

В.М. Викторин

**ТУКЛИ-БАБА ШАШЛЫ-АДЖЕ –
СВЯТОЕ МЕСТО АСТРАХАНСКИХ МУСУЛЬМАН**

*Светлой памяти Владимира Николаевича Басилова
по совету и при помощи которого подготовлена эта
статья*

Мусульманский культ святых весьма многогранен, он включает в себя целый ряд элементов и конкретных проявлений, в том числе почитание реально живших лиц или мифических персонажей, поклонение святым местам, среди которых важное значение придается «святым могилам» – погребениям праведников, посещаемым верующими.

В целом культ святых в исламе представляет собой интересное и своеобразное явление, имеющее, однако, сложную и неоднозначную связь с ортодоксальным, кораническим вероучением. Он существует практически во всех концах мусульманского мира, но в каждом его регионе обладает своей спецификой¹.

В отечественной и религиоведческой литературе сложилось особое – и очень продуктивное – направление в исследованиях данного культа². Оно предусматривает, в частности, изучение местных доисламских традиций, предшествовавших форм верований, часто сохраняющихся в поклонении святым; выявлению связей каждого локального культа с процессами миграций и контактами этносов.

При этом становятся более ясными и очевидными многослойный синкретизм народных верований, их связь с тем или иным историческим периодом и этническим субстратом, а также обозначаются тенденции заимствований и культурных взаимовлияний.

Рассматриваемая в статье местная, нижеволжская форма исламского культа святых (в частности, священных объектов, могил) в силу не до конца ясных обстоятельств не получила столь большого распространения и четкого оформления, как в других исламских регионах. Кроме того, здесь она носила скрытый от непосвященных характер и в силу этого оказывалась крайне слабо освещенной источниками и почти не исследованной в научном отношении³.

Могилы святых людей и сооружения над ними в разных местах мусульманского мира носят различные названия. Наиболее распространенным и известным из них является *мазар* (араб. «могила, кладбище»), широко используемое, к примеру, в Средней Азии. У сибирских татар святая могила именуется *астана* (от араб.-перс. «порог, ступень, дворцовая дверь»)⁴.

Наиболее давние носители этого культа в низовьях Волги – юртовцы, потомки ногайцев, обитавших в середине XVI – начале XVII в. в бассейне р. Урал (Яик). Для обозначения святого места они используют термин, восходящий к араб. *аулийя*, форме мн. ч. от *вали* – «приближенный, покровитель, святой»⁵. Известно, что едва ли не во всех неарабско-мусульманских ареалах мира слово *аулийя* может пониматься и использоваться также и в значении ед. ч., порой параллельно с исходным *вали*. (Ср. аналогичное употребление в функции «множественное число – единственное число» еще в др.-евр. языке слов «херув-им», «сераф-им».)

Интересующее нас слово *аулийя* может передаваться в различных тюркских и иных языках, транслитерироваться по-русски разными формами: *авлие*, *аулие*, *эвлие*, *эвлия*, *аулия* и т.д.

Наиболее близка реальному произношению в астраханских тюркских диалектах форма *ауля*, которая и используется в данной статье. Кстати, именно ее приво-

дил, в связи с культурами полукочевых ногайцев-карагашей и двумя их святыми местами, В.Д. Пятницкий – исследователь этнографии Нижнего Поволжья в 1927–1929 гг.⁶

Для обозначения почитаемых святых могил мусульманами в окрестностях Астрахани в прежние времена могло употребляться еще и другое название – *машаих* (*машайк*, *масаяк*), которое может быть реконструировано по данным местной ономастики, так как этот термин – производный от известного и многозначного араб. слова *шейх*, которое (как и его перс. аналог – *пир*) может также обозначать «святое место» или входить в наименование отдельных объектов данного культа.

В тюркских языках и диалектах Поволжья заимствованное из араб. яз. слово *машаих* использовалось (тоже в форме мн. ч.) в значении «шейхи, старейшины, ученые-богословы, наставники, праведники, старики»⁷. Таким образом, его содержание изначально несколько шире, нежели аулийя, но в некоторых случаях может совпадать с ним.

В топонимии Астраханской обл. слово *машаих* сохранено в названии поселка Мошаик⁸, о котором пойдет речь в данной статье. Ныне это – микрорайон на восточной окраине Астрахани, вокруг него группировались сразу несколько ауля. Характерно, что здесь археологами (раскопки Е.В. Шнайдштейн и М.Б. Полубояриновой в 1960-х годах) было обнаружено золотоордынское городище.

И в другом направлении – при выезде из города на юг, вблизи юртовского с. Семиковка на основном и самом крупном мусульманском кладбище находится другое, тоже древнее ауля – Акрам Машаяклы (Масаяклы). Проявление здесь того же термина *машаих*, *машаик*, *масаяк* (с учетом ногайского произношения) наводит на мысль о его прежней широкой региональной распространенности.

