

¹Хамраев А.Т.  ²Юсупов Р.К.  ³Нурагунова Г. М. 

¹Институт литературы и искусства им. М.О. Ауэзова, Алматы, Казахстан

²Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова, Алматы, Казахстан

³SDU University, Алматы, Казахстан

E-mail: ¹atilivaldi61@gmail.com, ²rahm_yus@mail.ru, ³ethnic18@mail.ru

СУФИЗМ И КЛАССИЦИЗМ В ЛИТЕРАТУРЕ ВОСТОЧНОГО ТУРКЕСТАНА XVII–XVIII ВВ.: ПОЛИТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Аннотация. Особенности развития классической литературы Восточного Туркестана в XVII–XVIII вв. в контексте усиления политического суфизма в регионе представляет огромный интерес для тюркологов, ученых востоковедов, а также всех, кто интересуется историей и культурой Востока и желает прикоснуться к богатству суфийской традиции. Актуальность исследования и непрерывного источникового пополнения знаний по традиции классицизма в литературе Восточного Туркестана XVII–XVIII вв. объясняется крайне сложным состоянием отечественной науки в данной области и определенной схожестью современных проблем в Центральной Азии с проблемами, свойственными указанному периоду. Научная новизна данной статьи видится в обобщении теоретических суждений на классической литературе нового времени и анализе конкретных источников того периода, в частности произведений: Залилий, Хиркатий, Арший, Машраба, Хамушахуна, Шах Хиджрана, Каландара и др. Именно в этот период были созданы многие шедевры словесного искусства уйгурского народа. Некоторые тексты непосредственно суфийского содержания впервые рассматриваются в сравнительном плане с образцами казахской литературы. Суфийская поэтическая культура указанного периода, продолжая приемственные традиции прежних эпох, оказала безусловное влияние на образный строй литературы Восточного Туркестана и в дальнейшем, на современные традиции уйгурского словесного искусства. В результате исследования суфийских традиции в классической литературе Восточного Туркестана XVIII вв. в сравнительном плане было выявлено, что политическое противостояние ходжей в прямом образе не связано с мировоззренческими соображениями суфийских течений и орденов. В поэтических текстах отсутствует их идеологическая борьба.

Ключевые слова: суфийские традиции, политический контекст, течения и преемственность, восточный классицизм.

Введение

Изучение и анализ разнообразных форм и идейно-эстетических основ суфийских тарикатов в литературе Восточного Туркестана XVII–XVIII вв. в контексте изменения политического ландшафта имеют огромное значение для понимания особенностей историко-культурного развития и их влияние на тюркоязычную литературу, в том числе на исламский мир. Многие аспекты классицизма и суфизма остаются малоизученными или поданы в одностороннем порядке. Целью статьи является выявление социально-политического и историко-культурного значения классической литературы Восточного Туркестана XVII–XVIII вв. Именно в это время произошли большие общественно-политические и социально-экономические изменения и сдвиги, коснувшиеся основных сфер жизни общества, в том числе общечеловеческих ценностей, что объективно требует пересмотра и оценки национальных духовных богатств прошлого в контексте требований сегодняшних реалий вне всяких политических и идеологических рамок и догм.

Материалы и методы исследования

Основным материалом изучения являются произведения уйгурских поэтов Восточного Туркестана XVII–XVIII вв., творческое наследие классиков региона, в частности: Залили, Хиркати, Хамушахуна, Шах Хижран, Каландара, Муса Сайрамы, а также произведения других национальных литератур (казахской, узбекской, азербайджанской и др), используемые для сравнительного исследования проблем, связанных с указанной темой. Для понимания общественно-политических тенденций привлечены и критически осмыслены исторические труды, посвященные данному периоду. При раскрытии идейно-тематических и жанровых особенностей использованы теоретические работы видных представителей науки Казахстана, Узбекистана и России. Кроме использования методов литературного анализа произведений Мухаммеда Хиркати, Арший, Абая в сопоставительном плане, проведен критический обзор источников, связанных с данной тематикой, с помощью которого сформированы и скорректированы и определены доминирующие вопросы литературы данного исторического периода.

Обсуждение

Проблемы политической истории Восточного Туркестана и генезис суфизма всесторонне обсуждаются в исторических трудах Ч.Ч. Валиханова, О.В. Зотова, О. Ф. Акимовской, В. П. Юдина, М.М. Батмаева, А. Ш. Кадырбаева, Б. У. Китинова, Р.У. Каримовой и других. Непосредственно о проблеме суфизма в литературе посвящены работы Я. М. Бабаева, З.К. Амоновой, Э. Даулетхан, А. Жаксылыкова, У. К. Маматахунова, С. Моллаудова и т.д. Однако сопоставительное изучение литературных текстов Восточного Туркестана XVII- XVIII вв и установление их взаимосвязей остается актуальной задачей.

Известно, что второй половине XVII века литература Восточного Туркестана, основанная на многовековых традициях арабо-персидского и древнетюркского аллегорического классицизма, вступает в сложный период своего развития. С одной стороны, она переживает процесс распада идеологических основ наследников Могулистана, по мере ослабления их влияния в обществе, и постепенного усиления новых представителей суфийских течений, которые появились вследствие активной деятельности миссионеров Средней Азии – с другой. Именно в этом веке происходят геополитические изменения в Центральной Азии в связи с распадом Могольской империи, региональным усилением джунгарских ханов, стремившихся контролировать торговые пути, а также растущим влиянием Цинского Китая (Зотов, 1991: 27-28), (Батмаев, 2002: 101-102). Литература Восточного Туркестана объективно стала испытывать колоссальное влияние политических процессов. Новым суфийским соперничающим течением, внесенным извне в Восточный Туркестан в это время, становится течение «афакия» (в другой интерпретации – «ишкия» т.е. «возлюбленные»). Сторонники этого движения носили невысокую белую тюбетейку, как символ универсальности исламского мироздания, впоследствии в исторической науке их назовут «ақ такия» («белогорцы»). Во главе данного течения стоял религиозный деятель Хидаятулла Аппак Ходжа ибн Ходжа Мухаммад Юсуф (1626–1693/94 гг.). Он был потомком Ахмада Касани, известного как Махдум-и Азам («Величайший наставник»), который был одним из сильных последователей суфийского тариката «Ходжаган» Накшбандия в Средней Азии (Кадырбаев, 2015: 483-484). Нужно отметить, что имплицитная идейная основа «афакия» была близка к идеям Ахмеда Яссави, Сулейман Бакиргани и их последователей, которые отрицали мир и богатство, как бренные явления бытия и поддерживали тихий «зикр» – уединение с Богом. Думается, поэтому в начале своей деятельности Аппак Ходжа резко критиковал роскошный образ жизни правящих классов, что привело к негативному отношению к нему, а потом и к его изгнанию потомками моголов. К тому же Аппак Ходжа некоторое время вел проповедческую деятельность в Тибете среди маньчжурских ханов (скорее всего оно было обусловлено его политико-экономическими интересами, чтобы

усилить контроль за караванными торговыми путями в Евразии), основным вероучением которых был, как известно, буддизм. С этой точки зрения суфийское учение «Афакия» имело некое идейное сходство и соприкосновение с буддийском течением «хинаяна», последователи которых так же считали, что стремление к богатству ведет к разврату, к нравственной деградации человека и общества. Известно о том, что Аппак Ходжа вступал в дискуссию с Далай-ламой по вопросам сущности бытия и служения богу, суть которой – призыв к уединению и отречению, а также уходу от злободневных проблем реального мира, что было основой их нравоведения.

Таким образом, последователи «Ишкия» во главе с Аппак Ходжой представляют собой ту часть течения, в котором суфийский ишан (учитель) становится влиятельным правителем. Суфийские традиции и ритуалы стали как бы обязательной частью социально-культурной жизни общества, а в религиозных структурах и ложах сосредоточилась верхушка политической власти, под жестким покровительством джунгар.

