

Р.Р. Рахимов

МИФОЛОГИЯ БУРХА: НЕ ТАИТ ЛИ ОНА ИСТОРИЮ ВНЕ ВРЕМЕНИ?

В предлагаемой статье внимание сосредоточено на мифологии *хазрата* Бурха, с которым ассоциируется объект мусульманского культа в долине Хингоу (Вахио). В традиции ираноязычных народов мира вряд ли найдется другая фигура, мифы и сказания о которой были бы столь богаты, разнообразны и противоречивы.

В повествованиях Бурх, находясь в эпицентре драматических событий, демонстрирует неисчерпаемый и невероятный с точки зрения логики созидательный потенциал, которым обладает человек. Он словно говорит: «Сила, которой обладает человек, — безгранична. Стоит человеку захотеть, величие его духа способно радикально преобразить облик мира».

Мифология Бурха привлекает к себе внимание, потому что в ней объединены черты подлинной истории и мифа. В рассказах о нем миф и история то следуют друг за другом, то подлинность растворяется в мифе, то миф сливается с историей. Когда миф тяготеет к истории, Бурх становится современником исторических личностей и повествование наделяется чертами, присущими преданию. И, наоборот, когда история приближается к мифу, «исторический» Бурх становится внуком третьего сына первочеловека Адама — Сифа — или современником коранического Мусы (библ. Моисей).

Разобраться в этом переплетении сюжетных линий чрезвычайно трудно. Преодоление трудностей, которые возникают на пути осмысления мифологии Бурха, в рамках одной работы не представляется возможным. В то же время неоправданно оставлять этот сюжет без внимания. Предлагаемая работа преследует следующую цель — обратить внимание исследователей на мифологию мусульманского «святого» Бурха как на чрезвычайно интересный сюжет. Задача автора статьи —

попытаться при первом приближении затронуть лишь некоторые грани мифов и преданий о Бурхе с точки зрения возможной их интерпретации как истории в мифологии этого святого.

Мифология эпонима рассматриваемого культового комплекса происходит главным образом из двух источников: а) памятников письменности Средневековья и б) устных рассказов и преданий, в том числе мифов и сказаний в устно-поэтической традиции горных таджиков. Рассказы средневековых авторов, а также преобладающая часть фольклорных повествований о святом Бурхе выявлены в основном таджикскими исследователями. Автор опирается на них как на источники. Что касается интерпретации привлекаемых легенд и рассказов в плане раскрытия потаенных смыслов, а также поисков интеллектуальных истоков формирования культа Бурха, ответственность за них автор берет на себя.

Сюжет о мифологии Бурха представляет интерес как пример интегрирования элементов доисламских религиозных практик в живую ткань культа святых в исламе, нормы и принципы которого таджики исповедуют с VIII в. В контексте мистического имиджа Бурха — являть собой чудотворца — автор предпринимает попытку интерпретации мифов и преданий о нем под углом зрения реальности / нереальности совершения святых деяний (*карамат*).

Сюжет о мифологии Бурха подвергается анализу в следующих направлениях:

1. Мифический Бурх на пути исторического Абу Са'ида.
2. Разоблачение Мусы или суфийская формула любви?
3. Бурх: отречение от Бога или от самого себя?
4. Не таит ли миф о Бурхе и Бурха «от истории»?
5. Феномен оцепенения горного козла.
6. Краткие выводы.

1. Мифический Бурх на пути исторического Абу Са'ида

Согласно мнению Н.А. Кислякова, *шейх* Абу Са'ида Руми(?) владел жемчугом, а в том жемчуге «было сто тысяч лучей Божьего света. *Шейх* Абу Са'ид этот жемчуг потерял и бродил [он по миру. — *P.P.*] в поисках его. Тогда бог дал приказ Бурху найти жемчуг. И вот после 40-летних бесплодных поисков *шейх* Абу Са'ид встретился с Бурхом. *Шейх* Абу Са'ид спросил его: “О, человек, как твое имя. Я до сего дня не видел подобного тебе раба божьего!” — “Мое имя Бурх”. Снова *шейх* Абу Са'ид спросил: “Не ты ли из потомков шейхов Набийулло”¹. “Да”, — отвечал Бурх. Тогда шейх Абу Са'ид упал в ноги

Бурху и стал просить об отпущении грехов. Потом сказал: “Ой, Бурх, я должен расстаться с тобой”. Тогда Бурх вернул шейху Абу Са‘иду потерянный им жемчуг. Вот в поисках этого жемчуга Бурх стал юродивым (блаженным)».

И далее: «Из той страны, где Бурх повстречался с шейхом Абу Са‘идом, он вместе со своими братьями и матерью полетел в крепость Кабул. Там умер один из его братьев по имени Баркаб². После этого снова полетел Бурх со своей матерью и оставшимся братом и спустился в [афганский. — Р.Р.] город Толикон. Несколько месяцев спустя умер его младший брат Турк Абдолъ. Тогда сказал Бурх своей матери: “На голову мою снизошел гнев божий. Встань, пойдем отсюда”. И, взявши ее за руки, пришел в город Шахраб. Здесь умерла его мать — Биби Джолилаи Аразоти. И поселился Бурх на могиле своей матери, где прожил он несколько месяцев; по другой версии — 7 лет. Однажды во сне увидел он, что мать говорит ему: “Я отпускаю тебя. Пойди, куда хочешь”. Тогда Бурх отправился в путь и, придя в горы Боршида [долина р. Хингоу. — Р.Р.], поселился под деревом *чабарг*»³.

Легенда, зафиксированная таджикскими исследователями, в основных чертах совпадает с версией Н.А. Кислякова лишь с тем различием, что в Афганистан святой Бурх попадает, направляясь с острова Сарандиб (Цейлон)⁴. В рассказах о Бурхе, в том числе записанном мною, фигурирует также Бухара. Имеются также сведения, что появлению святого в долине Об и Мазор (приток р. Хингоу) предшествовало его пребывание в Индостане, Арабистане и Египте⁵.

Несколько характерных деталей биографии Бурха нашли отражение в рассказах о нем, зафиксированных А. Шеховым⁶. Согласно им Бурх нисходит с горы Тур (Синай?) и направляется к своей родине Арасат. В предании называется имя отца святого — *хазрат* Хашим Джабали (значение слова *джабали* — «горный»). Он внук похороненного в пещере горы около Мекки пророка Шиса (библ. Сиф) — третьего сына Адама. Имя его матери — Джамила Джабили (букв. «украшение горы»).

Однажды Бурх пришел с братьями к матери и сказал: «Мать, мы испытали много обид от людей этой страны. Мы желаем, чтобы вы присоединились к нам отправиться в страну гор». Мать согласилась следовать с сыновьями. Бог направил ангела, предписав ему: «Иди и вытяни жилы из земли, чтобы мои слуги не испытывали трудностей». Ангел прибыл туда и вытянул жилы из земли. Святой Бурх с матерью и братьями перенеслись на остров Рум, где встретили одержимого Абу Са‘ида с непокрытой головой, бродящего по острову в поисках потерянного им жемчуга.

Далее следует уже знакомый читателю рассказ. В частности, узнав, что Абу Са'ид уже 40 лет ищет свой жемчуг, святой Бурх принялся молиться Богу, прося помочь найти потерянную им драгоценность. «Он еще не закончил молитву, как тот жемчуг появился с неба и оказался у хазрата Бурха в руке». Когда он отдал Абу Са'иду жемчуг, тот «пал ниц к ногам Бурха и во множестве извинялся перед ним». После этого они расстались. Бурх с матерью и братьями полетели в направлении Кабула. После смерти братьев и матери святой оказывается в Боршиде, где скрывался под деревом *чабарг* 40 лет⁷.

В небольшом отрывке легенды, повествующем о связи мифического Бурха с реально существующей Бухарой, говорится, что «Бурх был ткачом. Придя в Бухару, он занялся ткачеством. В сутки успевал соткать [ткани на. — РР.] 50 одежд⁸. Эта весть распространилась среди народа, и старейшины Бухары решили произвести расследование⁹, не использует ли он в своем ремесле колдовство. Как иначе объяснить тот факт, что его ткацкий станок работал в автоматическом режиме¹⁰. В конце концов «Бурх взял орудие своего ремесла и ушел в Каратегин и Вахио. Придя в Вахио-боло, он умер»¹¹.

Упоминание об отце святого (Хашиме Джабали) мы находим в источнике, который привлек А. Шехов. В других источниках данный факт не находит отражения. Это позволяет предположить, что святой Бурх был ниспослан на землю как сын Бога. В то же время можно полагать, что отец героя не дожил до начала его хождений по миру. Может быть, это обстоятельство и подтолкнуло святого к мытарству. Таким образом, мы имеем дело с мифом, у которого может быть *своя* подлинность.

2. Разоблачение Мусы, или Суфийская формула любви?

В рассказах о Бурхе мотив «Бурх — Муса» занимает одно из центральных мест. Традиция утверждает, что Бурх происходит из общины Мусы, родившегося, как полагают, в Египте приблизительно в 1570 г. до н.э. Эта дата указывает, к каким далеким доисламским временам восходят представления о культе эпонима места паломничества и поклонения в долине Вахио (Хингоу). Однако это не исключает предположения, что в индоиранском мире данный культ существовал, может быть, задолго до Мусы.

Доминирующий в повествованиях об эпониме *мазара* мотив «Бурх — Муса» может иметь и такое объяснение: создатель Пятикнижия, возможно, является единственным или одним из немногих пророков, который осуществлял свои пророческие функции, опираясь на

помощников, по знанию и мудрости превосходящих его. Широко известный пример — история его встречи с «рабом из рабов Аллаха», под которым подразумевается пророк Хизр (ал-Хидр), во время путешествия в поисках места «слияния двух морей» (Коран, 18:60–82). Муса просит «раба из рабов» разрешить ему отправиться путешествовать вместе с ним, чтобы черпать из его мудрости. Тот соглашается, но ставит условие: во время путешествия не спрашивать у него о мотивах его поступков. Муса не выдерживает этого испытания и в конце концов покидает судно, не достигнув цели. Как мы увидим ниже, в этом эпизоде отношения «раба из рабов» и Мусы построено по той же схеме, что и отношения «Бурх — Муса». В мифологии народов Востока известна и другая пара — упоминавшийся Хидр и Илйас (ветхозаветный Илия). Устойчивость пар существей (ср. авестийские пары Аша — Воху Манна, Амеретат — Хуарватаг) и богов (ср. Арьямана — Бхаги в Древней Индии или Митра — Варуна в ведийских гимнах) хорошо прослеживаются в книге Ж. Дюмезиля¹².

Более выразителен другой пример, иллюстрирующий опору Мусы на помощников. В коранических рассказах старший брат Харун бин Имран (библейский Аарон) часто упоминается как верный помощник Мусы¹³. Здесь возникает возможность для понимания отношений «Бурх — Муса»: Муса для Бурха является тем, кем для него — его старший брат Харун. Можно предполагать, что парности подобного рода в мусульманской мифологии своим происхождением обязаны первоначальным арийским мыслительным истокам.

О Харуне как верном помощнике Мусы имеются многочисленные рассказы как в коранических, так и в библейских текстах. Они хорошо иллюстрируют устойчивость древней схемы парности мифологических богов и пророков. Коранические предания о Мусе и Харуне сводятся к тому, что Аллах назначает Харуна помощником Мусы в его миссии вывести иудеев из египетского рабства. Мусе предстояло не только убедить в бесполезности дальнейшего пребывания в Египте своих соплеменников, но и уговорить фараона разрешить иудеям покинуть страну. Но Муса не обладал необходимым красноречием. От природы он был косноязычен и, когда волновался, терял голос и сильно заикался. Харун, наоборот, был прирожденный оратор и трибун. Поэтому было решено использовать его потенциал переговорщика для благополучного исхода дела (ниже мы увидим, что там, где Муса не может вызвать дождь своими молитвами, используется чудотворный потенциал Бурха). После спасения из Египта, когда Муса поднялся на гору Синай, чтобы получить скрижали Завета, Харун не сумел остановить израильтян, которые вмес-

то Аллаха стали поклоняться отлитому из золота тельцу. По библейским преданиям, за этот грех Харун впоследствии не был допущен в Землю обетованную и умер (как и Муса) вблизи ее — на горе Ор. По сей день в качестве могилы Харуна почитается пещерное погребение в скале в Южной Иордании, недалеко от г. Петра.

Здесь можно обнаружить еще одну любопытную деталь в образе Мусы: в переговорах между фараоном и иудеями об освобождении израильтян из египетского рабства он находится между договаривающимися сторонами: фараоном, с одной стороны, и Харуном — с другой. Практически то же самое происходит в ситуациях, когда востребован *карамат* Бурха: Муса находится между Джабраилом и Бурхом.

В легендах о переговорах между Богом и Бурхом о дожде возникает еще одна фигура — Бори. Его место — между Богом и Мусой, хотя наиболее часто эту посредническую миссию выполняет Джабраил. Мы видим, что в истории с исходом иудеев Муса не имеет возможности прямого диалога с фараоном, а в рассказах о Бурхе — с Богом. Более того, в сказаниях о Бурхе Муса вообще не имеет доступа к Престолу Бога, он находится на периферии. Его обязанность — посредничество между Джабраилом и Бурхом. Иная ситуация складывается с Харуном и Бурхом: в эпизодах повествований о связи с фараоном (Харун) и Богом (Бурх) они часто выступают на первых ролях (ниже мы увидим, что Бог и Бурх не только союзники, но в отдельных случаях и равноправные партнеры).

В этой легенде содержится упоминание о том, что Бог однажды являлся Мусе. По легенде Муса, вместе с семьей отправившийся в путь, у горы Хорив заметил ярко пламенеющий куст. Удивленный необычным зрелищем, Муса подошел к нему и увидел, что куст неопалим: он горит ярким пламенем, но при этом остается целым. Из пламенеющей сердцевины Муса услышал голос. Он направился к огню и оказался лицом к лицу с Богом, явившимся ему в огненном кусте¹⁴. Бог повелел ему вернуться в Египет и избавить народ от рабства.

Поразительно, как детали приведенного эпизода из рассказа об огненной манифестации Духа Божьего перекликаются с еще одним преданием таджиков. Согласно преданию, записанному Н.А. Кисляковым, однажды некий Бобо Ходжи¹⁵ отправился в горы Боршида за дровами. Он схватил сук дерева *чабарг* и сломал его¹⁶. Послышался голос: «Эй мард- и Худо! Бор шид!» («Эй муж (созданный) Богом! Достаточно (твоей) ноши!»)¹⁷.

По версии, записанной мною, Бобо Ходжи услышал этот голос, когда, ухватившись за колючий кустарник, пытался вырвать его с корнем из земли. Услышав голос, Бобо Ходжи посмотрел в одну сторону, в дру-

гую — никого нет. Он продолжил вырывать куст¹⁸ и вдруг увидел под своими ногами частично обнажившийся плоский камень (у Н.А. Кислякова — «зеленый камень»). Внутренний голос призвал Бобо Ходжи расчистить камень от толстого слоя земли. Расчистив камень, он поднял его за край и увидел, что под ним у *гора* («пещеры») сидит человек, который называет свое имя: «Я Бурх Абдола Вали». Стих:

Тот увидел Бурха лицо — точно Луна,
Черные волосы на грудь его ниспадают.
Ночная мгла вся из волос его исходит,
Свет Луны, воистину, из лица его исходит¹⁹.

По рассказам, святой Бурх пребывал в этой пещере 300 лет. Далее приведем сведения, записанные Н.А. Кисляковым. «Поднял Бурх голову и сказал: “Ой, человек, не бойся. Ты меня должен явить людям. Пойди и собери весь народ от Санг и Хлоза до границ Бохуда и Боршида²⁰. Пусть придут и сделают мне гробницу”»²¹.

«Бобо Ходжи сказал: “Ой, султан мира! Для этого дела будет ли знак?” Тогда Бурх достал жемчуг и сказал: “Этот знак возьми и иди”. Бобо Ходжи взял благословенный жемчуг и пошел. Собрал весь народ от Санг- и Хлоза до границ Бохуда и Боршида. Народ принялся делать гробницу Бурху»²².

«Сказал Бурх: “Окончите ее в один день”. И окончили гробницу в один день. Не кончили своей работы лишь плотники, делавшие двери. Как только наступила ночь, головы этих мастеров повернулись лицом к спине. Увидевши это, народ бросил их в гробницу, чтобы они покались. И с рассветом их головы стали на прежнее место»²³.

В этом рассказе привлекает к себе внимание созвучие истории, повествующей о пламенеющей купины, из которой Муса услышал голос Бога, повелевшего ему вернуться в Египет и вывести народ, избавить его из рабства. О кусте, под которым оказалась пещера Бурха, говорится, что Бобо Ходжи обратил на него внимание, потому что из него исходил *яркий свет*.

Феномен Бурха отражен прежде всего в рассказах средневековых восточных авторов, преимущественно представителей исламского мистицизма (суфизма). Они вызывают интерес благодаря характерным чертам образов Мусы и Бурха. Анализ этих рассказов показывает, что в паре «Муса — Бурх» некоторые черты образа Бурха повторяют особенности образа Харуна в паре «Муса — Харун».