Всего же в Астраханском крае на рубеже XIX–XX вв., согласно спискам, сохранным (как выяснилось в результате полевых исследований 1980-х гг.) самими благочестивыми и почтенными старожилками из юртовцев, насчитывалось 29 ауля, а раньше их было, вероятно, еще больше⁹. Культы одних ауля угасали, забывались или же объединялись с другими; некоторые ауля меняли свое расположение, будучи перенесены на другое место.

В целом, культ ауля у мусульман Нижнего Поволжья (Астраханская обл.) – явление весьма сложное, в котором можно обнаружить несколько историко-культурных слоев, различных по своему содержанию и времени возникновения, связанных с разными священными объектами.

На мусульманском кладбище, холме Адже-тюбе (за микрорайоном Мошаик г. Астрахани) расположен культовый комплекс из пяти святых могил, обнесенный общей каменной стеной. На внутренней стороне стены, над каждой могилой укреплен табличка (иногда две – старая и новая) с надписью арабским шрифтом – указанием имени покоящегося здесь святого (рис. 1).

Один из похороненных святых назван здесь Абдурахман Тукли-баба. А в списках-перечнях он упомянут как Абдурахим Тукли-баба Шашлы-адже. Подобные различия в написании имени святого (особенно, с учетом приводимых далее фольклорных материалов) на этом, как и некоторых других ауля, свидетельствуют, как нам представляется, о позднем характере таких модификаций.

В данном случае отмечено такое распространенное в Нижневолжье явление, как «тайное перемещение» этого святого места. Прежде оно находилось в другом пункте, хотя и неподалеку от нынешнего. До начала 1930-х годов на восточном выезде из Астрахани, в 1–2 км от Мошаика к центру города, за бугром Казачий, на берегу р. Болда (тюрк. *балды*, *баллы* – «медовая») располагалось крупное мусульманское кладбище, тоже называемое Тукли-баба. На нем-то и размещалась святая могила Тукли-баба Шашлы-адже (глинобитная хижина-гробница), которая была здесь центральной.

В 1929 г. ее осмотрел Н.М. Маторин – видный религиовед первого советского поколения. Он описал ежегодно устраивавшийся здесь, как и на других ауля, харак-

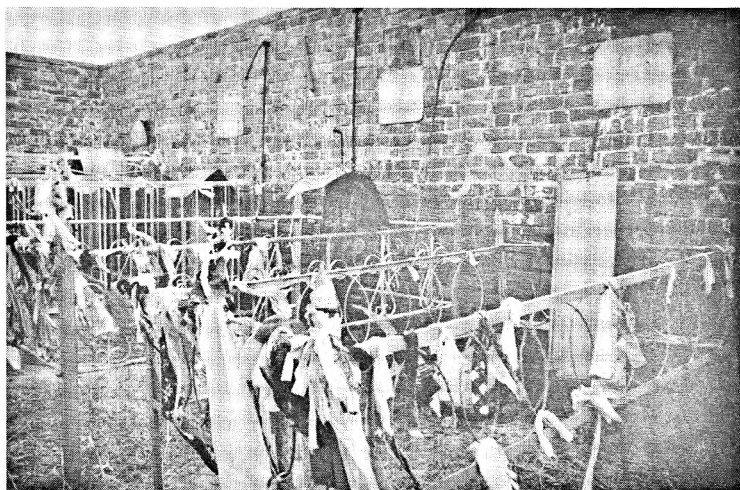


Рис. 1. Ритуальный комплекс из пяти священных могил – «ауля». Поселок Мошаик. Фото автора, 1998 г.

терный для Астраханского края мусульманский праздник поминовения – *зиярат* (араб. «посещение, паломничество») ¹⁰. При этом земля и вода с ауля, особенно если они были собраны паломниками при зиярате, считались священными и целебными, наделялись магическими свойствами.

От местных старожилов стало известно: в те годы за ауля ухаживала пожилая чета кладбищенских смотрителей, так называемых *мужавиров*. Позже они уехали отсюда, ввиду начала масштабного строительства на самом месте кладбища. В 1931–1932 гг. оно было закрыто и ликвидировано – здесь расположились корпуса крупного предприятия – судостроительной верфи ¹¹.

Останки Тукли-баба с соблюдением требуемой при этом таинственности были извлечены из могилы и перенесены на другое, ближайшее кладбище мусульман (Аджи-Тюбе за Мошаиком) и объединены с четырьмя другими ауля, в которых были похоронены шейх Маслетдин Узаман-хаджи Бухари, или Бухарли, «приплывший из Туркестана», Махмуд-ишан (эфенди, баба) – ученый из Кахского района Закавказья, аварец или азербайджанец, сосланный в Астрахань в связи с Кавказской войной во второй половине XIX в., а также менее известные Абдурахман Сайхаджи и Яхмарджи-ишан. Так возник единый культовый комплекс, особо почитаемый и по сей день как юртовцами, так и мусульманами – представителями других этносов.

