

«ӨЗІРЕТ СҰЛТАН» Ұлттық тарихи-мәдени музей-қорығы» РМҚК ЯСАУИТАНУ ғылыми орталығы	https://journalyasawicenter.com ISSN 3134-8440 ISSN 3134-8459
---	--

ГРНТИ 17.09.91

<https://doi.org/10.67217/2026.03.05>

Лала Гасанова

Институт Литературы имени Низами Гянджеви

Национальной Академии Наук Азербайджана,

Азербайжан/Баку

e-mail: hltlala@mail.ru. <https://orcid.org/0000-0001-9448-1519>

ИЗУЧЕНИЕ НАСЛЕДИЯ АХМЕДА ЯСАВИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИИ

Аңдатпа. Мақалада Ахмет Ясауи мұрасының эзербайжан әдебиеттануындағы зерттелу тарихы мен негізгі кезеңдері қарастырылады. Зерттеудің мақсаты – Ахмет Ясауи шығармашылығын зерттеудің қалыптасу және даму үдерісін жүйелеу, сондай-ақ оның мұрасын түсіндірудің негізгі бағыттарын айқындау. Мақалада Ясауи мұрасын зерттеудің шартты түрде үш кезеңі сараланады: XX ғасырдың 20–30-жылдары, XX ғасырдың 90-жылдары және 2000-жылдардан кейінгі зерттеулер. Алғашқы кезеңде Емин Абид, Салман Мумтаз және басқа зерттеушілердің еңбектері арқылы Ясауи есімі эзербайжан ғылыми айналымына ене бастағаны көрсетіледі. Кеңестік кезеңде сопылық, діни-философиялық мұра және жалпы түркілік рухани дәстүрді зерттеудің идеологиялық шектеулерге ұшырағаны атап өтіледі. Тәуелсіздік кезеңінде тарихи жады, түркілік бірегейлік және ұлттық әдебиеттің рухани бастауларына қызығушылықтың артуы Ясауи мұрасын жаңа қырынан зерттеуге мүмкіндік берді. Яшар Қараев, Паша Алиоғлы, Сархан Хавери, Бахлул Халилов, Али Шамиль, Эльман Кулиев және басқа ғалымдардың еңбектері негізінде Ясауи ілімінің эзербайжан классикалық әдебиетімен, сопылық дәстүрмен, ақындық және ашықтық өнерімен, вуджуднаме жанрымен және жалпы түркілік әдеби-рухани дәстүрмен байланысы талданады. Зерттеу нәтижесінде Ясауи мұрасының жергілікті құбылыс емес, түркі әлемінің кең рухани жүйесінің маңызды бөлігі екені және оның мәдени жады, рухани сабақтастық пен түркілік бірегейлікті түсінудегі маңызы айқындалады.

Түйін сөздер: Ахмет Ясауи, ясауилік, эзербайжан әдебиеттануы, сопылық, түркілік рухани мұра, «Диуани хикмет», түркілік бірегейлік, рухани сабақтастық.

Abstract. The article examines the history and main stages of the study of Ahmed Yasawi's heritage in Azerbaijani literary studies. The purpose of the research is to systematize the formation and development of scholarly interest in Ahmed Yasawi's legacy and to identify the principal approaches to its interpretation. The study distinguishes three major stages: the 1920s–1930s, the 1990s, and research conducted from the 2000s onwards. It demonstrates that during the first stage Yasawi's name entered Azerbaijani scholarly discourse through the works of Emin Abid, Salman Mumtaz and other researchers. During the Soviet period, the study of Sufism, religious-philosophical heritage and the common Turkic spiritual tradition was restricted

by ideological frameworks. Following the restoration of Azerbaijan's independence, growing interest in historical memory, Turkic identity and the spiritual foundations of national literature contributed to the revival and expansion of Yasawi studies. Based on the works of Yashar Garayev, Pasha Alioglu, Sarkhan Khaveri, Bakhlul Khalilov, Ali Shamil, Elman Guliyev and other scholars, the article explores the connections between the Yasawi tradition and Azerbaijani classical literature, Sufism, ashug poetry, the vujudname genre and the broader Turkic literary and spiritual tradition. The study concludes that Yasawism should not be regarded as a local phenomenon but as an important component of the broader spiritual system of the Turkic world. Yasawi's heritage plays a significant role in preserving cultural memory and spiritual continuity and in understanding Turkic identity and literary succession.

Keywords: Ahmed Yasawi, Yasawism, Azerbaijani literary studies, Sufism, Turkic spiritual heritage, Divani Hikmet, Turkic identity, spiritual continuity.

Аннотация. Статья посвящена изучению истории и основных этапов исследования наследия Ахмеда Ясави в азербайджанском литературоведении. Цель исследования заключается в систематизации процесса формирования и развития научного интереса к творчеству Ахмеда Ясави и выявлении основных направлений интерпретации его наследия. В статье условно выделяются три этапа изучения ясавийства: 20–30-е годы XX века, 90-е годы XX века и исследования, проведенные начиная с 2000-х годов. Отмечается, что на первом этапе имя Ясави вошло в научный оборот благодаря исследованиям Эмина Абида, Салмана Мумтаза и других ученых. В советский период обращение к суфизму, религиозно-философскому наследию и общетюркской духовной традиции было ограничено идеологическими рамками. После восстановления независимости Азербайджана усилился интерес к исторической памяти, тюркской идентичности и духовным истокам национальной литературы, что способствовало активизации исследований наследия Ясави. На основе трудов Яшара Караева, Паши Алиоглу, Сархана Хавери, Бахлула Халилова, Али Шамиля, Эльмана Кулиева и других исследователей рассматриваются связи ясавийской традиции с азербайджанской классической литературой, суфизмом, ашугской поэзией, жанром вуджуднаме и общетюркской литературно-духовной традицией. В заключении обосновывается положение о том, что ясавийство не является локальным явлением, а представляет собой значимую часть широкой духовной системы тюркского мира, играющую важную роль в сохранении культурной памяти, духовной преемственности и осмыслении тюркской идентичности.

