в среднеазиатском культе святых представляют собой лучший пример такого использования возможностей этнографической науки.

Так, советские этнографы М. С. Андреев, О. А. Сухарева, Ю. В. Кнорозов, Г. П. Снесарев и другие выделили из числа среднеазиатских святых ряд персонажей (Биби-сешанби, Биби-мушкиль-кушо, Джоумард-кассаб, Амбар-она, Хубби), почитавшихся местным населением задолго до утверждения ислама². Однако до сих пор прослежены далеко не все связи с домусульманским пантеоном, которыми так богат среднеазиатский культ святых. Ниже рассматриваются некоторые новые данные о пережитках культов местных языческих божеств в исламе.

Божества аграрных культов

С завоеванием арабами соседних стран в границах халифата оказались области древней земледельческой культуры, основанной на искусственном орошении, — долина Нила, Месопотамия, оазисы Средней Азии. Огромная роль земледелия в жизни населения этих мест нашла отражение в культах умирающих и воскресающих божеств, которые были уничтожены исламом.

¹ См. И. Гольдциэр. Культ святых в исламе, стр. 33 и др.

² См., например, М. С. Андреев. Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны). — «По Таджикистану», вып. 1. Ташкент, 1927; О. А. Сухарева. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии. — «Труды Института истории и археологии. Материалы по археологии и этнографии Узбекистана», т. II. Ташкент, 1950, стр. 176; *её же*. К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков. — «Памяти Михаила Степановича Андреева». Труды АН ТаджССР, т. СХХ. Сталинабад, 1960, стр. 198; Ю. В. Кнорозов. Мазар Шамун-наби. — «Советская этнография», 1949, № 2.

Самобытные религии Египта и государств Двуречья известны историкам, но об аграрных культах Средней Азии данных немного. В том, что почитание земледельческих богов было свойственно местным религиям, убеждают скудные указания источников. Кроме того, фольклор в образе героя Сиявуша сохранил черты умирающего и воскресающего божества¹. Отдельные пережитки земледельческих культов удержались в праздничной обрядности таджиков и узбеков. Аграрные культы наложили отпечаток и на почитание среднеазиатских мусульманских святых.

С отдельными святынями были связаны ритуалы древних земледельческих мистерий, в частности шествия с цветами. Обычай устраивать процессии с розами у мазара Бахауддина (Бухара) заставил В. А. Гордлевского предположить, что в почитании мазара сохранились отдельные традиции аграрных культов². Такой взгляд высказывали Г. П. Снесарев, отметивший «праздник розы» в Хиве с торжественным гуляньем молодежи вблизи кладбища и гробницы святого Баварис-бобо, и О. А. Сухарева³.

В легенды о Хасане и Хусейне и о местных святых, например самаркандском Куссам ибн-Аббасе («Шах-и-зинда» — живой царь) и куня-ургенчском прекрасном отроке Джамильджане, вписались некоторые мотивы специфических мифов о страдающем божестве. Наконец, в облике мусульманских святых сохранились и отдельные персонажи, некогда выступавшие в роли земледельческих божеств. В Бухаре почиталась могила Сиявуша. В Хорезме большой популярностью пользовалась местная святая Амбар-она, в образе которой продолжала свое существование древняя богиня плодородия. Земледельческим божеством был и хорезмский святой Хубби-ходжа. Легенды об Амбар-она и ее сыне Хубби интересны своим сходством с образами и событиями древневосточных мифов о Великих богинях и их спутниках. Исчезновение юноши, с которым богиня

¹ См. С. П. Толстов. Древний Хорезм. М., 1948, стр. 202—205.

² См. В. А. Гордлевский. Избранные сочинения, т. II, М., 1962, стр. 373—374.

³ См. О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960, стр. 35; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969, стр. 205—206.

плодородия связана интимными или кровнородственными отношениями, его оплакивание и длительные поиски — таков основной сюжет, подтверждающий это сходство»¹.

В почитании святых Средней Азии сохранились и другие следы связи с местными аграрными культурами. Изучение их, во-первых, даст новый материал к характеристике древних земледельческих религий, во-вторых, позволит установить закономерности процесса вытеснения их исламом.

Пережитки аграрных культов у народов Средней Азии очень слабо связаны с производственным процессом. Так, в современных верованиях древние хорезмские божества Амбар-она и Хубби-ходжа имеют косвенное отношение к непосредственным нуждам земледельца. Нечего и говорить о Снявуше, первоначальный облик которого гипотетически реконструируется лишь по данным фольклора.

Полевые работы связаны с именем патрона земледелия — святого Бобо-и-дехкана. Этот образ известен всем среднеазиатским народам (Бобо-дехкон — у таджиков, Бобо-и-дехкан — у узбеков, Дийхан-баба — у каракалпаков, Баба-дайхан — у туркмен и т. д.). Покровитель земледелия также доисламский персонаж, как уже отмечали исследователи, указавшие и на возможную связь его с культом предков². Однако в представлениях народа Бобо-и-дехкан был наделен очень скромной ролью. В легендах в отличие от других мусульманских святых он не совершал чудес и рисовался благообразным старцем в простой одежде. Ничто в почитании Бобо-и-дехкана не напоминало пышный государственный культ. Это дало основание исследователям предположить, что данный образ воспроизводит архаический этап эволюции религиозных воззрений: «...не к пантео-

¹ Г. П. Снесарева. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, стр. 251.

² См. М. С. Андреев. По поводу процесса образования примитивных среднеазиатских древних цехов и цеховых связей (рисаля). — «Этнография», 1927, № 2; О. А. Сухарева. К вопросу о генезисе профессиональных культов у таджиков и узбеков. — «Памяти Михаила Степановича Андреева». Труды АН ТаджССР, т. СХХ; Е. М. Пещерева. Гончарное производство Средней Азии. — «Труды Института этнографии АН СССР», т. 42. М.—Л., 1959, стр. 129—130.

ну древних божеств-покровителей следует обращаться, выясняя генезис образа Бобо-дехкона, а к институту служителей земледельческого культа на ранних этапах его развития»¹.

Однако такая точка зрения представляется односторонней. Действительно, образ патрона земледелия имеет архаические черты, связанные и с культом предков, и с мифами о культурных героях. Но ислам воспринял культ этого божества после того, как оно было лишено былой роли. Даже имя, под которым оно сейчас известно («Дед-Земледелец»), — позднего происхождения. Слово «дехкан», которое входит в имя патрона земледелия, только после арабского завоевания стало означать «крестьянин», «земледелец». До этого дехканами назывались представители феодализирующейся аристократии. Имеются основания предполагать, что связанные с образом Бобо-и-дехкана обряды и воззрения представляют собой не архаический культ, сохранившийся в исламе по причине своего второстепенного значения, а остатки некогда пышного культа могущественного аграрного божества. Для подтверждения этого вывода следует сначала проанализировать легендарные рассказы о другом святом.

Среди святынь города Куния-Ургенча местные жители упоминают и о могиле Дивана-и-Бурха (иногда вместо Бурх произносится Бурк, Бурух). Гробница его — глинобитное строение по образцу жилого дома — не представляет ничего примечательного. Но легенды о Бурхе интересны. Жители Куния-Ургенча рассказывают, что Дивана-и-Бурх стоял на одной ноге 40 дней и ночей и просил Аллаха уничтожить ад. Легенда сохранилась в разных вариантах. Так, бытует версия, по которой Бурх стоял не на одной ноге, а на большом пальце ноги. В одних рассказах Аллах соглашается удовлетворить просьбу Бурха, но затем сам наводит его на мысль о необходимости ада. В других рассказах Аллах уничтожил лишь часть отделений ада или обещал отдать Бурху все семь адов в день страшного суда. Однако основной мотив — стояние святого на одной ноге — сохраняется во всех вариантах легенды. Эту легенду о Бурхе О. А. Сухарева слышала и в Бухаре.

¹ Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, стр. 220—221.

Подобный рассказ о святом Шайхы-Борх-дивана был известен казахам¹. Та же легенда рассказывается туркменами о святом Буркут-дивана (Буркут-баба). Записи, сделанные в разных районах, свидетельствуют об общетуркменском распространении сюжета.

По одному из вариантов, бог обещает выполнить любое желание того, кто простоят 40 суток на одной ноге, и Буркут, выполнивший это, просит Аллаха уничтожить ад. Бог доказывает Буркуту, что ад надо сохранить для «неверных» или для того, чтобы мусульмане лучше соблюдали предписания религии и не отходили от веры. Буркут обижается; двинув ногой, он разрушает одно отделение ада и уходит. Посланный Аллахом Джабраил уговаривает его признать решение Аллаха правильным. Рассказывают, что Аллах по просьбе Буркута, стоявшего на одной ноге, уничтожил шесть отделений ада, сохранив одно, и т. п.

Сходство легенд при сходстве имен святых позволяет предположить, что Дивана-и-Бурх, Борх-дивана и Буркут-дивана являются разновидностью одного и того же образа. Изложенные мифические рассказы говорят о древности этого персонажа.

В поисках древних корней того или иного персонажа больше всего сведений исследователь обнаружит в мифах. Мифы проявляют удивительную устойчивость. Даже сильно искаженные под воздействием новых религиозных концепций, они сохраняют следы древних воззрений и обрядов. Это дает основание обратиться для расшифровки данных легенд к обычаям других народов, у которых интересующий нас мотив или сюжет был живым институтом или ритуалом.

Этнографические параллели свидетельствуют о генетической связи изложенной легенды с земледельческими культами. Стояние на одной ноге известно как магический ритуал у народов, живущих далеко друг от друга и не имевших культурного и языкового родства. Так, еще в прошлом веке в Таиланде (Сиаме) в конце апреля провозглашали временного короля, который в течение трех дней пользовался царскими прерогативами. Временный король, управляя разукрашенными быками, пропахивал девять борозд на площади города. В бороз-

¹ См. «Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете», т. XV, вып. 3. Казань, 1899, стр. 31'.

ды бросались первые зерна этого года, которыми зрители стремились овладеть, чтобы примешать их к посеву и тем самым обеспечить обильный урожай. «После этого выпрягают быков, пред ними кладут рис, маис, сезам, бананы, сахарный тростник, дыни и проч. Предполагается, что те продукты, которые будут ими съедены в первую очередь, будут в этом году дорогими... Во время этой процедуры временный царь стоит, прислонившись к дереву, положив правую ногу на левое колено. Этой позе он обязан своим титулом «одноногого царя» (хотя официально его называют «господин небесных стад». — В. Б.)... Он является чем-то вроде министра земледелия: к нему обращаются по всем спорам, относящимся к земле, рисовым полям и т. д.»¹

На празднике жатвы во время пляски и качания брахманов на качелях (чем выше им удастся взлететь, тем больше якобы будет в этом году дождей, а следовательно, и хороших урожаев) «господин небесных стад» также около трех часов стоял на одной ноге на возвышении перед храмом. Предполагалось, что эта церемония принесет людям счастье, мир, покой, здоровье и благополучие. Стоянием на одной ноге испытывалось настроение духов и божеств. Если временный царь спустит правую ногу на землю, «это служит дурным предзнаменованием, предвещающим неустойчивость трона и расстройство государства. Если же он, напротив, сохранит свою позу, то он принесет, по общему убеждению, победу над духами зла»².

В этих церемониях временный заместитель царя наделен божественными или магическими функциями, некогда (как показал на многочисленных примерах английский ученый Дж. Фрэзер) приписывавшимися самому царю. Держа ногу на весу, временный царь приносил победу над злыми духами. «Правило, которое требует от мнимого царя, чтобы он простаивал на одной ноге на троне среди рисового поля... может быть, являлось первоначально колдовством, призванным обеспечить хороший урожай — таков по крайней мере смысл аналогичной церемонии, соблюдавшейся древними пруссами». Самую высокую девушку ставили на одной ноге на трон. Она просила бога послать лен такой же

¹ Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. II. М., 1928, стр. 126—127.

² Там же, стр. 127.

высокий, как она. «Если девушка крепко проставала на одной ноге в течение всей церемонии, то это считалось предзнаменованием хорошего урожая льна, если девушка опускала вторую ногу, то поселяне боялись, что урожай будет недостаточен»¹.

В мифах о Бурхе (Буркуте) стояние на одной ноге является проверкой его силы; лишь доказав ее, святой может распоряжаться в аду. Сами среднеазиатские легенды этот мотив не объясняют. Его объяснение можно искать в описанных выше представлениях и ритуалах, видимо некогда известных и земледельческому населению Средней Азии: стоя на одной ноге, человек как бы уподоблялся растению и должен был магическим путем повлиять на урожай. Миф о земледельческом божестве отразил этот обряд.

Какие основания, кроме легенды, позволяют предполагать, что празднество с участием фигуры, напоминающей временного царя, некогда было известно и в Средней Азии?

Во-первых, согласно источникам, «власть царя... имела заметный сакральный характер. И мы вряд ли ошибемся, если в применении к городам Средней Азии будем говорить о «царях-жрецах»². Это существенное обстоятельство, если учесть, что временный царь — сравнительно поздний персонаж, заменивший настоящего царя, который на более раннем этапе сам исполнял жреческо-колдовскую роль. «Китайские хроники сохранили нам ряд деталей, позволяющих заключить, что цари играют крупную роль в аграрно-календарных обрядах. Так, в Фергане царь выступает в качестве организатора ритуальных состязаний, служивших для определения, будет ли год счастливым»³.

Во-вторых, среднеазиатская аграрная обрядность и связанные с ней верования сохранили и другие следы ритуального комплекса, частью которого было стояние на одной ноге. Так, представление об облаке как о корове, отразившееся в официальном титуле сиамского временного царя, отмечено у таджиков и узбеков. Обрядовое качание на качелях во время праздника, видимо бывшее «актом имитативно-сексуальным по отношению

¹ Дж. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. II, стр. 131.

² С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 270.

³ Там же.

к божеству плодородия»¹, известно и народам Средней Азии. В Средней Азии данный ритуал тоже не был простым развлечением: туркмены, например, считали, что качание на качелях «смывает» грехи, накопившиеся за год. Кое-где обряд утратил связь с весенним земледельческим празднеством; в частности, у туркмен он совершался во время мусульманского праздника жертвоприношения (Курбан-байрам). Но исконная связь этого ритуала с празднованием земледельческого нового года — Новруза — несомненна; она подтверждается не только этнографическими материалами, но и показаниями источников².

В ряде мест у таджиков и узбеков зафиксирован также ритуал пропахивания первых борозд старейшиной, считавшимся во время обряда живым воплощением покровителя земледелия. Видимо, отголоском этого же обряда является широко распространенная в Средней Азии формула, которую произносили при севе, разбрасывая зерно: «(Пусть) это (будет) не наша рука, а рука Бобо-и-дехкана».

Вернемся к рассказам о стоявшем на одной ноге святом. В одной из узбекских (куня-ургенчских) легенд о Бурхе, просившем уничтожить ад, Бурх выполнил условие Аллаха — 40 суток без воды и пищи скрыто от людей простоять, выпрямив ногу, на мизинце левой ноги, — и с неба послышался голос, сообщающий святому, что его просьба удовлетворена. Радостно возбужденный этими словами, Бурх пошел через поле поспевающей пшеницы, не замечая, что подминает под ноги колосья. Вдруг перед ним появился человек, ударил его по щеке и стал бить палкой. «За что ты меня бьешь?» — вскричал Бурх. Человек объяснил, что он топтал пшеницу, а из пшеницы делается хлеб, — и снова стал бить святого. Тогда Бурх понял свою ошибку. «Я неправ, ад нужен для грешников, не разрушай его», — взмолился он богу. И ад был сохранен. А этот человек, оказывается, был Джабранлом, специально посланным Аллахом. Думается, что поле пшеницы присутствует в легенде не случайно. Оно является поблекшим воспоминанием о связи ритуала с земледельческим культом. Таким образом,

¹ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 466.

² См. К. А. Иностранцев. Сасанидские этюды. СПб., 1909, стр. 100.

своеобразная легенда, героем которой некогда было аграрное божество, позволяет восстановить прежнюю роль персонажа, ставшего мусульманским святым.

О прошлом святого говорит и общая легендарная характеристика его, включающая власть над погодой. Так, горные таджики в Вахно считали, что Бурх имеет «ключ погоды»: ему приносили в жертву быка в случае наводнения или засухи. Представления о власти Дивана-и-Бурха над дождем сохранились и в легендах куня-ургенческих узбеков. Правда, способностью вызвать дождь или прекратить его обладают многие мусульманские святые у разных народов. Но верования туркмен устраняют всякие сомнения в прочности связи представлений о власти над погодой с образом стоявшего на одной ноге святого. Обладающим властью над дождем у туркмен признается только один святой, Буркут-дивана (Буркут-баба), «пир» (покровитель, хозяин) дождя. Считается, что распорядиться дождем Буркуту позволил (поручил) бог. Сохранилось представление, что он и сейчас жив и ходит («гуляет») по небу. Он гонит облака туда, где нужен дождь, и бьет их кнутом. След кнута — молния; гром — звук удара или крики и стоны облаков.

Когда рассматриваются легенды о святом, необходимо установить: не попал ли этот образ в народные верования из книжного жития? Бурх известен мусульманским патерикам. Он считается современником Мусы (Моисея). Однажды при засухе Муса предпринял моление о дожде, но бог сказал, что не примет его молитвы, так как он окружен плохими людьми. Дождь пойдет, если об этом попросит святой Бурх. Муса, проведя день в пути, увидел в степи черного человека. Это был Бурх. После его молитвы наконец пошел дождь¹.

Сборники житий святых, наложившие печать на народные верования в разных частях «мусульманского мира», сами составлялись из записей народных легенд. Лишь специальное исследование агиологической литературы позволит установить, из среднеазиатских ли преданий впервые извлек Бурха составитель жития, или среднеазиатские мифы присоединились к персонажу, получившему известность с распространением арабско-

¹ См. «Фасл ал-хитаб би васл ял хатаб» (Ясное суждение о соединении влюбленных). Ташкент, 1912, стр. 49 (на перс. яз.).

персидских религиозных книг. Но в любом случае легенды о Дивана-и-Бурхе (Буркут-дивана) являются отголосками древних мифов о местном аграрном божестве.

О домусульманском происхождении образа этого святого свидетельствуют и другие легенды. Так, в туркменских рассказах о Буркут-дивана, изображающих его покровителем дождя, характерно противопоставление Буркута Аллаху, не свойственное мифам о прочих «пирах» — покровителях. Именно это составляет содержание, основу легенд.

Рассказывают, что однажды Буркут-баба поспорил с Аллахом, сказав: «Я заставляю траву зеленеть, так как посылаю дождь». Аллах предложил ему подтвердить слова делом. Целый год шли дожди, но трава не росла. На другой год дождя не было, однако в песках выросла густая трава: бог поднял выше подземные воды. И Буркут сказал: «Подчиняюсь тебе». По другой легенде, Буркут построил себе дом (поставил кибитку) на дне ущелья (пересохшего русла реки). Мимо шел пророк Муса и высказал опасения, что дом будет смыт дождевыми потоками. Буркут возразил: «Как может пойти дождь? Я — хозяин дождя!» Муса сообщает об этом богу: решено проучить Буркута; льет проливной дождь. Возвращаясь от бога, Муса видит, как Буркут вылавливает в воде кошмы, сушит одежду. В ответ на замечание Мусы о том, что дождь все-таки пошел, Буркут называет Мусу сплетником.

Противопоставление Буркута богу характерно почти для всех туркменских легенд, есть оно и в узбекских сказаниях о Бурхе. Далее будет изложено еще несколько мифических рассказов, в которых Бурх пытается выступать независимо от бога или даже вопреки его воле; требуется вмешательство Аллаха, чтобы поставить «пир» дождя на свое место. Очевидно, это своеобразие легенд отражало борьбу ислама с чуждым ему местным культом.

Рассмотренный выше миф о Бурхе (Буркуте) утратил связь с современной земледельческой обрядностью народов Средней Азии. Но именно ритуалы и верования, сходные с отдельными элементами сямского праздника, позволяют предположить, что с божеством, запечатленным в легенде, имеет генетическое родство и Бобо-и-дехкан. Приведенные выше этнографические парал-

лели показывают, что персонаж, с которым связан миф о стоянии на одной ноге, должен был иметь такие же функции, которыми наделен в верованиях ряда народов Средней Азии святой Бобо-и-дехкан. Так, первые борозды у таев пропахивал временный царь, в Средней Азии — старейшина, представляющий Бобо-и-дехкана. Видимо, образы Бурха и Бобо-и-дехкана восходят к одному и тому же земледельческому божеству, культ которого был разрушен исламом.

Очертания исчезнувшего земледельческого культа приходится восстанавливать по мельчайшим деталям. Ислам сохранил немного от некогда развитого почитания аграрных божеств. Не противоречит ли это утверждению о некогда важной роли аграрных культов в жизни народов Средней Азии? Нет, именно это и было причиной их быстрого разложения. Как указывал К. Маркс, развитая ирригационная система могла существовать только при постоянном внимании к ней общины или государства¹. В период, непосредственно предшествовавший арабскому завоеванию, эта функция принадлежала государству. Государство, взявшее на себя заботу о поддержании оросительной сети в порядке, должно было следить и за исполнением аграрного культа. Следовательно, данный культ должны были держать в своих руках жрецы. С пресечением их деятельности арабами угас и культ, лишь отдельные его черты сохранились в жизни сельских общин. Скромные формы его, сохранившиеся до начала XX в., были определены условиями, в которых он поддерживался.

Образ земледельческого божества расщепился на разные персонажи, воспринявшие и разные черты прежде единой характеристики. Судьбы новых персонажей также не были одинаковыми. За Бобо-и-дехканом сохранилась узкая сфера производственных нужд земледельца. К началу XX в. получила распространение тенденция отождествлять его с Адамом. Почитание Бурха, наоборот, продолжалось вне рамок земледельческого культа. У узбеков и таджиков Бурх стал покровителем ткачества. У туркмен Буркут считался «хозяином» дождя, но дальнейшее развитие связанных с ним верований в туркменской среде привело к парадоксальному ре-

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9, стр. 132.

зультату: к концу XIX в. культ Буркута был преимущественно пастушеским, скотоводческим. Почитание «пира» дождя утратило связь с орошаемым земледелием. Конечно, к Буркут-баба обращались и жители районов орошаемых земель, когда было плохо с водой. Так, по воспоминаниям стариков-туркмен (Керкинский район), крестьяне приносили жертвы Буркуту в период, когда Аму-Дарья мелела и вода в каналы не поступала. Но функционирование оросительной сети в Туркмении явилось причиной угасания данного культа.

Подтверждение этого — почитаемая могила Буркут-баба в Хорезмском оазисе (Калининский район ТССР). В данном случае имеет место отклонение от общетуркменских верований: повсюду в Туркмении традиционные представления помещают Буркут-баба на небо живым, а здесь находится его могила.

По рассказам местных жителей, место погребения Буркут-баба кому-то открылось во сне. По своим функциям, по ритуалу поклонения могила Буркут-баба подобна другим туркменским святым местам и специфического назначения не имеет. Буркут-баба здесь не выступает в роли «хозяина» дождя. Между тем некоторые старики знают, что Буркут-баба считается покровителем дождя, помнят отрывки мифов о нем, называют его, как и повсюду в Туркменистане, Буркут-дивана. Местным жителям известно, что пастухи в песках приносят в жертву Буркуту козу, но, как правило, они знакомы с этим обычаем лишь понаслышке: «Кроме пастухов никто так не делает. Никому здесь не нужен дождь, воды много»; «мы берем воду из арыка и не зависим от дождя». Так же высказываются и жители других районов Туркмении, обеспеченные аму-дарьинской водой.

Таким образом, отсутствие у «похороненного» Буркут-баба его специфической функции «хозяина» дождя обусловлено постоянным обилием воды в Хорезмском оазисе. Способность Буркута давать дождь оказалась ненужной и была почти забыта, а представления о нем перестали отличаться от представлений о других святынях. Воззрения, помещавшие «пира» дождя живым на небо, также исчезли, и ничто не мешало почитателям Буркут-баба обнаружить его «могилу» (появление могилы внесло в культ святого видимый, материальный объект; отныне община обладала своим святым местом).

До сих пор речь шла о двух святых, унаследовавших отдельные черты древнего аграрного божества. Но было бы неправильным процесс разрушения доисламского культа сводить только к формированию этих двух мусульманизированных образов. Осколки мифов о земледельческом боге и обряды, некогда связанные с ним, закреплялись и за другими святыми. Так, почти повсеместно в Средней Азии земледельческая обрядность была связана и со святым Хызром: на кучу обмолоченного зерна клался кусок глины, для того чтобы Хызр (Хыдыр) взглянул на собранное зерно или коснулся его рукой — это должно было увеличить урожай. Аграрная обрядность позволила реконструировать связи Бурха (Буркута) с Бобо-и-дехканом. Она же вводит в сферу земледельческого культа и Хызра. Логика требует, чтобы обрядом «хыдыр-кесек» к собранному урожаю приглашалось то же самое божество, которое покровительствует всему комплексу полевых работ. Если говорить о мусульманском периоде, благословить, «запечатать» урожай должен был бы Бобо-и-дехкан. Видимо, так это и было когда-то, но патрона земледелия вытеснил более популярный общемусульманский святой пророк Хызр. Невидимо странствуя по земле, он дает богатство и счастье каждому, перед кем пожелает предстать в зримом облике. Эта легендарная функция привлекла к нему думы земледельца, чем озламеновалась дальнейшая мусульманизация древней аграрной обрядности.

Пример с Хызром свидетельствует о том, что далеко не каждый святой, воспринявший те или иные черты доисламских аграрных культов, является мусульманизированным божеством местной религии. Нередко древний персонаж уступал свое место в народных верованиях и мифах новому святому, превзошедшему его популярностью. Так, в Туркмении легенда о стоянии на одной ноге часто рассказывается в связи с бухарским святым Бахауддином. Бахауддин — реальное историческое лицо, основатель дервишского ордена «Накшбандия» (XIV в.); ясно, что он не был исконным героем рассмотренного здесь мифа. Следовательно, архаический облик легенд далеко не всегда свидетельствует о древности образа какого-либо конкретного святого. Древние представления и сюжеты могли соединяться с новыми персонажами. Именно в свете этой закономерности нуж-

но рассматривать и культ хорезмского святого Наладж-баба, наделенного ролью покровителя водоподъемного колеса, чигиря. В легендах о нем сохранилась весьма архаическая черта — упоминание о его сотрудничестве с шайтаном (шайтан якобы подсказал ему, что чигирные горшки надо привязать к колесу прутьями тала). Но мотив помощи шайтана широко известен в среднеазиатской мифологии. Он присутствует в легендах о Бобо-и-дехкане, о покровителях музыки. Скорее всего, легенды о Наладж-баба лишь копируют древние образцы. Даже если полагать, что Наладж-баба является двойником Бобо-и-дехкана, утратившим связь с общим циклом земледельческих работ и закрепившимся только за чигирным делом, появление его в качестве самостоятельного персонажа произошло сравнительно недавно.

«Покровитель чигиря» не мог быть в народных верованиях до тех пор, пока не был изобретен чигирь. В Хорезме же остатки керамических чигирных горшков встречаются только с раннего средневековья¹. Конечно, можно предположить, что горшкам из обожженной глины предшествовали деревянные (подобные тем, какие были в XIX в. у казахов, живших по берегам Сыр-Дарьи). Но при давней и высокой культуре гончарного ремесла в Хорезме это маловероятно. Есть еще довод в пользу мнения о молодости образа Наладж-баба: узбеки Ферганской долины, знакомые с чигирем (называемым в отличие от Хорезма «чархи-палак»), не считают, что у водоподъемного колеса есть свой покровитель («пир»). Видимо, фигура «пира чигиря» является сравнительно поздним воспроизведением старых традиций, требовавших, чтобы у каждого занятия был свой святой-покровитель. Эти традиции сохранились до наших дней (узбекские шоферы, например, сделали своим патроном пророка Дауда).

* * *

Рассмотренные народные легенды, верования и обряды позволяют обнаружить генетические связи почитания двух мусульманских святых с культом неизвестного среднеазиатского аграрного божества. Таким образом, получены новые данные о пережитках древних земле-

¹ См. С. П. Толстов. Древний Хорезм, стр. 56.

дельческих культов в исламе, которые будут способствовать дальнейшему исследованию этого вопроса, пока еще освещенного недостаточно полно. Кроме того, появляется возможность более подробно проследить и дальнейшую судьбу остатков аграрных культов после их мусульманизации.

Так, только этнографические параллели позволили увидеть в облике святого Бурха земледельческое божество и сделать заключение о его былом тождестве с Бобо-и-дехканом. Хорезмская святая Амбар-она, в которой Г. П. Снесарев распознал великую богиню плодородия Ардвисуру — Анахиту, в настоящее время не имеет прямого отношения к земледелию, и ее утраченные функции также восстанавливаются лишь по косвенным данным. Из этого видно, как основательно ислам разрушил местные аграрные культы. Быстрое угасание земледельческих культов, занимавших важное место в среднеазиатских религиях домусульманской эпохи, видимо, объясняется тем, что они были официальными и находились в ведении небольшой группы жрецов. С исчезновением жречества прекратился и культ, а в народе продолжали жить лишь отдельные традиции, поверья и ритуалы. Между тем реальные потребности населения, отраженные в почитании земледельческих божеств, остались прежними и после принятия ислама. Как и раньше, жизнь людей зависела от орошаемого земледелия, поэтому должна была сохраниться потребность обеспечить религиозными путями благополучие в этой области деятельности.

Что же дал ислам взамен аграрных культов? Новая религиозная концепция предоставила всю Вселенную воле одного Аллаха. Поэтому отпали самые могущественные функции земледельческих божеств — власть над природой, над жизнью людей. Образы аграрных божеств раздробились на ряд персонажей (например, Бурх и Бобо-и-дехкан), причем некоторые из них (Бурх) по существу утратили связь с земледелием. С другой стороны, отдельные черты аграрных божеств были восприняты и такими мусульманскими святыми, которые не восходили к мифологии земледельческих культов (в частности, мифы аграрного цикла закрепились за видными суфиями, историческими личностями). Мусульманские святые сохранили не столько функции, сколько ми-

фологическую характеристику древних божеств, причем мифы, говорящие о былом могуществе аграрных богов, получили новое истолкование и потеряли связь с земледелием (так, стояние на одной ноге в среднеазиатских легендах утратило смысл аграрного ритуала).

Монотеистический ислам не уничтожил полностью специализацию в сфере сверхъестественных сил, восходящую к политеистическим традициям. Об этом свидетельствует почитание покровителей различных занятий. Однако специализация, достигшая в политеистических религиях своего наивысшего развития, в монотеизме идет на убыль. В исламе, как и в христианстве, святые во всем зависят от бога, по воле которого они ведают какой-либо областью человеческой деятельности или явлениями природы. Трудно сказать, под воздействием ли мусульманской идеологии или по другим причинам специализация в сфере земледелия в Средней Азии получила наименее четкое выражение: Бобо-и-дехкан не выступает единственным патроном крестьянства. В земледельческую обрядность вторглись другие святые, не бывшие связанными с нею прежде (Хызр); с Бобо-и-дехканом успешно соперничают многочисленные местные святые, к которым верующие (в частности, в Узбекистане и Таджикистане) обращаются за помощью при засухах, наводнениях и различных затруднениях хозяйственного порядка. Дальнейшие исследования должны показать, проявляется ли эта закономерность и в других местах, где утвердился ислам.

«Хозяин» дождя

Формирование образов мусульманских святых, связанных своим происхождением с древними местными религиями, нередко происходило сложными путями. Примером причудливого сплетения разных религиозных традиций может служить образ святого Бурха-Буркута, в легендарном облике которого донсламские черты не сводятся только к заимствованиям из мифологии земледельческих культов.

В верованиях туркмен Буркут-дивана выступает повелителем облаков, посылающим их туда, где нужен дождь. По одним рассказам, он только говорит облакам,

в каких краях они должны оросить землю влагой, по другим — сам гонит их к месту. В одной из легенд, например, Буркут бродит, переступая с горы на гору, и посохом подгоняет облака.

Представление о существе, которое гонит тучи в избранном направлении и бьет их бичом, производя гром и молнию, известно многим народам, принявшим ислам. В мифологии тюркоязычных народов Средней Азии и некоторых народов Дагестана эта роль отведена ангелу (ангелам), в верованиях персов — Али. Близкий образ имеется также в христианстве (пророк Илья) и в других религиях (греческий Зевс, скандинавский Тор и т. д.), а по Корану дождь и молнии производит сам Аллах. Широкая распространенность образа «хозяина» дождя («громовника») в разных религиях свидетельствует о доисламских корнях культа Буркут-баба. Но это не снимает вопроса о том, какие традиции оказали влияние на представления туркмен о «хозяине» дождя. Поэтому снова придется обратиться к народным легендам.

Имеется множество сюжетов или элементов легенд, которые могут войти в жизнеописание любого святого. Но есть легенды, которые не блуждают от одного персонажа к другому, а выделяют святого (или несколько святых) из общего сонма посредников между верующими и Аллахом. Специфика этих легенд зависит от особенностей происхождения образа святого, эволюции его культа. Поэтому они являются своеобразным историческим источником. Перейдем к изложению легенд.

1. Как-то Муса шел к богу. Бездетный человек попросил его узнать, не даст ли ему бог детей. Бог отказал. Муса передал ответ бога. Человек долгое время лежал и плакал. Буркут-баба, узнав причину его горя, тоже пошел к Аллаху просить детей для бездетной четы. Бог опять отказал, но Буркут настаивал: «Дай ему сына. Нет. Двух! Трех!» и т. д. Когда счет дошел до семи, Аллах сказал: «Остановись, Буркут! Я согласен». И у этого человека родилось семь сыновей. Однажды Муса увидел их и спросил: «Откуда дети?» — «Бог дал». Муса пришел к Аллаху и сказал: «Почему не дал детей, когда я просил? Значит, Буркут сильнее?» Чтобы Муса убедился в превосходстве Буркута, Аллах пригласил его и Буркут-баба на высокую гору и предложил Мусе броситься вниз в пропасть. На дне про-

пасти дрались две горы: они расходились и затем сталкивались, и при ударе их друг о друга сверкал огонь. Муса несколько раз разбежался, но прыгнуть духу не хватило. Когда настала очередь Буркута, тот бросился вниз, не раздумывая, чем доказал свою преданность богу. С помощью бога он остался невредимым.