Один из таких рассказов зафиксирован в обобщающем труде²⁴ по исламскому мистицизму Абу Талиба ал-Макки (ум. 996) «Кут ал-кулуб» («Пища сердец»). Рассказ средневекового автора А. Шехов приводит на

языке оригинала (арабском) с переводом на тадж./перс. язык на основе кириллицы²⁵. Из этого источника мы узнаем, что у ал-Макки Бурх назван *ал-'абд ал-асвад* («черный раб/слуга»). По ал-Макки, коранический Муса и Бурх молились Аллаху о дожде. В источнике говорится, что однажды Аллах сказал Мусе: «Бурх — мой добродетельный раб, хотя у него есть недостаток». Как выясняется, недостаток героя выражается в том, что он «радуется утреннему свету, и в нем он находит успокоение». Аллах говорит: «Кто привязан мне, тот не должен находить успокоение ни в каком ином (бытии)»²⁶. Смысл выражения «ни в каком ином бытии», очевидно, заключается в том, что проявленность совокупности всего иного объективно должна быть воспринята как происходящая от одного единого. А у Бурха этот источник субъективен и, следовательно, разграничен, иначе говоря, дифференцирован.

По ал-Макки, Аллах велел Мусе выведать у Бурха, как он молился за евреев во время семилетнего голода, который те пережили из-за своих грехов. Муса отправился на поиски Бурха, чтобы просить его «выйти наружу» (из состояния внутреннего сосредоточения на истине?). После длительных поисков ему удалось встретить Черного Раба. У того на лбу была печать земли от длительных поклонений Богу. По свету, исходящему от Бога и отразившемуся на Бурхе, Муса узнал его. И сказал: «Уже много времени минуло, как я разыскиваю тебя. Выходи [*ухрудж*. — «прерви» сосредоточенность на Боге? — *P.P.*] и молись Богу за дождь». Тот вышел [*«прервал»* сосредоточенность? — *P.P.*] и произнес молитву, после этого пролился дождь. Евреи промокли. За полдня Аллах превратил поверхность земли в зеленый ковер. В конце концов уровень воды поднялся до колен. Бурх сказал: «Происходящее от воспоминания имен и эпитетов Бога теми, кто обращен к Нему. [В этом] и привязанность жаждающих, и алчность мирян...»²⁷

Осмысление некоторых сентенций из рассказа Макки для специалистов представляет определенную трудность из-за скрытых в них суфийских символов. Очевидно, что в рассказе находит отражение идейно-эмоциональная направленность, призванная показать интеллектуальное превосходство Бурха над Мусой. На это указывает поручение Бога Мусе отправиться на поиски мусульманского святого и узнать (для которого источник происхождения многообразия в мире не один), как тот молился за евреев во время (предыдущего?) семилетнего голода. Муса безропотно отправляется на поиски Бурха и после долгих скитаний находит его.

Осмыслению рассказа ал-Макки способствует классик персидско-таджикской литературы Фарид ад-Дин 'Аттар (XII в.). Фрагмент из его

«Мосибат-наме» («Книги о бедствиях»), в которой воспевается Бурх, использован таджикскими исследователями²⁸ с разной степенью полноты. Вероятно, в создании образа Бурха поэт-мистик следовал каким-то образцам, существовавшим задолго до него. Во всяком случае можно не сомневаться в том, что одним из этих источников (может быть, единственным) для 'Аттара послужил рассказ ал-Макки. Скорее всего 'Аттар преследовал цель более ясно выразить идеи Макки. Об этом свидетельствует то, что поэт рассказывает о Бурхе практически в той же последовательности, а нередко и в тех выражениях, что и Макки.

В «Мосибат-наме» повествование о Бурхе связано с уже знакомым рассказом Макки о кораническом персонаже Мусе. Тождество главных черт образа Бурха у Макки и 'Аттара проявляется и в том, что поэт-мистик вслед за своим предшественником называет героя Бурх ал-Асвад, что в переводе с арабского означает «чернокожий Бурх», или в том же значении (но уже на тадж./перс.) Бурх и Сийах. Моменты, которые в рассказе Макки о Бурхе представлены в общем виде и несколько завуалированы, в «Мосибат-наме» получают детальное и более внятное выражение, хотя символов меньше не становится.

По 'Аттару, Чернокожий снедаем вечной любовью к Богу. Поэтому у него сердце из двух половинок. От «зелености» (очевидно, намек на молодой возраст Бурха) в нем и от знания, которым он обладал, «щеки религии становились розовыми». У 'Аттара Бурх постоянно изумляет окружающих знанием сокровенного. Так, поэт рассказывает, что некогда на долю евреев выпала страшная затяжная засуха. Голод угрожал им массовой смертью. Люди шли к Мусе и просили его обратить взоры к Богу и вымолить дождь, дабы не погибнуть. И всякий раз Муса поступал так, как требовали иудеи. Он без устали молился Богу о пощаде отчаявшегося народа и даровании ему дождя. Но все было напрасно: засуха не отступала.

Когда гибель урожая и народа была уже близка, Муса обратился к Знающему, прося Его раскрыть способ вызывания дождя. Он открыл ему тайну: «Ежели в дожде испытывает нужду народ твой, есть поданный один у меня; [если] помолится мне он, его молитва принесет вам удовлетворение». Тогда Муса отправился на поиски Бурха. Встретив его, «вытащенный из воды»²⁹ рассказал ему о неотвратимом голоде, обрушившемся на мир, и просил его обратиться к Божьему Престолу дать дождя во спасение погибающих евреев и их посевов от гибели. На следующий день Бурх отправился в пустыню, и когда народ собрался вокруг него, он, воздев руки к Небу, произнес молитву. Бог услышал молитву Бурха. Наградой за эту молитву стал ливневый дождь.

Строки поэта-гуманиста представляют собой своеобразный памфлет. Пафос 'Аттара заключен не только в разоблачении беспомощности Мусы, что Бог глух к его молитвам. Переживания поэта за страдания евреев перемежаются с упреками и обличением самого Бога (см. ниже), подвергнутого иудеев столь суровым испытаниям. В конце концов все складывается хорошо: не успел Бурх подняться из молитвенной позы, как он стал *черным* от последовавшего проливного дождя. «Весь мир стал очищенным от дождя, безмерным стало ликование народа».

Согласно рассказу, на следующий день Бурх встретил на своем пути проходящего мимо Мусу и (горделиво) спросил: «Видел ты, эй Муса, тогда, Что я сказал *твоему* Богу да как [сказал]? Видел ли ты горячность мою и [слышал] ли ты разговор мой? Видел ли ты смелость мою и [слышал ли ты] выражения мои?» Эти слова обидели Мусу. В порыве гнева он готов был на обиду Бурха ответить обидой, ранить его самолюбие в резких выражениях. Но явился Джабраил, который уговорил Мусу воздержаться от своих намерений, убедил его в том, что «Черный Бурх говорит правду... Это не твое дело, а дело Его, каждый обретает свою природу от Бога, (открытость) стала природой Черного Бурха. Откуда тебе знать тайну любви, эй несведущий! Когда не подняться тебе ото сна или (вкусения) пищи!»

Из рассказа 'Аттара можно понять, что чернота Бурха не связана с натуральным цветом его кожи, она — символ промокшей от ливня одежды героя, прославившегося как повелителя ветров, облаков и дождей. В строках поэта, где Бог называется Богом Мусы, этот момент проявлен достаточно определенно.

Предания о Бурхе привлекали также внимание главы мистического братства кубравийа Са'ида 'Али Хамадани (ум. в 1385 г.). В рассказе средневекового автора³⁰ современник Мусы также именуется Черный Раб. Практически тождественны и черты образа этого чудотворца и известного героя из рассказов Макки и 'Аттара. Это касается, в частности, ставшего традиционным эпизода о неприятии Богом молитв Мусы о дожде, который может спасти евреев от наказания за их грехи.

По Хамадани, Муса, следуя предписанию Бога, отправляется на поиски Бурха. Он встречает в степи Черного Раба в «старом халате и с растрепанными волосами» и просит его молиться Богу о дожде для спасения еврейского народа. После того как Бурх пообщался с Богом, полил такой дождь, что за день растения выросли до колен. Концовка легенды в изложении Сайида 'Али Хамадани и 'Аттара практически

аналогичны: Муса зол, он гневается на Бурха. Но его гнев напрасен, потому что он происходит от невежества. Джабраил пытается смягчить пророка, убеждая его в том, что «Бурх истинный раб Божий». Говоря о недостатках Бурха, Джабраил повторяет то, о чем говорит и Макки относительно привязанности святого. Но вместо привязанности Бурха к *утреннему свету* у Макки Хамадани вводит другой образ — *утреннего ветра*. К нему Бурх искренне привязан. В конце концов не важно, что почитает Бурх — утренний свет или утренний ветер. Важно другое: и одно, и другое происходит от бытия единого Бога. В этом квинтэссенция идей Макки и Хамадани. Это не упрек, а осознанное понимание мыслителями источника всезнания и всеилия Бурха в сравнении с незнанием и бессилием Мусы (подробней об этом — ниже).

Таджикские исследователи приводят небольшие рассказы об интересующем нас мусульманском *хазрате* из сочинений Хусайна Ва'иза Кашифи и Ахунда Дарвази Нангархари³¹.

Однако наиболее выразительные черты образа Бурха, происходящие из глубины непостижимой фантазии, отражены не в книжных схематичных повествованиях, преимущественно мистического содержания. Они происходят из единого идейного источника и поэтому в основном повторяют друг друга, различаясь лишь в деталях. Главное, что отражено в книжных текстах, — это идея о том, что перед лицом обреченного на смерть, исповедующего принципы Пятикнижия народа автор этой книги не способен облегчить тяжелую участь своих единоверцев: Бог не принимает его молитв. Обязанности Мусы сводятся лишь к тому, чтобы быть доступным Джабраилу как исполнителю посреднических функций в диалоге ангела с Бурхом.

Другое дело — фольклорные рассказы о Бурхе. Они более насыщенные и событийно более разнообразны, чем книжные повествования. В этом жанре привлекают внимание выразительность, простота концепций и гиперболизированность повествования.

Предания, на которые я хочу обратить внимание русскоязычного читателя, заимствованы из таджикских источников³². Они представляют собой типичный образчик отношений между Бурхом и Мусой. Я излагаю их не в переводе, а в форме сокращенного пересказа.

Эпизод первый. Показателен рассказ³³ о том, что в горах Фуркан Арасат Всемогущим Богом был возведен перевал, подъем на который, как и спуск с него, обычно занимал сорок дней и ночей. Однажды Бог сказал своим ангелам: «[Но] есть у меня среди смертных подданных один, которому, стоит мне приказать пройти этот путь за четыре дня и четыре ночи, он пройдет его». Ангелы просили Бога устроить это, что-

бы посмотреть на сотворенный Им рай (по другую сторону перевала). Бог поручил Джабраилу отправиться сначала к Мусе и сказать ему о деле, которое ему надлежит выполнить. Джабраил сказал Мусе, что ему поручено вместе со своими сторонниками проделать путь к перевалу, который занимает сорок дней и ночей туда и столько же дней и ночей обратно. Если он выполнит это дело за четыре дня туда и обратно, Бог удовлетворит любое его желание. Джабраил особо подчеркнул: «Бог сказал, что будет он не твоим [Мусы] Богом, если не выполнит твоих желаний». Тогда Муса вместе с тридцатью тремя тысячами своих соплеменников (сторонников) отправился к тому перевалу, а он находился в месяце пути от Медины, и вершиной своей достигал Млечного Пути. Муса задумался. Затем он сказал (своим сторонникам): «Друзья мои, кто из вас осмелится проделать путь к вершине перевала и обратно за четыре дня и ночи?» Сторонники немедля устремились к перевалу. Они достигли вершины перевала за сорок дней и ночей, и столько же дней и ночей ушло на спуск с него. Пришли к Мусе и сказали: «Удача отвернулась от нас! Муса опустил голову и умолк».

Эпизод второй. В тот же час явился Джабраил, передавший Мусе Божье повеление отправиться к горе Тур, на которой пребывает Божий слуга по имени Бурх, проводя время в поминании имен Бога (*зикр*). Муса со своими сторонниками отправился к горе Тур. Пророк посмотрел на гору и увидел, как некий одержимый сидит там, вспоминая эпитеты Бога. При этом он произносит какую-то магическую формулу: «Ё Ху, ё Манху!» Муса и прервавший сосредоточение (созерцание) Бурх поздоровались друг с другом. Муса рассказал Бурху о неудаче, которая постигла его сторонников при попытке подъема на гору Тур и просил его взять на себя выполнение этой обязанности. Муса сказал, что Бог твердо обещал выполнить любую просьбу каждого, кто совершит это деяние. В ответ Бурх сказал: «Я находился в состоянии воспоминания Истины, ты прервал мое созерцание. Раз на то есть веление Бога, у меня нет иного дела, кроме исполнения его». Пророк со своими сторонниками стал ждать у подножья горы в пустыне. Бурх услышал голос из мира внушений: «Эй, Бурх, чего ради ты сидишь? Разве не слышал ты, что тебе говорил Муса?» Он услышал этот голос во второй раз, говоривший: «Делай все так, как тебе говорит Мой пророк. Тогда я исполню все твои просьбы».

На следующий день утром Бурх простился с пророком. Тот помолился за Бурха, называя его своим религиозным соплеменником, и добавил: «Я жду твоего возвращения через четыре дня и четыре ночи, иначе мне будет не хорошо перед Богом». Бурх обратился к горе, не преставая вспо-

минать эпитеты Бога. И шел он по перевалу то как молния, то как сильный ветер. Достигнув вершины горы, через четыре дня и четыре ночи, он вернулся и предстал перед Мусой. Пророк обнял его, затем провел рукой по лицу героя. При этом он называл его избранным соплеменником своим и избранным Творцом. Он помолился за него, говоря: «Пусть твой Бог даст тебе множество наград!» Пророк обратился к своим сторонникам, сказав: «Вот, оказывается, какие у Всевышнего Бога добрые подданные есть!» Затем Муса сказал: «Эй, Бурх, проси теперь у Бога все, что ты хочешь». Одержимый (*сармаст*) Бурх сказал: «Наше с тобой желание состоит в том, чтобы Всевышний Бог явил нам свое лицо уже в этом мире». Когда Муса обратился с этой просьбой к Единосущему, Он велел Джабраилу идти к пророку и сказать ему, что не устоит он перед Его лицом (если Оно будет явлено ему). И Муса передал это Бурху. Бог сказал: «[Вот] Я брошу свет своего величия на гору Тур. Пусть Муса и Бурх увидят, на что гора станет похожей. Пророк и Бурх посмотрели на гору Тур, когда Всевышний обратил свое лицо к ней. Гора раскрошилась и рухнула, а затем, превратившись в огненно-жидкую массу, потекла потоком. От увиденного *хазрат* Бурх и пророк Муса оба потеряли рассудок, так велико было их изумление!» Муса услышал голос свыше: «В день Страшного суда, когда достойных награде Я буду направлять к райским кушам, тогда явлю Я им свою сущность».

Эпизод третий. Существует рассказ о том, что во времена пророка Мусы был некий сумасшедший, который просиживал на горе Тур. Звали его Бурх. Несколько дней мир был охвачен засухой. Люди встревожились и пришли к Мусе, чтобы он молился Богу за них о дожде для них. Сколько бы Муса ни молился, его молитва до Бога не доходила. Однажды небесный голос шепнул ему отправиться к горе Тур к Бурху. Ключ от снегов и дождей находится у него. *Хазрат* Муса поблагодарил Бога и направился к горе Тур. Когда он достиг назначенного места, то увидел одержимого любовью (к Богу) сидящим и занятым воспоминанием имен Бога. То и дело он произносил некую формулу: «Ё Ху, ё Манху!» Муса сказал ему: «Эй, блаженный, Бог шлет тебе привет. Он просил меня передать тебе, одержимому, что мир сохнет, а ключ дождя в твоих руках. Нужно, чтобы ты разомкнул замок осадков, а то подданные пришли в стенании». Бурх поднял голову и сказал: «Возвращайся к своему народу. Если Бог поможет, я разомкну замок». Муса подчинился и вернулся к своему народу. А Бурх принялся молиться Богу о повелении разомкнуть замок дождя. Бог приказал ему повернуть ключ дождя. Он повернул ключ и повелел облакам лить дождь. Изумленный *караматом* Бурха, *хазрат* Муса обратился к небу и сказал: «О Творец Мира, каких под-

данных Ты имеешь в служении! Ты создал их лучше, чем нас». Бог на это сказал: «Эй, Муса, добрых поданных у меня столько, что их числа, кроме меня, никто не знает».

