

Ю.А. Аверьянов

Жанр вилайет-наме в османской суфийской литературе и его герой на примере «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели»

Параллельно с возникновением суфийских учений (с начала IX в.) появились и короткие предания и рассказы о жизни суфийских подвижников, которые получили наименование *манкаба* (тур. *менкабе*). Эти рассказы уже в эпоху «классического» суфизма стали включаться в сборники жизнеописаний суфиев, известные как *табакат* и *тазкира*, объединявшие краткие биографии многих десятков суфиев. Следующий этап, который примерно совпал с эпохой монгольского завоевания, — это появление сводов преданий, героем которых являлся какой-либо один выдающийся суфий (чаще всего — основатель суфийского братства или суфийской общины). Такие произведения служили своего рода сакральными текстами того или иного суфийского сообщества и обосновывали с помощью повествования о чудесных деяниях святость (*вилайат*) — буквально, «близость» к Богу, «дружбу» с Богом — того или иного суфийского наставника. Они носили различные названия (*манакиб*, *макамат*, *малфузат*) и составлялись на различных языках мусульманского мира (арабском, персидском, тюркских, индийских; позднее также — на языках Кавказа, Юго-Восточной Азии и Африки). На территории нынешней Турции (Малая Азия) подобные сочинения стали создаваться в XIV–XV вв. представителями различных суфийских братств (*мевлевийа*, *бекташийа*, *каландары*, *халватийа*, *байракийа*, *рифаййа*), чьи адепты переселялись на земли Анатолии из разных концов исламской ойкумены.

Жизнеописания святых-вели (*вали*) братства бекташийа (вместе с примыкавшими к нему группами странствующих дервишей, таких как *абдалан-и Рум*) получили название *вилайет-наме* («книга святости»), хотя к ним применялось иногда и другое, более общее название — *менакиб-наме* («книга подвигов», «книга достойных деяний»), которыми именовались также и агиографические сочинения других братств. Эти произведения складывались на основе устной традиции, окружавшей имена вели ореолом легенд и наделявшей их необычно-

венными способностями. Такие сказания могли возникать еще при жизни того или иного суфия и передаваться из уст в уста, как его последователями, так и простыми «мирянами». Очевидно, имелись и профессиональные сказители (*рави, гуьанде*), хранившие в своей памяти циклы преданий, связанных с верховными наставниками (*пир*) тех или иных суфийских сообществ. Возможно, уже в устной традиции формировались циклы легенд, рассказывавшихся в определенной последовательности (от рождения святого персонажа до периода его зрелости и расцвета его деятельности и, наконец, до его смерти или «сокрытия» от людских глаз).

Первые записи легендарных биографий вели могли быть осуществлены после создания и укрепления в Малой Азии суфийских общин (*завийе, текке, астане, ханака*), насельники которых и принимали решение в целях сохранения наследия пиров зафиксировать на письме предания, бытовавшие как в их кругу, так и среди населения прилегающих областей. Записанные грамотными дервишами легенды являются источником первостепенной важности для изучения народной религии того времени (XIV–XV вв.), народной культуры, фольклора и средневекового мировоззрения в целом. Отраженные в вилайет-наме взгляды на жизнь привлекают исследователя прежде всего тем, что они в значительной мере свободны от влияния официальной идеологии мусульманского государства (к тому времени «канонические» устои османской цивилизации, по-видимому, еще не сложились окончательно и не оказывали «тотального» воздействия на жизнь подданных, особенно в удаленных от столицы, Стамбула, провинциях). Вилайет-наме были в какой-то степени «символом веры» тех общин, в которых они создавались, и в них находили отражение не только пережитки доисламских верований и культов, которыми было пронизано сознание их творцов, но и духовные устремления того «безмолвствующего большинства», основной массы населения Малой Азии, коему эти произведения адресовались и жизнь коего они отображали. Народ верил, что все, о чем рассказывалось в этих произведениях, случилось на самом деле, что это не праздные выдумки, а «знаки», «знамения» (*ремз, румуз, нишан*), метки духовного пути, определяющие направление исканий адепта в согласии с его внутренним душевным складом, обозначающие этапы его духовного развития. Текст этих «творений духа» бережно сохранялся на протяжении веков и дошел до наших дней в почти неизменном виде.

Самым известным из суфийских жизнеописаний в жанре вилайет-наме по праву считается «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», в котором повествуется о деяниях основателя (*пира*) братства бекташийя — Хаджи Бекташа Вели аль-Хорасани (XIII в.). Это произведение сохранилось в большом количестве рукописей; далеко не все из них в настоящее время исследованы учеными. Оно написано в двух вариантах — прозаическом и стихотворном. Существует по крайней мере четыре публика-

ции различных рукописей прозаического варианта «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» [Gross, 1927; Aytekin, 1956; Gölpinarlı, 1958; Duran, 2007]. Все имеющиеся в наличии рукописи созданы на средневековом турецком (османско-турецком) языке, хотя турецкий ученый Э. Джошан обнаружил в сочинении «Макалят-и Хаджи Бекташ» (рукопись 977 г. хиджры (1569 г.)), хранящемся в библиотеке Сулейманийе в Стамбуле¹, отсылку к житию Хаджи Бекташа Вели на персидском языке. Существование в середине XVI в. персидского перевода (или оригинала?) «Вилайет-наме» теоретически возможно, учитывая тот факт, что Османская империя в ту пору находилась в открытом военно-политическом противостоянии с сефевидским Ираном, и в борьбе за сферы влияния на Ближнем Востоке текст «Вилайет-наме» мог быть использован как своего рода идеологическое орудие. К тому же возможность существования персидского перевода подкрепляет и тот факт, что названия глав в стихотворном варианте «Вилайет-наме» приведены на персидском языке, а сам текст его содержит немало персидских заимствований (гораздо больше, чем прозаические версии того же памятника). Однако пока персидский текст «Вилайет-наме» никому обнаружить не удалось. Среди копий «Вилайет-наме» имеются и такие, где стихотворный и прозаический текст перемежаются один с другим (к их числу можно отнести и рукопись, изданную не так давно Х. Дуран). Трудно сказать, был ли первоначальный вариант «Вилайет-наме» стихотворным или прозаическим. Как правило, жизнеописания святых-вели создавались все же в прозе (в пользу этого говорит и сравнение с другими литературами, в первую очередь — с персидско-таджикской). Стихотворных биографий, посвященных одному конкретному суфийскому святому, в литературах мусульманских народов насчитывается не так много, и есть основание думать, что они, по большей части, — продукт более позднего времени. Легенда в прозе обладает сравнительно большей исторической достоверностью, тогда как условность поэтического повествования придает событиям, о которых рассказывается в стихах, налет «литературности» и «романтизма».

Проблема авторства в отношении подобных текстов, которые были продуктом коллективного творчества последователей святого, может быть поставлена лишь весьма условно. Речь может идти о человеке, который записал тот или иной вариант преданий о Хаджи Бекташе Вели (но который не был автором самих этих преданий) и расположил их в определенной последовательности (иногда снабдив при этом заголовками и авторскими ремарками в начале и в конце той или иной легенды). Разумеется, такой человек мог обладать известной свободой в выборе языковых средств для изложения существующих уже в устной традиции преданий, то есть вполне вероятно, что он (или они — «авторы») занимался их литературной обработкой в духе тог-

дашних литературных вкусов и предпочтений. Он мог также редактировать рассказы о Хаджи Бекташе с точки зрения их идеологической направленности, убирая или ретушируя то, что слишком резко расходилось с господствующими религиозными представлениями или было чересчур «антигосударственным», «анархическим». Все редакции данного памятника пока не выявлены, и работа в этом направлении еще только предстоит.

В качестве «условного автора» «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» турецкий исследователь суфизма А. Гёльпынарлы предложил Мусу ибн Али, по прозвищу Суфли Дервиш [Gölpınarlı, 1953, s. 207, 294], который, по его мнению, может считаться творцом прозаической версии (но сам Муса ибн Али — это всего лишь имя, за которым очень трудно различить реального человека). Для стихотворной версии А. Гёльпынарлы выдвинул на роль автора поэта XV в. Хызра ибн Ильяса, известного под псевдонимом Узун Фирдевси [Gölpınarlı, 1958, s. XX–XXIII]. Профессор Э. Джошан поддерживал эту гипотезу классика турецкого суфиеведения и полагал, в свою очередь, что все версии «Вилайет-наме» были созданы Узун Фирдевси [Coşan, 1971, s. V]. Такого же мнения придерживается и другой известный специалист по османскому суфизму — Ахмет Яшар Оджак [Ocak, 1983, s. 6]. Эту идею разделял и покойный верховный наставник-дедебаба бекташи Б. Нойан.

Поэту Узун Фирдевси принадлежит обширная энциклопедическая поэма «Сулейман-наме», отрывки из которой хранятся ныне в библиотеке дворца Топкапы в Стамбуле. Но османские библиографические своды, посвященные поэтам того времени и содержащие сведения о Фирдевси, ничего не говорят о принадлежности ему «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» [Aşık Çelebi, 1971, p. 188a; Lâtîfî, 1341, s. 261; Babinger, 1983, s. 35–37.]. Кандидатура Фирдевси на роль суфийского проповедника, «дервиша-миссионера», распространявшего идеи бекташи, кажется весьма малоубедительной, учитывая, что он все-таки был придворным поэтом султана Баязида II и разделял взгляды и образ жизни османского двора.

А.Я. Оджак выделяет в тексте «Вилайет-наме» следующие совокупности рассказов (которые, по всей вероятности, когда-то были самостоятельными произведениями или циклами):

- 1) менакыб Ходжи Ахмеда Йасави;
- 2) менакыб Локмана Паранде;
- 3) отрывки «повести» об Абу Муслиме Хорасани;
- 4) вилайет-наме Хаджима Султана;
- 5) менакыб Сейида Баттала Гази;
- 6) цикл о Сары Салтуке («Салтук-наме»);
- 7) цикл об Ахи Эврене;
- 8) менакыб Сейида Махмуда Хайрани;
- 9) менакыб Мевляны Джалал ад-Дина Руми;
- 10) менакыб Садр ад-Дина Коневы (Конави).

В повествовании «Вилайет-наме» можно выделить и обрывки или какие-то части других суфийских циклов (о Молле Сад эд-Дине, о Юнусе Эмре, о заместителях-халифе Хаджи Бекташа, о Шамсе Тебризи, о Кадынджык Ана и «сыновьях дыхания» Бекташа и др.). Не совсем ясно, были ли все эти циклы записаны порознь и лишь затем соединены каким-то составителем, или (что более вероятно) они существовали в большинстве своем только в памяти людей и в устной передаче и были сведены в единое целое каким-то человеком, которого можно с большими основаниями признать в таком случае автором (*муэллиф*) «Вилайет-наме».

Действие в «Вилайет-наме» происходит сначала на территории Ирана (Хорасан), Средней Азии (Туркестан) и Афганистана (Бадахшан, возможно, Кафиристан); затем переносится вместе с главным героем в центральные районы Малой Азии — *вилайеты* Кыршехир, Кайсери, Анкара, Бозок; в конце текста памятника рассказывается о деятельности халифе Хаджи Бекташа за пределами этого ареала — в Западной Анатолии и частично на Балканах и в Грузии (поход Сары Салтука).