Одна из версий заканчивается так: Аллах поручил Мусе разнять две дерущиеся горы, а затем отправил вслед за ним Буркута, сказав, что не надеется на Мусу. Действительно, Муса стоял, опираясь на посох, и задумчиво наблюдал за горами. Разогнавшись, горы сталкивались; к небу поднимался красный и зеленый дым. «Что стоишь, Муса?» — спросил Буркут. «Не знаю, что делать». Тогда Буркут прыгнул между горами. Горы уже сходились, но он ткнул одну посохом, другую оттолкнул рукой, и горы встали на место. В другом варианте бог предложил перепрыгнуть через высокую гору. Муса разбежался, но испугался и отошел в сторону. Буркут сказал: «Что будет, то и будет!», разбежался и перепрыгнул. Аллах закричал: «Держите его! Он дивана (сумасшедший)! Еще не то может натворить!» Приближенные кинулись успокаивать Буркута. В этом же рассказе у бездетной четы рождается нечто вроде мешка. Мешок разрезали, и там оказалось семь хорошеньких близнецов.

Особенно интересен вариант, по которому Буркут-баба, требуя сыновей для бездетных супругов, разрушал угол воздушного трона Аллаха, чем и вынудил бога согласиться, когда требовал уже семерых детей. Сохранились даже рассказы, в которых в ответ на отказ бога Буркут возражает: «Если ты не дашь, то я сам дам этому человеку семь сыновей». И когда Муса спрашивал у Аллаха, почему он нарушил свое слово, бог отвечал: «Не я дал, Буркут дал».

2. У Буркута была книга, посланная Аллахом, с молитвами, которыми можно оживить умерших. Как-то у Буркут-баба умирал друг, и он хотел спасти его. Чтобы предотвратить нарушение установленного им порядка, Аллах послал навстречу ему Джабраила. Тот встретился с Буркутом на узком мосту через бурную реку: «Куда ты идешь?» — «Хочу спасти друга». — «Как же это можно сделать?» Буркут-баба показал книгу. Джабраил ударил по книге, и она упала в поток. В руках у Бурку-

та осталось лишь несколько страниц. Те молитвы, которые известны сейчас, и были написаны на этих страницах. А раньше молитв было гораздо больше.

3. У одного человека умер сын. Пришел Эзраиль (Азраил — ангел смерти) забрать его душу. «Оставь, — просил человек, — это у меня единственный сын». Но Эзраиль взял душу его сына. Буркут-баба решил помочь несчастному отцу. Он поднялся в воздух за Эзраилем и стал его просить оживить сына того человека. Эзраиль не соглашался, и рассердившийся Буркут разбил у него бутылку, в которой были заключены души семи человек. Души вылетели, и семь человек воскресли, в том числе сын того человека. Эзраиль пошел жаловаться Аллаху. «Он сумасшедший, — сказал Аллах. — Если он просил воскресить одного, надо было уступить. Хорошо еще, что дело обошлось только семью душами, а то могло бы попасть и тебе». По другому варианту, сначала оживить умершего единственного сына старухи просит Муса, но Аллах его просьбу отклоняет. Тогда Буркут-дивана поднимается в воздух за ангелом смерти и после его отказа отдать душу разбивает бутылку, в которой помещена тысяча душ. Тысяча человек воскресает, среди них сын старухи.

Исследователям религиозного фольклора известно, что рассказчики нередко смешивают героев разных легенд, заменяют один персонаж другим. Поэтому при отсутствии письменных источников святого можно признать истинным героем рассказа лишь тогда, когда легенды о нем записаны неоднократно и в разных местах. Первая легенда записана в разных районах Туркмении и не один раз. Значит, Буркут-дивана участвует в ней не случайно, не по забывчивости рассказчика, перепутавшего имена действующих лиц разных преданий. Исконная связь этой легенды с Буркутом подтверждается и тем, что такой же рассказ о Бурхе известен в Бухаре¹.

Две другие легенды не представлены многочисленными записями у туркмен² и параллелями в узбекско-таджикских преданиях о Бурхе. Вполне вероятно, что они не были первоначально связаны с культом Буркута,

¹ См. О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане, стр. 46—47.

² Вторая легенда записана только один раз. Третья — три раза в разных районах.

и героем их Буркут-баба стал по недоразумению. О том, что такой случай возможен, свидетельствует миф, действующим лицом которого Буркут-дивана, вне всякого сомнения, стал очень поздно. В нем идет речь о попытке Буркута помешать predetermined Аллахом браку. Буркут уносит девушку в горы, но ее суженый все же соединяется с ней. Обычно этот миф рассказывается о Симорг (у туркмен — Симрух-гуш), чудесной птице иранских мифов и преданий, и заимствование здесь очевидно. Видимо, Буркут занял чужое место и в легенде о затонувшем судне, которое святой поднял со дна реки и оживил всех бывших на нем людей. Героем этой легенды обычно выступает популярный хорезмский святой Хубби-ходжа.

Однако в двух изложенных выше легендах (о книге и о борьбе с ангелом смерти) речь по сути идет о том же, о чем рассказывают и другие мифы, древняя связь которых с образом Бурха-Буркута бесспорна: святой властен над рождением, жизнью и смертью людей, распоряжается (или хочет распоряжаться) их судьбами в загробном мире¹. Все эти мифы объединены общей идеей. Они дополняют друг друга, рассказывают о разных эпизодах, в которых проявляются одни и те же качества святого. Следовательно, если какой-либо из этих рассказов и вошел в цикл мифов о Буркут-баба сравнительно поздно (или по недоразумению), то в нем отражены те же представления о святом. По-видимому, при заимствовании мифологических сюжетов включение новой легенды в серию рассказов о каком-то персонаже затруднено в том случае, если легенда придает этому персонажу черты, чуждые традиционным представлениям о нем, и, наоборот, облегчено, если новый сюжет не искажает привычный облик героя.

Таким образом, имеются все основания заключить, что изложенные легенды о Буркуте являются надежным источником. Перейдем к их интерпретации.

В легендах Буркут (Бурх) изображен как типичный суфийский святой. В имя его входит слово «дивана». У народов Средней Азии оно означает «странник», «нищий». Туркмены объясняют: Буркут называется «дива-

¹ Известен еще один рассказ о стремлении Буркута уничтожить ад — для этого он шьет с молитвами шапку, которую соглашается отдать богу за право распоряжаться в аду.

на» потому, что всегда путешествовал, не имел семьи и постоянного дома, раздавал другим то, что ему дарили люди. О скитаниях Бурха говорится и в одной из записанных в Куня-Ургенче узбекских легенд. Но бродяжничество и жизнь за счет подаяния были характерны для последователей многих суфийских орденов, поэтому, например, туркмены Хорезма смешивали понятия «дивана» и «галандер» (каляндар — последователь ордена нищенствующих дервишей). Туркменский классик Махтумкули также словом «дивана» называет дервиша. Дервишские черты Буркута подтверждает опубликованная А. Диваевым казахская легенда, в которой Борх-дивана носит сшитый из различных лоскутов халат «джанда» — специальную одежду ордена каляндаров.

«Дивана» также юродивый, бесноватый, одержимый. В туркменских верованиях и легендах Буркут наделен и этим свойством. Эта черта также связана с суфизмом, укрепившим народную веру в святость юродства (вспомним ферганского мистика Дивана-и-Машраба, юродивость которого объясняется его экстатическим состоянием). Участники дервишского радения (зикр), которые в экстазе исполняют дикуую неистовую пляску, также называются «дивана» (диванэ, дувана). В куня-ургенчской легенде упоминается об экстатическом состоянии Бурха: радостно возбужденный, он идет, не разбирая дороги. Полное имя Бурха — Дивана-и-Бурх Сармаст-вели. Слово «сармаст» — хмельной — следует понимать как опьяненный не вином, а любовью к богу (так объяснил Г. П. Снесареву шейх могилы Бурха). Наконец, в бухарском рассказе купец нашел Бурха совершающим радение так громко, что «от его возгласов «хо, ху» дрожали земля и небо»¹.

Однако черты суфия — позднее напластование в образе Буркута-Бурха. Специфической особенностью изложенных легенд является противопоставление Буркута Аллаху или пророкам, свидетельствующее о неисламском происхождении культа Буркута. Особенно ярко эта особенность проступает в мифе об одиноких сулругах: Буркут разрушает угол трона Аллаха или собирается дать детей сам. В аналогичной бухарской легенде о Бурхе святой крутит пращу и угрожает богу, вынуждая

¹ О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане, стр. 46.

Аллаха дать потомство бездетному купцу. Объясняя Мусе, почему он согласился на требования Буркута, бог замечает: «Ведь если бы я не обещал Бурху этого, он перевернул бы небо и землю»¹.

Мифы отражают и борьбу ислама с культом Бурха (Буркута). Задачами этой борьбы определено основное назначение многих легенд — отрицать былое могущество Буркута. Так, Джабраил уничтожил книгу с молитвами, чем лишил Буркута прежних возможностей. В некоторых случаях Буркуту не удается разрушить ад, да и само такое стремление представлено бессмысленным. Наконец, распространенный рассказ о постройке дома в ущелье показывает, насколько ничтожен Буркут перед всемогущим Аллахом.

В ряде рассказов отразился более поздний этап взаимоотношений культа Буркут-баба с исламом: признание Буркута мусульманским святым, верным помощником Аллаха. Это отчетливо прослеживается при сопоставлении различных вариантов одной и той же легенды. Некоторые версии легенды о постройке дома в ущелье, например, рассказывают, что построил дом некий «неверный» еврей, Буркут же сам ходил к Аллаху доносить на него или по заданию Аллаха послал дождь. Процесс ассимиляции исламом популярного языческого божества отражен и в некоторых вариантах туркменского рассказа о бездетном человеке, для которого Буркут просил детей. Здесь Буркут не угрожает и не разбивает трон бога — Аллах так любит Буркута, что не может ему отказать, хотя отказал Мусе. По другой легенде, бог объясняет Мусе, что он только спросил, будут ли дети, а Буркут попросил детей. Тот же мотив присутствует и в бухарском рассказе о Бурхе: Моисей по нерешительности просил только одного ребенка, тогда как купцу было предопределено иметь девять детей; Бурх не постеснялся потребовать девять детей — и купец получил их. На этапе приспособления культа Буркут-баба к исламу окончательно сформировался и миф о том, что Аллах позволил Буркуту разрушить часть адов.

Некоторые варианты мифов показывают дальнейшую судьбу Буркут-баба: постепенное ограничение его роли в народных верованиях под воздействием мусуль-

¹ О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане, стр. 47.

манской идеологии. Так, согласно отдельным версиям, Аллах вопреки своему обещанию выполнить любую просьбу Буркута (Бурха) не разрушает ада. Изменение образа Буркут-баба невозможно ограничить хронологическими рамками, так как различные варианты мифов сохранились вплоть до наших дней.

В туркменских легендах о Буркут-баба, полных конфликтов между ним и Аллахом (или пророками), частично сохранился, как и в узбекских легендах о Бурхе, прежний облик этого персонажа: дерзость, грубость, смелость подчеркивают его могущество и силу даже в тех случаях, когда он остается в дураках. Легенды не лишают святого независимости и тогда, когда Буркут (Бурх) показан приближенным Аллаха. Зная, в каком направлении изменялись рассказы, можно в общих чертах определить, как выглядели мифы до их мусульманизации. Видимо, языческие мифы рисовали облик Буркута (Бурха) таким: Буркут (Бурх) имеет власть над судьбами людей и загробным миром. В свете этнографических параллелей пропасть с дерущимися горами можно истолковать как вход в царство мертвых; Буркуту доступ туда не закрыт. Мост через бурный поток — также остаток древних воззрений на путь в загробное царство¹. Но и без этих деталей связь Буркута с потусторонним миром ясна: он может оживить умершего человека, отобрав его душу у ангела смерти (или прибегнув к волшебной книге), дать детей бездетным супругам, силой вынуждая главного бога изменить свое прежнее решение. Верховный бог смотрит на его выходки сквозь пальцы и предпочитает не связываться с ним.

Некоторые из этих воззрений и сюжетов заставляют обратиться в поисках параллелей к шаманской мифологии. Конечно, мифы не изображают Буркута (Бурха) шаманом. Можно было бы указать на древность слова «дивана» (одержимый дэвами, бесноватый), но это не довод в пользу того, что Буркут (Бурх) — мифологизированный шаман. Нигде в Средней Азии шаманы не считают Буркута (Бурха) своим покровителем. Казахские баксы призывали на помощь Шайхы-Борха, но наряду с другими святыми. Очевидно, в поисках обоснований следует обратиться в сравнительному материалу.

¹ См. В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946, стр. 267—268, 316—317.

В свое время образ сверхъестественного, мифического существа, управляющего дождем, громом и молнией, привлек внимание известного востоковеда Г. Н. Потанина, который пришел к убеждению, что персонаж громовника связан с шаманистскими верованиями: громовник является и первым шаманом. Однако аргументами Г. Н. Потанина воспользоваться невозможно, ибо он обосновывает свою точку зрения весьма произвольными построениями, нередко в духе мифологической школы. Из всех фактов, собранных Г. Н. Потаниным, его концепцию бесспорно подтверждает лишь один: имеющееся у монголов (халхасцев) представление, что гром производит обитающий на небе шаман¹.

Вера в способность шаманов управлять погодой, вызывать по своему желанию дождь и снег известна у ряда народов, например у казахов, алтайцев, монголов, бурят. Древние тюрки верили, что шаманы при помощи камня «яда» или «джада» могут нагнать тучи, дождь и снег; пережитки этого верования сохранились (иногда только в фольклоре или в языке) у многих тюркоязычных народов. Вполне вероятно, что функция туркменского «хозяина» дождя отражала древние представления о силе шамана.

Другие черты, которыми наделяют Буркута (Бурха) мифы, также напоминают представления о шаманах разных народов. Так, Буркут (Бурх) в легендах дает (или заставляет бога дать) сыновей бездетному человеку. Вера в то, что шаман может способствовать деторождению, распространена довольно широко. Любопытны архаические формы этого представления: гольды, например, считали, что шаман, имея способность переноситься на небо, к дереву, где живут и плодятся человеческие души, может также упросить бога солнца испослать душу младенца к какой-нибудь женщине и дать ей потомство. Шаман ловит душу в виде птички и прячет в особый мешочек². Далее, Буркут в легендах оживляет мертвеца. А по верованиям кетов, великие шаманы

¹ См. Г. Н. Потанин. Громовник по поверьям Южной Сибири и Северной Монголии. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1882, ч. 219, № 1, стр. 116—117.

² См. П. П. Шимкевич. Некоторые моменты из жизни гольдов и связанные с жизнью суеверия. — «Этнографическое обозрение», 1897, № 3, стр. 2.

древности, которые в настоящее время живут на небе, «обладали даром творить чудеса, например воскрешать мертвых...»¹. Подобные воззрения были и у чукчей². Таким образом, власть Буркут-баба над душами, над загробным миром, над рождением людей близка представлениям о способностях и возможностях шамана.

В мифологии некоторых народов сохранились и персонажи, близкие Буркут-баба по функциям. В частности, подобный персонаж у кетов считается великим легендарным шаманом, родоначальником и покровителем всех шаманов. Однажды во время камлания он поднялся на небо и там остался. Он и сейчас заботится о людях, поражая громом и молнией злых духов, которые желают причинить людям беду. Конечно, верования кетов — весьма далекая параллель. Но мифы, удивительно похожие на туркменские легенды о Буркуте, можно найти у бурят — народа той же (алтайской) языковой группы. Шаманские черты Буркут-баба становятся очевидными при сопоставлении мифов о нем с бурятскими легендами о первом шамане. Вот две бурятские легенды.

¹ Первым бурятским шаманом был Моргон-Хара, обладавший сверхъестественной силой. Он постоянно мешал злым духам ловить человеческие души. Моргон-Хара шаманил, искал везде душу больного и, найдя ее в аду, освобождал и возвращал телу. Наконец злой дух пожаловался на Моргон-Хара богу (отцу) неба Эсэгэ-Малан-Тэнгэри, сказав, что шаман не дает ему овладеть ни одной душой и тем самым нарушает волю бога: ведь бог приказал злым духам ловить души. Бог захотел это проверить. Он взял душу одного человека, поместил в бутылку и закрыл отверстие большим пальцем. Тот человек заболел, родственники его послали за Моргон-Хара. Шаман всюду искал душу и наконец обнаружил ее в бутылке. Он превратился в осу, ужалил бога в лоб, тот ударил себя рукой по лбу, а шаман в это время освободил душу больного и стал спускаться вниз на землю, причем громко хвалился своим поступком. Бог

¹ В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков. — «Сборник Музея Антропологии и Этнографии Академии Наук», т. II, вып. 2. СПб., 1914, стр. 7.

² См. В. Г. Богораз. Сказка о Чесоточном шамане. — «Живая старина», вып. II. СПб., 1899.

рассердился на него и лишил прежней силы его и всех шаманов, бывших после Моргон-Хара.

2. Первым бурятским шаманом был Бохоли-Хара, обладавший сверхъестественной силой. Один бездетный богач обратился к нему, умоляя помочь выпросить у бога сына. Бохоли-Хара начал шаманить, но не обратился к богам, а сам создал ему сына: тело — из камня, глины и речной воды, а душу — из 70 различных цветов. Однажды Эсэгэ-Малан узнал, что у богача появился мальчик необыкновенной красоты, созданный шаманом. Только одни боги имели право создавать человека, и поэтому Эсэгэ-Малан приказал своим посланникам принести ему душу мальчика. Он спрятал душу в бутылку, заткнув отверстие большим пальцем. Мальчик захворал, и вылечить его был позван Бохоли-Хара. Шаман долго искал душу и наконец нашел. Обратившись осою, он ужалил бога в лоб и освободил душу мальчика. Бог рассердился на него, взял его шаманскую книгу, разорвал ее и бросил, а также рассек на части его бубен, отчего уменьшилась сила у Бохоли-Хара и у всех бывших после него шаманов. «Книгу Бохоли-Хара съел баран; тогда он заколол барана, взял лопатку и увидел там все; вот почему нынешние шаманы ворожат на лопатке»¹.

Туркменские и бурятские легенды обнаруживают поразительное сходство сюжетов, образов и представлений. Констатируя близость образов, можно говорить если не о генетическом, то о функциональном их родстве, о принадлежности их к одному и тому же кругу верований. Бурятские легенды подтверждают, что Буркут является исконным героем многих рассказов о нем. Бурятский шаман совершает те же подвиги, что и туркменский святой: освобождает людей из ада, выволакает из бутылки заключенную туда душу, дает сына бездетному человеку. Сверхъестественная сила шамана происходит и от волшебной книги, которую бог уничтожил (в туркменском мифе это делает по поручению бога Джабраил). Бурятские легенды позволяют считать, что в образе Буркут-баба (Бурха) имеются черты мифического первого шамана.

¹ «Известия Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества», т. XI, № 1—2, 1880, стр. 90.

Позволяют ли легенды проследить пути эволюции этого образа на более ранних стадиях? Вряд ли. Уже шаманизм должен был отбросить многое из прежних верований, а затем большую разрушительную работу проделал ислам. Быть может, отдельные детали в мифах и являются отголосками древних верований, но доказать это нелегко. Восстанавливая процесс формирования образа Буркут-баба с помощью таких деталей, можно лишь попытаться объяснить факты при помощи уже готовой схемы эволюции религиозных верований.

Имя туркменского святого (Буркут), созвучное с названием орла (беркута) у тюркских и монгольских народов, может навести на мысль, что основой развития образа «хозяина» дождя послужил тотем. Историки Рашид-ад-дин и Абулгази сообщают о том, что среди онгонов (тотемов) огузских племен были орлы; у некоторых тюркских народов сохранилось родовое (племенное) название «Буркут», возможно тотемное, и легенды о происхождении отдельных родов от орла; у многих народов Сибири (в частности, тюркоязычных) орел считается помощником и слутником, а также родоначальником шаманов. Легенды об орле, как о первом шамане, имевшем волшебную силу воскрешать мертвых и обогащать бедных, существуют и у бурят, легенды которых обнаружили наибольшее сходство с народными рассказами о Буркут-баба. Предположение, что образ Буркута возник из преобразенных со временем представлений о тотеме-беркуте, выглядит правдоподобным, так как соответствует общепризнанному мнению: шаманизм вобрал в себя разложившиеся тотемистические верования. Но это предположение опирается лишь на своеобразие имени «хозяина» дождя, которое скорее всего является случайным.

Гораздо большего внимания заслуживают сохранившиеся в некоторых легендах о Буркут-баба следы его покровительства диким животным. Рассказывают, что как-то один человек спросил бога: «Будет ли дождь?» — «Нет», — ответил Аллах. Но дождь пошел. Тогда человек, придя к Аллаху, сказал: «Ты, оказывается, не держишь своего слова». Бог разъяснил: «Это Буркут-дивана дал дождь, так как детеныши одного кейкика (горный баран, горный козел) чуть не умерли без воды». По другому варианту, Аллах распорядился, чтобы не-

которое время не было дождя, но Буркут ради кейика ослушался приказания бога. Рассказывают также, что Буркут-баба на что-то обиделся и спрятался в пещеру, и в течение трех лет не было дождя. Люди его упрашивали, но он никого не слушал. Но когда около пещеры горестно закричал кейик с голодными детенышами, Буркут-дивана сжалился; дождь шел три дня подряд.

В этих легендах Буркут-дивана покровительствует скорее диким животным, чем людям. Это — архаическая черта, которую принято объяснять генетической связью поздних божеств с верованиями тех времен, когда охота занимала важное место в жизни людей. Действительно, многие боги развитого политеизма первоначально были хозяевами охоты, хозяевами хищных животных. Возможно, что в туркменских рассказах о Буркут-баба также отразилась эта древняя эпоха. Однако следует подчеркнуть, что к данному выводу приводит не столько сама легенда, сколько распространенный способ истолкования связи античных богов с дикими животными.

Изложенный материал позволяет наметить некоторые пути формирования сложного образа Буркута (Бурха). Сходство бурятских легенд о первом шамане с туркменскими рассказами о Буркут-баба свидетельствует о том, что образ этого мусульманского святого обогатился представлениями о мифическом первом шамане, покровителе шаманов. Впоследствии связь Буркута (Бурха) с шаманством была утрачена, и лишь мифы сохранили древние сюжеты и воззрения. В народных рассказах о Буркуте (Бурхе) осколки шаманской мифологии перемешались с легендами о древнем земледельческом божестве. Такое соединение, казалось бы, несовместимых персонажей объясняется близостью их функций в народных верованиях (власть над явлениями природы).

Трудно сказать, что представлял собой культ Буркута (Бурха) ко времени появления ислама. По туркменским мифам, например, потеря Буркутом власти над загробным миром представляется результатом исламизации, но тот же сюжет в бурятских легендах (первый шаман тоже теряет свою силу) позволяет предполагать в мотиве борьбы Буркута с верховным божеством более древнюю стадию. Возможно, прежде в туркменских

мифах, как и в бурятских, первый шаман вступал в конфликт с богом неба (в тюркских языках сохранилось слово «танры», «тенгри» и т. п. — бог), которого затем заменил Аллах. С этой заменой мотив конфликта в легендах усилился в результате конкуренции ислама с культом Буркута (Бурха) и ослаб, как только ислам утвердился, а языческие верования утратили былую роль.

Несомненно одно: Буркут (Бурх) был популярным языческим божеством, и культ его вызывал сильное беспокойство у мусульманских миссионеров. Борьба ислама с домусульманским культом в легендах показана очень выразительно, как антагонизм между Буркут-баба и Аллахом или пророками. В известных мифах, варианты которых отражают стадиальные различия, зафиксированы следующие этапы эволюции этого культа.

1. Домусульманский период (в мифах Буркут-Бурх добивается успехов силой).

2. Столкновение с исламом. Вначале Буркут-Бурх успешно соперничает с Аллахом, иначе не появились бы легенды, специальным назначением которых было осмеяние и унижение его. Мифы, выставяющие Буркута (Бурха) неудачником, отрицающие его силу, являются следами стараний духовенства уничтожить чуждый исламу культ.

3. Ислам утвердился. Культ Буркута (Бурха) не уничтожен, но оттеснен на задний план и уже не представляет какой-либо опасности для ислама; народ почитает его как мусульманского святого. Этому этапу соответствуют легенды, изображающие Буркута (Бурха) одним из персонажей свиты Аллаха; стремление Аллаха наказать Буркута (Бурха) сменяется благодушием, бог прощает своему рабу буйные выходки; здесь святой добивается своего потому, что Аллах его очень любит, даже больше, чем пророка Мусу. Однако с дальнейшим воздействием мусульманской идеологии бывшее значение Буркута (Бурха) угасает. Многие легенды отражают скептическое отношение к рассказам о его могуществе.

У туркмен в ходе исламизации Буркут (Бурх) был лишен более основательных признаков его мощи, и власть над дождем — видимо, одна из древнейших черт этого образа — стала его главной характеристикой. Функция «хозяина» дождя теснее всего была связана с практикой скотоводов Туркмении, почему и сохранилась

вплоть до наших дней. Эта узко специальная функция оставляет Буркату незначительную и зависимую от Аллаха роль в религиозных представлениях народа о силах природы, и здесь оказался возможным компромисс между исламом и древним культом.

Таким образом, рассмотренный выше материал свидетельствует о том, что некоторые божества местных религий прошли довольно сложный путь, прежде чем приобрели мусульманский облик. Наряду с утратой своей прежней характеристики они порой обогащались и новыми чертами, заимствованными у других языческих божеств. Легенды знакомят также с некоторыми особенностями мусульманизации местных культов.

Сохранение в исламизированной форме древних легенд подтверждает мнение о влиянии доисламских верований и культов на среднеазиатский суфизм. Народные рассказы изображают Буркута (Бурха) странствующим дервишем. Кроме того, некоторые из приведенных выше легенд рассказывают и о двух других святых (если исключить отдельные случаи путаницы, неизбежной при устной традиции), причем устойчивость связи подтверждается неоднократными записями рассказов в разных местах. Это — Бахауддин и Гаусулагзам. Уже отмечалось, что Бахауддин выступает как двойник Бурха в мифе о стоянии на одной ноге. Верующие рассказывают также, что Бахауддин шил с молитвой шапку для бога и просил уничтожить ад; он разбил бутылку у ангела смерти, воскресив нескольких людей и т. д.¹ Гаусулагзам в народных рассказах также отнимает душу у Азраила и воскрешает утонувшего сына старухи. Как и Бахауддин, святой Гаусулагзам — лицо историческое. Под этим прозвищем скрывается суфий Абдул-кадир Гиляни, основатель ордена Кадирия (XII в.). Мифы же, о которых идет речь, сложились гораздо раньше. Они выражали представления верующих о могуществе святых суфиев, поэтому Бахауддин и Гаусулагзам были сделаны героями этих легенд. То обстоятельство, что, например, действующим лицом легенды о борьбе святого с ангелом смерти рассказчики чаще всего называют Бахауддина, а не Буркута, не меняет положения. Баха-

¹ Часть этих легенд попала в сборники житий мусульманских святых. См. *Таджуддин Ялчигул-оглы*. Книга Газиза (Рисала-и-Газиза). Казань, 1893, стр. 228—234 (на татар. яз.).

уддин более популярен среди верующих, чем покровитель дождя. Распространению заимствованных у Буркута (Бурха) легенд о Бахауддине способствовали дервиши и религиозная литература. Естественно, что древнее божество не выдержало конкуренции. Бахауддин и Гаусулагзам в религиозном фольклоре почти вытеснили Буркута (Бурха) из некоторых мифов. Использование древних легенд для прославления патронов дервишских орденов свидетельствует о том, что население, сохранявшее остатки прежних верований, перенесло на этих святых представления о могучих доисламских божествах.

Патрон шаманов

В доисламских религиях многих народов, в частности в Средней Азии, шаманство играло важную роль. Это заключение, основанное на сильных пережитках шаманской практики в быту, подтверждается и продолжающимся почитанием шаманских божеств, прижившихся в исламе в роли святых. В образе Буркута (Бурха) черты шаманского божества выражены недостаточно отчетливо, и сохранившиеся легенды о нем нуждаются в сложной интерпретации. Однако среди святых Средней Азии встречается ряд персонажей, принадлежность которых к шаманским культам местного язычества очевидна. Эта категория святых почти не изучена, хотя предания об одном из них, Коркуте, давно обратили на себя внимание исследователей.

Коркут-ата (Хорхут-ата и т. п.) — святой, почитание которого у многих тюркских народов прежде было распространено настолько широко, что Алишер Навои в своем переводе сборника биографий мусульманских святых отказывался знакомить читателей с деяниями Коркута: они и так были всем известны. Культ его не ограничивался просторами Средней Азии. Гробница святого Коркута под Дербентом была местом поклонения еще три столетия назад. Однако лучше всего культ Коркута сохранился (и дожил до наших дней) у казахов. Казахи считали Коркута патроном шаманов и певцов, первым певцом и шаманом, появившимся в мире. Его могила на берегу Сыр-Дарьи, близ города Казалинска, описана А. Диваевым, И. Аничковым и др. Имеются

сведения, что уже в 1927 г. этой святыни не существовало, так как обрушился подмытый водами реки берег. Но до сих пор некоторые верующие казахи рассказывают об этом так: берег подмыло, но могила будто бы без всякой опоры висит над обрывом, в чем наглядно проявилась сила святого.

Предания о Коркуте сохранились в огузском эпосе («Книга моего деда Коркута»), в описаниях легендарной истории огузов (главным образом в трудах Рашид-ад-дина и Абулгази), а также в фольклоре и верованиях преимущественно тюркоязычных народов (больше всего — у казахов). Подробная характеристика сведений о Коркуте дана В. М. Жирмунским в статье об огузском эпосе¹. История изучения легенд о Коркуте также прослежена В. М. Жирмунским.

Мнение о неисламском происхождении культа Коркута высказывалось еще в прошлом веке. Основанием для этого послужила своеобразная легенда о бегстве Коркута от ангела смерти. Незадолго до смерти Коркут встретил людей, копающих могилу. На его вопрос, кому готовится могила, он слышит ответ: «Коркуту». Коркут стремится прочь от этого места, но вновь наталкивается на могильщиков, опять бежит и опять оказывается у своей могилы. Наконец он решает, что может избежать смерти на воде, и, расстелив ковер на поверхности реки, сидит и играет на домбре. Но смерть настигает его и здесь. Записавший один из вариантов этой легенды Ч. Ч. Валиханов считал, что в ней отражено мировоззрение шаманиста. «Самое бегство от смерти, недопускаемое исламом, составляет один из постоянных мотивов легенд шаманских народов»². С этой точкой зрения согласился Г. Н. Потанин, а затем в более общей форме В. В. Бартольд: «В легенде о Коркуте, как о мусульманском святом, сохранились следы домусульманских верований»³. Такого же взгляда придерживались и турецкие исследователи О. Ш. Гёкяй, М. Эргин, А. Инан и др. После работы В. М. Жирмунского, сопоставивше-

¹ См. В. М. Жирмунский. Огузский героический эпос и «Книга Коркута». — «Книга моего деда Коркута», М., 1962.

² Ч. Валиханов. Избранные произведения. Алма-Ата, 1961, стр. 168.

³ Цит. по: В. М. Жирмунский. Огузский героический эпос и «Книга Коркута». — «Книга моего деда Коркута», стр. 165.

го предания разных времен и народов о Коркуте, вряд ли будет сомнительным утверждение о языческом происхождении культа Коркута и легенд о нем.

Ниже вопрос о генезисе образа Коркута рассматривается более подробно.

В «Книге...» Коркут выступает как легендарный патриарх огузов, вещий старец, которому вести о скрытом будущем влагает в сердце бог. Коркут — создатель эпоса и в то же время герой его: он дает имя огузским богатырям и благословляет их на подвиги. В огузской родословной (у Рашид-ад-дина и Абулгази) Коркуту также отводится большое место. Коркут, проживший 295 лет, был везиром при огузских государях. Но роль его значительнее роли везира. Коркут — мудрый патриарх, глава народа, «лучший из всего огузского иля», он могущественнее ханов, которых возводит на престол и низлагает. Ханы оказывают ему почести и беспрекословно выполняют его советы.

Образ деда Коркута утратил многие первоначальные черты. Это видно хотя бы из того, что характеристика Коркута в эпосе несколько отличается от его характеристики в исторических сочинениях; в народных верованиях Коркут представлен шаманом, а в эпосе можно отыскать лишь следы этой его былой роли. Сохранившиеся рассказы о Коркуте отрывочны, искажены позднейшими переосмыслениями и исламом. Так, по Абулгази, Коркут — современник Аббасидов; по Рашид-ад-дину и Олеарию, Коркут видел пророка, принял ислам и стал миссионером. Естественно, что нельзя доверять этой легендарной хронологии: она тенденциозна, противоречива и не достовернее тех сведений, которые отвергают даже средневековые историки. Можно считать доказанным, что Коркут не историческое лицо. Даже в сочинениях историков мы имеем дело не с хроникой, не с летописью, а с преданиями, приуроченными потомками огузов к периоду распространения ислама, но не раньше, чтобы их предки, герои дедовских преданий, не выглядели язычниками. Новшества, внесенные в легенды последующими поколениями, не смогли совершенно заслонить древние черты сказаний. Дошедшие до нас источники, сохранив в переработанном виде лишь небольшую часть народных преданий, сохранили и отдельные следы утраченных сюжетов и представлений,

которые позволяют частично восстановить прежнее содержание легенд, прежнюю роль Коркута. Для этого следует, собрав воедино известный материал, попытаться найти новые сведения. Так как при этом придется постоянно ссылаться на родословную и эпос огузов, то следует сказать, какой материал лег в основание этих источников.