Этот эпизод рассказа заканчивается неожиданным образом: Бурх, следуя велению Бога, произносит семь его эпитетов, после чего достигает семи небесных сфер, откуда он спускается на гору Тур. Он произносит еще семь имен Аллаха и достигает седьмого нижнего (подземного) плана (сферы). Воспарению Бурха на гору Тур и его проникновению в подземные миры предшествует произнесение им указанной формулы: «Ё Ху, ё Манху!»

Как видно, ключевым аспектом в народных мифах и сказаниях является кристаллизация образа Бурха как чудотворца, деяния которого пронизаны любовью к человеку и обращены к нему. Его любовь всеохватна, безгранична и неисчерпаема, она не руководствуется принципом избирательности. Служение Бурха человеку не зависит от расовой, национальной или религиозной принадлежности человека. В этом отношении и Бурх, и Будда, и Иисус Христос, оказываются союзниками, отстаивающими одну и ту же идеологию человеколюбия: «Возлюби и врага своего».

В то же время во всех этих внешне безоблачных отношениях между Бурхом и Мусой присутствуют элементы антагонизма. Джабраилу приходится сглаживать некоторые моменты, сдерживая автора Пятикнижия от нежелательных намерений. В народных легендах исполнение Богом желаний Мусы опосредовано выполнением им Его повелений: он получит награду, если сумеет выполнить повеление Бога. Муса осознает, что для выполнения приказаний Бога он не обладает необходимым знанием и достаточной силой, чем в избытке располагает Бурх. Тем не менее Муса безропотно идет исполнять приказания Бога, хотя понимает, что обречен на неудачу. В книжных текстах Бурх несколько эгоистичен и явно непочтителен к Мусе, в устных рассказах эта непочтительность сглаживается. Поэтому и миротворческая роль Джабраила сведена к минимуму. На мой взгляд, в этом отражается идейная подоплека жанра народных повествований о Бурхе — стремление оторвать Бурха-знание от метафизики и переориентировать его на догматику с ее концепцией истины, согласно которой корень всего многообразия в мире — в Едином Источнике. Он непостижим, не доступен разуму.

Из знакомства с рассказами о Бурхе складывается впечатление, что сила знания, которым обладает Бурх, ближе к силе знания, которым обладает ветхозаветный пророк Илия. Илия-пророк мог не только предрекать голодный мор, что с точностью сбывалось, но и вызывать дождь,

как Бурх. По легенде, однажды он отправился к царю Самарии — нечестивому Ахаву, которому он предрекал засуху и голод. Царь, оказавшийся на грани катастрофы из-за засухи, давно ждал пророка и даже посылал искать его во все концы страны. Илия велел собрать всех пророков числом более четырехсот, кормившихся у стола Ахава. Предполагалось, что царь отправит этих, по убеждению Илии, нечестивых, на гору Кармил, где пророк намеревался проповедовать истинную веру и указывать им путь к спасению. Там рассекли двух жертвенных тельцов и положили их на дрова. Под тельцом лжепророков огонь не возгорался, тогда как дрова Илии тотчас занялись высоким пламенем. Как не зывали и не упрасивали самаряне своего бога Ваала, он не помог им с огнем. Лжепророки беспокоились и плакали, что бог не слышит их молитв. «В полдень Илия стал смеяться над ними, и говорил: кричите громким голосом, ибо он бог; может быть, он задумался, и спит, так он проснется. Но как ни бесновались, как ни плакали они, ничего им не помогало. Тогда Илия на глазах у всех воззвал к Богу. Тотчас полил сильный дождь»³⁴. Как видно, ветхозаветный рассказ об Илии напоминает аналогичные рассказы таджиков о Бурхе.

Представления о святом Бурхе также находят отражение в устно-поэтической традиции горных таджиков — жителей Дарваза. В существующем среди населения этой горной области своеобразном сказании Бурх выступает чудотворцем, как и в других источниках. Но он пребывает не в пустыне, как об этом рассказывают средневековые авторы, и не сидит на горе Тур. В сказании дарвазцев святой Бурх представлен в качестве добровольного затворника в пещере (см. статью «Одинокый мазар в теснине гор», § 4). Сказание дарвазцев о Бурхе зафиксировано таджикскими исследователями под названием «Бурх-нома» — букв. «Книга о Бурхе»³⁵. В нижеследующем изложении я опираюсь на версию, опубликованную в «Джохо и муккадас-и Тоджикистон»³⁶.

«Бурх-нома» дарвазцев не отличается особой поэтической изысканностью. Сказание вызывает интерес в основном благодаря тому, что отражает любопытные черты представлений дарвазцев о Бурхе. Так, когда Муса обращается к Богу, прося Его о дожде для народа, Бог отправляет его к горе Тур, поясняя: «Есть у меня друг среди избранных моих... Дружен он нам и послушен, Шага к выходу [из концентрации? — Р.Р.] не делает он без нашего повеления. Имя его — Бурх Сармаст. Испытан он в преданности нам». Далее Бог говорит: «Но, эй Муса, обижен он на Нас... Отправляйся к нему и помири нас»³⁷.

Так, следуя велению Бога, Муса отправляется к горе Тур, где пребывал Бурх. Тот оказался пророку юродивым, погруженным в самого

себя «с волосами [на голове], достигающими подола его рубахи». Увидев Мусу, тот сказал: «Приходи, эй Муса сын ‘Имрана, приходи, Сведущий в тайнах Тура, в образе [моей жизни] и [тайнах] Неба!» Весь в изумлении от всезнания Бурха Муса говорит: «Прежде ты ведь не знал меня?! Откуда известно тебе мое имя?» На это Бурх отвечает: «Мне доподлинно известно все от Престола Бога и до поверхности [земли], [мне известны] рай, райские сады и происходящие там с телом и душой, [ежели] надобно, — обо всем поведаю я тебе...»³⁸

Таковы легенды и предания о паре Бурх — Муса. Разбирая эти мифы и предания, следует обратить внимание именно на то, что не упоминаемый в Коране Бурх и коранический персонаж Муса, образ которого, безусловно, ведет свое происхождение из иудейских и библейских источников, выступают как нечленимая пара. Парадокс в том, что в рассмотренных рассказах не упоминавшийся в Коране персонаж, в данном случае Бурх, становится перед Богом «устаами» того, кому ниспослано Писание. Так, практически во всех повествованиях о Бурхе молитвы не создавшего Пятикнижие, а его — Бурха — спасают посевы иудеев от засухи и, таким образом, их самих от гибели.

Этот вопрос вызывает интерес с точки зрения не только этнографии, но и религиоведения, и не только как явление парадоксальное, но и как неразгаданный феномен в системе традиционного мировоззрения ираноязычных народов. В этом отношении разговор о религиозном антагонизме не имеет смысла.

Например, ‘Аттар не был бы ‘Аттаром, если бы он в присущей ему изысканной поэтической манере не воспевал бы идеи единства корней общечеловеческой культуры, не обладал бы внутренними ресурсами человеколюбивого гения, не понимал бы, что миф и поэтическое творчество развиваются из общих образов и символов. Наверное, по этой причине трактовка образов Бурха и Мусы ‘Аттаром находит отклик среди обитателей горной области, в далеком от Обетованной земли Припамирье, запечатлевшись в повести о святом Бурхе. Следовательно, вопрос о том, является ли отношение Бурха и Мусы показателем религиозной нетерпимости обобщенного Бурха к *не своей* религии, должен быть отброшен как неуместный, ибо ни один из приведенных примеров не может быть истолкован в духе религиозного антагонизма. Если стоять на этих позициях, то нужно найти объяснение и обличительным речам святого в его обращении к кораническому Богу (об этом — в следующем параграфе). Муса, библейский Моисей, — для мусульманина прежде всего коранический персонаж, посланник коранического Бога, которому было ниспослано Писание. Отсюда и почтительное отношение к его фигуре.

Что лежит в основании разоблачения Мусы в рассказах о Бурхе? Критический анализ мифов и преданий о мусульманском святом помогает разгадать на первый взгляд непостижимую тайну. Как оказывается, эта тайна легко раскрывается, если согласиться с тем, что постоянно присутствующее в мифах и сказаниях противопоставление двух индивидуальностей — Мусы и Бурха — должно быть интерпретировано не как антитеза преимущества одной религии, в данном случае ислама, перед другой, иудаизмом, а в том смысле, что обе фигуры являют собой пример персонифицированного противопоставления двух концептуальных принципов в познании мира. Один из этих принципов — тайное (эзотерическое) знание; его олицетворяет Бурх. Другой принцип — эзотерическое учение, олицетворением которого является коранический Муса.

Иными словами, элементы антагонизма в отношениях между Бурхом и Мусой представляют собой противопоставление между некнижной (мистическим знанием) и книжной (догматическим учением) религией. То есть он происходит из концептуальных различий между религией и техникой, между методом, на позициях которого стоит Бурх, и доктриной, которую представляет Муса. В целом можно сказать, что рассказы о драматических событиях, в центре которых *сокровенное знание*, которым обладает Бурх, и *догматическое знание*, исповедуемое Мусой, носят аллегорический характер и происходят из этого источника. Бурх, обладающий сокровенным знанием, предстает всемогущим, на его пути не существует никаких преград; он подобен и молнии, и ветру. Пророк, наоборот, будучи автором Пятикнижия, почти всегда находится у порога. Правда, в некнижных (фольклорных) рассказах противопоставление Бурха и Мусы выражено не так явно, по сравнению с книжными текстами ал-Макки или Хамадани, у которых Бурх и Муса — явные антиподы.

Таким образом, проявления противопоставлений Бурха и Мусы свидетельствуют в пользу оппозиции *знание истины* (недоктринальное знание) — *знание догматическое* (книжное). Дело в том, что Муса как носитель великой миссии — логик, книжник, законодатель, получивший новые установления для еврейского народа. Бурх — одержимый, технолог-практик, он являет собой психотип чудотворца, поэтому в его жизнеописании элемент чудесного и необычного расцвели пестрыми нитями фантазии. Его образ *сармаста*-опьяненного эманурует из той любви к Богу, которая исходит из центра существа человека. Источник этой страстной любви, сделавшей его одержимым, — идеалы суфийской формулы любви. В этом заключается различие между величавой фигурой Мусы и одинокой фигурой Бурха. Теперь мы можем без труда

понять и то, что рассмотренные рассказы и предания о Мусе и Бурхе представляют собой вариант коранического рассказа о Мусе и Хизре (Коран: 18:60–82). Но этот аспект проблемы мы оставляем на будущее.

Как видно, в рассказах и легендах о Бурхе имеется много любопытного (характерные особенности мифотворчества) и вместе с тем сложного в плане осмысления.

Теперь обратимся к вопросу об отношениях Бурх — Бог и рассмотрим его через призму «разоблачений» Бурхом Мусы.

3. Бурх: отречение от Бога или от самого себя?

В рассказах о Бурхе прослеживается непостижимая и на первый взгляд парадоксальная мысль об уравнивании Бога и человека, не obviously, а в подлинном смысле. Не вдаваясь в рассуждения относительно этого явления, ограничусь примерами.

В этом отношении показателен пассаж ал-Макки. В идейном плане он не только противоречив, но и парадоксален. Бурх является Мусе с печатью земли на лбу, что свидетельствует о непрерывных поклонениях героя Богу, в то же время в своей молитве о дожде для израильтян он обращается к Творцу с откровенным сарказмом и иронией. По ал-Макки, когда Муса просит Бурха молиться Богу о дожде, тот, незадолго до этого прервавший свою сосредоточенность на Нем, произнес молитву в следующих выражениях: «[О Бог,] что за дела Ты творишь?! Что за любовь [к подданным своим] Ты проявляешь?! Отчего дождь Твой убавился? Неужели ветер отказывается от служения Тебе? Или гнев Твой над греховными возрос? Разве не отпускал Ты грехи заблудшим до сотворения?..» Как видно, молитва Бурха Творцу о дожде, вопреки общепринятому *здравому* (эгрегориальному) смыслу, исполнена сардонической глубины.

У 'Аттара «атеизм» Бурха описан в более строгих выражениях. Не вдаваясь в разбор идейно-эмоционального настроений 'Аттара, отмечу лишь, что строки поэта-гуманиста представляют собой род памфлета. Основной пафос его строк — Бог несправедлив. У автора душевные переживания за страдания евреев перемежаются с саркастическим обличением самого Бога, подвергшего иудеев столь суровым и несправедливым испытаниям. В «Мосибат-наме» Бурх, воздев руки к небу, произносит: «О Господи, не веди народ к крови, и не подвергай его всякий раз в новое испытание, ежели сотворил Ты человека из земли, каков смысл в том, что оставляешь его голодным!» В следующих строках поэт говорит: «Либо не следовало Тебе [изначально] народ сотворять, коль ско-

ро сотворил, сотворенного хлебом насущным надлежит накормить...» Далее, как в рассказе Макки, Бурх саркастически 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, и не течет? Где она, раз приносишь Ты только голод, чтобы покарать свои создания? После Тебе станет страшно, что ничего не смог поделывать. Напротив, Ты сможешь устроить все с легкостью. Прояви любовь и сохрани отчаявшийся народ, раз Ты дал жизнь, дай и хлеб ему, сохрани его!»³⁹

Сайид ‘Али Хамадани молитву мусульманского святого Бурха своему Богу о дожде для спасения евреев излагает следующим образом: «Неужто сокровище Твое опустилось? Или ветры препятствуют Тебе? Разве облака вышли из подчинения Тебе? Или спешность Твоя наказывать людей происходит из Твоего опасения, что время не ждет?..» И здесь молитва Бурха Богу выдержана в строгих тонах, как и у ал-Макки и ‘Аттара, она исполнена обличения.

Отношение Бурха к Богу несколько иначе представлено в народных рассказах. В них святой Бурх и Бог не только союзники, но и партнеры. Так, однажды Аллах сказал Мусе: «Ты слушай, как Мы с Бурхом будем читать какую-нибудь *суру* из Моего Корана; его Мы ниспосылаем пророку [Мухаммаду]». Тогда Бурх обратился к Богу и спросил, будет ли позволительно ему читать молитву с Хозяином на одном языке. В ответ на это Бог спросил: «Эй, Бурх, почему ты проявляешь непослушание и медлишь с чтением молитвы?», на что Бурх ответил: «О Аллах, сначала читай Ты, я — после Тебя». Тогда Аллах прочитал *суру* «Табат» (111), Бурх *суру* «Ихлас» (112). После Бог спросил: «Бурх, кто читал лучше — ты или Я?» Одержимый Бурх ответил: «Ты знаешь больше, что я читал лучше. Ибо я повторил все Твои эпитеты, а Ты читал рассказ об Абу Лахабе [*сура* 111]⁴⁰». Бог сказал: «Эй, Бурх, ты преданный Мне поданный, Я доволен тобой».

Как уже говорилось, этот рассказ заканчивается тем, что Бурх, следуя велению Бога, произносит семь Его имен и достигает семи небесных сфер, откуда он спускается на гору Тур. Герой произносит семь других имен Всевышнего и достигает седьмого подземного слоя земли. Воспарению Бурха на гору Тур и его проникновению в подземные меры предшествует произнесение им указанной формулы: «Ё Ху, ё Манху!».

В то же время в фольклорных сказаниях, в отличие от книжных рассказов, в которых Бурх с сарказмом относится к Богу, герой свои взаимоотношения с Ним строит на основании договора. В этом плане народные рассказы близки к взглядам ‘Аттара. Например, я Бурх, сделаю

то-то, ты, Бог, сделаешь другое; я, Бурх, сорок дней простою в пещере на одной левой ноге, Ты отменишь ад. По 'Аттару, Бог не выполнил взятые на себя обязательства. Тогда Бурх прямо сказал Ему: «И ада Твоего я не боюсь, и рай Твой мне не нужен». Это не атеизм, отрицающий бытие Бога. Наоборот, тезис Бурха о Боге покоится на безусловном признании Его, но на другом — Предвечном, далеком от земных реалий — плане. Отсюда можно сделать вывод, что на планете Земля у каждого свой Бог. Бог одного не является Богом другого. У Бога Бурха одна потенциальность, у Бога Мусы — другая. Что касается Бога пророка Мухаммада и Бога Бурха — Он Един, поэтому пророк религии и святой Бурх — единомышленники: они ниспосылают пророку Коран как продукт совместного творчества.

Что касается «Бурх-номы», то в этом сказании формы обращения Бурха к Богу не слишком далеко отходят от отраженных в произведениях классиков. Основное отличие состоит в том, что в нем акцентируется внимание на отношении святого к Аллаху на условиях договора. Это явственно ощущается в эпизоде, в котором говорится, что Муса, излагая цель своего очередного визита к мусульманскому святому, говорит, что он прибыл к нему с радостным известием, полученным им от некоего персонажа по имени Бори. Мусе приказано помирить Одержимого с Богом. Но прежде он хотел бы узнать, «по какой причине он [Бурх] обиделся на Бога». Бурх отвечает: «У меня договор был с Богом». Далее в «Бурх-наме» немного сбивчивое повествование: сказанное не проясняет сущность этого договора. Об этом мы узнаем из другого источника — предания, которое приводят таджикские источники. В нем, отвечая на вопрос Мусы о причинах своей обиды на Бога, Бурх поясняет, что между ними был заключен договор, по которому каждая из сторон должна была выполнить свое обязательство. Например, «Бог мне говорил, что, ежели я в течение 40 дней полного затворничества буду стоять на одной левой ноге, при этом поминая Его имя, Он исполнит мои желания. Я сдержал свое слово, но Он не выполнил Своего обещания»⁴¹.