Между тем Баба Туклес Шашлы Азиз (в исследованиях В.М. Жирмунского приводится его полное имя – «Хаджи Ахмед Баба Туклес Шашлы Азиз Баркая» ¹²) является одним из главных героев героического эпоса ногайцев «Сорок богатырей». Там он предстает, при остальных незаурядных качествах, как родоначальник и покровитель правившей в Ногайской орде династии, дед (иногда – прадед, прапрадед) ее основателя эмира Эдигея и муж сказочной «Лебединой девы».

Героический эпос «Сорок богатырей», как и вообще представления о Баба-Туклесе (Тукли-баба), отразились в фольклоре не только ногайцев, но и других тюркских народов «кыпчакского» этнолингвистического круга. И в дальнейшем отдельные сюжеты этого эпоса сохранялись, переосмысливаясь, получали продолжение и новое развитие.

Принадлежность данного персонажа к этнокультурной среде именно «кыпчаков» подтверждается отсутствием упоминаний о нем в «огузском» фольклоре (в «Книге моего деда Коркуда» и др.), в том числе и у астраханской группы туркмен. У них,

кстати, и свой культ, напоминающий ауля, возник поздно, лишь к концу XIX в., под явным влиянием соседей – сначала ногайцев-карагашей, а затем юртовцев.

Политика исламизации Ногайской орды, специально проводимая эмиром Эдигеем на рубеже XIV–XV вв., не могла не отразиться в складывавшемся эпосе – его персонажи имеют обычно синкретичный, мусульманско-«языческий» характер. Хотя проникновение новой религии в кочевую кыпчакскую степь началось значительно ранее.

Ногайский героический эпос, где упоминался и Туклес, бытовал также у юртовцев – основных носителей культа ауля – при их полукочевой жизни в окрестностях Астрахани (до рубежа XVIII–XIX вв.), как и особый музыкальный инструмент кобыз, под аккомпанемент которого эпос и исполнялся (зарисован у юртовцев С.Г. Гмелиным в самом конце XVIII в.)¹³.

Юртовский вариант эпоса о богатырях был записан в 1830 г. востоковедом-дипломатом А.А. Ходзько, побывавшем тогда в Астрахани (тексты были опубликованы в английском издании 1842 г.). Но уже к середине XIX в. эпические сказания здесь постепенно забывались и переставали исполняться.

Память о Туклесе/Тукли продолжала воспроизводиться, но уже в других традиционных формах. Так «Бабатуклес», «Бабатюклес» занимал определенное место, в частности, в устных родословиях господствовавшего среди ногайцев, в том числе юртовцев, социального слоя – ногайских князей-мурз и их астраханских потомков (Урусовы, Тинбаевы-Тимбаевы), некоторые из которых живут и сейчас. Эти народные генеалогии (от «Бабатюклеса» к «Идиге» и их потомкам) информаторы из числа ногайцев-юртовцев еще в середине XIX в. подробно раскрывали П.И. Небольсину – автору первой капитальной монографии об астраханских этносах¹⁴.

Любопытно отметить, что о Баба Туклесе знали обрусевшие и крестившиеся российские аристократы князья Юсуповы (имевшие промысловые участки на северном Каспии, вблизи кочевий здешних ногайцев-карагашей): Туклес упомянут в росписи их дворянского генеалогического дерева¹⁵.

Важно отметить, что наименования «Баба Туклес» и «Тукли-баба» имеют различия, которые воспринимаются на слух и самими носителями соответствующих тюркских языков кыпчакской группы. В эпических текстах и генеалогиях этот персонаж выступает как Туклес (Тукляс), а в более поздних преданиях и современном восприятии носителей кыпчакско-исламской традиции – Тукли (Токты, Тукты). Причем нет никаких указаний на то, что образ Баба Туклеса в княжеских родословиях (столичных или самих нижеволжских) продолжал и в XVIII в., и позже ассоциироваться с могилой-ауля Тукли-баба.

По утверждению выдающегося отечественного языковеда и фольклориста В.М. Жирмунского в генеалогии потомков Эдигея слились две родословных – богословско-мусульманская и фольклорная, каждая из них по-своему прославляла ногайскую династию¹⁶. Более того, в новейшей монографии по развитию Ногайской орды историк В.В. Трепавлов, как представляется, склонен выделить «тройную» традицию почитания образа «султана-богатыря Хочахмета-Бабатюкла»: тюркскую родовую (*шеджерэ*), дворянскую генеалогическую и, наконец, исламскую¹⁷.

