

**ПОСОХ И ДЕРЕВО  
В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАСЕЛЕНИЯ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ**

Одной из характерных особенной местной (локальной или региональной) формы бытования ислама в Центральной Азии является наличие большого числа представлений и традиций, стадиально относящихся к доисламскому периоду, которые позже были инкорпорированы в русло мусульманской религии. Одной из подобных традиций является почитание деревьев, наблюдаемое во многих районах указанного региона. Во многом представления, характерные для культа деревьев, переносятся на изготовленные из них предметы. Так, в обширном регионе мусульманской Центральной Азии в разнообразных ритуалах и практиках используется деревянный посох.

Весьма интересным представляется рассмотрение обычая использовать (опираться) посох, чаще ивовый (в том, что посох обычно изготавливается из ивы, можно предположить связь с охранительной функцией, характерной для этого дерева), во время оплакивания покойника, который известен у многих народов Центральной Азии [Наливкин, Наливкина 1886: 233–234; Валиханов 1986: 211; Кармышева 1986: 146; Писарчик 1976: 124, 180–181; Баялиева 1973: 71; Толеубаев 1991: 94] и, по всей видимости, демонстрирует определенную схожесть с традицией установления на могилах *тугов* (см.: [Терлецкий 2009: 134–137]).

Так, жители Аулие-ата, приходя поклониться умершему в своем *махалла*, подпоясываются поверх халата и держат в руках палки. Провожая покойника на кладбище, старики идут с палками (посохами) в руках [Фиельструп 2002: 99]. Причем в одних районах на посох опирались только мужчины, в других — мужчины, женщины и даже дети. По сведениям М.С. Андреева, в Ягнобе посох также играет определенную роль в погребальной обрядности. Во время оплакивания, начинаящегося со стороны присутствующих родственников тотчас же после смерти человека, мужчины и женщины исполняют его отдельно. Мужчина при оплакивании днем обыкновенно берет палку — *тиёқ* — и плачет, стоя перед домом и опираясь на нее. Женщины при оплакивании палок не употребляют. В соседней Матче, однако, это делают также и женщины [Андреев 1970: 130]. Во время похорон сопровождающие тело по дороге на кладбище идут, опираясь на посохи — *таёқ* [Там же: 141].

Часто с посохами шли на кладбище, где их втыкали в холмик над могилой, или бросали рядом с могилой (иногда даже у входа на кладбище), или клади в могилу рядом с покойником. Следует отметить, что к посоху вообще и погребальному в частности у народов центрально-азиатского региона было отношение почтительное, так как он считался спутником человека, охраняющим его в пути, причем не только в этом мире, но и в мире ином [Писарчик 1976: 181].

Посох в погребальной обрядности представляет собой явление многофункциональное, как и многое в семейной обрядности. Так, посох имеет и функцию обеспечения будущего плодородия, ибо дерево и его производные

## *Евразийские просторы*

---

(посох, ветвь и т.п.) есть вегетативное божество. Посох, видимо, соотносится и с «мировым древом». Не случайно его втыкают в могильный холмик некоторые группы населения Центральной Азии. Восприятие вертикального шеста, палки или столба как символа связи земной и небесной сфер, мира людей и духов, живого и мертвого, по-видимому, можно отнести к древнейшим представлениям. Упомянутая традиция втыкать посох на могильном холмике находит аналогии и в обряде, зафиксированном у казахов. «На 40-й день пиру покойника выставляют, проткнув сквозь кошму наружу, <...> если покойник был старый, с белым платком на конце, если молодой — с красным» [Фиельstrup 2002: 134]. Правда, отмечается, что на могилу копья не ставят.

Главная идея, определяющая культ деревьев в целом, проявляется в разных вариантах, но в целом восходит к весьма примитивным анимистическим представлениям о том, что дерево (либо определенный вид его) служит вместилищем для духов и душ [Снесарев 1969: 196]. Подобные взгляды в полной мере относятся и к предметам, изготовленным из дерева. Возможно отчасти они имеют отношение и к посоху.