Возвратимся к «Бурх-наме», где этот эпизод получает следующее продолжение: «Что бы ни повелевал Он, исполнял я до конца». Был даже случай, когда Бог предлагал Бурху выразить все свои желания для исполнения Им в награду за преданность и служение Ему. Будучи носителем великой миссии, Бурх, говорит Богу: «Устрани свой ад из бытия, Чтобы люди были избавлены от него. Освободи народ мира из него, Своих рабов отправь в райские кущи, [пусть] они [там] наслаждаются. Это [мое] требование Он не исполнил. Поэтому, я обиделся на Него без промедления. Теперь никакого дела у меня нет к Нему, ни сколько не боюсь я ада [Его],

полного змеями, и рая Его не желаю я, [как не желаю я] ни гурий [обитающих там], ни проклятых (?)». Говоря о своей обиде на Бога, Бурх сетует, что, когда человек преданно следует заветам Бога, за что Он причисляет его к своим друзьям, этот слуга вправе ожидать от Него исполнения своей просьбы. Но в данном случае его просьба не была удовлетворена.

Муса, желая успокоить Бурха, приводит доводы в пользу необходимости бытия ада. Бурх признает их справедливыми, и соглашаясь с необходимостью ада, восклицает: «Эй, Муса, ты *предал огню* сердце мое, Ты пламя любви к Нему [в нем] зажег!» Финал сказания: «Так сказав, Бурх отдал душу [Богу]. Отдав душу Богу, семена [сокровенного знания] разбросал он [по миру]». Муса пришел в изумление от таинства происходившего. Бог сказал ему: «Эй, Муса, зачем изумляться тебе, когда влюбленные в Нас души нам отдаются сами, [когда] голову на подушку вечности они кладут сами?!» Семь часов спустя Бурх был воскрешен на Небе, и стал он достойным Богу слугой⁴².

Согласно поверьям, запечатленным в «Бурх-наме», изначально «было восемь раев, и адов было восемь, [но] Всевышний Бог отказался от одного ада, упразднил Он восьмой ад бесследно, ради влюбленного и добронравного Бурха», избравшего путь аскетической самоизоляции от житейской суеты и погруженности в себя. В «Бурх-номе» говорится, что «ритуальный» обход его [Бурха. — Р.Р.] дворца [склепа. — Р.Р.] [для очищения души значит] то же самое, что и большой *хадж*» верующего в Мекку. «Книга о Бурхе» заканчивается призывом следовать советам Джалал ад-Дина Руми и описанием того, как Муса отправляется на *зийарат* к горе (*джабал*).

4. Не таит ли миф о Бурхе и Бурха «от истории»?

Подлинна ли история о Бурхе, о которой рассказывает ал-Макки и идейно близкий ему Хамадани? Существуют ли доказательства подлинности описанной 'Аттаром истории или сказания дарвазцев? Изобилие литературы об исходе иудеев из египетского рабства не оставляет сомнений в историчности события, нашедшего отражение в произведениях средневековых авторов, послуживших основанием для повествования 'Аттара и «Бурх-наме». У Макки и Хамадани святой медитирует, радуется утреннему свету/ветру, демонстрируя тем самым непризнание происхождения многообразия мира вещей и явлений от одного источника. Это обстоятельство позволяет говорить о различии гипотез устройства мира. По большому счету, это понимание потенциальной возможности человека оказывать влияние на многообразие явлений в объектном мире.

Подобное понимание находит отражение в текстах средневековых авторов, которые дают читателю почувствовать беспомощность книжного учения, представляемого Мусой, в вызывания дождя. Такое ощущение возникает в связи с осознанием реальности следующего факта: когда возникает необходимость оказать воздействие на явление природы, автор Пятикнижия, Муса, следуя приказанию Бога, отправляется на поиски Бурха, который созерцает в горах. Муса просит его прервать сосредоточение на Боге и молиться Ему о дожде.

Макки и Хамадани акцентируют внимание на специфике обращения Бурха к Богу. Общение Бурха с Богом не носит характера канонических (и выученных наизусть) молитв, как это обычно практикуется в эгеро-риальной среде. Молитвенные формулы Бурха не взяты из Писаний, они индивидуальны и спонтанны, соответствуют случаю. Бурх не молится, а обращается сердцем к Богу с обличительными вопросами, продиктованными переживанием экстремальной ситуации. В таком виде обращение *вали*-всезнающего к Богу носит характер своеобразного, как уже говорилось, экстатического памфлета. Категорические и саркастические вопросы, которые адресует Богу Бурх в состоянии транса, доходят до Него. Они не оставляют иного выбора, кроме как разрешить Бурху «повернуть» мистический ключ в мистической замочной скважине, за которой взаперти находятся источники дождей — ветры и облака.

Выясняется, что святой Бурх является обладателем тайного знания, закрепившего за ним функцию хозяина осадков. Пусть ключ дождей находится в божественном *сейфе*, но *сармаст*-Бурх напоминает Ему, в какой именно ячейке сейфа он находится. Муса этого не знает, а Бурх знает. Он знает, потому что одержим любовью к Богу. Свою любовь к Богу он демонстрирует в специфике своего обращения к Нему — саркастически, как в состоянии транса. Это то состояние, когда Бог и человек — единая, неразличимая сущность. В таком состоянии обращение к Богу принимает характер обращения к самому себе. Именно такое состояние, исключающее логику, закрепляет за человеком славу *сармаста*-одержимого.

Психотип юродивого странника и чудотворца в восприятии Бурха представлен в преданиях, которые вслед за Н.А. Кисляковым приводят таджикские ученые (об этом говорилось выше). В рассказе 'Аттара и в «Бурх-наме» страннический мотив отчетливо не выражен (в этих версиях персонаж предстает больше ближневосточным, чем индо-иранским). В повествованиях, которые имеют общую идейную основу, юродивость персонажа сочетается с его потенциалом чудотворца (ниже на конкретном примере показано, как сочетаются юродивость и духовный дар чудотворца).

На одержимость Бурха указывает определение к его имени — *сармаст*, значение которого — «божественно одержимый», «буйный», «необузданный», «находящийся в состоянии экстаза» или «обладающий экстатическим опытом». Намек на это состояние Бурха содержится и в «Бурх-наме». Об этом свидетельствуют сардонические высказывания героя о его отношении к Богу как к равному. Юродивый или чудотворец, или тот и другой одновременно, в поверьях Бурх выступает и как *абдол* («святой заместитель» пророка Мухаммада) и *вали* («близкий к Богу» святой; «друг Бога», а в лексике таджиков — пророчествующий человек), хотя эти черты неотделимы друг от друга.

Урок Бурха состоит в том, что в экстремальных ситуациях обращение к Богу не должно носить характера механического повторения ограниченных книжных текстов. В бесконечном множестве возникающих жизненных ситуаций они так же должны различаться, как бывают различны сами ситуации. Это не атеизм, а утверждение идеи о том, что молитва к Богу не должна происходить из страха перед Его карающим гневом. Страх и механистичность следуют рука об руку. Бог — противник страха, поэтому в определенных ситуациях отношения с Ним нужно строить практически на равных. По существу, так начинается разоблачение механистичного книжника Мусы, которому Макки и Хамадани противопоставляют динамичный мистический метод Бурха, утверждая преимущество последнего перед первым. Значит, в правдивости истории, о которых рассказывают анализируемые источники, нет оснований сомневаться. Эта правда есть правда идей, в основании каждой из которых — своя концепция обращения к Богу. Следовательно, правда факта в них заключена в *аллегории пути* и, таким образом, в противопоставлении метода книжному учению.

Действительно ли молитвы Бурха о дожде, в той форме, в которой их описывают Макки, Хамадани и 'Аттар, а также прозаические и поэтические народные рассказы стали тем «ключом» для выпадения осадков, которым обладает Бурх? Другими словами, действительно ли Бурх является чудотворцем, способным вызывать дождь? До тех пор пока не существует ответов на эти вопросы, они остаются в сфере мифа, привлекая внимание мистика-'Аттара. 'Аттар ясно осознавал, что подлинная поэзия всегда происходит из мифа. В этом заключено и ее непреходящее художественное достоинство. Паломники, которые отправляются на поклон к усыпальнице Бурха, верят, что святой владеет «ключом» для выпадения осадков, что этот ключ дарован ему Богом.

Если мы обратимся к сказанию о святом Бурхе в «Бурх-наме», то увидим, что оно представляет собой достаточно привлекательный сю-

жет в плане отражения в нем укоренившихся представлений о Бурхе-чудотворце, хозяине облаков и дождей. Может быть, это объясняет, почему его *мазар* находится на высоте более 2600 м над уровнем моря, в мире ветров и облаков? Конечно, в «Бурх-наме», как и в любом сказании, преобладает фольклорное начало, где герой наделяется в большей степени чудесными чертами, чем историческими фактами. В любом случае в процессе изложения мы вернемся к этому сюжету как к повествованию об интересующем нас персонаже с целью поиска черт, отражающих элементы историчности и вымышленности в его образе.

В целом все известные рассказы о Бурхе в идейном плане едины, они различаются лишь в некоторых деталях. Главное состоит в том, что повествования удивительным образом сочетают элементы подлинности и мифотворчества⁴³.

То, что в рассказах о высокогорном *мазаре* и его эпониме чудесным образом переплетаются две противоположности — подлинность события (история) и то, что не представлено в опыте (миф), — заставляет еще раз обратиться к этой теме. Об одном из примеров, характеризующих эту особенность рассматриваемого образа, уже говорилось. Это рассказ Фарид ад-Дина 'Аттара, который как отражение подлинности указывает на события, связанные с исходом иудеев из египетского плена, и как миф — на чудотворчество Бурха, превосходящее знание и способности пророка Мусы. Черты мифа, которые тяготеют к историчности, связаны с подлинностью имени Бобо Ходжи. Оно вполне соответствует современной антропонимической модели таджиков. Его значение (в буквальном переводе) — «старец-паломник» или «старец, совершивший паломничество». Напомним, что происхождение места паломничества и поклонения святому Бурху, иначе говоря, локализацию пещеры, в которой поселился святой, предание связывает со старцем-паломником (Бобо Ходжи).

В этом эпизоде явственно ощущается взаимное слияние исторического и мифического (Бурха) персонажей. Следуя историчности факта, мы узнаем, что происхождение *мазара* связано с явлением святого профанному мусульманину, правда, совершившему *хадж* в Мекку (в этом смысле подлинность события не вызывает сомнений). Следуя мифу, мы сталкиваемся с загадкой — непредставленностью в опыте избранной Бурхом формы затворничества. Следуя повествованию о впечатляющем реальном, связанном с *открытием* Бобо Ходжи, мы узнаем, что для него существует время в прошлом, настоящем и будущем (вчера, сегодня и завтра). Следуя мифу, мы встречаемся с субъектом, замурованным в пещере и в таком состоянии пребывающим в мире, где день и ночь нераз-

личимы, где покоится неразгаданная тайна жизни, где существование основано на принципах «не вижу», «не слышу», «не говорю».. Именно в этой исключительно зримой неразгаданности обнаруживается та часть вековечности, которая указывает, выражаясь словами Курта Хюбнера, на исключительно «неприкасаемую святость»⁴⁴ *мазара* в горах, там, где берет свое начало Об- и Мазор.

Рассмотрим реальность, которая подводит к границе нереального, где *возможность* существования во времени, с точки зрения логики, *невозможна* в принципе. Но миф не только допускает, но и утверждает существование такой возможности в условиях удаления от мира земного. В таком, казалось бы, парадоксальном состоянии бытия Бурх становится над полярными противоположностями. В таком состоянии день и ночь, прошлое, настоящее и будущее, жизнь и смерть, бытие и небытие сливаются, становясь единым целым — бытием-небытием одновременно. Возникает вопрос об истоках подобной формы религиозной практики. Не приходится сомневаться в том, что столь таинственная (и суровая) практика, которая демонстрирует сверхъестественную способность человека, восходит к доисламским верованиям и практикам.

Подобное состояние удаленности от мира, близкое к радикальному отрицанию жизни и личности, напоминает йогическую⁴⁵ практику концентрации, которую, по мнению М. Элиаде, использовал Будда для обретения нирваны⁴⁶. В буддизме такая форма самопроизвольного «ухода» известна под названием *самадхи*. Значение этого термина обычно определяется как единение, союз, тотальность, всеобщность, поглощенность, погружение, полная концентрация сознания, соединение. В этих значениях начальная стадия *самадхи* предполагает то состояние созерцания, в котором сознание схватывает форму предмета непосредственно, вне мышления и воображения, состояние, когда объект являет себя «тем, что он есть», т.е. своей сущностью, которая созерцается «как пустая форма»⁴⁷. Конечная форма «ухода» (сосредоточения), которую являет Бурх, в практике йоги преследует цель перехода, по Элиаде, от «знать» к «быть»⁴⁸. Это и пустая телесная оболочка, до краев наполненная Богом, в которой вместо массы — Бог. Достижение состояния слитности бытия-сознания, т.е. единения с Богом, дает право обращаться к Нему внутри себя, обращаться к самому себе. Иначе трудно понять ненормативные формы молитвы Бурха Богу о дожде.

В случае с самоизоляцией Бурха феномен становится еще более радикальным. По существу, перед нами состояние самопроизвольной остановки жизненных процессов, когда происходит замораживание процесса обмена веществ в организме, когда полностью закрыто не только «знать»,

но и «быть». И то, и другое находятся в пограничной зоне жизни и смерти. Такая форма *самадхи* сопоставима с состоянием, когда полностью исчезают иллюзия и воображение, когда не существует больше ничего, кроме нового онтологического измерения. Выясняется, однако, что на стадии завершения сосредоточения йогин работает с «тонким» телом.

Согласно, например, тантрийским представлениям, помимо «грубого» физического тела, человек обладает особым «тонким» телом. Это тело, кроме всего (например, *чакр*), состоит из каналов, по которым текут особые субстанции — *пран* (санскр. «дыхание»). «Адепты тантры полагают, что в результате практики стадии завершения и достижения состояния самадхи... йогин способен, в частности, полностью останавливать жизнедеятельность своего “грубого” тела. Такое тело кажется умершим, но остается нетленным, так как “тонкое” тело продолжает функционировать»⁴⁹. Здесь уместно вспомнить значения слова *йога* — «колдовство», «волшебство», «магия», «магические силы», «магические способности»⁵⁰.

Парадокс состоит в том, что данная форма *самадхи*, казалось бы неподвластная стимулам извне, оказывается подвержена прерыванию под воздействием внешнего влияния. Ср.: эпизод прерывания Бобо Ходжи святого Бурха под камнем у входа в пещеру это напоминает прерывание медитации Будды пением гандхарвы, о чем говорилось выше. Это обстоятельство позволяет предполагать, что в текстах о Бурхе глагол *баромадан* используется в значении «прервать» (медитацию, созерцание), «выходить» (из состояния сосредоточения, концентрации), «закончить» (сосредоточение).

Более поразительным представляется тот факт, что душа святого Бурха покидает тело под воздействием бесконечно ослепительного света. Именно свет освобождает душу из этого мира, вознося ее в Бесконечное Небо. Описанный феномен представляет собой привлекательнейший пример системы традиционного мировоззрения таджиков. Кажется, он еще долго будет ждать своих исследователей, так же как будут ждать своего разрешения и другие вопросы, например об определении имени святого Бурха, о понятии *сармаст*.

В лексике современных таджиков термин «сармаст» означает: «горячая голова», «опьяненный», «одержимый», «хмельной» (конечно, не спиртным, а эмоционально), «радостно возбужденный» человек или «человек, находящийся в экстатическом состоянии» (трансе). У тюркоязычных народов — туркмен, казахов и кочевых узбеков, для которых данный образ является скорее заимствованным из индоевропейских источников, — произошла замена общеиранского слова *сармаст* на об-

щеиранское *девана* («умалишенный», «сумасшедший», «безумный»). В этой связи возникает вопрос (прежде всего к лингвистам), не связано ли слово *сармаст* с йогическим понятием *самадхи*, а *Бурх и сармаст* — с санскритским *Бодхисаттва* (*bodhisattva* — существо, стремящееся к просветлению). На мой взгляд, в значении наименования *сармаст* как человека в состоянии экстаза ощущается дух религиозной практики йоги. Во всяком случае в йоге твердо установившееся состояние сосредоточения обозначается термином, значение которого — «экстаз созерцания, при котором достигается ясное и отчетливое *осознание объекта размышления*»⁵¹.