Ключевые слова: Ахмед Ясави, ясавийство, азербайджанское литературоведение, суфизм, тюркское духовное наследие, «Дивани-хикмет», тюркская идентичность, духовная преемственность.

Введение. Изучение наследия Ахмеда Ясави в азербайджанском литературоведении прошло несколько этапов и было тесно связано с общественно-историческими условиями. В первой четверти XX века, на фоне интереса к тюркскому культурному наследию и истории национальной поэзии, имя Ясави постепенно входило в научный оборот. Однако в советский период обращение к суфизму, религиозно-философскому наследию и общетюркской духовной традиции было

значительно ограничено идеологическими рамками. По этой причине тема Ясави долгое время исследовалась фрагментарно и не получила системного освещения.

В постсоветский период, особенно начиная с 90-х годов XX века, интерес к данной проблеме вновь усилился, а в 2000-е годы исследования ясавийства приобрели более широкий и последовательный характер. Исходя из этого, изучение наследия Ясави в азербайджанском литературоведении

можно условно разделить на 3 этапа: 20–30-е годы XX века, 90-е годы XX века и исследования 2000-х годов.

Цель статьи — исследовать основные этапы изучения наследия Ахмеда Ясави в азербайджанском литературоведении. Научная новизна — систематизация исследований о Ясави по этапам и выявление основных направлений интерпретации его наследия.

1. Основные этапы изучения наследия Ясави в XX веке

1.1. Первый этап: 20–30-е годы XX века

В научной литературе зафиксировано, что в азербайджанской печати произведения Ахмеда Ясави впервые были упомянуты Эмином Абидом в журнале «Maarif işçisi». Эта мысль должна пониматься как первое обращение к наследию А. Ясави в Азербайджане (Шамиль, 2002). Кроме того, сообщается, что в те годы было опубликовано несколько статей Эмина Абида: «Жанр мани в литературе тюркских народов и особенности азербайджанских баяты», «История силлабического стихосложения» (Шамиль, 2002).

Али Шамиль, вспоминая впечатление, которое у него возникло при знакомстве с этой статьей в 60-е годы XX века, писал: «В учебниках, газетах и журналах мы не встречали имени Ахмеда Ясави. В то время, когда даже его имя пытались с особым усердием предать забвению, когда велась жесткая пропаганда против национальных ценностей, стремление Эмина Абида защитить наши национальные ценности и нашу религию меня чрезвычайно поразило» (Шамиль, 2017). В этих словах достаточно полно отражается картина эпохи.

«Не только в годы нашего студенчества, но и позднее в Азербайджане невозможно было встретить сведения ни об Ахмеде Ясави, ни об Эмине Абиде». После долгих поисков, получив сведения о нем, Али Шамиль с сожалением писал о его судьбе: «Очень жаль, что этот любящий свою нацию и талантливый

исследователь по идеологическим причинам 21 октября 1938 года, в 21:00, был расстрелян в застенках КГБ (АМТВА, досье 32796)» (Шамиль, 2017).

Хотелось бы также остановиться на статьях еще одного известного исследователя того периода — Салмана Мумтаза, в частности на его статье «Влияние Навои в нашей литературе», опубликованной в газете «Коммунист» 26 марта 1926 года (Алиоглу, 2019). Салман Мумтаз, называя Ходжу Ахмеда Ясави, Сейида Имадеддина Насими, Алишера Навои и Мухаммеда Физули великими представителями тюркоязычных народов, характеризовал их следующим образом: они были «не поэтами одного города или одного уезда, а знаменитыми поэтами огромного тюркского мира, бескрайних тюркских земель. Такой славы и известности, какие приобрели они, не достигали другие поэты. Если позволительно так выразиться, в силу их влияния и могущества их следует называть не завоевателями стран и миров, а завоевателями сердец и душ» (Алиоглу, 2019).

Также обращается внимание на то, что в тот период о Ясави говорилось и в учебнике Абдуллы Шайга «Рабочая книга по литературе» (Баку, 1928) (Биннетова, 2018). В дальнейшем по известным причинам в исследовании данной темы наступил длительный перерыв.

1.2. Второй этап: 90-е годы XX века

В этот период исследователи широко обращались к темам, ранее находившимся под запретом, уделяя особое внимание проблемам исторической памяти, этнических корней и тюркской идентичности, которые в советское время пытались предать забвению. Хотя отдельные фрагменты произведения «Дивани-хикмет» были опубликованы в нашей стране еще в 1990-е годы, полностью оно было представлено читателям только в 2000-е годы (Ясави, 2004).

Автор предисловия к этому изданию, академик Низами Джафаров,

писал: «Представляя азербайджанскому читателю впервые “Диван” великого тюркского мыслителя, одного из первых тюркских суфиев, широко известный в тюркском мире, мы опирались на его наиболее совершенное издание — “Избранные хикметы из Дивани-хикмет”, подготовленное проф. Камалом Эрасланом и многократно издававшееся в Турции Министерством культуры начиная с 80-х годов прошлого века. И мы надеемся, что это издание принесет большую пользу в изучении и освоении истории нашей национальной мысли в Азербайджане» (Джафаров, 2004: 5).

Разумеется, знакомство с произведением актуализировало и исследование творчества Ясави в азербайджанском литературоведении. К этой теме в 90-е годы обращался и Азиз Мирахмедов. Сопоставляя Ясави с такими классическими азербайджанскими поэтами, как Низами Гянджеви, Фазлуллах Наими, Имадеддин Насими, Мухаммед Физули, Молла Вели Видади, Абульгасым Набати, Мирза Шафи Вазех и другие, ученый видел объединяющий их признак в «концепции божественной любви» (Алиоглу, 2019).

Книга Фузули Баята «Ходжа Ахмед Ясави и некоторые проблемы народного суфизма» (Баку, 1997), написанная в те годы, имеет особое значение как одно из первых монографических исследований, посвященных Ясави.