Родословная огузов сложилась на основе племенных генеалогических легенд, в которых описывались деяния и подвиги предков-героев. Объединение родственных племен было оформлено созданием общей родословной. В соответствии с принципами родо-племенной идеологии племена и роды осмыслялись как потомки прародителя Огуза. Племена, вошедшие в состав огузов позднее, также связывались легендой с Огуз-ханом, но уже представлялись потомками наложниц сыновей Огуза. Хотя родословная огузов стала единой легендой задолго до того, как ею воспользовались историки, она существовала во многих вариантах, отражавших различные племенные традиции. Еще в XVII в. среди туркмен были широко распространены самостоятельные списки генеалогических преданий, значительно отличавшиеся друг от друга. Именно расхождения и противоречия в разных вариантах родословной побудили хивинского хана Абулгази взяться за перо. О существовании различных версий генеалогических сказаний свидетельствует и пересказ одного из эпизодов родословной с участием деда Коркута в книге туркменского историка XVI в. Салыр-баба. Этот пересказ во многом не совпадает с изложением Абулгази, даже герой носит другое имя (не Туман, как у Абулгази и Рашид-ад-дина, а Караман)¹.

Рашид-ад-дин и в большей степени Абулгази сообщают предания, связанные с легендарными предками огузов. Однако оба автора историки, стремившиеся отделить достоверные сведения от недостоверных и представить в своих сочинениях последовательность действительных событий. Поэтому у Рашид-ад-дина и у Абулгази имеется лишь незначительная часть огузских родословных легенд — те рассказы, которые прошли через фильтр исторической критики того времени. В народе

¹ См. С. Ахаллы. Сведения о Коркуд-Ата в сочинении Салыр-Баба. — «Известия Туркменского филиала АН СССР», вып. 3. Ашхабад, 1950, стр. 3—7 (на туркм. яз.).

же ходило множество мифологических рассказов о предках. Родословные предания содержали повествования о чудесных похождениях прародителей, об их подвигах, о путешествиях в чужие неведомые страны, о сражениях со страшными чудовищами. Мифологический характер сохранил уйгурский вариант легенды об Огузе. Рассказ Салыр-баба также не лишен сказочных деталей: нареченный Коркутом герой понимает язык зверей и птиц, слушает разговор собаки с волком. В сочинении Абу-Бекра сына Абдуллаха (XIV в.) упоминается книга Огуз-наме, рассказывающая об истории огузов, об их падишахах, первым из которых был Огуз; в этой книге (родословной) имелся и рассказ об одноглазом чудовище Деле-Гёзе.

Эпос огузов обнаруживает некоторые общие черты с родословной. Во-первых, отдельные предания о подвигах предков, которые содержатся в огузских родословных, в несколько измененном виде известны и эпосу. Так, сказание о Деле-Гёзе составляет одну из былин эпоса; и в «Родословной туркмен», написанной Абулгази, и в эпосе (II) встречается сказание о пленении матери Салор-Казана. Во-вторых, былины огузского эпоса называются так же, как и родословные, — «огуз-намэ». В-третьих, некоторые герои эпоса являются родоначальниками огузских племен, упоминаемыми в родословных. Это — Салор-Казан, Баюндур-хан, Эмен Бэгдюр (Бюгдюз Эмен) и Дюкер. Возможно, что богатыри Кырк-Конук (или Кырк-Кынык) и Канлы-Коджа (коджа-старик) также являются эпонимами племен Кынык и Канлы (Канклы). В других произведениях, содержащих отрывки или пересказ эпических преданий огузов, можно встретить имена и других родоначальников, которые отсутствуют в «Книге...», — Авшар, Языр. Они упоминаются наряду с героями эпоса.

Далее, эпос сохранил традиционное число героев преданий: Баюндур-хан отдал повеление: «Пусть придут двадцать четыре знаменитых бека!» Затем называются несколько героев, в частности Дундаз, Дюлек-Вуран и Рустем, встречающиеся и в других былинах. Эти 24 бека составляют дружину Иекенка (VII). Нельзя не согласиться с В. В. Бартольдом в том, что эта цифра происходит от числа огузских родов, образованных, по легенде, потомками 24 внуков Огуз-хана. По-видимому,

24 родоначальника некогда были героями эпических сказаний.

Все это свидетельствует о том, что родословная и эпос огузов — родственные источники, сложившиеся на основе одного и того же материала — генеалогических легенд огузских племен. Вот почему и в родословной, и в эпосе встречаются одни и те же герои, в частности дед Коркут.

И родословная, и эпос хранят следы ныне утраченных древних черт образа Коркута. Так, в огузской родословной привлекает внимание то обстоятельство, что дед Коркут не единственный помощник огузских государей. Первым мудрым везиром, по Рашид-ад-дину, был Иркыл-ходжа, наместник Огуз-хана. Он «был советником, везиром и управителем дел у Кун-хана», сына Огуза. Иркыл-ходжа посоветовал Кун-хану во избежание вражды между потомками Огуза определить место и звание каждого из них. Кун-хан согласился, и «Иркыл-ходжа занялся устройством сего. И после того как шести сыновьям было определено прозвище Бозук и Учук... он снова назначил и утвердил прозвище, имя, тамгу и знак каждого из их детей...»¹.

Абулгази дополняет рассказ Рашид-ад-дина некоторыми подробностями. «Теперь вы мне вместо отца...» — говорит Кун-хан везиру. Обретший долгую жизнь Эркиль-ходжа (так назван везир у Абулгази) выступает советчиком и Огуз-хана². Из текста можно понять, что он участвовал и в разделении потомков Огуза на два «крыла» (происшедшем при жизни Огуз-хана). Это подтверждается уйгурской версией легенды, из которой видно, что у Рашид-ад-дина и Абулгази Кун-хану приписана роль, ранее принадлежавшая Огузу. Даже обрядовые детали, прежде связанные с Огузом, — водружение шестов (первоначально деревьев), пир перед провозглашением общественного деления — у Абулгази перенесены на Кун-хана.

В уйгурской легенде об Огузе, более архаичной, чем другие дошедшие до нас варианты, возникновение дуального деления описывается так: «При Огуз-кагане

¹ Рашид-ад-дин. Сборник летописей, т. I, кн. I. М.—Л., 1952, стр. 87.

² А. Н. Кононов. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-гази, хана хивинского. М.—Л., 1958, стр. 49—50.

был... старик, рассудительный, мудрый человек, кудесник» по имени Великий Тюрк (Улуг Турук). Увидев во сне золотой лук и серебряные стрелы, он сказал Огузу: «Ниспослало священное небо (мне знамение) во время сна. Пусть свершится (это)». Огуз «поступил согласно совету»¹; сыновья, нашедшие лук, получили название Бузук, нашедшие стрелы, — Учук.

Очевидно, Великий Тюрк и Эркиль (Иркыл)-ходжа — советники Огуза — одно и то же лицо. Этот персонаж близок к образу прорицателя деда Коркута, которому вверены судьбы огузов и который приносит вести о скрытом будущем и дает правителям мудрые советы. Речь Великого Тюрка напоминает «предсказание», произносимое Коркутом в конце былии. В «Истории Огуза» Рашид-ад-дина Иркыл-ходжа назван правителем города Янгикента, построенного Огузом; напомним, что Коркут у Абулгази — везир янгикентских правителей огузов. Сходство образов Коркута и везира Огуза не означает, что это один и тот же персонаж, приобретший разные имена; скорее всего, здесь разные персонажи, но наделенные одной и той же ролью, т. е. функционально родственные персонажи, фигурирующие в однотипных преданиях разных племен. Раз персонаж, подобный по своим функциям Коркуту, вместе с легендарным прародителем полагает начало родо-племенному делению огузов, то правомерно полагать, что некогда участие в данном событии приписывалось и Коркуту. Почему же впоследствии такая связь исчезла?

Эта роль у Коркута в эпосе не могла сохраниться, так как эпос приурочен «близко ко времени посланника (божьего)...». Утрате ее в родословной способствовала популярность Коркута. Некогда он представлялся бессмертным, что и позволяло ему быть покровителем и современником любого героя до тех пор, пока его бессмертие не превратилось в долголетие, а его покровительство не было закреплено за несколькими правителями огузов, жившими в отдаленные от эпохи Огузхана времена. С возникновением единой легенды, когда некоторые персонажи исчезали, а другие сливались в один образ, мудрый старец мог выступать современником многих огузских правителей только под разными

¹ А. М. Щербак. Огуз-наме. Мухаббат-наме. М., 1959, стр. 56—58.

именами. Однако предания как будто удержали неясные следы связи Коркута с Огузом. Так, в стамбульском отрывке «Огуз-наме» Коркут упоминается вместе с Огузом. В восхвалении Огуза говорится: «Мудрый дед Коркут пусть даст тебе мудрости в семь раз больше своей»¹.

Можно восстановить еще одну исчезнувшую черту характеристики деда Коркута. Как уже говорилось, Коркут сам выступает в отдельных эпизодах былин. Эти эпизоды не имеют значения для развития сюжета, а потому вряд ли являются поздней вставкой. Скорее наоборот, участие Коркута в эпосе оправдано его некогда более значительной ролью в преданиях, составивших основу былин.

Две песни начинаются с рождения сына, вызванного молитвами бездетных родителей. Бамси-Бейрек появился после общей молитвы беков, Богач-Джан — в результате молитвы одного богоугодного мужа; Коркут только нарекает обоим юношам имя. Рождение сына у бездетных родителей после молитвы — распространенный элемент в фольклоре тюркоязычных народов², обладающий устойчивыми чертами: обычно ребенок рождается по молитве святого. Иногда это безымянный святой, иногда рассказчики связывают этот эпизод с каким-нибудь популярным святым, но имя здесь не имеет значения. Важен сам принцип объяснения чудесного рождения ребенка. Святой не только дает имя новорожденному, но и своими молитвами содействует его появлению на свет. Чудесное рождение предполагает будущие подвиги героя. Вот как этот эпизод излагается в узбекском варианте былины о Бамси-Бейреке: святой — странствующий дервиш — во сне возвещает бездетным братьям об исполнении их желания иметь детей. Затем после рождения детей он показывается на празднике, дает детям имя и обручает героя с новорожденной дочерью его дяди³.

¹ «Отрывок из дестана об Огузе». — «Турецкий исторический, археологический и этнографический журнал», вып. 2. Стамбул, 1934, стр. 247 (на турец. яз.).

² См. В. М. Жирмунский, Х. Т. Зарифов. Узбекский народный героический эпос. М., 1947, стр. 79—80.

³ См. «Алпамыш». Узбекский эпос по варианту народного певца Ф. Юлдашева. Ташкент, 1949, стр. 2—3.

Однако некогда в народных сказаниях виновником рождения героя был не мусульманский святой, а Коркут или персонаж, подобный Коркуту. Древность связи этого мотива с образом Коркута доказывается тем, что обязанность Коркута дать герою имя сохранилась и в родословной, и в эпосе, причем обряду наречения имени придается большое значение. По-видимому, Коркут прежде не только нарекал имя героям, но и способствовал их рождению. В анатолийских сказках о Бейреке (в основе которых лежат сказания, составившие былину о богатыре Бамси-Бейреке) герой обязан своим рождением и именем дервишу (иногда деду); в одном варианте дервиш помогает Бейреку в сватовстве, как Коркут в эпосе.

Таким образом, мы сумели восстановить две черты, некогда свойственные образу Коркута. И все же генезис этого образа нельзя будет понять, если рассматривать его изолированно от легенд, составивших эпос. Надо выяснить происхождение сюжета легенд, чтобы понять роль Коркута в них. Былины «Книги...» не успели сложиться в единое произведение. Каждая песня существует сама по себе и не является продолжением предыдущей. Насколько они не связаны между собой, видно из того, что царя «неверных» Шюкли, против которого выступают разные богатыри, три раза в трех былинах, убивает Салор-Казан. Былины лишь объединены общей темой, общим историческим фоном: герои воюют с врагами огузов — «неверными», для чего обычно отправляются в их страну. Тем не менее песни эпоса прошли через длительную обработку. Как правило, они содержат либо отрывок прежней легенды, либо смешение параллельных версий сказания, и иногда нелегко понять, какого характера предание легло в основу былины.

Однако в повествовании ряда былин прослеживается известный сюжет: поездка богатыря за невестой в чужеземное царство. Так, в двух былинах (III, IV) цель подвигов героя — приобретение невесты. В третьей сохранились следы связи женитьбы с подвигами: Секрек соединяется с женой, лишь освободив брата и вернувшись домой (X). Сюда же можно отнести и четвертую былинку — об убийстве Депе-Гёза (VIII): в записи этого предания у Абу-Бекра причиной убийства Депе-Гёза является девица.

Каково описание вражеской страны и пути туда? Через лес, непролазную толкую грязь и крепости до небес рисуется дорога в Трапезунт, где «палач, не издав звука, отрубает голову» (VI). Герой, идя на чужбину, переходит через гору и реку (X), через Черное море (VII). Пришельцу в страну невесты говорят: «У кого есть ноги, тот сюда не приходил; у кого есть уста, тот из этой моей реки не пил... или настал твой смертный час?..» (III)¹. В архаическом варианте песни о Бамси-Бейреке — алтайской сказке — герой идет за невестой на край света, в страну, откуда нет возврата. Переправившись через реку на вражескую землю, он заснул и попал в руки врагов. В стране врагов нетрудно узнать потусторонний мир. Через реку, лес и горы лежал, по воззрениям древних, путь в загробное царство. Следы этих воззрений можно найти и в прорицаниях Коркута. В одной из былин (VIII) вместо обычных слов о бренности земной жизни, вместо пожеланий попасть в рай («да будет местом твоего белобородого отца рай») Коркут говорит: «Когда ты будешь подниматься на черную гору, пусть (бог) даст тебе подняться, пусть даст переправиться через обогранные кровью реки»². Несмотря на ясность слов, смысл фразы непонятен: что это за черная гора и кровавые реки? По-видимому, здесь Коркут говорит о пути в загробный мир. Далее, попавший в плен к врагам герой эпоса считается погибшим. Салор-Казан заключен в подземелье, представление о котором как о загробном мире эпос сохранил в шутовском разговоре Казана с женой царя гяуров (XI). Итак, плен героя или его родственника понимается как пребывание в потустороннем мире.

Как убедительно доказал советский ученый В. Я. Пропп, подобный сюжет восходит к обряду инициации, который делал юношу полноправным членом рода и давал ему право вступления в брак. «Предполагалось, что мальчик во время обряда умирал и затем вновь воскресал уже новым человеком... Смерть и воскресение вызывались действиями, изображавшими поглощение, пожирание мальчика чудовищным животным. Он как бы проглатывался этим животным и, пробыв некоторое время в желудке чудовища, возвращался, т. е. выхарки-

¹ «Книга моего деда Коркута», стр. 65, 74, 36.

² Там же, стр. 83.

вался или извергался»¹. Обряд сопровождался истязаниями и телесными повреждениями. Посвящаемого символически сжигали, варили, жарили, рубили на куски, а затем воскрешали. Пройдя обряд, юноша получал новое имя.

Отдельные детали эпоса подтверждают такое понимание генезиса сюжета. Царь Шюкли собирается разрезать героя на куски и накормить этим мясом его мать (II). Деле-Гёз пожирает людей. Эпос сохранил и древнейший облик врага героя — животное или чудовище. Кан-Турали, чтобы завоевать невесту, дочь трапезунтского правителя, должен убить льва, быка и верблюда; «из них каждый был как бы драконом» (VII). Богачджан получает имя после того, как убил быка (I). Это — подвиг: «В тот век юноше не давали имени, пока он не отрубил головы, не пролил крови» (III). В стамбульском отрывке «Огуз-наме» упоминается богатырь Бей-Бары, «съевший быка, ходящего вперевалку, съевший змею, ползающую со звоном». В родословных легендах Огуз побеждает единорога, Салор-Казан — змея (в эпосе — семиглавого дракона). Даже в облике человека враг в одной из былин (VII) имеет волшебную неуязвимость, как и Деле-Гёз. Возможно, такие подробности, как ослепление Салор-Казана в битве и острижение Секрека перед освобождением его из плена, отражают имитацию ослепления посвящаемого в обряде и лишение его волос. Покрывало героя является отголоском обрядовых масок. Сородичи и ослепшие родители не узнают вернувшегося героя; вероятно, этот мотив вызван представлением о прошедшем обряде как о перерожденном человеке².

Обряд посвящения сопровождался соответствующим мифом, в котором герой подвергался тем же операциям, что и посвящаемый, а затем приобретал магические знания и силу. С утратой обряда в ходе развития человеческого общества этот миф потерял сакральное значение и стал достоянием художественного творчества. Представления в нем, чуждые новым формам общественной жизни, исчезли или переосмыслились. Образ духа — покровителя посвящаемого — превратился в чу-

¹ В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки, стр. 43—44.

² Там же, стр. 118—122.

десного помощника героя. Этот помощник есть и в огузских преданиях. Святой Хызр, ожививший Богачджана в эпосе, не исконная фигура, он заменил равнозначный персонаж. Покровитель героев — Коркут-ата (или другой персонаж, функционально родственный ему). Вот некоторые черты Коркута.

Он способствует чудесному рождению героя и дает герою имя (родословная, эпос). Он благословляет героя (или его меч) перед совершением подвигов (эпос). Он сватает ему невесту (родословная) и сам достает ее (эпос). Он дает герою власть (родословная, эпос), причем в эпосе престол является наградой за подвиг. Он подает герою мысль о необходимости установления общественного порядка и помогает ему в этом.

Если мотив подвига, для совершения которого герой едет в страну врагов, а затем получает имя, жену, власть и приступает к установлению родо-племенной организации, восходит к обряду посвящения, то роль Коркута соответствует роли патрона инициации.

Эволюция образа духа — покровителя инициации — привела и к отрицанию его былой роли. С исчезновением прежних представлений умерщвление героя стало объясняться враждебностью покушающегося на его жизнь лица, рассказчики преданий заставили героя избегать смерти, а затем и убивать угрожающее ему лицо¹. Убивая врага, герой убивает бывшего покровителя. Отсюда родство врага и героя в эпосе (Депе-Гёз — приемный брат Бисата), а также странная просьба «неверных» к пленному герою сразиться на их стороне со своим сыном (XI) или братом (X). Возможно, отсюда и убийство Богачджана отцом по наущению завистников (I). Вспомним, что Огуза собирался убить его отец, затем сам погибший в битве (Рашид-ад-дин, Абулгази). Расщепление образа патрона инициации на противоположные фигуры отразилось и в связи Коркута с врагом: Коркут — посредник между врагом и огузами в былинах о Бамси-Бейреке, о Депе-Гёзе. Коркут рожден от дочери дива («Аталар сёзю»), Депе-Гёз — от пери. Оба появились на свет необычно — родились в мешке.

Итак, огузский эпос основан на генеалогических преданиях, преобразованных, по-видимому, из мифов о

¹ См. В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки, стр. 61, 84—88.

культурном герое. Культурный герой, отражающий посвящаемого в обряде, — прародитель и первый реформатор — путешествует в потусторонний мир и имеет дело с существом, дающим ему различные блага, начиная с огня и кончая общественными институтами. Генетически обряд и миф связаны с тотемистическими представлениями. Тотемистический пласт мифа об Огузе вскрыт С. П. Толстовым¹. Рассказ об учреждении дуальной организации, следы тотемистических космогонических воззрений, черты тотемов в облике мифического прародителя — эти элементы, объясненные С. П. Толстовым, закономерны для мифа о культурном герое. Образ Коркута, по-видимому, восходит к образу патрона обряда, покровителя культурного героя в мифе. Патрон обряда произошел от тотемного животного, в которое воплощался посвящаемый, однако связывать Коркута с каким-либо одним тотемом вряд ли правильно, так как этот образ сложился из множества подобных персонажей. Постоянно изменяющаяся общественная обстановка внесла в мифы новые элементы и представления. Миф впитал в себя детали, отражающие конкретную историческую эпоху. Такова грубая схема возникновения огузского эпоса, такова предполагаемая схема эволюции персонажа, ставшего впоследствии мусульманским святым Коркут-ата.

В религиозных верованиях миф о культурном герое становится связанным с божеством, в которого впоследствии превращается дух — покровитель инициации (как и сам культурный герой). Возможно, обожествленный Коркут был некогда эквивалентен божеству, у которого воспринял ряд черт святой Бурх (Буркут), особенно в его туркменском варианте. Сближать эти персонажи позволяет некогда единая роль их — первый шаман, покровитель шаманов. Функциональное подобие этих образов дополняется сходством некоторых легенд.

Так, при сопоставлении различных вариантов мифов о Буркут-баба было обнаружено, что ограничение роли Буркут-дивана в народных верованиях вносило в мифы отрицание многих прежних его черт. Иначе говоря, отрицание каких-либо черт означает, что прежде они бы-

¹ См. С. П. Толстов. Пережитки тотемизма и дуальной организации у туркмен. — «Проблемы истории докапиталистических обществ». М., 1935, № 9—10.

ли. Поэтому вероятно, что в рассказе о неудачной попытке Буркута помешать predeterminedенному Аллахом браку следует видеть преображенный (обращенный, по выражению В. Я. Проппа) миф о содействии святого женитьбе героя. Бесспорно, что современная форма этого мифа заимствована, но, возможно, заимствование было здесь облегчено существованием не сохранившегося мифа о Буркуте, близкого по сюжету к легенде о Симорг. Есть и более убедительные примеры сходства мифологических рассказов о Буркуте (Бурхе) и Коркуте. Как и Коркут, Буркут (Бурх) содействует чудесному рождению детей у бездетных родителей. По туркменским воззрениям, Буркут жив и обитает на небе; о следах веры в бессмертие Коркута уже говорилось. У Буркут-баба осталось больше активности шамана, чем у Коркута. Буркут — «ловец душ» — имеет власть над жизнью и смертью. С помощью молитвенной книги он собирается воскресить человека, но Джабраил выбивает эту книгу у него из рук на мосту через бурный поток. Буркут преследует ангела смерти и отнимает у него души умерших. Эти мифы очень похожи на былинку об удалом Домруле (V), который никого без платы не пропускал через свой мост и, желая выручить душу умершего джигита, дрался с ангелом смерти. Если считать образы Буркут-баба и Коркута некогда тождественными, то можно предположить, что первоначальный герой песни о Домруле, резко отличающийся своим мифологическим характером от других сказаний, сам Коркут. Нет ничего удивительного в том, что в цикл слабо связанных между собой былин вошло предание о Коркуте. Выступая как эпизодическое лицо в других былинах, здесь Коркут остался главным героем. Эта легенда о борьбе героя с ангелом смерти преобразована из мифов о первом шамане, и участие Коркута в ней соответствует его роли первого шамана, которую он сохранил в казахских верованиях. Поздняя мусульманизированная характеристика его как почтенного «мудрого старца» не согласовывалась с этой ролью, и он был заменен другим персонажем — Домрулом. Любопытно, что Домрул долголетен, как и Коркут.

Конечно, до сих пор нет достаточного материала для окончательного решения вопроса о правомерности отождествления образов Коркута и Буркута (Бурха). Но

выяснение генезиса образа Коркут-ата проливает свет и на происхождение того доисламского божества, культ которого наложил отпечаток на почитание мусульманского святого Буркута (Бурха).

Рассмотренные предания о Коркуте предоставляют историку религий редкую возможность проследить в общих чертах пути формирования образа мусульманского святого, начиная с фигуры патрона инициаций, связанного с тотемистическими представлениями. Легенды позволяют понять, на основе каких древних воззрений и традиций выросло шаманское божество — мифический покровитель шаманов, и, таким образом, не оставляют сомнений в том, что почвой для появления образа святого Коркута был не ислам, а шаманские культы тюркоязычных народов.

Исламизация этого персонажа в области эпического творчества и в сфере народных верований шла неодинаковыми путями: вещей старец эпоса и родословных существенно отличается от первого шамана народных легенд. При сопоставлении литературных источников и устных рассказов обнаруживается, что Коркут, став мусульманским святым, довольно быстро утрачивает свидетельства своего языческого прошлого. Еще в XVII в. Абулгази почерпнул ряд сведений о Коркуте в устных сказаниях. Но к XIX в. народная память сохранила слабые воспоминания о шаманском боге: от обширного цикла легенд о Коркуте осталось лишь несколько преданий. К этому наблюдению мы еще вернемся, когда будет идти речь о современной роли пережитков древних религий в исламе. Многие исчезнувшие из религиозного фольклора легенды о Коркуте запечатлены в эпосе и родословных. Они подверглись тщательному редактированию в мусульманском духе и, следовательно, вполне могли существовать в исламизированном виде. Напрашивается вывод, что причину забвения прежних верований, отраженных в легендах, следует искать не только в воздействии ислама на старые местные традиции, но и в каких-то более общих тенденциях развития религиозных воззрений, отражающих перемены в социально-экономических условиях жизни народа.

Исследование народных религиозных представлений позволяет установить, что шаманское божество, превратившееся в мусульманского святого, — не редкий персонаж в среднеазиатском исламе; следовательно, подобная фигура представляет собой закономерное явление там, где ислам столкнулся с развитым шаманством. Изложенный ниже материал доказывает закономерность такого заключения и знакомит с новыми формами мусульманизации языческих божеств. Рассмотрим культ святого Баба-Гамбара у туркмен.

Образ Гамбара (Камбара и т. д.) принесен в Среднюю Азию исламом: Канбар, привратник халифа Али, упоминается в хадисах. По мусульманским преданиям, Канбар, слуга Али, известный верностью и любовью к господину, при Хаджжадже погиб смертью мученика¹. Популярность Али способствовала и распространению культа Канбара. С ним, например, связаны многие предания, объясняющие происхождение ритуалов некоторых суфийских орденов. Дервиши ордена Бекташи носили на поясе веревку, называемую «камбари» — в память веревки, «которою конюх Алиа, Камберия, спутывал любимого коня своего господина»². «След» и «могила» Камбара почитаются в Ферганской долине.

Среди мусульман имели хождение книги, в которых Канбар представлен слугой Али³. Но в народных воззрениях этот образ дополнился новыми чертами. Турки почитают Камбара как патрона конюхов⁴. Киргизы и уйгуры считают Камбар-ата покровителем коневодства. У туркмен же Баба-Гамбар выступает покровителем музыкантов и певцов (дословно — покровитель дутара⁵, музыки). Такой характеристикой Гамбар обязан сохранившимся доисламским верованиям туркмен.

¹ См. «Словарь знамен» (Камус ал-алам). Всеобщий исторический и географический словарь, т. 5. Константинополь, 1896, стр. 3697 (на турец. яз.).

² П. Позднев, *Дервиши в мусульманском мире*. Оренбург, 1886, стр. 175.

³ См. «Баба-Раушан». Ташкент, 1911, стр. 22 и др. (на узбек. яз.).

⁴ J. Hammer, *Constantinopolis und der Bosphoros*. Bd II. Pesth, 1822, S. 402, 403.

⁵ Дутар — двухструнный музыкальный инструмент.

Распространенная среди туркмен легенда повествует: Баба-Гамбар был конюшим халифа Али. Его обязанностью был уход за знаменитым конем Али — Дюльдюлем. Как-то Али заметил, что конь худеет, и спросил у Баба-Гамбара, в чем дело. Но Гамбар не знал, что ему сказать: он, как и прежде, пас Дюльдюля в местах с чистой водой и вкусной травой. Тогда Али решил сам проверить, почему худеет его конь. Выбрав удобное время, он тайком пошел туда, где пасся Дюльдюль, и увидел, что Гамбар сидит и играет на дутаре, а Дюльдюль, опустив голову, печальный, слушает музыку. Из глаз его катятся слезы, и конь забыл о еде.

Единой концовки у легенды нет. По варианту, который распространен в долине Мургаба, Али окликнул своего слугу. Баба-Гамбар услышал голос хозяина и вдруг понял, что конь худеет из-за его игры. Устыдившись своей вины (реже: испугавшись Али), он побежал. «Не убегай!» — крикнул Али. Но Баба-Гамбар сказал: «Земля, расступись!» — и исчез в образовавшемся отверстии. Али, сунув голову в расщелину, позвал: «Гамбар!» Тот отозвался из самой «Мекки-Медины». «Когда встретимся?» — спросил Али. — «В день страшного суда», — отвечал Гамбар. Из отскочившего «ушка» (колок для натягивания струн) дутара в этом месте выросло дерево, веточки которого напоминают «ушко» дутара.

Согласно другому варианту, который распространен в Ахале, Тедженском и Серахском районах, Али взял дутар и разбил его, ударив о землю (о камень). Несколько раз приходилось слышать, что это сделал сам Баба-Гамбар. По некоторым рассказам, Али позволил Гамбару сделать новый дутар (или починить разбитый) или же лишил звук дутара прежней красоты.

Эта легенда широко распространена среди населения Тедженского и Серахского районов и долины Мургаба. В начале или в конце повествования рассказчики поясняют, что Баба-Гамбар был создателем первого дутара. Во многих вариантах легенда о Гамбаре выглядит гораздо полнее, чем ее пересказ, приведенный выше. Многие версии легенды подробно описывают, как был изобретен дутар.

Правда, часть верующих не считает Баба-Гамбара создателем первого дутара. По их мнению, дутар был

задолго до него. В подтверждение нередко приводится стихотворение поэта Гаиби «Геленде бардыр»¹:

Не порицайте музыки,
Когда появились на земле Адам и Ева, она уже существовала.
Когда Каин и Авель из утробы матери
На свет показались, музыка существовала.

Адама изгнали из райского жилища.
Каждый находит воздаяние по делам своим и по характеру.
Берегись упоения гордыней!
Когда Ной в ковчег вступал, музыка существовала.

В народе известна (в различных вариантах) и история этого стихотворения. Однажды во время солнечного затмения бухарский эмир спросил у богословов, какова причина происшедшего, и те ответили: «Ныне много развелось музыкантов, рассказчиков, певцов и поэтов...» Эмир созвал всех их на пир и объявил: «С сегодняшнего дня занятие пением и поэзией вам запрещается!» Тогда Гаиби (Мулла-Ганб), выступив на середину собрания, прочел перед эмиром эти стихи. Эмир отменил свое решение².

Таким образом, распространенное в народе стихотворение Гаиби вытесняло представление о Гамбаре как о создателе первого дутара. Тем не менее легенды об изобретении дутара Баба-Гамбаром сохранились до нашего времени. Первый дутар был создан с помощью шайтана. Баба-Гамбар сделал дутар, но звук его не был чистым. Что бы ни предпринимал Гамбар, звук не улучшался. Гамбар был очень расстроен. В это время и появился шайтан, который сказал ему: «Если сделаешь меня сообщником (шэрик), я покажу тебе нечто (чтобы выправить звук)». Баба-Гамбар согласился, и шайтан научил его сделать верхний «эшек» (верхнюю подставку; называется «ишак» потому, что несет на себе груз струн), после чего звук стал приятным для слуха. Это распространенный рассказ. Иногда добавляют, что шайтан также показал Гамбару перевязь выше верхней подставки, прижимающую струны к грифу («шейтан-перде», как говорят в Тахта-Базарском и Иологанском районах).

¹ А. Самойлович. Как Мулла Гаиб спас в Бухаре музыку и поэзию. — «Средняя Азия», кн. VII. Ташкент, 1910, стр. 83—84.

² См. там же.

В отдельных случаях мусульманское благочестие заставляет рассказчика представлять сотрудничество Гамбара с шайтаном в ином виде. «Я научу тебя, что нужно сделать, если ты поздороваешься со мной», — сказал дьявол Баба-Гамбару в одном из вариантов легенды. Святой отказался. Но у него по-прежнему ничего не получалось с дутаром. Тогда он расстелил скатерть и стал ждать шайтана. Явился шайтан. «Салам алейкум», — сказал Баба-Гамбар. И шайтан открыл секрет: «Надо дутару сделать эшек». Потом он стал радоваться: «Вот, ты со мной поздоровался, я твой сообщник (шэрик)». Но Гамбар ответил: «Нет, я сказал «салам» скатерти, а не тебе».

Известны и другие версии легенды¹.

Первый дутар был весь из тута, даже его струны сделаны из шелка (шелкопряд питается тутовыми листьями). По одному рассказу, Гамбар сделал сначала струны из бараньих кишок. Звук был звонким и красивым, но Гамбар стер себе кончики пальцев. И тогда он натянул шелковые струны. Бытует мнение, что первый дутар был такой же формы, как и настоящий, но большего размера, ибо в те времена люди были крупнее. Говорят также, что струн было больше, а на грифе было 72 порожка, лада. Али оборвал все струны, кроме двух, и уменьшил число ладов (перде) до 12 или 13. После этого звук дутара стал равным человеческому голосу.

Звук первого дутара был настолько прекрасным, «сладким», что все животные и птицы прекращали кормиться и слушали музыку. Но Али (редко Гамбар) сказал: «Пусть человеческий голос не сможет взять такие высокие ноты, как дутар, но будет громче звуков дутара». И теперь лишь человек наслаждается дутаром, а животные к его звукам равнодушны. Иногда считают, что, произнеся эту фразу, Али проклял дутар. Вторжение мусульманского мировоззрения в легенду проявляется в существовании таких версий рассказа: Али, разрешив Гамбару сделать новый дутар (вместо разбитого им), попросил Аллаха уменьшить силу звука дутара в 100 раз, ибо музыка мешала людям думать о боге.

¹ См. Ал. Облонский. Зарождение туркменского театра. — «Туркменоведение», № 3—4, 1928, стр. 53—54; В. Успенский и В. Беляев. Туркменская музыка. М., 1928, стр. 89.

В Туркмении сохранились две могилы Баба-Гамбара. Одна из них находится на Копет-Даге, примерно в 20 км к югу от селения Маныш Ашхабадского района. Она расположена у истоков ручья, выбивающегося из-под скалы у подошвы крутой горы. Могильный холм с каменной выкладкой обнесен невысокой оградой из дикого камня. Считается, что ива рядом с могилой выросла из посоха Баба-Гамбара, а другое дерево — из его дутара. Это дерево растет на склоне горы, и причудливое утолщение его обнаженных корней позволяет верующим находить сходство дерева с дутаром. Местные жители называют его «ушко дутара». Об этой могиле Баба-Гамбара знают только жители Маныша. Даже в селении Анау, через которое проходит дорога в Маныш, редко кто слышал об этом святом месте.