Новая интерпретация старого учения «ухода от мира» с политическими составляющими, естественно, обострила противоречия между представителями суфийских течений в самом Восточном Туркестане, где доминировала идея сторонников Накшбандия о «хилват дэр энжуман» («думать об обществе» или «возврат к обществу»). В итоге несовпадающие экономические интересы суфийских кланов не могли не привести искусственно к политическому противостоянию двух аскетических орденов. Опасное усиление сторонников «Афакия» закономерно и поступательно приводило к консолидации традиционных консервативных суфийских сил в данном регионе. Это направление оформилось под названием «Исхакия», по другой версии «Қаратакия» («Большая тибетейка», вероятно, сторонники носили тибетейки местного отличительного характера), возглавляемое последователями могольской династии Исмаилхана, в частности Мухаммеда Исхак-Вали. В исторической науке указанное политизированное течение получило название «черногорцы». Для последователей суфийского течения «Исхакия», истоки которого также уходят в глубь веков, характерна реализация эзотерических идей местного традиционного тариката «увайсия» («смесь мевлевия и накшбандия») (Каримова..., 2024:88), (Молотова, 2009:126), признающего громкий зикр, вступающего в пользу радений (камланий) с песнями и танцами «сама» и ритуальных песен.

На наш взгляд, учитывая такое общеклерикально-теократическое развитие Восточного Туркестана на рубеже XVII и XVIII веков, характерное для всех народов Центральной Азии, деление суфийских орденов и братств по характеру их географических расположений, как «актаглык» («белогорцы») и «каратаглык» («черногорцы»), является сомнительным (Юдин, 2001: 299), (Юдин, 1987: 44), (Дәулетхан, 2015: 371). Скорее всего соперничество суфийских элит могли возникнуть еще из-за разного подхода к интерпретации Корана и к традиционной интерпретации исламских ценностей и морали, формировавшихся с эпоху караханидов, в частности с учений о двух способах тариката, т.е. «анжуман» («собрание») и «хилват» («уединение») Юсуфа Хас Хаджиба Баласагуни в тюркской литературе. После реформы исламского богослова Мухаммада аль-Газали жестокое противостояние мулл и суфиев прекратилось и стало приобретать умеренный оттенок (Игнатенко, 1998: 176-177). К тому же эволюция суфийской мысли подверглась трансформации еще из-за усиления идеологической борьбы сторонников «шуубия» (опора на сохранения местных традиций) и теократов общеисламского характера, преследовавшие цели политико-экономической гегемонии в регионе. В этой борьбе одерживают победу последователи тариката «ходжаган» (скорее всего это слияние слова с персидского ходжа-хозяин и ган-мн. ч, основатель движения – Абдул-Халик Гидждувани), которые вступили в борьбу за власть из-за общего ослабления влияния Могольской империи. Следует сказать, что предтечей суфийского учения о тарикате ходжаган (его форм «Ишкия» и «Исхакия») в тюркской литературе является учения караханидских, тимуридских и золотоордынских суфиев, которые, в свою очередь, пытались

объективно переосмысливать философские достижения буддийских отшельников, опиравшихся на естественные природные закономерности кочевого уклада человеческого бытия. Учитывая достаточно высокую социально-политическую роль произведений «Кутадгу билик» Юсуфа Баласагуни, «Хибатул хакаик» Ахмеда Югнаки, «Дивану лугатит тюрк» Махмуда Кашгари, «Хикметы» Ахмеда Яссави и С. Бакиргани, как духовно-нравственных трактатов эпохи караханидов, с одной стороны, Лутфи, Сайфи Сараи, Алишера Навои, как поэтов тюркского средневековья, с другой, можно утверждать, что мировоззренческая конструкция суфизма караханидского и золотоордынских периодов, совпадающая с буддийскими течениями тюркской интерпретации «Бурхан» – махаяна (общее познание сущего) и хинаяна (индивидуальное познание бытия), стала эклектической основой для будущего развития общетюркской цивилизации. И суфийские тарикаты, и буддийские способы познания бытия (дхармы) по своей природе идентичны и обусловлены многовековыми традициями кочевого образа жизни многочисленных племен, что оставило отпечаток в их сознании и восприятии мира. Дальнейшая эволюция мирозерцания тюркских народов в контексте ренессанса мусульманского мира способствовала тому, что множественная взаимосвязь различных суфийских форм учений о «переходе от одного мира к другому», в частности о «тарикате», присущая данной эпохе, тесно стали переплетаться с традициями исламской дидактической нормы «адаба» и системой правил и обычаев, на которых строилось исламское право «шариат» (Тюркский ренессанс, 2022: 46.). Именно в этой эпохе укрепляется фундамент суфийской и буддийской формы познания бытия в качестве синтеза, а пути достижения высшего состояния (например, индивидуальный путь дхармы «Хинаяна» или коллективный путь дхармы «Махаяны»), также структурно соотносились с суфийскими тарикатами «хилват» и «анжуман», отраженными в труде Юсуфа Хас Хаджиба Баласагуни и рассматриваемыми нами как учение «Юсуфия». В произведении караханидского гения представлены две основные формы суфийского тариката: образ Угдылмиша («Разум»), олицетворяющий «Возврат к обществу» (анжуман) или жизнь во благо общества и образ Одгурмыша («довольство»), олицетворяющего «уход от греховного и переходящего мира» в мир уединения с Всевышним (хилват). Караханидским поэтом тарикат Одгурмыша воспроизведен как индивидуальная форма перехода от временного к вечному, от ухода общества к уподоблению с Богом, что, по нашему мнению, явился предтечей учений сторонников Ахмеда Яссави (Байдаров, 2012: 88-89), в том числе «Афакия» в Восточном Туркестане. Другой тарикат в образе Угдылмиша воспроизведен как коллективная форма познания мира («хилват дар анжуман») развит, по нашему убеждению, последователями Накшбанди в чагатайский и алтынордынский периоды. Именно сторонники данной формы суфийского тариката сумели интерпретировать основные правила исламского поведения «адаба» при суфийской эзотерии и агиографии (речь идет об учении суфий «адаба» и их взаимосвязей) (Абирова и др, 2012).

Думается, что доктринальная и агиографическая основа всей караханидской литературы является общей для понимания сущности тюркоязычной суфийской мысли в целом. Лишь тогда характеристика понятий «махджуба», «аулие отцов» и пророков, благодаря которым суфии постигают тайны природы и бытия, красоты линии и красок цветов, греховности и изменчивости мира – в комплексе приобретает художественно-эстетическое значение и особую суфийскую символику. Глубокое осмысление достижений караханидской суфийской школы даст реципиенту возможность понять феномен «над земельных» мечетей (Калян в Бухаре, Идках в Кашгаре и т.д.), соответствующих учению «анжуман» и «подземельных» мечетей (Яссави, Бекет ата, Акмечит и др), соответствующих учению «хилват».

В целом, суфийские тарикаты, разработанные еще при караханидах и развитых при чагатаидах, алтын-ордынах, легли в основу учений суфиев ходжаган, когда политическая борьба достигла своего предела в Восточном Туркестане в XVIII веке. Ожесточенное

междоусобное соперничество суфийских элит региона, что отчетливо отразилось в национальной литературе, привело к тому, что данный регион оказался сначала под властью джунгар, а потом – Цинской империи, положивших конец многовековому правлению тюркских династий под колпаком чингизидов (Кадырбаев, 2015). Таким образом, происходит серьезный социально-политический и культурный сдвиг, который постепенно привел к нарушению приемлемой и терпимой формы существования, так называемого исторически «умеренного суфизма», сложившейся с начала X века в Центральной Азии. Именно принципиальный отказ сторонников «умеренного суфизма» от политической борьбы (как греховное явление бытия) укрепляли устои и принципы примирения суфиев и суннитского богословия в Восточном Туркестане. Однако на рубеже XVII–XVIII вв. произошла политическая борьба, обусловленная экономическими интересами в регионе. В итоге в Восточном Туркестане был запущен жесткий процесс распада цельности восприятия мира суфиев, что способствовало определенной деградации их эзотерических взглядов в XVII веке. Суфизм объективно претерпевает несколько этапов своего сложного развития и трансформации, определенных сущностными изменениями социально-экономической и политической ситуации, мировоззренческих тенденций, догм и канонов тасаввуф, ареалом его распространения.

Из-за временного прихода к власти сторонников Исмаилхана, многие поэты-суфии той эпохи присоединились к группе «Исхакия», потому что Даниял Ходжа и его потомки Шах Джахан, Шах Хиджран и Футухи были более прогрессивными личностями, талантливыми поэтами, продолжателями прежних устоев, щедрыми интеллектуалами своего времени, достигшими большого социального и политического веса в обществе. Еще одним удивительным свойством того времени является то, что Даниял Ходжа и его сын Шах Джахан (известный по псевдонуиму Арши) беспрецедентным образом развивали национальную культуру, искусство, язык и литературу как их предшественники периода Абдрашида хана. По их замыслу и поручению были переведены на уйгурский язык произведения великого персидского поэта Фирдоуси «Шахнаме».