Среди первых авторов исследований о ясавизме этого периода особое место занимал также Яшар Караев. Известный критик, литературовед, член-корреспондент Национальной академии наук Азербайджана Яшар Караев (1936–2002) был одним из первых ученых в постсоветском азербайджанском литературоведении, кто обращался к таким темам, как общие литературные памятники тюркских народов и суфизм, сопоставлял ценности Востока и Запада, стремился показать величие Востока и его роль в истории, а также анализировал древнюю азербайджанскую литературу с

позиций современных научных критериев.

Его статья «Ранняя тюркская культура — “Ясавизм”» была подготовлена как научный доклад для симпозиума, посвященного 900-летию Ходжи Ахмеда Ясави, который состоялся в 1993 году в городе Кайсери, Турция (Эфендиев, 2001: 8).

Я.Караев прежде всего оценивал ясавизм как культурное явление, как «религиозно-нравственную ценность и богатство, привнесенные тюркством в цивилизацию». По его мнению, первый художественно-культурный ренессанс в поэзии, музыке, живописи и архитектуре после ислама проявился в форме «суфийского ренессанса», а позднее суфийские идеи получили развитие и в художественно-философском становлении западного Ренессанса (Караев, 1996: 128).

Не соглашаясь с мыслью о том, что после Ясави суфизм превратился в тюркское явление и стал «тюркской философской и религиозно-литературной школой», ученый писал: «Суфизм как духовность после ясавизма не тюркизировался, а вернулся к тюрку, к самому себе, вновь стал тюркским. Общие философско-нравственные ценности между ясавизмом и тюркством до Ясави дают нам право так говорить» (Караев Я., 1996, с. 129–130).

Развивая эту мысль, он пишет, что сила разума и сердца А. Ясави сумела уловить «врожденную, естественную гармонию между суфизмом и духом тюрка до суфизма, его мировоззрением, бытом и образом жизни». Он акцентирует, что Ясави придал ясавизму не только национальное, этническое мышление, но и «национальный язык, национальный стиль, форму и стихотворный размер» (Караев, 1996: 130–131).

Особо выделяя ценность наследия А. Ясави для современности, Караев писал: «Меры и полюса, ведущие к вершине, к небу, непрерывно существовали на протяжении всего общего Восточно-тюркского Ренессанса.

Обезьянье происхождение человека было открыто в марксистской и материалистической мысли, а божественное, связанное с Богом и Аллахом происхождение человека — в суфизме!

У Ахмеда Ясави есть одно отличие от Чарльза Дарвина: Дарвин больше смотрел в прошлое, чтобы увидеть общую черту, объединяющую человека с другими живыми существами, тогда как Ясави больше смотрел вверх и вперед, чтобы увидеть различие и возвышенность, отделяющие человека от других живых существ. Сегодня, в конце XX века, он кажется нам ближе, чем Дарвин и Маркс. В ясавизме весьма отчетливо видны следы и признаки самого современного экологического мышления. У диалектики есть один изначальный и вечный закон: рано или поздно все возвращается к своей сущности, к своему корню. Ясави и сегодня призывает человечество вернуться не к «обезьяньему» корню, а к корню Бога и Аллаха...» (Караев, 1996: 136). Пространство, в котором он сформировался, он оценивает следующим образом: «По сути..., это не “Средняя Азия”, а “Общая Азия”. Это ядро, колыбель и символ общего для всех духовного отечества, общего Турана; это не территория географических земель, а именно духовная территория и пространство, где сосредоточены, соединены и обретают целостность нравственные ценности, принадлежащие тюркству и исламу» (Караев, 1996: 134). Яшар Караев характеризовал Ясави как «поэта, писавшего на тюркском языке и ставшего беспримерным образцом для тех, кто писал и творил на этом языке». Он рассматривал хикметы Ясави не столько как поэзию, сколько как суждения, насыщенными философскими и пантеистическими мыслями, и считал любовь величайшей мудростью его дивана (Караев, 1996: 131). По его мнению, любовь, как и познание, является в человеке признаком Божественного и божественности; «Божественная любовь, как и вера,

является милостью Аллаха к человеку». Он также раскрывал ее связь как с происхождением, так и с будущим: «торжество божественности внутри, в глубине человека, поиски духовного совершенства и чистоты, жажда единства целого и частицы, все это было призывом к вечной общечеловеческой культуре, к царству гуманистической мысли и морали. Как образ жизни и этическая система, это было направлено против невежества, страсти, алчности, лжи, клеветы и запретного» (Караев, 1996: 132).

Наряду с общими моментами, характерными для общетюркского суфизма, Караев обращал внимание и на индивидуальные особенности азербайджанской суфийской школы. По его наблюдению, признание и утверждение культа земли наряду с небом в суфийском тарикате встречается только в учении хуруфитов. «Основатель этого учения Наими считал, что “основа и начало всего, а также остаток человеческого тела, это земля... Все земли являются остатком человека, имеют образ Аллаха и являются халифом; вся земля есть истина”» (Караев, 1996: 138).

Говоря о том, что уже Ясави признавал и утверждал возвышенное положение Человека-Бога, ученый писал: «Отсюда уже виден Насими, а до Физули и Мевляны остается всего один шаг. Именно это дает нам основание сказать, что четыре столетия после Ясави стали веками, когда традиции тюркской поэзии и искусства вращались вокруг суфийской оси. В целом средневековые оказались охваченным кругом традиции, притяжения и влияния ясавийской памяти. Идея Совершенного Человека и его целостности с абсолютным Разумом, Аллахом, продолжалась также в традициях шейха Сефи, основателя тариката Сефевийя, Гасаноглу, Гази Бурханеддина, Сурури, Туфейли» (Караев, 1995: 138).

Караев, говоря о том, что имя Ходжи Ахмеда Ясави и его «Диван» на протяжении долгого времени оказывали

сильное влияние на развитие общетюркской литературы, делает акцент на том, что Ясави продолжал стоять у истоков тех духовных ценностей, которые суфизм принес исламу и тюркству, и что не появился человек, способный заменить его. «Ясави стал последним великим поэтом-идеологом периода до единого тюркства и первым великим поэтом-идеологом единой тюрко-исламской культуры. Именно в этом смысле в подготовке великого тюркского, исламского Ренессанса ему выпала участь “выполнить дело Данте”» (Караев, 1996: 138–139).