Другая могила Гамбара пользуется широкой известностью. Она находится в Иолотанском районе, в нескольких километрах от плотины Газыклы-бенд. Легенда, по которой Баба-Гамбар скрылся в земле, связана с этим святым местом. Могила расположена на берегу Мургаба, метрах в ста от реки. Она обозначена глиняным надгробием, обнесена невысокой глинобитной стеной. Треножником, связанным из шестов длиной свыше человеческого роста, обозначено место, где якобы некогда был привязан Дюльдюль. Рядом с могилой растет дерево, которое «по воле бога выросло из отскочившего ушка дутара Баба-Гамбара». Его так и называют «ушко дутара». Часть местных жителей считает, что это — фисташка, но многие верующие заявляют, что дерево плодов не приносит, и они нигде не видели дерева, подобного этому¹. По мнению почитателей святого, веточки дерева похожи на колок дутара. Некоторые уверяют, что, сломав веточку, ее можно использовать как колок. Но, по словам смотрителя (шиха), дерево никто не трогает: «Если бы дерево можно было ломать, его уже давно не было бы. Оно само себя защищает. Кто сломит ветку, будет наказан». Многие люди говорили, что у корней дерева имеется яма, вернее, «дыра» — та самая, в которой когда-то скрылся Баба-Гамбар. Осматривая святое место в 1965 г., я не увидел никакой ямы, но ших подтвердил, что еще несколько лет назад «дыра» была.

¹ Дерево определено специалистами как фисташка.

С описываемым святым местом связана еще одна подробность легенды о Гамбаре: святой мог, расстелив на поверхности воды молитвенный коврик (поясной платок, халат), читать молитву или играть на дутаре. По одному варианту, святой именно на воде сидел и играл, когда Дюльдюль слушал его и не ел. Старики могут показать «след» на том месте, где Баба-Гамбар молился или играл. Напротив могилы святого, в излучине реки постоянно образуется небольшой водоворот—«место, где вода не течет». Здесь будто бы он и расстилал свой намазлык.

Как и могила на Копет-Даге, мургабская могила Баба-Гамбара наделена всеми функциями обычного святого места. Паломники искали здесь исцеления от болезней, помощи при различных затруднениях, бездетные люди просили у Гамбара детей. Рядом со святыней расположено большое кладбище, на котором хоронят своих родственников люди, живущие в окрестных селениях.

С Баба-Гамбаром здесь связан и специфический обряд, обусловленный его ролью покровителя музыки. Тот, кто хочет стать музыкантом или бахши (аккомпанирующий себе на дутаре исполнитель народных песен и дестанов), должен совершить паломничество к могиле Гамбара. Некоторые местные жители считают, что лучше посещать могилу в среду, причем несколько раз подряд. Вечером паломник должен сесть у могилы святого и «с верой» играть на дутаре до рассвета или до тех пор, пока его не одолеет сон. Спать следует у самой могилы. Во сне должен явиться Баба-Гамбар и подать знак, свидетельствующий о том, что он наделяет просителя искусством игры: «Или дутар дает, или голос слышен, или снится благочестивый человек». Способы, какими святой передает паломнику искусство, не всегда одни и те же у разных рассказчиков. Говорят, что Гамбар дает во сне выпить вино или воду («выпьешь до конца—будешь бахши; не допив, проснешься—будешь только музыкантом»), дает во сне или дутар, или лопату, или палку (это обозначает способности музыканта, земледельца или пастуха). Бывает, что он и не появляется.

Перед явлением Гамбара паломнику снятся ужасы. Его пугает дракон, страшная змея или огромный верблюд. По одному из рассказов, перед сном человек должен очертить себя кругом—оградиться от посягательств чудовищ. Если паломник не испугается, тогда приходит

сам Баба-Гамбар и дает благословение (пата); если человек испугается—он может сойти с ума. Видения кажутся паломнику не только во сне, но и наяву, когда он сидит и играет. «Трое людей пришли к могиле Баба-Гамбара и ночью играли на дутаре. Вдруг явилось что-то страшное. Один испугался и убежал. Другой испугался, но остался сидеть на месте—он сейчас играть может, но голова его трясется. Третий совсем не испугался, и Баба-Гамбар своей рукой чуть подкрутил «ушко» его дутара; сейчас этот человек прекрасно играет на дутаре».

Став искусными исполнителями, добившись признания и известности, некоторые бахши и музыканты время от времени навещали мургабскую могилу «пира». Кое-кто приезжает к могиле Баба-Гамбара каждый год. Приехав к могиле, бахши проводит здесь два-три дня, бесплатно поет и играет собравшимся людям. Этот концерт в честь «пира» бывает обычно в помещении для паломников. Пристойно ли петь и играть у могилы? Да. «От музыки и пения душа (рух) Баба-Гамбара радуется».

Покровителем музыки Баба-Гамбар считается почти во всей Туркмении, даже в Чарджоуской области, откуда, по наблюдению местных жителей, к могиле «пира» дутара приезжают очень редко. Лишь в северном Туркменистане (Хорезмский оазис) и к западу от Кызыл-Арвата покровителем певцов и музыкантов считается святой Ашикайдын.

Ряд своеобразных черт в культе Баба-Гамбара имеет домусульманское происхождение: похожие ритуалы и представления известны и другим народам, не принявшим ислам. Так, обычай играть ночью (что может кончиться плохо) для приобретения искусства игры находит параллель в бурятских верованиях¹. Представление об участии шайтана в создании первого музыкального инструмента можно было бы объяснить как отражение борьбы ислама с языческим культом. Однако происхождение этого мотива, видимо, иное. Похожая легенда также существует у бурят².

¹ См. «Записки Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества по этнографии», т. I, вып. 2. Иркутск, 1890, стр. 85.

² См. «Записки Восточного-Сибирского отдела Русского географического общества по этнографии», т. II, вып. 2. Иркутск, 1890, стр. 18.

Языческие черты Гамбара особенно явно вырисовываются при сопоставлении его с образом деда Коркута. Туркменские рассказы о Гамбаре весьма близки к тому, что казахи рассказывают о Коркуте. Легенды обнаруживают следующее сходство.

1. Баба-Гамбар — покровитель певцов и музыкантов. Коркут — первый певец и первый шаман, покровитель певцов и шаманов.

2. Гамбар изобрел первый дутар, Коркут — первый кобыз. Как и Гамбар, Коркут воспользовался советами шайтанов (подслушал их разговор о том, как надо сделать кобыз). Правда, мотив помощи шайтана в изобретении весьма распространен в мифологии народов Средней Азии. Поэтому при перечислении индивидуальных черт легенд о Гамбаре и Коркуте от ссылки на помощь шайтана следует воздержаться.

3. Коркут некогда представлялся бессмертным, и следы этих верований сохранились. По-видимому, бессмертным мыслился когда-то и Баба-Гамбар. О святом месте на берегу Мургаба выше говорилось как о могиле Гамбара. Между тем многие верующие не считают это место могилой. Согласно легенде, Гамбар в этом месте лишь ушел в землю (живой), а затем на зов Али откликнулся из «Мекки-Медины». Умер ли он, где похоронен, если умер, легенде неизвестно. Поэтому многие верующие считают, что Гамбар — святой, скрывшийся при жизни живым. По мнению некоторых людей, Гамбар и сейчас жив.

4. В казахских легендах упоминается, что, спасаясь от смерти, Коркут разостлал свой ковер (или одеяло) на поверхности Сыр-Дарьи и сидел там, играя на домбре. Ковер не тонул и не сносился течением. Баба-Гамбар также играл на дутаре (или молился) посреди Мургаба, сидя на расстеленном платке, халате или коврике.

5. На могиле Коркута был положен кобуз. «...Кобза Хорхута в течение многих лет по пятницам издавала заунывные звуки, как бы оплакивала своего господина»¹. И на могилах Гамбара присутствует его музыкальный инструмент в виде дерева, выросшего из «ушка» дутара.

Совпадение одной из функций Гамбара и Коркута (покровитель певцов) дополняется и совпадением некоторых специфических деталей легенд. Напрашивается вы-

¹ В. М. Жирмунский. Огузский героический эпос и «Книга Коркута». — «Книга моего деда Коркута», стр. 163.

вод, что образ Баба-Гамбара, верного слуги и конюшего халифа Али, наслонился на образ самого Коркута. Покинув берега Сыр-Дарьи, огузы унесли с собой и культ популярного шаманского божества. Весьма своеобразный элемент легенды—сидение святого на воде—не объясняется из туркменских верований, но его происхождение понятно из казахских легенд. Коркут, спасающийся от смерти, считает, что на воде он будет в безопасности, почему и сидит на поверхности воды. Этот мотив, появившийся на Сыр-Дарье с приходом ислама, проник вместе с огузами в Туркмению, но там потускнел и утратил первоначальное содержание. Вообще Коркут у туркмен, слившись с другим персонажем, под влиянием ислама сохранил меньше древних черт, чем у казахов. Гамбар представлен в народных верованиях лишь как покровитель музыкантов и певцов (хотя верующие считают, что он учит, главным образом, игре на дутаре). Очевидно, прежде его функции были шире, и он (точнее, его языческий предшественник) был также покровителем и шаманов. Вспомним, что певца туркмены называют так же, как казахи, узбеки, киргизы и уйгуры называют шамана (баксы, бахши). Обозначение певца и шамана одним и тем же словом, видимо, сохранилось от эпохи, когда пение наделялось магической силой, и в одном лице совмещался певец и шаман. Предположение, что божество, на которое наложился Баба-Гамбар, должно было некогда покровительствовать шаманству, подтверждается ролью эквивалентного ему персонажа — Ашикайдына. В северной Туркмении святой Ашикайдын считается покровителем музыкантов, певцов, поэтов и шаманов. Музыканты и певцы также поют и играют у его могилы (она находится на окраине Хорезмского оазиса). Рассказывают, что паломнику, ночующему у его могилы, он является во сне и дает искусство быть бахши, поэтом или шаманом. По другому варианту, святой дает искусство музыканта или бахши тому человеку, который ему понравится. Тот, кто не вызовет его симпатии, может стать сумасшедшим, придурковатым или шаманом. Поэтому, чтобы понравиться «пиру», паломник должен быть чистым душой и телом.

В обряде поклонения покровителю музыкантов имеется одна любопытная деталь: тот, кто приходит к могиле Гамбара с целью стать музыкантом или певцом, дол-

жен принести в жертву «пиру» пестрого козленка. Это ритуальное предписание известно далеко не всем. Нет и объяснения его. Говорят, что, «когда его режут, козленок кричит, и святой лучше слышит. А баран не кричит»; «режут козленка, чтобы быть находчивым, умелым бахши, ловким, как козленок». Очевидно, это лишь попытки объяснить давно забытый смысл ритуала.

Обычно в жертву святым приносится баран, мясо которого туркмены считают самым вкусным. Возможно, что в специальной жертве Гамбару сохранилась древняя шаманская традиция. Следы ее имеются и в Азербайджане. В Закатальском районе находится святое место Джин-пир, «исцеляющее» прежде всего нервнобольных (функция шамана). В жертву святому паломники чаще всего приносят черного козла¹. Именно козел приносится в жертву Буркуту — святому, воспринявшему ряд черт шаманского божества. Жертвоприношение козла при посвящении шамана сохранилось у маньчжуроязычных сибо и у бурят. Однако козел является жертвенным животным у многих народов, и связывать эту традицию только с шаманством нельзя.

Итак, в легендарных характеристиках святых Баба-Гамбара и Коркута имеются общие черты, сближающие эти персонажи, черты настолько индивидуальные, что предположение о случайности сходства неприемлемо. Видимо, некогда с данными образами были связаны одни и те же представления. Это значит, что персонаж, впоследствии отождествленный со слугой халифа Канбаром, обладал теми же чертами, которые сохранил в казахских легендах Коркут-ата, был, как и Коркут, языческим божеством — мифическим первым шаманом, патроном шаманов.

Обнаружение следов культа Коркута в Туркмении позволяет считать, что именно ислам повинен в исчезновении представлений о Коркуте, как о бессмертном существе. Отчетливые следы былой веры в бессмертие святого сохранились даже на берегах Мургаба. Значит, отрицание бессмертия Коркута появилось незадолго до переселения части огузов в Туркмению. В Туркмении культ Коркута недолго удерживал первоначальный облик. Место расположения мургабской могилы покровителя пев-

¹ См. «Конкретные исследования современных религиозных верований». М., 1967, стр. 191—192.

цов упоминается в связи с событиями 1456 г. как станция Баба-Канбар¹.

В ряде случаев Гамбар (Канбар) не имеет ничего общего с конюшим Али, изобретателем дутара, покровителем певцов и музыкантов. Таков богатырь Камбар—герой некоторых казахских эпических произведений². Видно, здесь старые сказания просто восприняли мусульманское имя. По воле автора назван Баба-Гамбаром и второстепенный персонаж туркменского дестана «Юсуп-Ахмет» (XVIII в.), представленный мудрым старцем, толкователем снов, мусульманином, приехавшим из Чин-Мачина в языческую страну Мюсюр. Из текста видно, что автору дестана не были известны ни книжные сведения о Гамбаре, ни народные легенды. Старики-туркмены, как правило, считают, что Баба-Гамбар дестана не имеет никакого отношения к святому Баба-Гамбару, слуге халифа Али.

Иного объяснения требуют верования некоторых групп таджиков. Таджики долины Ях-су объясняли гром тем, что, отправляясь на охоту, ударяет в свой охотничий барабан Дед-Громовник (Бобо-Кылдыр или Камбар). «Молния... происходит оттого, что Камбар высекает огонь при помощи кремня и огнива, чтобы зажечь фитиль у своего ружья во время охоты за небесными дикими козами... Дождь бывает оттого, что он купается, обмывается на небе на берегу пруда, и от этого летят брызги... Радуга... обозначает в местных народных воззрениях то, что это Камбар вешает свой лук, вернувшись с охоты»³.

У каратегинцев есть детская игра «камбар-бози» Дети ударяют ногами по ямкам с водой, устраиваемым ими на кучке земли, и кричат: «Камбар, камбар, выпусти воду, выпусти молоко (и) коровье масло». Каратегинцы переводили слово «камбар» как «куча». Но по предположению М. С. Андреева, Камбар—это имя божества дождя, грома, молнии, «которое посылает дождь—молоко»⁴.

¹ См. В. А. Жуковский. Древности Закаспийского края. Развалины старого Мерва. СПб., 1894, стр. 70, 177.

² См. Г. Н. Потанин. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки.— «Живая старина», вып. II—III. Пгр., 1916, стр. 80.

³ М. С. Андреев. Из материалов по мифологии таджиков.— «По Таджикистану», вып. 1, стр. 78—79.

⁴ Там же, стр. 79.

Связь между таджикским «громовником» Камбаром и конюшим Али незаметна. Может быть, ее просто нет, и прав М. С. Андреев, считая «громовника» Камбара истинным персонажем верований таджиков — древним образом языческой мифологии ираноязычного населения Средней Азии? Не исключена возможность случайного совпадения имен доисламского божества и персонажа мусульманских преданий. Если это так, то в образе святого Баба-Гамбара следует предположить кроме мусульманских преданий и тюркских шаманистских верований и третий пласт — представления ираноязычного населения. Быть может, образ первого шамана, некогда наделенного наряду с другими функциями и властью над погодой, обогатился чертами местного земледельческого бога — «громовника», управляющего стихиями, а также заимствовал и его имя. Затем благодаря сходству имен мусульманские легенды о слуге халифа Гамбаре присоединились к этому божеству. Конечно, этот вопрос требует дальнейшего исследования.

Туркменские верования и мифологические рассказы убеждают в том, что некоторые традиции культа святых Баба-Гамбара и Ашикайдына пришли в ислам из других религий. В основе образов этих святых лежит шаманское божество. Таким образом, фигуру мусульманского святого, сохранившего черты мифических шаманских покровителей, можно считать типичной для среднеазиатского ислама. До сих пор подобные образы шаманистской мифологии, воспринятые исламом, не были предметом исследования. Рассмотренный материал дает свидетельства влияния шаманизма на мифологию ислама (в его локальных вариантах).

Ашикайдын, как и Коркут, сохранился в виде самостоятельного персонажа, но в образе Баба-Гамбара языческое божество соединено с общемусульманским святым. В Хорезме роль покровителя шаманов отнял у древнего божества и святой Юсуф Хамадани (историческое лицо). Примеры подобного слияния (или замещения) уже известны в верованиях других мусульманских народов: видимо, такая форма усвоения чуждых культов была одним из обычных путей исламизации.

На основании конкретного материала было показано, что в облике ряда святых продолжают жить доисламские аграрные и шаманские божества, почитавшиеся у народов Средней Азии и сопредельных областей. В неодинаковой степени сохранили они свои прежние функции и черты. Многие легенды и верования, связанные с ними, не имеют общемусульманского распространения. Но исследование этих образов позволяет дать более конкретную характеристику процесса утверждения мусульманской идеологии, в духе которой получали переосмысление и остатки других религий.

Образы святых, восходящие к местным политеистическим культам, служат свидетельством синкретичности не только ислама, но и предшествовавших ему религий, ибо хранят следы разных по своим истокам и содержанию религиозных традиций. Взаимопроникновение различных религиозных систем и культов происходило во все времена. Ислам, разрушавший местные религии, способствовал такому смешению и сам был вовлечен в этот процесс. Нередко невозможно определить, какому этническому пласту или какой форме религии принадлежат те или иные ритуалы, воззрения, мифологические сюжеты, потому что религии разных времен и народов имеют много общих черт. Рассмотренный материал показывает также, сколь непохожими были судьбы доисламских божеств в разных условиях. Так, одно и то же (или функционально родственное) божество лежит в основе образов и Коркута, и Баба-Гамбара и, видимо, приняло участие в формировании сложного образа Бурха (Буркута).

Образы святых, рассмотренные в главе, запечатлели разные стадии процесса исламизации. Более ранней стадии соответствует образ казахского Коркута (святой сохранил в народных верованиях свое старое имя и некоторые черты прежнего облика). На следующем этапе мусульманизированное языческое божество заменяется фигурой мусульманского святого, приобретает новое имя и новые легенды. Последовательность этих стадий не увязывается с хронологией: оба этапа сосуществовали многие века. Еще к началу XX в., например, замена Бобо-идехкана Адамом не завершилась, в то время как Коркут (или близкий ему персонаж) у туркмен уже в XV в. был

известен как слуга Али Канбар (Баба-Гамбар). Тем не менее смена первого этапа вторым составляет закономерность развития мусульманского культа святых.

Сохраняли ли ставшие святыми языческие божества исконное имя и жизнеописание или сливались с персонажами общемусульманской мифологии, основной тенденцией в развитии религиозных верований была постепенная утрата культом святых идей и традиций, заимствованных из доисламских местных религий. Так, казахские легенды о Коркуте, записанные даже в прошлом веке, представляют собой лишь остатки широко распространенных еще 500 лет назад мифов. Архаические представления о Коркуте, запечатленные в эпических сказаниях и родословных легендах, за несколько столетий бесследно исчезли из народных верований. Такое «очищение» ислама имело свои внутренние, идеологические причины. Но оно находится и в теснейшей связи с процессом отмирания пережитков общественных отношений, свойственных доклассовым социально-экономическим структурам. Развитие общественных отношений у народов, исповедовавших ислам, способствовало упрочению позиций мусульманской идеологии, вытеснявшей остатки древних воззрений.

Святые, о которых шла речь выше, почитаются и современными верующими. К куня-ургенчской «могиле» Дивана-и Бурха, например, иногда приходят паломники даже из Таджикистана.

Изложенные в данной главе сведения могут быть использованы в практике атеистического воспитания. Даже в туркменском культе Баба-Гамбара (казалось бы, чисто мусульманского святого) объектом поклонения по существу выступает мифический персонаж, заимствованный из языческих местных верований.

Времена фанатически слепой веры в святых проходят, и в религиозной идеологии намечается тенденция искать фактические обоснования правомерности поклонения тому или иному святому. Об этом свидетельствует, в частности, недавний пересмотр списка святых, произведенный Ватиканом: ряд персонажей был исключен из литургического календаря из-за отсутствия достоверных биографических данных. Ислам в своей эволюции значительно отстает от модернизирующегося христианства, однако эта тенденция становится заметной и в мусульманстве.

Глава вторая

**ПЕРЕЖИТКИ КУЛЬТА ПРЕДКОВ
В ПОЧИТАНИИ СВЯТЫХ**

Культ предков был изучен и признан особой формой религии еще в прошлом веке. Он соответствует стадии патриархального строя и встречается у народов, сохранивших многие черты патриархально-родовой эпохи. В основе культа предков лежит вера в загробную жизнь душ умерших, которые интересуются судьбой оставшихся на земле родственников и оказывают влияние на их дела. Чтобы это влияние было полезным, живые стараются умиловить души покойников жертвоприношениями и другими способами. С культом предков связано и почитание божеств, покровительствующих родственному коллективу. «Обыкновенно основатель рода, т. е. первый, который вступил в загробный мир, это — старейшина всех поколений, следующих потом туда, и в конце концов он превращается в божество»¹, — пишет Л. Штернберг. Отсюда «столь странное для нас теперь сочетание идей, что «первый человек» есть величайший бог»².

Определяющей чертой культа предков является признание особой взаимосвязи между духами мертвых и божеством (божествами), с одной стороны, и родственной группой — с другой. Вначале функции обожествленных прародителей были широкими и многообразными (пока из их среды не выделились фигуры, сосредоточившие в своих руках власть над отдельными явлениями природы или сторонами человеческой деятельности), и не здесь следует искать специфику культа предков. Главное — родственные узы, соединяющие мир духов и божеств с отдельными группами людей.

У народов, принявших ислам, сохранялись сильные пережитки культа предков. Причина этого в том, что

¹ Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии, стр. 344.

² Ю. Липперт. История культуры. СПб., 1894, стр. 339.

у них были живы многие институты патриархально-родового строя. Переплетение пережитков патриархально-родовых отношений с элементами феодализма, заставившее исследователей ввести в употребление термин «патриархально-феодалные отношения», было характерно еще в начале XX в. для социальной структуры многих мусульманских народов. Кроме того, и сам ислам, возникший в эпоху разложения родо-племенного строя у арабов как идеология формирующихся новых общественных отношений, сохранил от прежнего мировоззрения уважение к родственным связям. Так, всему «мусульманскому миру» свойствен пиэтет к потомкам пророка Мухаммеда; начало шиизму положила идея преемственности власти по принципу родства.

Сохранившиеся у многих мусульманских народов пережитки культа предков послужили основой для предположения о том, что некоторые его функции и черты унаследовал культ святых. Это мнение прочно вошло в советскую этнографическую и исламоведческую литературу, но долгое время оставалось гипотезой, не подкрепленной фактическим материалом. Лишь в профессиональных культах Средней Азии были найдены следы связи почитания святых — покровителей ремесла — с культом предков. В настоящее время известны факты, показывающие, что поклонение святым действительно восприняло существенные черты культа предков¹.

Ниже прослеживается преемственная связь поклонения мусульманским святым с культом предков. Так как детально она может быть рассмотрена на примере верований туркмен, то в основу характеристики пережитков культа предков положен туркменский материал (в основном не опубликованный).

В представлениях верующих туркмен святые обладают неодинаковыми качествами. Один считается могущественным, другой располагает меньшими возможностями. Один помогает сразу, другой заставляет ждать. Один раздражителен и мстит, когда считает, что к нему отнеслись без должного уважения, другой — добр и великодушен. Рассказывают, что кто-то проехал

¹ См. В. Н. Басилов. Некоторые пережитки культа предков у туркмен. — «Советская этнография», 1968, № 5; Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма.

на лошади мимо могилы святого Ходжа-Пюрсент-баба (Июлотанский район) и у него перекосялся рот: святого обидело, что человек не спешился в знак внимания. Этого не случилось бы, если бы всадник проехал мимо гробницы Баба-Гамбара. Гамбар — старый и мудрый человек, который не придает значения подобным мелочам. Святая Ак-дерек-джан (Кара-Калинский район) наказала паломницу, хотевшую тайком увезти домой куски мяса жертвенного барана; другой местный святой — Шивлан-баба — простил бы женщину и не заставил бы ее биться в истерическом припадке, как сделала Ак-дерек-джан.

В характеристиках святых отразилось традиционное мировоззрение народа. Святые, по мнению верующих, подходят ко всему с теми же оценками, живут теми же интересами, что и они сами. Так, можно услышать рассказы о святом, который оказал помощь удальцам, угнавшим стадо баранов из Ирана, или спас от царского солдата контрабандиста, везущего чай (Бахарденский район). Еще венгерский ученый А. Вамбери удивлялся тому, что туркмены считают святыми (мучениками) людей, погибших в разбойничьих набегах¹.

Святые подвержены человеческим слабостям и в своем отношении к почитателям. У святых есть свои привязанности и антипатии. Вот рассказ, который показывает народные взгляды на особенности взаимоотношений между святыми и другими людьми.

От города Теджена до города Тахта-Базара известно поверье о неприязни Султан-Санджара к туркменам группы гараджа (входит в состав текинцев). Верующие убеждены, что святой не допускает людей из этой группы близко к своей могиле (в окрестностях города Байрам-Али), а если туркмена-гараджа похоронят неподалеку, то тело будет выброшено из земли. По легенде, одна женщина из этой группы провинилась перед святым: в присутствии превратившегося в собаку вражеского лазутчика она сказала, что взять крепость султана Санджара можно, лишь перекрыв плотиной канал; враги так и поступили. Узнав об этом, Санджар разорвал ее пополам. Гнев его не охладил несколько последующих столетий, и он мстит потомкам своей обидчицы.

¹ См. А. Вамбери. Очерки Средней Азии. М., 1868, стр. 193.

В основе этого поверья лежит мысль о том, что святой признает важность родства.

Известно былое значение родственных связей в жизни туркмен. До начала XX в. сохранялся обычай кровной мести. Родственная группа «тире» выступала как реальная социальная единица. Даже крупные этнографические группы (так называемые племена), из которых состоял туркменский народ, в большинстве своем считались произошедшими от единого предка-родоначальника. Поэтому народные верования приписывали святым особую заботу о потомках. По традиции, самым близким человеком считался родственник, и святой в представлении верующих следовал традиции так же, как и его почитатели. Конечно, многие люди говорят, что святой справедлив и помогает всем в равной мере. Однако и до сих пор в Туркменистане от части верующих можно услышать, что святой в первую очередь опекает своих потомков. Если родственники святого обратятся к нему, то святой услышит их просьбы скорее, чем просьбы других людей, и поспешит помочь им.

В религиозном фольклоре нередко встречаются рассказы, где святой выручает родственников, оказавшихся в беде или просто желающих поддержать свой престиж. Один из таких рассказов (с явным налетом современности) повествует о покровительстве святого Гочмурад-ахуна своему внуку. Внук возвращался в родное село, но посреди дороги заглох мотор машины. Показавшаяся через некоторое время другая машина мчалась мимо, не останавливаясь; в ней ехал потомок одного известного в Бахарденском районе ишана¹. Внук Гочмурад-ахуна воззвал к деду, призывая на помощь, и неполадки в моторе были устранены. Машина снова двинулась в путь. Вскоре показалась проехавшая мимо машина — теперь она стояла посреди дороги, а шофер копался в моторе. Потомок ишана униженно просил прощения, уверяя, что он поступил так только ради шутки, чтобы проверить «силу» внука Гочмурад-ахуна. Так святой помог своему родственнику.

Те же представления связаны у туркмен и с почетным сословием, называемым «овляд». Родословные ле-

¹ Ишан (шейх, устаз, муршид) — руководитель суфийской общины, считавшийся святым.

генды возводят большинство групп овлядов к четырем первым халифам, которые у мусульман-суннитов окружены ореолом святости. Из всех овлядов наибольшим уважением у туркмен пользовались ходжи. Эта группа соответствует сеидам у арабов и персов: ходжи считаются потомками пророка от брака его дочери с халифом Али. Уважение к ходжам нередко принимает форму суеверного почитания. Многие святыни Туркмении считаются могилами ходжей. Часть верующих убеждена, что представители этой группы наделены сверхъестественными свойствами или по крайней мере пользуются покровительством предков.

Боязнь возмездия со стороны духов предков (атабаба) оберегала имущество потомков святых (прежде всего овлядов) от посягательства воров и грабителей. В Тедженском районе рассказывают, например, что кто-то украд лошадь у ходжи. Ходжа помолился предкам, призвав их на помощь и прокляв вора. Вскоре вор умер. Через некоторое время он явился своему брату во сне и объяснил, что умер из-за проклятия ходжи. Вор просил брата вымолить у ходжи прощение: он не мог спокойно лежать в могиле, пока ходжа его не простил. В селении Нохур (Бахарденский район) помнят о случае, когда к пастуху якобы пришел человек, укравший несколько дней назад из стада барана, и спросил, кому принадлежал этот баран. «Ходже», — ответил пастух. Оказывается, вор съел мясо украденного барана, и с тех пор ужасные боли мучали его. Он отправился с повинной к ходже и возместил ему пропажу.

В литературе прошлого века отмечается, что овляды (в частности, атинцы и шихи) в обстановке разбоя и грабежа беспрепятственно вели торговлю и перегоняли свои стада по беспокойным степям западной Туркмении. Туркмены думали, что обиду, нанесенную потомкам, святой рассматривает как неуважение к самому себе. Поэтому некоторые люди при ссоре с потомками ишана или с ходжой оберегали себя от гнева их святых предков, подчеркивая свое почтительное к ним отношение. В таких случаях говорилось примерно следующее: «Да буду я жертвой твоим предкам, ты же...» (следовало ругательство). Но глубоко верующие люди остерегались говорить даже так. Человек, несправедливо обиженный ходжой или потомком ишана, мог сказать ему:

«Поручаю тебя твоим предкам» и затем просил святого наказать обидчика. Считалось, что святой должен наказать провинившегося потомка.

Многие рассказы о покровительстве предков связаны с популярным развлечением туркмен — скачками. Верующие полагали, что святые помогают потомкам опередить соперников: «Году в 1947 на районном празднике были скачки. На колхозной лошади должен был скакать Реджеб-ишан. Я также участвовал в скачках. Встретив Реджеб-ишана, я сказал ему: «Я боюсь обгонять тебя, зря предков не призывай, меня не ругай; в добром здоровье средним приду — и этим буду доволен». Я сказал так потому, что он — ходжа, потомок пророка Мухаммеда. Он сам неграмотный, но сила у него есть» (записано в Серахском районе). Чтобы не создалось впечатления путаницы в терминах, поясним, что нередко овлядов в обращении к ним называли ишанами.

В Туркмении широко распространен обычай на празднествах перед началом скачек или состязаний борцов публично вручать ходжам или представителям других групп овлядов первый приз («байрак»). Данный обычай отмечался в литературе, но объяснен не был. По существу это не приз, а жертва предкам овлядов. Смысл обычая становится ясным тогда, когда кто-либо из овлядов сам желает бороться или участвовать в скачках. Туркмены отказывались состязаться с ним до тех пор, пока он не давал клятву не призывать на помощь предков или не забирал «приз». «Приз», видимо, означал, что духам предков овлядов оказано уважение (принесена жертва) и они могут спокойно отнестись к возможному поражению своего потомка.

В народном мнении святые покровительствовали своему потомку и в том случае, если он сам стал святым. В рассказах верующих постоянно встречается, что какой-нибудь святой (ишан, ходжа) обращается за помощью к предкам, собираясь проявить свою «силу». В западной Туркмении сохранились предания о Батыр-ишане из группы ата, кочевавшем вместе с туркменами-ёмудами от Кызыл-Арвата до Гюргена. Однажды односельчане усомнились в его чудотворных способностях и потребовали доказательств: ишан должен был предсказать события текущего дня. Ишан начал с того, что

призвал духов предков. Почти повсюду в Туркмении в качестве объяснения могущества тех или иных ишанов можно услышать слова: «Он — потомственный ишан». В Бахарденском районе записан рассказ о нескольких туркменских ишанах. Когда они еще только учились в хивинском медресе, у одного из них, будто бы уже обладавшего сверхъестественными способностями, было немного почитателей, а его товарищей осаждали посетители с различными просьбами. Обиженный таким отношением к себе, он спросил у наставника, в чем дело. Старец ответил: «Они — текущий ручей, а ты еще — сухое русло». Это означало, что у соучеников будущего ишана есть предки-святые, в то время как он полагался только на собственные силы.

В рассказах о святых, всегда готовых поддержать и защитить своих предков, отражены представления самих верующих о важности родственных связей. Эти взгляды проявляются и в религиозной практике верующих.

Ислам не предполагает преимущественной связи между святыми и их почитателями. Мусульмане чтят святых во всей их совокупности. Многие верующие в беде перечисляют подряд имена нескольких святых, умоляя их всех прийти на помощь. Однако в ряде мест сохранился обычай выделять из общего сонма святых кого-нибудь одного, у которого ищут покровительства в первую очередь. Обычно такого предпочитаемого святого называли своим. Мотивы предпочтения разные (они будут рассмотрены немного позже), но один из них выражается в четком осознании пользы родства со святым.

Так, в Кызыл-Атрекском районе известны предания о святом Молла-Кака из мелкого подразделения сарык ветви ёлма «племени» ёмудов. В настоящее время живы люди, которые считаются седьмым поколением после него. Верующие из родственной группы сарык прежде всего обращаются за помощью к Молла-Кака («потому что он самый близкий нам и скорее окажет поддержку, чем другие святые»). По той же причине туркмены родственной группы соврала (входит в состав «племени» гёкленов) в первую очередь обращаются к святому Атнали-баба, принадлежавшему к той же группе (Кара-Калинский район), а туркмены-текинцы из подразделения бокурдак призывают на помощь своего почитаемого соплеменника Ак-ишана (Тедженский, Кызыл-Арват

ский и другие районы). Святой-родич считается более надежным покровителем. Правда, рассуждения о предпочтении родственников сопровождаются оговорками, что святой должен помогать и другим мусульманам.