Соглашаясь с этими общими позициями, можно с достаточной уверенностью утверждать, что и в образе Баба Туклеса/Тукли, и в астраханском культе ауля тоже наличествуют несколько историко-культурных слоев. Здесь нашли отражение древнее кочевое шаманство (*баксылык*) у предков кыпчакских народов, начинавших принимать ислам (ср. даже в наши дни «особый дар» женщин баксы на юге Казахстана и их поверья о Тукты-баба), золотоордынское мусульманство, создавшее в начале XIV в. свой Волго-Ахтубинский центр, а также влияния суфизма, шедшие из Средней Азии и – предположительно – из северной части Ирана.

Особый интерес представляют ключевые элементы в обозначении рассматриваемого святого, которые заслуживают подробного анализа. *Бабá* переводится как «дед», «старец». Слово *тукли* означает «шерстяной», а дублирующее его по смыслу

кстати, и свой культ, напоминающий ауля, возник поздно, лишь к концу XIX в., под явным влиянием соседей – сначала ногайцев-карагашей, а затем юртовцев.

Политика исламизации Ногайской орды, специально проводимая эмиром Эдигеем на рубеже XIV–XV вв., не могла не отразиться в складывавшемся эпосе – его персонажи имеют обычно синкретичный, мусульманско-«языческий» характер. Хотя проникновение новой религии в кочевую кыпчакскую степь началось значительно ранее.

Ногайский героический эпос, где упоминался и Туклес, бытовал также у юртовцев – основных носителей культа ауля – при их полукочевой жизни в окрестностях Астрахани (до рубежа XVIII–XIX вв.), как и особый музыкальный инструмент кобыз, под аккомпанемент которого эпос и исполнялся (зарисован у юртовцев С.Г. Гмелиным в самом конце XVIII в.)¹³.

Юртовский вариант эпоса о богатырях был записан в 1830 г. востоковедом-дипломатом А.А. Ходзько, побывавшем тогда в Астрахани (тексты были опубликованы в английском издании 1842 г.). Но уже к середине XIX в. эпические сказания здесь постепенно забывались и переставали исполняться.

Память о Туклесе/Тукли продолжала воспроизводиться, но уже в других традиционных формах. Так «Бабатуклес», «Бабатюклес» занимал определенное место, в частности, в устных родословиях господствовавшего среди ногайцев, в том числе юртовцев, социального слоя – ногайских князей-мурз и их астраханских потомков (Урусовы, Тинбаевы-Тимбаевы), некоторые из которых живут и сейчас. Эти народные генеалогии (от «Бабатюклеса» к «Идиге» и их потомкам) информаторы из числа ногайцев-юртовцев еще в середине XIX в. подробно раскрывали П.И. Небольсин – автору первой капитальной монографии об астраханских этносах¹⁴.

Любопытно отметить, что о Баба Туклесе знали обрусевшие и крестившиеся российские аристократы князя Юсуповы (имевшие промысловые участки на северном Каспии, вблизи кочевий здешних ногайцев-карагашей): Туклес упомянут в росписи их дворянского генеалогического древа¹⁵.

Важно отметить, что наименования «Баба Туклес» и «Тукли-баба» имеют различия, которые воспринимаются на слух и самими носителями соответствующих тюркских языков кыпчакской группы. В эпических текстах и генеалогиях этот персонаж выступает как Туклес (Тукляс), а в более поздних преданиях и современном восприятии носителей кыпчакско-исламской традиции – Тукли (Токты, Тукты). Причем нет никаких указаний на то, что образ Баба Туклеса в княжеских родословиях (столичных или самих нижеволжских) продолжал и в XVIII в., и позже ассоциироваться с могилой-ауля Тукли-баба.

По утверждению выдающегося отечественного языковеда и фольклориста В.М. Жирмунского в генеалогии потомков Эдигея слились две родословных – богословско-мусульманская и фольклорная, каждая из них по-своему прославляла ногайскую династию¹⁶. Более того, в новейшей монографии по развитию Ногайской орды историк В.В. Трепавлов, как представляется, склонен выделить «тройную» традицию почитания образа «султана-богатыря Хочахмета-Бабатукла»: тюркскую родовую (*шеджере*), дворянскую генеалогическую и, наконец, исламскую¹⁷.

Соглашаясь с этими общими позициями, можно с достаточной уверенностью утверждать, что и в образе Баба Туклеса/Тукли, и в астраханском культе ауля тоже наличествуют несколько историко-культурных слоев. Здесь нашли отражение древнее кочевое шаманство (*баксылык*) у предков кыпчакских народов, начинавших принимать ислам (ср. даже в наши дни «особый дар» женщин баксы на юге Казахстана и их поверья о Тукты-баба), золотоордынское мусульманство, создавшее в начале XIV в. свой Волго-Ахтубинский центр, а также влияния суфизма, шедшие из Средней Азии и – предположительно – из северной части Ирана.