Я. Караев считал, что суфийская поэзия именно в 14–16-е века, в поэзии этого периода, связанной с суфизмом, достигла уровня «совершенной художественно-эстетической системы, ирфаничности, гармонии» (Караев, 1996: 139). На примере азербайджанской поэзии он выделял величайшую художественную вершину, которой классический тюркский суфизм достиг в средние века: в письменной традиции, творчество Физули, а в фольклорной традиции, творчество Ашуга Гурбани и Ашуга Алескера.

Отмечая, что божественная ирфаническая традиция именно в «Диване» Физули и в «Лейли и Меджнуне» в равной степени превратилась в явление божественной, магической художественности, искусства и поэзии, Караев ставит вопрос: как в любовной трагедии и мудрости Меджнуна «преломляется» традиция Ясави и суфизма? На этот вопрос он отвечает следующим образом: именно связь с суфизмом отличает философию любви поэта от европейской ренессансной традиции. Он обосновывает эту мысль так: «Мистико-религиозный идеал Физули, разорвать оковы “тела, плоти”, выглядит весьма далеким от того, чтобы “вписываться” в известную западную модель, в традицию Рабле и Боккаччо, где “материально-телесной обыденности” предоставляются свобода и оправдание. Традиционные суфийские символы протеста против

пресыщенного и сытого бытового благополучия, против выхода за свои пределы жажды похоти и опьянения, против страсти, убивающей духовный мир и душу, сами по себе еще вовсе не означали восточный переход “фальстафовского мироощущения”: Фальстаф означает принятие обычного “жизненного наслаждения”, тогда как суфизм является высшей точкой, апогеем, отказа от обычной жизни, добровольным благословением на самопожертвование во имя высших ценностей. Иными словами, фальстафовский культ телесного наслаждения и страсти к удовольствию по своей сути господствует в совершенно материальной и буквальной стихии, тогда как суфийская сущность добровольного самоотречения находится в идеале и духовности» (Караев, 1996: 139-140).

Именно восточно-тюркский гуманизм, восходящий еще к Ясави, представляет собой целостную философскую систему, программу и учение, в которых человеческая красота отождествляется с духовным содержанием красоты и с божественностью самого человека. В этом и заключается его отличие от европейско-западного понимания «общественной красоты» (Караев, 1996: 140).

Муж светится светом ирфана,
Несомненно, в знании есть сила Аллаха...
Да, ариф мыслит, находит истину,
И в конце концов сам становится богом.
Я. Караев рассматривал эти строки Г.Джавида как «хикметами, проникнутыми ирфаническим настроением и убеждением, пропитанными суфизмом» (Караев, 1996: 140). Пира-муршида Гусейна Джавида он оценивал, «шейха Санана», как последнего суфийского наставника в нашей литературе, непосредственного продолжателя духовной линии шейха Ясави, а Шахрияра называл последним великим азербайджанским тюрком, связанным с суфизмом.

Караев пишет, что «растворение шаманской традиции в суфизме, а также превращение искусства саза в ашугское

искусство через усвоение суфийских качеств в 11–15 веках происходили именно под влиянием ясавизма» (Караев, 1996: 141–142). По его мнению, суфийская лексика часто начинается уже с самих имен ашугов: Гул (раб) Аббас, Гул (раб) Алескер, Йетим (сирота) Айдын, Ашуг Гариб и др. Она продолжается в лексике художественного слова: чаша, сорок святых, шах-мардан, бута, баде, пир, горнило любви, четыре моста, ла мякан, капля, океан и др., а также в музыкальной лексике: ней, танбур, меджлис, танец, мутриб и др. (Караев, 1996: 142).

Караев также обращает внимание на то, что ашуки исполняли только небесные мелодии, а в структуре мугамата, ритма и самого танца основное место занимали суфийские символы и числа. Он считает уstadнаме, особенно «вуджуднаме», характерным суфийским элементом в структуре дастана: «в них перечисляются этапы жизни от рождения до смерти, до состояния “единства с вуджудом”» (Караев, 1995: 142).

Обращаясь к творчеству Курбани, Караев выделяет в нем наиболее характерные образцы, «наиболее суфийские» по своему содержанию, чтобы дать представление о стилевых, жанровых, формальных особенностях и терминологическом составе устной суфийской литературы:

Твоя чаша наполнена девяноста
тысячами слов,
Пей у сорока, достигни своей цели.
Если хочешь созреть и не остаться
сырым,
Войди в горнило любви и гори, сказали.
Курбани

Я не построил Каабу, я построил сердце,
С четырех мостов один путь ведет к той
башне.

Курбани

Таким образом, поэтапно рассматривая влияние суфийской идеи на литературу, Караев особо выделяет творчество Ашуга Алескера как наиболее характерный художественный итог и пример пути, пройденного суфийской идеей. Он пишет, что ашук является воспевателем

двух видов любви, двух чувств, божественного и естественного:

Имя мое Алескер, родом я из Гейчи,
В мире Аляст я сказал «да».

Я и влюбленный, и дервиш, и безумец,
Моя душа принесена в жертву пути
красавиц.

Эти строки он толкует следующим образом: «Сказать “да” в мире Аляст» означает подтвердить, что человек создан как божественное чудо, и уверовать в его божественную чистоту.

Принесение жертвы после благополучного завершения мучительных и опасных путей переселения было древним национально-историческим обычаем и традицией тюрков. Для ашуга принесение жертвы в честь красавиц также означает познание вечной красоты, выражение верности истине и благодарности ей. Чувствовать и защищать красоту и красавиц, созданных Истиной в «счастливый час», жертвовать ради них жизнью означает истинную веру, обладание убеждением и верой, то есть быть «влюбленным», «дервишем» и «безумцем». Алескер одновременно является и «влюбленным», и «дервишем», и «безумцем».

Он влюбленный, потому что является частицей «света истины». Он дервиш, потому что поклоняется божественному, свету, довольствуется истиной, призывает к правде того, кто стал рабом нафса и алчности, и считает своим долгом верность возвышенности Аллаха и человека. Он безумец, потому что невозможно стоять на страже красоты и защищать ее, не обезумев от страсти к красоте и не достигнув предела безумия» (Караев, 1996: 144–145).