Полагая, что святой скорее прислушивается к словам своих родственников, некоторые туркмены обращались к потомкам святых с просьбой, чтобы те ходатайствовали за них перед предком. В Куня-Ургенчском районе рассказывают о том, как один туркмен на празднестве вручил ходже деньги: он участвовал в скачках, страстно жаждал победы и хотел заручиться поддержкой духов предков ходжи. Бывали случаи, когда потомку (в седьмом поколении) святого Молла-Кака приносили пожертвованного святому козла или барана и говорили: «Ты для меня позови Молла-Кака», излагая просьбу. В этом обычае ясно видны жреческие функции потомков святого. Он объясняет смысл широко распространенной в прошлом у многих народов традиции отдавать жертвоприношения потомкам святого.

Смотрителями могил святых (обладающими преимущественным правом на приношения святому) во многих случаях являются действительные или мнимые потомки святого. Нередко от верующих (особенно в западных районах Туркмении) можно услышать категорическое утверждение, что смотрителем почитаемой могилы может быть только потомок святого, особенно если святой принадлежит к какой-либо из почетных групп овлядов. Святой-овляд будто бы даже накажет человека из простонародья, если тот вздумает обслуживать паломников у его гробницы.

Итак, в культуре святых у туркмен сохранились пережитки представления о важном значении родства между святым и его почитателями, проявлявшегося в следующих верованиях: святой выделяет из среды мусульман своих потомков, охраняет их честь и имущество, слышит и выполняет их просьбы быстрее, чем просьбы других людей; по этой причине мусульманину следует в первую очередь обратиться к святому-родственнику (предку); потомки (родственники) святого могут служить посредниками между святым и мусульманами.

Хотя эти верования имеют мусульманскую окраску, они принадлежат идеологии культа предков. В облике святого проступает обожествленный предок, который и

в загробном мире продолжает жить интересами своего кровнородственного коллектива, принимая живейшее участие в его судьбе. Даже исход таких, казалось бы, несущественных событий, как скачки, волнует обитателей того света. Это характерно для идеологии патриархально-родового строя. Индивид не существовал вне своего рода или племени, он выступал лишь как его представитель, и успех или неудача отдельного человека были радостным или печальным событием для всех его кровных родственников. Проигрыш на скачках бросал тень на весь род и, конечно, был неприятен душам покойников, сохранявшим тесную связь с миром живых. Оскорбление, нанесенное человеку, считалось обидой и для его родственников, включая и тех, которые переселились в иной мир. Отсюда боязнь обругать потомков святого. Жалоба святому на его потомка отражает обычай, о котором еще помнят старики-туркмены: на преступника или обидчика доносили старейшине родственной группы («тире»). Он должен был его наказать сам или выдать ждущим отмщения. Наказание без санкции старейшины приводило к конфликту со всеми родственниками преступника. Этот обычай восходит к родо-племенному строю, когда человек был частицей рода, и только свой род имел право распоряжаться его судьбой.

Вера в заботу святого об имуществе потомков также берет свое начало в эпоху, когда основные материальные богатства находились в общем владении всего клана. Отсюда же происходит обычай отдавать жертву потомкам святого. Убеждение, что именно родственник должен быть смотрителем могилы святого, и запрет посторонним обслуживать паломников у святыни находят объяснение в свете принципов культа предков: чужой не мог отправлять культ пред племенным (родовым, фамильным) алтарем.

При анализе пережитков культа предков речь шла пока о родственной связи вообще, между тем как культ предков коренится в условиях господства конкретных родственных связей, ограниченных пределами патриархального рода и племени. Сохранились ли в туркменских верованиях следы столь широкого понимания родства, к которому обязывал патриархально-родовой строй? Сохранились ли в пережитках культа предков у

туркмен воспоминания о первоначальных социальных границах этого явления?

Рассмотрим имеющийся материал под этим углом зрения. В большинстве случаев речь идет о близком родстве (например, внук святого). Однако до сих пор удерживается и представление о связи святого с большой группой родственников, называемой «тире» (реже — «тайпа»). Очень трудно ответить на вопрос, что такое «тире» («тайпа»). Эти термины к концу XIX — началу XX в. утратили у туркмен четкое содержание, обозначая и так называемый род, и мелкие подразделения, на которые он дробится, а нередко и группу, объединяющую несколько родов. К концу XIX в. термином «тире» («тайпа») стали называть не только мельчайшие родственные группы, но даже и так называемые племена. Такая расплывчатость терминов отражала быстрое разрушение остатков былой социальной структуры. В конце XIX — начале XX в. заметно сузился круг родственников, обязанных традицией проявлять взаимную поддержку. Функции, которые делали состоящее из нескольких подразделений «тире» реальной общественной единицей, переходили к более мелким группам. Поэтому если охарактеризовать «тире» («тайпа») как родственную группу, удержавшую некоторые функции рода, то это будет очень условным определением со множеством оговорок. Однако в целях удобства изложения здесь можно принять такое понимание слова.

Итак, в народных верованиях признается покровительство святого всему «тире». Ак-ишан, умерший в середине или во второй половине прошлого века, опекает свое «тире» бокурдак; Агнали-баба, живший семь — девять поколений назад, проявляет особую заботу о своем «тире» соврали; Молла-Кака в первую очередь помогает своему «тире» сарык.

В отдельных случаях до наших дней дошло почитание святого — родоначальника целого племени. Так, продолжается поклонение расположенной в горах Большие Балханы могиле святого Эрсари-баба, основателя туркменского племени эрсари. Недалеко от этой святыни есть и другая — могила святого Гёзли-ата, легендарного основателя племени ата. Туркмены-атинцы относятся к овлядам, следовательно, их было бы правильнее назвать одной из групп почетного сословия. Но на-

родная традиция считает атинцев племенем, как и теке, ёмудов, гёкленов, салыров и др. В окрестностях селения Бендесен Кызыл-Арватского района имеется почитаемая могила святого Пакыр-шиха, родоначальника самой многочисленной группы туркмен-шихов¹.

Правда, таких примеров немного. Известно еще несколько святых, к которым генеалогические предания возводят начало некоторых групп овлядов. Однако было бы большой натяжкой приравнивать этих святых к почитаемым (обоожествленным) прародителям племен, ибо даже в народном мнении эти небольшие группы не понимаются как «племя». Конечно, и примеры с Гёзли-ата и Пакыр-шихом не полностью правомерны, но здесь имеется оправдание в традиционном отношении к их потомкам как к особым племенам.

Еще одно замечание: к могиле Эрсари-баба не приезжают туркмены-эрсари, осевшие в XVIII в. далеко от могилы предка, на берегу Аму-Дарьи. Праху святого поклоняются в основном окрестные жители — туркмены-ёмуды. Что касается Гёзли-ата, то его почитание еще сохранилось среди атинцев, но верующие атинцы в первую очередь обращаются к различным местным святым. Следовательно, почитание персонажей, которых (весьма условно) можно признать объектами мусульманизированного племенного культа, сохраняется, но сам культ перестал быть в ведении племени. Потомки этих святых не считают себя обязанными оказывать своему прародителю предпочтение перед другими святыми. Утрачена социальная функция культа.

Кроме того, святые Эрсари-баба, Гёзли-ата и Пакыр-ших связаны с очень поздним историческим периодом, когда родо-племенной строй у туркмен был пройденным этапом, а в форме родственных групп выступали территориальные общины с заметным имущественным неравенством. При самом доверчивом отношении к родословным преданиям жизни Гёзли-ата и Пакыр-шиха нельзя датировать раньше, чем XII в. (легенды называют Гёзли-ата послушником знаменитого суфия Ходжа Ахмеда Ясави, XII в.; считается, что после Пакыр-шиха прошло более 22 поколений). Но как племенные

¹ Среди туркмен имеется несколько групп шихов, возводящих свое начало к разным святым и не считающихся в родстве между собой.

группы атинцы и шихи оформились значительно позже. Даже если следовать легендам, то надо признать, что потомки святых могли разрастись в многочисленные группы только по прошествии некоторого срока. Жизнь и деятельность Эрсари-баба предания приурочивают к послемонгольской эпохе; историки также считают возможным назвать конец XIII в.¹

Некоторые этнографические группы («племена») туркмен сохранили древние названия тюркских племен (салыр, баят, човдур), появившихся на исторической арене под общим именем огузов. Ко времени, к которому относятся сведения источников (начиная с IX в.), родо-племенной строй у огузов был разрушен, но традиции еще не утратили многие черты родо-племенных отношений. В частности, было живо почитание родоначальников племен. Дошедшие до нас предания о подвигах родоначальников, отразившие процесс мусульманизации древних персонажей языческой мифологии, позволяют предположить, что прародители племен были обоже-ствлены. Следы поклонения основателям огузских племен имеются и в народных верованиях туркмен. Так, туркмены-салыры родоначальником считают Салыр-Газана (Салор-Казан — популярный герой огузских сказаний). В народе сохранились и обрывки преданий о нем, рисующих его могучим и бесстрашным воином. В Серахском районе (место расселения группы салыр) лет 30 назад «открылась» могила Салыр-Газана: больному подростку во сне якобы явился Салыр-Газан и указал, где он погребен. По свидетельству местных жителей, на некоторое время это святое место привлекло внимание верующих, но вскоре интерес к нему угас. Судя по запущенному состоянию «могилы» Салыр-Газана, ее никто не посещает, а многие верующие даже и не слышали о ней. Тем не менее возникновение этого почитаемого места было возможно лишь на основе сохраняющихся некоторых традиционных воззрений, связанных с основателем племени.

Обычай и язык туркмен также указывают на то, что представление о родственных узлах, в настоящее время соединяющее со своим предком-святым небольшую

¹ См. А. Росляков. Краткий очерк истории Туркменистана. Ашхабад, 1956, стр. 94.

группу верующих, некогда распространялось на все племя (род) и получало выражение в культе общего родоначальника.

Туркменские кладбища обычно образовывались вокруг могилы святого: по народному мнению, святой должен помочь тем, кто лежит рядом, пройти в рай. Как и у других народов Средней Азии, у туркмен до сих пор сохранился обычай хоронить умершего рядом с его предками. Иногда покойника привозят на кладбище, где покоятся его близкие родственники по отцовской линии, даже в тех случаях, если человек умирает далеко за пределами Туркменистана. Лишь в единичных случаях (Атнали-баба, Папыр-ших) святой считается родственником группы людей, погребенных у его могилы. Но когда-то, видимо, родственный принцип соблюдался более последовательно, и в почитаемой могиле кладбища покоился прах предка.

Святой, гробница которого является средоточием кладбища, называется «гонам-баши». «Баш» — голова, верхушка, начало, исток. Значение слова «гонам» в современном туркменском языке утрачено, но «гонамчылык» в ряде диалектов означает кладбище. Встречается (в Куня-Ургенчском районе) и другое, более древнее толкование: «гонамчылык» — это только то кладбище (или участок на кладбище), где похоронены родственники. Этим же словом можно обозначить и всех похороненных рядом родственников. Святого, чья гробница расположена вне кладбища, нельзя назвать «гонам-баши». По распространенному объяснению, «гонам-баши» — это человек, чья могила положила начало кладбищу. Можно полагать, что обозначение святого, «возглавляющего» кладбище, — «гонам-баши» — сохранилось от тех времен, когда родовое (племенное) кладбище возникало вокруг могилы почитаемого предка. С тех же времен осталась традиция прибавлять к имени святого слова «ата» (отец, дед) и «баба» (дед). Слово «гонам», вероятно, некогда обозначало то же, что и индоевропейские «клан», «генс» — род.

Итак, воззрения и обычаи туркмен, берущие свое начало в культе предков, сохранили следы почитания основоположников родов или племен, но следы весьма слабые. Границы родственного коллектива, который видит в святом-предке наиболее надежного покровителя,

заметно сузились: в лучшем случае это «тире», объединяющее самые мелкие подразделения в многоступенчатой иерархии родственных групп. Даже у почетного сословия овлядов, особое положение которого в туркменском обществе способствовало консервации культа родоначальников, поклонение прародителю утратило обязательный характер.

Религиозные верования отразили особенности социальной структуры туркмен. Убеждение о важности родственных связей со святым сохранилось потому, что оно поддерживалось пережитками родо-племенных отношений в туркменской сельской общине. Угасание родо-племенного культа прародителей также было обусловлено разрушением его бывшей социальной основы. Племя и род сошли со сцены, уступив место другим социальным единицам, состоящим из более узкого круга родственников. Представление о том, что все члены «тире» являются кровными родственниками, можно проследить только по отдельным его пережиткам; кровными родственниками признаются обычно люди, входящие в самую мелкую родственную группу (совокупность 4—7 поколений потомков общего предка). Это объясняет, в частности, почему Гёзли-ата фактически утратил роль покровителя племени атинцев. Родственная связь с ним слишком далека: если верить сохранившимся родословным, сейчас живут 23—25-е поколения его потомков.

Среди туркменских святых нет родоначальников древних огузских племен (если не считать исключением Салыр-Газана). Причину исчезновения их из народной памяти следует искать также и в постоянных этнических преобразованиях. В бесконечных войнах одни племена возвышались, другие распадались и входили в состав более крупных или образовывали новые группы. Особенно значительные изменения в племенном составе туркмен произвело татаро-монгольское нашествие. Многие современные этнографические группы туркмен носят названия огузских племен. Остатки некоторых древних племен сохранились как подразделения новых племенных групп. С появлением новых групп создавались новые родословные схемы, воспроизводящие древние образцы. Сохранялся основной принцип построения родословных: происхождение всех членов

группы (племени) от одного предка (по мужской линии) и название группы его именем. Новые племена имели и новых основателей. Таким образом, разрушение старых и формирование новых групп, сохранявших пережитки родо-племенных форм общественной организации, влекло за собой забвение прежних героев родословных легенд, вытесняемых новыми родоначальниками.

Ко времени появления ислама культ родоначальников, видимо, начал разлагаться. Эпос, возникший на основе преданий о прародителях племен, был широко известен среди потомков огузов. Быть может, эти сказания стали общим достоянием тогда, когда почитание обожествленных родоначальников распространилось за пределы одного племени. Ислам способствовал упадку культа древних прародителей. Огузы, приняв ислам, уже не могли почитать предков-язычников, а потому превратили их в правоверных мусульман, совершавших подвиги во славу «единственно истинной веры». Став мусульманскими святыми, почитаемые предки растворились во множестве святых, принесенных исламом и появлявшихся на местной почве.

Итак, традиция почитания святого-родственника восходит к поклонению обожествленным предкам — основателям родственных коллективов. Культ мусульманских святых воспринял лишь эту черту культа предков, претерпевшую со временем сильную деформацию. Почитание других предков продолжало сохраняться самостоятельно, вне рамок культа святых. Правомерно ли считать поклонение основателю рода или племени одним из признаков культа предков? Этот вопрос возник потому, что против такого взгляда решительно возражает известный советский ученый С. А. Токарев. В своей характеристике патриархального культа предков С. А. Токарев оставляет это божество в стороне, не считая его почитание существенным элементом культа предков. Этому персонажу он не отводит места и в стадийно более раннем материнскородовом культе святынь и покровителей. Племенной бог, культ которого знаменует более позднюю форму религии, по мнению С. А. Токарева, также не выступает в виде почитаемого прародителя: «В числе тех элементарных представлений, из которых... складывается образ племенного божества,

в большинстве случаев нет как раз того представления, с которым так часто связывали генетически этот образ: нет представления о духах предков. Вопреки Спенсеру, Тэйлору и их последователям вера в духов предков не только не является главным источником и историческим предшественником представления о боге (в частности, о племенном боге), но и вообще не играет роли, даже как второстепенный мотив в развитии этого представления. Образ племенного бога складывается помимо участия иден обожествляемого предка...»¹

Критика эволюционистского направления во многом справедлива, однако с таким отрицанием образа обожествленного первопредка согласиться нельзя. Исследования свидетельствуют о том, что круг потомков, которые ожидают покровительства от обожествленного предка, значительно сузился лишь в сравнительно поздние времена; в древности почитаемый предок покровительствовал роду или даже целому племени, начало которому он положил. Нет оснований отделять образ обожествленного прародителя от культа предков: в поклонении родоначальнику как раз «идеально проявляются родовая солидарность, взаимная связь членов рода» — те принципы, на которых основан культ родовой организации². Кроме того, нет разницы в том, реален или вымышлен почитаемый первопредок. Салор-Казан и другие родоначальники огузских племен вряд ли были историческими личностями; в облике Огуз-хана угадываются черты мифического культурного героя. Но народная мысль не отделяла мифических героев от действительно существовавших людей, и почитание их выливалось в одни и те же формы. Следовательно, поклонение обожествленным мифическим основателям племен укладывается в рамки понятия «культ предков».

* *
*

До сих пор речь шла о своеобразных народных верованиях, представляющих собой наследие культа предков. В общих чертах было прослежено, как происходил

¹ С. А. Токарев. Ранние формы религии. М., 1964, стр. 370.

² Там же, стр. 252.

закат культа. Но интересна и дальнейшая судьба пережитков почитания предков, потому что она тесно связана с вопросом о их роли в современном культе святых.

Туркменские верования ценны для исследователя религий тем, что в них сосуществуют (в неравных соотношениях) взгляды, отразившие разные этапы постепенного угасания пережитков культа предков. Архаическая традиция почитания святых — родоначальников племени — ушла в прошлое. Об этом свидетельствует и неудачная попытка возродить культ Салыр-Газана, и почитание Эрсари-баба ёмудами, а не туркменами-эрсари. Легендарные основатели других туркменских племен и родов не почитаются, хотя представление о них как о реальных личностях сохранилось. Исключение составляют лишь святые — родоначальники почетных («священных») групп овлядов.

Представление о покровительстве святого всему «тире», из которого он родом сам, поддерживается до сих пор. Однако этот взгляд разделяет лишь небольшая часть верующих (преимущественно люди старшего возраста), и он уступает место мнению о том, что святой выделяет среди всех мусульман только близких родственников. Даже если святой считается заступником всего своего «тире», близкие родственники у него на первом плане. А в ряде случаев члены «тире» святого, находящиеся с ним в дальнем родстве, и вовсе не ждут от него особого покровительства. Так, жители селения Нохур не считают, что местный святой Гочмурад-ахун оказывает предпочтение всему «тире», к которому он принадлежал. Следует отметить, что вообще в наше время в большинстве случаев почитается святой, который, по легендам, умер давно (или неизвестно когда), и никто не претендует на родство с ним.

Вера в существование постоянных связей между крупной родственной группой и святым имеет более долгую жизнь, чем древнее объяснение характера этих связей родством. Так, отголоском племенного культа родоначальников следует признать предпочтение, оказывавшееся святому (не предку) целой племенной группой, которое можно было наблюдать еще в прошлом веке: «Туркмены поколения Иомуд преимущественно почитают одного святого, на гробе коего даже между-

усобные распри свои решают единой клятвой...»¹ Сейчас представление об особой роли какого-либо святого в жизни всего племени забыто. Но до сих пор многие группы ёмудов Хорезмского оазиса считают самым «сильным» святым Исмамут-ата (не его ли имеет в виду Н. Н. Муравьев?) и в первую очередь адресуют свои мольбы ему.

Сохранился и обычай, по которому целое «тире» обращается с просьбами прежде всего к определенному святому. В Кара-Калинском районе, например, «тире» кейик всегда просит о заступничестве святого Атналибаба, «тире» назаркули — святую Зёхреневи-джан. Эти святые — не предки группы кейик или назаркули, однако идея родства присутствует в объяснении обычая, указывая на его первоначальный смысл. По словам верующих, они считают этих святых «своими», потому что к ним обращались их отцы и деды и, кроме того, рядом с ними похоронены их предки и родственники.

Однако взгляды такого рода не преобладают в современных верованиях туркмен. Наиболее распространено убеждение в том, что прежде всего надо обращаться к святому, гробница которого находится поблизости от селения, где живет верующий. Это — следующая ступень в развитии религиозных воззрений, отражающая территориально-общинный принцип: святой в первую очередь помогает тем, кто живет по соседству с его могилой. По легендам, некоторые святые (Исмамут-ата, Серахс-баба и др.) перед смертью предупредили, что будут помогать всем мусульманам, живущим на определенном расстоянии от их мавзолея.

Верования туркмен-атинцев позволяют проследить вытеснение родственного принципа территориальным. Почитание родоначальника Гёзли-ата живо до сих пор. Каждый год несколько стариков из поселка Ата Серахского района, где живут атинцы, совершают паломничество к его могиле. Тем не менее верующие поселка в первый раз обращаются к самому популярному в районе святому Серахс-баба («надо в первую очередь обратиться к тому, который рядом: мы на его земле»). Так же рассуждают и верующие атинцы, живущие в Тед-

¹ Н. Муравьев. Путешествие в Туркменню и Хиву. ч. II. М., 1822, стр. 135.

женском районе. А в поселке Тутлы Кызыл-Арватского района, который гораздо ближе к Балханам, утрачена даже и сама традиция паломничества к могиле Гёзли-ата.

Предпочтение ближайшей святыни проявляется по-разному. В одних случаях верующие туркмены продолжают считать святого «своим», даже если они давно переселились в новые места, далеко от его усыпальницы. Например, некоторые группы ёмудов, покинувшие окрестности могилы Исмамут-ата, по-прежнему выделяют Исмамут-ата из среды всех святых. В других случаях верующие, оказавшись за пределами своей округи, ищут поддержки у местных святых («если я буду рядом с могилой святого, он поможет скорее»), причем поступают так, даже покинув родное селение ненадолго. Иногда в первую очередь на помощь призывается святой, погребенный у селения, хотя недалеко находится широко известная святыня. В других случаях мусульмане отдают предпочтение самому популярному в районе или местности святому.

Хотя преимущественное поклонение известной местной святыне обычно объясняется территориальной близостью, оно скорее нарушает, чем утверждает принцип соседской связи. Разложение соседской общины у туркмен, усилившееся в конце XIX в., дало толчок дальнейшему развитию религиозных воззрений. В высказываниях верующих нередко встречаются личные мотивы, которыми объясняется их особая привязанность к какому-либо святому. Так, «своим» верующий считает святого, который, по его мнению, помог ему. Если сын рождается после обращения за помощью к святому, считается, что святой помог. Человек, «обязанный» своим рождением, допустим, мученику Эмир-баба, может предпочесть его всем другим святым. Многие верующие утверждают, что выбор святого зависит от произвольного решения человека (выбор обычно падает на самых популярных святых, которых верующие считают более «сильными»). Таким образом, взгляды, отражавшие социальные устои соседской общины, также исчезают из верований туркмен.

Из описания туркменских верований видно, что воззрения, связанные с почитанием святых, неоднородны, в них запечатлены разные этапы эволюции религиозной

мысли, воспроизводившей ход развития общества. Реликты культа предков, вытесненные более поздними воззрениями, дошли до нас в разрушенном виде. Трудно сказать, какая часть верующих объясняет предпочтение святому территориальной близостью, а какая считает, что особого предпочтения не должно быть вообще, ибо все святые одинаковы для мусульманина, как и мусульмане для святых. Однако совершенно очевидно, что лишь небольшая часть современных верующих признает важность родства со святым. Представление о значении родственных связей между святым и почитателями не определяет характера современного культа святых у туркмен. Верования, сохранившиеся от культа предков, разделяют общую судьбу религиозных верований: они переосмысливаются, уступают место рационалистическим толкованиям, причем исчезают быстрее, чем мусульманская концепция культа святых.

* *
*

Древние социальные связи, отразившиеся в культе мусульманских святых, изучены недостаточно. Однако некоторые данные убеждают в том, что описанные верования и обычаи свойственны и другим народам, принявшим ислам; просто исследователи не обращали на этот факт должного внимания. По материалам У. Шалекенова, предпочтение святого-родственника встречается у казахов. У узбеков южного Хорезма, наоборот, «ни один образ... агиологии нельзя уверенно связать генетически с родовыми предками, основателями больших кровнородственных коллективов»¹. Но в отдельных случаях все же прослеживается представление о родстве популярного святого с местным населением. Так, жители Хазараспа считались потомками святого Шах-бобо, покровителя округи².

В большинстве случаев преемственная связь почитания святых с культом предков подтверждается косвенными данными. Некоторые черты родового святилища обнаружил в мусульманских святынях Азербайджана

¹ Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, стр. 280.

² См. там же, стр. 282.

З. И. Ямпольский. Заслуживает внимания мысль о том, что пережитками социальных отношений первобытной общины являются коллективное (или «ничейное») владение участками земли при святынях, всеобщее участие в потреблении жертвы, принесенной на святилище, а также соблюдение неприкосновенности святого места, используемого как убежище. Одно из названий мест почитания мусульманских святых в Азербайджане — «оджаг» (очаг) — и ряд особенностей ритуала и легенд дают З. И. Ямпольскому основания полагать, что культ святых наложился на почитание древних «хозяйственно-культурных центров» рода (общины) ¹.

У многих народов сохранились следы представления о важности родственных связей со святым. Родственный принцип проявляется, во-первых, в широко распространенном в «мусульманском мире» институте смотрителей святынь, которые обычно считаются потомками святого. В некоторых местах потомки святого (нередко и мнимые) образовывали целые селения или особые кварталы близ почитаемой гробницы. Отметивший это явление и у узбеков Хорезма Г. П. Снесарев указал на его истоки: «Идея связывать кровным родством группу людей с тем или иным святым... заимствована из культа предков, где отражала вполне реальные отношения между отдельными людьми и большими коллективами» ². Во-вторых, родственный принцип был выражен в убеждении, что святые покровительствуют своим потомкам. Такой взгляд зафиксирован кроме туркмен у каракалпаков (материалы Х. Есбергенова) и у узбеков. Он сохранился в народных представлениях об ишанах и лицах из почетных групп. Под Самаркандом, например, О. А. Сухарева слышала рассказ о том, как ишан, собиравший пожертвования от мюридов, грозил «вручить провинившегося духу своего отца» ³. В Ферганской долине я встретился с подобным же объяснением почитания потомков пророка Мухаммеда, называвшихся там

¹ См. З. И. Ямпольский. О первобытных корнях культа святых в исламе. — «Материалы по истории Азербайджана». Труды Музея истории Азербайджана, т. V. Баку, 1962; его же. Пирь Азербайджана. — «Вопросы истории религии и атеизма», вып. VIII. М., 1960

² Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, стр. 281—282.

³ О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане, стр. 64.

«саид» или «тора» (господин): «Люди боялись, что они обратятся к своим предкам».

У народов Средней Азии и в Азербайджане к имени святого добавляются слова «ата» (отец) или «бобо», «бова» (дед). Г. П. Снесарев и З. И. Ямпольский, обратившие внимание на эту деталь, связали ее с традициями культа предков: «Через культ предков термины родства перешли в сферу почитания святых»¹.

Как уже отмечалось, следы поклонения обожествленным предкам встречаются и в профессиональных культах святых — покровителей ремесел, получивших особое развитие у таджиков и узбеков. В профессиональных культах объектом почитания выступают духи как умерших мастеров, так и святых, патронов ремесла. Но покойные мастера являются и предками, ибо ремесло передается по наследству. Цепь родственных поколений прерывается лишь там, где появляются святые (знаменитые суфии или библейско-коранические пророки), к которым возводится начало ремесла. Но процесс замены древних образов покровителей и основателей ремесел мусульманскими святыми уже прослежен на конкретном материале. Видимо, патрон профессии также считался когда-то предком. Этот вывод подтверждается и чертами культурного героя, которыми мифы наделяют и святых — покровителей ремесла, и легендарных прародителей.

В Средней Азии известен обычай хоронить умерших около могилы местного святого, по существу повторяющий принцип захоронения на родовых кладбищах. Такое заключение, уже обоснованное туркменским материалом, находит подкрепление и в традициях некоторых других народов. По наблюдениям Т. Баялиевой, у киргизов, например, многие «родовые» группы почитали святых, в которых видели своих покровителей и искали заступничества в первую очередь. У бахтиаров Ирана «каждая племенная группа, как правило, имеет своего святого-покровителя, гробница... которого расположена на ее территории»². Каракалпакские мазары почти всегда находятся «на территории определенного родового

¹ Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, стр. 282.

² В. В. Трубецкой. Бахтиары. М., 1966, стр. 121.

подразделения, считающего мазар местом захоронения своего предка-покровителя»¹.

Одно и то же содержание просьб, с которыми обращались и к святым, и к предкам, представляется наименее убедительным доказательством преемственной связи почитания святых с культом предков. Тем не менее большой интерес представляют наблюдения Г. П. Снесарева, сделанные им в Хорезме. В ряде мест скот при заболевании обгоняли и вокруг кладбищ (в прошлом родовых), и вокруг гробниц святых. «...Невесты перед свадьбой посещали могилы умерших родных, чтобы получить их санкцию на брак. Эти обязанности также перешли к святым: в канун свадьбы невеста с подругами посещала мазар популярного святого, испрашивая его благословения на брак»².

Приведенные данные позволяют заключить: рассмотренные верования и обычаи, связанные с почитанием святых, не составляют только местную специфику поклонения мусульманским святым у туркмен, а свойственны многим народам, некогда принявшим ислам. Культ предков, сыгравший большую роль в формировании культа святых, в процессе разложения у других мусульманских народов прошел через те же стадии, что и у туркмен.

В практике научно-атеистического воспитания необходимо учитывать, что поклонение святым и в настоящее время сохранило комплекс представлений и обычаев, не имеющих ничего общего с мусульманской концепцией культа святых. Разъяснение верующим исламского характера ряда черт в почитании святых будет способствовать критике этого явления в целом.

¹ Т. А. Жданко. Работы Каракалпакского этнографического отряда в 1956 г. — «Материалы Хорезмской экспедиции», вып. 1. М., 1959, стр. 207.

² Г. П. Снесарев. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма, стр. 281.

ПЕРЕЖИТКИ ШАМАНИЗМА
В КУЛЬТЕ СВЯТЫХ

Как и культ предков, шаманизм оставил заметные следы в верованиях и религиозной практике народов, принявших ислам. Шаманские черты отмечены исследователями даже в насыщенном мифологическими мотивами житии пророка Мухаммеда¹. Суфизм содержит ту же главную идею, которая составляет наиболее типичную особенность шаманизма (как бы ни была эта идея очищена от примитивных анимистических воззрений в философской концепции суфизма): веру в возможность экстатического общения со сверхъестественным миром. Вне зависимости от того, сыграли ли какую-либо роль шаманские традиции в возникновении суфизма или нет, практическая деятельность суфиев нередко принимала формы, сближающие это течение с шаманизмом. Достаточно привести в качестве примера радения дервишей ордена Руфай, включающие манипуляции с раскаленным железом.

Другая причина сохранения пережитков шаманизма в исламе заключается в том, что ислам распространился среди большой группы народов, в домусульманских религиях которых шаманство занимало видное место. Шаманизм принято считать явлением универсальным, свойственным определенной стадии доклассового строя. Тем не менее пережитки шаманизма в явных формах встречаются далеко не у всех мусульманских народов. Не будем останавливаться на том, что способствовало большей живучести шаманизма у одних групп населения и содействовало его отмиранию у других, а отметим лишь, что в быту многих народов, принявших ислам, шаманство существовало как живой институт. Это

¹ См. С. П. Толстов. Очерки первоначального ислама. — «Советская этнография», 1932, № 2; И. П. Винников. Легенда о призвании Мухаммеда в свете этнографии. — «Сергею Федоровичу Ольденбургу». Л., 1934.

В основном относится к тюркоязычным народам. Правда, шаманство дожило до наших дней не у всех тюркских народов и известно традициям других, в частности ираноязычных народов. Поэтому правомерно говорить об областях, где шаманство сохранялось в ярких, «классических» формах (с камланием). Сюда относятся прежде всего Казахстан и Средняя Азия.

О большом значении шаманизма в домусульманских религиях Средней Азии можно судить по разнообразию пережитков его в религиозных верованиях и в быту коренного населения. Наиболее отчетливо шаманские традиции проявлялись в лечебной практике «специалистов», «исцелявших» людей от болезней, причину которых народные верования видели в кознях злых духов. Такие «специалисты», т. е. шаманы, были известны всем народам Средней Азии (баксы, бакши, парихон, порхан, фолбии). Они считались наделенными властью над целыми «армиями» духов, с помощью которых будто бы изгоняли злых духов. Чтобы провести сеанс «лечения» пациента, баксы (порхан и т. п.) должен был войти в экстаз, чему способствовала игра на музыкальных инструментах (кобыз, дутар, бубен). Затем шаман начинал плясать вокруг больного, лизал раскаленное железо, брал его в руки или наступал на него босыми ногами. Он воцзал в голое тело саблю, прыгал на остриях сабель и поражал воображение больного и зрителей другими трюками. Некоторые среднеазиатские шаманы били больного плеткой, окропляли кровью жертвенного животного, заворачивали голого в шкуру, снятую с только что убитого барана. Среднеазиатское шаманство еще недостаточно изучено, но имеющийся материал показывает, что в разных местностях были свои традиции, определявшие действия шаманов при «излечении» больных. При всех локальных особенностях в практике среднеазиатских шаманов было много общего. Ряд специфических черт сближает среднеазиатское шаманство с сибирским.

Мусульманское духовенство постоянно вело борьбу с шаманством. И сегодня верующие, рассказывая о шаманах, добавляют, что муллы не признают шаманов и считают их занятие греховным. Чтобы выжить, шаманство неизбежно должно было принять мусульманизированные формы. Шаманская практика приобрела

внешний налет ислама. Шаман призывал на помощь не только своих духов, но и различных мусульманских святых. В некоторых местах он требовал от зрителей, чтобы они совершали перед сеансом ритуальное омовение. С исламизацией многие шаманские по происхождению обряды утратили (полностью или частично) связь с «лечебной» практикой шаманов и стали исполняться знахарями или муллами.

Некоторые пережитки шаманизма сохранились и в культуре святых. В частности, представления о шаманских божествах были перенесены на некоторых мусульманских святых, о чем говорилось в предыдущей главе. В этой главе наше внимание привлекут не мифические персонажи, получившие мусульманское имя, а реальные люди, жившие не так давно. Воззрения, некогда связанные с шаманами, сохранились в народных представлениях о людях, считавшихся святыми.