К «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» примыкают другие памятники этого жанра, описывающие «подвиги» лиц, так или иначе связанных с пиrom — основателем бекташизма. В числе этих произведений в первую очередь должно быть упомянуто «Вилайет-наме-и Хаджим Султан», которое довольно рано стало известно европейским исследователям (ранее, чем «житие» Хаджи Бекташа). По сравнению с жизнеописанием пира «Вилайет-наме-и Хаджим Султан» носит явно вторичный характер. Мы знаем о личности Хаджима Султана в основном только по этим двум вилайет-наме. Текст «Вилайет-наме» был издан в Берлине Р. Чуди [Tschudi, 1914]. Согласно легендам, изложенным в этом тексте, Хаджим Султан прибыл в Малую Азию (Рум) вместе с Хаджи Бекташем мистическим образом (в виде двухголового голубя), долго и преданно служил пиру, затем был отправлен им в район городов Ушак и Кютахья (бывшее княжество Гермиян). Он собрал вокруг себя большое количество мюридов, основав *текке* в местечке Сусуз. Автор жизнеописания не счел нужным упомянуть свое имя в тексте, но, исходя из косвенных данных, можно предположить, что автором был халифе Хаджима по имени Дервиш Бурхан. Действие жизнеописания происходит в Западной Анатолии (Карахисар, Сандыклы, Ушак, Сейидгази). Создается впечатление, что Хаджим Султан, как и его учитель Хаджи Бекташ, был странствующим дервишем, постоянно передвиравшимся с места на место. Османские историки о Хаджиме Султане практически не упоминают (по-видимому, он не был столь значительной фигурой, как Хаджи Бекташ).

Хаджи Бекташ признается образцом для подражания и в другом небольшом памятнике того же жанра — «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса», написанном в Юго-Западной Анатолии (предположительно в обители Абдала Мусы в долине Эльмалы, область Теке). Абдал

Муса считался, судя по тексту, воплощением духа Хаджи Бекташа Вели и его духовным преемником, что, однако, не подтверждается данными «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». И в других отношениях указанный памятник расходится с традицией, что, вероятно, можно объяснить ранней датой его составления (но точных сведений о времени написания текста нет). Об Абдале Мусе кратко рассказывают османские историки Ашикпашазаде и Нешри [Aşıkpaşazade, 1332, s. 200; Neşrî, 1951, s. 232.]. Однако их данные никак не пересекаются с теми, что приведены в самом «Вилайет-наме», что показывает «маргинальный» характер этого памятника, не имевшего прямой связи и с османской официальной традицией (в тексте Османское государство вообще не упоминается, его существование как будто бы игнорируется). Однако позднее, в XVI в., Абдал Муса уже вошел в официальный «пантеон» Османской империи, как это видно из сочинения «Шакайик-и нуманийе» Ташкёпрюлюзаде.

Мы не знаем ни имени автора «Вилайет-наме-и Абдал Муса», ни даты написания этого произведения. Сохранилось очень мало рукописей этого жизнеописания. Научного издания текста до сих пор не существует. Два имеющихся издания неудовлетворительны [Ergun, cilt I, 1936, s. 166–169; Atalay, 1978]. Вслед за А.Я. Оджакком остается предположить, что это «Вилайет-наме» было записано в XV в. (возможно, еще до включения Южной Анатолии в состав Османского государства). В тексте не сообщается о смерти Абдала Мусы (рассказ обрывается на том, что Абдал Муса раздаст мистические уделы своим халифе).

С Абдалом Мусой связан еще один персонаж, прославленный в веках благодаря своему поэтическому и философскому наследию, — Кайгусуз Абдал (Сейид Ала эд-Дин Гайби), бывший одним из халифе Абдала Мусы. Сохранилось агиографическое сочинение, повествующее о его деяниях, — «Менакыб-и Кайгусуз Баба»². Кайгусуз Абдал жил в конце XIV — начале XV в. По некоторым сведениям, он был сыном правителя Алайи (Аланы) Хусам эд-Дина Махмуда. В юности он был посвящен в дервиши Абдалом Мусой. Долгое время Кайгусуз Абдал странствовал в различных областях Анатолии, в Сирии и Египте, в Ираке и, возможно, на Балканах. Стихотворения и трактаты Кайгусуза Абдала проникнуты мировоззрением бродячих дервишей-каландаров. Сам поэт не был напрямую связан с обителем Хаджи Бекташа, но в дальнейшем османская традиция рассматривала его как одного из «столпов» братства бекташийя. «Менакыб-и Кайгусуз Баба» было написано, по всей видимости, в 1517–1520 гг. (поскольку в нем упоминается завоевание Египта османами в 1516 г., с другой стороны, об османском султани Селиме I говорится как о здравствующем повелителе, а он скончался в 1520 г.). Рукопись сочинения, происходящая из Эльмалы, хранится в личной библиотеке профессора А. Гюзеля. Текст «Менакыб»

2 | 0 Кайгусузе Абдале см.: [Daglı, 1941]; [Gölpınarlı, 1953]; [Güzel, 2004]. В последнем труде приводится список рукописных копий произведений Кайгусуза Абдала и указано, где они хранятся в настоящее время.

до сих пор не издан. Безымянный автор этого произведения принадлежал к числу дервишей-бекташи и был хорошо знаком с жизнью обители Абдала Мусы в Эльмалы и обители Кайгусуза Абдала в Каире. Особых пересечений с традицией бекташи, нашедшей отражение в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», в этом тексте не наблюдается.

Еще одно произведение в жанре вилайет-наме отличается от предыдущих тем, что его действие происходит уже в Европе — на территории Балканского полуострова. Это «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан». Оно служит единственным источником, сколько-нибудь подробно повествующим о двух воинственных подвижниках, которых звали Сейид Али Султан (он же известен как Кызыл Дели) и Сейид Рустем Гази. Они жили в конце XIV — начале XV в., причем, согласно жизнеописанию, были выходцами из Хорасана (впрочем, как и Хаджи Бекташ, Хаджим Султан и, по одной версии, Абдал Муса). Их подвиги — борьба с неверными и завоевание их земель — описаны в духе османской героической прозы. Современные исследователи склонны признать Сейида Али Султана историческим лицом [Beldiceanu-Steinherr, 1971, p. 275–276.] (как и героев других вилайет-наме бекташи). Обитель Сейида Али Султана в Диметоке стала одной из четырех ведущих текке братства бекташия (ныне на территории Греции). В поэзии бекташи Сейид Али Султан чаще поминается под прозвищем Кызыл Дели («Красный безумец»). Автором «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан» иногда считают поэта Джебзи (это прозвище-махлас встречается в одном из включенных в текст жизнеописания стихотворений). Поэт Ибрахим Джебзи, сын Башмакчи (Башмакчизаде), известен составителям османских поэтических антологий Али Гюфти, Селиму Мирзазаде и Рамизу Хусейну, но этот поэт жил в конце XVII — начале XVIII в. и, следовательно, не может считаться «первым» автором «Вилайет-наме», в лучшем случае — одним из последующих «редакторов» [Осак, 1983, s. 13]. Язык и манера, в которой написано это произведение, свидетельствуют, что оно было создано, скорее всего, в первой половине XVI в., то есть еще в «героическую» эпоху Османской державы. Рукописи текста чрезвычайно редки. По стилю это «Вилайет-наме» больше напоминает эпические произведения вроде «Баттал-наме», «Данишменд-наме» и «Салтык-наме». Воинским подвигам в нем отводится гораздо больше места, чем суфийским чудесам. На страницах жизнеописания встречаются названия балканских городов от Мраморного моря до Дуная — Гелиболу, Болайыр, Эдирне, Диметока, Шумен, Руцук, Силистрия. В легендарной форме нашли отражение действительно имевшие место походы османских войск в XIV в.

В пределах Анатолии происходит действие небольшого по объему, но разнообразного по содержанию «жития» Султана Шуджи — «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин». В других османских источниках Султан Шуджа практически не упоминается. Он жил, по всей видимости, в первой половине XV в., что следует из описания его взаи-

моотношений с некоторыми лицами из окружения османских султанов Мехмеда I (1413–1421) и Мурада II (1421–1451). Османские власти, по видимому, не слишком интересовались Султаном Шуджой, бродившим вместе с двумя сотнями странствующих дервишей-*абдалов* по степям к югу от Эскишехира. Все произведение пронизано местным колоритом, его автора совсем не интересовали события, происходившие за пределами его кругозора, включавшего анатолийские земли примерно от Бурсы до Халеба. В жизнеописании не говорится ни о рождении, ни о смерти Султана Шуджи, хотя упоминается его могила. Судя по тексту «Вилайет-наме», Шуджа был современником поэтов Кайгусуза Абдала и Имад эд-Дина Несими. Он являлся основателем сообщества дервишей (*урьян шуджашилер* — «нагие шуджаиты»), которое потом слилось с братством бекташийя. В народе Шуджа эд-Дин до сих пор почитается как святой-вели, и его могила, расположенная в деревне Арсланбейли к западу от Сейидгази является объектом поклонения. Известны две рукописные копии «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин». Язык памятника довольно архаичен. Один из вариантов «Вилайет-наме» опубликован О. Кёпрюлю [Köprülü, 1972, s. 177–184]. Часть произведения написана в стихотворной форме. Предполагаемый автор стихотворной части — некий Эсири, который сам называет свое имя в одной из строк. В османских *тезкире* встречается автор XVI в. под псевдонимом Эсири, который долгое время был пленником (*эсир*) у христиан и потому избрал для себя такое прозвище. Этот поэт проживал на острове Агрыбоз в Эгейском море и скончался в 1591 г. (о нем сообщают авторы антологий Ашик Челеби и Хасан Челеби Кыналызаде) [Осак, 1983, s. 15]. Если принять, что именно этот Эсири дополнил текст «Вилайет-наме», то из этого следует, что произведение получило свой современный вид во второй половине XVI в. Как и в других вилайет-наме, в этом сочинении мы не сталкиваемся ни с явными прошиитскими симпатиями, ни с осуждением власти султана, что и позволило братству бекташийя безболезненно включить его в свой «канон».