Результаты исследования

В указанный период были созданы многие шедевры словесного искусства, получили наибольшую известность такие художники пера, как Залили, Хиркати, Арши, Машраб, Хамушахун, Шах Хиджран, Шаирахун, чуть позднее, Мухаммад Садик Кашгари, Машури и др., произведения которых стали преемственной основой для развития классической традиции нового времени и современной уйгурской литературы (Моллаудов, 1990). В целом, семья и династия Даниял Ходжи внесла большой вклад в период расцвета национальной литературы XVIII века. Но Бурханидин Ходжа, который был одним из потомков Аппака Ходжи, уничтожил общину суфийских дервишей «Исхакия» и жестоко казнил известных поэтов Ходжи Джахан Арши, его сына Футухи и др, которых он считал своими опасными противниками. Дальнейшая судьба поэта-суфия Каландара, его сына Шаха Хиджрана и его друга Хамушахуна, которые по наставлению Даниял Ходжи осуществили перевод книгу «Шахнаме» великого персидского поэта Фирдоуси, неизвестна. Не исключено, что они также могли оказаться в немилости перед сторонниками «Афакия». Такова судьба Машраба, пережившего трагедию и написавшего в стихотворении: «Мансур Халладж пьет вино и пьет, а я стою здесь перед даром и плачу». Поэт Залили также написал: «О, Мансур, позволь мне раскрыть мою тайну. Выпей кровь лилии, и я покончу со своей тоской». Таким образом, жестоко казненные поэты-суфии Восточного Туркестана XVIII века повторили судьбу своих именитых персидских предшественников, в частности, Мансура Халладжа (IX в), Баязида Бастами (IX в), Фазлуллах Наими (XIII в), Имамеддина Насими (XIV в) и других.

В любом случае историко-культурный контекст Восточного Туркестана XVIII века позволяет говорить, что поэт-суфий Ходжа Джахан Арши был дальновидным

патриотическим деятелем своего времени, стремившимся ставить национальные и государственные интересы превыше всего. Поэтому, он пытается стабилизировать общественное спокойствие, установив внутри своей страны строгий порядок, он проводит независимую политику и не платит налогов, причитающихся джунгарским ханам. Разгневанные джунгары, объединившие свои силы с потомками Аппак Ходжи, каким является Бурханиддин ходжа, начали жестокую войну против Жаркентского ханства, возглавляемого Ходжи Джаханом. Таким образом, жители Восточного Туркестана, мирно прожившие 20 лет и добившиеся больших успехов общественно-культурной жизни, сначала подверглись к жестокой резне со стороны джунгарских калмыков, а через два года столкнулись с кровавой расправой маньчжурско-китайских колонизаторов и потеряли свою независимость (Китинов, 2024:339).

В связи с этими политическими событиями ученые историки и творческие деятели дают справедливую оценку трем тяжким кровавым преступлениям, совершенным Аппак ходжи и его потомками против собственного народа. В частности, резня 1678–1679 годов, которую проводил непосредственно сам Аппак-ходжа, резня его сына Бурханиддин ходжи в 1755 году и злодеяние его внука Бахауидина Ходжи Валихана, который в 1857 году залил кровью Восточный Туркестан и построил четыре «башни» из черепов (Дәулетхан, 2015: 23-24; Валиханов, 1985). Восточный Туркестан был разрушен до основания, что свидетельствовало о ликвидации могольской династии в регионе. В литературе это отмечается как самое мрачное, смутное время, самое трагическое событие в истории уйгурского народа.

Следует отметить, что именно с этого исторического события сущностное содержание восточно-туркестанской уйгурской литературы, как одного из системных проявлений общетюркской культуры и духовного совершенного сознания, претерпевает глубочайшие имплицитные изменения. Жесточайшее противостояние представителей суфийских орденов, нацеленных на контроль торговых путей, привело к духовной деградации общества и нивелировало значение их нравственных учений. А ведь суфии ходжаганы воспевали «Ишк» (любовь). По их наставлениям, «ишк» внутренне освобождает человека, дает самый ценный божественный дар – настоящий «һур» (свободу), освобождение от этого реального мира. Любовь, по мнению вышеуказанных суфиев Восточного Туркестана, являясь самым кратким путем- тарикатом к Богу и мощной духовной силой, пробуждает вдохновение. Поэтому газели и рубай суфиев этого периода насыщены символиками и метафорами о том, что ими были найдены источники истинной любви внутри себя, благодаря чему они смогли открыть мир во всем, увидеть и почувствовать «кут» (счастье) везде. Вся жизнь истинного суфия в каждом ее проявлении, по их мнению, свидетельствовала о его непрекращающемся общении со Всевышним.

Казахский ученый Ә. Даулетхан считает, что суфийское политическое господство сторонников «Ишкия» в истории Восточного Туркестана было кровавым господством, противоречащим мировоззрению мусульман, учению суфиев о греховной природе бытия и принесшим невыносимые страдания уйгурскому народу, непосредственно приведшим к утрате Восточным Туркестаном государственной независимости. Далее ученый убежден, что смерть Ходжи Джахана Арши была очень болезненной для будущего общественно-культурного развития уйгурского народа (Дәулетхан, 2015: 26).

Ходжа Якуп – Ходжа Джахан Арши являясь ярким представителем уйгурской литературы эпохи жестоких ханских перемен и правления суфийских ходжаган, в частности «Исхакия», смело продолжил культурные традиции прежних моголов. Он остался в истории литературы как представитель переходного периода в уйгурской классической литературе от религиозно-суфийской к дидактико-культурной, прославляющий универсальную исламскую мораль социально популярного и инновационного патриотического, идеологического содержания. Арши имел высокий государственный статус как поэт-патриот, оказавший

большое влияние на своих современников, а затем и на последующую общенародную уйгурскую поэзию, патристического, освободительного характера, своим глубоким мышлением, красотой своего языка, особым мастерством создания художественных образов.

Несмотря на то, что Восточный Туркестан в этот период пребывал в пучине невежества и дикого насилия, национальная словесная и песенная культура шагнула далеко вперед и добилась впечатляющих успехов. Перевод книги «Шахнаме», осуществленный вероятно одним из братьев Арши Хамушахуном, известным суфием того времени Каландаром и его сыном Шах Хижраном, сохранился чудом в национальной библиотеке Казахстана. Кроме того, до нас дошло еще одно произведение Каландара, которое содержит около 150 газелей, 20 из которых вероятно, написаны другими поэтами того времени, благодаря которым реципиенты смогут восстановить общую картину.

В эпоху перемен и политического господства суфийского течения «ходжаган» жил уникальный восточно-туркестанский поэт Мухаммад Хиркати. Имеются сведения о том, что он в 30-летнем возрасте вместе с отцом Кожамкули служил садовником в имении Аптак Ходжи и занимался, судя по всему, возведением цветов и плодовых деревьев. Занятие садоводством среди суфий, как богоугодное дело, имеет свою значимую символику. Познание красоты цветов и садов, как промежуточная форма тариката, дает возможность для суфия найти пути познания красоты Всевышнего. Хиркати более 16 лет учился в медресе и в совершенстве знал арабо-персидские языки.

Как представитель течения «Ишкия», он является одним из последних суфийских могикианов могольской эпохи, создавшим свой неповторимый, эзотерически прекрасный мир. Поэт-суфий хотел своими творческими устремлениями довести до человечества мысль о совершенной сущности Вселенной и его красоте, о естественности человеческого страдания в любви, одиночестве как объективной константе реального бытия, о бренности мира, делающей бессмысленным и тщетным все земные страсти. К сожалению, после победы Октябрьской революции 1917 года имя Мухаммеда Хиркати было забыто, однако он заново вошел в уйгурскую литературу Казахстана во второй половине прошлого века и считается одним из крупнейших мастеров восточно-тюркского классицизма. Его произведение «Мухабатнаме и мехнеткам» представляет суфийское течение «хуруфизма» и является подлинным шедевром тюркского словесного искусства. Для уйгурских ученых Хиркати предстал «певцом трудолюбия» в диалектическом понимании, метафизиком человеческого отчаяния и переживания, создавшим неповторимый, волшебный, завораживающий орнаментальный стиль, узнаваемый с первых байтов и рифм. Этот стиль отчетливо проявляется в его произведении «Мухабатнаме и мехнеткам», где эзотерическая история мучительного уподобления Богу становится символом бесконечного чувственного восприятия мира. До сих пор этот шедевр поражает реципиента глубиной метафизического изучения человеческого одиночества и поразительной поэтической конструкцией, ставший неизменным авторским стилем хуруфитского символизма.