Этот факт отметила О. А. Сухарева в своем описании узбекских верований: «В духе шаманских представлений понималась в народной среде способность к ишанской деятельности. Так, бухарцы считали, что магической силой обладают только ишаны или дуохоны («отчитывающие» больных), имеющие духа-покровителя. После смерти ишана этот дух «избирает» кого-нибудь из его потомков, который и становится преемником умершего. По выражению бухарцев, дух «пристает» к своему избраннику, чтобы вынудить его принять на себя «бремя» служения. Если человек, считавший себя «избранным», обладал неустойчивой психикой, то он нередко заболел. Наличием в роду духа-покровителя объяснялось наследование ишанской силы...»¹

Ниже пережитки шаманских традиций в культуре святых прослеживаются на туркменском материале. У туркмен также удержались шаманские традиции в почитании святых. В частности, пережитки шаманизма наложили отпечаток на народные воззрения, связанные с почетным сословием ходжей. Представления о сверхъестественных способностях ходжей и соответственно их лечебно-колдовские функции в народном быту не были одинаковыми в Туркмении. В ряде мест следы шаманских воззрений почти стерлись, но кое-где древние тра-

¹ О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане, стр. 49—50.

диции не утратили многих своих архаических черт. В частности, связанные с ходжами шаманские верования наиболее сохранились у туркмен-нохурли (нохурцев).

Как и во всей Туркмении, в Нохуре ходжи считаются потомками пророка Мухаммеда по женской линии, от брака его дочери Фатимы с халифом Али. Однако при этом ходжи Нохура в соответствии со своими родословными делятся на три группы. Одна группа (иранские ходжи) называет себя потомками святого Сейид-Неджепи, могила которого находится в селении Ходжа-Кала на Сумбаре. Надпись на надгробной плите датирована 1726—1727 годами. Хивинские ходжи возводят свою генеалогию к погребенному на городище старого Ургенча святому Ших-Шерепу, который упоминается в «Родословной туркмен» Абул-гази как современник Арсари-бая. В Нохуре также есть почитаемая могила Ших-Шерепа. Считают, что здесь похоронен потомок (или племянник) куня-ургенчского Ших-Шерепа, названный его именем (по мнению некоторых ходжей погребенный в Нохуре Ших-Шереп и есть их родоначальник). Третья группа — «экме»-ходжи — считается потомками святого Сейид-Бюзрюка, погребенного в Иране.

И иранские, и хивинские ходжи считают «экме»-ходжей своими родственниками; иранские — потому, что предания называют Сейид-Бюзрюка братом Сейид-Неджепи; хивинские — потому, что уже были заключены браки между представителями их группы и «экме»-ходжами. Но иранские ходжи (в особенности старшее поколение) хивинских ходжей родственниками не признают. Хивинские ходжи придерживаются того же взгляда, несмотря на то, что известны два случая, когда девушка из группы иранских ходжей была выдана замуж за хивинского ходжу, и два случая, когда девушка из хивинских ходжей стала женой иранского ходжи. Обособление этих групп сказывается и в том, что их фамильные кладбища прежде были расположены в разных местах: хивинские ходжи хоронили на старом кладбище посреди селения, вокруг могилы Ших-Шерепа; иранские ходжи хоронили у мавзолея Гуммез-Оулия, где погребены их предки. Кладбище у «экме»-ходжей и иранских ходжей было общим.

Объясняя причины обособленности иранских и хивинских ходжей, старики-нохурцы упоминают о рели-

гиозной реформе, проведенной в Нохуре ахуном Гочмурадом в конце прошлого века. Закончив обучение в Хиве и Бухаре, Гочмурад вернулся в Нохур и начал борьбу с обычаями и обрядами, чуждыми суннитскому правосудию. Некоторые нохурцы думают, что ахун пытался изгнать из быта шиитские обычаи, заимствованные нохурцами у персов (часть родов переселилась в Нохур из северного Ирана). Но восстановить содержание реформы по рассказам стариков трудно. Иранские ходжи будто бы были недовольны деятельностью ахуна. По убеждению многих нохурцев, это происходило из-за симпатии ходжей к шиизму и их проиранской ориентации. Однако рассказы об обычаях, искорененных ахуном, не содержат убедительных свидетельств, указывающих на зависимость оппозиции ходжей от каких-либо вероисповедных различий. Кроме того, разногласия между ахуном и ходжами имели и другие основания, связанные с традиционными занятиями ходжей, с народным объяснением их особого положения.

Единственным источником для изучения своеобразных религиозных воззрений нохурцев служат народные рассказы¹. Эти рассказы, полные простодушного удивления перед чудесными свойствами ходжей, наиболее ярко выражают представления верующих: они повествуют о событиях, якобы происшедших 200, 100 или 50 лет назад, и дают объяснение этих событий.

Начнем с легенды о святом Ших-Шерепе, родоначальнике хивинских ходжей.

У одного бая был большой участок, засеянный пшеницей. Ших-Шереп пришел к нему в одежде нищего и спросил: «Не нужен ли тебе жнец?» — «Нужен. Так как ты один много сделать не сможешь, сожги полоску с краю». Сам пошел домой и возвратился с чалом и хлебом для Ших-Шерепа. Видит — вся пшеница сжата, лишь немного осталось посреди участка, а Ших-Шереп сидит на бугре. Бай подал ему чал и лепешку и посмотрел на пшеницу: оказывается, она сама собой сжинается и связывается в снопы. Изумленный бай подарил Ших-Шерепу коня, на котором ездил сам. Ших-Шереп отказывался, но бай силой заставил взять: «Твоя доля».

На первый взгляд, в легенде нет ничего Примеча-

¹ Часть изложенных ниже рассказов записана учителем нохурской средней школы К. Нурмурадовым.

тельного: обычный рассказ про святого, пожелавшего проявить свою силу. Но комментарий к легенде необычен: жали пшеницу джинны, подчиненные Ших-Шерепу. Этот же мотив имеется и в рассказах об одном из его потомков — Мяммед-ходже.

Во второй половине XVIII в. все нохурцы были переселены наместником шаха Ризакули-ханом из Нохура в Иран, в местечко Дивине. Та же участь постигла и ходжей. Так, Заит-ходжа (хивинский) умер в Дивине. Его сын, Султан-ходжа, был ослеплен Ризакули-ханом за то, что привез труп отца в Нохур, а не похоронил его в Дивине. В Дивине нохурцы жили 9 лет (называются и другие сроки). При преемнике Ризакули-хана, оскорблявшем честь туркмен, нохурцы стали группами возвращаться в Нохурскую долину, которая уже покрылась зарослями. Не все ходжи побывали в Дивине. Ходжа Мяммед (хивинский), например, бежал в Хиву. Ко времени его пребывания в Хиве относится легенда о встрече его с хивинским ханом. Эта легенда известна в Нохуре в разных вариантах; здесь она приведена так, как ее рассказывают сами хивинские ходжи.

Хивинский хан женил своего сына. Но сын оказался «связанным», т. е. колдовским путем лишенным способности исполнять супружеские обязанности. Хан позвал к себе Мяммед-ходжу. Тот приехал. «Не слезая с коня, излечи («открой») моего сына», — сказал хан. Мяммед подумал. «Хорошо, — ответил он. — Но если я в бессознательном состоянии упаду и головой ударюсь о камень, могу убиться». Хан приказал 30 человекам встать наготове вокруг Мяммед-ходжи. Ходжа, накрывшись с головой халатом, склонился к луке седла. Через некоторое время он прыгнул вверх на высоту кибитки, схватив что-то в воздухе, и упал без чувств на руки стоявших вокруг людей. Никто не смог разомкнуть его кулак. Он пришел в себя лишь после того, как была прочтена молитва «ясин» (36-я глава Корана), и протянул хану на ладони спутанный клубок ниток. «Почему ты так долго не приходишь в себя?» — спросил хан. — «Твоего сына «связал» ал (злой дух, по мнению части верующих, более сильный, чем джинн. — В. Б.). Мои джинны повсюду искали эту вещь; нашли в пещерке на дне одной реки», — объяснил ходжа. По другому варианту, Мяммед долгое время лежал, склонившись к седлу,

а затем весь в поту выпрямился и дал хану клочок ситца (вещь, при помощи которой было совершено колдовство), сказав: «Заколдовавший твоего сына джинн жил на дне моря; мне нелегко было его найти» или «Я достал этот предмет в борьбе с неверными джиннами». Сын хана подтвердил, что ходжа излечил его. Хан подарил ходже большой участок земли, четыре арыка воды, пояс¹ и другие вещи.

Большинство рассказов о чудесах, якобы совершенных тем или иным ходжой, повествует об исцелении людей, больных психическими или нервными болезнями. Туркменские верования объясняют психические расстройства тем, что духи (джинны или арвахи—у туркмен это одно и то же) «ударяют» человека или овладевают им. Это же убеждение лежит и в основе нохурских верований, которые отличаются от общетуркменских. Закрепленное в Коране представление, что джинны делятся на две группы — «неверных» (по-туркменски — «капыр-джинн») и мусульман—у нохурцев выражено более четко, чем у туркмен других групп. Джинны обеих категорий объединены в «войско» (гошун), хотя есть и арвахи, «гуляющие» отдельно, сами по себе. Приносят вред людям «неверные» джинны. Если человек психически болен (дэли), то считается, что им овладело «войско» капыр-джиннов, которое постоянно находится рядом с одержимым. Чтобы бесноватый выздоровел, это «войско» надо прогнать. «Неверных» джиннов прогоняют, сражаясь с ними, джинны-мусульмане, которые находятся в распоряжении ходжей. Полагают, что джинны-мусульмане бывают людям лишь «товарищами», хотя из рассказов видно, что и они могут «ударить». «Войском» арвахов может обладать тот ходжа, который читает по-арабски, хорошо знает вероучение, а также ведет себя в соответствии с религиозными предписаниями. Одиночный джинн в отличие от «войска» иногда может стать «товарищем» и простого человека, не ходжи. Человека, который, по мнению верующих, обладает джиннами, в Нохуре называют «джинли» (у других групп туркмен это слово означает «бесноватый»). Нохурцы, как и все туркмены, считают, что джинны являются человеку в образе людей или животных.

¹ Половина пояса, который считается подарком хана, и сейчас хранится хивинскими ходжами как фамильная реликвия.

В рассказах, связанных с ходжами, арвахи, как правило, имеют облик людей.

Народные предания отражают представления верующих об исцелении психических больных. Вот один из таких рассказов, относящийся к середине прошлого века. Однажды в Нохур к Овез-ходже (иранскому) везли на верблюде сумасшедшего. Его руки и ноги были связаны, так как он бросался на людей. На окраине Нохура бесповатый попросил родственников развязать его, но те не решились, думая, что он убежит или будет драться. Овез-ходжа встретил гостей, как будто уже ожидал их, и сразу приказал развязать больного. Тот почтительно приветствовал Овез-ходжу и вел себя как нормальный человек. За чаем он рассказал: «Прежде я чувствовал себя падишахом, сидящим на троне. Вокруг меня были везиры, телохранители, войско. Когда меня повезли в Нохур, среди войска началось брожение. Часть войска, сказав: «Мы боимся идти к Овез-ходже», покинула меня. Многие отстали в пути. Но часть войска оставалась со мной. Они говорили: «Не бойся, Овез-ходжа ничего сделать не сможет». Тем не менее когда мы приблизились к Нохуру, их ряды поредели. Наконец на окраине селения оставшиеся мои джинны сказали: «Нас мало, и мы не можем идти к Овез-ходже». Я умолял их не уходить, но они исчезли. Тогда я увидел, что со связанными руками и ногами лежу на верблюде, и стал просить родственников освободить меня». Овез-ходжа сказал: «Мои джинны дали мне знать, что вы отравились в Нохур. Я, собравшись с силами, подготовился. Конечно, и мои предки пришли на помощь. И твои джинны, испугавшись, не пришли с тобой».

В этом рассказе джинны больного оставили свою жертву сами. Но считается, что обычно ходжи прогоняют их. Как это происходит, видно из следующего рассказа. Однажды Овез-ходжу пригласили в селение Узын-Токай (на Сумбаре) «отчитывать» бесноватого. Как только ходжа вошел в дом, он увидел джинна, сделавшего человека больным. Джинн сказал ходже: «Если ты не придешь отчитывать другого человека, которого я собираюсь ударить, я уйду». Овез согласился. Джинн сказал: «Я иду в Кара-Калу, чтобы ударить невестку одного бая», и ушел. Больной сразу выздоровел. Овез-ходжа оставался в Узын-Токае целый день. Как

только он собрался уезжать, приехал человек из Кара-Калы и передал просьбу бая вылечить его невестку, которая внезапно сошла с ума. Овез-ходжа понял, что это работа того же джинна, и отказался. Но в конце концов его вынудили согласиться. Подъехав к дому бая, Овез-ходжа соскочил с коня, вошел в дом и стал плеткой бить бесноватую, читая молитвы и приговаривая: «Ты кто такой, что сюда пришел?». Дух сказал: «Ходжа! Ты обещал не приходишь, а пришел. За это я ударю твою дочь». И джинн скрылся, а невестка бая стала здоровой. Овез-ходжа взял у бая второго коня и немедленно отправился в Нохур. У Ан-дере он сменил коня и скоро был в Нохуре. Смотрит — его дочь больна. Опять начал бить плеткой джинна и говорить: «Ты кто такой, что сюда пришел?» А джинн ему сказал: «Овез-ходжа, ты меня не оставишь в покое. Я вообще уйду из этих мест». Он исчез, и дочь ходжи выздоровела.

Когда речь заходит о ритуале излечения, верующие подчеркивают, что ходжа бьет плеткой не больного, а джинна. По словам одного верующего старика из группы хивинских ходжей, он сам однажды догонял бесноватого, убежавшего от Патыша-ходжи (внука Мяммед-ходжи), и несколько раз ударил его по руке прутом. Когда беглеца привели к Патыша-ходже, тот рассердился, увидев красные рубцы на руке, и сказал: «Если одержимого духами ударит человек, не владеющий арваками, то удары достаются больному. Когда мы бьем, сумасшедшего не трогаем. Другим кажется, что бьем его, а на самом деле бьем его джиннов».

В изгнании злых духов участвуют джинны, подчиненные ходже. По преданию, когда к Якуб-ходже (хивинскому) приехал с женой один текинец, умоляя излечить его от импотенции, Якуб отвел их в отдельную комнату и посоветовал соседям не появляться некоторое время на улице: «Сейчас приедут мои джинны, чтобы сражаться со злыми духами, «завязавшими» больного». Борьба арваков ходжи с арваками больного в одном из рассказов описывается так: «Отворилась дверь, и вошло много людей. Они стали выкидывать через окно моих арваков, которые все сидели вокруг меня. Я попросил: «Мне хоть одного оставьте для игры!», но и самый последний джинн был выброшен. Тогда я почувствовал себя здоровым».

Считается, что победа над джиннами больного нередко достается ходже с большим трудом. По преданию, однажды Якуб-ходжа отчитывал бесноватого в течение нескольких часов. Когда домочадцам наконец было позволено войти в комнату, они увидели, что Якуб сидит потный, с красными глазами. Он якобы сказал: «Чуть было войско этого сумасшедшего не победило. Если бы мои джинны потерпели поражение, тогда бы его войско убило бы и его, и меня».

Сохранились воспоминания о случаях, когда ходжи в борьбе со злыми духами попадали в затруднительное положение. В Нохуре в различных вариантах известен рассказ о том, как Мяммед-ходжа пришел на помощь Овез-ходже. Овез-ходжа в другом селении отчитывал бесноватого. Сумасшедший сказал: «Если у тебя есть сила, развяжи мне руки». Ходжа приказал находившимся в кибитке людям развязать ему руки. Затем больной попросил освободить ноги; были развязаны и ноги. Тогда пациент набросился на ходжу. Они ударились головами, боролись. Бесноватый побеждал. Овез-ходжа закричал: «Дядя Мяммед, помоги!» В это время Мяммед-ходжа находился среди других нохурцев. Вдруг он снял с себя шубу и, накрывшись ею с головой, лег на землю поодаль. Через некоторое время встал и присоединился к удивленным односельчанам. «Мой ходжа, что случилось?» — спросил кто-то. «Сейчас в Иране Овез-ходжа отчитывает бесноватого. Джинны больного стали побеждать его арвахов, и он послал ко мне двух джиннов с просьбой о помощи. Я отправил ему часть своего войска. Войско Овеза, соединившись с моим, сейчас одолело джиннов сумасшедшего». Односельчане не поверили. «Овез-ходжа возвратится в Нохур завтра к вечеру. Спросите у него», — сказал Мяммед. На следующий день нохурцы поручили нескольким людям встретить Овез-ходжу еще в дороге, за селением. Эти люди, увидев Овеза, стали расспрашивать его, где он был, что делал. Рассказ Овеза совпал с тем, что говорил Мяммед-ходжа.

Распространено мнение, что, потерпев поражение в борьбе с джиннами пациента, ходжа утрачивает прежнюю силу, болеет. Иногда рассказывают, что после того случая, когда Овез-ходжа не мог победить духов бесноватого и призвал на помощь Мяммед-ходжу, у него

появилась боль в поясице. По одному из рассказов, Патыша-ходжа умер, потерпев поражение от духов больного. С этим, однако, многие нохурцы не согласны.

В описаниях сеансов исцеления больных постоянно упоминается о том, что ходжа призывает на помощь предков. В одном из рассказов бесноватый даже упрекает за это ходжу: «Ходжа, в тебе силы нет. Ты предков не призывай, если ты не трус, отчитывай только при помощи своей силы». Но ходжа ударил его плеткой, сказав: «Предки, помогите!» и продолжал отчитывать.

Почему ходжи обращаются к духам предков в борьбе с враждебными джиннами? Ответы верующих сводятся к следующему: у предков ходжей также были джинны, и даже больше, чем у потомков (не обязательно, чтобы все джинны перешли к потомкам). Кроме того, предки ходжей были друзьями падишаха джииннов. Если нужно, то по просьбе предков падишах джииннов даст ходже на время еще группу «войска».

Как достаются джинны тому или иному ходже? Со смертью ходжи, обладающего джиннами, «войско» переходит к его сыну или родственнику, если среди сыновей нет достойного человека (или «если у них нет силы»). Предания утверждают, что «хивинский» ходжа получал «войско» тогда, когда на нем завязывал свой пояс (кушак) родственник, обладавший «войском». Именно таким образом Мяммед-ходжа «своими руками» будто передал часть «войска» сыну, Мурат-ходже, и пытался наделить «войском» внука Ишан-ходжу. Перед смертью он сказал Ишан-ходже: «Я хочу дать тебе часть своего войска джииннов». Ишан согласился. Тогда Мяммед-ходжа отвел его на место, называемое «Нохурская крепость», и приказал: «Стой и смотри на юг, в сторону урочища Джирджири, ничего не бойся: что тебе ни покажется, о чем с тобой говорить ни будут, не произноси ни слова. Если сможешь смело перенести это испытание, тогда получишь часть войска джииннов». С этими словами Мяммед-ходжа туго завязал на внуке белый пояс. Ишан-ходжа увидел конное войско, направляющееся из Джирджири прямо к нему. Предводитель войска сказал: «Кто этот человек с завязанным на нем поясом? А ну подойдем к нему, проверим». Несколько человек из войска приблизились к Ишану, стали обходить вокруг него, щупать пояс. Ишан-ходжа не выдер-

жал: «Отойдите от меня!» — закричал он. Тогда Мяммед-ходжа сказал: «У тебя нет ни знаний, ни храброго сердца; ты не сможешь сохранить джинов». Войско, которое видел Ишан-ходжа, исчезло.

После этого Мяммед-ходжа решил передать свое войско трехлетнему внуку Якуб-ходже. Сняв с себя кушак, он завязал его на внуке, а сам, опустившись на колени, начал читать молитву. Мальчик сначала заплакал, затем лишился чувств. Лицо его стало белым, как у мертвеца. С тревогой наблюдавшие за обрядом женщины закричали: «Дитя умирает!» Мяммед-ходжа развязал пояс, и мальчик пришел в себя. Мяммед сказал: «Напрасно кричали. Если бы он еще некоторое время полежал (с поясом), я смог бы дать ему больше войска». Вариант: Мяммед-ходжа, не обращая внимания на плач и крики женщин, продолжал читать молитву. Три раза Якуб умирал и оживал снова. Потом Мяммед-ходжа сказал окружающим: «После моей смерти он займет мое место».

Якуб-ходжа не сумел вовремя завязать свой пояс на сыновьях или внуках. Поэтому после его смерти его джинны остались свободными. Многие думают, что они предпринимали попытки установить связь с его потомками. Однажды ночью внук Якуб-ходжи, почувствовав себя больным, потерял сознание. У него перекошился рот, и он в течение месяца не мог встать с постели. Ему мерещились тени людей. Его отчитал старик из иранских ходжей, и болезнь прошла. Старик объяснил недомогание так: «Джинны твоих предков сейчас без хозяина. Хотели быть тебе товарищами. Но ты неграмотный, по-арабски не знаешь, сил для обладания джиннами нет, вот они тебя и ударили. Мое войско отогнало их. Теперь ничего не бойся: джинны сказали, что оставят тебя в покое».

В рассказах об иранских ходжах обычно падишах джиннов сам предлагает ходже вступить во владение джиннами. Наиболее ранний рассказ связан с Мятыхан-ходжой (середина XVIII в.). Однажды на вершине высокой горы Мятыхану встретилась девушка. Она предложила ходже померяться силами в борьбе. Мятыхан согласился и, прочитав молитву, победил. Поняв, что перед ним не человек, он вытащил нож, но девушка сказала: «Не убивай меня. Я — падишах джиннов».

Я принесу тебе много пользы; возьми мой хейкель» (небольшая кожаная сумочка для листков бумаги с молитвами, ее как амулет и как украшение носили женщины. — В. Б.). Мятыхан-ходжа взял хейкель. Повелительница джиннов дала ему много «войска» джиннов. Считается, что в хейкеле должен быть поименный список всех джиннов. По словам иранских ходжей, у них прежде был хейкель, передававшийся из поколения в поколение. Кто имел хейкель, тому и подчинялись арвахи. Старики говорят, что в сумочке была бумага с изображением руки падишаха джиннов, испещренной записями молитв. Этот предмет унес с собой кто-то из ходжей, переселившихся в Иран.

После смерти Мятыхана-ходжи девушка встретила на вершине горы Гезтепе с Гарры-ходжей. Гарры-ходжа был образованным человеком, а потому тоже победил девушку в борьбе. Девушка сказала ему: «Я много помогала твоим предкам. Испытав тебя, поняла, что ты тоже можешь владеть джиннами». Гарры-ходжа также получил от нее хейкель. Овез-ходжа встретил девушку на берегу Сумбара. «Овез-ходжа, — сказала она, — у вас (в семье) должен быть наш хейкель. Принеси его». — «Подойди-ка сюда. Какой хейкель?» — «Если я тебе нужна, сам пойдя сюда», — возразила девушка. Овез-ходжа перепрыгнул на другой берег, но девушка исчезла. Поняв, что здесь что-то неладно, ходжа прочитал молитву. Он рассказал о случившемся Гарры-ходже. Тот посоветовал ему никому об этом не говорить: «После моей смерти наши джинны перейдут к тебе. Будут тебе товарищами».

По одному из преданий, после смерти Гарры-ходжи однажды темной ночью Овез-ходжу разбудили два человека: «Тебя наш падишах приглашает в место Гызыллык (где старое кладбище). Не бойся, иди с нами. Только не надевай ничего, сделанного из верблюжьей шерсти»¹. Они отправились. Овез-ходжа увидел, что у подножия гор вокруг костров собрались толпы народа. Два джинна подвели Овез-ходжу к трону, на котором восседал их падишах — та самая девушка, которую он видел у Сумбара. Девушка сказала: «Я тебя уже испытала. Ты можешь руководить джиннами. Поэтому я

¹ По туркменским поверьям, джинны боятся верблюжьей шерсти.

даю тебе войско джиннов твоих предков». Овез-ходжа не произнес ни слова. Девушка приказала: «Завяжите на нем пояс». Два джинна взяли тонкую веревку из бараньей (козьей) кишки со многими узелками, произнесли что-то непонятное и опоясали Овез-ходжу. Девушка-падишах пояснила: «Каждый узелочек обозначает часть войска. Когда тебе понадобится их помощь, произнеси название узелка и дотронься до него». Она сказала ему эти названия. По некоторым вариантам, вместе с поясом Овез-ходже вручили и хейкель.

Пояс джиннов невидим для других людей, кроме его обладателя. Неизвестно, как он завязывается: сверху одежды или под одеждой. Вообще о нем единого представления нет. Считают, что пояс должен быть красивым, с золотом и украшениями, и состоять из нескольких соединенных вместе частей.

После смерти Овез-ходжи его джинны через несколько лет явились Наки-ходже. Как-то весной Наки-ходжа один из Арчмана возвращался в Нохур. У места «Бяшкётел» он решил отдохнуть. Напившись воды, он прилег у истока ручья и не успел заснуть, как вокруг него появилось стадо козлят и ягнят, исчезнувшее лишь с рассветом. Нохурский ахун так разъяснил Наки-ходже смысл видения: «Это джинны твоих предков. Не бойся. Они хотят стать тебе товарищами». После этого происшествия Наки-ходжа мог исцелять бесноватых. Сыну Наки-ходжи Курбанмураду явилась девушка, когда он недалеко от селения Ходжа-Кала (на Сумбаре) жал серпом пшеницу. Как и предки, он согласился померяться с ней силами, но в борьбе потерял сознание. Его отчитал Гочмурад-ахун. Через 40 дней (или через полгода) он почувствовал себя здоровым, хотя остался косноязычным. Гочмурад-ахун якобы сказал ему: «Джинны твоих предков остались у тебя». Поэтому он не дал ходже благословения после окончания медресе.

До сих пор излагались рассказы, связанные лишь с хивинскими и иранскими ходжами. Но, по мнению верующих, «экме»-ходжи также могут обладать арвахами. Народные верования не делают различия между ходжами разных групп. Сохранились воспоминания об одном представителе «экме»-ходжей, якобы владевшем джиннами. Но здесь особый случай — этот человек был шаманом (порхан).

Существует мнение, что шаману не обязательно быть ходжой (известны шаманы из других групп, жившие в окрестных селениях). Однако широко распространен взгляд, что порхан должен быть ходжой. Последний шаман Нохура—Аллаверды происходил из «экме»-ходжей. Представления нохурцев о функциях шамана почти не отличаются от общетуркменских. Роль порхана — отчитывать одержимых, для чего он камлает («играет»). У порхана также есть «войско» арвахов, с помощью которого он борется с джиннами бесноватых.

Итак, фамильная способность ходжей — владеть джиннами. В одних случаях ходжа, обладающий джиннами, называется порханом, в других — нет. Чем это объяснить? Некоторые нохурцы сводят все к образованности: если неграмотному (в религиозном отношении) ходже встретится «войско», он будет порханом; грамотный и хорошо знающий вероучение ходжа, повелевая «войском» арвахов, шаманом не будет. Однако есть мнение, что и порхан должен быть весьма ученым человеком. Безрезультатность попыток определить, в чем различие между шаманом и владеющим джиннами ходжой, показывает, как незначительна эта разница даже с точки зрения верующих.

Сами ходжи также ставили знак равенства между своей деятельностью и практикой шаманов. Об этом, в частности, свидетельствует следующий рассказ очевидца. Шаман Бяшим из селения Мурча был приглашен в Нохур, чтобы «исцелить» бесплодную красавицу-жену одного из нохурцев. Собрался народ. Порхан, прочтя под аккомпанемент двух дудок отрывок из стихотворения Навои, возбудился и начал ходить вокруг пациентки, делая вид, что отгоняет от нее джиннов. Он лез рукой за специально повешенную на стене полосу белой материи, чтобы достать оттуда своих духов. В разгар камланья в дом вошел Назар-ходжа (иранский, сын Овеза). Он стоял и ничего не говорил, но все заметили, что порхан стал «играть» слабее, так как ходжа мешал ему. Один из нохурцев, вырвав ходжу, сказал: «Зачем мешаешь? Зачем пришел?» Тогда ходжа, вне себя от гнева, выскочил на середину комнаты и с криком схватил рукой что-то (джиннов порхана) в воздухе. Он сказал шаману: «Нет у тебя права играть там, где находимся мы!» Некоторые нохурцы вступили-

лись за шамана: ведь он был приглашен ими. Сам шаман молчал. Бывшие в доме ходжи приняли сторону обруганного сородича. Несколько человек увели Назара на улицу: он все еще пытался вернуться назад. В суматохе разбилась керосиновая лампа, стало темно, и люди разошлись. Шаман на другой день уехал домой. Почему рассердился Назар? Потому что его обошли, пригласили другого. Он сам мог бы попытаться отчитать эту женщину. Но в тот вечер он, разгневанный, сказал: «Не выздоровеет эта женщина!» Действительно, она осталась бесплодной.

В данном рассказе ходжа оскорблен тем, что изгнание джинов поручено другому. Иначе говоря, один шаман обижен тем, что позвали не его, а другого шамана. Этот рассказ, как и весь изложенный выше материал, свидетельствует о тождестве функций шамана и наделенного джиннами ходжи. Нохурские представления о ходжах и порханах также тождественны. Единственная деталь, которая отличает порхана от ходжи, — это способ проведения сеанса. Ходжа «отчитывает», шаман «играет». Из рассказа не следует, что имеющий «войско» ходжа непременно превосходит «силой» шамана. На вопрос: «Кто сильнее — ходжа или шаман?» — некоторые верующие отвечали: «У кого больше войско, тот и сильнее».

* *
*

Излечение психических и нервных болезней не было исключительным занятием лишь ходжей и порханов. Как и повсюду в Средней Азии, в Нохуре изгнанием причинявших болезнь джинов иногда занимались и представители официального духовенства. Они прогоняли джинов молитвой «ясин». Однако нохурские рассказы о подобных случаях отражают общее мнение: это не дело мулл. Известен, например, рассказ о мулле, «отчитывавшем» эпилептика. Как только он вернулся от пациента домой, во двор въехали люди на конях, спешили и вошли в дом. Это были джины. Они пригрозили мулле, что он пожалеет, если еще раз возьмется отчитывать этого больного, и ушли. К утру рот муллы опух и покрылся ранками.

Многие верующие считают, что ходжи и шаманы,

действуя с помощью своих джиннов, могли добиться большего эффекта, чем высшее духовенство — ахуны. По рассказам, однажды бесноватого привезли к Гочмурад-ахуну, но ахун, поняв, что «отчитывать» больного ему не под силу, посоветовал обратиться к Якуб-ходже. Часть верующих не согласна с таким мнением и считает, что ахуны могли «отчитывать» не хуже ходжей. В качестве примера приводят случай, когда Гочмурад-ахун «отчитал» женщину из «рода» кем, у которой была подруга-джинни; Гочмурад-ахун прогнал эту «подругу». Однако и эти нохурцы признают, что пациенты по сложившейся традиции обычно шли к ходжам: «Уж такая привычка была у людей: кто где найдет облегчение, тот туда обращается снова». «Мулла любит муллу, бесноватый — ходжу», — гласит нохурская поговорка.

Согласно нохурским преданиям, местное духовенство, стремясь ограничить влияние ходжей, не выступало против общего мнения о способности ходжей повелевать джиннами, а, наоборот, поддерживало его. Так, о Наки-ходже рассказывают, что, будучи в горах, он руками вырвал с корнем дерева, которые с трудом могли вырвать из земли пять человек. Когда об этом узнал один ахун, он разъяснил: «Наки-ходже помогают джинны». Напомним, что представление о связи людей с джиннами не противоречит мусульманству: возможность этой связи и даже брака с духами была официально признана исламом. Ходжи, по представлениям туркмен, могли совершать чудеса, раз они были потомками пророка Мухаммеда и халифа Али. Случаи же исцеления больных, о которых помнят верующие, служили подтверждением традиционных поверий.

Но здесь к показаниям преданий следует отнестись настороженно. Предания выражают взгляд верующих, которые не находили в практике ходжей ничего, противоречащего исламу. Поэтому народные рассказы, сохранившие воспоминания о конфликте ахуна Гочмурада с ходжами (конец XIX в.), должны были дать свое истолкование причин конфликта. Видимо, таким искаженным объяснением и являются рассказы о выступлениях Гочмурада против иранских ходжей из-за их якобы приверженности к шиизму и связей с Ираном. Если это и имело место, то оно заслонило другое, более существенное. Представляется вероятным, что ахун не счи-

тался с разницей в генеалогических легендах и пытался ограничить влияние на жизнь населения всех ходжей, поддерживавших в его соплеменниках пережитки язычества. Об этом упоминается и в рассказах верующих. Говорят, например, что однажды Гочмурад-ахун выгнал ходжей из мечети (смягченный вариант: запретил быть имамами) потому, что они гадали по книгам; гадание же по книгам и другими способами — грех. В самом деле, ахуну, известному своей образованностью далеко за пределами Нохура, нетрудно было увидеть не-исламское содержание верований, связанных с ходжами.

Хотя описанные выше верования облечены в мусульманскую форму, ряд существенных черт свидетельствует об их шаманистском происхождении. Так, ходжам приписывается обладание духами-помощниками, которые сообщают им о том, где что делается. Верующие считают, например, что Якуб-ходжа, будучи в тюрьме, через джиннов получил известие о смерти своей сестры; Наки-ходжа при помощи арвахов будто бы знал, сколько людей живет в каждом доме Нохура и других нохурских селений. Когда у сына Наки-ходжи были украдены вещи, верующие были убеждены, что при содействии арвахов ходжа найдет вора. Духи же якобы помогают ходжам и в их основном занятии: прогоняют «неверных» джиннов и тем самым исцеляют человека от психического или нервного заболевания, бесплодия и т. д. Эти верования находят прямую параллель в представлениях о способностях шамана. Наиболее архаичный облик имеет легенда о Мяммед-ходже, вылечившем околдованного сына хивинского хана: духи ходжи повсюду ищут зловредных джиннов или предмет, которым было произведено колдовство.