В Центральной Азии для обозначения посоха используется несколько терминов. Выше уже был упомянут один из них — *таёқ*. Однако наиболее широко распространено наименование ‘*аса*’. Представляется обоснованным сделать несколько замечаний относительно происхождения данного термина, а также представлений о посохе, характерных в целом для исламской цивилизации.

Согласно арабским письменным источникам термин ‘*аса*’ имел широкое бытование среди древних арабов и означал палку, которой пользовались погонщики верблюдов. Это слово также неоднократно встречается в Коране в значениях «посох», «жезл», «палка», главным образом в рассказах о пророке Мусе (бibleйский Моисей):

*Что у тебя в правой руке, Муса? Он сказал: «Это — посох мой; я опираюсь на него и сбиваю им для стад моих листья. Есть для меня в нем и другая польза». Он сказал: «Брось его, о Муса!» И бросил он его. И вот — это змея, которая ползет* (20: 18–21).

Сюжет с превращением посоха Мусы в змею встречается и в некоторых других сурах Корана:

*«О Муса, поистине, Я — Аллах, великий, мудрый. И брось свою палку!» Когда же он увидел, что она извивается, как змея, обратился вспять и не возвратился* (27: 9–10).

*И когда он подошел к нему, был к нему зов с правой стороны долины в благословенной роще из кустарника: «О Муса, Я — Аллах, Господь миров! Брось твою палку!» И когда он увидел, что она извивается, как змея, обратился вспять и не повернулся* (28: 30–31).

## *Евразийские просторы*

---

В коранических айатах, касающихся пребывания Мусы в Египте, также говорится о его посохе или жезле (термин ‘asa используется и здесь), с помощью которого совершались различные чудеса:

*И бросил он свой жезл, и вот, это — явно змей.<...> Сказала знать из народа Фир‘ауна: «Поистине это — сведущий колдун» (7: 104, 109).*

*И внушили Мы Мусе: «Брось свой жезл!» И вот он поглощает то, что они представляют (7: 14).*

Данная история о своего рода состязании в чудотворстве между египетскими колдунами (чародеями) и Мусой также приводится и в суре «Поэты»:

*И бросили свои веревки и жезлы и сказали: «По величию Фир‘ауна мы, конечно, победители!» И бросил Муса свой жезл, и вот он пожрал то, что они лживо измыслили (26: 43–4).*

Еще один вариант данной истории встречается и в суре «Та ха» (20: 66–73). Термин ‘asa употребляется как в отношении посоха Мусы, с помощью которого он ударил по морю и заставил его развести и пропустить следующих с ним людей (26: 63) и, ударив по камню в пустыне, вызвал появление двенадцати источников (2: 57). Все вышеперечисленные примеры тесно перекликаются с рассказами, приведенными в «Исходе», второй книге Ветхого Завета, хотя в Коране и не делается различий в определении посоха Моисея (Мусы) и Аарона (Харуна).

Более поздняя мусульманская традиция сообщает, что ‘asa представляет собой посох, сделанный из срезанной с куста мирта ветви, который Адам привнес с собой из рая. Этот посох унаследовал Сет, а затем он передавался через Идриса, Ноя, Салиха, Авраама и его семейство, пока не оказался у Шу‘айба, который отождествляется с тестем Моисея. Через его дочь этот посох перешел к Моисею, для которого он был не только необходимым атрибутом пастушеского ремесла, но и чудотворным магическим жезлом, с помощью которого он мог освещать путь ночью, находить провизию под землей, сокрушать и раскалывать скалы и горы, защищаться от диких животных и от врагов.

Рассказы о подобных чудесах описаны во множестве сочинений мусульманской литературы [Jeffery 2001]. В народной эсхатологии данному посоху (‘asa) отведена определенная роль в событиях Дня Страшного Суда, поскольку, когда появится Зверь как один из основных знамений надвигающегося последнего часа, он принесет с собой посох Мусы и печать Сулаймана.