Как известно, основателем хуруфизма суфийского толка является персидский поэт-философ Фазлуллах Наими и его верный последователь в тюркской литературе Имамеддин Насими, которые долго скитаясь по миру в поисках любви и истины пришли к выводу, что имплицитное восприятие глубины хуруфитского созерцания позволяет быстрому имперсональному пробуждению мысли о красоте Вселенной (Бабаев, 2009: 101-103). Думает, что представители хуруфизма, для которых цифра «семь» является символично-эстетическим числом, как и у представителей тенгрианства, основали новую эстетико-эзотерическую сущность указанного подхода. Они интерпретировали буквы Корана и арабские цифры, как онтологическую структуру Вселенной и как основу целостности прекрасной Вселенной. Как философско-эстетическое направление, хуруфизм достиг своего апогея в средние века и оно глубоко переплеталось с словесным культурным пространством Центральной Азии (Амонова, 2011: 8-10).

Хуруфитские символы в произведениях Атаи, Лутфи, Алишера Навои, Хиркати и Абая отчетливо свидетельствует о том, что тюркские поэты были хорошо осведомлены с творчеством азербайджанского суфия Имамеддина Насими. Его считали вероотступником из-за своих хуруфитских взглядов, и в 1417 году он, будучи арестованным по приказу султана, был казнен султаном Муаядом в Сирии. По приговору султана с Имамеддина Насими заживо содраны кожи, а их конечности отрублены перед толпой.

Хиркати, как последователь Насими, также находился под глубоким влиянием суфийской лирики классических авторов, особенно поэзии Саади, Руми, Хафиза, Ахмеда Яссави, Сулейман Бакиргани, Атаи, Лутфи, Саккаки, Джами, Алишера Навои и других известных восточных классиков арабо-персидского и тюркского средневековья. Следует отметить, что хуруфитская структура мира Хиркати отличается от хуруфизма Атаи, Лутфи и Алишера Навои, использующие только основные буквы Корана. В целом, хуруфизм тюркских поэтов чагатайского времени не представляет системный характер, как у Хиркати и Абая.

Возьмем, поэтические строки хуруфитского толка Алишира Навои:

*Janimdagi "jim" ikki dalinga fida,
Andin keyin "Alif" taza nihalinggha fida.
"Nun" i daghi anbarin hilalingga fida,
Qalghan ikki nuqta ikki halinggha fida*

Сравнивая стан возлюбленной с «алиф» (единственная арабская буква, у которой нет пары согласных, как у остальных), поэт убеждает реципиента о том, что она для него является единственной. Для А. Навои переплетенные косы своей возлюбленной, как сиамские близнецы благоухания, подобны как две сращенные буквы в имени Мухаммад – «Мим». Его эзотерическая символическая интерпретация означает, что «м» - имя Пророка, открывшего основу сущего, а другое «м» указывает на «мөмүн» - мелосердия Мухаммада, как наиболее пострадавшего и страдающего среди других пророков. Данные примеры указывают на сложную метафорическую символику и гетероморфные типы представлений Вселенной среди хуруфитов в тюркоязычной словесной культуре.

Алишер Навои под влиянием суфиев-хуруфитов вкладывает символическое сакральное значение в имена персонажей своих произведений. В частности, в слове самого имени Фарҳад (поэма «Фарҳад-Ширин») он выявляет невероятный хуруфитский смысл, который обозначает красоту и богатство духовного мира своего главного героя. По мнению поэта каждая буква («хуруф») в указанном имени обладает сверх смыслом, где «Фирақу рəшқу һəжру аһ илэ дəрд», хуруф «ф» «фирақ» означает «страдать от любви», р «рəшқ» - ревновать, «һ» «һəжр» - исчезнуть или уйти в мир иной, «а» «аһ» - рыдать, а буква «д» «дəрд» - попасть в беду. Это конструкция соответствует композиции дастана. У поэта Лутфи лирический герой при взгляде на очаровательный лик своей возлюбленной, который, подобно хуруфу «мим», перестает дышать и останавливается его сердце: «Бақтим йүзигə алдида жан вəқф лазим ул // Ул рəһмэт аяти ұза чун ағзи «мим» эрур». У другого средневекового поэта Атаи указанное явление имеет знаковое идейное смысловое значение. Красота лика героини, подобна Корану, а стан, переплетенные косы и уста сравнимы с священным хуруфом: «алифу», «ламу» и «мим» («Йүзи жамали мұшафидур, аниң фатиһə // Қəдди, зулфи, ағзи, алиф, лам, мим эрур»).

В целом А. Навои углубляет и продолжает традиции своих учителей, в частности Лутфи и Атаи и др. О хуруфитских тенденциях средневековья пишет узбекский исследователь З. К. Амонова. Указывая на знаковую систему хуруфизма в стихотворениях Атаи, ученый приводит интересный пример (Амонова, 2011: 11).

Изображая силуэт своей возлюбленной, А. Навои сравнивает ее ресницы и брови с хуруфом «нун» («нунул, калам») и направляет внимание реципиента на аят Корана 68 – «Калам». Поэт создает с помощью суры образ прекрасного.

. Золотоордынский поэт Сайфи Сарайи в форме назира приводит в пример стихи средневекового тюркского поэта Хорезми (скорее всего имеется в виду автора «Мухаббатнаме») и указывает, что Хорезми является последователем Насими:

*Солди ниқаб чехрадан ул турки ховарий,
Болди яна жахон юзи оинатек ари.*

*Түн нафасинга урди қуёшининг шуои ут,
Толди анинг Насими билан кок мижмари (Сарайи Сайф., 1968: 19).*

Хиркати в своем произведении «Мухаббатнаме и мехнаткам», опираясь на учение Имамеддина Насими, разработал собственную целостную хуруфитскую структуру мира, основанную на цифро-буквенную интерпретацию бытия. Хуруфитское восприятие уйгурского поэта отличается от своих предшественников и последователей, в том числе от Насими и казахского поэта Абая. Кстати казахский степной гений Абай также был последователем течения хуруфизма Имамеддина Насими, написал гимн в честь сакрального значения арабских букв – стихотворение «Алифби», о котором пойдет речь ниже.

Хиркати, также как Абая, создает свой хуруфитский мир, благодаря перосмыслению символики цифр $28/7=4$, где 28 – все буквы арабского алфавита, состоящего из 7 истин и сосредоточенного в четыре буквенного символа. Число 7 также священо для хуруфитов. Они используют выражение «Аллах сотворил 7 небес и 7 земель» (Сура «ат- Таляк»). По замыслу автора, концепция интерпретации смысла жизни 4-х сподвижников Пророка обусловлена четырьмя священными буквенными истинами «лэвз», закодированные в слове любовь «Му-һә-ббә- т» и символах 4-х аллегорически знаковых персонажей его дастана «Муһәббәтнамә и меһнәткам». Первый знаковый герой связан со цветком «Қизилгүл» («Роза»), символизирующий кораническую красоту сущего. Это проявляется в выражении «Аллаһ аләмни гөзәллик тимсали сүпитидә яратқан» («Аллах сотворил Вселенную прекрасной»). Второй «Сәба» («утренний ветерок») символизирует отшельника с чистой душой. Третий знаковый герой «Булбул» («Соловей»), символизирует священный свободный «Азан» (призыв к утренней молитве) и зикр («радение»). Четвертый «Гүлкәһкәһ» («Пустопорожный смех») символизирует равнодушие, безразличие, бездушие и т.д.

Интересно, что каждый хуруф в слове «Муһәббәт», по замыслу Хиркати, содержит 7 судьбоносных «қисмәт» («истин»). Он утверждает, что божественная красота букв в слове «муһәббәт» не может не возбуждать чувства прекрасного. Например, по Хиркати, частица «му» обладает 7 глубинных тайных смыслов.