Мыслитель связывает трагедии, пережитые нашим народом в последние годы, с утратой «нашей веры и традиции, идущей от Зардушта и Горгуда». Он называет главной проблемой, стоящей сегодня перед нами, «возвращения утраченной цивилизации». Мы считаем, что статья Я. Караева «Ранняя тюркская цивилизация — ясавизм» носит программный характер и может быть оценена как источник, определивший

тенденции развития последующих направлений работ, посвященных исследованию темы суфизма и творческого наследия Ясави в азербайджанском литературоведении.

Позднее, в статье «На единой этнической оси: общие тюркские словесные памятники» (1994), Я. Караев еще больше расширил тему, рассматривая начало азербайджанской литературы не только в узких национальных границах, но и в системе общетюркского слова и памяти (Караев, 1996: 62–128).

2. Изучение наследия Ясави в литературоведении 2000-х годов

Говоря об изучении наследия Ясави, уместно особо выделить период, начиная с 2000-х годов. В последние годы число исследований, связанных с суфизмом, заметно возрастает. В этом контексте можно назвать имена таких исследователей суфийской литературы, как Саадат Шихиева, Хураман Гумбатова, Назакат Мамедли, Кёнуль Гаджиева и ряд других ученых.

К числу специалистов, обратившихся к данной теме в последние годы, относится доктор филологических наук, исследователь истории литературы, текстолог Паша Алиоглу (1959–2024). Его статья «Творчество Ходжи Ахмеда Ясави и азербайджанская литература» отличается широтой научного охвата. В данной статье Паша Алиоглу обосновывает рассматриваемую проблему, опираясь на взгляды авторитетных представителей азербайджанского (С. Мумтаз) и турецкого литературоведения (Ф. Кёпрюлю, М. Рыхтым), и приходит к выводу, что ясавийство в Азербайджане распространялось не только в форме литературного влияния, но и на основе живых связей между мюридами и муршидами.

Рассматривая влияние Ясави на творчество тюркоязычных поэтов, Паша Алиоглу проводит сопоставления между Ахмедом Ясави и Имадеддином Насими (1369–1417) в нескольких направлениях: «Основные отличительные

стилистические особенности религиозно-философских стихотворений поэта заключаются в обилии обращений, восклицаний и призывов. В подобных стихотворениях Насими предстает перед нами как бесстрашный и самоотверженный борец за свои убеждения. Стремясь распространять свои идеи среди широких народных масс, Насими всегда обращался к живой народной разговорной речи своего времени и старался писать свои стихи на простом тюркском языке» (Алиоглу, 2019).

Ссылаясь на положения Ф.Кёпрюлю, Паша Алиоглу приводит следующую мысль: «Нефесы дервишей, относящиеся к различным эпохам, были написаны силлабическим размером и полностью в манере Юнуса, даже в более живом, более ироничном и более изящном стиле... В таком случае, говоря о бекташской поэзии и бекташских поэтах, мы одновременно говорим и о кызылбашских, календерийских, хайдарийских, хуруфитских стихах, написанных национальным размером, а также о влиянии Юнуса на них» (Алиоглу, 2019).

Высоко оценивая роль Хатаи, автор пишет, что он проделал значительную работу для увеличения числа стихотворений, написанных силлабическим размером, и «сам писал стихи на простом родном языке» (Алиоглу, 2019). Он также обращает внимание на то, что в творчестве Имадеддина Насими важное место занимают дидактические стихотворения, связанные с пропагандой светских, ирфанских, хуруфитских и алевитско-шиитских воззрений. Кроме того, он делает акцент на том, что представители азербайджанской литературы сефевидского периода, в том числе Физули, Амани, Меси́хи, Говси и другие, также обращались к дидактической тематике (Алиоглу, 2019). Введение в поэзию Насими арабских аятов из Корана и фрагментов хадисов (Алиоглу, 2019) Паша Алиоглу рассматривает как одну из характерных особенностей творческой

манеры Ясави и в этой связи пишет, что Насими «в данном отношении является одним из тех, кто в наибольшей степени продолжил его традицию» (Алиоглу, 2019).

Таким образом, в данной статье влияние Ахмеда Ясави рассматривается преимущественно в следующих направлениях: обращение к простому тюркскому языку (Насими, Хатаи и другие тюркоязычные поэты), использование силлабического размера (творчество Хатаи и кызылбашских поэтов), тема божественной любви (Низами, Насими и Мухаммед Физули), отказ от нафса (Насими), пропаганда религиозно-суфийских идей (Насими, Физули, Аmani, Месихи, Говси), обращение к Корану и хадисам (Насими, Шах Исмаил Хатаи, Мухаммед Физули и др.).

Вопрос влияния Ясави на творчество кызылбашских поэтов получил отражение также в исследованиях Гадима Гадимова (Гадимов, 2013) и Сархана Хавери (Хавери, 2016).

Сархан Хавери, оценивая произведение «Дивани-хикмет» как генетическую программу всей последующей тюркской суфийской литературы, делает вывод, что Ясави в самом общем виде, в масштабе всего тюркского мира, наметил контуры будущей литературы и искусства, а «вся последующая тюркская суфийская литература развивалась на основе тех направлений, которые он предвосхитил» (Хавери, 2016: 61). Хавери называет «Дивани-хикмет» «диваном любви» и следующим образом раскрывает концепцию любви у Ясави: «У Ясави мистико-суфийская тенденция проявляется в божественно-любвных стихотворениях дивана. Поэтому толкование этих стихотворений служит именно отделению Ясави-поэта от Ясави-проповедника, Ясави как пира тариката. В интерпретации Ахмеда Ясави любовь представляет собой чувство единения с Аллахом. Из его “любвных” стихотворений вытекает мысль о том, что

чем больше любви в человеческом сердце, тем ближе человек к Аллаху» (Хавери, 2016).