Недлинное копье (пика) или посох (древко) также используется в мусульманском культе во время публичного богоопочитания. Для обозначения подобного рода деревянного приспособления есть несколько терминов. Наиболее употребляемым является ‘аназа, но также ‘asa и схожие с ними по значению *кадаб, харба и силах*. В мусульманском ритуале ‘аназа появляется уже во 2/624 г. Когда Мухаммад впервые праздновал ‘ид ал-фитр (праздник разговения), то Билал (один из ближайших сподвижников Мухаммада) во время про-

## *Евразийские просторы*

---

цессии нес копье (по общему мнению, являющееся подарком от аз-Зубайра) до места совершения молитвы. Во время богослужения это древко было воткнуто в землю и служило указателем *киблы*. Подобный ритуал совершался и на ‘ид ал-адха (праздник жертвоприношения).

Традиция использования копий или посохов (жезлов) в различных церемониях наблюдалась и развивалась при первых халифах. Стало обычным, что читающий проповедь сжимал в своей руке посох или жезл (*кадив*) или нечто похожее или опирался на него, пока поднимался на кафедру (*минбар*) во время пятничной службы. Несомненно, подобные вещи передавали идею власти. Как указывают источники, среди древних арабов посох являлся одним из атрибутов судьи или оратора [Miles 2001]. Восприятие посоха как одного из атрибутов почтенного (в плане как возраста, так и социального положения) и уважаемого человека иллюстрируют множество примеров. Так, в Шугнане, как и во многих других районах Центральной Азии, почитается Ходжаки Хыэр. Хыэр, будучи благожелательным святым, помогал людям. Если кто-либо встретился с Хыэром и твердо уверен, что это именно он, то должен обратиться к нему за помощью по установленной форме. Тогда святой поможет в любом занятии, пошлет потомство, излечит болезни и т.п. Хыэр показывается в образе почтенного, нарядно одетого старика, обязательно с посохом в руке или странника, нищего (*таджанды, девона*), просящего милостыню [Мухиддинов 1986: 89].

Посох или жезл являлись одним из признаков власти халифа. Уже в эпоху Уmayйадов жезл (*кадив*) или посох (*аса*), наряду с печатью были символами верховного положения, которые сспешностью передавались новому халифу после смерти его предшественника. Эта традиция сохранилась и при первых ‘Аббасидах, особенно после смерти ал-Мансура, который умер в Мекке, а также после смертей ал-Махди и Харуна ар-Рашида, скончавшихся во время походов в удаленные области халифата; в указанных случаях для передачи жезла и посоха назначался особый человек. Есть основания полагать, что посох Мухаммада, который перешел затем к первым халифам, правившим в восточных областях мусульманского мира, унаследовал то религиозное значение, которым обладал упоминаемый в Коране посох Муссы, и, возможно, использовался как своего рода скипетр [Sourdel 2001]. Несмотря на то что в последующие эпохи (начиная с эпохи правления мамлюков в Каире и позже, в Османской империи) посох перестал использоваться в дворцовом церемониале, он остался символом власти, на что указывают литературные источники.

### **Библиография**

- Андреев М.С. Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927–1928 гг.). Душанбе, 1970.  
Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1973.  
Валиханов Ч. Тенкri (Бог) // Валиханов Ч. Избранные произведения. М., 1986.  
Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности //  
Древние обряды, верования и культуры народов Средней Азии. М., 1986.

## *Евразийские просторы*

- 
- Мухиддинов И.* Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культуры народов Средней Азии. М., 1986.
- Наливкин В.П., Наливкина М.* Очерки быта женщины оседлого населения Ферганы. Казань, 1886.
- Писарчик А.К.* Смерть. Похороны // Таджики Каратегина и Дарваза. Душанбе, 1976. Ч. III.
- Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Терлецкий Н.С.* Некоторые древние атрибуты мусульманских мест паломничества и поклонения (к вопросу о функциях и символизме туга) // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. СПб., 2009. Вып. 2.
- Толеубаев А.Т.* Реликты доисламских верований в семейной обрядности у казахов (XIX — начало XX в.). Алма-Ата, 1991.
- Фиельstrup Ф.А.* Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М., 2002.
- Jeffery A.* ‘Asa // Encyclopediad of Islam CD-ROM Edition. Leiden, 2001.
- Miles G.C.* ‘Anaza EI // Encyclopediad of Islam CD-ROM Edition. Leiden, 2001.
- Sourdel D.* Kadib EI // Encyclopediad of Islam CD-ROM Edition. Leiden, 2001.