Первый смысл – это две буквы от имени Пророка Мухаммада «мим». Второй «му-бтила» («подвергший страданию»). Третий «маламәт» (испытывающий боль от душевных мук). Четвертый «му-вапик» («соответствующий»). Пятый «му -руввәт» («человечность, гуманность, великодушие, щедрость»). Шестой «му -нис» («Благосклонность»). Седьмой «мустәсил» («достигший совершенства». По мнению поэта, кто достиг «му-стәсил», тот достиг истинной любви. Теперь переходим к следующей частице «һә» в слове «му -һә- ббә- т», имеющей важное значение для хуруфитов. Частица «һә» также обусловлена 7 судьбоносными истинами. Первый «һә» («начало сущего»). Второй «һә -лм» («великое душевное переживание». Третий «һә-я» («стыд, совесть»). Четвертый «һә-срәт» («грусть от очарующего плена»). Пятый «һә-зз» («радость и сияние»). Шестой «жаһән» («Вселенной»). Поэт указывает на отдельную частицу в слове «жа-һә-н», указывающую на готовность героя к аскетизму. По другому- это отказ от бренного мира. Суфий должен готовиться к уходу в мир

иной без блага. Седьмой усердие на пути к священному «һә -ж» («хадж»). По замыслу поэта, «һәж» позволяет ощутить идеальное и совершенное.

Интерпретация частицы «ббә» в слове «му-һә-ббә-т» в произведении не представляется возможным. Последняя частица «т» связана со значением «тәрк» («путь»). Отсюда и «тарикат» (учение о пути). Только избранные люди могут отречься от обманчивого мира ради достижения совершенства. Например, хуруф «һә» истолкован следующим образом:

*Muhābbātning ikkinchi hārfi “hā”dur,
Muni shārh aylayin mānasi nedur.*

*Munindin ham achay yātā dārija,
Kirib istay, tapay bakhtim bariche.*

*Eshitgil “hə” hayati jan beghishlar,
Ag’ar kuz kilsa barandak beghishlar,*

*Sachar baran achar gul yer yuzida,
Bu yenglik janu hayat hōl kozida.*

*Ikkinchi “hilm” erur taghdak agirliq,
Kachan sarkash bolur bir yan bagirliq.*

*Sumur mehnāt sharabin nāchchā achchig,
Bolur tuz usti achchig, asti tatlig.*

*Uchinchidur haya mulkin almaq,
U yuzdin ozga yuzdin kozin almaq.*

*Uyat bolgay bo’lib konli chiginlar,
Uyat bolgay qilib rashkin kinlar.*

*Chaharum daima häsrät yolida.
Bolur oghzi enin zikri qolida,*

*Bekitmas dilrabasi zikri balin,
Agär istär dil arami jamalin.*

*Bashinchidur hiyoli hazzidin khush,
Nechuk qilgai visali jamidin nush.*

*Hamisha gul yuzidin tabrin atkay,
Labidin talh umrin shirin atkay.*

*Erur altinchi hazirlik bu ishta,
Riza jāhāndalikdur hār rāvishta.*

*Yattinchi yardin hājirlik,
Muna bolgai shahinshalik paqirlik.*

В данном отрывке, Хиркати заставляет своего реципиента глубоко проникать в хуруфитский суть второго хараката «һә» (слога-буквы) в слове «му-һә-ббә-т» (Муһәббәтниц иккинчи һәрфи «һә»дур), обусловленной 7 судьбоносными истинами. Суть частицы «һә» (сущий), по автору, свидетельствует о начале Вселенской жизни. Слово «һаят» («жизнь») сопоставимо со словом «жан» («существо», имеется ввиду «душа» человека) Жизнь и душа неделимы. Вторая истина связана со словом «һилм» (великое душевное переживание). Это самый тяжелой груз Вселенной, который может нести человек. Третья истина частицы «һә» обусловлена словом «һая» (совесть, мир стыда). Кто приобрел однажды стыд, совесть, тот овладел «мүлүк» («собственностью»). Четвертая («чаһарум») истина – это «һәсрәт», печаль от очарующих пленений. Пятая степень («дәрижә») истины – это «һәзз» (сияние, радость). Человек, не испытавший «һәсрәт» (печаль), никогда не поймет суть радости и сияния. Шестая истина сокрыта в слове «Жаһән» (Вселенной). В указанном слове есть частица «һә», напоминающая аскету о необходимости подготовки к скитанию. Данная частица несет сакральное значение для поэта.. Человеку до своего перехода от реального краткосрочного обманчивого мира к бесконечному истинному миру следует подумать, для чего необходимо отчуждение от мира. Седьмая истина «һә» связана со словом «һәж» («хадж»). По мнению Хиркати, хадж объединяет между собой два мира в одноцелое, а связывающим лучом между ними является «ишк» («искра любви»). Без «ишк» невозможно осуществить суфийский путь «тарк» (Переход от одного мира к другому). Суть перехода «гәдаликтур» («нищенство» в значении отказа от имущественного сознания, что свидетельствует об опыте сторонников яссавия, ишкия и др). Человек приходит пустым в этот мир, таким и он должен его покинуть. Только Всевышнему известно, кто попадет в рай, а кто отправится в ад. Идеализация ирреального и имперсонального у Хиркати обусловлена стремлением постичь тайный смысл Всевышнего через мистическую любовь к нему.

Хуруфитское представление мира у Абая в отличии от Хиркати имеет серьезные отличительные черты, в котором задействованы все буквы Корана и представлены они в виде целостности мироздания. Подробное исследование суфийских символов Абая в сравнительном плане с Хиркати, дает возможность понять природу возникновения и расцвета хуруфизма в тюркской литературе, в частности показывает отличительные черты хуруфизма и у Хиркати.

Хуруфитская символика в переплетении с традиционной высокой степной поэтической речью, обусловленная метаобразами («тәшбих»), обыгрываются в конкретных условиях силлабических размеров, анафор и эпифор, а также выразительных созвучий. Пример из «Әліпбе» Абая:

*Alifdek ay uzine gibrat ettem,
Bi, bələi dərtiça nisbət ettim.
Ti, tilimnən shyğaryp tırli əbiat,
Si, sanai madhiya khurmat ettim.*

*Jem, jamalıñ qanday aq ruzimağan,
Xa, xälillik tappadım, janım, sänan.
Xi, xalayıq, men emes, bəri intizar,
Däl, dariğa ғаşıq otı bermes aman.*

*Zäl, zälillik körgen soñ, sayray ber, til,
Re, riza qılmağınđı, yar, öziñ bil.
Zi, zähärdäy küydirdi ğışqıñ qattı,
Sın, sälämat qalmağım boldı müşkil.*

*Şin şikâr lâb esime tûsken sayın,
Sat, sabırım qalmadı, men ne âyläyin.
Zat, zayğ ömirim ötti meniñ beker,
Tay, talaptan äytewir qur qalmayın.*

*Zay, zalım köp qılış bop janğa oqtaldı,
Ėayın, Ėaqılımdı basımnan tartıp aldı.
Ėayın, Ėariblik basıma tûskennen soñ,
Fî, faydañ tie me dep jaza saldı.*

*Qaf, qabil bolar ma eken jazğan xatım,
Käf, kämil aqılıñ, asıl zatım.
Läm, läbiñnen em qılsañ men derttige,
Men, mehriñnen qalmas ed bar apatım.*

*Non, nalä ġıp qayğıñmen küydirdiñ köp,
Waw, wäylana ġışqıñ wayım jep,
hi, heş faydañ tımese öldi oylañız,
Läm älif, lä iläha ilalla dep.*

*Ya, yarım, qalay bolar jawap söziñ,
Mät – qasıñ, täştit – kirpik, säkin – köziñ.
Ütirmen astı-üstili jazwda bar,
Boluğa astı-üstili könseñ öziñ.*

Как видно, в стихотворении раскрываются проблемы взаимодействия реальности и ирреальности мира. Иными словами, единство двух миров в контексте целостности понятия Творца и Бытия непоколебимо. Абая как представитель степного хуруфизма, был убежден в том, что сущность сверхреального мира познается благодаря постижению глубины смысла его конкретных форм. В данном случае для Абая буквы Корана стали переходной формой воссоздания силуэта Возлюбленной (образ Прекрасного), без которой невозможно понять неограниченность красоты Творца, создавшего человека по образу и подобию себе. В произведении «Әліпбе» Абая закодирована эстетическая формула Вселенной. Все 28 хуруфы в стихотворении, как единое целое, несут сакральный смысл – бесконечность и беспредельность красоты Всевышнего. Каждая буква арабского алфавита рассматривается поэтом как взаимосвязанное эстетическое явление. Хуруфитское представление мира воспринимается поэтом как недискретная (неразложимая) мировоззренческая система. Сравнительный анализ данного произведения показывает, что все буквы Корана в целостном виде нацелены на раскрытие тайных и сокровенных аспектов Вселенной. Внешность лика Возлюбленной создано поэтом таким образом, что содержание каждой буквы должно свидетельствовать о безупречности красоты ее облика. Только тогда становится понятным, почему Всевышний создал человека по своему подобию («Ya, yarım, qalay bolar jawap söziñ // Mät – qasıñ, täştit – kirpik, säkin – köziñ»)