Любовь выступает эталоном и показателем степени близости человека к Аллаху. Полная же лишенность этого чувства осмысливается и представляется как утрата человеческого начала в человеке: «Человек без боли не человек, пойми это; человек без любви — род животного, услышь это; если в вашем сердце нет любви, плачьте обо мне; плачущим я даровал свою особую любовь». Хавери обращает внимание и на отличие Ясави от предшествующих мыслителей: «Ни “Кутадгу билиг”, ни “Атабат уль-хакаик” не могли выполнить такую важную миссию, как усвоение исламских ценностей низшими слоями народа. Эту миссию выполнил другой избранник тюркского мира, “пир Туркестана” Ахмед Ясави» (Хавери, 2016: 54).

Связывая диалектику развития классической азербайджанской поэзии именно с этой линией, С. Хавери выделяет в ее развитии следующие этапы:

«В 13–14 веках в азербайджанской литературе наряду с переходом от персоязычной к тюркоязычной поэзии в классическом поэтическом мышлении происходит также переход от суфийской литературы общевосточного типа к национальной суфийской литературе. В целом тяжесть этого весьма сложного процесса отражает поэзия Гасаноглу, Гази Бурханеддина и Насими» (Хавери, 2016: 92). С. Хавери также показывает, что мы становимся свидетелями развития азербайджанской художественной мысли 13–16 веков «от поэтической философии (Махмуд Шабустари, Марагалы Авхади) к философской поэзии (Иззеддин Гасаноглу, Гази Бурханеддин, Насими), от тарикатского этапа философской поэзии (Гасым Анвар, Шах Исмаил Хатаи) к эстетической поэтичности (Мухаммед Физули)» (Хавери, 2016: 165).

В своем исследовании Сархан Хавери, касаясь политико-

идеологических изменений, которым подвергалось ясавийство при переходе от одной эпохи к другой, стремится определить особенности его развития: «Если в поэзии Ахмеда Ясави среди нравственных наставлений, обращенных к мюриду, проповедуется верность любви как единственному средству достижения божественной обители; если у Юнуса Эмре основное место занимают песни воссоединения салика, достигшего божественной обители, то в поэзии Шаха Исмаила Хатаи верность муршиду выдвигается как основной принцип тариката. Потому что кызылбашство, в отличие от ясавийства, было также политической идеологией. Что бы ни потерял какой-либо мюрид в результате измены Ахмеду Ясави, фактически такая измена могла означать лишь нарушение существующих принципов тариката, это терял бы сам мюрид. Однако измена любого из кызылбашских мюридов для Хатаи, возможно, могла обернуться политическими и военными поражениями» (Хавери, 2016: 132–133).

Оценивая наследие Ясави в общетюркском контексте и говоря о его последователях, Хавери, как и многие другие ученые, особо выделяет Юнуса Эмре: «Среди западных тюрков самым крупным наследником Ахмеда Ясави, без сомнения, является Юнус Эмре, вся поэзия которого замешана на искренности» (Хавери, 2016: 62). Таким образом, можно заметить, что ясавийство на каждом этапе и в творчестве каждого автора развивалось, приобретая новые оттенки. Сила последующих представителей этой традиции заключалась в том, что они не просто следовали пути Ясави, а обогащали уже существующую традицию своим индивидуальным художественным почерком. Например, в этом контексте творчество Юнуса Эмре оценивается следующим образом: «У Юнуса Эмре сама религия поэтизируется. Если для Ахмеда Ясави поэзия была средством пропаганды идей, то для Юнуса она стала средством выражения мистических переживаний» (Хавери, 2016: 64).

Подобные наблюдения, в частности мысль о том, что «Шабустари как суфийский философ не ограничивается теоретическим толкованием веры в единство бытия, но одновременно раскрывает и практические пути его постижения. Именно поэтому произведение “Тульшани-раз” включает в себя как теоретическую, так и практическую части суфизма» (Хавери, 2016: 74), способствуют прояснению общей картины.

«Как и другие суфийские мыслители, Шабустари также отождествляет человека с Аллахом, очищает его от эмпирического бытия и поднимает до уровня субстанциональной сущности. Поддерживая идею “Ана-ль-Хакк”, он пишет: “Абсолютное ‘Ана-ль-Хакк’ есть раскрытие тайн; кто, кроме Хакка, может сказать: я есть Истина”» (Хавери, 2016: 75).

В книге «Сокровищница мудрости тюрка: Ходжа Ахмед Ясави» (2010) Б. Халилов прежде всего обращается к общетюркским письменным памятникам, рассматривает наследие Ясави в параллели с произведениями Ю. Баласагунлу и «Кабуснаме», затем исследует жизнь Ясави и его хикметы, а в последнем разделе анализирует его тарикатские взгляды. Б. Халилов обращает внимание на то, что признание безместности, как у Ахмеда Ясави, встречается и у Имадеддина Насими, принадлежавшего к хуруфитскому тарикату. Он уточняет, что Имадеддин Насими, подобно Ахмеду Ясави, также считал себя «ламакан», то есть существующим вне места (Халилов, 2010: 206). Кроме того, в книге дается развернутое толкование хикметов. Стремясь раскрыть сущность ясавийского тариката, Б. Халилов рассматривает представленные в хикметах идеи человека, веры, истины, совершенства и духовного очищения, уделяя значительное место толкованию религиозных мотивов (Халилов, 2010: 241–243). Комментируя идеи Ясави об ирфане и марифате в творчестве Хатаи и Ашыга Алескера, Б. Халилов приводит

строки Хатаи «К арыку людей ирфана из марифата пришла вода...» и мысль Ашыга Алескера «В собрании людей ирфана...» как примеры этой духовной связи (Халилов, 2010: 25). Кроме того, он связывает с той же идейно-духовной основой творчество современных азербайджанских поэтов, таких как Б. Вагабзаде и М. Араз, равно как и «Китаби Деде Горгуд», «Кутадгу билиг» и ашугскую поэзию (Халилов, 2010: 240).