**Ю.Ю. Шевченко, А.Н. Уманец**

### **ПАЛЕОЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ V–VII ВЕКОВ В СЕВЕРНОМ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ И ПОЯВЛЕНИЕ РАННЕХРИСТИАНСКИХ ПЕЩЕРНЫХ ПАМЯТНИКОВ**

Палеоэтнографическая ситуация в Северном Причernоморье V–VI веков имеет принципиальное значение для понимания становления славянского мира как глоттогенетического единства, развивавшегося во взаимодействии конкретных славяноязычных этносов друг с другом и иноязычным этническим окружением, а также для исследования проникновения первохристианской традиции в раннеславянскую этнолингвистическую среду.

Локализация акациров, принявших краткое главенство от сарагуров «в той части Скифии, вдоль которой текут струи реки Данапра (Днепра); гунны называют ее на своем языке Вар» [Йордан 1960: 118–120], — это Поднепровье, где киевская культура в это время трансформировалась в культуры пеньковско-колочинскую и пражскую — культуры исторически известных славянских племен: антов и склавенов. Взаимные столкновения болгарских племен, в которых участвуют и анты, наблюдаются в Юго-Восточной Европе и Причernоморье от эпохи Теодориха (481 г.) до прихода авар и дунайских набегов славянских племен на Византию. Болгары-утригуры совершают такие походы совместно сантами, а кутригуры атакуют Византию совместно со склавенами в VI–VII веках [Шевченко 1977: 39–52; Уманец, Шевченко 1993: 3–13]. На

Коллекционные фотографии достоверны и потому являются для нас документальным источником.

Со временем на смену павильонным съемкам приходят снимки, в значительной степени напоминавшие документальные. На них запечатлены виды населенных пунктов, местности, минуты отдыха или работы жителей.

Быстро развившаяся в конце XIX в. любительская фотография обогатила фонды МАЭ. В некоторых случаях иллюстративные коллекции передавали в музей сотрудничавшие с ним фотографы-любители (художники, ученые, администраторы и т.д., люди разных сословий, профессий, убеждений и уровня образования), которые путешествовали по Средней Азии и Казахстану чаще всего со служебными целями. Посещение новых для России территорий Средней Азии и Казахстана поражало, оставляло яркие впечатления. Эти отдаленные от центральной России места тогда совсем редко посещались профессионалами-востоковедами, которых интересовала местная жизнь. Потому любые сведения изобразительного характера, добываясь для музея людьми, заброшенными судьбой на далекие окраины империи, как и вещевые коллекции, получаемые от корреспондентов на местах, были, несомненно, полезны, а теперь стали просто бесценным источником для этнографической науки.

#### **Библиография**

Дудин С.М. Фотография в этнографических поездках // Казанский музейный сборник. 1921. № 1, 2.

Светопись. СПб., 1858.

Фотограф. СПб., 1881.

Фотографическое обозрение. СПб., 1865.

P. P. Рахимов

#### **Муса в Коране и в сказаниях таджиков**

Коранические рассказы о Мусе (ббл. Моисей) многочисленны. Наиболее подробны они в *сурах* 2:50/53–87/93; 5:21/18–29/26; 7:101/103–170/171; 10:76/75–93/93; 18:60/59–82/81, 20:8/9–99/99; 26:9/10–69/69, 28:2/3–48/48 [Коран 1991]. Согласно им, Муса — посланник коранического Бога (Аллаха), ему ниспослано Писание, приказано вывести иудеев из египетского рабства и т.п. Проблема в том, что в среде таджиков бытуют легенды и предания, которые не всегда соответствуют кораническим чертам образа Мусы, а часто и противоречат им. По ним, Бог словно не слышит возвзаний пророка к Нему. Выразительность устных рассказов и книжных повествований о нем в произведениях средневековых авторов достигается путем противопоставления фигуры Мусы феномену *не-Мусы*, к которому Творец благосклонен больше, чем к получившему Писание. Таковы пары «Муса — Ибрахим (ббл. Авраам)» или «Муса — Бурх»; показателен и собственно коранический рассказ о

паре «Муса — ал-Хадир». Смысл обращения автора к сюжету в том, чтобы в кратком изложении познакомить интересующегося читателя с содержанием отмеченных рассказов.