Эта легенда перекликается с верованиями, отмеченными, в частности, у узбеков Ташкента и Самарканда. Одна из задач шамана (шаманки) — борьба с порчей, которая происходит через наговоры. Желая принести вред, злоумышленники закапывают заговоренную вещь в доме недруга. Вещью может быть лягушка (чтобы муж стал относиться к жене как к лягушке), камешки с письменами и т. д. Когда шаманка берется исправить дело, джинны должны указать местонахождение этого предмета, а другие духи — перн — принести его шаманке. Считалось, что наговор терял силу, если предмет

обнаружен¹. Такие же представления о шаманах были и у туркмен-човдуров.

По распространенному в Нохуре объяснению, ходжа должен быть «грамотным», чтобы получить власть над джиннами. Однако это мусульманизированное объяснение не всегда подтверждается преданиями: Мяммед-ходжа передавал своих духов неграмотному Ишан-ходже и трехлетнему Якуб-ходже. Да и некоторые верующие считают, что «войско» переходило к тому ходже, которому «давал бог». По-видимому, «обладание джиннами» находилось в связи с какими-то особенностями психики человека, проявлением которых была, в частности, склонность к галлюцинациям. С видениями джиннов были связаны болезни внука Якуб-ходжи и сына Накх-ходжи. Предания об иранских ходжах, боровшихся с падишахом джиннов, также рассказывают о видениях, содержание которых было определено традиционными верованиями. Все это напоминает неоднократно описанные психические явления, сопутствующие началу шаманской деятельности. После психического заболевания стал порханом и Аллаверды-ходжа. Как это бывает и с шаманами, духи являются ходжам сами, предлагая вступить с ними в связь. Если ходжа отказывается, джинны его «ударяют» (случай с внуком Якуб-ходжи). Предания о самом Якуб-ходже сохранили любопытную деталь: когда на нем был завязан пояс, он лежал как мертвый (по одному варианту — мертвый). Представление о смерти шамана при его «посвящении» известно, например, у алтайцев и якутов.

Обряд исцеления, практиковавшийся ходжами, имеет общие черты с шаманским камланием. Встречаются упоминания о том, что ходжи впадали в транс (например, посылая «войско» на помощь другому ходже). После сеанса излечения ходжа чувствовал себя усталым (Якуб-ходжа) или даже падал без чувств (Мяммед-ходжа). Плетка, которой ходжа бил больного, является обычным атрибутом шаманов (в частности, туркменских). Кстати, когда в Нохуре больного отчитывали муллы или ахуны, они к плетке не прибегали. Пред-

¹ См. А. Л. Троицкая. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана. — «Бюллетень Среднеазиатского государственного университета», вып. 10. Ташкент, 1925, стр. 154.

ставление о том, что плеткой бьют не больного, а зло-го духа, у ряда народов также связано с шаманами.

Удел обладать джиннами, данный ходжам «от бога», — фамильное свойство. Оно напоминает известное явление наследственного шаманства. Нередко шаманство было привилегией отдельных родов. Во время сеанса «излечения» больного ходжи призывали на помощь предков; обращение за поддержкой к духам предков-шаманов также характерно для шаманской практики.

Шаманистский характер нохурских представлений о ходжах проявляется и в обычае приносить особую жертву — «учух». По рассказам, сначала ходжа брал специальную книгу, «связанную со звездами», чтобы определить, насколько тяжела болезнь (по этой же книге ходжи «узнавали» и будущее человека)¹. Справившись в книге, ходжа говорил: «Этому человеку виден учух — такое-то животное такого-то цвета». Когда животное (чаще баран) доставлялось, его закалывал кто-нибудь из соседей ходжи или родственников пациента. Ходжа произносил: «Для такого-то (называлось имя больного. — В. Б.) учух делаю». Затем мясо закланного животного клалось в один казан и долго варилось; угощение («учух») съедали ходжа, его домочадцы, спутники пациента и соседи ходжи. Во время еды было запрещено разбивать кости и касаться их зубами, так как «учух» предназначался джиннам. По традиционным верованиям (известным не только в Нохуре), на объединенных костях — там, где к ним не прикасались зубы человека, — невидимо для людей вновь нарастало мясо. Оно и было пищей джиннов. Джинны всегда находят для себя немного мяса на выброшенных костях. Но «учух» — праздник для духов: им достается обильное угощение. Когда мясо съедено, ходжа собирал кости, заворачивал их в шкуру жертвенного животного, читал молитву и закапывал «учух» на своем участке или где-нибудь на пустыре за селением. Считалось, что на этом месте всегда много арвахов. Таких мест верующие остерегались, боясь козней джиннов.

Одни считают, что жертвой-«учух» ходжа подкармливал своих духов. Другие объясняют, что вместе с ней уходят и арвахи больного. Некоторые люди верили, что

¹ Для гадания ходжа должен был знать имя пациента и его отца.

ходжа вместе с костями и шкурой жертвенного животного закапывал и духов — виновников болезни.

Лишь однажды удалось услышать, что и шаман Алаверды-ходжа «давал учух». Но это свидетельство безусловно достоверно. Туркменские шаманы, практиковавшие прежде в Бахарденском и Кара-Калинском районах, также приносили эту своеобразную жертву. В Наманганской области узбекские шаманы или шаманки (бакши) требовали от больного жертвенную курицу или животное, указывая на цвет его шерсти. Животное (птица) съедалось после сеанса, и в некоторых случаях кости его закапывались. «Эти кости вам вместо костей больного», — говорила одна шаманка, обращаясь к джиннам, вызвавшим болезнь. Подобные обряды практиковались казахскими и каракалпакскими шаманами. Таким образом, нохурские представления о ходжах совпадают с представлениями многих народов о шаманах.

Значит ли это, что нохурские ходжи являются прямыми (физическими) потомками древних шаманов? Таковую возможность нельзя совершенно исключать, но на исследуемом материале вряд ли можно доказать непосредственную преемственность. Более правдоподобно другое объяснение. Генеалогические предания говорят о разном происхождении нохурских ходжей. Вероятно, не все группы ходжей издавна обладали шаманскими функциями. Скорее шаманистские верования вначале были связаны с какой-то одной группой и за время совместного проживания всех ходжей в Нохуре (если опираться на предания, то около 250 лет) распространились и на другие. Видимо, шаманистские верования имеют более давнюю связь с хивинскими ходжами. К этому выводу приводят следующие обстоятельства.

Легенда о предке хивинских ходжей, «излечившем» заколдованного ханского сына при помощи джиннов, которые обнаружили вредоносный предмет, находит параллель в верованиях среднеазиатских народов. Представления нохурцев об административном устройстве «войска» джиннов, как и сам термин «войско», означающий совокупность духов шамана (и ходжи), также встречается в верованиях других среднеазиатских народов. Обряд опоясывания при передаче джиннов (т. е. при посвящении) был у хивинских ходжей, в то время как «иранские» ходжи утверждают, что букваль-

но понимать выражение «завязать пояс» нельзя, ибо при посвящении давалось лишь благословение (пата). Этот обряд, неизвестный сибирскому шаманству, объясняется из среднеазиатских обычаев: опоясывание является важной частью ритуала посвящения в мастера у узбеков и таджиков. Легенду о святом, за короткий срок сжавшем все поле пшеницы, которая в Нохуре связана с Ших-Шерепом, туркмены — шихи Бахарденского района тоже рассказывают о своем родоначальнике, Пақыр-шихе, будто бы жившем в Хорезме.

Эти и другие примеры показывают близость нохурских верований к религиозным представлениям других среднеазиатских народов. Поэтому естественно полагать, что наиболее давнюю связь шаманистские верования нохурцев имеют с той группой, которая пришла в Нохур из Хорезмского оазиса. Если это так, то поиски форм, в которых хивинские ходжи могли сохранить или воспринять шаманские функции и традиции, приведут исследователя к суфизму. Родоначальник хивинских ходжей, Ших-Шереп, был знаменитым куня-ургенчским суфием. Об этом его потомки не помнят, но имеются другие свидетельства. Абулгази пишет, что куня-ургенчский шейх Шереф-ходжа «восседал на престоле шейхства» и написал книгу «Пособник мюридам»¹. В дестане «Юсуп-Ахмет» Ших-Шереп назван ишаном, устатом, пиром. Один из героев дестана — куня-ургенчский туркмен — становится мюридом Ших-Шереп-ишана.

Здесь мы подходим к проблеме взаимовлияния шаманизма и суфизма. Этот вопрос уже получил некоторую разработку². В частности, указывалось, что дервишское радение (зикр) восприняло элементы шаманского камлания. В свою очередь и суфизм также наложил отпечаток на шаманство. Четкой границы между шаманством и проявлениями суфизма в народных верованиях не было. Иногда происходила даже полная кооперация шамана с дервишами. Так, казахские шама-

¹ А. Н. Кононов. Родословная туркмен, стр. 75.

² См. С. П. Толстов. Религия народов Средней Азии. — «Религиозные верования народов СССР», т. 1, стр. 259—260; Ю. В. Кнорозов. Мазар Шамун-наби. — «Советская этнография», 1949, № 2; О. А. Сухарева. Ислам в Узбекистане, стр. 48—53; *ея же*. О некоторых элементах суфизма, генетически связанных с шаманством. — «Материалы второго совещания археологов и этнографов Средней Азии». М.—Л., 1959.

ны отчитывали психически больных вместе с каляндарами «ордена джехрие», которые, окружив больного, громко выкрикивали: «Ху! ху! Алла-ху! Алла-ху!»¹ Шаманы (шаманки) становились мюридами ишанов или стремились получить у ишанов благословение. Камлание шамана заимствовало формы проведения зикра и в ряде мест даже называлось зикром. Другим примером слияния пережитков шаманизма с суфизмом служат верования, подобные тем, которые сохранились в Нохуре. У таджиков и узбеков «многие ишаны, приняв на себя функции шаманов и знахарей (дуохон), практиковали «отчитывание» больных, сеансы изгнания из них злых духов, якобы причинивших болезнь»².

Таким образом, древние шаманские верования были перенесены на суфиев и их потомков. Шаманистские традиции продолжали существовать в рамках суфизма. Некоторые следы воздействия суфизма имеют описанные выше представления и обычаи нохурцев. Именно через суфизм мог присоединиться к шаманистским традициям среднеазиатский обряд посвящения опоясыванием: он был усвоен некоторыми дервишскими общинами.

Все это подтверждает сохранение шаманистских традиций в культе святых. Предки современных ходжей считались и считаются святыми за ту необычную силу (керамат), которую они проявляли при жизни. Эта сила выражалась в обладании джиннами, в их специфической роли «исцелителей». Именно от своих предков-святых унаследовали нохурские ходжи способности обладать духами-помощниками. К почитаемым представителям этой группы обращались с теми же просьбами, что и к другим святым. «Я пришел к Вам на поклонение (зыярат)», — обычно говорил пациент ходже. Словом «зыярат» у туркмен называется паломничество к святыне. Могилы предков нохурских ходжей до сих пор являются местами поклонения. В Нохуре и в других поселениях предгорной полосы часть верующих считает святыми и тех живущих ходжей, которым приписывается власть над духами.

¹ А. Диваев. Киргизские болезни и способы их лечения. — «Туркестанские ведомости». Ташкент, 1902, № 80.

² О. А. Сухарева. К вопросу о генезисе профессиональных культов. — «Памяти Михаила Степановича Андреева». Труды АН ТаджССР, т. СХХ, стр. 206—207.

Пережитки шаманства в культуре святых у туркмен были проанализированы на примере одной группы, однако рассмотренный локальный материал содержит больше данных для обобщений, чем разрозненные свидетельства из разных мест. Кроме того, в Нохуре весь комплекс шаманистских традиций сохранился полнее, чем где-либо в Туркмении. Именно в этом следует прежде всего видеть своеобразие нохурских верований, ибо похожие воззрения и обычаи, связанные с почитанием святых, в том или ином виде были свойственны и другим группам туркмен.

Много общего с нохурскими ходжами в «лечебной» деятельности некоторых туркменских ишанов. Одному ишану, жившему в Иолотанском районе, например, верующие построили келью, «в которой он мог бы вести ожесточенную борьбу со злыми духами». Вот описание его «лечебного» сеанса. Святой ишан долго смотрел на больного ребенка, затем, глубоко вздохнув, раскрыл толстую книгу и сказал старухе: «Вашего мальчика ударил падишах дэвов, с которым один на один бороться очень опасно. Он и меня, и мальчика может отнести в ад. Но, на наше счастье, у этого дэва есть рога. Если смогу улучшить момент и схватить его за рога, то смогу и шею ему скрутить, и голову оторвать. Но как это сделать?» Закрыв обеими руками подбородок, устремив глаза на купольный потолок, ишан вдруг как бы очнулся от сна. «Нашел!» — вскричал он. — «О мои предки!» «Да буду жертвой твоим предкам, ишан-джан», — прошептала старуха. Ишан продолжал: «Надо обмануть этого похожего на корову падишаха дэвов. Для этого надо найти черную двухгодовалую телку. Когда я приступлю к чтению Корана, черный дэв устремится сюда с шумом, подобно потоку, мчащемуся с гор, чтобы с разбега ворваться в мою келью. Но у самых дверей он увидит черную телку и набросится на нее. Вот тогда-то я схвачу его за рога и скручу голову, и черный дэв будет лежать связанным. Но если он сразу ударом палицы собьет телку с ног и убьет ее, тогда вашего мальчика вылечить будет невозможно. Если же телка устоит на ногах, тогда ребенок обязательно поправится...» В ту ночь, когда предстояла схватка с дэвом,

Ишан в своей келье поднял страшный шум и заставил телку блеять, создав впечатление, что дэв примчался. Бабушка мальчика вместе с семьей ишана сидела в соседнем доме. Ишан строго наказал им запереться изнутри, чтобы уберечься от огромной опасности¹. Эти сведения изложены журналистом, поставившим своей целью разоблачить жулика-ишана, а не исследовать народные представления. Естественно, что некоторые существенные подробности здесь опущены. Осталось неизвестным, приписывал ли себе ишан связь с духами, помогающими ему. Но и без этого видно, что ишан действует, как шаман. Чисто шаманское здесь и объяснение причины болезни.

Упомянувшегося святого Батыр-ишана будто бы однажды одноаульцы вынудили предсказать события текущего дня. Батыр-ишан взял в руки плетку, заплакал, призвал на помощь своих предков и других святых и стал хлестать плеткой юрту, обходя вокруг нее. Затем он сказал, что определенное число кибиток в этот день не устоят на месте. Вскоре поднялся сильный ветер, снесший часть кибиток, в то время как юрта ишана стояла спокойно даже без натяжек. В этом рассказе представляет интерес фраза, с которой Батыр-ишан обратился к своему предку: «На черном коне, с зеленым посохом в руке мой дед (бавам), Молла-Назар, приди!» Описание призываемого предка с упоминанием его атрибутов напоминает заклинания шаманов разных народов. Плетка в руках ишана также позволяет вспомнить одну из деталей шаманского камлания. Рассказчица была склонна думать, что этот ишан владел духами, с помощью которых узнавал о будущем. При лечении больных Батыр-ишан смотрел в чашу с водой, справляясь о причинах болезни (прием, которым пользуются и шаманы).

Ходжи, жившие среди туркмен-човдуров, при «лечении» больных также били их плетками. У считавшегося святым серахского юродивого Хёкки-ишана некоторые верующие предполагали наличие духа-помощника.

Любопытна фигура уже упомянувшегося святого Молла-Кака. Как и Ших-Шереп, он обнаруживает свою «силу» при сборе урожая. По легенде, он взваливает на себя сразу несколько мешков с дынями, и окружаю-

¹ См. «Почему я порвал с религией». Ашхабад, 1960, стр. 26—28 (на туркм. яз.).

щие принимают его за сумасшедшего. Но его дядя, позванный к месту происшествия, догадывается, в чем дело. «К нему не джинны пристали (традиционное объяснение сумасшествия и начала шаманской деятельности. — В. Б.), а присоединился дух какого-то святого», — говорит он. Это типично шаманистское толкование необычных способностей человека. Переход в легенде при объяснении поступка Молла-Кака от одной крайности к другой приравнивает помощь джиннов к «силе» святого; здесь отражен процесс превращения шамана в святого. Что касается других народов, то только у узбеков пережитки шаманизма в культуре святых достаточно полно отражены в литературе (имеются в виду работы О. А. Сухаревой, к которым мы неоднократно уже обращались). Приведенные О. А. Сухаревой примеры можно умножить: в Ферганской долине верующие также рассказывают об ишанах, обладающих духами-помощниками (или покровителями — «муаккал»). Ишан, применявший во время «лечения» больных плетку, был известен и у поволжских татар¹.

Недостаток фактического материала в литературе не позволяет обосновать предположение о том, что круг народов, традициям которых свойственны явления, близкие описанным, гораздо шире. Однако большая роль пережитков шаманства в быту многих народов, принявших ислам, делает такое предположение вероятным. Дальнейшее изучение местных форм ислама покажет, насколько оно правильно.

Приведенные данные свидетельствуют о живучести пережитков шаманизма в исламе. Отношение ислама к шаманству напоминает отношение христианской церкви к колдовству. Широко известны преследования лиц, подозреваемых в колдовстве, в средневековой Европе. Тысячи жертв, сожженных инквизицией, позволили некоторым западноевропейским исследователям даже считать колдовство особой народной религией, противостоящей христианству. Тем не менее «христианство ввело в свой культ практику насылания порчи»² чисто колдовскими средствами, а вера в колдовство сохранилась среди современных христиан.

¹ См. «Татары Среднего Поволжья и Приуралья». М., 1967, стр. 368.

² С. А. Токарев. Ранние формы религии, стр. 90.

Мусульманское духовенство относилось к шаманам так же, как и христианские церковнослужители к колдунам. Их обвиняли состоящими в связи с дьяволом (шайтаном). Заметим, что шаманство по существу — то же колдовство (если под этим не понимать только вредоносную деятельность), но осуществляемое особыми методами (камлание, состояние экстаза); колдун, как и шаман, действует с помощью духов, шаман, как и колдун, прибегает к магическим ритуалам. В исламе борьба официального духовенства с шаманством (как и с колдовством в его «чистых» формах) никогда не принимала столь широкого размаха и фанатической ожесточенности, как в христианстве. Но она проводилась постоянно и продолжается даже в наши дни. Тем не менее многие шаманские традиции проникли в ислам и в мусульманизированном виде стали неотъемлемой частью народных верований. Этот вывод подкрепляется изложенным в главе материалом. Народные предания изображают ахуна победителем в конфликте с шаманами-ходжами, но на самом деле ахун проиграл бой: уничтожить пережитки шаманства ему не удалось.

Все же разрушающее воздействие времени не могло не сказаться на воззрениях, описанных выше. При сопоставлении различных преданий видно, как со временем тускнели и становились схематичнее представления о связи ходжей с джиннами. Если в прошлом, например, установление союза ходжи с духами представлялось как победа над падишахом джиннов или как восшествие на трон, то с середины прошлого столетия эти традиционные «видения» начинают блекнуть. Наки-ходже встречается стадо козлят, его сын, Курбанмурад, терпит поражение в борьбе с девушкой; наш современник, внук Якуб-ходжи, при заболевании видит лишь смутные тени людей. Ряд других черт также свидетельствует о постепенном угасании древних шаманистских верований, которые не смогли противостоять неуклонному процессу модернизации религии.

Вера в «святость» всякого рода ходжей, шейхов, ишанов еще прочно держится среди части мусульман; сохраняются и связанные с ними представления, воспринятые исламом от шаманства. Раскрытие исторических корней подобных представлений необходимо для преодоления традиционных религиозных воззрений.

**ПЕРЕЖИТКИ ДРЕВНЕЙШИХ ФОРМ
РЕЛИГИИ В КУЛЬТЕ СВЯТЫХ**

Поклонение мусульманским святыням порой принимает примитивные формы. Известны случаи, когда деревья, источники и причудливые валуны около святыни привлекают внимание богомольцев больше, чем сама могила святого. Иногда почитаемое место вообще не связано с личностью какого-либо святого. Отдельные такие места поклонения уже описаны; некоторые исследователи видели в них пережитки так называемого культа природы. Ритуал паломничества тоже нередко включает в себя действия, объяснение которым соблазнительно искать в ранних религиозных воззрениях человечества. Архаические формы почитания святынь позволяли предполагать, что культ мусульманских святых сохранил остатки древнейших форм или элементов религии (тотемизма, фетишизма, магии и т. д.). Данное предположение справедливо и во многих случаях подкреплено убедительными доводами. Однако этот вопрос не получил еще полного освещения и нуждается в дальнейшей разработке. Литература бедна фактическим материалом. Далек не во всех случаях его интерпретацию можно считать удачной. Наконец, некоторые исследователи склонны преувеличивать значение пережитков древнейших верований в мусульманском культе святых.

Ясность должна быть в первую очередь именно в вопросе о месте этих пережитков во всей совокупности современных религиозных воззрений. Этот вопрос нельзя считать чисто теоретическим. От его решения зависит и общая оценка культа святых, необходимая для правильного понимания его характера и особенностей в практической работе по атеистическому воспитанию трудящихся. Остатки ранних форм или элементов религии не играют существенной роли в мусульманском культе святых. Это подтверждают конкретные примеры, о которых речь пойдет ниже.

В ряде работ было указано, что почитание святынь удерживало в обрядности и в поверьях отдельные черты тотемизма. Одной из таких черт С. П. Толстов считал обычай украшать святые места рогами баранов или козлов¹. Этот обычай известен в Средней Азии, особенно в горных местностях, где формы его более архаичны: предпочтительнее отдают рогам диких животных. Так, у туркмен на Копет-Даге и в предгорных районах могилы святых украшены рогами горного барана. Если над почитаемой могилой высится мавзолей, то рога могут лежать и на портале мавзолея, и внутри усыпальницы, на самой могиле святого. Объяснения этот обычай не имеет.

Рога, лежащие на могиле святого, не были простым украшением. Бездетные женщины, посещавшие почитаемые могилы в надежде получить потомство при содействии святого, привязывали к ним лоскутки материи, нитки и другие предметы. Паломницы стучали по рогам горного барана. Если из рогов выпадали муравьи, это означало, что у женщины будут дети. В других местах таким же предзнаменованием служили мелкие кусочки рогового вещества, осыпающиеся при легком ударе по рогам.

За каждой традицией (если она не объясняется существующими верованиями) скрываются исчезнувшие воззрения древности. Как кувшин, венчающий купол среднеазиатского мавзолея, является воспоминанием об обычае класть в могилу сосуд с пищей для покойника, так и рога на святыне указывают на некогда видную культовую роль горных баранов и козлов. Археологический материал показывает, что представления о каких-то необычных свойствах этих животных возникли очень давно. Рогами горного козла был обложен скелет неандертальца в Тешик-Таше. Изображения горных козлов присутствуют на древней среднеазиатской керамике, начиная с энеолита. Быт народов Средней Азии сохранил некоторые поверья и ритуалы, порожденные почтительным отношением к горным баранам и козлам. Анализ этих поверий и обрядов позволяет в некоторой степени воссоздать картину древних воззрений. Некото-

¹ См. С. П. Толстов. Религия народов Средней Азии. — «Религиозные верования народов СССР», т. I, стр. 257—258.

рые специфические черты позволяют думать, что представления и ритуалы, связанные с горными баранами и козлами, являются реликтами тотемистических воззрений, которые во многом утратили первоначальный смысл и переплелись с более поздними религиозными идеями.

Так, у туркмен в горных местностях охотник обязан был созвать всех жителей селения (или только соседей) и угостить их, убив горного барана. Можно было раздать мясо и в сыром виде. Считалось, что человек, который делится добычей с другими, и впредь может рассчитывать на удачную охоту. Мясу горного барана приписывались чудодейственные свойства. Оно целебное; голод утоляется лишь небольшим куском; достаточно раз в год отведать его, как все грехи, накопленные за год, будут «смыты». Эти поверья заставляют вспомнить об обычае ежегодного коллективного причащения тотему, цель которого состояла в размножении тотема и в приобщении людей благодати его. В народе было распространено мнение, что больше тысячи горных баранов убивать нельзя. Нарушение данного запрета будто бы приводило к несчастным случаям, болезни, смерти. Редкий человек мог убить тысячу баранов, поэтому такое ограничение вряд ли было вызвано хозяйственными интересами; скорее, здесь отголосок былой табуации тотема. Рассказы о том, что Аллах создал горного барана и человека одновременно, «одним дыханием», быть может, отразили представление о реинкарнации (способности тотема воплощаться в группу людей и обратно), на основе которого со временем возникла вера в общность душ и переселение душ. В горных местностях Туркмении еще помнят об обычае приносить рога горного барана на могилу любого человека (не только святого), чтобы умершему было лучше на том свете. Видимо, это — отголосок известного у некоторых народов обычая обозначать тотем на гробнице или месте погребения, порожденного верой в воплощение души умершего человека в тотемное животное.

Почтительное отношение к горным баранам или козлам отмечено не только у туркмен, но и у киргизов, узбеков и таджиков. Есть основания предполагать, что в прошлом эти животные были тотемами охотничьих племен Средней Азии.

Обычай украшать святыни их рогами не заслуживает особого рассмотрения. Незначительная его роль в культе святых очевидна. Гораздо интереснее другая деталь: горные бараны или козлы иногда появляются в рассказах о местных святынях. В Туркмении, например, в Кызыл-Арватском и Кара-Калинском районах можно услышать рассказ об охотнике, который увидел горного барана недалеко от мавзолея святого Пақыр-шиха. Он прицелился, но вместо барана вдруг увидел благообразного старца. Он опустил ружье — перед ним опять стоял баран. Так повторялось несколько раз, и в конце концов охотник раздумал убивать животное. Какова должна быть интерпретация подобных преданий? Можно ли считать, что они указывают на глубокую древность культа того или иного персонажа, или нет?

Некоторые исследователи считали возможным на основе подобных легенд установить непрерывность восходящей к тотемизму традиции почитания древнего божества, ставшего впоследствии мусульманским святым. Так, Н. А. Кисляков предпринял попытку доказать, что образ святого Бурха (о нем шла речь в первой главе) сложился на основе преобразованных со временем представлений о горном козле — тотеме. Доводы ученого следующие. В легенде о Бурхе, записанной в таджикском кишлаке Хазрати-Бурх (в верховьях реки Оби-мазор), где находится одна из могил святого, упоминается горный козел, по велению Бурха покорно отдающий себя на закланье строителям мавзолея. Там, где будто бы пролилась кровь козла, бьет источник: земля из этого источника считается чудодейственной и носит название «прах Бурха». Могила святого покрыта паласом из козьей шерсти: Бурх был искусным ткачом. Паломники целуют ткацкое веретено, находящееся у его могилы.

На основании этих фактов Н. А. Кисляков заключил, что начало культа Бурха следует искать в магических приемах первобытных охотников за горным козлом; затем возникло представление о божественном духе — хозяине козла. Ислам сделал древнее божество святым, юродивым¹.

Мнение, что в легенду вплетены детали, которые правомерно считать пережитками тотемистических воззрений,

¹ См. Н. Кисляков. Бурх — горный козел. — «Советская этнография», 1934, № 1—2, стр. 186.

справедливо. Однако образ Бурха является здесь позднейшим напластованием и не имеет генетической связи с местными тотемистическими верованиями. Чтобы доказать это, не нужно возвращаться к фактам, изложенным в первой главе. Рассмотрим материал Н. А. Кислякова.

Во-первых, эпизодическое участие горного козла в легенде о святом может быть общим элементом для рассказов о многих святах. Правомерность использования этой детали в качестве довода должна быть обоснована по крайней мере отсутствием ее в легендах о других святах. Но такое обоснование исключено: дикие животные встречаются в преданиях и в связи со многими другими святыми. В Канибадамском районе Таджикской ССР, например, есть святыня Ходжа Такка-Бурд. Согласно легенде, святого к месту его погребения принес горный козел. В Тахта-Базарском районе Туркменской ССР почитается могила Ходжагяр-баба. Когда-то предводитель каравана, вынужденного заночевать у святыни, в шутку обратился к праху святого, предлагая ему проявить гостеприимство. Наутро люди будто бы увидели дикого барана, запутавшегося рогами в ветвях дерева недалеко от могилы. Рассказы о диких животных могут быть присоединены к легендам о любом святом. Несколько лет назад на холме, возвышающемся над курортом Арчман (Бахарденский район Туркменской ССР) была водружена гипсовая статуя горного барана. Через некоторое время она стала пользоваться почитанием части верующих, убежденных, что это — настоящий баран, окаменевший по воле святого Арчман-ата. Благодаря тому что горный баран выделяется туркменами из всего животного мира, верующие иногда по ошибке вводят его в рассказы, в которых он не должен был бы упоминаться. Так, баран принимает участие в отдельных устных версиях известной мусульманской легенды о человеке, превращенном в женщину за то, что он не поверил словам Мухаммеда о путешествии на небо. У некоторых рассказчиков горный баран заменяет птицу Симорг (по-туркменски—Симрух), к которой отправляется Муса (или другой персонаж), чтобы узнать, кто создал Аллаха (сколько лет Аллаху).

Во-вторых, связь Бурха с ткачеством ничего не доказывает. Эта связь могла установиться позже. Извест-

но, например, что в Хорезме покровителем гончарного ремесла (тоже древнего занятия) считается святой Бахауддин, умерший в XIV в.

В-третьих, народная память сохранила воспоминание о сравнительно недавнем утверждении культа Бурха в Вахио. В легендах, записанных Н. А. Кисляковым, Бурх изображен как *пришелец* в эти места. Некий старец чудесным образом обнаруживает Бурха (и святой повелевает соорудить мавзолей). Обнаружение могилы святого через откровение широко распространено в исламе. Эта деталь в легенде неоправданна, если начало почитания святого места теряется в веках. Если почитается могила действительно жившего человека и население помнит об этом, то в подобных рассказах нет необходимости. Если святыне, каким бы ни было ее происхождение, поклоняются давно, то традиция не требует обоснования; для верующих важно «практическое» проявление силы святого места, а не история его появления. По-видимому, рассказы о чудесном обнаружении могилы святого могут возникнуть лишь с провозглашением нового, неизвестного прежде святого места.

Н. А. Кисляков отмечает, что все население кишлака ведет свою родословную от старца Бобо Ходжи, который обнаружил место погребения Бурха. «Должность главного шейха или мутавалли передается преемственно. Имена прежних мутавалли тщательно хранятся в памяти стариков. Шейх Амон перечислил мне 14 мутавалли, выводя первого из них от самого Бобо Ходжи»¹. Разница между поколениями условно исчисляется в 25—30 лет. Если в списке главных хранителей мазара Бурха нет ошибки, то культ Бурха установился в Вахио около 400 лет назад.

Точка зрения Н. А. Кислякова была поддержана Д. Е. Хайтуном, который довод в пользу предположения о тотемистическом происхождении образа Бурха видел в поверье местных жителей о том, что Хозрати-Бурх имеет «ключ погоды»². Но и это не аргумент. Как уже отмечалось, власть над погодой у народов ислама

¹ Н. А. Кисляков. Бурх—горный козел. — «Советская этнография», 1934, № 1—2, стр. 188.

² См. Д. Е. Хайтун. Пережитки тотемизма у народов Средней Азии и Казахстана. — «Ученые записки Таджикского государственного университета», т. XIV. Душанбе, 1956, стр. 100.

приписывается и многим другим святым. Таким образом, культ Бурха в верховьях реки Оби-мазор не подтверждает гипотезу о том, что образ святого сформировался на основе разложившихся и принявших со временем новую форму местных тотемистических воззрений. Как и обычай класть рога на могилу, рассказы с упоминанием о горных козлах (или баранах) не обнаруживают особой связи с какими-либо отдельными персонажами. Участие этих животных в легендах о некоторых мусульманских святах не может служить основанием для предположения, что культ данных святов восходит к тотемистическому почитанию диких козлов или баранов.

Такое же заключение можно сделать, рассмотрев народные поверья, связанные с тиграми. Почти по всей Средней Азии было распространено убеждение, что в ночь с четверга на пятницу тигры приходят на поклонение к могилам святов. Узбеки, таджики, туркмены и каракалпаки рассказывали о необычных паломниках, которые никого не трогали, направляясь к святому месту, и совершали принятый ритуал поклонения, обходили вокруг почитаемой могилы. Покинув святыню, тигры уже вели себя в соответствии со своими привычками и могли нападать на скот. В юго-западных районах Туркмении некоторые старики говорят, что тигры заходят внутрь мавзолея, открывая лапой дверь. В Тахта-Базарском районе рассказывают про случай, якобы происшедший несколько десятилетий назад, когда раненый охотниками тигр побежал спасаться к могиле святого, так как знал, что там люди из уважения к святому не смогут его убить. Но охотники сумели опередить зверя, сделали засаду на его пути к святому месту и застрелили.

Поверье о паломничестве тигров также, видимо, восходит к тотемизму. Сохранились и другие представления о тигре, которые подтверждают это. Существовало убеждение, что тигр произошел от человека и понимает язык человека. Если его называть ласкательными именами, он не тронет человека, но если обругать, тигр не стерпит оскорбления. Во многих местах Средней Азии известна легенда об охотнике, который спас свою жизнь тем, что очистил от муравьев детенышей тигра. Зверь ласкал человека лапой, в знак благодарности долго шел

вслед за ним. У каракалпаков и узбеков Хорезма тигр считался способным стимулировать деторождение. Бездетные женщины поклонялись следам тигра, прыгали через его шкуру, прося у зверя детей, стремились съесть кусочек мяса тигра, носили амулеты из его когтей и клочков шерсти. Туркменки, желающие иметь детей и избавиться от недугов, посещали место, где был закопан труп тигра (в окрестностях города Тахта-Базар).

Рассматривая распространенное среди группы горных таджиков убеждение, что к могиле их предка, святого Ходжи-и-хлоза приходят два тигра, Н. А. Кисляков предположил, что это поверье возникло в результате развития представлений по такой схеме: тигр — предок — святой¹. Однако такое обобщение неправомерно. В верованиях народов Средней Азии тигр совершает паломничество к могиле каждого или почти каждого святого.