Особый интерес представляют ключевые элементы в обозначении рассматриваемого святого, которые заслуживают подробного анализа. *Бабá* переводится как «дед», «старец». Слово *тукли* означает «шерстяной», а дублирующее его по смыслу

шашлы – «волосатый», «мохнатый», что подчеркивает некую природную дикость, могущество этого образа. Имя *Азиз* (араб. «добрый», «святой», «властелин») в таком варианте у средневожских татар, переселившихся в низовья Волги, и самих юртовцев не употребляющееся (здесь типичнее – *газиз*), заменено на созвучный местный элемент *адже*. На последнем следует остановиться специально.

В этой частице, входящей в титулатуру многих, если не большинства, астраханских ауля, можно усмотреть видоизмененное араб. *хаджи* – «паломник, посетивший Мекку», «уважаемый человек», хотя автор склонен допустить контаминацию этого, сугубо исламского, термина с гораздо более ранним тюркским *эје, ийе* – «хозяин». «дух-хозяин местности». Он черпает истоки в кочевом шаманстве и в других предшествовавших верованиях и представлениях.

«Исламизацию» мировоззрения представителей кыпчакских этносов, равно как и культовые связи населения всего пространства Дешти-Кыпчака, отражает, на наш взгляд словосочетание «Хаджи-Ахмед», дополняющее в эпосе имя Туклеса Шашлы Азиза. Подобная двойственность наименования проливает свет и на историю ауля в Нижнем Поволжье и на значение, которое им придавалось. Дело все в том, что почитание, в разных формах, святого Баба Туклеса/Тукли (Тукты, Токти)-баба распространено, как уже отмечалось, на очень обширных пространствах.

В кыпчако-мусульманском мире оно образует два основных центра, выделенные В.М. Жирмунским и географически отстоящие далеко один от другого. Первый центр, по мнению В.М. Жирмунского, – это «его мазар ... как место культа в окрестностях Астрахани»¹⁸. Безусловно, имелось в виду рассматриваемое нами выше святилище, перенесенное за пос. Мошаик. Второй центр расположен в Южно-Казахстанской и Джамбульской областях, вблизи южной границы Казахстана с Узбекистаном. Здесь с пребыванием «Баба Тукты» предание связывает священный источник «Баба-ата» в отрогах северного склона горы Каратау.

Именно в этих местах вплоть до недавних времен (по полевым данным К.Б. Байбосынова и Р.М. Мустафиной, 1978 г.) казахские шаманки – *баксы* при получении дара посвящения специально называли в молитвах «святого (*эулие*) Баба Тукты Шашты Азиза» своим наставником, даже «отцом и дедом», явление которого ожидалось в будущем¹⁹.

Но обе эти местности представляют собою регион самого активного почитания известнейшего суфийского шейха и распространителя ислама среди тюркских народов Хаджи Ахмеда Ясави, жившего здесь с конца XI в. до 1166 г. Он родился, проповедовал и похоронен в г. Туркестане (древний г. Ясы). Впоследствии в самом центре города властителем обширной державы Тимуром-Тамерланом этому тюрко-мусульманскому святому выстроены мавзолей – *мазар*. Расстояние от него до хребта Каратау и священного родника Баба Тукты не превышает 60 км.

И, по-видимому, не случайно видный тюрколог-эмигрант Заки Валиди Тоган (А.-З.А. Валидов) отмечал, что «Ахмад Ясави ... был известен у казахов под именем Баба Тюклю Чачлы...»²⁰. Оба святых, по нашим подсчетам (брались за основу ногайские родословные – опубликованные и передающиеся устно, отраженные в архивных материалах), могли жить в близкое время – XI–XII, начало XIII в. И поскольку их священные функции соотносились между собой, то и образы этих святых могли слиться, а имена объединиться в сознании вновь обращенных мусульман и их потомков.

Непросто судить, имел ли Туклес/Тукли реальный прототип. Но можно предположить (избегая крайностей в легендарной датировке), что он мог жить в те времена, когда к восточным кыпчакам из государств Караханидов и Хорезмшахов проникнул ислам, то есть в позднее предмонгольское время (конец XII – первая половина XIII в.), а, может быть (учитывая звучащие в преданиях отголоски крупных битв), он застал нашествие Чингиз-хана и его преемников. К тому же перенос останков Тукли на новое место в начале 1930-х годов не позволяет считать его могилу на Адже-тюбе всего лишь условным кенотафом.

В указанные же давние времена могли возникнуть оба центра культа Баба Туклеса, включая и его могилу – ауля под Хаджи-Тарханом – Астраханью, вблизи мошайского ордынского городища. Традиция «исламской приставки» к имени святого сохранялась и воспроизводилась в «постэпическом» народном сознании. Имя «Ахмед» в отношении астраханского ауля Тукли-баба под Мошаиком забыто (сменилось на «Абдурахман», «Абдурахим»), зато обнаруживается («Нурахмед») в связи с другим ауля, имеющим свой, хотя и несколько схожий цикл преданий.