**Муса и Ибрахим.** В числе местных ритуальных объектов в селении Симигандж (долина р. Кафернеган) есть *мазар* (место паломничества и поклонения), легенда о котором связана с Мусой. Суть рассказа, записанного нами (2009, 2010 г.), сводится к тому, что у Мусы не было детей. Из-за страха перед будущим, которое все больше отбрасывало тень на его существование, он, плача, много лет молил Бога даровать ему детей. Но все было напрасно: молитвы пророка не доходили до божественного престола, как будто его вера в Создателя давно покачнулась или он вообще отвернулся от Него. Потеряв надежду на милость к нему Бога, он, как в страшной скорби от Божьей кары, обратился к Ибрахиму молиться за него, чтобы Бог дал отчаявшемуся пророку детей. В ответ он услышал от Ибрахима слова с налетом укора: «Какие у тебя причины на то, чтобы самому не молиться?». Муса сказал: «Уже много лет я и денno, и нощно молюсь Господу, не удерживая уст и прося Его о детях, но Он не принимает моих молитв, а дни мои бегут, годы жизни сокращаются». Это тронуло сердце Ибрахима, и он обратил его к небу, прося Бога дать Мусе детей. Создатель мира услышал молитву Ибрагима и дал Мусе не одного, а 40 детей. Муса был безмерно счастлив, и за милость к нему без устали молился Творцу. Но его радость оказалась недолгой. Едва дети выросли, на них напали инаковерующие (*кафиры*) и отрубили беззащитным детям головы. Тела сорока злодейски убиенных детей Мусы были преданы земле под деревьями *чинор* (платан) на месте, где ныне находится место поклонения верующих, именуемое *мазори Чилтан* или *Чилтани Пок* (Мазар сорока праведных душ) в память о невинно убиенных детях Мусы. Чинар якобы было одиннадцать. Они не сохранились. На некотором удалении от места, на которое указывает традиция, сохранился одиноко стоящий громадный *чинор*, который и является объектом культа и совершения паломниками под ним ритуальных действий.

Из-за некоторой сбивчивости приведенного рассказа возникают вопросы, на которых пока ответа нет. Но, как бы там ни было, повествование явно намекает на то, как Бог не проявляет благосклонности к кораническому персонажу, оставляя его молитвы без божественного внимания. Намеренность отношения Единосущего к Мусе видно из того, что Он дает ему детей не по его собственным молитвам, а по просьбе первого проповедника единобожья в исламе — Ибрахима. Если вдуматься, драма жизни Мусы в том, что Аллах, сначала дарует ему 40 детей, но вскоре лишает его радости, сменив, таким образом, милость на гнев.

**Муса и Бурх.** По Корану, Аллах приказал Мусе вывести израильтян из египетского рабства. Используя колдовство (*ас-сехр*), чему он был научен Аллахом, Муса ударом своего посоха раздвинул воды моря, и народ благополучно перешел его. Когда преследовавшие израильтян войска фараона устремились в коридор, образовавшийся между двумя половинами раздвинувшегося, как две

горные скалы, моря, они, по велению Мусы, сомкнулись и египтяне погибли. Когда руководимый им народ перешел в пустыню, он ударом своего жезла по скале заставил извергаться ключами двенадцать источников. Что касается Бурха, то в Коране он не упоминается. Бурх — герой событийно разнообразных и эмоционально весьма выразительных мифов и сказаний. В них святой Бурх постоянно изумляет окружающих знанием сокровенного. В сравнении с ним явственно ощущается несостоявшаяся судьба Мусы как чудотворца, хотя, по Корану, его фантастические способности в колдовстве для египетских колдунов были недосягаемы.