В своих статьях Али Шамиль проясняет ряд важных вопросов, связанных как с А. Абидом, так и с Ясави, и приходит к выводу, что Ясави является «создателем формы стихотворения вуджуднаме-яшнаме в нашей литературе» (Шамиль, 2017). Ссылаясь на мнение Эльмиры Мамедовой-Кекечи, исследовавшей вуджуднаме в тюркском мире в сравнительном аспекте, он показывает, что Ахмед Ясави, великий пир Туркестана, занимает особое место в развитии вуджуднаме в классической литературе и что именно им был создан первый совершенный образец этого жанра с точки зрения содержания и формы (Шамиль, 2017). По мнению Эльмиры Мамедовой-Кекечи, произведение «Дивани-хикмет» было создано как первое классическое вуджуднаме. «В эпических текстах, то есть в дастанах и месневи, к вуджуднаме обращаются лишь для того, чтобы передать повествование о рождении героя и его быстром взрослении. Ахмед Ясави же впервые в литературе тюркских народов от лица лирического “я” сообщает о конце своей жизни и даже о своем состоянии в загробном мире. Позднее тексты вуджуднаме в ашугском творчестве также строятся именно на архитектонике вуджуднаме, представленного в “Дивани-хикмет”» (Шамиль, 2017). Таким образом, в произведении Ясави описываются не только этапы человеческой жизни, но и духовный путь человека, его нравственное совершенствование, а также размышления о загробном мире.

На этот же аспект обращает внимание и Эльман Кулиев. Он поясняет, что перечисление 63-летней истории жизни А. Ясави во 2–6 хикметах «Дивани-хикмет» на первый взгляд может восприниматься как биографический факт, однако в действительности оно служит раскрытию ирфанской сущности цепи «шариат», «тарикат», «марифат», «хакикат». Здесь показывается поэтапное влияние «пути любви» на духовное совершенствование человека, а также его незаменимая роль в достижении единения с Аллахом. Тем самым раскрывается необходимость этого пути для каждого раба Божьего.

В учебнике Эльмана Гулиева очерки о Баласагунлу и Ясави помещены в разделе «Общетюркская письменная литература» (Кулиев, 2011: 51). Э. Гулиев пишет, что суфийские ценности, берущие начало с А. Ясави и в той или иной форме нашедшие отражение в последующей традиции, сыграли образцовую роль в развитии средневековой тюрко-исламской философской мысли. В этом контексте Э. Гулиев также подробно рассматривает творчество Юнуса Эмре. Он считает, что в классической восточной литературе совершенная форма выражения представления о тайнах мира как о «тайне и чуде Аллаха» начинается именно с Ахмеда Ясави, а наследие Юнуса Эмре характеризует как продолжение этой традиции: «С этой точки зрения Юнус Эмре, как и А. Ясави, в отношении человека, самого почетного из созданий Аллаха и путника истины, не представляет его просто как живое существо, а считает человека носителем духа и света. Можно сказать, что суфийско-тасаввуфские взгляды, основы которых Ахмед Ясави заложил в Туркестане, примерно через 150 лет Юнус Эмре продолжил в Передней Азии» (Кулиев, 2011: 52).

В статье Бахлула Абдуллы «Ясавийство и шаманско-дервишская культура в Азербайджане» (Бахлул, 2018) прежде всего рассматриваются предания, связанные с жизнью Ясави. Б. Абдулла

показывает, что ясавийство является не только религиозным тарикатом, но и в определенной степени сохраняет в себе элементы шаманизма. Также он делает акцент на том, что стремление к приближению к Богу и духовное очищение человека составляют идеологическую основу суфийских тарикатов, в том числе ясавийства, сухравердизма и др.

Заключение. В статье исследованы этапы изучения ясавийства в Азербайджане. В результате обобщения исследований, написанных в разные годы, были сформулированы следующие выводы.

- Ахмед Ясави представлен как великий духовный лидер общетюркского мира. Акцентируется, что его влияние не ограничивалось только Туркестаном, а охватывало широкую географию, включая Азербайджан. Одной из важнейших заслуг Ясави признается выражение религиозно-философских идей на простом тюркском языке.

- Исследователи, проводившие параллели между шаманизмом и суфизмом, приходили к выводу, что доисламское тюркское шаманское мышление не исчезло полностью, а через суфийские тарикаты перешло в новую форму. В этом смысле Б.Абдулла, Я.Караев и другие ученые представляют Ясави как символ культурной трансформации.

- Отражение наследия Ясави в классической литературе и устном народном творчестве было изучено на основе конкретных произведений. Влияние ясавийской мысли прослеживается главным образом в классической литературе, ашугском искусстве, а также в творчестве Гусейна Джавида, Шахрияра, Б. Вагабзаде и других авторов. Эти связи показаны на конкретных примерах в исследованиях Я. Караева, С. Хавери, Б. Халилова и других ученых.

- Широкое распространение этой идеи в Азербайджане и в целом в тюркской географии дает основание утверждать, что ясавийство является не

локальным явлением, а частью большой духовной системы.

Таким образом, в произведениях, привлеченных к анализу, тюркская духовная культура рассматривается как единая система, развивающаяся на основе исторической преемственности. Особое внимание уделяется тому, что наследие Ясави занимает центральное место в этой системе, а ясавийское учение в разные эпохи продолжало существовать в различных формах. В этом контексте Ясави оценивается как объединяющий символ тюркского мира.

Хотя в современной гуманитарной мысли отношение к восточному наследию иногда объясняется в контексте привязанности к прошлому, в условиях глобализации проблема духовного наследия и культурной памяти рассматривается в более широкой теоретической плоскости. Сегодня духовное наследие уже не является только понятием, передаваемым по наследству; каждый народ должен уметь осознанно принять, сохранить и актуализировать его. В этом отношении наследие Ясави, то есть его хикметы, как он сам говорил, является его «духовным завещанием». Проведение в последние годы в различных странах, в том числе в Турции, Азербайджане, Казахстане и других государствах, мероприятий, посвященных выдающейся личности тюркского мира, следует оценивать как важный шаг на пути к сохранению и осмысленному освоению этого наследия.