Развивая мысль о том, что *бодхисаттва* — идеал адепта махаяны, который стремится к достижению состояния Будды, М. Элиаде замечает, что «учение о всемирной пустоте, очищая универсум от “действительности”, облегчает человеку отречение от мира и приводит к стиранию его собственного “я” — первой цели Будды Шакьямуни и раннего буддизма»⁵². Можно предполагать, что и само имя мусульманского святого — Бурх — также восходит к древнеиндийским истокам. Близкий пример — *брахман*. Есть сведения, что некоторые брахманы Западной Бенгалии «покидали свои дома, жили как отшельники, практиковали аскетизм»⁵³. Другая возможная аналогия — Бодхи (санскр. *bodhi* — «пробуждение») — состояние, характеризующее человека, достигшего полного освобождения, в данном случае в *самадхи*.

Прослеживая восточно-иранские параллели мифологии Бурха в древнеиндийских истоках, необходимо обратить внимание на следующую деталь повествования — в своем профанном быту Бурх был ткачом. Служителями культа Бурха подлинность данного эпизода аргументируется наличием указанных выше *реликвий святителя* — ткацкого веретена (на это указывал еще Н.А. Кисляков⁵⁴), берда и четырехрожкового светильника, к которым как к объектам поклонения прикладываются верующие при совершении паломничества к гробнице Бурха.

Акцентирование внимания на этих предметах важно, потому что по крайней мере два из них — веретено и бердо — связаны с буддийской йогой, конкретно — с той ее разновидностью, которая получила развитие в буддийской тантре. Термин *тантра* (санскр.), выступающий наименованием класса религиозных систем, возникших в Индии в буддизме и индуизме во второй половине I тыс. — нач. II тыс., означает «ткацкий станок», «основа (ткани)», «существенная часть», «модель», «система», «доктрина»⁵⁵. Этот термин представлен и в иранских языках: основа *тан* (от глагола *танидан* — «сновать», «подготавливать нити

основы для тканья»; «ткать паутину») в лексике современных таджиков означает «основа», «тело», «корпус». Что касается элемента — *тра* (в слове *тантра*), то в иранских языках он принял форму *тар* в значении «нити основы тканья», «струны музыкального инструмента», «верха» (головы, горы, почетного места в помещении).

Описанный выше элемент связывает мифологию святого Бурха с древнеиндийскими идейными истоками, с философией ткацкого веретена и берда, являющихся наряду с гробницей объектами почитания паломников святыни. Смысл аналогии сакральных предметов, относящихся к ткацкому производству, характеризующему наименование религиозной системы, — в том, чтобы показать, насколько сложна мифология святого Бурха. Она *соткана* из ритуалов и символов, принадлежащих к различным религиозным структурам. В то же время нельзя обходить молчанием и мистику веретена и берда как образов бесконечного тканья, ритмично создающих незримую сеть (или паутину), связывающую социальный и природный миры в единое целое.

Рассуждая о том, что именно Луна «соткала» все судьбы (просто потому, что она является владычицей всего живого и надежным проводником умерших), М. Элиаде отмечает, что «ткать означает не только предопределять судьбу (в антропологическом плане), но также и *творить*, производить нечто из собственной субстанции подобно пауку, который плетет свою паутину из самого себя»⁵⁶. Согласно данным Элиаде, в старых германских языках одно из слов, обозначающих судьбу, связывается с веретеном, прялкой⁵⁷. Он считает, что весьма распространенный на Востоке иконографический тип представляет собой веретено в руках Иштар, хеттской Великой Богини, сирийской богини Атаргатис, древнего кипрского божества, эфиопской богини. Продолжая эту мысль, исследователь истории религий подчеркивает, что судьба, иначе говоря, «нить времени, представляет собой более или менее долгий промежуток времени, а потому Великие Богини становятся владычицами времени, повелительницами судеб, которые они создают по своей воле»⁵⁸. Точка зрения М. Элиаде относительно метафоричности образа веретена в религии позволяет понять мистический смысл интегрирования предметов традиционного ткацкого производства таджиков в объекты культа, составляющие комплекс изучаемой святыни.

На связь затворнической обители святого Бурха с практикой религиозного сосредоточения буддийского йогина указывает также выбор персонажем уединенного места в *горной области*. Как в горных районах Индии, гималайских странах и Тибете для совершения *самадхи* йоги уходили в горные безлюдные места, так и Бурх местом для своего от-

шельничества «выбрал» безлюдную узкую горную теснину у истоков притока Хингоу в долине Вахио Боло. На неосвоенность человеком этого места указывает эпизод мифа, в котором говорится, что Бобо Ходжи отправляется за дровами в горы, где он услышал голос Бурха. Там не было людей для сооружения гробницы, поэтому святой попросил Бобо Ходжи отправиться за ними в кишлаки, расположенные в среднем течении Хингоу. Ссылка мифа на горы в контексте изоляции святого от социума объясняется тем, что гора — ближайшая к небу точка, она является местом обитания богов. Кроме того, гора — это царство облаков, грома и молнии, рождающих дожди. Далеко не случайно святой Бурх в поверьях иранских народов выступает фигурой, олицетворяющей «ключ» от дождя⁵⁹.

Следует учитывать, что священная гора — аналог индо-иранской мифологической Меру или греческого Олимпа. Ее бесчисленные религиозные и символические значения присутствуют во многих мифологиях. Сакральность горы основывается, во-первых, на том, что она закрепила за собой пространственную символику «высшего» и «вертикального» превосходства и, во-вторых, что «она представляет собой важнейшую сферу атмосферных иерофаний, а следовательно, обиталище богов». Гора, например как Меру, возвышается в середине мира или часто является пунктом соприкосновения неба и земли. В этом смысле она воспринимается как точка, через которую проходит мировая ось⁶⁰. В преданиях иранских народов священная гора Хаара Березайти находится посреди земли и соединяется с небом.

Теория М. Элиаде относительно символики горы объясняет, почему святы места, храмы, дворцы, священные города уподобляются горам и сами становятся магическими образами вершины мировой горы, недостижимой подданным. «Гора, Храм, Город, — замечает М. Элиаде, — становятся священными потому, что они наделены особым престижем и значением “центра”, иначе говоря, потому, что первоначально они отождествлялись с самой высокой вершиной Вселенной, с точкой соприкосновения Неба и Земли»⁶¹. Кроме того, сакральность горы связана с сакральностью глубинной и, следовательно, темной пещеры, мыслимой в лоне этого *высшего* и *вертикального* пространства. В этом и заключается уникальность мифологии святого Бурха: он (герой) пребывает в затворничестве не только в верхней точке земли — в обители Бога, но одновременно и внутри нее, в пещере, в крошечной тьме. Акцент на этих деталях важен: они позволяют предполагать, что культ Бурха и ассоциирующийся с ним ритуальный объект в высокогорной области, возможно, связаны с культом гор, где берет свое начало Амударья.

В этом убеждают места паломничества и поклонения (*остон*) на Памире, представляющие собой священные камни⁶².

Продолжая анализировать мифы и предания о Бурхе, отметим и такую деталь: Мусе, когда он заметил купину, было восемьдесят лет. О хронологическом возрасте Бобо Ходжи традиция ничего не сообщает. Зато компонент *бобо* в его имени в лексике таджиков значит «дед/старец», что указывает на возрастную близость Мусы и Бобо Ходжи. Это служит основанием для гипотезы мистического отождествления, точнее, перехода друг в друга черт образов коранического персонажа (Мусы) с, казалось бы, профанным персонажем (Бобо Ходжи) и, соответственно, профанного Бобо Ходжи с кораническим персонажем Мусой. Происходит это весьма неожиданно: Муса, связанный с «ведомством» Бога, выполняя ангельскую миссию, прерывает погруженность в самого себя Бурха на мистической горе Тур. В такой же ситуации погруженности Бурха в самого себя, но уже на земле, в горах Припамирья (это уже на уровне истории, о чем мы можем судить по логике предания), посредническая ангельская роль Мусы переходит к находящемуся в окружении людей обыкновенному земному дровосеку Бобо Ходжи, прервавшему погруженность святого у входа в пещеру.

Как ангел, Муса является очевидцем той подлинности, которая знаменует драматическое событие ухода Бурха в обитель Бога, будучи на горе мифической. Как профанный (дровосек), Бобо Ходжи является очевидцем драматического события: сначала явления ему Бурха из мира Тьмы, добровольно избранного им в подлинных горах у истоков Хингоу, а затем увлекаемого ослепительным потоком бесконечного света, ухода его в обитель Бога. В этом переплетении событий нужно понять смысл пребывания героя в пещере, его одиночество в подземелье, где существование слито с тьмой, отсутствует различие света, цвета и звука. Это сопоставимо с пребыванием ребенка в материнской утробе: у него нет ни отдельного существования, ни отдельной реальности.

Существует и другой опыт — одиночество Бога. Одиночество Бурха представляет собой имитацию одиночества Бога. Он одинок, как одинок Бог. Есть, однако, различия: одиночество Бога рождает вселенский свет, одиночество Бурха — личностную тьму для самого Бурха. Одна мысль о подобном одиночестве, мысленное погружение в него вызывают страх. Этот пример причудливой метафорической мысли утверждает известную истину: мистик всегда в тени. «Это метод, а не доктрина», — сказал бы суфий.

Нахождение в тени есть и открытие себя. У таджиков существует поговорка: «Взошло солнце, и тени принялись смеяться». Кто более или

менее знаком с горной Центральной Азией, тот легко может представить себе картину, когда с первыми лучами, которыми ласкает солнце горные вершины, тени начинают рассеиваться и по мере постепенного подъема солнца все стремительнее убегают с вершины вниз, как бы спасаясь от своего преследователя — солнца. Можно представить себе ярко горящий светильник, свет которого освещает комнату. Вообразим, что это источник единого вечного пламени, которое освещает мир. Такое сравнение напоминает коранический текст, где о Боге сказано: «Его свет точно ниша; в ней светильник; светильник в стеклянном сосуде; стеклянный сосуд точно жемчужная звезда...» (24:35).

Допустим, что светильник, назначение которого освещать, есть тело человека. Свет, который исходит от него, рассеивает тень, занимая ее место в комнате. Такова и человеческая воля. Она обладает силой, способной отгонять тени, которые властвуют в личной душе, таким образом, чтобы их место занял яркий (победоносный) свет духовных *карама*т-деяний без единого пятна, отдаленно напоминающего тень, как печать невежества и привязанности к земному и материальному, препятствующему неразрывной связи и конечному воссоединению с божеством.

Наши сравнения позволяют объяснить идею смерти Бурха при вторжении в его пещерную обитель всепобеждающего света. Свет — образ наступившего просветления — властно рассеял тень, триумфально занял ее место. Тень исчезла из бытия-существования. Озаренным светом всезнания герой предстает Предвечному. Метафорически это тождественно уничтожению им *насфа* — теней и, таким образом, освобождению от тяжести грехов, превративших его личную душу в пещерный мрак. Его смерть знаменует ни с чем не сопоставимую награду за отречение от себя, радость, празднование освобождения от привязанностей ко всему земному и материальному. Отныне его душа не замурована во мраке, она навечно слита и растворена в лучах Жемчужной Звезды. Это то блаженство, обретение которого представляет собой великую награду за избавление души от томления во мраке.

Понимание философии этого учения будет неполным, если не вспомнить об участии дровосека Бобо Ходжи в драме жизни Бурха, замурованного в лоне земли. Услышав голос Бурха, дровосек отодвинул плоский камень, которым был закрыт вход в пещеру, ставшую святому обителью. Предположим, что камень в данном случае представляет собой образ тяжести в душе Бурха, а пещера символизирует ощущение им душевного мрака. В этом случае можно выдвинуть следующую гипотезу: сдвигая тяжелый камень, который тяжким грузом лежал на душе Бурха и закрывал путь света в его душу, Бобо Ходжи открыл путь для

вторжения этой субстанции в обитель мрака. Прорвавшийся в пещеру свет сбрасывает с престола ее владыку — тьму. Голос Бурха из подземелья — это мистический зов стремящейся к свету души, оказавшейся в плену у владыки тьмы. Следовательно, мы можем предположить, что Бобо Ходжи являет собой замечательный образ суфийского *тира*-мастера/наставника. Однако возникает ощущение того, что в череде описанных событий *тиром* выступает сам Бурх, олицетворяющий собой и суфия Мухаммада, и суфия Христа, и Будду-суфия. Как великие учителя, они являют собой образы, символизирующие ядро сокровенного знания.

Мифология усыпальницы святого Бурха — пример нерасчленимости мифа и истории, слияния земного и Небесного, подлинного и фантастического, того, что может быть в опыте и что может в нем отсутствовать. В такой же мере повествования об эпониме изучаемого *мазара* представляют собой прекрасный пример объединения парадоксальной святости и парадоксальной профанности, единства противоположностей «пустота–наполненность», «свет–тьма», «жизнь–смерть».

Предпринятые сопоставления лишний раз напоминают о значении слова *ходжи* («паломник» или «совершивший паломничество»), с которым связано имя старца в легенде таджиков. Слово *ходжи* на Востоке применимо к человеку, совершившему не только паломничество в Мекку, но и *зийарат* к особо почитаемым *мазарам* мусульманских святых, например к культовому объекту такого ранга, как усыпальница святого Бурха. Это подкрепляет высказанное предположение, согласно которому Бобо Ходжи, персонаж рассказа таджиков, представляет собой также «экстраполяцию» образа коранического Мусы в его ангельской миссии к Бурху на горе Тур. Намек на это мы находим в уже знакомом эпизоде из сказания дарвазцев («Бурх-номы»), где говорится о том, что Муса, следуя повелению Бога, отправляется в путь к обители Бурха на горе Тур и застаёт его там «погруженным в самого себя». В таком состоянии находит Бурха и старец Ходжи, прервавший дальнейшее нахождение героя в этом состоянии.

Как видим, в этом сложном переплетении мифических событий имеет место попытка мифотворца «переносить» сначала пару Муса–Харун на пару Муса–Бурх, а затем на пару Бобо Хаджи–Бурх. В любом случае нельзя быть уверенным, что этот мифологический мотив, как и приведенные выше сюжеты, имеет самостоятельное происхождение в недрах ближневосточной традиции. Истоки сходных легенд, вероятнее всего, нужно искать в памятниках индийского эпоса, возможно в «Махабхарате». В пользу этого предположения говорят и знакомые по «Махабхарате».

те» специфические особенности мифологических повествований о героях, характерные и для сказаний дарвазцев о Бурхе. Мы уже говорили о вероятности того, что и само имя мусульманского святого — Бурх — этимологически восходит к древнеиндийским источникам.

Упоминание о старце-паломнике (Бобо Ходжи) и путешествии Мусы на гору Тур заставляет вспомнить пребывание пророка на горах Синай, Ор и Хорив. Создается впечатление, что объекты особо почитаемых им культов находятся в основном в горах, в том числе на горе Тур, где в уединении пребывал святой Бурх. Вообще Муса во многом предстает олицетворением человека пути, о чем свидетельствует его посох как символ пути. Святые места ведут его в горы, пустыню (ср. исход иудеев из Египта под его руководством) и моря (ср. путешествие с «рабом из рабов Аллаха» в поисках места слияния двух морей). Этот великий человек и вечный странник совершал (в образе Бобо Ходжи) паломничество к гробнице Бурха в Припамирье. Определенные черты страннического образа жизни прослеживаются и в образе святого Бурха. Достаточно вспомнить его путь из Цейлона в Афганистан и оттуда к истокам Хингоу; на этом пути находятся Египет, Бухара и др. Что касается посоха святого, то в гробнице его заменяет ткацкое бердо. В этом угадываются черты образа человека мистического пути.

В рассказах о святом Бурхе обращает на себя внимание не только «разоблачение» им коранического Мусы, но и монолог святого с Богом в обличительных выражениях. В них объективно существующий Бурх выступает наравне с субъективным Богом. В разговоре с кораническим персонажем Мусой Бурх говорит: «У меня договор с Ним был»; «Я просил Его упразднить ад»; «Я не боюсь Его ада, как не желаю и рая Его» и т.п. В конце концов не Бурх, а Бог предлагает заключить мир. Не менее показателен пример взаимоотношений Бога и Бурха на условиях договора. Такое союзническое отношение напоминает функции древнеиранского Митры как Бога мистического договора (и согласия).

Конечно, неверно допускать, что весь набор саркастических сентенций Бурха есть исповедование идеалов атеизма. Такая особенность является выражением речевого поведения, свойственного человеку, находящемуся в состоянии мистического экстаза. Понять истинные причины этого помогает направление буддийской тантры — *мантра-яна*. Как отмечает А.М. Стрелков, *мантра* (санскр. «инструмент мысли») представляет собой сакральную речевую формулу, обращенную к тантрийскому учителю или божеству и являющуюся одним из важнейших элементов этого учения⁶³. Это позволяет понять также смысл

других титулов Бурха — *абдол* («святой заместитель» пророка Мухаммада) и *вали* («близкий к Богу святой»; «друг Божий», а в лексике таджиков — «пророчествующий человек» или «человек, обладающий знанием сокровенного»).