Наконец, последнее из рассматриваемых произведений в жанре вилайет-наме было создано на Балканском полуострове (как и «Вилайет-наме-и Сейид Али Султан») — это «Вилайет-наме-и Отман Баба». Отман Баба, герой этого жизнеописания, жил в XV в. Он переселился в Анатолию вместе с воинами Тимура (то есть ок. 1402 г.). О рождении и происхождении его ничего не сообщается, кроме того, что он, вероятно, был не турком, а туркменом (огузом). Какое-то время Отман Баба бродил по разным областям Малой Азии (от горы Арарат до Манисы), затем переправился через Босфор и проследовал мимо Константинополя вглубь европейских владений Османов. Будучи странствующим дервишем, Отман Баба предпочитал для своих передвижений территорию Болгарии. Он называл самого себя Хусам Шахом. Несколько раз Отман Баба встречался с султаном Мехмедом II, причем вел себя в его присутствии весьма дерзко. По-видимому, Отмана можно отнести к числу

каландаров (он сам не считал Хаджи Бекташа своим пиром). И он, и его мюриды сбрасывали волосы на голове, брови, усы и бороду. О явных симпатиях к шиизму Отмана Баба данных в его «Вилайет-наме» нет, но он, как и многие другие «гетеродоксные» дервиши (Абдал Муса, Кайгусуз Абдал, Султан Шуджа), скорее всего, разделял веру в переселение душ (*танасух, девир*). Имя Отмана Баба вошло в духовные стихи (*нефес*) братства бекташийя. Судя по данным «Вилайет-наме», Отман Баба переселился в мир иной в 1478 г. Он похоронен вблизи болгарского города Хасково (Хаскей), и его усыпальница стала центром значительной общины приверженцев, которая влилась впоследствии в братство бекташийя. «Вилайет-наме» было написано вскоре после смерти Отмана Баба его халифе Кючюк Абдалом (888 г.х./ 1483 г.). Единственная рукопись данного памятника, известная ученым, хранится в «народной провинциальной библиотеке» Джебебджи³. Из турецких ученых об этом памятнике впервые написал Х. Фехми [Fehmi, 1927, s. 239–244]. В тексте часто встречаются названия болгарских городов (Тырново, Янболу, Загра, Вардар, Видин, Филибе). Вместе с этим жизнеописанием традиция бекташи вышла из анатолийского «мирка» и перебралась на балканскую почву, где в последующее время было создано еще несколько подобных сочинений (самое известное из них — «Вилайет-наме-и Демир Баба Султан», исследованием которого в настоящее время занимается болгарский османист Н. Граматикова [Граматикова, 1998, с. 400–435]). Но эти произведения, написанные на территории Болгарии, во многом уже утрачивали типичный «малоазиатский» колорит, характерный для классических памятников жанра, и потому здесь нами не рассматриваются.

В сочинениях турецких историков, таких как М.Ф. Кёпрюлю, А. Инан, О. Туран, неоднократно обращалось внимание на то, что в средневековом мышлении тюркских племен и народностей наряду с исламскими верованиями значительное место продолжали занимать различные доисламские представления и образы, принесенные ими из глубин Азии и связанные с традиционной религией — шаманизмом [Köprülüzade, 1972, s. 95; İnan, 1968, s. 463–464.]. Изучение различных мотивов в средневековых сочинениях, в первую очередь в вилайет-наме бекташи, показало, что эти мотивы восходят не только к шаманистским культам, но также и к наследию таких религий, как буддизм, маздаизм, манихейство и христианство, каждая из которых в свое время имела определенное число адептов среди тюркских народов. Недостаток источников по ранним периодам истории тюрков делает задачу исследования доисламских корней тех или других мотивов чрезвычайно сложной, и выводы здесь остаются во многом гадательными.

Источником культа суфийских святых-эвлийя большинство ученых справедливо считает культ предков (*ата*). Поминальные празд-

нества и паломничества к могилам предков действительно в какой-то степени стали прообразом для ритуалов почитания суфийских святых. Сами почтительные прозвища дервишей — ата, баба, деде («предок», «отец», «дед») — обнаруживают отношение к ним как к «отцам» народа, посредникам между миром живых и миром мертвых. У древних тюрок (как и у монголов) существовали изображения «славных» предков (статуи, истуканы, возможно, куклы). Культ «отцов» был связан и с почитанием природных объектов, наделенных особой святостью, — гор, холмов, камней, деревьев, ручьев, рек, источников. Образы богов и духов у древних тюрок были лишены специфической индивидуальности. По всей видимости, у них, как и в исконной религии отдаленно родственных им японцев (синто), боги скорее «прорастали» из природной среды, возникали сами собой и «более ничего не совершали, а немедленно скрывались [в природных объектах]» [Кияченко, 2004, с. 6.]. Горы, реки, моря, «священные места» — это «тело» божества, символом которого может служить какой-либо предмет, иногда просто пустая площадка, запретная для посещений людей [там же, с. 93–94]⁴. Вход для людей в местопребывание, «дом» божества табуирован. Они могут совершать свои обряды лишь на прилегающей территории, вступая в контакт с животворной энергией божества. С сакральными местностями было соединено представление об особой их красоте, «природный эстетизм». Боги древних алтайцев были земными, они не стояли над миром, а словно бы «становились» вместе с миром. Некоторые из них были «буйными» и носились по миру, как ветер и облака [там же, с. 99] («Кодзики»; ср. схожее воззрение Хаджи Бекташа в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» на природу ветра [Gölpınarlı, 1958, s. 36]). Ритуалы почитания этих божеств также во многом были стихийными, неупорядоченными. Они сводились главным образом к ритуальным играм и пляскам (и в современном турецком языке «игра» и «пляска» обозначаются одним словом *oյun*; тем же термином якуты называют шамана). В алтайском мире существовало весьма стойкое убеждение, что излюбленным местом природных богов являются вершины гор, с которых стекают водные потоки и которые связаны также и с культом «ушедших» на горы предков.

«Тело» бога могло «изображаться» с помощью таких предметов, как высокие шесты, деревянные столбы, округлые камни, факелы и т.д. [Кияченко, 2004, с. 105]. По окончании народных празднеств такие «тела» могли просто сжигаться или бросаться в реку (когда божество как бы препровождалось туда, откуда оно пришло)⁵. Камни-символы, с которыми «спаян» в «Вилайет-наме» образ Хаджи Бекташа и о которых говорится, что на них он сидел, лежал, ездил верхом или совершал с ними какие-то манипуляции, также могут быть рассмотрены в дан-

4 | Форма и стиль деревянных домов-святилищ у японцев сложились, видимо, позднее, так как у других алтайских народов они не зафиксированы, и сама их архитектура несет отпечаток «морской», австронезийской цивилизации.

5 | Аналогичные ритуалы существовали и в славянском язычестве, вплоть до современного празднования Масленицы.

ном контексте как образы или «следы» божества. То же самое касается и священных деревьев (можжевельник, тут), с которыми «сливается» святой персонаж, восседающий под их кроной, и которые являются «залогом» его святости. Можно сделать предположение, что древнейший обряд погребения у алтайских народов, когда покойников относили в горы и оставляли там в сидячем положении, прислоненными к деревьям и скалам, также отразился в более поздних легендах о тюркских святых-эвлия (в особенности о святых братства бекташий) [Gölpınarlı, 1958, s. 26].

В любом случае при переселении западно-тюркских народов в Западную Азию их ранние верования и само их мировосприятие должны были подвергнуться существенной трансформации. Родовые общины и родовые культы, объединявшие потомков и предков с помощью магии ритуала, в ходе переселений (возможно, еще до их начала) стали разрушаться. На смену родовым связям приходили иные, воинские связи дружинного типа. Этот процесс слабо документирован источниками, как и сами миграции. Во времена, в которые складывались предания о Хаджи Бекташе, тюркское население Анатолии уже привыкло к своей новой родине и плохо помнило (если вообще помнило) о том, что оно здесь пришло. В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» «мигрантом» предстает, по сути дела, только сам Хаджи Бекташ и приходившие навещать его «хорасанские эрены». Отголоски рассказов о переселении с востока должны были сохраняться в родовых преданиях, которые, как правило, не записывались и очень редко попадали в письменную литературу⁶.

Более подробно сообщается в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» о монгольском («татарском») нашествии и о размещении кочевников в центральной части Малой Азии. Эти события закрепились в памяти народа, тем более что монголы, в отличие от тюрков, видимо, не проявляли большого желания смешиваться с местным оседло-земледельческим населением и долго сохраняли свой этнический тип и особенности культуры. Разница между двумя этими группами переселенцев (тюрками и монголами) состояла в том, что тюрки пришли в Малую Азию, уже будучи (хотя бы формально) мусульманами и в качестве борцов за дело ислама (о чем говорится и в «Вилайет-наме»), в то время как монголы вторглись в Анатолию будучи не то язычниками, не то христианами («Вилайет-наме» считает их христианами, поскольку правитель их был христианином). Религиозный фактор должен был обострить извечное тюрко-монгольское противостояние, но автор «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» подчеркивает исключительно доброжелательное отношение своего героя к новообращенным монго-

6 | Как исключение можно привести обрывки родового предания племени *чепни*, проживавшего в Карагююке до прихода Хаджи Бекташа, сохранившиеся в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели». Показательно, что сам святой — герой жизнеописания — стоит выше всех родоплеменных делений, и о его родословной в первоначальном предании скорее всего не сообщалось (легенда о детстве Хаджи Бекташа явно создана в более позднее время, может быть, в эпоху Тимуридов).

лам, которые якобы все стали мюридами Хаджи Бекташа и превратили его обитель в свой культовый центр, где они устраивали ритуальные пиршества. Преданность и любовь монгольских кочевников к Хаджи Бекташу могли объясняться разными причинами. Возможно, они увидели в его образе архетип «святого человека», восходящий еще к периоду тюрко-монгольской общности на территории Центральной Азии.

Интересно, что автор «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» воспринимает тюркский и монгольский этносы не просто как сборище разных племен, но как военно-политическое образование, «войско-государство», подчиненное безоговорочным приказам одного повелителя, стоящего во главе всех племенных предводителей-бегов. Племенные различия отступают на задний план перед государственной и религиозной принадлежностью, которые оказываются решающими факторами в идентификации того или другого народа. Таким образом, «Вилайет-наме» отражает не некие гипотетические племенные верования, а мировоззрение подданных Османского государства, не племенные конфликты, а взаимоотношения различных этносов⁷.

Деление богов в алтайской религии на «светлых» и «темных», как и идея о двух творцах мира (Ульгене и Эрлике) отражает дуализм иранского происхождения (сходного по типу с тем, что существовал в маздаизме), и, скорее всего, речь идет о заимствовании. Шаманы могли получать свой бубен и от Ульгена и от Эрлика. Для простых («непосвященных») алтайцев на первом месте в их религиозной жизни стояли не эти главные боги, а «хозяева местности» (*ээлер*), покровители (*тес*) отдельных родов, обитавшие вместе с людьми в среднем мире [Функ, Томилов, 2006, с. 430–431]. Кстати, здесь стоит вспомнить о том, как полукочевники-огузы с берегов реки Кызыл-Ырмак именовали Хаджи Бекташа при обращении к нему — *эдже* (или *иче*) [Gölpınarlı, 1958, s. 41]. Вполне возможно, что Хаджи Бекташ воспринимался ими именно в таком качестве — как дух-«хозяин» определенной «землицы», не равнозначный небесным силам («ульгениям»), но достаточно могущественный в земных делах. Интересно, что у южно-сибирских народов шаманизм благополучно сосуществовал с христианством (сильный удар по нему нанесла только советская власть), так же как в Средней Азии он сосуществовал с исламом. «Шаманисты ходят в православные церкви, целуют крест, соблюдают церковные праздники. На Пасху они

7 | В «Вилайет-наме» совсем не упоминаются армяне (давно потерявшие к XV в. собственную государственность и потому «неинтересные» для феодального сознания). По отношению к христианам-грекам Малой Азии также наблюдается двусмысленность: автор «Вилайет-наме» словно бы колеблется, не знает, как их можно назвать. Живущих на территории мусульманского государства христиан он в одном месте называет *зиммиями*, но как быть с теми, которые покорены только что или пока еще не покорены? Эти «византийцы», потерявшие к тому времени свою государственность и оказавшиеся во власти мелких правителей («Вилайет-наме» и их называют бегами), действительно, вроде бы стали «никем» (точно так же потеряло смысл понятие «советские люди» после распада Советского Союза). Любопытно также, что в «Вилайет-наме» рассказывается о завоевательных походах «обобщенного» героя-падишаха Ала эд-Дина только на территории Малой Азии и совершенно не просматривается стремление распространить агрессию на другие земли [Gölpınarlı, 1958, s. 43–44]. Даже в присоединенном к основному повествованию позднее рассказе о благословении Хаджи Бекташем Османа I, основателя Османского государства, говорится лишь о том, что османское войско не терпело и не будет терпеть поражений в битвах (но ни слова о том, скажем, что оно возьмет Константинополь) [там же, s. 73–77].