Абай утверждает, что человек не может жить без любви, в основе которого лежит «уәйланә» («переживание») и «дәрд» («страдания»). Без осознания своих недостатков «зайғ» невозможно постичь Истину. А без подавления жестокости намерений и зла («бәлаи», «зәһәр», «зәлил») в самом себе невозможно встать в путь совершенства и понять суть «Ләйләһәилалла» («Всевышнего») и т.д. Поэт создает эзотерическую конструкцию хуруфитского мира. Он формирует субъект совершенного человека, который замаскирован рядами букв и слов, образующих единое целое. Это отражается в ключевых словах:

1. «Ғибрат» - үлге, нақыл, өнеге, мағына («образцовое, наставление»);
 2. «Бәлаи» - пәле, қиыншылық; «дерт» - ауру, азап шегу («напасть, неприятность, несчастье, беда») В стихотворении несет смысл: «болеть любовью или страдать от мук».
 3. «Нисбәт» - байланыс. Духовная связь со Всевышним. Хуруфитское значение для Абая состоит в том, что «нисбәт» -құдайменен рұхани байланыста болу- обусловлен с нравственным исцелением человека.
 4. «Әбият» -өлең, жыр («песня»), «байт» -две строки арабского стиха. «Әбият» единственный путь для перехода в эзотерический мир. Певец любви, по замыслу Абая, должен непрерывно играть на домбре, чтобы забыть трудности реального мира. Казахский поэт идет по пути Абдрахмана Джами и Алишера Навои, для которых музыка и пение являлись особым способом в погружении Истины. Абай часто уединялся, непрерывно пел песню. Это говорит о том, что он идет своим путем в познании мира в отличии от Накшбанди, которые говорил в отношении к суфийским музыкантам и певцам: «Мы таких дел не делаем, но и не отрицаем» (Акимускин, 2006: 299-300)
 5. «Сәнаи» - сұлу, әдемі, шебер. Только благодаря «әбият» можно «существовать» в прекрасном мире.
 6. «Мәдәһ», «мәдһийа» - мактау, өлең («ода», «гимн», «восхваление»). Прекрасное должно всегда возвышаться.
 7. «Жамал» - сұлулық, көрік. Красота Творца без изъян и она сверхъестественная. Человеческая красота имеет изъян и конкретное очертание.
 8. «Рузи» с персидского солнцеподобный лик. На казахском – күн, күндей. Солнце не меняет свой облик, как луна.
 9. «Хәлил» - шын дос, сүйген жар («верный друг»). Желание быть верным другом для героя, не предовать возлюбленную не при каких условиях.
 10. «Зәлил» - қорланған («измученной от любви»). Страдание от любви – основа суфийской метафизики любви.
 11. «Яр»– жар, дос, сүйікті (с персидского Возлюбленная). «Шекәр ләб» - тәтті ерін. Сладкие губы Возлюбленной - влага жизни.
 12. «Зайғ» - жолдан таю («заблудиться, потерять себя»). Герой готов расстаться с жизнью ради Возлюбленной.
 13. «Кәмил» - толық («совершенный»). Очевидно, по замыслу Абая, не всякий человек может приобрести это качество.
 14. «Ләилаһәилалла» - Аладан басқа ешбір тәңірі жоқ. Концепт «нет бога, кроме Аллаха» для суфиев непрерывен и бесконечен для повторения вслух.
- Изучая хуруфитские мотивы Абая, можно смело сказать о том, что поэт отводил особое место арабо-персидскому и тюркскому классицизму и орнаментальной эстетике, где важную роль играют коранические мотивы, формулы (Абай дуниетанымы..., 2021: 79), (Есимов, 1995: 38).
- Таким образом, хуруфитские представления мира Имамеддина Насими были распространены в Центральной Азии и играли важную роль в формировании эзотерической системы мироздания.

Заключение

Суфийское восприятие мира оказало серьезнейшее влияние не только на классическую литературу Восточного Туркестана, но и на последующее развитие словесной культуры тюркоязычных народов Центральной Азии. Она сумела расширить целостное исламское мировосприятие тюркоязычных народов, и поэтому поэзия нового времени была наполнена особой суфийской символикой.

Произведения суфиев-хуруфитов в контексте восточного ориентализма долгое историческое время оставались недостаточно изученными, нуждаются в новом толковании.

Данное течение в творении тюркоязычных поэтов считалось особым художественно-эстетическим феноменом восточной культуры, способствующим пониманию глубины суфийского мировоззрения и духовной традиции тюркских народов.

В этом плане суфийское учение в XVII–XIX вв о мироздании, как форма тариката (от реальности к ирреальности), по нашему глубокому убеждению, концептуально вытекает из общественно-культурного уклада жизни кочевников, которые, находясь в непрерывном движении на обширной территории Вселенной, передавали чрезвычайно важное знание о Мироздании.

В целом, исследование феномена хуруфизма, как атрибут суфизма, в классической литературе Восточного Туркестана XVIII вв. и в степной поэзии в сравнительном плане показывает, что политическое противостояние хандов в регионе мало связано с мировоззренческими соображениями суфийских течений и их учений. В поэтических текстах отсутствует идеологическая борьба. По нашему мнению, сложные геополитические изменения в Центральной Азии в связи с распадом монгольской империи, региональным усилением джунгарских ханов, стремящихся контролировать торговые пути и растущее влияние Цинского Китая, стали основной причиной противостояния суфийских лидеров. В таком историческом сдвиге были заинтересованы определенные деловые круги суфийских представителей, учение которых о тарикате (уход от мира) ими было благополучно забыто.

Литература:

Абай дүниетанымы және қазіргі қоғамдағы діннің ролі. Т.1. Нұр-Сұлтан: БиКА, 2021. 272 б.

Абиров, Рысбекова, 2012 – *Абиров Б.И., Рысбекова Ш.С.* Суфизм в Центральной Азии // Вестник КазНУ. Серия философия. Серия культурология. Серия политология. №2 (39). С.11-15.

Акимущин, 2006 – *Акимущин О.Ф.* Накшбанд // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклоп. слов. М.: Т.1. С. 299-30.

Амонова, 2011 – *Амонова З.К.* Вопросы влияния хуруфитского ордена на узбекскую классическую литературу XV–XVII веков // Вестник Челябинского государственного университета, №11 (226). Филология. Искусствоведение. Вып. 53. С. 8-11.

Бабаев, 2009 – *Бабаев Я. М.* Хуруфизм и его влияние на азербайджанскую литературу // Молодой ученый. №3. С. 100-104. URL <https://moluch.ru/archive/3/219/> (дата обращения: 08.04.2019.)

Байдаров, 2012 – *Байдаров Е.У.* Суфизм и наследие Яссави в контексте тюркской цивилизации // Аль-Фараби. Философско-политологической и духовно-познавательный журнал. №1. С. 88-93.

Батмаев, 2002 – *Батмаев М. М.* Социально-политический строй и хозяйство калмыков в XVII– XVIII веках. Элиста: АПП «Жангар», с. 270.

Валиханов, 1985 – *Валиханов Ч.Ч.* О состоянии Алтышара или шести восточных городов Китайской провинции Нан-лу (Малой Бухарии) в 1855-1859 годах. Собрание сочинений в пяти томах, том 3. Алма-Ата, С. 97-237.

Дәулетхан, 2015 – *Дәулетхан Ә.* Шығыс Түркістан халықтарының ұлт-азаттық дәуірі әдебиеті (1679-1949): Ғылыми монография. Алматы: «Қаратау КБ» ЖШС; «Дәстүр». 384 с.

Есимов, 1995 – *Есимов Г.* Хаким Абай. –Алматы, «Білім». 221 с.