Следует сказать, что подобные аналогии нередки. Рассуждая о воплощении Бога во Христе, К. Хюбнер приводит высказывания Бульмана о том, что «мифическая картина мира находит себе соответствие в священной истории». «По его [Бульмана. — *P.P.*] мнению, это прежде всего относится к представлению о том, что “предсущее божественное существо” появилось “в человеческом облике”. Подобно тому как Античность и Восток сообщают нам о богах и божественных существах, что они появились в человеческом облике, так и главный момент гностического мифа о Спасении состоит в том, что божественное существо... приняло человеческий облик, облекаясь в плоть и кровь, чтобы принести откровение и Спасение... На самом деле... постоянная возможность чувственной явленности божественного в человеке выводится из онтологии мифического, и Бульман характеризует эту явленность в ее субстанциональной “вещественности” очень пластично, когда сравнивает ее со светом, хлебом и водой»⁶⁴.

Не меньший интерес представляют пассажи К. Хюбнера, извлеченные им из разных источников, относительно интерпретации мифа как нуменоизного опыта. В частности, он цитирует фон Виламовиц-Моллендорфа: «Боги живы. Первое условие нашего понимания древнегреческих верований и культа состоит в выявлении и признании этого как наличного факта. Наше знание о том, что они живы, опирается на внутреннее или внешнее восприятие; не важно, воспринимается бог сам по себе или в качестве того, что несет на себе его воздействие». И далее: «Если мы перенесемся мыслью на тысячелетия назад, то общение богов и людей надлежит признать едва ли не повседневным событием, по крайней мере, боги могут появиться в любой момент, и если они приглашаются на жертвоприношение и пир, то это следует понимать всерьез»⁶⁵. Божественное существует для греков в настоящем, оно узнается не только в чуде или в темных мистериях, но и в естественном опыте»⁶⁶.

Бог, с которым Бурх строит свои отношения на условиях договора, представляет собой абстрактный продукт религиозной догматики и в этом качестве он не дает рецептов, например, для вызывания дождя или устранения ада. Альтернативой Ему служит Бог мистического переживания, Бог, который растворен во внутреннем существе человека, когда Он слит с ним как бы в одну сущность. Читатель помнит, как Бог говорит о Бурхе: «Он почитает утренний свет» (по одной версии) или «Он

почитает утренний ветер» (по другой версии). Можно думать, что это оценка другой — Всевидящей сущности религии, для которой Бурх — личность «от язычества». Когда утром в душе яркие лучи божественного света или дуновение божественного ветра, тогда рождается мощь *карамата* — созидательного творчества. Она приходит из чистых волн божественной сущности, неся с собой магические силы в награду за подлинное просветление — это принципы проявлений Бурха на божественном уровне.

Бог, веру в которого он исповедует, является хозяином всего, в том числе ветров, облаков, осадков, вод. Он и источник *бараки* — благодати и *карамата* — святых деяний. Последнее воплощается в реальность, когда сущность Бога становится сущностью человека. Тогда человек становится потенциально всемогущим как Бог. Все это дает основание полагать, что обличительная теистическая риторика Бурха обращена не к Богу вне стен тела святого, а к Богу, который внутри его самого. Следовательно, его экстатическое общение с Богом, лишенное каких-либо ритуалов, исполненное некоей необузданности и своеобразного мятежа, относится к бытию Бога в собственном небытии. Можно сделать вывод, что источник любви святого к Богу в его сострадании к людям, оказавшимся пленниками жестокой засухи.

Процитированные пассажи объясняют, почему Бог в повествованиях таджиков об эпониме интересующего нас места паломничества и поклонения не престаёт говорить с теми, кто его слышит. А слышат его те, кто уравниен с ним благодаря отречению от *себя*. В этом мистическом измерении Бог становится очеловеченным в той мере, в какой человек становится божественным. То, что для *нас* кажется мифом, для *него* является «настоящим».

Миф представляет собой некую реальность, скрывающуюся за напластованием времен, удаленных от череды последовательных *современностей*. Если вообразить, что миф — от первоначальной «луковицы» истории, то напластование времен, сменивших друг друга, можно сравнить со слоями кожуры, под которым эта луковица находится. Задача состоит в том, чтобы очистить (и/или освободить) эту луковицу из под наслоений кожуры, сохранив при этом историчность, по возможности без повреждений. На данном этапе мы не ставим своей задачей «освобождение» луковицы от напластований кожуры (времен). Это трудноосуществимая задача, хотя и небезнадёжная. Достигнутое позволяет лишь предположить, что последовательные наложения на ядро мифа указывают на Будду, Индру, Митру, ангела Бори, святого Бурха, пророка Мусу и профанного Бобо Ходжи. Каждая из этих фигур олицет-

воряет свое — «настоящее» — время, которое по мере удаления от нас оказываются под покровом мифа. На это указывают и данные, отражающие чудотворные способности образа Бурха, например, являть собой хозяина дождей.

Амплуа чудотворца является доминирующим мотивом практически во всех версиях повествования о святом Бурхе. Имидж Бурха-чудотворца, обладающего потенциалом сверхзнания, дает определенную повод для размышления. Прежде всего это возможность обладания человеком тайным (мистическим) знанием. Если это возможно в принципе, то возникает вопрос об источниках, из которого эта способность происходит. Конечно, однозначный ответ на этот вопрос невозможен, потому что он очень труден. Но когда святые чудотворения становятся доминантой многих рассказов — устных и книжных — о святых, то желание понять, фантастика это или реальность, «не отпускает».

Вернемся к повествованиям, согласно которым святой Бурх становится *девона*-одержимым (юродивым) из-за 40-летних поисков жемчуга Абу Са'ида (по другой версии — Джалал ад-Дина Руми). В этой истории внимание приковывает *факт* обнаружения Бурхом потерянного Руми жемчуга. В этом случае не следует допускать, что эта история имела подлинную основу, которая стерлась из памяти, а пробелы затерявшихся во мраке времен событий естественным образом заполнились фантазией создателей этих «историй», удаленных от *подлинного* далекими временами. Такая интерпретация не даст позитивных результатов.

Более вероятно предположение, что в данном эпизоде события мы имеем дело с метафорой. Действительно, время жизни этих двух фигур — мифического Бурха («современника» Мусы) и исторического Руми — отделено друг от друга тысячелетиями. Уже это обстоятельство свидетельствует о том, что история о жемчуге Абу Са'ида относится к области суфийского символизма, хотя это отнюдь не означает, что своим возникновением она обязана условиям, сложившимся на основе заповедей пророка Мухаммада уже после завоевания арабами Центральной Азии. Не исключено, что история о жемчуге восходит к доисламским традициям, «перемифологизированным» уже в исламский период.

Можно предполагать, что жемчуг, потерянный Абу Са'идом, был найден не Бурхом, а самим Абу Са'идом после сорока лет поисков. Такое предположение возможно, если допустить, что сорокалетние поиски Бурхом жемчуга Абу Са'ида являются мистическими поисками, и, следовательно, для Абу Са'ида жемчуг не драгоценность, а образ приобре-

тенного им духовного просветления. Не случайно, что по преданию у этого жемчуга «было сто тысяч лучей Божьего света». Выскажем еще одно предположение: Абу Са'ид находит не драгоценность, а просветленного *тира*-наставника, который излучал «сто тысяч лучей Божьего света», т.е. света истинного знания. Им оказался всемогущий Бурх, возможно явившийся Абу Са'иду во сне. В этом случае становится понятным, почему в рассказе эта удача связывается с фигурой мифического персонажа. Получается что находка Бурхом жемчуга Руми являет собой аллерию нахождения им пути к свету сокровенного знания.

В мифах о Бурхе имеется еще одна загадка, связанная с неопределенностью имени средневекового поэта Руми. В версии, зафиксированной Н.А. Кисляковым, также как и у А. Шехова⁶⁷, он назван Абу Са'ид Руми, в «Бурх-наме» дарвазцев — Джалал ад-Дин Руми⁶⁸. Мы склоняемся к мнению, что Абу Са'ид является именем известного суфийского *шейха* Абу Саи'да Абу ал-Хайра (967–1049), которому принадлежат слова: «Перерыв в славословиях, с сознанием присутствия Истины в сердце, лучше, чем непрерывность их при отчужденности сердца от Истины»⁶⁹. Таким образом, поэту-мистика Руми, подлинное имя которого Джалал ад-Дин, присвоено имя суфийского *шейха* — Абу Са'ида Абу ал-Хайра. Почему это произошло, сказать трудно.

Единственное, чем можно это объяснить, — и поэт Джалал ад-Дин Руми, и его предшественник Абу Са'ид Абу ал-Хайр являлись представителями исламской мистической мысли. Думать, что в данном случае мы имеем дело с неточностью, было бы ошибочно. Не исключено, что «неточность» таит в себе скрытую идею. В этой связи следует отметить тот факт, что Абу Са'ид Абу ал-Хайр годами подвергал себя невероятным тяготам аскезы. Так, он «в течение семи лет занимался изнурительными аскетическими упражнениями — в том числе совершал *салат маклуба*⁷⁰: будучи подвешен за ноги в колодеце или в другом темном месте»⁷¹. Как известно, подвергал себя изнурительным аскетическим упражнениям и Бурх. Не исключено, что в аскезе Абу Са'ид следовал элементам практик Бурха. Это проявляется в подчеркнуто почтительном отношении Абу Са'ида к Бурху.

Представим, что эпизод с жемчугом Руми/Абу Са'ида не миф, а реальность. В этом случае возникает вопрос: может ли в принципе человек обладать способностями сверхвидения? Из этого вопроса «вытекает» следующий: откуда происходит второе, наряду с *сармаст*, определение к имени Бурха — *вали* (о значении этого термина — человек, обладающий тайным знанием), — говорилось неоднократно). Возможно ли найти утерянную вещь или определить место ее нахождения на расстоянии,

на основании какой-то освоенной практики? Реалии современной Центральной Азии позволяют ответить на этот вопрос с определенной долей уверенности. С помощью использования особых техник некоторые местные экстрасенсы, обладающие якобы способностью сверхвидения и сверхслышания, помогают однообщинникам находить утерянные ими вещи или похищенные ценности. Известно, что подобная методика имеется в арсенале современных людей, обладающих навыками энергоинформационных технологий, не только в Центральной Азии, но и в других регионах мира. Таким образом, *караматы* — способности невообразимых чудотворений, которыми обладает Бурх, — эмануируют из определенных подобных практических навыков, в том смысле, что они носят «технологический» (психотехнический) характер.

В плане интерпретации *карамата* (тайного знания, дающего человеку сверхъестественные способности) как результата психотехнических практик рассмотрим эпизод рассказов о Бурхе, который повествует о *сайде* — горном козле.

5. Феномен оцепенения горного козла

В приведенном рассказе о *сайде* привлекает внимание легкость, с которой животное становится добычей Бобо Ходжи. С диким животным он поступает так, словно оно было скованным невидимой силой. В действительности подобное состояние животного сопоставимо с состоянием оцепенения или паралича.

Проанализируем этот мифический эпизод с точки зрения подлинности события и попытаемся ответить на вопрос, что за таинственная сила привела гордого и свободного обитателя высочайших гор в состояние оцепенения. Конечно, говоря о подлинности события, мы имеем в виду святыне чудеса, обозначаемые у таджиков терминами *каромат* (араб. *карама*) или *муъджиза*.

В поисках аналогий способности человека мысленно воздействовать на объект мы находим источник, в котором приводится легенда, повествующая о диспуте, будто бы состоявшемся между упоминавшимся *шейхом* Абу Са'идом Абу ал-Хайром и Абу 'Али ибн Синой. Мы приводим его по книге М.А. Мамедова, посвященной архитектуре монументального памятника второй половины XI в. — мавзолею суфийского *шейха* Абу Са'ида Абу ал-Хайра (967–1049) на юге Туркменистана. По легенде Абу Са'ид подбросил чашку вверх и она повисла в воздухе. Он сказал Ибн Сине: «Вот вы, ученые, согласно с законами физики рассуждаете, что все тела по природе своей стремятся к центру. Почему же эта чашка,

сама по себе тяжелая, висит в воздухе и не падает вниз?» На это Авиценна ответил: «Физический закон, о котором ты упомянул, относится к тем телам, которым ничто не мешает стремиться к центру, а эта чашка удерживается в воздухе твоею волею и поэтому не может упасть на землю». После этой дискуссии на вопрос учеников по поводу впечатлений от беседы с суфием Абу Са'идом ученый Ибн Сина ответил: «Он видит то, что я знаю». А *шейх* добавил: «Ибн Сина знает то, что я вижу»⁷².

Для понимания такого явления небольшую психологическую под сказку можно найти в «Махабхарате», памятнике индийского эпоса. Следует сказать, что в эпосе речь идет не о воздействии потоком сознания на предмет, в данном случае на чашку, а о блокировании сознанием человеческой сущности. Некоторые пассажи из «Махабхараты» показывают, как традиционное индийское сознание представляет себе гипнотический транс: с точки зрения составителей памятника, это лишь автоматическое блокирование потока сознания. То, что индийцы не путают гипноз с йогическими трансами, становится ясно из эпизода, описанного в этом памятнике (кн. XIII, 40, 59). Там говорится, что Девашарман, который должен отправиться из дома, чтобы исполнить заказное жертвоприношение, просит ученика Випулу защитить его жену Ручи от чар Индры. Випула «входит» в ее глаза, и Ручи бессознательно поддается магнетическому влиянию его взгляда. Едва лишь ученик фиксирует взгляд, его сознание переносится в тело Ручи, и она целенеет, как камень. Когда Индра вступает в комнату, Ручи желает встать и исполнить свои обязанности хозяйки, но, «обездвиженная и подчиненная» воле Випулы, «она не может пошевелиться». Индра говорит: «Изнуренный Анангой, богом страсти, я пришел искать твоей любви; о, улыбнись мне приветливо, Ручи!» Но Ручи, желавшая ответить ему, «чувствовала неспособность подняться и промолвить слово»: из-за того что Випула «сковал ее узами йоги», она не могла сдвинуться с места и говорить. Этот гипнотический процесс можно трактовать следующим образом: объединив лучи своих глаз с лучами глаз Ручи, Випула перешел в ее тело, подобно ветру, прорезающему воздух.

Эпизод с Випулой доказывает, что даже неспециализированные произведения описывали гипноз достаточно точно. Таким образом, состояния направленного паралича (эмоционального и волевого по своему происхождению) ментального потока достаточно, чтобы изменить намерение объекта воздействия, в данном случае горного козла. Поэтому можно предположить, что опыт типа описанного в «Махабхарате» мог быть использован Бурхом, чтобы горный козел, спустившийся к роднику, был определенным образом «запрограммирован» на

неподвижность, и поэтому, оцепенев как камень, он становится добычей Бобо Ходжи. В таком случае появляется много возможностей для объяснения интеллектуальных истоков рассказов о чудотворении в плане историзации мифа, в данном случае святого Бурха, снискавшего также славу обладателя сокровенного знания или пророчесующего персонажа (*вали*).

Рассеивание и паралич сознания живых существ путем воздействия на него — общеизвестная практика. Существует много свидетельств об этой практике человеческой деятельности. Об одном из замечательных примеров подобного рода повествует Низами ‘Арузи Самарканди в своем сочинении «Собрание редкостей, или Четыре беседы», написанном более 850 лет назад. Он приводит рассказ о том, как однажды Султан Махмуд⁷³ сидел в павильоне с четырьмя дверями на крыше дворца в Газни. Газневидский правитель спросил у знаменитого арабоязычного ученого-энциклопедиста, астронома, математика, историка, географа, медика и филолога Абу Райхану Бируни (973–1048): «В которую из этих четырех дверей я выйду? Предскажи. Напиши свое решение на листке бумаги и положи мне под ковер». А все двери вели на выход. Абу Райхан попросил астролога, определил высоту солнца, начертил гороскоп, подумал немного, написал что-то на листке бумаги и положил под ковер. Султан Махмуд спросил: “Предсказал?” Тот ответил: “Предсказал”. Правитель приказал, чтобы позвали мастеров и принесли топоры и лопаты. В стене, обращенной на восток, они проббили пятую дверь, и через эту дверь он вышел. И сказал, чтобы ему подали листок бумаги. А там было написано: “Не выйдет ни в одну из этих четырех дверей. В восточной стене пробьют еще одну дверь, и он через нее выйдет”. Когда Махмуд Газневидский это прочел, он разгневался и приказал, чтобы Абу Райхана сбросили во двор. Так и сделали, но у средней крыши был натянут тент. Абу Райхан упал на этот тент, прорвал его и тихонько опустился на землю, без единого повреждения. Махмуд распорядился привести Абу Райхана. Его привели. “Абу Райхан, — обратился к нему султан, — а этого происшествия ты не предвидел?” “О государь! Предвидел”. “Где доказательство?” Абу Райхан позвал своего *гулама* [здесь: “референт”. — *P.P.*], взял от него календарь и вытащил из середины календаря свой гороскоп. В предсказании на этот день было написано: “Меня сбросят с высокого места. Однако я невредимым достигну земли и встану здоровым”. Эти слова также не пришлись Махмуду по вкусу. Он разгневался еще больше и распорядился отвести ученого в крепость и запереть его там. И Абу Райхан провел там в заточении шесть месяцев»⁷⁴.