целуются по русскому обычаю», — писал крупнейший исследователь алтайского шаманизма Л.П. Потапов со ссылкой на А.В. Анохина [Потапов, 1986, с. 146.]. Духов местности ээлер или ээзи алтайцы связывают и со священными реками, протекающими по их территории, и с нагромождениями камней (*ўле*), которые складывают люди, путешествующие по какому-либо важному делу и возле которых просят благословения у ээлер. В этих же местах оставляют монеты, пищу, напитки, привязывают лоскутки светлого цвета (*жалама*) к стоящим рядом лиственницам. Ээлер обладают определенными характеристиками (пол, возраст, этническая принадлежность), но в то же время — способностью к превращениям, показываясь людям в разных обличьях [Функ, Томилов, 2006, с. 523–524]. По сути, ээзи — это не человек, а некая сила, энергия.

Воззрения алтайских народностей на ээлер очень близки описанным в «Вилайет-наме» взглядам огузских племен на святых-вели. Интересно, что образ Хаджи Бекташа в «Вилайет-наме» приближается скорее к образу духа-«хозяина», чем к типу «духовного человека» (алтайск. *билер кижги*) — шамана. Возможно, это объясняется тем, что шаманизм у тюркских народов — не столь древнее явление. Синкретичность алтайских верований бросается в глаза. Документальные свидетельства об алтайских шаманах относятся к XVII–XVIII вв., то есть к периоду джунгарского господства, когда буддийские власти начали вести ожесточенную борьбу с шаманами, сжигая их на кострах [там же, с. 429, прим. 2.]. Мы не можем утверждать, как это делают некоторые турецкие ученые, что Хаджи Бекташ или его дервиши были «шаманами».

В «Вилайет-наме» описываются некоторые действия Хаджи Бекташа Вели, которые при желании могут быть расценены как шаманские (он возвращает жизнь убитому мальчику-монголу; насылет болезни; дает женщинам магическое средство от бесплодия — камешки; умерщвляет с помощью своей «силы» противников; мгновенно перемещается на большие расстояния; принимает вид птиц (сокола, голубя); разговаривает с животными и с неодушевленными предметами (с коровами, с рыбами, с лягушками, с деревьями, с камнями, с источником, со стеной); осуществляет посвящение/ инициацию в свои «тайны»: вводит людей в транс, извлекает из груди мюрида сердце через рот, «показывает» всевозможные видения, изменяет ход времени, помещает ученика в котел на сорок (или сто двадцать) дней и проч. [Gölpınarlı, 1958, s. 67–69, 34–35, 37–38, 29–31 и др.]). В некоторых рассказах Хаджи Бекташ выступает как магический целитель (в истории о яблоках, выросших зимой); в других случаях — как носитель магии плодородия (умножение пищи, увеличение урожая, власть над природными недрами, ускорение созревания и придание чудесных свойств плодам, дарование потомства людям); в третьих — как предсказатель (он предвещает будущее и друзьям, и врагам). Как известно,

алтайцы называли шаманов «двуязычными» (*еки тилду*), так как те могли общаться как с живыми людьми, так и с умершими (ср. общение Хаджи Бекташа с духом Сейида Гази и с «вечно живущим» Хызром), а также со зверями, птицами, насекомыми, растениями, духами, многие из которых становились их «помощниками», «союзниками» [Функ, Томилов, 2006, с. 434]⁸. Шаманы не имели права отказать ни одному человеку, обратившемуся к ним за помощью (Хаджи Бекташ же отказывал только врагам, которые были прокляты им самим в «измененном состоянии сознания», — исполнение этих проклятий он и сам не в силах был отвратить [Gölpınarlı, 1958, s. 33, 35]⁹).

Несомненно, какие-то черты образа «святого человека», «знающего человека» тюркских племен перешли и в изображение суфийских святых-эвлий, хотя отдельные мотивы при этом могли быть заметно трансформированы, а их языческое происхождение полностью забылось. Хаджи Бекташ восседает под можжевельным деревом (*ардыч*) и пляшет вокруг костра на вершине горы, использует в качестве ритуального угощения мед со сливками (*бал каймак*), воскрешает принесенных в его честь в жертву овец из обглоданных костей; насылает в качестве наказания наследственные болезни [Gölpınarlı, 1958, s. 25, 35, 36, 72, 33 и др.]. Шаман отправляется к божествам в верхний или в нижний мир; Хаджи Бекташ то голубем возносится к престолу Аллаха, то погружается в пучины морские и пирует там вместе с Хызром, то летит соколом в Бадахшан спасать Кутб ад-Дина Хайдара. У Бекташа есть и свои «союзники» и «помощники» — семиглавый дракон, демон, подаренный Ходжой Ахмедом Йасави, змей — Ахи Эврен (сюда можно отнести и огромный камень в форме птицы, на котором Бекташ выезжает «по Божьму соизволению» навстречу дервишам-соперникам [там же, s. 49–50]). Бекташ обладает невероятной мощью взгляда (гипнотическими способностями), «благим дыханием», способностью «читать в сердцах» людей их самые сокровенные желания, исключительной физической силой и выносливостью. Он отращивает ногти и усы до непомерной длины, носит странное одеяние («красную *карраку*») и необычный высокий головной убор (*элифи тадж*) [там же, s. 27]¹⁰. Наконец, Бекташу дано «видеть» невидимых святых (*гайб эренлери*) и общаться с ними, поднимаясь на вершины гор (где он проводил, если верить «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», значительную часть своего времени) [там же, s. 66].

Современные турецкие интеллектуалы, следуя заветам М.Ф. Кёпрюлю, пытаются восстановить исторический облик Хаджи Бекташа и изначальные особенности его «пути» и приходят к выводу,

8 | Наиболее впечатляющее литературное воплощение образ шамана-мага нашел в часто критикуемых романах К. Кастанеды о Доне Хуане.

9 | Хаджи Бекташ говорит своим врагам: «Стрела эра пушена, и вернуть ее назад нельзя». Образ невидимой колдовской стрелы также восходит к первобытным верованиям.

10 | Ничего не сказано о том, были ли у Бекташа четки, чаша для подаяния, бубен и другие атрибуты, но в «Вилайет-наме» подчеркивается благодать, исходящая от его одежды и обуви (*пашпармак*) [Gölpınarlı, 1958, s. 72].

что и в его облике, и в его пути было много «домусульманского». В первую очередь здесь подразумевается отказ от «намаза в сообществе» и от ритуального омовения (*абдест*). Некоторые писатели и деятели культуры считают Хаджи Бекташа основателем или одним из основоположников национальной «турецкой» (или «анатолийской») религии. Однако все «нововведения» Хаджи Бекташа хорошо укладываются в существовавшую в его время традицию «экстатического» суфизма, к которой и он сам и его спутники-каландары и возводили передачу своего учения и свою власяницу-хырку (через Локмана Паранде к Баязиду Бистами). Эта духовная связь, судя по всему, не является плодом вымысла источников в отличие от другой более поздней и более «литературной» генеалогии, которая объявляла святыми предками Бекташа семерых шиитских «непогрешимых» имамов. Вообще в образе Хаджи Бекташа «исторические» черты, запечатленные в «Вилайет-наме» и в османских хрониках, настолько тесно переплетены с «литературными» (причем относящимися к разным литературным традициям — и к библейской, и к индо-буддийской, и к иранской), что создание сугубо историчного портрета Бекташа — задача вряд ли выполнимая.

Как показывает «Вилайет-наме», учение и «путь» Хаджи Бекташа, по сути, являли собой скорее не «возрождение» старых племенных верований, а их «преодоление», «переосмысление» в новых условиях, когда тюркские племена оказались в культурном ареале Ближнего Востока, в окружении греков, картвелов, иранцев, арабов, «франков»-крестоносцев. Община Хаджи Бекташа была религиозным, духовным сообществом, склонным к миссионерству, а отнюдь не узкородовым коллективом, спаянным общими магическими ритуалами, который не стремится к расширению. Бекташи «понимали» шаманистов, с которыми они, вероятно, могли общаться (те же монголо-татары), но не одобряли их и не стремились сделать шаманизм господствующим мировоззрением Анатолии. И все же благодаря наследию бекташи многие архаические представления и символы зажили новой жизнью в османской культуре, так как бекташи удалось синтезировать их с мусульманским мировидением.

Относительно иранского влияния на мировоззрение и обряды братства бекташийя и связанной с ним по происхождению секты алевитов (*кызылбашей*) можно утверждать, что поиски этого влияния начали еще османские чиновники и богословы в XVI в., в эпоху обострения так называемой «кызылбашской проблемы». Известно, что турки, проживавшие на территории Ирана и Средней Азии, участвовали в восстаниях Абу Муслима (749–750 гг.) и других иранских «магов» и «пророков», направленных как против власти арабских завоевателей, так и против насаждения исламской религии (движения Синдбада Мага в 755 г., Исхака Турка в 757 г., Устада Сиса в 767 г., Муканны в 770–782 гг., Бабека в 819–838 гг. и др.). Очевидно, часть тюрок к тому времени исповедовала либо зороастризм, либо религиозное учение Маздака (мазда-

кизм), ставшие знаменем указанных выступлений. Представители этих учений вели религиозную пропаганду среди воинственных кочевников [Sadeghi, 1938]. Тюркские племена, проживавшие к тому времени в пределах Мавераннахра (гузы, токузогузы, халаджи, карлуки) оказались в немалой степени втянутыми в еретические движения. К иранским верованиям примыкали и другие ближневосточные религии (манихейство и несторианство), которые, происходя с территории Месопотамии, входившей в III–VII вв. в империю Сасанидов, получили возможность распространить свою проповедь далеко на восток [Reuch, 1949].

В века, предшествовавшие турецкому завоеванию, в Малой Азии большой популярностью пользовались секты павликиан и тондракитов (последняя — армянская). На юго-восточных рубежах Малой Азии среди курдского населения примерно в тот же период происходило формирование йезидизма и крайних шиитских сект, также испытывавших влияние древнеиранских религий (как и христианские ереси) [Cahen, 1968]. В VII–XI вв. Анатолия была своеобразным пограничьем между империями христиан и мусульман, что способствовало особому накалу религиозной борьбы в этих краях.