Ключевые характеристики образа Баба Туклеса в эпосе важны и существенны. Они так или иначе отражаются в позднейших фольклорных жанрах (когда эпос в целостном виде уже переставал бытовать) – в самом имени героя и его эпитетах, в легендах, сказаниях, преданиях, поверьях, связанных с Тукли/Туклесом.

В наиболее полном виде т.н. «ногайлинский» героический эпос, в котором Баба Туклес постоянно упоминался с конца XIX в. и по 1930-е годы, был записан в тогда еще кочевой среде, у казахских *акынов* Кустанайской, Уральской (Западно-Казахстанской), Атырауской (ранее – Гурьевской) и Мангистауской (прежде – Мангышлакской) областях Казахстана, расположенных как раз между двумя центрами культа Туклеса (Тукли, Токты) – астраханским и южноказахстанским. Интересные эпические тексты бытовали не так давно, вплоть до 1950-х – начала 1960-х годов, у ногайцев Северного Кавказа. Опубликован татарский вариант эпоса «Идегей» (он подвергся резкой критике как «ханско-феодальный» в постановлении ЦК ВКП (б) от 9 августа 1944 г.). Элементы той же эпической системы можно проследить и у башкир.

Традиции домусульманского фольклора, как и глубина исламизации, проявляются по-разному в различных эпических вариантах.

Баба Туклес предстает, прежде всего, как великий воин и военный вождь, стойкий и мужественный, наделенный необычным, даже устрашающим обликом, сверхъестественной силой и чудесными возможностями. Он женится на девушке-птице, основав род биев и мурз («волшебное» происхождение высоко ценилось у кочевников). С другой стороны, он – и сам представитель некоего священного культа, то покровитель женщин-рожениц и женщин, принимающих шаманский дар, то старший суфийский шейх и глава братства, то в преобразованных канонах ислама «один из пророков» этой религии.

После своей смерти он продолжает покровительствовать батырам, шаманам-баксы и женщинам-продолгательницам рода (сюжет «волшебные дети»).

В вышедшем в свет в Казани тексте эпоса «Идегей» («Идегей») бий Джантиер, рассказывая хану родословие главного героя, специально подчеркивает:

Аның да Өлкән бабасы –	прадед Идегея, Баба Туклес Ахмет, был
Баба Төкләс Хуже Әхмет	старшим суфийским наставником – пиром для
Әүлиялар пире иде, –	других духов, святых-ауля ²¹ .

В последнем по времени варианте ногайского эпоса «Эдиге», записанном в 1958 г. А.И.-М. Сикалиевым у ногайцев под Минеральными Водами, интересующему нас персонажу, бравшему от хана-чингизида и скрывавшемуся в лесах по Эдилю (Волге), промышля охотой и рыболовством, дана следующая примечательная характеристика: *Оьзи колайсыз мазаллы, куватлы болган ..., халк «Баба-түьклес шашлы Азиз» деп ат таккан* (был он сильным, мощным, но неимущим, несчастным (даже нелюдимым) человеком, и народ прозвал его «Дед лохматый, волосатый Азиз»). При этом объясняется также, что все его тело и голова обросли волосами, и густая борода покрыла грудь²².

Аналогичен и собственно астраханский вариант предания (уже «внеэпического») о Тукли-Шашлы-адже: «Святой Тукли-баба (мохнатый дед) называется так потому, что тело его обросло защитительной шерстью, когда враги бросили его в огонь»²³ (ср. литературный сюжет в книге «Утемыш-хаджи»: Туклес проходит испытание огнем, доказывая преданность исламу).

После смерти Туклес продолжает служить образцом для новых батыров в воинском, охотничьем мастерстве. Как, например, в башкирском эпосе «Акбузат» о его герое Хаубане говорится так: «Батыров Яика и Суру, Туклеса вместе с Алмасом – всех Он в скором времени превзошел»²⁴. В казахском героическом эпосе «Копланды» постоянным рефреном в устах героев звучит заклинание «чтобы не отвернулся Шашты Азиз» (*Шашті Әзіз сарт болмаса, шын сарт болып кетпесе*)²⁵. А в одном случае дается полная форма заклинания:

Ықылас Ата, Шашті Әзіз, Жеті кәміл пірім-ай, Сарт болып-ақ кеттін бе? –	Пророки Ихлас (Ильяс. – В.В.), Шашты Азиз, семеро пиров – покровители мои, неужели вы отвернулись от меня? ²⁶
---	--

В комментариях к казахскому тексту эпоса указано, что «Шашті Әзіз» считался «одним из мусульманских пророков»²⁷, т.е. допускалась связь его образа не просто с суфийским, а и с ортодоксальным, классическим исламом.