Приведенный рассказ можно интерпретировать двояко. Во-первых, Султан Махмуд подвергает проверке способности ал-Бируни в искусстве предвидения намерений; во-вторых, решение правителя пробить в стене брешь для выхода является результатом реализации внедренной в него программы. Мы видим, что в одном и другом вариантах толкования репутация ал-Бируни как непревзойденного мастера энергоинформационной технологии, в частности считывания намерений и программирования других, оказывается неуязвимой.

Относительно считывания намерения других среди таджиков существуют множество рассказов. Один из них — о «чудотворительных» способностях одной из выдающихся фигур центральноазиатского мистического (суфийского) *тариката* накшбандийа ‘Убайд Аллаха б. Махмуда Насира ад-Дина аш-Шаши, известного как Ходжа Ахрари *вали* (1404–1490). Рассказами подобного рода насыщена и научная литература об этом чудотворце⁷⁵. Они свидетельствуют не только о его *карамате*, который выражался в его необыкновенных способностях читать мысли других. Подчеркивается, например, что «самым примечательным *караматом* Ходжи Ахрара было предвидение смерти того или иного человека»⁷⁶. Можно предположить, что в данном случае речь идет о его способности программировать желаемый результат. На эту мысль наводит свидетельство источника, из которого явствует, что он предвидел смерть «того или иного человека, кто осмелился выступать не только против Хего самого, но и проявлял неучитивость (*би-адаб*) по отношению к нему»⁷⁷. Такие люди «неожиданно умирали. Среди таких людей можно увидеть простого “бродячего суфия” (*каландар*)», задавшего Ходже Ахрару вопрос (с явным умыслом) о том, сколько богатства он накопил, его племянника, «который, как и его дядя, обозвал Ходжу Ахрара “деревенским *шейхом*”». Приводятся эпизоды и нелюбезные высказывания некоторых лиц из правящей элиты, желавших как бы «де-сакрализировать» имидж Ходжи Ахрара и на этом основании обложить налогом его огромное владение. В итоге «любой такой рассказ заканчивается одинаково — непременно наказанием неучитивого (*би-адаб*) как бы “рукой проведения”, защищающей обладателя *карамата* — Ходжу Ахрара»⁷⁸. Как нам кажется, эти факты имеют непосредственное отношение к разбираемому сюжету об оцепенении горного козла на камне у родника *сайд*.

Пожалуй, нет смысла повторять здесь то, что известно из указанного исследования К.М. Тургуновой относительно всевозможных проявлений *карамата* Ходжи Ахрара-*вали*. Впечатляющие примеры чудотворения отражены в рассказах об учителе уже неоднократно упоминавшегося Джалал ад-Дина Руми — некоем дервише Шамсе Табризи. Из

многочисленных примеров, которые читатель найдет в статье ираниста Ю.А. Аверьянова⁷⁹, процитирую следующие два пассажа:

1. У *му'адзина* «с руганью прогнавшего Шамса из мечети, распух язык, он перестал говорить и вскоре умер. В Багдаде Шамс зашел в какой-то дворец, откуда раздавались звуки, но хозяин дворца велел слуге прогнать его. Слуга замахнулся мечом на Шамса, но в тот же момент его руку сковал паралич. Шамс спокойно удалился, а на следующий день негостеприимный хозяин отправился в мир иной. В Иране Шамс умертвил бродячего дервиша-каландара, который во время ритуального танца постоянно касался его полой своей одежды. Дервиши пытались догнать Шамса, но он улетел по воздуху»⁸⁰.

2. «Руми рассказывал, что Шамс мог невидимым проникать во дворцы султанов, проходить мимо стражей и визирей, садиться на султанский трон и, побывав на пиру, удаляться никем не замеченным»⁸¹.

Сказанное об учителе Джалал ад-Дина Руми в очередной раз подводит к разговору об использовании в фольклорном повествовании имени Абу Са'ида/Руми в связи с его встречей с Бурхом. Фабула рассказа: поэт обязан Бурху за находку *потерянного* им жемчуга после сорока лет бесплодных поисков. Важно выяснить, в рассказе речь идет о жемчуге в прямом смысле слова, т.е. о жемчуге как материальной ценности, или слово «жемчуг» в данном контексте является метафорой. Мы возвращаемся к вопросу об историзации исследуемого мифа.

На мой взгляд, в этом эпизоде предания имеет место «перформативное» *подлинности*. Известно, что Джалал ад-Дин Руми своей славой вдохновенного поэта-мистика во многом был обязан встрече с дервишем Шамсом Табризи. Встреча поэта с ним, по Ю.А. Аверьянову, «в столице государства Сельджукидов городе Конье побудила Руми отказаться от богословских упражнений и обратиться к совершению суфийских радений, погрузила его в мир мистических переживаний и откровений, научила слушать голос собственного сердца и следовать его велениям». Благодаря этой встрече Руми «из богослова, толкователя Корана, главы мусульманского духовенства Коньи... превратился в “Странника на пути Любви”, “Небесного старца”, читающего в сердцах людей, “Доброго пастыря”, не делающего различий между мусульманами, христианами, огнепоклонниками и язычниками»⁸².

В иконографии ордена *мевлеви* Руми и его мистический патрон Шамс Табризи, ставший для поэта «солнцем веры», часто изображались вместе, в момент дружеской беседы, «когда на Руми под воздействием “благословенного взгляда” Шамса внезапно снизошло просветление»⁸³. Из этого можно заключить, что образ жемчуга в разбираемом предании

является метафорическим, что находка Бурхом потерянного Руми жемчуга после сорока лет бесплодных поисков есть образ просветления, внезапно озарившего поэта при встрече с Шамсом Табризи. Эта находка Руми сопоставима с находкой им нового жемчужного (мистического) пути. Под бесплодными поисками потерянного поэтом жемчуга, очевидно, нужно понимать длительные и бесплодные поиски им истины в богословских упражнениях, иначе говоря, в религиозных предписаниях, отраженных в богословской литературе.

Следовательно, находка жемчуга, в котором было «сто тысяч лучей Божьего света», как мне кажется, представляет собой недвусмысленный намек на нахождение пути для освобождения поэтом себя от внутренней зависимости от существующих религиозных установок, говоря иначе, от оков стереотипов. В этом смысле находка утерянного жемчуга, излучающего *бесконечный свет*, может быть интерпретирована как образ некоей харизмы, снизошедшей на Абу Са'ида/Руми и, таким образом, открывшей путь знаменитому поэту-мистiku/*шейху* к самому себе, к познанию самого себя.

Такой внезапный поворот на жизненном пути мыслителя становится возможным благодаря его встрече с дервишем Шамсом Табризи, вошедшим в повествование о Бурхе под именем Абу Са'ид/Руми. В силу повсеместной популярности в иранском мире преданий о Шамсе Табризи «перенос» на дервиша Бурха образа дервиша Шамса представляется вполне вероятным. Заметим, что Шамс Табризи, как и Бурх, долго не задерживался в одном месте. Он путешествовал из города в город, из страны в страну в одежде из козьих шкур черного цвета (склеп Бурха первоначально был покрыт паласом из черной козьей шерсти). Из-за неожиданных и быстрых перемещений он получил прозвище *паранде* («ускользающая птица», «пернатый», «парящий»/«летающий»). Некоторые авторы считали, что он действительно мог летать по воздуху, как птица⁸⁴. Будучи чудотворцем, он обладал способностью или техникой, которая позволяла ему «стереть» восприятия цвета и формы в глазах окружающих, благодаря чему он становился невидимым, оставаясь в одном и том же месте (обществе). В целом эпизод фольклорного повествования о встрече Абу Са'ида/Руми с Бурхом является замечательным примером, иллюстрирующим то, как иногда предание облекает в фантазию историю (путем вытягивания из нее нити в отдельный клубок с трудно узнаваемым ядром подлинности).

В контексте чудотворчества следует упомянуть о сочинении Низами 'Арузи Самарканди, в частности об одном из его рассказов, в котором говорится о *кратме* юрдового. Интерес к этому рассказу продикто-

ван утвердившейся в литературе точкой зрения, что святой Бурх был одержимым и юродивым. В рассказе Низами ‘Арузи речь идет о том, что некий Махмуд Давуди «был тяжело скорбен главой, даже бесноват, и в науке о звездах не имел больших познаний. Из толкований звезд он знал только гороскоп рождения, и предсказания его к календарю были двух видов: “есть” или “нет”. И служил он у эмира Дада Абу Бакра ибн Мас‘уда в Панджидхе [город в средневековом Хорасане. — *P.P.*] Однако предсказания его в большинстве случаев бывали близки к истине.

И в юродивости своей он дошел до такой степени, что, когда господин мой Малик ал-Джабал послал эмиру Даду пару гурийских собак, необычайно больших и свирепых, он по собственному почину вступил с этими собаками в драку и ушел от них невредимым. Спустя много лет сидели мы в обществе посвященных людей возле лавки Мукри, кузнеца и знахаря, на базаре парфюмеров, в Герате, говорили о разных вещах. Вдруг один из этих мужей сказал к слову: “О как велик был этот человек — Абу ‘Али ибн Сина!” Я увидел, как Давуди рассердился. Жилы на шее его напряглись и застыли, и в облике его объявились все признаки гнева. Он сказал: “О такой-то! Кто был Абу ‘Али ибн Сина?. Я стою тысячу таких, как Абу ‘Али: ведь Абу ‘Али не боролся никогда даже ни с одной кошкой, а я боролся перед эмиром Дадом с двумя гурийскими псами!”. В тот день для меня стало ясно, что он помешан.

Однако при всей этой юродивости вот что я увидел. В году пятьсот пятом [1111/12], когда Султан Санджар [султан из династии Сельджукидов. — *P.P.*] остановился в степи Хузан на пути к Мавераннахру в войне с Мухаммад-ханом, эмир Дад оказал ему в Панджидхе гостеприимство, в высшей степени великолепное. На третий день султан пришел к берегу реки, сел в лодку и услаждал себя рыбной ловлей. И в лодку к себе он позвал Давуди, чтобы тот говорил по этому поводу разные нелепые слова, и смешил бы его и поносил бы без стеснения эмира Дада. И вот султан сказал Давуди: “Предскажи-ка, та рыба, которую я на этот раз вытащу, сколько манов она потянет?”⁸⁵ ... Тот сказал: “Предсказываю: то, что ты сейчас вытащишь, будет пяти манов”. Эмир Дад сказал: “О глупец! Откуда в этой реке возьмется рыба в пять манов?” ... Прошло некоторое время, и сеть отяжелела, и стали явными признаки, что попалась рыба. Когда вытащили, оказалась шести манов. Все были поражены. Султан мира выявил знаки своего удивления, и поистине это удивление было уместным»⁸⁶.

Далее Низами ‘Арузи приводит примеры безумия Махмуда Давуди. Он заканчивает рассказ словами: «И эту главу я для того привел, дабы падишаху стало ясно, что в предсказании по звездам одержимость

и юродивость — одно из условий успеха»⁸⁷. Похоже, что в некоторых случаях способность к предсказанию и юродивость отождествляются. Вероятно, это относится и к способности Бурха транслировать определенную программу на поведение людей и животных, в данном случае горного козла, с легкостью ставшего добычей Бобо Ходжи из-за направленного *дистанционного* воздействия сознания на поведение животного, ставшего причиной его парализованного состояния.

Что известно об этом явлении в науке? Установлено, что в «Ведах» содержится идея практического достижения сверхъестественных способностей путем самоограничения и вхождения в состояние созерцания (или особой аскетической практики, медитации). Практика йоги как средство самососредоточения, т.е. внутреннего проникновения, позволяет приобрести истинное знание (*джняна*). Речь идет о приобретении знания, т.е. об усвоении навыков и освоении способов переноса сознания из профанного состояния в просветленное таким образом, чтобы на завершающей стадии медитативного курса путем концентрации ума дематериализовывалось сознание объекта.

«Путем медитации — и уничтожения авидьи — йогин раскрывает в себе воспринимающую, трансцендентальную интуицию, это открывает способность чудесного всевидения»⁸⁸. Другая разновидность достижения высоких уровней в духовном развитии — «результат усиленной тренировки, направленной концентрации и совершенной техники медитации»⁸⁹, позволяющей удерживать ум на одной точке. На этом основании можно сделать вывод, что путем специальных тренировок человек может совершенствоваться и усиливать свои феноменальные способности. Это объясняет не только феномен оцепенения горного козла, ставшего легкой добычей Бобо Ходжи, но и способность вызывать дождь путем концентрации нервных процессов в определенных зонах головного мозга.

6. Краткие выводы

На этом можно завершить экскурс в область мифологии эпонима *мазара* мусульманского святого Бурха в долине реки Хингоу (Вахио Боло). Из поэтических и прозаических рассказов о святом в средневековых письменных памятниках, а также в фольклорных повествованиях, выявленных преимущественно таджикскими исследователями, явствует, что мифы и сказания о Бурхе представляют собой уникальное явление в системе традиционных религиозно-мифологических представлений изучаемого народа.

Смысл обращения к данному сюжету заключается в попытке расширить круг мифологических повествований о персонаже, с именем которого связана святыня в горах Припамирья. Следуя в этом направлении, автор предпринял первые шаги на пути «проверки» отдельных граней непроверяемого, иначе говоря, не представленного в опыте, мифа на «подлинность». Возможно, полученные результаты оказались более скромными, чем ожидал читатель. Дело в том, что в предложенном аспекте данный сюжет был подвергнут анализу впервые.

Тем не менее в определенной степени удалось проследить отражение в преданиях о *хазрате* Бурхе сочетания некоторых элементов древнего индо-ирано-ближневосточного синкретизма и ислама. Они прослеживаются в сложном переплетении черт разных по идейным истокам событий, преданий, сказаний и представлений, пронизывающих повествования о персонаже, с именем которого ассоциируется рассмотренный ритуальный объект. Уже знакомая таджикская легенда об ослепительном свете, охватившем пещеру после того, как дровосек Бобо Ходжи сдвинул камень, прервав, таким образом, пребывание святого Бурха в лоне земли, во многом является повторением черт мифа, согласно которому медитация Будды в пещере была прервана пением гандхарвы. По другой версии мифа, свет, который озарил пещеру Будды, был пламенным экстазом самого Будды. И в этой версии буддийской мифологии обнаруживаются черты сходства, которые прослеживаются в таджикской легенде. На это указывает то, что внимание дровосека, ставшего причиной прерывания святым Бурхом своего пребывания в пещере, привлек куст, из которого исходил яркий свет. Автор полагает, что этот свет можно интерпретировать как свет экстаза Бурха. Был ли этот свет светом транса святого или он озарил пещеру как результат неосознанных действий дровосека, неизвестно. В итоге душа Бурха после выполнения земных обязательств вознеслась в обитель Бога, иначе говоря, она, освободившись, ушла в *нирвану*. Есть и другой пример, свидетельствующий о сближении сказания о Бурхе с буддийской мифологией. Речь идет о версии предания, по которой в Боршиде Бурх поселился под деревом *чабарг*, где он просидел 40 лет. Эта версия рассказа напоминает миф, который повествует о том, как Будда после длительных занятий аскезой под деревом *бодхи* достиг духовного просветления.

Прослеживая интеллектуальные истоки происхождения объектов почитания, составляющих мыслительный каркас святыни Бурха, мы можем отметить, что в целом доисламские следы культа ощутимы во многих деталях рассказов о святом. Они напоминают узнаваемые черты

не только Будды, но и Индры, Митры, а также Мусы в одном мыслительном корпусе.

Что же притягивает верующего мусульманина, когда он задается целью ритуального посещения рассмотренного *мазара*? В первую очередь комплекс сложных поверий и представлений об особой божественной благодати (*барака*⁹⁰), которой обладает любой святитель, с именем которого связано то или иное сакральное пространство. Что касается *мазара* святого Бурха в отдаленной труднодоступной горной области, то он, по рассказам, сохраняет за собой репутацию всеохватного, обладающего необычайно широким спектром *карама*тов его эпонима. Подобное убеждение, вне всяких сомнений, основано на уникальности образов в мифологии странствующего святого как *сарма*ст, *абдол* и *вали*, избравшего столь необычный способ затворничества и удаления от социума во имя достижения *нирваны*. Мистический имидж *хазрата* Бурха основывается также на его способности выполнять функции хозяина гор, ледников, ветров и облаков, являющихся источниками грозовых дождей, наполняющих живительной влагой истоки Амударьи с ее огромным жизненно важным для долин и оазисов Центральной Азии оплодотворяющим потенциалом. Немаловажное значение также имеет сакрализация многочисленных объектов культа, составляющих комплекс места паломничества и поклонения мусульманскому *хазрату*.