После турецкого завоевания христианское население оставалось в большом количестве в крупных городах Румийского султаната (Конья, Кайсери, Сивас) и в сельской местности, о чем свидетельствует и «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» в отношении Каппадокии (но на правом берегу р. Кызыл-Ырмак к тому времени тюрки, вероятно, преобладали, поэтому Хаджи Бекташ решил поселиться там — в Сулуджа Карагююке) [Vrionis, 1971]. В городах христиане и мусульмане проживали в разных кварталах, но, несомненно, общались друг с другом и даже заключали браки, примером чему служат и сами члены правящей династии Сельджукидов. Массового перехода в ислам среди местного населения в ту пору не наблюдалось. Суфии особенно часто входили в контакт с христианским населением [Eflâkî, cilt I, 1959, s. 137, 273, 274]. Адепты еретических учений, которые в византийское время подвергались притеснениям со стороны официальной церкви, по-видимому, должны были воспринимать мусульман как своих избавителей и с большей легкостью идти на сотрудничество с ними, чем православные христиане. В свою очередь они сближались, скорее всего, не с представителями строгого исламского правоверия, а с членами суфийских сообществ и «гетеродоксных» полусектантских образований, что в конце концов приводило к их слиянию. Некоторые тюрки в силу разных причин переходили на сторону византийцев и принимали христианство, сохраняя при этом свои обычаи и традиции. Не будем забывать, что Малая Азия была для Византии не столичной областью, а провинцией, причем отдельные ее части можно было назвать даже «глухой» провинцией.

Народная культура христиан Малой Азии сохранялась почти в неизменном виде и до, и после турецкого завоевания. Многие местные

легенды были постепенно усвоены завоевателями, перенявшими и некоторые архетипы туземного сознания [Önder, 1966; Önder, cilt I, 1972; Sakaoğlu, 1976]. Восприняты были и обычаи, и традиции местного населения (о чем говорит хотя бы принятие дня св. Георгия — праздника Хыдрэллез). Это касается народных костюмов, техники ремесел, архитектуры жилища, земледельческих навыков, музыки и танцев и, конечно же, устного народного творчества (традиция *озанов*). В некоторых случаях трудно понять, является ли тот или иной культ исконно местным, анатолийским, или он был занесен переселенцами (как в случае с почитанием холма Арафат, на котором некогда Хаджи Бекташ занимался подвижничеством) [Тапуц, 1973, s. 63]. Халифе Хаджи Бекташа — Хаджим Султан, — по преданию, также избрал местом своего подвижничества вершину холма Кызылбурун и в течение сорока дней стоял в том месте на одной ноге [Tschudi, 1914, p. 82–83]. Мотив стояния на одной ноге, казалось бы, был занесен из среднеазиатских религиозных легенд (ср. предания узбеков и таджиков о Девона Бурхе) [Снесарев, 1969, с. 292; Басилов, 1963]. Исследователи предполагали буддийский источник этого образа (Бурх — Будда) [Рахимов, 2009]. Но в тексте «Вилайет-наме-и Хаджим Султан» говорится о конкретном топониме на земле Малой Азии, который местные жители почитали, судя по всему, еще до прихода тюркских переселенцев из Средней Азии.

Во всех вилайет-наме подчеркивается особая роль вершин гор и холмов как места подвижничества духовных наставников и богопоклонения. Причем это является характерной чертой лишь традиции бекташи; в «городских» тюркских суфийских братствах такой тип подвижничества не сакрализуется [Осак, 1983, s. 72]. Следует отметить, что среди бекташи эти священные горы и холмы почитаются уже не сами по себе как таковые (как могло быть в языческие времена), а как места, связанные с пребыванием святых людей, чья благодать распространяется и на гору, и на все, что на ней находится.

В древнетюркской космологии встречался образ «космической» Горы богов, белой как молоко, сохранившийся у якутов [Harva, 1959, s. 44–46.]. В Малой Азии земным аналогом такой горы могла послужить одиноко стоящая снеговая гора Эрджияс, о которой упоминается в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» в связи с чудесным появлением перед Хаджи Бекташем Белого источника (Ак-пынар)¹¹. Тюркские эрены приходили на вершины гор для того, чтобы получить поддержку сверхъестественных, таинственных сил, обитающих там. Погребения неких «святых мужей», которые обнаруживаются на некоторых почитаемых холмах, как правило, безымянны, либо прозвище «святого мертвеца» совпадает с названием холма — Нохутлу («Гороховый»), Чамлык («Сосновый») и т.д. Быть может, эти погребения были лишь маркерами святости самой горы или это просто условные имена духов соответствующих гор? Народные певцы-ашики и герои их сказаний зывали к горам как к живым сущностям. Согласно эпосу «Данишменд-наме», сложившемуся в

11 | Кызылбашами-курдами почиталась также другая высокая гора — Кашкар, на вершине которой каждое лето проводились обрядовые церемонии.

XIV в., турки хоронили своих героев, павших в бою с «неверными», на вершинах холмов (что может быть отголоском традиции возведения курганов) [Mélíkoff, v.II., 1960, p. 163].

Камни так же, как и горы, сопряжены с именами святых людей, но не сливаются с ними полностью, сохраняя в традиции бекташи свои собственные названия — Беш-Таш, Хамур-кая, Текке-кая, Кызылджа-Халвет. Перед камнями зажигают свечи, загадывают желания, проходят очистительные обряды. Огромным камням приписывалась особая колдовская сила, могущая причинить человеку либо добро, либо зло [Castagné, 1923, p. 250–251]. В сознании адептов суфийских братств (в особенности бекташи) тайная сила камней связывалась именно с воздействием святого-эвлии. Ф. Хаслук разделил почитаемые камни Анатолии на три разряда: имеющие отверстия; имеющие отпечатки следов (рук, ног, спины святого) и не имеющие никаких особых отличий [Hasluc, v. I, 1929, p. 179–207]. В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» чудесные истории с камнями встречаются в большом количестве. Хаджи Бекташ, судя по этим легендам, обладал некой магической властью над камнями.

Культ деревьев прослеживается в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» в истории о можжевелевом дереве, склонившем свои ветви перед Хаджи Бекташем и получившем в дальнейшем имя Девчик («Маленький дев», «Бесенок»). В «Вилайет-наме-и Султан Шуджа» рассказывается, что святой — герой этого произведения постоянно сидел у подножия огромной сосны. У него была целая священная сосновая роща (*чамлык*). По его желанию на этих соснах созревали яблоки или распускались розы [Аверьянов, 2009, с. 27, 38]. В ближневосточном регионе те или иные деревья издревле связывались в народном сознании с различными божествами (ср. с шумеро-аккадским хранителем кедрового леса Хумбабой из «Эпоса о Гильгамеше»).

В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» отражен еще один мотив, подчеркивающий волшебную силу деревьев, — мотив вырастания дерева из сухой палки, что символизировало вечное возрождение и воскрешение из мертвых. Эвлии Челеби называл туркменов *каракоюнлу* на северо-западе Ирана «поклонниками деревьев» [Evlîya Çelebi, cilt VII, 1928, s. 740–742], поскольку они зажигали множество свечей вокруг священных деревьев, подвешивали на их ветки железные предметы (мужчины) и букеты цветов (женщины), подносили им жертвы. Как представляется, культ деревьев в Анатолии и прилегающих землях в большей степени был распространен не среди суннитов, а среди «гетеродоксных» сообществ (бекташи, тахтаджи, кызылбаши, али илахи).

Известны представления о том, что дух святого после его смерти переселяется в дерево, растущее рядом с его могилой. Похожие верования, по-видимому, окружали черный тут, выросший рядом с гробницей Хаджи Бекташа (считалось, что он вырос из обгорелой головни, брошенной мистическим образом одним эреном из Хорасана в Анатолию,

чтобы возвестить о приходе Хаджи Бекташа; поэтому верх этого дерева якобы был обгоревшим). Как и в случае с камнями, не всегда бывает ясным, что первично — культ святого или культ священного дерева, дух которого лишь позднее мог быть отождествлен с тем или иным святым персонажем. В любом случае оказывается, что дерево сопряжено и с посмертной судьбой святого и, возможно, служит «образом» не только его души, но и его тела. После падения дерева его могут заменить новым (нынешний «черный тут» (*кара дут*) в обители Хаджи Бекташа едва ли старше двухсот лет, следовательно, он заменил собой прежде существовавшее дерево, которое, вероятно, еще видел своими глазами автор «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели») [Roux, 1966, p. 208–213].

Сравнивая описания шаманской практики с рассказами «Вилайет-наме» о Хаджи Бекташе, мы можем прийти к выводу, что Бекташ в некоторых случаях выступает скорее как патрон кама, «хозяйин зверей», чем как собственно кам. Так, описание Хаджи Бекташа, держащего в каждой руке по льву, прямо отсылает к образу божества диких зверей, культ которого был распространен на древнем Ближнем Востоке (в Месопотамии этот персонаж смешивался с героем Гильгамешем; в Греции и на Крите он носил имя Загрей и впоследствии слился с Дионисом) [Кереньи, 2007, с. 67, илл. 25]. Этот Великий Охотник изображался иногда стоящим на голове быка (олицетворения Земли) и разрывающим льва, приподняв его руками над своей головой [там же, с. 68]. Почитание Великого Охотника было развито среди членов культовых мужских союзов Греции и Малой Азии (одной из его ипостасей был и охотник Орион, сын бога моря, охотившийся на зайцев и воплотившийся в созвездие Орион на небе, под ногами у которого — созвездие Зайца [там же, с. 70]¹²). Деревом Вакха (Диониса) считалась сосна (хвоей украшались священные жезлы — тирсы), почитаемая впоследствии также и анатолийскими суфиями. В жертву Дионису нередко приносили быков (ср. описания жертвоприношений быков в «Вилайет-наме»). Символом этого бога был двойной топор (*лабрис*), который в Средние века стал неперменным атрибутом дервишей-бекташи [Иванов, 2000, с. 125]. Связь двойного топора с оргиастическими культами древней Малой Азии также отмечается рядом исследователей [там же, с. 278].

Предсказание будущего — типичное свойство Хаджи Бекташа и других вели братства бекташийя (Абдал Муса, Отман Баба, Шуджа эд-Дин). Хаджи Бекташ предсказывает печальную судьбу своим врагам (брату Идриса Сару, Черному Факиху, Нур эд-Дину Ходже, бею Кайсери и т.д.). Дар предвидения будущего считался Божьим знамением и у древних народов Ближнего Востока (ср. вещие сны и дар толкования снов Иосифа Прекрасного в Библии, предсказания пророков Израиля и

12 | Ср. отношение бекташи к зайцу как к табуированному животному.

Иисуса Христа). Это явление никак не может быть признано чисто «шаманским». Что же до покидания душой тела во время состояния транса, то такие случаи в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» не отмечены¹³. В «Вилайет-наме-и Отман Баба» описывается, что во время намаза Отман Баба «уходил» из своего тела и спустя час возвращался обратно и простирался ниц. Он поднимался в «возвышенный мир» (*алем-и ульвийет*), однако от разъяснений о том, что с ним происходило там, воздерживался. Этот рассказ, таким образом, отличается от шаманских историй, так как там в уста шамана непременно вкладывается повествование о том, что с ним приключилось в пути.

Некоторые «маргинальные» суфии старались создать у своих приверженцев впечатление, что они способны лично вступать в контакт с Богом. Хаджи Бекташ ни в одной легенде, окружающей его имя, не претендует на прямой контакт с Творцом (хотя, как воплощение эзотерического образа имама Али, он мог восприниматься своими наиболее преданными мюридами в качестве «живой иконы» Бога). Не было у него никаких претензий и на светскую власть. В Хаджи Бекташе не было ничего ни от жреца, ни от земного правителя-хана. Попытки представить его вождем некоего тюркского племени *бекташлу*, вторгшегося в Карагююк, заранее обречены на неудачу.