А в преданиях народов Средней Азии (в эпических и более поздних, производных от них, где имя героя меняется: не Туклес, а Тукти) часто повторяется сюжет о покровительстве, оказываемом духом этого святого бездетным родителям, которым он дарует потомство, наделенное его благодатью²⁸. Иногда это бывают чудесные дети-найденыши «из иного мира», они вылупляются из особого яйцеобразного предмета²⁹.

У этих народов фольклорные, а частично и письменные традиции позволяют подробнее, хотя и несколько иначе, рассмотреть время жизни и деяния Баба Туклеса (Баба Тукты). Все они неизменно связывают этот персонаж с моментом перехода тюркских (кыпчакских) народов от прежних, доисламских верований к мусульманству.

Согласно казахскому преданию, возникшему в джамбульско-чимкентском центре почитания Баба Тукты, он жил в период вторжения в Туркестан арабов, воевавших с тюркским (кыпчакским) населением, еще не знавшим ислама. Арабский военачальник Исхак-баба предложил тюркам принять новую веру, заручился для этого поддержкой «казахского» военного вождя Баба Тукты Шашлы Азиза и сделал его своим наместником³⁰. Следует принять во внимание, что для тех времен не известны народы, именовавшиеся в указанных текстах «кыпчак», тем более «казах» или же «ногай».

В.В. Трепавлов приводит вариант легенды, известный среди ногайцев (его всемерно поддерживали властители орды еще в XIV в., которые стремились быть «не ниже чингизидов»): Баба Туклесу приписывали родство с арабами и Домом Пророка, объявляя его потомком Абу-Бекра, тестя Мухаммеда, хотя это, бесспорно, позднейшее и искусственное объяснение³¹.

В книге Утемиша-хаджи «Чингис-наме» вновь упомянут Баба Туклес, но уже в связи с событиями времен Золотой Орды. В ней рассказано, что он способствовал обращению в ислам хана Узбека, т.е. становлению в Орде официального государственного мусульманства (начало XIV в.), подвергшись ради этого добровольному испытанию огнем³².

Первая датировка жизни и деятельности Баба Туклеса (VII–VIII вв.) принадлежит фольклорной традиции, она явно слишком ранняя. Вторая, литературная (XV в.), – слишком поздняя, так как при хане Узбеке уже существовала Ногайская орда, где правили потомки Туклеса – Эдигей и его сыновья.

Известны и неожиданные собственно фольклорные (без сопутствующего исторического контекста) соответствия образу «Волосатого деда» в преданиях узбеков Хорезма и южных групп казахов, которые опубликовал Г.П. Снесарев: водный дух – *Сочли-ата*, «волосатый отец», пас в водных глубинах косяки рыб, помогал рыбакам, обращавшимся к нему с молитвой, но и топил незадачливых купальщиков³³. При некотором сходстве имен (Шашлы–Сочли), вопрос о подоб-

ных фольклорных и лингвистических соответствиях требует особого дополнительного изучения.

Сюжет с «водной стихией» возникает в рассматриваемом устном народном творчестве многократно: жизнь отшельника Туклеса на берегу Волги, его жена-лебедь, Яик-батыр эпоса, в астраханских преданиях – путешествие Узаман-хаджи по воде, почитание священных озер-ильменей.

Интересна и своеобразна отмеченная ранее «внеэпическая» фольклорная традиция, ясно прослеживаемая на нижеволжском, астраханском материале. Действительно, переход к полуседлости и оседлости, утрата устного сказительства и распространение грамотности, литературных форм вели к забвению и исчезновению из быта героического эпоса в его целостном виде.

Но отдельные его сюжеты сохранялись, преобразуясь, и проявлялись «по частям» в преданиях различных ауля. Поэтому целесообразно рассмотреть здесь сопоставительный материал по этим малоизвестным фактам.

Возьмем, к примеру, образ «Лебединой девы», на которой, согласно эпосу, женился Баба Туклес. «Бродячий» фольклорный сюжет о купавшейся девушке-лебеди, у которой крадут оставленное на берегу оперение (в данном случае такой похититель – Туклес³⁴), оказывается связан с другим почитаемым ауля.

Так в полупустынной зоне, на другом, правом берегу Волги, в 30 км от города находится древнее ауля Уряк-адже, или Урдяк-адже. Наименование святого в поздней, сложившейся под влиянием ислама, форме звучит как «Нурмухаммед», или «Нурахмед», что может соотноситься с суфийским образом «Хаджи-Ахмеда» и сюжетом из ногайского эпоса.