Использованная литература

1. Алиоглу П., (2019). «Творчество Ходжи Ахмеда Ясави и азербайджанская литература» // газета «Ədəbiyyat», 17.09.
2. Бахлул А., (2018). «Ясавийство и шаманско-дервишская культура в Азербайджане» // газета «Ədalət», 22 февраля, с. 7.
3. Баят Ф., (1997). Ходжа Ахмед Ясави и некоторые проблемы народного суфизма. Баку, с. 72.
4. Биннетова Х., (2018). «“Пир Туркестана” — Ходжа Ахмед Ясави

- и Азербайджан» // VI Международный симпозиум Университета Кастамону имени шейха Шабана Великого. Ясавийство.
5. https://isamveri.org/pdfdrg/G00463/2018/2018_BINNETOVAN.pdf
 6. Гадимов Г., (2013). Поэты тариката Сефевийя XV–XVI веков. Автореферат диссертации, представленной на соискание ученой степени доктора философии по филологии. Баку.
 7. Джафаров Н., Предисловие // Ахмед Ясави (2004). Дивани-хикмет. Баку: Çaşıoğlu, 128 с.
 8. Караев Я., (1996). История: вблизи и издалека. Баку: Sabah, 712 с.
 9. Кулиев Э., (2011). Тюркские народы. Баку: “CONATANT EMPARY”, 568 с.
 10. Хавери С., (2016). Поэтический суфийский код в системе национальной культуры. Баку: Elm, 180 с.
 11. Халилов Б., (2010). Сокровищница мудрости тюрка: Ходжа Ахмед Ясави. Баку.
 12. Шамиль А., (2002). Emin Âbid'in H. Ahmed Yesevî hakkındaki makalesine dair // ежемесячный журнал «Yesevi», № 100, 9-й год издания, апрель, с. 40.
 13. <https://ali-shamil.tr.gg/EMIN-ABID-AHMET-YASEVI-HAKKINDA.htm>
 14. Шамиль А., (2017). «Ахмед Ясави, покоривший тюркский мир своими стихами и распространявший ислам» // журнал «Sebilürreşad», хиджра 1438, февраль-март, раджаб, № 1014, т. 41, с. 50–52.
 15. <https://alishamil.tr.gg/%26%23350%3BE%26%23304%3BRL%26%23399%3BR%26%23304%3B-%26%23304%3BL%26%23399%3B-T-Ue-RK-D-Ue-NYASINIF%26%23399%3BTH-ED%26%23399%3BN%2C-%26%23304%3BSLAMIYAYAN-%26%23399%3BHM%26%23399%3BDY%26%23399%3BS%26%23399%3BV%26%23304%3B.htm>
 16. Эфендиев А., (2001). Яшар Караев. Библиографический указатель. Баку: Elm, с. 215.

References

1. Alioglu, P. (2019). “The Works of Khoja Ahmed Yasawi and Azerbaijani Literature.” *Ədəbiyyat* newspaper, September 17.
2. Bakhlul, A. (2018). “Yasawism and Shamanic-Dervish Culture in Azerbaijan.” *Ədalət* newspaper, February 22, p. 7.
3. Bayat, F. (1997). *Khoja Ahmed Yasawi and Some Problems of Folk Sufism*. Baku, p. 72.
4. Binnetova, Kh. (2018). “‘The Pir of Turkestan’: Khoja Ahmed Yasawi and Azerbaijan.” In *Yasawism, Proceedings of the VI International Symposium of Kastamonu University dedicated to Sheikh Shaban-i Veli*.
5. Binnetova, Kh. (2018). “‘The Pir of Turkestan’: Khoja Ahmed Yasawi and Azerbaijan.” *Proceedings of the VI International Symposium of Kastamonu University dedicated to Sheikh Shaban-i Veli*. Available at: https://isamveri.org/pdfdrg/G00463/2018/2018_BINNETOVAN.pdf
6. Gadimov, G. (2013). *Poets of the Safaviyya Tariqa in the 15th–16th Centuries*. Abstract of a dissertation submitted for the degree of Doctor of Philosophy in Philology. Baku.
7. Jafarov, N. (2004). “Preface.” In Ahmed Yasawi, *Divan-i Hikmet*. Baku: Çaşıoğlu, 128 pp.
8. Karaev, Ya. (1996). *History: Near and Far*. Baku: Sabah, 712 pp.
9. Guliyev, E. (2011). *The Turkic Peoples*. Baku: “CONATANT EMPARY,” 568 pp.
10. Khaveri, S. (2016). *The Poetic Sufi Code in the System of National Culture*. Baku: Elm, 180 pp.
11. Khalilov, B. (2010). *The Treasury of Turkic Wisdom: Khoja Ahmed Yasawi*. Baku.

12. Shamil, A. (2002). "On Emin Abid's Article on H. Ahmed Yasawi." *Yesevi*, No. 100, Year 9, April, p. 40.
13. Shamil, A. "Emin Abid: On Ahmed Yasawi." Available at: <https://alishamil.tr.gg/EMIN-ABID-AHMET-YASEVI-HAKKINDA.htm>
14. Shamil, A. (2017). "Ahmed Yasawi, Who Conquered the Turkic World with His Poetry and Spread Islam." *Sebilürreşad*, Hijri 1438, February–March, Rajab, No. 1014, Vol. 41, pp. 50–52.
15. Shamil, A. "Ahmed Yasawi, Who Conquered the Turkic World and Spread Islam." Available at: <https://alishamil.tr.gg/>
16. Efendiyev, A. (2001). *Yashar Karaev: A Bibliographic Index*. Baku: Elm, p. 215.

Автор туралы:

Лала Гасанова - Өзәрбайжан Ұлттық Ғылым Академиясының Низами Гәнжауи атындағы Әдебиет институтының бас ғылыми қызметкері, филология ғылымдарының докторы, доцент. Өзәрбайжан / Баку

About the author:

Lala Hasanova - Chief Researcher at the Institute of Literature named after Nizami Ganjavi, Azerbaijan National Academy of Sciences; Doctor of Philological Sciences, Associate Professor. Azerbaijan / Baku

Об авторе:

Лала Гасанова - Главный научный сотрудник Института Литературы имени Низами Гянджеви Национальной Академии Наук Азербайджана, доктор филологических наук, доцент. Азербайжан/Баку