В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» персонажи «высшей» мифологии представлены только тремя лицами — Мухаммадом, Али и Хызром. О вмешательстве Бога в дела людей по молитве святых-эвлийя в тексте говорится неоднократно, но сам Бог на земной арене не появляется, позволяя действовать вместо себя «Божьим людям» — зренам. Так, Хаджиму Султану и Отману Баба в соответствующих вилайет-наме приписывается способность повелевать дождями, бурями и молниями [Tschudi, 1914, p. 81]. Хаджим Султан поразил молнией своего противника Кара Ибрахима, настоятеля текке Сейида Гази. Отман Баба вызвал молнию на ипподроме в Стамбуле и направил ее на возвышавшийся посреди ипподрома камень, в котором образовалась дыра. В другой раз Отман Баба, ударив посохом о землю, вызвал настоящий ураган в Стамбуле, который разрушил часть стены султанского дворца. Кроме того, Отман Баба летал верхом на облаках, погоняя молнией как плетью [Осак, 1983, s. 139].

С властью над воздухом и водной стихией тесно сопряжено и повелевание огнем, которое становится предметом «полуязыческих» рассказов «Вилайет-наме» о Джан Баба и Хуй Ата (все эти рассказы

13 | В «Менакыб аль-кудсийей» (жизнеописании мятежного суфия Баба Ильяса, приписываемом его правнуку Эльвану Челеби) о Яхья-паше, сыне Баба Ильяса, сказано (лл. 416–42а Конийской рукописи):

Удивительный облик дал ему

Царь Всемогущий, Вечно Живущий [Аллах].

Например, сколько раз он покидал тело;

Так, словно всадник спрыгивает с коня;

Иногда на сорок дней, иногда — на два месяца

Оставалось [тело] как дворец без царя.

Цит. по: [Осак, 1983, s. 130].

посвящены обращению «язычников» в ислам). Танец мюридов вокруг огня описывается в «Вилайет-наме» в истории о горé Хырка-дагы; еще раньше там рассказывается о большом костре, горевшем посреди двора обители Йасави и также имевшем ритуальное значение¹⁴. Абдал Муса со своими дервишами танцует прямо в огне, затапывая огромный костер, разложенный его врагами [Аверьянов, 2001, с. 14]. Хаджим Султан посылает вместо себя в раскаленную печь дервиша Бурхана Абдала, который также совершает в огне радение-сама. Схожие по типу испытания в котле с кипятком выпадают на долю Джан Баба в «Вилайет-наме» и Сары Салтука (в «Салтук-наме») [Осак, 1983, s. 155]. Сюжет этих легенд отчасти восходит к христианской агиографии (так, св. Георгия его враги помещают внутрь медного быка и сжигают на костре, но он выходит из этого испытания невредимым). В суфийской «мифологии» эта тема используется как раз с противоположным знаком — чтобы показать превосходство дервиша-мусульманина над монахом-христианином.

К пережиткам воззрений пастушеских племен относится в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» чудо с воскрешением стада овец из костей. Этот мотив в том или ином виде известен у многих народов мира, и связывать его исключительно с шаманизмом нет особых оснований. Сходное видение описывается в Библии и приписывается пророку Иезекиилю (Иез. 37: 1–8). Подобные представления были укоренены в иранской религии, а также и в тибетском буддизме, где похоронный обряд базировался как раз на идее воскрешения человека из костей. В Индии чудо воскрешения умерших из костей приписывается учителю мистической секты йогического типа *канпхата*, Горакхнатху [Briggs, 1938, p. 189–190]. М. Элиаде писал, что «архаические традиции идентификации жизненного начала в костях, по-видимому, не исчезли полностью с азиатского духовного горизонта» [Элиаде, 2000, с. 159]. Но в индо-иранских верованиях речь идет о воскрешении из костей человека, а в «Вилайет-наме» — о воскрешении животных, что ближе к среднеазиатским представлениям.

Практика совместного участия в обрядах бекташи мужчин и женщин лишь косвенно отражена в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», как и в других памятниках данной традиции (например, в «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин») [Köprülü, 1966, s. 33–34].

Происхождение важного мистического атрибута первых дервишей-бекташи — деревянного меча — также не до конца выяснено. Символизм деревянного меча в «Вилайет-наме» не поясняется, однако ясно, что его цель — борьба со злыми силами, имеющими не вполне земную природу. Сары Салтук отрубает деревянным мечом, данным ему Хаджи Бекташем, семь голов дракона в крепости Калигра. Непонятно, можно ли было отрубить ему головы обычным (не дере-

14 | Ср. с описанием пристанища каландаров — *каландар-хона* — в Хорезме, сделанным в свое время известным русским этнографом и религиоведом Г.П. Снесаревым: [Снесарев, 1983, с. 152].

вянным и не заговоренным) мечом или нет? О других функциях этого меча в «Вилайет-наме» ничего не говорится. Ясно, что мы имеем дело с каким-то давним пережитком¹⁵. В «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» шейх Абдал Муса опоясывает деревянным мечом дервиша Кызыл Дели, отправляя его в поход вместе с воинством эмира Айдына Гази Умур-бея (1333–1348 гг.) [Аверьянов, 2001, с. 17]. В традиции бекташи деревянным мечом наделяются, как правило, дервиши, которые отправляются для поселения во враждебные края (будь то Балканы, христианские районы Анатолии или пастбища «татар»). Судя по легендам кызылбашей, деревянный меч воспринимался не столько как символ воинственности бекташи, сколько как знак достоинства мюрида. Рядовые мюриды, скорее всего, никогда не носили подобный отличительный знак (поэтому он и не сохранился в османское время как атрибут бекташи). В среднеазиатских суфийских братствах легенды о деревянных мечах не получили особого распространения. Исключение составляют предания о «человеке-мече» (Бурхан ад-Дин Кылыч) восходящие, быть может, к древним представлениям о божестве грома и молнии, «богемече» [Абашин, 2003, с. 217].

В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» в истории детства героя Хаджи Бекташ признается не только потомком шиитского имама и верховного святого Али, но и воплощением «тайны Али» (*Али сырры*), однако в последующем повествовании такое наименование Бекташа встречается крайне редко. В большинстве рассказов о его жизни в Карагююке он действует совсем не как богочеловек, хотя в его земном облике иногда проглядывают некоторые «нездешние» черты. Так, во лбу Хаджи Бекташа горит зеленая звезда (*нишан*), что сближает его образ с древнеегипетским царем-богом Гором (Хором). Такие же две зеленые точки (на ладони и на лбу) были и у самого Шаха (Али)¹⁶. В начале «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» Хаджи Бекташ обещает возродиться вновь «как молодой месяц» в городе Генджели под именем Абдала Мусы. Таинственным образом Абдалу Мусе было известно местонахождение регалий Хаджи Бекташа (желтого знамени, светильника, зеленого фирмана), хотя из текста «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» мы не можем установить, бывал ли он сам в обители Хаджи Бекташа [Аверьянов, 2001, с. 20–21].

Рассказы о «предыдущих воплощениях» встречаются нам в «Вилайет-наме-и Султан Шуджа эд-Дин». Со слов самого старца Шуджи мы узнаем, что он прежде приходил в этот мир в облике («в одежде» — *дон*) Сейида Гази (которого Шуджа и его последователи считали, судя по всему, своим пиром) и оставил на память о себе клады — золотую печать (*алтун сикке кюнк*), золотой ковш (*машраба*) и золотое стремя

15 | В случае с Хаджим Султаном он желает испытать силу меча, которым Хункар опоясал его, сомневаясь в его способности сечь, и убивает мула, на котором возили воду в обитель, рассекая его надвое. Смысл этой истории в том, что мистический меч сильнее реального меча из металла. См.: [Tschudi, 1914, p. 24–25].

16 | В «Вилайет-наме-и Хаджим Султан» говорится о трех «царских знаках»: черной точке на лбу, зеленой — на ладони и еще одной точке на плече «Шаха»: [Tschudi, 1914, p. 11].

(*узенги*). Эти предметы были затем выкопаны из земли дервишами Шуджи в том месте, которое он указал им [Аверьянов, 2009, с. 32]. Еще больше случаев, связанных с «припоминанием» прошлых перерождений в «Вилайет-наме-и Отман Баба», герой которого прибывает в Османское государство из Средней Азии. Он считал себя воплощением Мухаммада, Иисуса, Моисея и Адама, утверждая, что приходил в этот мир «сто раз в течение ста тысяч лет» [Осак, 1983, с. 173]. Как и Хаджи Бекташ, Отман Баба заявлял о том, что он является «тайной» (только не Али, а Мухаммада), но говорил он это не избранным эренам, а простым горожанам, что выглядит как известная «профанация» мистического призвания.

Прототипом главного героя в жанре вилайет-наме обычно служит «святой святых» — имам Али, с которым герой отождествляется посредством видений или вещих снов. Более поздние по времени жизни святые-вели часто считали себя воплощениями более ранних (так, Отман Баба полагал, что он приходил ранее в мир в облике Сары Салтыка (Салтука), и приписывал себе подвиги, совершенные этим героем-дервишем, современником Хаджи Бекташа Вели). В жизнеописаниях, напрямую связанных с традицией Хаджи Бекташа и в ряде духовных гимнов-нефес говорится, что «переселяющийся» дух — это имам Али, который заново приходит в мир в разных обликах (в облике святых-вели братства бекташийя) и так будет продолжаться и в будущем вплоть до Судного дня. Духовная сущность, которая вселяется в тело новорожденного, носит наименование «сырр» («тайна»). Само перерождение в «житиях» иногда уподобляется рождению нового месяца (*генч ай*), т.е. связывается с повторением фаз лунного цикла. Луна была символом вечной жизни духа, проходящего последовательно фазы рождения, достижения максимальной полноты (совершенства) и умирания, но никогда не умирающего совсем.

В различных памятниках бекташи души святых (как живых, так и уже умерших) являются в образе зверей (обычно оленей, косуль, ланей) или птиц (сокола, голубя, журавля). В «Вилайет-наме-и Хаджим Султан» душа почившего много веков назад Сейида Баттала Гази выходит встречать Хаджим Султана и его дервишей посреди степи в виде косули (*сыгын*) [Tschudi, 1914, p. 78]. В «Менакыб-наме-и Баба Кайгусуз» рассказывается о том, как шейх Абдал Муса обратил на суфийский путь молодого охотника — принца Гайби, явившись ему в облике лани (*аху*) и приведя его в свою обитель. Метаморфоза шейха производит неизгладимое впечатление на чувствительного юношу и заставляет его «уйти от всего мирского». Султан Шуджа эд-Дин в «Вилайет-наме-и Шуджа эд-Дин» также принимает облик «усталого оленя», с тем чтобы наставить на путь иранского суфия Баба Хаки и его спутников (и в буквальном смысле указывает им путь в безводной пустыне и спасает им жизнь) [Аверьянов, 2009, с. 30–31]. В двух последних историях важная роль отводится предметам, с помощью которых посвящаемые пытаются поймать волшебную лань (стрелы, кушак) и которые затем становятся доказательствами подлинности происшедшего.