Возвращаясь к разговору о древних индо-иранских истоках, к которым, как нам кажется, восходят элементы мифологии святого Бурха, следует отметить, что эти черты прослеживаются также в религиозно-мифологических представлениях таджиков о святых чудесах (*карама*т, *барака*т) Бурха. Удалось установить, что мифы и сказания об интересующем нас святом содержат элементы символизма, характерного для исламского мистицизма (суфизма). Следовательно, какими бы чудесными и невообразимыми эти рассказы ни казались на первый взгляд, в действительности они отражают признаки той или иной подлинности, составляющей ядро суфийской теософии, часто выражаемой метафорически.

Эпизоды повествования, тяготеющие к фантазии повествователя о необычайном и сверхъестественном, предстают некой непреходящей историей, историей вне времени. Такая особенность проявляется уже в первом предании, которое гласит, что потерянный Абу Са'идом (Абу ал-Хайром)/Руми жемчуг был найден Бурхом после сорока лет поисков. В самой тенденции переноса имени одного средневекового мистика (Абу Са'ида) на другого (Руми вместо подлинного имени Джалал ад-Дин) угадывается типичная суфийская аллегория обретения одним

суфием второго суфия на мистическом пути в качестве *тира*-наставника или обретения им подлинного духовного просветления. Как относящиеся к суфийской системе символизмов могут быть интерпретированы рассказы, на первый взгляд имеющие характер обличения Мусы (в младенческом возрасте вытасченного из воды), о его неспособности вызвать дождь для спасения своего народа, оказавшегося во власти жестокой засухи в течение нескольких лет.

Представляется, что подобные эпизоды намекают на подлинность, в основании которой — противопоставление двух концепций в познании явлений мира. Одна из них основывается на эзотерической доктрине, которую представляет Бурх, вторая отталкивается от экзотерического учения, которое олицетворяет Муса. В анализируемой повествовательной традиции Муса представляет человека *от социума*. Более того, как пророк религии, он стоит над социумом и в этом качестве формирует его установления, иначе говоря, создает эгрегориальную среду. Он богословский пророк и призван в этом качестве навязывать верующим ритуально оформленные молитвы. Муса верующий. Бурх ищущий. Он являет собой обобщенный образ спонтанного и экстагического общения с Богом. Бурх не личность, а сущность, олицетворяет человека, осознанно оторвавшегося от социума и намеренно избравшего путь обращенности к божеству путем затвора в пещере.

Таким образом, Бог Мусы оторван от него, Бог вне стен оболочки его физического тела. Значит, между пророком и Богом существует дистанция. У Бурха эта стена отсутствует, следовательно, сущности Бога и Бурха слиты в одну. Отречение от себя для растворения в божестве дает Бурху преимущество: он, в отличие от Мусы, становится не только союзником, но и партнером Бога в его креативной деятельности. Соответственно, обличительная риторика Бурха, когда он вступает в общение с божеством, относится к тому божеству, которое находится внутри него.

Предположительно, из указанного источника, т.е. из потенциальности божества, которое составляет часть сущности Бурха, происходят и совершаемые им святые чудеса, подобные тем, которые совершал святой Хизр (Коран, 18:60–82). Благодаря этому он становится всемогущим, обладающим сверхъестественными способностями, оказывающими влияние на явления мира и природы. По нашему мнению, невообразимые способности, которыми он обладает, эмануруют из древних психотехнологических практик, относящихся к особым практикам энергоинформационной деятельности мозга.

А. Шиммель, посвятившая святым и чудесам специальный раздел главы «Человек и его совершенство», отмечает, что главным фактором,

«побуждавшим людей верить в особую духовную силу суфийских учителей, была их способность творить чудеса. Часто о том или ином святом говорят, что “его молитва была услышана”, что “все предреченное им обязательно сбывается” или что “когда он гневается, Господ Всемогуший мстит его обидчикам”... Несомненно, многие суфии обладали необычайной силой и могли совершать действия, которые, казалось, не соответствовали законам природы»¹. Подводя итог своего экскурса в область чудес, творимых святыми, исследовательница подчеркивает: «Нет никакого сомнения в том, что многие суфии совершали вполне реальные чудеса. Эти мистики обладали властью привносить в мир феноменальные события из *'алам ал-мисал*, мира идей; благодаря духовной чистоте они могли помогать своим ученикам на трудном Пути. Однако всегда существовал опасный соблазн использования сверхъестественных способностей для нечистых или по крайней мере менее достойных духовных целей»².

Изложенное лишний раз доказывает, что ислам является не только религией (*дин*), верой (*иман*), священной памятью, историей, но и образом жизни мусульманина. В этом качестве он пронизывает практически все стороны жизни и быта местного населения. Данное обстоятельство объясняет особенность центральноазиатского ислама: в процессе своего утверждения в качестве господствующей религии он стремился не упразднить существующие доисламские ценностные ориентации, а интегрировать их в свою систему религиозных практик, часто не прибегая к радикальным мерам. Сказанное о *мазаре* святого Бурха в полной мере подтверждает правоту данной точки зрения.

¹ *Набийулло* букв. значит «пророк Аллаха».

² У Шехова имя Баркаб дается в форме Барк (*Шехов А.* Хазрати Бурхи Сармасти Вали. Душанбе, 2006. С. 88). При именах троих братьев употребляется определение *абдол* (обычно это имя относится к обозначению святых заместителей пророка Мухаммада).

³ Название этого дерева зафиксировано также в форме *чабух* (См.: *Сазонов В.А.* Mazar Khazrati Burh. URL: <http://www.strannik.de/travel/burx.htm>; *Кисляков Н.А.* Бурх — горный козел (Древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. 1934. № 1–2. С. 184).

⁴ В версии легенды, опубликованной в «Сказках и легендах горных таджиков», упоминания о Сарандибе и Цейлоне отсутствуют. Там говорится, что «из той страны, где Бурх жил... он перенесся... в крепость Кабул». См.: *Сказки и легенды горных таджиков / сост., вступ. ст., пер. с таджик. и коммент. А.З. Розенфельд и Н.П. Рычковой.* М., 1990. С. 196.

⁵ *Сазонов В.А.* Указ. соч.

⁶ *Шехов А.* Указ. соч. С. 89–90.

⁷ Там же.

⁸ По версии «Сказок и легенд горных таджиков», Бурх «в сутки успевал наткать козьей шерстью на пятьдесят одеял» (Сказки и легенды... С. 197).

⁹ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 185.

¹⁰ Джойхо- йи мукаддаси Тоджикистон («Святые места Таджикистана»). Душанбе, 2005. Вып. 1. С. 30.

¹¹ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 185.

¹² Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / пер. с фр. Т.В. Цивьян. М., 1986.

¹³ См.: Коран, 2:249; 4:161; 6:84; 7:119, 138; 10:76; 19:29, 54; 20:31, 73, 92, 94; 21:49; 23:47; 25:37; 26:12, 47; 28:34; 37:114, 120.

¹⁴ Эпифания (явление Бога), по-видимому, является редким событием. К. Хюбнер приводит сообщение фон Виламовиц-Моллендорфа о том, что он сам пережил ее, когда скакал по лесной тропинке в Аркадии и внезапно над своей головой в ветвях дерева возник какой-то странный козел, который, не шевелясь, смотрел свысока на коня и седока (См.: Хюбнер К. Истина мифа: пер. с нем. М, 1996. С. 68).

¹⁵ У В.А. Сазонова Бобо Ходжи назван пастухом (Сазонов В.А. Указ. соч.)

¹⁶ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 184. О суке дерева говорится также в версии, опубликованной в «Сказках и легендах горных таджиков» (с. 196). Согласно данным таджикских исследователей, Бобо Ходжи находит добротные сухие дрова (Джойхо- йи... С. 28).

¹⁷ Приведенную фразу из лексики таджиков Н.А. Кисляков переводит как «довольно грузу», т. е. «ноша твоя полна, не бери больше дров». (Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 184, прим. 2).

¹⁸ По Н.А. Кислякову, Бобо Ходжи хотел сломать другой сук (Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 184). В.А. Сазонов говорит о кусте (Сазонов В.А. Указ. соч. С. 2).

¹⁹ Руи Бурхро дид, чу мох,
Дар бараш афтода муйхои сиех.
Торикии шаб хама аз мун уст,
Торикии мохтоб, хакк, аз руи уст.

По В.А. Сазонову, когда Бобо Ходжи срубил второй куст, из-за него вышел человек, черный и с длинными волосами. Этот человек сказал пастуху: «Ты разрушил мое жилье — строй теперь новое» (Сазонов В.А. Указ. соч.)

²⁰ Санг- и Хлос — название селения в нижнем течении р. Хингоу. Бохуд и Боршид — названия селений у истоков р. Об- и Мазор.

²¹ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 184; Сказки и легенды... С. 196.

²² Рассказ, записанный В.А. Сазоновым, повествует о том, что много тысяч человек пришло в Сангвор, «там [чудесным образом. — Р.Р.] открылась яма, в которой лежало много кирпичей неизвестно откуда. Люди выстроились в [25-километровую. — Р.Р.] цепочку и передавали кирпичи из рук в руки по воздуху. Так за один день построили мазор» (Сазонов В.А. Указ. соч.). Там же говорится, что «хроника перечисляет 43 поколения шейхов от пастуха до начала XX столетия. То есть время строительства мазора должно быть около 1000 лет назад».

²³ Кисляков Н.А. Указ. соч. С. 184. Некоторые дополнительные детали этой информации можно почерпнуть также в публикациях таджикских исследователей (см., например, Джойхо- йи... С. 28).

²⁴ Шиммель А. Мир исламского мистицизма / пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. М., 2000. С. 73.

²⁵ Шехов А. Указ. соч. С. 58–61.

²⁶ Там же. С. 58.

²⁷ Там же. С. 60–61.

²⁸ Якубов Ю. Археологические памятники древнего Рашта и Дарваза (работы 1982 г.) // Археологические работы в Таджикистане. Душанбе, 1990. Вып. 22 (1982 г.). С. 32; Джойхо- йи... С. 29; Шехов А. Указ. соч. С. 61–64.

²⁹ Имя Моисей, вероятно, происходит от еврейского глагола *maschah* — «вытаскивать» и означает «выгашенный из воды». О мифе, согласно которому Моисей еще ребенком был брошен в заросли тростника на берегу Нила для сохранения его жизни, см. Дж.Дж. Фрэнзера (*Фрэнзер Дж.Дж. Фольклор в Ветхом Завете / предисл. и коммент. С.А. Токарева; пер. с англ. Д. Вольпина. М., 1989. С. 314*).

³⁰ *Шехов А.* Указ. соч. С. 66–68.

³¹ Там же. С. 68–71.

³² Там же. С. 80–93.

³³ Там же. С. 80–87.

³⁴ *Павловский А.* Популярный библейский словарь. Книга для чтения. М., 1994. С. 198.

³⁵ *Якубов Ю.* Указ. соч. С. 33–36; Джойхо- йи... С. 31–32; *Шехов А.* Указ. соч. С. 93–97.

³⁶ Джойхо- йи... С. 31–32.

³⁷ Там же. С. 31.

³⁸ Там же.

³⁹ ‘Аттар Фарид-ад-Дин. Мосибат-наме («Книга о бедствиях»). Тегеран, 1350 (г.х.). С. 57.

⁴⁰ Абу Лахаб — прозвище ‘Абд ал-‘Уззы б. ‘Абд ал-Мутталиба, дяди и одного из главных врагов Мухаммада.

⁴¹ Джойхо- йи... С. 31.

⁴² Там же. С. 132.

⁴³ В отношении подлинности наиболее значительна история о деятельности святого в профанном быту в качестве текстильщика в Бухаре. В преданиях о нем фигурируют названия реально существующих стран, например Афганистан, и название афганского городка и центра провинции Таликан, через которые проходил путь странника Бурха, прежде чем из Цейлона он попал в горный район в верховьях Хингоу; на этом пути находится также Бухара. Среди этих названий также Арабистан, Рум и др., хотя все это может быть и образами, порожденными скитающейся душой мистика. Подлинны имена пророка Мусы и его народа. «Историчны» имена матери и двух братьев святого Бурха, хотя они, как и имя Бори, через которого, по преданию, Муса получает повеление Бога отправиться к Бурху на горе Тур, в современной таджикской антропонимии не представлены.

⁴⁴ *Хюбнер К.* Указ. соч. С. 64.

⁴⁵ Санскритское понятие *йога* специалисты обычно переводят как «упряжка», «средство/прием, уловка», «связь», «работа», «кусердие», «размышление», «созерцание»; «сосредоточение».

⁴⁶ *Элиаде М.* История веры и религиозных идей: пер. с франц. М., 2002. Т. 2: От Гаутамы Будды до триумфа христианства. С. 63.

⁴⁷ Там же. С. 59.

⁴⁸ Там же. С. 60.

⁴⁹ *Стрелков А.М.* В пещерах тибетских йогов // Восточная Коллекция. 2007. № 3 (30). С. 66.

⁵⁰ *Дандарон М.Б.* Проблема души и смерти в буддизме. Карма и реинкарнация // Социогуманитарные знания. М., 2008. № 1. С. 57.

⁵¹ *Чаттерджи С., Датта Д.* Индийская философия: пер. с англ. М., 1994. С. 285.

⁵² *Элиаде М.* История веры... Т. 2. С. 187.

⁵³ *Сенгупта С., Соколов Н.* Певцы неземной любви // Восточная коллекция. 2001. № 2 (5). С. 57.

⁵⁴ *Кисляков Н.А.* Указ. соч. С. 183.

⁵⁵ *Стрелков А.М.* Указ. соч. С. 64.

⁵⁶ *Элиаде М.* Трактат по истории религий (Миф, религия, культура) / пер. с фр. А.А. Ва-

сильева. СПб., 1999. Т. 1. С. 335.

⁵⁷ Там же. С. 336.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ В.Н. Басилов полагает, что у узбеков, казахов и таджиков образ Бурха (Буркут-баба) не обладает функциями «хозяина» дождя (*Басилов В.Н.* Буркут-Баба // Мифы народов мира: энцикл.: в 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 195). В отношении прежде кочевых народов (узбеков, казахов) данный факт сложно подтвердить или опровергнуть. Изложенное свидетельствует о том, что в отношении таджиков это ошибочное суждение. Данный образ является больше индо-иранским, чем тюркским.

⁶⁰ *Элиаде М.* Трактат по истории религий... Т. 2. С. 196.

⁶¹ Там же. С. 199.

⁶² *Масов Р.М., Юнусова Н.З., Додхудоева Л.* Народное искусство Памира. Душанбе, 2009. С. 66–67. По этому поводу многочисленные сведения читатель найдет также в монографии М.А. Бубновой (*Бубнова М.А.* Археологическая карта Горно-Бадахшской Автономной области: Западный Памир. Душанбе, 2007).

⁶³ *Стрелков А.М.* Указ. соч. С. 65.

⁶⁴ *Хюбнер К.С.* 303–304.

⁶⁵ Там же. С. 67.

⁶⁶ Там же.

⁶⁷ *Шехов А.С.* 89–90.

⁶⁸ Там же. С. 97.

⁶⁹ *Мамедов М.А.* Архитектурный комплекс Меана-баба (Суфийский мавзолей в Центральной Азии как объект искусства). СПб., 2008. Эпиграф.

⁷⁰ *Салат маклуба* — выполнение молитвы в перевернутом вниз головой и подвешенном состоянии.

⁷¹ *Шиммель А.* Указ. соч. С. 191.

⁷² *Мамедов М.А.* Указ. соч. С. 13.

⁷³ Султан Махмуд Газневид — Махмуд ибн Насир-ад-Дин (999–1030) — один из самых могущественных султанов династии Газневидов, правивший обширным государством, включавшим территории от Восточного Ирана до Северной Индии и от южной части Центральной Азии до Хорезма.

⁷⁴ *Низами 'Арузи Самарканди.* Собрание редкостей, или Четыре беседы / пер. с перс. С.И. Баевского и З.Н. Ворожейкиной. М., 1963. С. 90–91.

⁷⁵ См.: *Тургунова М.К.* Жития Ходжи Ахрара. Опыт системного анализа по реконструкции биографии Ходжа Ахрара и истории рода Ахраров / отв. ред. Б.М. Бабаджанов. Ташкент, 2007.

⁷⁶ Там же. С. 27.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Там же. С. 47.

⁷⁹ *Аверьянов Ю.А.* «Солнце веры» Джелаледина Руми // Восточная коллекция. 2001. № 4. С. 120–123.

⁸⁰ Там же. С. 120.

⁸¹ Там же. С. 121.

⁸² Там же. С. 116–117.

⁸³ Там же. С. 117.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ *Ман* — мера веса, различная в разных областях, преимущественно от 3 до 6,5 кг.

⁸⁶ *Низами 'Арузи.* Указ. соч. С. 94–95.

⁸⁷ Там же. С. 96.

⁸⁸ *Дандарон М.Б.* Указ. соч. С. 59.

⁸⁹ Там же. С. 61.

⁹⁰ Анализ термина *барака* посвящена работа Н.С. Терлецкого (*Терлецкий Н.С. К вопросу об определении понятия барака в контексте традиции поклонения паломничества в исламе* // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 году. СПб., 2008. С. 92–97).

⁹¹ *Шиммель А.* Указ. соч. С. 165.

⁹² Там же. С. 171.