Жаксылыков, 2012 – *Жаксылыков А.* Поэтика и эстетика Абая // <https://abai.kaznu.kz/rus/?p=132>. (Дата обращения: 19.04.2012).

Зотов, 1991 – *Зотов О.В.* Китай и Восточный Туркестан в XV–XVIII вв. Межгосударственные отношения / О.В.Зотов; АН СССР, Ин-т востоковедения. – Москва: Наука, 1991. 168 с.

Игнатенко, 1998 – *Игнатенко А.* Познать Непознаваемое (аль-Газали о рациональном познании трансцендентного -ал-гайб) // Средневековая арабская философия: проблемы и решения (отв. ред. Е. А. Фролова). Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1998 (серия «История восточной философии»). С. 175- 210.

Кадырбаев, 2015 – *Кадырбаев А.Ш.* Ходжаган – теократические вожди Восточного Туркестана от эпохи Мин до Цин // 45-я научная конференция «Общество и государство в Китае». Том XLV. Часть I. ИВ РАН, М. С. 482-489.

Каримова, Масимова, Каримова, 2024 – *Каримова Р.У., Масимова Х.В., Каримова З.К.* Казахстан и Восточный Туркестан в XVII- XVIII вв. Из истории политического взаимодействия // Шығыстану сериясы. №1 (108). С. 84-95.

Китинов, 2024 – *Китинов Б.У.* Буддизм и религиозные деятели в истории четырех ойратов. – М.: ИВ РАН. С. 626.

Маматахунов, 1983 – *Маматахунов У.* К вопросу изучения истории уйгурской классической литературы //Актуальные проблемы советского уйгуроведения. Алма-Ата. С. 120-123.

Моллаудов, 1990 – *Моллаудов С.* XVIII эсир уйғур поэзияси (Тәтқиқатлар вә текстлар). Алма-Ата. 281 б.

Молотова, 2009 – *Молотова Э.* Роль суфизма в Восточном Туркестане // Тюркология, № 5-6. С.123-127

Фазилов, 1968 – *Фазилов Э.* Сарайи Сайф. Шеърлар. Гулистан. Нашрга тайерловчи//Ташкент: Фафур Гулам номидаги бадий адабиёт нашриети, 1968. 256 б.

Тюркский ренессанс (X–XVI вв.) в контексте интеллектуальной истории Центральной Азии /Отв. ред.: Р.У. Каримова. – Алматы: ИД «Мир», 2022. 504 с

Юдин, 2001 – *Юдин В. П.* Центральная Азия в XIV веках глазами востоковеда. – Алматы: Дайк-Пресс. 381 с.

Юдин, 1987 – Юдин В.П. Анонимное тюркоязычное сочинение второй половины XVI в. из Восточного Туркестана «Тазкирай Ходжа Мухаммад Шариф» (историко-источниковедческое введение, перевод, комментарий) // Вопросы истории и культуры уйгуров. – Алма-Ата. С. 4-40.

References:

Abay duniyetanymy zhane qazirgi qogamdagy dinnin roli. T.1. Nur-Sultan: BiKA, 2021. 272 b. (in Kaz).

Abirova, Rysbekova, 2012 – *Abirova B.I., Rysbekova Sh.S.* Sufizm v Tsentralnoy Azii [Sufism in Central Asia] // Vestnik KazNU. Seriya filosofiya. Seriya kulturologiya. Seriya politologiya. №2 (39). S.11-15. (in Rus.).

Akimushkin, 2006 – *Akimushkin O.F.* Nakshband // Islam na territorii byvshey Rossyskoy imperii: entsiklop.[Islam on the territory of the former Russian Empire: encyclops] // slov. M.: T.1. S. 299-30. (in Rus.).

Amonova, 2011 – *Amonova Z.K.* Voprosy vliyaniya khurufitskogo ordena na uzbekskuyu klassicheskuyu literaturu XV–XVII vekov [The influence of the Hurufi order on the Uzbek classical literature of the 15th-17th centuries] // Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta, №11 (226). Filologiya. Iskustvovedeniye. Vyp. 53. S. 8-11. (in Rus.).

Babayev, 2009 – *Babayev Ya. M.* Khurufizm i ego vliyaniye na azerbaydzhanskuyu literaturu [Hurufism and its influence on Azerbaijani literature] // Molodoy ucheny. №3. S. 100-104. URL <https://moluch.ru/archive/3/219/> (data obrashcheniya: 08.04.2019.) (in Rus.).

Baydarov, 2012 – *Baydarov. Ye.U.* Sufizm i nasledie Yassavi v kontekste tyurkskoy tsivilizatsii [Sufism and the legacy of Yassawi in the context of the Turkic civilization]// Al-Farabi. Filosofsko-politologicheskoy i dukhovno-poznavatelny zhurnal. №1. S. 88-93. (in Rus.).

Batmayev, 2002 – Batmayev. M. M. Sotsialno-politichesky stroy i khozyaystvo kalmykov v KhVII– KhVIII vekakh.[Socio-political system and economy of the Kalmyks in the 17th–18th centuries] // Elista: APP «Zhangar», s. 270. (in Rus.).

Valikhanov, 1985 – Valikhanov Ch.Ch. O sostoyanii Altyshara ili shesti vostochnykh gorodov Kitayskoy provintsii Nan-lu (Maloy Bukharii) v 1985-1859 godakh.[About the state of Altyshar or six eastern cities of the Chinese province of Nan-lu (Little Bukharia) in 1985-1859] // Sobraniye sochineniy v pyati tomakh, tom 3. Alma-Ata, S. 97-237. (in Rus.).

Dauletkhan, 2015 – Dauletkhan A. Shygys Turkistan khalyqtarynyn ult-azattyq dauiri adebiyeti (1679-1949): Gylymi monografiya. [The National Liberation Struggle of the peoples of East Turkestan (1679-1949): a monograph of science]// Almaty: «Karatau KB» ZhShS; «Dastyr». 384 s. (in Kaz).

Esimov, 1995 – Yesimov G. Khakim Abay.[Hakim Abay]// Almaty, «Bilim». 221 s. (in Kaz).

Zhaksylykov, 2012 – Zhaksylykov A. Poetika i estetika Abaya [Poetics and aesthetics of Abai] // <https://abai.kaznu.kz/rus/?p=132>. (accessed 19.04.2012) (in Rus.).

Zotov, 1991 – Zotov O.V. Kitay i Vostochny Turkestan v XV–XVIII vv. Mezghosudarstvennyye otnosheniya [China and East Turkestan in the 15th–18th centuries. Interstate relations] // O.V.Zotov; AN SSSR, In-t vostoковedeniya. – Moskva: Nauka, 1991. 168 s. (in Rus.).

Ignatenko, 1998 – Ignatenko A. Poznat Nepoznavayemoye (al-Gazali o ratsionalnom poznanii transtsendentnogo -al-gayb) [To Know the Unknowable (al-Ghazali on Rational Knowledge of the Transcendental - al-Ghayb)] // Srednevekovaya arabskaya filosofiya: problemy i resheniya (otv. red. Ye. A. Frolova). Moskva: Izdatelskaya firma «Vostochnaya literatura» RAN, 1998 (seriya «Istoriya vostochnoy filosofii»). S. 175- 210. (in Rus.).

Kadyrbayev, 2015 – Kadyrbayev A.Sh. Khodzhagan – teokraticheskiye vozhdi Vostochnogo Turkestana ot epokhi Min do Tsin [Khodzhagan - theocratic leaders of East Turkestan from the Ming to Qing eras // 45th scientific conference "Society and State in China"] // 45-ya nauchnaya konferentsiya «Obshchestvo i gosudarstvo v Kitaye». Tom KhLV. Chast I. IV RAN, M. S. 482-489. (in Rus.).

Karimova, Masimova, Karimova, 2024 – Karimova R.U., Masimova Kh.V., Karimova Z.K. Kazakhstan i Vostochny Turkestan v XVII-XVIII vv. Iz istorii politicheskogo vzaimodeystviye [Kazakhstan and East Turkestan in the XVII-XVIII centuries. From the history of political interaction] // Shygystanu seriyasy. №1 (108). S. 84-95. (in Rus.).

Kitinov, 2024 – Kitinov B.U. Buddizm i religioznye deyateli v istorii chetyrekh oyratov. [Buddhism and religious figures in the history of the four Oirats] // M.: IV RAN. S. 626. (in Rus.).