С почитанием мусульманских святынь связаны другие своеобразные обычаи, видимо восходящие корнями к тотемизму. В некоторых местах, например, при почитаемых могилах имеются водоемы со священными рыбами. Такой бассейн несколько лет назад был, в частности, у гробницы Султан-Вейс-баба в Кара-Калпакии. Верующие рассказывали о трагической смерти русского шофера, будто бы осмелившегося поймать и съесть одну из рыб. «Это не рыбы, — говорили они. — У них только вид рыбы». Сдохших рыб, завернув в саван, хоронили рядом с могилой святого. Очевидно, в Средней Азии рыбы когда-то входили в число тотемных животных, и почтительное отношение к ним коренится в верованиях первобытной эпохи. Но это не значит, что конкретные проявления традиции также имеют непрерывную связь с религиозной практикой тотемизма. Было бы неправильным считать, например, что пруд, расположенный на том месте, где находится мусульманская святыня, существует в течение тысячелетий как воспоминание о тотемическом святилище. Судьба водоема у гробницы Султан-Вейс-баба показательна в этом отношении: несколько лет назад пруд был уничтожен дождевыми потоками с гор.

Нередко рядом со святынями растут чинары (плата-

¹ См. Н. А. Кисляков. Бурх — горный козел. — «Советская этнография», 1934, № 1—2, стр. 187.

ны) — деревья, пользовавшиеся почитанием в южном Туркменистане, в Узбекистане, Таджикистане, Афганистане. Отдельные детали в народных верованиях позволяют предполагать, что почитание чинар (даже сухие ветви которых туркмены боялись использовать как топливо) является своеобразным отголоском тотемизма. Однако почитается весь вид этого дерева вне зависимости от того, растут чинары на святом месте или нет.

Наконец, со многими святынями связаны легенды о превращенных в камень животных. По рассказам верующих туркмен, валун близ усыпальницы Шивлан-баба (окрестности города Кара-Калы) был верблюдом святого. Верблюдами считаются и две невысокие стелы, через которые проходит ограда могилы святого Хозрати Ахмад-боб (село Гаво Чустского района Наманганской области УзССР). Быть может, и этот легендарный мотив восходит к тотемистическим мифам. Но и он распространен достаточно широко и связан со святынями позднего происхождения, поэтому его также нельзя расценивать как признак глубокой древности того или иного места поклонения.

Тотемизм представляет собой мировоззрение, свойственное определенному этапу развития человеческого общества. Это общее явление в истории всех народов мира. Почти у всех народов, народностей и этнографических групп наблюдаются те или иные особенности в религиозных верованиях и обрядах, в фольклоре, в социальной организации, в быту, которые можно осмыслить как пережитки тотемистических представлений. Верования и обычаи, которые можно признать отголосками тотемизма, вкраплены и в культ мусульманских святых. Они выступают как незначительные детали и не выражают основных функций или содержания культа святых, сохраняясь лишь по традиции. Тем не менее рассмотрение этих несущественных атрибутов культа позволяет наметить решение вопроса о характере связи пережитков тотемизма с современным культом святых в исламе.

Некоторые исследователи полагают, что своеобразные названия почитаемых мест и отдельные детали в легендарных рассказах о святых указывают на тотемистические истоки культа. Так, З. И. Ямпольский также считает признаком тотемистического происхождения свя-

тилиц упоминания животных в их названиях (Могилы медведей, Олений камень, Змеинная гора) и в легендах о них¹. Однако с такой точкой зрения трудно согласиться, ее не подтверждает рассмотренный выше материал. Обычаи, поверья и легенды, сохранившие отпечаток тотемистических воззрений, являются в настоящее время лишь общим элементом в религиозных верованиях и не имеют особой связи с определенными персонажами или святилищами. Они не могут служить основанием для заключения, что культ той или иной конкретной святыни (святого) берет свое начало в тотемизме.

В некоторых работах, посвященных мусульманскому культу святых, утверждается, что в почитании святынь сохранились пережитки фетишизма. Это мнение, казалось бы, подкреплено фактами и не выглядит голословным. Тем не менее считать его окончательным и бесспорным нельзя.

В толковании термина «фетишизм» существуют расхождения. Учитывая возникшую неопределенность его, многие исследователи предлагали вообще отказаться от слова «фетишизм». Однако оно продолжает быть в употреблении, и видные ученые (например, С. А. Токарев, Ю. П. Францев) считают это оправданным. Если под фетишем понимать материальное вместилище духа, то утверждения о пережитках фетишизма в культуре святых спора не вызовут. При таком понимании любая почитаемая могила — фетиш, место пребывания души святого. Здесь налицо развитый анимизм, который сложился в процессе эволюции религиозных представлений человечества.

Неясности возникают в том случае, когда термином «фетишизм» обозначают определенную стадию развития религиозных верований, особую форму религии. Основным признаком фетишизма в таком толковании — отсутствие анимистических верований при почитании материальных предметов (источников, деревьев, камней, пещер), приписывание каких-то магических свойств самим материальным предметам, а не духам, поселившимся в них. Фетишизм в таком понимании рассматривается как одна из самых ранних форм религии. Наиболее

¹ См. З. И. Ямпольский. Пыры Азербайджана. — «Вопросы истории религии и атеизма», вып. VIII, стр. 229.

четко эта точка зрения изложена в работе Ю. П. Францева (хотя иногда Ю. П. Францев склонен делать уступки анимистической теории) ¹.

К сожалению, далеко не всегда исследователи, говоря о фетишизме, разъясняют, что они имеют в виду. Кроме того, не все ученые, усмотревшие в поклонении святыням реликты доанимистических верований, употребляли термин «фетишизм». Так, обходятся без этого слова И. И. Мещанинов, А. К. Алекперов и З. И. Ямпольский, хотя они считают отголосками далекой первобытности случаи отсутствия анимистических верований в крайне примитивном по своей форме почитании камней, деревьев и проч. ² Однако взгляды этих исследователей необходимо приять во внимание, так как по существу все они говорят о пережитках древних доанимистических представлений, вкрапления которых будто бы обнаруживаются в культуре святых.

Фетишизм (как древнейшая форма религиозных воззрений человечества) — явление, реконструированное умозрительным путем по отдельным примитивным чертам современных религиозных верований. Предположение о том, что в мировоззрении первобытного человека была такая стадия, когда предметы неживой (или живой) природы наделялись магической силой при отсутствии четких анимистических идей, не вызывает возражений (если не предполагать в почитании этих предметов вообще отсутствие каких бы то ни было идей). Но если явление гипотетически восстанавливается по его предполагаемым пережиткам, а затем и другие явления объясняются как его пережитки, то следовало бы пересмотреть некоторые аргументы. Так, представляется неправильным истолкование некоторых фактов, связанных с культом мусульманских святых.

Принято считать, что в тех случаях, когда почитается какой-нибудь камень или родник, а исследователь не может обнаружить в рассказах местных жителей

¹ См. Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. М.—Л., 1959.

² См. И. И. Мещанинов. Пирь Азербайджана. — «Известия Государственной Академии истории материальной культуры», т. IX, вып. 4, 1931; А. К. Алекперов. Исследования по археологии и этнографии Азербайджана. Баку, 1960; З. И. Ямпольский. Пирь Азербайджана. — «Вопросы истории религии и атеизма», вып. VIII.

объяснения причин их почитания, налицо пережитки древнейшей доанимистической стадии. В данном случае нет основания подозревать исследователя в ошибке при сборе материала. Даже такой внимательный к этнографическим данным ученый, как И. Гольдциэр, отмечал: «Часто... народ уже не может дать никакого отчета о возникновении священных мест, к которым он относится с почтением и благоговением, не знает о причинах их святости и даже не помнит имен почитаемых святых»¹. Явление зафиксировано правильно, сомнительно его истолкование.

Если рассматривается случай с почитанием, допустим, камня (и не существует легенды о святом, который здесь погребен или отдыхал, или просто что-нибудь сказал про этот камень), то делается вывод о том, что также без каких-либо вразумительных объяснений поклонялись камням, скалам и другим предметам первобытные люди. Но почему допустимо считать, что это явление дошло до наших дней неизменным в течение многих тысячелетий? Пережитки тотемизма и даже культа предков сохранились лишь в виде отдельных разрозненных осколков прежних сравнительно стройных представлений. Было бы ошибкой принимать их за все целое. Новые идеи разрушили самое главное, самое основное в старых воззрениях, сохранив лишь несущественное, да и то не в первоначальном, а в искаженном виде.

Бобо-и-дехкан — среднеазиатский покровитель земледелия — был некогда аграрным божеством. Но если культ его в прошлом веке проявляется в весьма скромных формах, это не значит, что древние традиции дошли до нас неизменными. Ислам лишил былых полномочий некогда могущественное античное божество. У большой группы современных верующих сохранились лишь вера в бога (нередко при отрицании загробной жизни) и некоторые суеверия (вера в колдовство, приметы). Можно ли утверждать, что 100 лет назад у верующих были такие же взгляды? Озеро Светлояр в Горьковском Заволжье 50 лет назад привлекало паломников, пришедших поклониться невидимому монастырю (городу) под озером или берегами его, где «скрытники»-монахи молились за грешный мир. В наши дни светло-

¹ И. Гольдциэр. Культ святых в исламе, стр. 103.

ярский культ утратил этот смысл, и уже почитается только само озеро. Эти и многие другие факты показывают, что верования, оставшиеся от разложившегося культа, примитивнее, чем те, что были прежде. Возможно, что и в случаях поклонения камням и деревьям без объяснений, соответствующих современному уровню развития религиозных идей, следует видеть такие же деформированные остатки древних культов со сложными концепциями.

Есть основания рассматривать многие примитивные черты в почитании святынь не как остатки глубокой первобытности, а как фрагментарные проявления общего комплекса верований и ритуалов, составляющих современный культ святых. Характерная деталь: почитаемые места, где святой будто бы «ступил» или некоторое время жил, оформлены как могила. Так, в окрестностях поселка Ходжаабат (Андижанская область) у реки Акбура находится гора Камбар-бованинг-тоги, названная по имени святого Камбара. У подножия горы к скале прилепилась кирпичная ограда святыни. Это не могила, а памятник в честь того, что Камбар некоторое время якобы здесь жил, присматривая за знаменитым Дюльдюлем, конем халифа Али. Однако этот памятник имеет вид надгробья. Надгробная насыпь с шестью «в головах» сооружена и на вершине холма, в который, согласно легендам, некогда превратилась кормушка Дюльдюля (окрестности г. Тахта-Базар, Туркмения). Верующие объясняют, что здесь никто не похоронен: так обозначена святыня. Значит, внешнее оформление подобных святынь соответствует содержанию культа святых. Предположению о том, что первобытные верования избежали переосмысления в течение многих эпох, противоречат и другие представления, связанные с почитаемыми местами, где нет могил святых. В селении Бузовны (в окрестностях Баку) поклонением, например, пользуется след Али, — отполированное поцелуями и прикосновениями рук верующих углубление в скале, действительно напоминающее отпечаток ступни. Почитатели святыни рассказывают о слепом, которому якобы во сне явился Али и повелел: «Встань и иди». — «Как я пойду? — спросил слепой. — В моих глазах ночь». — «Встань и иди!» — повторил Али. Слепой встал и понял, что он прозрел. Верования, отразившиеся в

этом рассказе, возникли во времена развитых анимистических идей, когда ночевка у святыни объяснялась желанием вступить в общение с духом, постоянно (или преимущественно) пребывающим в могиле (храме). Таким образом, поклонение «следу» здесь основано на представлениях, восходящих к культуре мертвых.

Независимо от того, считать ли примитивные явления в культе святых остатками глубокой древности или нет, надо объяснить, почему они и сейчас сохраняются в почитании святынь. Действительно, история религии дает многочисленные примеры приспособления прежних идей и культовой практики к новым воззрениям, сохранившим древнее наследие в переосмысленном виде. И «следы» святых, и кормушки легендарного Дюльдюля могли быть легко превращены в чьи-нибудь могилы, если бы мусульманам требовалось обосновывать свои религиозные действия. Поскольку этого не произошло, то примитивные формы культа, о которых идет речь, не вызывали неудовлетворенности у верующих. Попытки объяснить это сводились к указаниям на живучесть «не только архаического культа, но и самого отколка архаического мышления»¹. Но подобное заключение не решает вопроса. Необходимо пояснить, в чем выражаются эти остатки архаического мышления. Кроме того, объяснение возможно и без ссылок на первобытное мышление.

Известно, что религия, помимо представлений и чувств, включает в себя и практические действия, от которых человек ожидает помощи в повседневной жизни. Эти практические действия возникли на основе тех или иных представлений о закономерностях в природе. Но когда действие стало традицией, устоявшейся нормой поведения в определенных ситуациях, тогда представление может стать забытым. Оно уже не нужно. Важно то, что обрядовое действие приносит определенный результат. Но почему достигается результат? Какими путями? Об этом задумывается далеко не каждый. Если коллективный опыт подтверждает, что обряд приводит к ожидаемым последствиям, то большинство прибегает к ритуалу бездумно. На это уже обратили внимание

¹ И. И. Мещанинов. Пирь Азербайджана. — «Известия Государственной Академии истории материальной культуры», т. IX, вып. 4, стр. 6.

религиеведы¹. Однако такой принцип мышления («так надо») осуществляется не только в области религиозных верований. Можно назвать и другие ситуации, когда человеку неизвестно, какими посредствующими операциями соединено его действие с результатом, но он знает, что «так делают все». Так же обстоит дело и в сфере религиозного культа. Почему некоторые предметы, вода или земля со святого места считаются священными? Переходит ли на них сверхъестественная сила святого, или объяснение должно быть другим? Ответ услышать трудно. Люди восприняли почтительное отношение к святыням с детства и обычно не размышляют над смыслом ритуалов и предписаний.

Таким образом, примитивные черты культа святых нельзя считать пережитками доанимистических времен, сохранившими свой древний облик без изменения. Видимо, следы доанимистического почитания предметов давно исчезли из религиозной практики. Этот вывод подтвердит рассмотрение анимистических верований, ибо и пережитки архаических представлений о душе в культе мусульманских святых очень слабы.

С тех пор как возникла вера в духов и души, она составляет основу всех позднейших религий. На вере в бессмертие души основан и культ святых. Каждая эпоха налагала свой отпечаток на анимистические воззрения, претерпевшие значительную эволюцию в процессе развития культуры. В древности душам и духам приписывались те же потребности, что и у людей, но со временем стали считать, что души питаются не пищей, а запахом от нее; позднее и запах заменился молитвами. Проследим эту идею в культе мусульманских святых, с тем чтобы понять, в какой степени он сохранил древние анимистические верования.

В просьбах мусульман к святому обычно упоминаются и жертвы, которые получит святой в случае удачного исхода дел. Обращение к святому — это договор: «Если мой ребенок будет здоров, я буду отдавать тебе весь урожай с двух деревьев урюка, растущих в моем саду»; «если у меня родится сын, я зарежу тебе барана» и т. п. Довольно архаическая форма жертвы — животное (птица), сравнительно поздняя — деньги.

¹ См. Г. Кунов. Возникновение религии и веры в бога. М.—Л., 1925, стр. 58—59.

В народных воззрениях встречаются отголоски убеждения, что святые равнодушны к предлагаемой им жертве. Такой взгляд отражен в рассказе старухи-туркменки из города Кара-Калы. Родителям ее мужа, у которых умерли все дети, грозила одинокая старость. Но однажды к ним подошел странник, назвавшийся смотрителем могилы Парау-биби, и сказал, что у них еще будут дети. Предсказание исполнилось. От радости супруги обещали Парау-джан годовалого козленка. Приношение следовало отдать смотрителю гробницы святой, но добраться из Кара-Калы до могилы Парау-биби было нелегко. Рассудили так: Парау-джан — святая; Зёх-рениви-джан тоже святая. Если приготовить угощение из жертвенного козленка у могилы местной святой Зёх-рениви, разницы нет, бог жертву примет. Так и поступили. Спустя некоторое время будущая свекровь рассказчицы пошла стирать к реке. Разожгла огонь под казаном, налила воды — и вдруг дно казана отстало. Женщина решила: «Наверное, это обиделась Парау-джан». Ее догадку подтвердили соседи. Они сказали: «Зачем ты казан (для) Парау-джан кипятила на очаге другой святой? Разве нельзя было прочитать молитву, приготовив угощение у себя дома?» Этот рассказ, связанный с другими людьми, я слышал в Кара-Калинском районе несколько раз. Одна женщина говорила, что подобный случай произошел с ней самой. По ее словам, после порчи казана ночью ей приснился святой, к могиле которого она поленилась пойти, и упрекнул: «Почему мой очаг не разожгла, а разожгла очаг другого?» После этого женщина зарезала еще одно животное, уже у могилы того самого святого.

Для чего нужен святому баран, урюк, лепешки или деньги? В настоящее время очень редко можно встретить архаичное представление о том, что польза приношения святому состоит в запахе, исходящем от жертвенного угощения. Верующие туркмены, например, объясняют, что святой нуждается не в жертве, а в молитве. Поскольку участники жертвоприношения молятся за святого, жертвоприношение в виде общественного угощения предпочтительнее: святому будет прочитано больше молитв.

Однако в народных верованиях, не связанных с культом святых, сохранилось представление о кормле-

нии душ. В республиках Средней Азии, в Турции и Иране считается, что после смерти человека душа его продолжает посещать родной дом. В день поминаения (у среднеазиатских народов каждый четверг после полудня и в пятницу до полудня) полагается готовить горячую пищу с маслом, чтобы запах этой пищи восходил к душам умерших родственников. Души будут сыты на том свете, если в это время для них регулярно «возносить запах». Верующие туркмены готовят пищу до захода солнца, так как с наступлением темноты души, возвращающиеся на тот свет, подстерегаются разбойниками — душами людей, забытых родственниками. Эти души, которым не достается «запах», голодные и озлобленные, отбирают «запах» у имеющих его душ «прямо из рук».

Насколько души мертвых нуждаются в «запахе», свидетельствует туркменский рассказ, записанный в Серахском районе. Однажды кто-то во сне увидел трех покойников. Один был толстый, другой — нормальный, третий — худой. Им был задан вопрос, почему они выглядят неодинаково. Оказалось, что родственники первого мертвеца совершают поминальный ритуал исправно, родственники второго — без усердия, а родственники третьего — крайне редко: у него остались лишь маленькие дети. Человек, видевший сон, разыскал этих детей и начал их бить, приговаривая: «Вы почему запах не возносите, молитву не читаете?» Через некоторое время эти люди приснились ему снова: третий уже не был таким худым.

Чтобы предки не лишились «запаха», у туркмен после трапезы (не только в четверг или в пятницу, но и в любой день) было принято после прочтения молитвы говорить: «Всем надеющимся (получить запах) от этого очага подарок (приношение) сделали» или: «Пусть всех ожидающих достигнет (запах этой съеденной пищи)». Сейчас все большее распространение среди верующих получает мнение, что мертвому нужен не запах, а молитва. Но древний взгляд на кормление душ выражен в туркменской пословице: «Мертвый не будет сыт от молитвы, живой — от почестей». Другая пословица подчеркивает необходимость заботиться о покойниках: «Если не наестся мертвый, не будет сыт и живой».

Нет сомнения в том, что в прошлом такие же представления были связаны и со святыми. Следы этой связи сохранились в обрядности. Верующие туркмены после жертвенного угощения в честь святого произносят те же слова, как и после поминальной трапезы в честь предков. Душам святых приписываются те же свойства, что и душам простых людей. По народным верованиям, например, святой с четверга на пятницу также отпускается богом для посещения родных мест. Обычно именно это время признается самым удачным для паломничества, ибо душа святого должна быть недалеко от гробницы.

Следы древних анимистических верований в культуре святых очень слабы, и лишь сопоставление их с народными представлениями о душе (а также с богатейшим этнографическим материалом) позволяет вскрыть связь некоторых ритуалов с древними воззрениями на природу души, согласно которым душу покойника надо кормить, чтобы она не погибла. В представлениях об обычных мертвецах удержалось то, что выветрилось из верований о святых. Здесь налицо воздействие ислама. Народные верования о душе не входили в круг центральных религиозных идей. Они были оттеснены в сферу домашнего культа в отличие от поклонения святым, которое «в некоторых мусульманских слоях... по своему значению переросло (в) сущность религии и стало той действительной формой, в которой проявляется религиозное сознание народа»¹. Вследствие своей особой роли в религиозной жизни мусульман культ святых больше, чем другие верования, привлекал внимание духовенства, старавшегося «очистить» его от наслоений старины. Ислам уничтожил прямые свидетельства былых плотских потребностей душ святых. Таким образом, если культом святых утрачены и ранние анимистические воззрения, то нет оснований полагать, что доанимистические представления могли сохраниться лучше.

Изложенный в данной главе материал рассматривался в связи с вопросом о месте пережитков древнейших форм религии в мусульманском культе святых. Элементы магии намеренно не затрагивались, так как их роль в современном культе святых ясна. Магические

¹ И. Гольдциэр. Лекции об исламе. Пгр., 1912, стр. 243.

ритуалы совершаются как в легендах самими святыми, так и в жизни простыми верующими, почитателями святынь, причем вряд ли можно считать, что полностью утрачено первоначальное понимание этих действий. Когда паломники, например, приносят со святыни лепешку хлеба и распределяют ее между родственниками и соседями, здесь налицо осознание той благодати, которой наделен хлеб, принадлежавший святыне, и которой можно приобщиться, отведав его. Но хотя сами принципы мышления, лежащие в основе магии, еще продолжают жить, они оттеснены на периферию религиозного сознания и сохранили весьма ограниченную роль. И если святые порой изображаются в легендах колдунами, то все их действия объясняются как чудеса, совершаемые с ведома и с помощью бога. Хотя многие ритуалы паломничества и возникли на основе магических воззрений, почитание святых — полностью умиловительный культ. Оставляя у почитаемой могилы самодельные куклы, например, никто не думает таким путем заставить святого дать ребенка. Это лишь напоминание о просьбе.

Что касается тотемизма и архаических форм анимизма, то следы их ничтожны. Доанимистические представления в культе святых отсутствуют; за пережитки их были приняты явления позднего порядка. Воззрения, характеризующие довольно высокий уровень развития общества (например, культ предков), дошли до наших дней в разрушенном виде, как правило в виде отдельных преобразенных переосмыслениями фрагментов. Но следы древнейших форм религии сохранились в современных верованиях еще хуже, и можно лишь высказывать догадки о первоначальном значении архаических обычаев и поверий. Этот вывод относительно культа святых, видимо, отражает общее соотношение пережитков архаических воззрений с идеями стадияльно поздними в развитых религиях (имеются в виду простонародные формы) с той поправкой, что в культе святых более четко проявляются некоторые тенденции, менее явные в других сферах религиозных верований. Он важен и для практики атеистического воспитания, так как позволяет лучше ориентироваться в сложном комплексе религиозных представлений, бытующих в наши дни.

Изложенный материал позволяет заключить о том, как значительно домусульманское наследие в исламе. Культ святых насыщен пережитками древних представлений, корни которых уходят в домусульманские религии. Эти пережитки сохранились не в одинаковой степени: отчетливее и полнее тот комплекс верований, который остался от близких к нашему времени эпох. Следы таких древнейших форм религии, как тотемизм и фетишизм, слабы и зачастую сомнительны.

Рассмотренные факты свидетельствуют о беспочвенности претензий защитников «единственно истинной веры», и в наши дни продолжающих утверждать, что ислам является особой религией, не похожей на все другие. В исламе уживаются (конечно, в мусульманизированном виде) пережитки самых разнообразных форм и элементов религии, даже таких, против которых выступает духовенство (например, шаманство). Это одна из причин, почему ислам никогда не был и не мог стать стройной религиозной системой, несмотря на все старания богословов.

Религиозный синкретизм, отчетливо проявляющийся в почитании святых, показывает, что религия никогда не остается в том виде, какой она была в период возникновения. Во все времена религиозная практика допускала те или иные отклонения от канонических норм. Так, культ святых исказил первоначальное вероучение ислама, сведя на нет роль веры в предопределение. В несчастье, при болезни мусульманин не полагается на волю судьбы, а пытается исправить положение. Он обращается к святым и просит их отвести беды от него самого и его семьи, т. е. изменить обстоятельства, которые, как следовало бы верующему думать, предопределены Аллахом. Поэтому догмат о предопределе-

нии не оказывает заметного влияния на поступки мусульман. С другой стороны, именно культ святых ввел в ислам разнообразные остатки местных религий, порой не утратившие чуждые исламу черты.

Разница между действительными формами религии и канонизированным вероучением отражает общую способность всех религий приспосабливаться к изменяющимся условиям жизни. Появление культа святых явилось результатом приспособления ислама к древним традициям побежденных им религий. «...Расчетливые попы, — писал Ф. Энгельс, — вернули в лице святых политеистическому крестьянству его любимых богов-покровителей»¹. Эти слова относятся к христианству, но они полностью применимы и к исламу. Приспособление ислама к местным традициям разных народов было причиной возникновения различных его локальных форм, под которыми следует понимать совокупность религиозных верований мусульман, независимо от того, соответствуют они принципам и предписаниям канонизированного вероучения или нет.

Рассмотренные в настоящей работе пережитки местного язычества, видимо, были распространены шире, чем показывают доступные сведения. Но не только этим определяется значение изложенного материала. Интерес собранных данных заключается и в тех выводах, к которым приводит их изучение. При анализе пережитков домусульманских традиций выяснялся как их генезис, так и их место в современном культе святых. Итоги исследования в рамках отдельной темы подведены в конце каждой главы. Остановимся на более общих выводах, имеющих отношение к характеристике современных религиозных верований.

1. Изложенный материал предостерегает против архаизации культа святых. Известно, что почитание святых создает одно из противоречий в исламе: эта религия требует исповедания единого бога, а святые по своей сущности являются низшими божествами. Даже в самой мусульманской среде поклонение святым давно было подвергнуто критике как пережиток многобожия. Тем не менее культ святых выступает в исламе в четкой монотеистической форме. В сознании большинства

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 35, стр. 238.

верующих поклонение святым не противоречит учению о едином Аллахе: «Почитая святого, тем самым почитаем бога, ибо силу помогать мусульманам дает святому бог».

В связи с этим необходимо отказаться от той неправильной оценки мусульманского культа святых, которая все еще встречается в литературе. Так, известный исследователь-религиовед А. Б. Ранович использовал в своей книге рассказ И. Гольдциэра о сирийце, у которого заболели глаза и который призывал на помощь Аллаха. Брат больного заметил: «Разве ты не знаешь, что Аллах не может вылечить тебя? Надо призвать святого Мар-Серкиса». Пересказав этот эпизод, А. Б. Ранович продолжает: «Всемогущий Аллах, оказывается, в некоторых случаях бессилён, и другое божество, которое ниже Аллаха по рангу, в своей, правда, узкой специальности сильнее Аллаха»¹. Это заключение неправильно. Даже если приведенный рассказ передает слова сирийца без искажения (а возможность путаницы в подобных случаях исключительно велика) и эпизод объяснен правильно, то его следует приводить лишь как курьезный пример противоречия во взглядах некоторой части верующих. Нельзя на основании единичного факта давать общую характеристику культа святых в исламе, тем более что другой материал такую характеристику не подтверждает. В какой степени самостоятельны святые? Мнение, согласно которому мусульмане относят «все, что делают чудесного святые, всецело к ним самим, приписывают их личной силе», высказывалось и раньше². Но оно исходило от богословов, стремившихся всячески унижить ислам, чтобы в сравнении с ним христианство выглядело более привлекательным. В пылу полемики было допущено искажение истины.

Культ святых играет большую роль в религиозной жизни мусульман, а потому находится под более сильным контролем мусульманской идеологии, чем некоторые другие религиозные воззрения верующих. Например, шаманство, наложившее заметный отпечаток на почитание святых, гораздо полнее сохраняет свой языческий облик вне связи с культом святых. То же самое

¹ А. Ранович. Как создавались жития святых. М., 1961, стр. 3.

² А. Яблоков. О почитании святых в исламе. Казань, 1884, стр. 62.

можно сказать о пережитках архаических анимистических представлений. Таким образом, поклонение святым, открывшее широкую дорогу для проникновения в ислам языческих верований и традиций, способствовало и более быстрой переработке чуждых элементов в мусульманском духе.

2. Анализ культа святых помогает понять некоторые закономерности процесса модернизации ислама. Модернизация не представляет собой принципиально новое явление в истории религий. Это — современная форма постоянного процесса развития религии, ее приспособления к изменяющимся условиям. Что предшествовало модернизации? Главной линией развития культа святых было его освобождение от остатков доисламской древности. Забывались легенды, таящие в себе следы языческого прошлого некоторых мусульманских святых, а сами бывшие божества заменялись святыми с безупречной мусульманской репутацией. Уходили в прошлое идеи, связанные с культом предков. Утрачивали архаические черты шаманские верования о святых ходжах и т. п. Таким образом, разница между книжным вероучением и действительными проявлениями религии не была постоянной. Религиозная жизнь мусульман поддавалась все большему воздействию официального ислама. Возрастающие роли мусульманской идеологии в общей совокупности религиозных воззрений мусульман было одной из основных тенденций развития ислама. Эта тенденция сохранилась и в наши дни, когда параллельно с ней действует и приобретает все большее значение другая — отмирание религиозных воззрений вообще.

Данному выводу противоречит мнение о большей живучести многих домусульманских пережитков по сравнению с официальным вероучением, высказывавшееся в нашей литературе. Этот вывод подтверждается убедительными фактами. Однако вопрос сложен, и необходим более тщательный анализ современного состояния религиозности, чтобы прийти к определенному решению.

В то же время и сейчас можно, опираясь на рассмотренный материал, попытаться объяснить, почему продолжают существовать некоторые примитивные религиозные представления. Уже отмечалось, что отдельные примитивные черты культа святых являются не отголоском первобытности, не атавизмом, а результатом

деградации развитых религиозных воззрений. Такое толкование применимо и ко многим другим явлениям, которые принимаются за остатки древности. Эволюция современных религий идет в основном по линии «очищения» от устаревших элементов. В настоящее время этот процесс охватил все стороны религиозной жизни, но первым его серьезным симптомом было появление реформаторских сект. Вообще в учениях сект более четко выражены различные тенденции в развитии религиозных верований, поэтому заслуживает внимания тот факт, что наряду с «рационалистическими» сектами, стремящимися сделать из вероучения подобие философской системы, возникали и секты «мистические», с примитивными концепциями и формами культа. Следовательно, процесс отмирания религии порождает диаметрально противоположные явления. Та же картина вырисовывается и при изучении религиозного сознания верующих: мировоззрение современных верующих принимает как более утонченные (рационалистические), так и весьма примитивные формы. Этот вопрос еще не получил должной разработки, однако есть данные полагать, что отмеченная закономерность свойственна разным вероисповеданиям, как в нашей стране, так и за рубежом. Восходят ли к ранним этапам истории человечества примитивные религиозные представления или нет, одну из причин их сохранения следует объяснять особенностями религиозного сознания, которое характеризуется, с одной стороны, дальнейшим развитием верований на более высокую ступень, с другой — их вырождением. Поэтому внешнее сходство некоторых современных примитивных верований с древнейшими религиозными воззрениями далеко не всегда означает их тождество.

Доисламские верования и традиции исчезают быстрее, чем многие предписания и идеи ислама. Однако тенденция и действительное положение дел — не одно и то же. Культ святых, связанный со всеми проявлениями человеческой жизни, еще цепко удерживается в мусульманском быту. Он оказался одним из стойких элементов ислама. Пережитки древних доисламских религий также еще не полностью отошли в область преданий. Практическая польза исследования домусульманских пережитков заключается не только в объясне-

нии истории формирования современного культа святых, но и в выявлении некоторых тенденций развития культа святых в наши дни.

Знание этих тенденций необходимо для совершенствования атеистической работы. Опыт атеистического воспитания в нашей стране показал, что религиозные представления еще держатся в сознании части населения. Отмирание религии — процесс длительный и сложный. Религиозная идеология исчезает из сознания людей не целиком, а постепенно, отдельными своими элементами. Утвердить материалистическое мировоззрение в умах верующих сразу невозможно, поэтому для практики атеистического воспитания нужно иметь четкое представление о том, какие верования уходят быстрее и какие более живучи. Критика тех поверий, отмирание которых обусловлено внутренними причинами эволюции ислама, будет иметь гораздо больший эффект, чем критика устойчивых религиозных взглядов.

Идеологи мусульманства активно выступают против пережитков язычества. Не будем ли мы, обращая острие научно-атеистической критики против домусульманских верований, помогать муллам «очищать» и подновлять ислам? Нет, потому что научная критика осуществляется с иных позиций и с противоположными целями. Если духовенство противопоставляет пережиткам язычества ислам, то атеисты противопоставляют им научные знания. Духовенство выступает против домусульманских верований, чтобы укрепить ислам. Для научной критики нет принципиальной разницы между исламом и другими религиями, поэтому, обращая внимание верующих на немусульманское происхождение ряда религиозных традиций, она способствует росту критического отношения к религиозным верованиям вообще. Критика пережитков древних местных культов является лишь одним из звеньев работы по атеистическому воспитанию трудящихся.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Глава первая	
Языческие божества в роли мусульманских святых	9
Божества аграрных культов	10
«Хозяин дождя»	25
Патрон шаманов	40
Покровитель музыкантов и певцов	55
Глава вторая	
Пережитки культа предков в почитании святых	69
Глава третья	
Пережитки шаманизма в культе святых	92
Глава четвертая	
Пережитки древнейших форм религии в культе святых	119
Заключение	138

Бисилов, Владимир Николаевич

КУЛЬТ СВЯТЫХ В ИСЛАМЕ

Редактор *Л. Н. Колтырева*

Оформление художника *Е. Н. Реброва*

Художественный редактор *А. Б. Бобров*

Технический редактор *В. Н. Корнилова*

Корректор *В. И. Пантелеева*

Сдано в набор 21 ноября 1969 г. Подписано в печать 16 июня 1970 г. Формат бумаги 84×108¹/₃₂, № 2. Усл. печатных листов 7,56. Учетно-издательских листов 7,8. Тираж 15 000 экз. А 02078. Заказ 38. Цена 47 коп.

Издательство «Мысль». Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Тип. № 32 Главполиграфпрома. Москва, Цветной бульвар, 26.



47 коп.