В христианском окружении анатолийских турок сюжет о лани, указывающей принцу путь к обители монаха-подвижника Мар-Маттая, встречается

ся в сирийской литературе [Barhebraeus, 1945, s. 55]. В Западной Европе легенду на схожий сюжет передавали о св. Хуберте Льежском (покровителе охотников). Малоазийские греки рассказывали ту же самую легенду в связи с обращением св. Евстафия, которому явился чудесный олень, несущий крест между рогов и разговаривавший человеческим голосом [Hasluck, 1928, p. 63]. Некоторые исследователи (Ф. Хаслук, Ж.-П. Ру) полагали, что сам сюжет имеет нехристианское происхождение, связан с шаманизмом и занесен в Малую Азию тюркскими племенами из глубин Азии. Тюркские шаманы, как известно, представляли в глазах верящих в них людей как своего рода «зверолюди» (териоантропы). Турецкий фольклорист С. Чагатай, напротив, считал более вероятным в этом предании «буддийский след».

В «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» Хаджи Бекташ благословляет головной убор пастуха Ибрахима Хаджи — шапку из оленьей шкуры (на право ношения этого убора претендовали также и дервиши Гаркына Деде) [Gölpınarlı, 1958, s. 21–22]. С этой шапкой связывался и обретенный Ибрахимом дар творения чудес. Тахтаджи и юрюки запрещали охотиться на оленей, ибо считалось, что смерть оленя заставляет содрогаться горы, как при землетрясении. Верование о переселении душ святых-эренов в оленей нашло отражение в приводимом ниже нефесе Шаха Исмаила Хатаи, также строго воспрещающем убийство оленей:

Тебе говорю я, тебе, что олени — это эрены;
Они дают нам любовь, тебе же — искушение (*далга*);
Я прошу у Владыки, да не оправдает Он стреляющих [в оленей];
Не беги от меня, не убегай, я — не охотник!
[Gölpınarlı, 1963, s. 244]

Возвращаясь к образу Хаджи Бекташа, необходимо подчеркнуть, что этот святой сам никогда не отождествлялся с оленем. Зато весьма многочисленны рассказы о принятии Хаджи Бекташем птичьего облика (в виде сокола, голубя) [Gölpınarlı, 1958, s. 10, 13, 18, 19]. Правда, они относятся лишь к эпохе прибытия Хаджи Бекташа в Малую Азию, а не к последующему времени, когда он уже обосновался там. Хаджи Бекташ, будучи в Анатолии, предстает своим противникам (Нур эд-Дину Джаджа и Молле Сад эд-Дину) в грозном облике — с отросшими длинными усами и ногтями — и сравнивает сам себя с соколом (но в этих историях настоящего превращения в птицу уже не происходит) [там же, s. 29–31, 56–57].

Представление об отделении духовной сущности от человека и ее воплощении в каком-либо живом существе, вероятно, очень архаичны, и их сохранение в мифологии бекташи еще раз указывает на тесную символическую связь с древностью, характерную для этого братства.

Легенды о взаимоотношениях Хаджи Бекташа со змеем — Ахи Эвреном образуют параллель со вставным сказанием о походе Хаджи

Бекташа против кафи́ров Бадахшана¹⁷. Помощником и защитником Хаджи Бекташа в этом рассказе является семиглавый дракон, охраняющий пещеру, в которой герой предается подвижничеству. На наш взгляд, повествование о покорении Бадахшана несет следы явных заимствований из буддийской традиции, и в основе его лежал некий буддийский прототип, возможно, имевший хождение среди хорасанских тюрок. Буддийские паломники разносили по миру легенды о хтонических существах (божествах), покоренных Буддой, в том числе и о змееподобных нагах, обитавших в озерах, пещерах, родниках и т.п. В таких преданиях образ Будды мог замещаться образом святого подвижника-архата или идеального царя-буддиста — *чакравартина* («вращающего колесо учения») [Александрова, 2008, с. 45–68].

Буддийские параллели в образе Хаджи Бекташа не ограничиваются указанными чертами. Детали описания облика Хаджи Бекташа и некоторые его чудесные деяния также перекликаются с буддийской агиографией. Сюда относится прежде всего сообщение о мистическом прилете Хаджи Бекташа в Анатолию в облике голубя и об оставленных им следах на камнях¹⁸. Мотив превращения посоха в цветущее, зеленеющее дерево, трижды повторяющийся на страницах «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» (в эпизоде об указании туркестанскими эренами места будущей обители Хаджи Бекташа, в рассказе об Ахи Эврене и в истории о раскаявшемся разбойнике Бостанджи), широко представлен и в буддийских легендах, где он имеет более прочные корни, так как посох буддийского монаха постоянно напоминает этому последнему о просветлении, снизошедшем на Будду под священным деревом бодхи, и символизирует связь странствующего монаха с «верхним миром» [там же, с. 99–100].

Представления дервишей-бекташи о «летающем» Хаджи Бекташе становятся более понятными при сравнении с постоянно присутствующим в буддийской традиции образом «летающего Татхагаты», оставляющего следы на камнях в тех местах, где он опускался на землю¹⁹. О встрече Хаджи Бекташа и Ибрахима Хаджи, одетого в шапку из оленьей шкуры, и о благословении, данном Ибрахиму Хаджи Бекташем, уже говорилось выше. Эта история весьма близко напоминает буддийское предание из Индии, излагаемое Сюань Цзаном: «Здесь бодхисаттва Шакья повстречал Будду Дипанкару [«Несущего свет»]. Сбросив накидку из оленьей шкуры и расстелив свои волосы, он закрыл таким образом грязную землю перед Буддой и получил предсказание [что сам станет Буддой]» [там же, с. 104]. Другие «буддийские» мотивы в

17 | В прозаическом варианте «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели», изданном Х. Дуран в 2007 г. в Анкаре, это сказание приводится в стихотворной форме на лл. 156–266.

18 | «Здесь ступа высотой 100 чл. Рядом — большой квадратный камень. На нем — следы ног Татхагаты. Будда ступил на этот камень в то время, когда, излучая бесчисленные лучи света, осветившие монастырь Махавана, он рассказывал людям и богам историю своих прежних рождений». — [Там же, с. 105].

19 | «Татхагата средь бела дня летал по воздуху над Индией и обращал [людей]. Следы, где он опускался, остались и в этой стране. В порыве благодарности и восхищения люди построили эти священные стены». [Там же, с. 105].

«Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» также заслуживают пристального внимания (восседание святого на коврике под священным деревом как символ «отвоевания» страны и приобщения ее к Учению [Gölpınarlı, 1958, s. 25]; мотив о запрещении лягушкам квакать, чтобы они не мешали собранию суфиев [Gölpınarlı, 1958, s. 55]²⁰; острижение волос как обряд «отречения от мира» и принятия в общину [там же, s. 53, 56, 61, 71]; рубка дров как путь служения общине, послушания адепта перед получением им прозрения [там же, s. 49]²¹; распространение тела святого/Будды и наполнение всего мира его образом [Gölpınarlı, 1958, s. 61]²² и т.д.

Буддийские сюжеты могли проникнуть в Анатолию благодаря деятельности странствующих буддийских монахов-*бахши*, чье присутствие засвидетельствовано средневековыми источниками в Иране в эпоху монгольского завоевания. Бахши несли с собой «народный буддизм», одновременно выполняя некоторые шаманские функции. Сообщество, к которому принадлежал Хаджи Бекташ Вели по данным Ашикпашазаде (Баджийан-и Рум), гипотетически также могло быть связанным с этими бахши эпохи династии ильханов Хулагуидов (1256–1335 гг.). У монголов бахши были и жрецами, и целителями в одном лице [Roux, 1984, p. 75].

В «Вилайет-наме-и Отман Баба» рассказывается, что святой Отман Баба собрал своих абдалов и заранее предупредил их о времени своей кончины, сказав, что он «вознесется на небо верхом на лошади». В тот день и час, которые он предсказал, с небес спустились некие юноши, босоногие, с непокрытой головой, ведшие под уздцы гнедую лошадь с зелеными крыльями. Отман Баба сел верхом на эту лошадь и исчез. Все это его дервиши наблюдали словно бы во сне (*алем-и хабда*) [Осак, 1983, s. 185]. Нежелание мюридов-послушников верить в смерть любимого наставника и стремление всегда думать о нем как о живом, психологически вполне оправданны.

Вознесение верхом на лошади, вероятно, можно возвести к архетипическому образу некоего божества-всадника (например, Сиявуша в среднеазиатской традиции; в исламский период этот образ воплотился в таких персонажах как имам Али и Хызр-Ильяс). Таким божеством-всадником становится (или сливается с ним) и сам Хаджи Бекташ после своей физической смерти²³. В какой-то мере здесь можно предположить и влияние библейского рассказа об Илии-пророке, вознесшемся на небеса на огненной колеснице. С Илией и его учеником Елисеем

20 | Ср.: [Ахметшин, 2007, с. 114] (приводится легенда народа бай о бодхисаттве Гуаньинь и злом волшебнике Ло Ша и о том, как Гуаньинь приказал лягушкам перестать квакать).

21 | Ср. с прозрением будущего шестого патриарха чань-буддизма Хуэйньэна: [Маслов, 2000, с. 151, 345].

22 | Для сравнения «тело дхармы» (дхармакая) Будды охватывает собой три мира: мир богов, хтонических демонов и «средний мир», в котором обитают люди. В «Вилайет-наме» мотив разделения после смерти тела Сары Салтыка на 40 (или на 7) тел, показавшихся в разных гробах и похороненных в разных странах, отражает похожее понимание «разрастания» тела святого.

23 | См. [Gölpınarlı, 1958, s. 55]: «В руке этого человека, как и говорил Хункар, было копые (*мызрак*), лицо было закрыто зеленым покрывалом, под ним был серый конь». Отличие этого персонажа от Хызра [там же, с. 77] только в том, что лицо Хызра открыто и «прекрасно».

Хаджи Бекташа связывает целый набор общих мотивов, которые, вероятно, были заимствованы составителями «жития» Хаджи Бекташа не напрямую из Библии, а через посредство устной традиции.

Библейские «корни» имеют и эпизоды с превращением воды для омовения в кровь, совершаемым Хаджи Бекташем дважды на глазах своих противников — наместника ильханов Нур эд-Дина Джаджа и Моллы Сад эд-Дина [там же, с. 29–30, 60]. В Библии похожее чудо совершают Моисей и его брат Аарон на глазах египетского фараона (Исход, 7: 20–21). Однако общий мотив в обоих случаях употреблен в совершенно несходном контексте. Хаджи Бекташ творит чудо с превращением воды в кровь для того, чтобы показать, что ему нет необходимости в обряде омовения. Между тем для большинства семитских народностей обряд омовения имел принципиальное значение, а некоторые группы гностического толка (мандеи) старались практиковать его как можно чаще. Неприятие Хаджи Бекташем обряда омовения пока не нашло в науке убедительного объяснения (возможно, оно было связано с традициями кочевых огузов, почитавших воду священной и отказывавшихся по этой причине от купания в ней).

Понятие «сын дыхания» (*нефес эвляды*) и смутные представления о непорочном зачатии, отраженные в рассказе «Вилайет-наме» о рождении детей Кадынджык Ана, видимо, тоже появились в традиции бекташи под воздействием христианства (вероятно, через посредство коранической традиции о дуновении ангела Джебраила на Марию (Марьям)). В предании бекташи зачатие у Кадынджык происходит от капель крови из носа Хаджи Бекташа, капнувших в сосуд с водой для омовения (воду из которого Кадынджык выпила, дабы получить *бараку* святого-вели) [Eflâkî, 1959, cilt I, s. 169, 343]. И здесь, как и в рассказе о превращении воды в кровь, вода для омовения как бы загрязняется кровью, но это становится не причиной осквернения Кадынджык, как следовало бы по шариату, а, наоборот, дает начало новому рождению. Однако «дети дыхания» Хаджи Бекташа, хотя и продолжили его род и стали его наследниками-*челеби*, были наделены меньшей святостью, чем он сам (кроме третьего сына, Махмуда, почти сравнявшегося с отцом в мистической силе и умерщвленного им как соперника [Gölpınarlı, 1958, s. 64–65]).