В легендах и преданиях таджиков противопоставление образов Мусы и Бурха обычно строится на рассказах о страшной и затяжной засухе, выпавшей в пустыне на долю иудеев, и необходимости вызывания дождя для спасения их посевов. Фольклорные повествования подобного рода весьма созвучны с рассказами средневековых восточных авторов, преимущественно представителей исламского мистицизма (*суфизма*). Один из таких рассказов зафиксирован у Абу Талиба ал-Макки (ум. 996, в Багдаде). Его приводит А. Шехов на языке оригинала (арабском) с переводом на тадж./перс. язык на основе кириллицы [Шехов 2006: 58–61]. Лейтмотив рассказа ал-Макки — противопоставление отношения Бога к молитвам Мусы и Бурха о дожде для иудеев. Молитвы Мусы не приносят народу ожидаемого облегчения. Когда иудеи были уже на грани отчаяния, ключом от облаков и дождя для их спасения стала молитва Черного Бурха. После его молитвы за полдня Аллах превратил поверхность земли в зеленый ковер.

К сюжету о паре «Муса — Бурх» обращался также классик персидско-таджикской литературы Фарид-ад-Дин Аттар (XII в.). Фрагмент из его *Мосибат-наме* («Книги бедствий»), посвященный Бурху, с разной степенью полноты использован таджикскими исследователями [Якубов 2001: 32; Джойхон 2005: 29; Шехов 2006: 61–64]. По Аттару, некогда иудеи оказались во власти страшной и затяжной засухи. Голод угрожал им массовой смертью. Люди роптали на Мусу, толпами шли к нему, прося его обратить взоры к Богу и вымолить дождь, дабы не погинуть. Муса поступал так, как того требовали иудеи. Без устали он молил Бога пощадить отчаявшийся народ и даровать ему дождь. Но жестокая засуха не отступала. Когда гибель урожая и вместе с ним народа была уже близка, Муса возопил к Знающему, прося Его о способе вызывания дождя. Тогда Вседержатель открыл ему тайну: «Ежели в дожде испытывает нужду народ твой, есть у меня поданный один; (Если) помолится Мне он (Бурх), его молитва принесет вам пользу». После этого Муса отправился на поиски Бурха. Встретив его, он рассказал ему о неотвратимом голоде, обрушившемся на мир, и просил его обратиться к Божьему Престолу дать дождя во спасение погибающих посевов иудеев. На следующий день Бурх отправился в пустыню, и, когда народ собрался вокруг него, он, воздев руки к Небу, произнес молитву. Бог услышал его молитву. Не успел он подняться с молитвенной позы, как стал *черным* от последовавшего проливного дождя<sup>1</sup>. «Весь мир стал очищенным от дождя, Безмерным стало ликование народа».

На следующий день Бурх встретил Мусу и (тоном недосягаемого победителя) спросил: «Видел ли ты, эй Муса, тогда, Что я сказал *твоему* Богу да как (сказал)?! Видел ли ты горячность мою и (слышал) ли ты речь мою, Видел ли ты смелость мою и (слышал ли ты) выражения мои?». Муса почувствовал укор. Он намеревался на обидные выражения обуянного гордыней Бурха ответить тем же. Но явился наиболее приближенный к Аллаху ангел — Джабраил, который ответил Мусу от его намерений. При этом он убеждал Мусу в том, что «Черный Бурх говорит правду <...>, что <...>, Природа каждого — от Бога».