Mamatakhunov, 1983 – Mamatakhunov U. K voprosu izucheniya istorii uygurskoy klassicheskoy literatury [On the issue of studying the history of Uyghur classical literature] //Aktualnye problemy sovetskogo uygurovedeniya. Alma-Ata. S. 120-123. (in Rus.).

Mollaudo, 1990 – Mollaudo S. XVIII əsir uyğur poeziyası (Tatqiqatlar va tekstlar). [Uyghur poetry] // Alma-Ata. 281 b. (in Rus.).

Molotova, 2009 – Molotova E. Rol sufizma v Vostochnom Turkestane [The role of Sufism in East Turkestan] // Tyurkologiya, № 5-6. S.123-127(in Rus.).

Fazilov, 1968 – Fazilov E. Sarayi Sayf. Sherlar. Gylistan. Nashrga tayerlovchi//Tashkent: Fafur Fulam nomidagi badiy adabiyet nashriyeti, 1968. 256 b. (in Rus.).

Tyursky renessans (Kh–KhVI vv.) v kontekste intellektualnoy istorii Tsentralnoy Azii [Turkic Renaissance (X-XVI centuries) in the context of the intellectual history of Central Asia] //Otv. red.: R.U. Karimova. – Almaty: ID «Mir», 2022. 504 s. (in Rus.).

Yudin, 2001 – Yudin V. P. Tsentralnaya Aziya v KhIV vekakh glazami vostoковeda. [Central Asia in the 14th centuries through the eyes of an orientalist.] // Almaty: Dayk-Press. 381 s. (in Rus.).

Yudin, 1987 – Yudin V.P. Anonimnoye tyurkoyazychnoye sochineniye vtoroy poloviny KhVI v. iz Vostochnogo Turkestana «Tazkirai Khodzha Mukhammad Sharif» (istoriko-istochnikovovedcheskoye vvedeniye, perevod, kommentary) [Anonymous Turkic-language work of the second half of the 16th century from East Turkestan "Tazkirai Khoja Muhammad Sharif" (historical and source study introduction, translation, commentary)] // Voprosy istorii i kultury uyurov. – Alma-Ata. S. 4-40. (in Rus.).

¹Хамраев А.Т. ²Юсупов Р. ³Нуракунова Г.М.

¹М. О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты. Алматы, Қазақстан

²Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты. Алматы, Қазақстан

³SDU университеті, Алматы, Қазақстан

XVII–XVIII ҒАСЫРЛАРДАҒЫ ШЫҒЫС ТҮРКІСТАН ӘДЕБИЕТІНДЕГІ СУФИЗМ ЖӘНЕ КЛАССИЦИЗМ: САЯСИ КОНТЕКСТ

Андамна. XVII–XVIII ғасырлардағы Шығыс Түркістанның классикалық әдебиеті аймақтағы саяси сопылықтың күшеюі жағдайындағы ерекшеліктері түркітанушы ғалымдардың, шығыстанушылар мен шығармашыл тұлғалардың, сондай-ақ тарих пен мәдениетке қызығушылық танытатын зертеушілердің, сондай-ақ сопылық дәстүрдің байлығына қол тигізгісі келетін рецепиентердің үлкен қызығушылығын тудырып отыр. XVII–XVIII ғасырлардағы Шығыс Түркістан әдебиетіндегі классицизм дәстүрін зерттеу мен оны тану білімінің үздіксіз дереккөзбен толықтырылуының өзектілігі отандық ғылымның осы саладағы аса күрделі жағдайымен және Орталық Азиядағы қазіргі проблемалардың белгілі бір ұқсастығымен түсіндіріледі. Бұл мақаланың ғылыми жаңалығы қазіргі заманның классикалық әдебиетіне қатысты теориялық пайымдауларды қорытуда және сол кезең авторларының, атап айтқанда: Залили, Хиркати, Нобити, Харабати, Хамушахуна, Шах Хижран, Машури, Шайрахун, Мұхаммед Сыдық Қашқари, Гумнам т.б.. ақындардың поэтикалық мәтіндерін талдаудан көрінеді. Дәл осы кезеңде ұйғыр халқының сөз өнерінің көптеген жауһарлары әдебиет майданына келді. Тікелей сопылық мазмұндағы кейбір мәтіндер қазақ әдебиеті үлгілерімен салыстырмалы түрде алғаш рет берілген. Бұл кезеңдегі сопылық поэтикалық мәдениет алдыңғы дәуірлердің дәйекті дәстүрлерін жалғастыра отырып, Шығыс Түркістан әдебиетінің бейнелі құрылымына, кейіннен қазіргі ұйғыр сөз өнеріне сөзсіз әсер етті. XVII–XVIII ғасырлардағы Шығыс Түркістан классикалық әдебиетіндегі сопылық дәстүрлерді салыстырмалы түрде зерттеу нәтижесінде қожалар арасындағы саяси текетірес сопылық ағымдар мен ғұрыптар дүниетанымымен тікелей байланысты емес екені анықталды. Поэтикалық мәтіндерде идеологиялық күрес жоқ.

Кілт сөздер: сопылық дәстүрлер, саяси контекст, ағым мен сабақтастық, шығыс классицизмі

¹Khamrayev A.T. ²Yusupov R. ³Nurakhunova G. M.

¹M. Auezov Institute of Literature and Art, Almaty, Kazakhstan

²R. B. Suleimenov Institute of Oriental Studies. Almaty, Kazakhstan

³SDU University, Almaty, Kazakhstan

SUFISM AND CLASSICISM IN THE LITERATURE OF EAST TURKESTAN IN THE XVII TH - XVIII TH CENTURIES: POLITICAL CONTEXT

Abstract. Classical literature of East Turkestan in the 17th - 18th centuries in the context of the strengthening of political Sufism in the region is of great interest to Turkologists, orientalists and creative individuals, as well as those interested in history and culture and wishing to touch the

wealth of the Sufi tradition. The relevance of the study and continuous source replenishment of knowledge on the tradition of classicism in the literature of East Turkestan in the 17th - 18th centuries is explained by the extremely complex state of domestic science in this area and a certain similarity of modern problems in Central Asia with the problems inherent in this period. The scientific novelty of this article is seen in the generalization of theoretical judgments on the classical literature of modern times and the analysis of specific sources, poetic texts of the authors of that period, in particular: Zalili, Hirkati, Nobiti, Kharabati, Hamushakhun, Shah Hijran, Mashuri, Shairakhun, Mukhammad Sidik Kashkari, Gumnam and others. It was during this period that many masterpieces of the verbal art of the Uyghur people were created. Some texts with direct Sufi content are given for the first time in a comparative plan with samples of Kazakh literature. Sufi poetic culture of the specified period, continuing the successive traditions of previous eras, had an unconditional influence on the figurative structure of the literature of Eastern Turkestan and later on, on modern Uyghur verbal art. As a result of studying Sufi traditions in the classical literature of Eastern Turkestan of the 18th century. In comparative terms, it was revealed that the political confrontation of the khojas is not related to the worldview of Sufi movements and orders, directly. There is no ideological struggle in the poetic texts.

Key words: Sufi traditions, political context, current and succession, Eastern classicism

Авторлар туралы мәлімет:

Хамраев Әлімжан Тілікұлы, филол.ғ.д., М. О. Әуезов атындағы Әдебиет және өнер институты, Алматы, Қазақстан

Юсупов Рахметжан Касымович, филол.ғ.к., Р.Б. Сүлейменов атындағы Шығыстану институты, Алматы, Қазақстан

Нұрахунова Гунчам Майдановна, филол.ғ.к., Сүлеймен Демирел университеті, Қаскелең, Қазақстан

Сведения об авторах:

Хамраев Алимжан Тиликович, д.филол.н., Институт литературы и искусства имени М. О. Ауэзова, Алматы, Казахстан

Юсупов Рахметжан Касымович, к.филол.н., Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова, Алматы, Казахстан

Нұрахунова Гунчам Майдановна, к.филол.н., Университет Сулеймена Демиреля, Каскелең, Казахстан

Information about the authors:

Khamraev Alimzhan Tilikovich, prof. dr, M. O. Auezov Institute of Literature and Art, Almaty, Kazakhstan

Yusupov Rakhmetzhan Kasymovich, candidate of philological sciences, R.B. Suleimenov Institute of Oriental Studies, Almaty, Kazakhstan

Nurakhunova Guncham Maidanovna, candidate of philological sciences, Suleyman Demirel University, Kaskelen, Kazakhstan