Почему при составлении «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» избирались именно перечисленные выше сюжеты, а не другие библейские, коранические, апокрифические рассказы, остается до конца не выясненным. Илия и Елисей послужили прообразами для создания литературного облика Хаджи Бекташа, вероятно, в силу того что это, пожалуй, самые загадочные персонажи Ветхого Завета. В какой-то мере творцы легенд «Вилайет-наме» имели перед глазами и образы доисламских пророков Мусы, Исы и, может быть, Джирджиса (т.е. св. Георгия).

Чудеса с хождением по воде чаще всего приписывались Отману Баба, который таким способом пересек однажды реку, а в другой раз —

озеро. Стремившиеся повторить его подвиг мюриды каждый раз начинали тонуть. Хаджи Бекташ и его мюриды прославились больше переплыванием реки или моря на молитвенном коврике [там же, s. 24, 45–46]. Это чудо имеет, по-видимому, другой источник (здесь скорее выходит на первый план чудесное средство передвижения, а не чудесные способности самого святого персонажа, хотя и коврик движется благодаря святости его обладателя).

Христианские и библейские мотивы нашли отражение почти во всех произведениях в жанре вилайет-наме, исключая, может быть, только «Вилайет-наме-и Шуджа эд-Дин». А.Я. Оджак связывает наличие этих мотивов с пропагандистскими задачами бекташи [Осак, 1983, s. 219]. Больше всего христианских заимствований в «Вилайет-наме-и Хаджи Бекташ-и Вели» и в «Вилайет-наме-и Хаджим Султан». Природные культы и верования, родственные шаманистским, чаще всего бросаются в глаза в жизнеописании Хаджи Бекташа (хотя они присутствуют и в «Вилайет-наме-и Отман Баба» и в «Вилайет-наме-и Шуджа эд-Дин»). «Менакыб-и Кайгусуз Баба» и «Вилайет-наме-и Шуджа эд-Дин» содержат некоторое количество буддийских и дальневосточных мотивов. Наличие отдельных групп мотивов в одних жизнеописаниях и отсутствие их в других можно объяснить запросами тех общин, к которым обращались авторы или составители агиографий. При сравнительном изобилии буддийских и христианских мотивов заслуживает внимания незначительный удельный вес в традиции жизнеописаний бекташи собственно шиитских легенд. Однако это соотношение верно только для прозаических памятников (и стихотворных вилайет-наме), но не для обширного и разнородного по составу корпуса духовных стихов бекташи и кызылбашей.

Список источников и литературы

- Абашин, 2003 — Абашин С.Н. Бурханиддин-Кылыч: учёный, правитель, чудотворец? О генезисе культа святых в Средней Азии // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003.
- Аверьянов, 2001 — Аверьянов Ю.А. «Вилайет-наме-и Султан Абдал Муса» — легендарное житие анатолийского суфия XIV в. (Введение, перевод и комментарии) // *Orientalistica invenile*, II. М., 2001.
- Аверьянов, 2009, С. 30–31 — Суфийский шейх Шуджа эд-Дин Вели (Султан Варлыгы) и его жизнеописание «Вилайет-наме» / Введение, перевод и комментарии Ю.А. Аверьянова // *Pax Islamica*, 2(3). М., 2009.
- Александрова, 2008 — Александрова Н.В. Путь и текст. Китайские паломники в Индии. М., 2008.
- Ахметшин, 2007 — Ахметшин Н.Х. Врата Шамбалы. М., 2007.
- Басилов, 1963 — Басилов В.Н. О туркменском пире дождя Буркут-баба//СЭ, 1963, № 3.
- Граматикина, 1998 — Граматикина Н. Житиего на Демир Баба и създаването на ръкописи от мюсюлманите от хетеродоксните течения на исляма в Североизточна България// Мюсюлманската култура по българските земи. Изследования. София, 1998.
- Иванов, 2000 — Иванов В.И. Дионис и прадионисийство. СПб., 2000.
- Кереньи, 2007 — Кереньи К. Дионис. Прообраз неиссякаемой жизни. М., 2007.
- Кияченко, 2004 — Кияченко Н.В. Актиния и лотос. Протохрам синтоизма и буддийский храмовый комплекс. В книге: Храм земной и небесный / Сост. и автор предисл. Ш.М. Шукуров. М., 2004.
- Маслов, 2000 — Письмена на воде. Первые наставники Чань в Китае / Сост., пер., иссл. и комм. А.А. Маслова. М., 2000.
- Потапов, 1986 — Потапов Л.П. Андрей Викторович Анохин как исследователь шаманства у алтайцев // Проблемы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1986.
- Рахимов, 2009 — Рахимов Р.Р. Уединенный мазар в отрогах гор // Центральная Азия: Традиция в условиях перемен. СПб., 2009.
- Снесарев, 1969 — Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.
- Снесарев, 1983 — Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.
- Функ, Томилов, 2006 — Туркские народы Южной Сибири / Отв. ред. Д.А. Функ и Н.А. Томилов. М., 2006.
- Элиаде, 2000 — Элиаде, М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев, 2000.
- Aşık Çelebi, 1971 — Aşık Çelebi. Meşâiru`ş-Şuarâ. Ed. by E. Meredith-Owens. L., 1971.
- Aşıkpaşazade, 1332 — Aşıkpaşazade tarihî. Nşr. Alî Beğ. İstanbul, 1332 H.
- Atalay, 1978 — Atalay, A.A. Abdal Musa Sultan ve vilâyetnâmesi. İstanbul, 1978.
- Aytekin, 1956 — Aytekin S. Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş Veli. Ankara, 1956. T. I–II.
- Babinger, 1983 — Babinger F. Osmanlı tarih yazarları ve eserleri. Ankara, 1983.
- Barhebraeus, 1945 — Barhebraeus. Abu-l-Farac tarihi. Ankara, 1945.

- Beldiceanu-Steinherr, 1971 — Beldiceanu-Steinherr, I. La Vita de Seyyid Ali Sultan et la conquête de la Thrace par les Turcs // Proceedings of the XXVII-th International Congress of orientalistes (Ann Arbor 1967). Wiesbaden, 1971.
- Briggs, 1938 — Briggs, G.W. Gorakhnath and the Kanphata Yogis. Oxford, 1938.
- Cahen, 1968 — Cahen, C. Pre-ottoman Turkey. L., 1968.
- Castagné, 1923 — Castagné, J. Survivances d'anciens cultes et rites en Asie Centrale // Revue d'ethnologie, XV (1923).
- Coşan, 1971 — Coşan, E. Hacı Bektaş-ı Velî. Makalât. (дисс., Анкара, 1971).
- Dağlı, 1941 — Dağlı, M.Y. Kaygusuz Abdal. İstanbul, 1941.
- Duran, 2007 — Duran H. Velâyetnâme Hacı Bektâş-ı Velî. Ankara, 2007.
- Eflâkî, 1959 — Eflâkî Ahmed. Manâkib al-Arifin. Ankara, 1959. T. I–II.
- Ergun, 1936 — Ergun, S.N. Türk şairleri. İstanbul, 1936. T. I.
- Evlîya Çelebi, 1928 — Evliya Çelebi. Seyâhatnâme. Cilt VII. İstanbul, 1928.
- Fehmi, 1927 — Fehmi, H. Otman Baba Vilâyetnâmesi. Türk Yurdu, V (1927).
- Gölpınarlı, 1953 — Gölpınarlı, A. Kaygusuz Abdal– Kul Himmet — Hatayî. İstanbul, 1953.
- Gölpınarlı, 1953a — Gölpınarlı A. Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik. İstanbul, 1953.
- Gölpınarlı, 1958 — Gölpınarlı A. Manâkib-i Hacı Bektaş-ı Velî. İstanbul, 1958.
- Gölpınarlı, 1963 — Gölpınarlı A. Alevî-Bektaşî nefesleri. İstanbul, 1963.
- Gross, 1927 — Gross E. Das Vilayet-name des Hağgi Bektasch. Leipzig, 1927.
- Güzel, 2004 — Güzel, A. Kaygusuz Abdal. Ankara, 2004.
- Harva, 1959 — Harva, U. Les representations religieuses chez les peuples altaïques. P., 1959.
- Hasluck, 1928 — Hasluck F.W. Bektaşîlik tedkikleri. İstanbul, 1928.
- Hasluck, 1929 — Hasluck F.W. Christianity and Islam under the Sultans. Oxford, 1929. T. I–II.
- İnan, 1968 — İnan A. Müslüman Türklere Şamanizm kalıntıları // Makaleler ve incelemeler. Ankara, 1968.
- Köprülü, 1966 — Köprülü M.F. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara, 1966.
- Köprülü, 1972 — Köprülü, M.F. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşu. Ankara, 1972.
- Köprülü, 1972 — Köprülü, O. Vilâyetnâme-i Sultan Şucâ'u'd-Din. Türkiyat Mecmuası (İstanbul Üniversitesi), XVII (1972).
- Lâtîfî, 1341 — Lâtîfî. Tezkire-i Lâtîfî. İstanbul, 1341H.
- Melikoff, 1960 — Melikoff, I. La geste de Melik Danişmend. P., 1960. T. I–II.
- Neşrî, 1951 — Neşrî. Kitâb-i cihannüma. Hergst. b. F. Taeschner. B. I. Leipzig, 1951.
- Ocak, 1981 — Ocak, A.Y. Bazı menâkıbnâmelere göre XIII.-XV. yüzyıllardaki ihtidâlarda heterodoks şeyh ve dervişlerin rolü. Osmanlı Araştırmaları, II (1981).
- Ocak, 1983 — Ocak, A.Y. Bektaşî menâkıbnâmelerinde İslâm öncesi inanç motifleri. İstanbul, 1983.
- Önder, 1972 — Önder, M. Anadolu efsaneleri. Ankara, 1966; Он же. Şehirden şehire. T. I–II. İstanbul, 1972.
- Peuch, 1949 — Peuch, H.-Ch. Le manichéisme. P., 1949.
- Roux, 1966 — Roux, J.-P. Le chaman // Le monde du sorcier (Sources orientales; 7). P., 1966.
- Roux, 1984 — Roux, J.-P. La religion des Turcs et des Mongols. P., 1984.
- Sadeghi, 1938 — Sadeghi, G.H. Les mouvements religieux iraniens au II-e et III-e siècles de l'Hégire. P., 1938.
- Sakaoğlu, 1976 — Sakaoğlu, S. 101 Anadolu efsânesi. İstanbul, 1976.
- Tanyu, 1973 — Tanyu, H. Dinler tarihi araştırmaları. Ankara, 1973.
- Tschudi, 1914, p. 81 — Das Vilâyet-nâme des Hadschim Sultan. Hergst. bei R. Tschudi. Berlin, 1914.
- Vrionis, 1971 — Vrionis, S. The decline of medieval Hellenism in Asia Minor. Berkeley, 1971.