Изобличающие Мусу строки поэта-гуманиста Аттара в то же время пронизаны глубоким состраданием к иудеям в их положении. Молитвы его героя за народ не только нестандартны, с точки зрения книжной (доктринальной) религии, они — парадоксальны и шокирующие. Обращение Бурха к Богу представляет собой не молитву в собственном смысле слова, а нечто обличающее самого Бога. Как некий памфлет, оно граничит с необузданностью и мятежом. Молитвенные сентенции героя Аттара не от богословской религии, а от исламского мистицизма. В них — собственный, неповторимый и, на первый взгляд, непостижимый уму свет. Этот мистический свет позволяет изобличать не только Мусу как беспомощного авторитета. Душевное переживание поэта за страдания иудеев перемежается с упреками и саркастическим обличением самого Бога, повергшего народ безжалостному испытанию. Пафос Аттара — Бог не справедлив. Так, его Бурх, воздев руки к небу, произносит: «О Господи, не веди народ к крови, И не подвергай его всякий раз новому испытанию, Ежели Ты человека из земли сотворил, Какова причина в том, что оставляешь его голодным! <...> Не следовало Тебе (изначально) народ сотворить, Коль скоро сотворил, Тебе надлежит сотворенному хлеб насущный определить». Далее он вопрошает: «Любовь (Твоя) к поданным убавилась что ли, Или, скажешь: <Милость Моя иссякла?> Все щедроты Твои и Твои добродетели иссякли?! Река даров, что принадлежит Тебе, (Разве) не приносит ныне благ, или более не течет она? — Где она, Раз приносишь Ты только голод, Как наказание для своих созданий? Прояви же любовь и сохрани отчаявшийся народ, Раз Ты дал жизнь ему, дай ему и хлеб, сохрани его!». В таком же сардоническом духе выдержаны молитвенные формулы Бурха у ал-Макки и главы мистического братства *кубравийя* Сайида ‘Али Хамадани (ум. 1385).

*Муса и ал-Хадир*<sup>2</sup>. Противоречивость фигуры Мусы ощутима и в самом Коране. По нему, он косноязычен, одержим страхом. Об охваченности пророка чувством страха свидетельствует, в частности, история (Коран, 18:60/59–82/81), повествующая о том, как Муса вместе с *рабом из рабов* (в тексте его имени не названо) Аллаха, под которым обычно подразумевается одна из мистических фигур в мусульманских преданиях ал-Хадир (Хидр, Хизр), отправляется «к месту слияния двух морей». Рассказу об этой встрече предшествует эпизод, когда Муса просит Хадира разрешить ему отправиться путешествовать вместе с ним, чтобы черпать из его мудрости «в отношении прямого пути». Совершенно ясно, что за всем этим скрывается отношение суфийского *мурида*—

послушника к *муршииду*-наставнику на пути к обретению сокровенного знания. Свои недоумения таинственный незнакомец выражает словами: «Как сможешь ты вынести знание, суть которого тебе недоступна?». К тому же, прозорливый мудрец узрел внутренним оком, что у Мусы «не хватит терпения (*сабр*)» для завершения путешествия, целю которого является обретение запредельного знания. Тем не менее ал-Хадир соглашается, но ставит условие во время путешествие не спрашивать у него ничего о мотивах его поступков до тех пор, пока тот не объяснит их сам.

Итак, когда они сели на корабль, Хадир просверлил дыру в днище корабля. Увидев это, Муса испугался, усмотрев в этом крушение корабля и гибель людей (и самого себя). Он находит действие Хадира странным и возмущенно спрашивает, зачем ему это нужно. Как видно, в данном случае Муса проявляет не только нетерпение, но и (противоречащий духу суфизма) страх. Суфии говорят, что нетерпение и страх происходят от человеческого эгоизма. Это, как и оценка (даже в позитивном ключе) слов или действий наставника, несовместимо с принципами исламского мистицизма: человек, избравший мистический путь познания, должен полностью избавиться от своего *Я* и стать перед учителем как чистый лист. Выясняется, что Муса далек от принципов этой концепции.

В конце концов Муса извинился за свою забывчивость, и спутники продолжили путь. Следующее событие не заставило себя долго ждать: встретился им мальчик, которого Хадир убил. Муса снова не выдержал и стал обвинять своего попутчика, из мудрости которого он хотел черпать, в жестокости. Хадир напомнил об уговоре относительно терпения. Муса просит о снисхождении и обязуется больше не проявлять любопытства относительно действий мудреца. Мол, если это повторится, то ал-Хадир вправе расстаться с ним. Дружба попутчиков была восстановлена. Наконец они прибыли в страну, жители которой отказали им в гостеприимстве, они не дали путешественникам пищи. Там ал-Хадир увидел какую-то ветхую стену, которая, казалось, вот-вот и рухнет. Он начал ее укреплять. Муса и на этот раз забыл о своем обязательстве быть терпеливым и воскликнул: «Если бы ты захотел, то мог бы получить плату (с жителей за эту работу)». Хадир усмотрел в этом противоречашую исламскому мистицизму корысть. После этого, уже третьего по счету, несоблюдения условий договоренности, он сказал строго: *Хаза фираку байни*, т.е. «Здесь нам разлука!». Сказать иначе, отныне у каждого из нас свой путь к Богу. Муса, не выдержав испытаний, покинул мистическое судно окончательно, не доплыv до цели — до истоков слияния двух морей, под которыми предположительно подразумевается учение пророка Мухаммада как двуединство *шариата* — доктрины и *тираката* — мудрости.

Прежде чем пророк покинул Хидра, раб из рабов Аллаха все же пояснил Мусе смысл своих загадочных действий. Их мотивы сводятся к следующему: а) корабль принадлежит беднякам, он — Хадир — повредил его намеренно, зная, что царь той страны конфисковывает все суда в хорошем состоянии, а не-

исправное судно ему не нужно; тогда оно останется в распоряжении бедняков; б) убитый им мальчик был отроком благочестивых родителей. Но все говорило о том, что он вырастит распутником и безбожником, чем будет сбивать своих родителей с праведного пути; в) что касается стены, она принадлежит двум сиротам, а под ней находится клад, которым они могут воспользоваться, когда вырастут, поэтому Хидр взялся укрепить ее, чтобы она не рухнула раньше времени.

Как мы видим, во всех трех эпизодах раб из рабов Аллаха предстает перед нами как фигура *тира*-наставника, обладающего, как и Бурх, сверхзнанием. Что касается Мусы, он — эзотерик, ортодоксальный книжник, ему запредельное знание не дано. Не дана ему и потенциальная возможность ее приобретения из-за непослушания суфийскому наставнику; препятствует и отсутствие в нем терпеливости, а также неспособность преодолеть страх. Для суфизма важно и то, что Муса не доверяет мудрецу, пытается путем неуместных (с точки зрения суфийского *адаба*-послушания) вопросов подвергать критике его действия. В итоге между учителем и послушником возникает стена, которая разделяет одного от другого, в то время как, согласно суфийской этике, ученик должен потерять себя в учителе, раствориться в нем.

#### **Примечания**

<sup>1</sup> Выходит, чернота Бурха не связана с цветом его кожи, она — символ промокшей от ливня одежды героя, прославившегося как повелитель ветров, облаков и дождей.

<sup>2</sup> Некоторые черты образа ал-Хадира (Хидра) рассмотрены в работе автора [Рахимов 2002: 147–172].

#### **Библиография**

Джойхон мукаддаси Таджикистан (Святые места Таджикистана). Душанбе, 2005. Вып. 1. С. 27–32.

Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. М., 1991.

Рахимов Р.Р. Георгий и Хидр: Некоторые параллели в народных образах христианского и мусульманского святых// Христианство в регионах мира. СПб., 20002. С. 147–172.

Шехов А. Хазрати Бурхи Сармасти Вали. Душанбе, 2006.

Янькубов Ю. Хазрати Бурхи Сармасти Вали // Чахордах мазор (Четырнадцать мазаров). Душанбе, 2001. С. 31–42.

*I. B. Стасевич*

#### **Почитание природных объектов в религиозной практике казахов**

Одной из особенностей религиозной практики казахов является религиозный симбиоз (сосуществование) доисламских и исламских элементов, сложившийся в результате взаимодействия разноуровневых и разностадиальных систем — ислама и местных домусульманских традиций, которые в настоящее время обыденным сознанием воспринимаются как мусульманские. Один из