Во многих татарских и юртовских селениях области раз в год, в конце июня, в дни солнцестояния и половодья, справлялся зиярат, на который издавна собирались паломники. Имеется его описание, относящееся к 1914 г.³⁵

Вблизи этого ауля находится небольшое озеро, вода в котором очень соленая и имеет красноватый оттенок; она считается целебной и даже волшебной. Ее использовали в лечебных целях, очевидно, еще кыпчаки-половцы и их потомки, а с XVII в. калмыки. В дальнейшем, с конца XVIII в., это место находилось в ведении так называемых утаров – полукочевой группы юртовцев. И до недавнего времени *мужавирами* (нищенствующими зрителями) здесь оставались именно утары. Сейчас оно охраняется новыми поселенцами, обосновавшимися здесь с 1930-х годов – татарами-мишарями соседнего с. Янго-Аскер (иначе – Солдат авылы), потомками беглых из царской армии солдат-мусульман.

Слово уряк по-татарски означает «дух, призрак», а созвучные ему ногайское диал. *уйрек* и татарское *урдяк* переводятся как «утка». Как бы то ни было (по исходному значению слова и преданию, с ним связанному), в окрестных татарских селах сохранилось предание о волшебной птице – говорящей утке. Она, якобы, прилетала на это озеро и купалась в его священных водах (прямая аналогия с «Лебединой девой» из более древнего эпоса, а скорее, его развитие и эволюция)³⁶.

Другой образ, волшебный крылатый конь – *тулпар* хорошо известен в эпосе и ногайцев, и других кыпчакских народов³⁷. На таких ездили или могли ездить батыры из рода Баба-Туклеса и Эдигея.

Впоследствии данный образ, принадлежавший фольклору тюркских кочевников, подвергся заметному мусульманскому влиянию, особенно очевидному на астраханском, юртовском материале. Вплоть до конца XVIII в. здесь было крайне популярно средневековое культовое место Джигит-адже (т.е. «всадник-паломник», либо «всадник-покровитель»), расположенное рядом с городищем Сарай-Бату (Сарай-ал-Махруса), первой столицей Золотой Орды (по свидетельству историка и астраханского губернатора В.Н. Татищева, а также ученых-путешественников П.С. Палласа, Я.Ю. Поттоцкого и др.)³⁸. По словам В.Н. Татищева (письмо от 20–29 ноября 1741 г.), мусульманами почиталось место, «о котором многие басни чудес рассказы-

вают»³⁹. В.Д. Пятницкий в 1927 г. застал его руины, очевидно, за несколько лет до переноса.

По более поздним спискам-перечням, составленным в середине XX в. и собранным нами, данное ауля обозначено гораздо ближе к Астрахани. Местонахождение ауля Джигит-адже (иначе – Джигит-ата или Джайдак-ата) указывается на 240 км южнее, при слиянии рек Болда и Кутум, на холме Ак-тюбе (по-русски. – Хлебников бугор), вблизи юртовских сел Килинчи и Три Протока.

С 1950-х годов это святилище постепенно забывается, да и внешне оно уже почти не заметно. В семье мужавиров этого ауля остались лишь женщины, проживающие в Килинчах. От них и записано характерное предание «волшебный полет» о моментальном перемещении в пространстве: на вершине холма всадник Джигит-Джайдак закрывал глаза и чудесным образом сразу оказывался в Мекке.

В связи с судьбой этого святилища целесообразно обратиться к «мотиву скрытого переноса» астраханских ауля с одного места на другое. Так, почти одновременно в начале 1930-х годов были перемещены ауля Тукли-баба и Джигит-Джайдак-адже. Но еще раньше, в 1920-х гг. в юртовском селении Зацарево (Нариманово), – в бывшем райцентре, ныне микрорайоне г. Астрахани, – подверглось передвижению женское ауля Мугульсун-кыз (имя образовано из арабского Умм-Кульсум). Со двора дома, где эта женщина была похоронена и где жили ее потомки, могилу перенесли на большое ближнее кладбище, рядом с двумя другими ауля – могилами мужчин-святых. Ночью в 1987 или 1988 г., в городской черте на правом берегу, вблизи квартала новостроек «пропало» другое женское ауля Нур-бия Гюзель-ханым. Несколько лет оно покоилось в неизвестном месте (расспросы о нем не принесли результата), а в 1996 г. его обнаружили на территории только что выстроенного Исламского центра в ближнем недавно до того построенном юртовском селе Солянка.

Во вновь возникших (уже в XX в.) астраханских юртовских преданиях об ауля мотивировка таких перемещений находит свое отражение. Можно считать, что традиция «тайного переноса» святилища бытовала на протяжении веков в сознании приверженцев культа ауля и реализовывалась по необходимости. Однако роль, сила и значение такого перемещения заметно падали, как и случилось с ауля Тукли-баба. С его миграцией связан следующий рассказ (возможно фантастический, возникший после переноса могилы, либо отражающий какие-то реальные факты). Некоторые мошаикские старожилы, еще помнящие время этого события, повествуют об этом так: одному из жителей Мошаика приснился сон, что Баба-Тукле просит его: «Ради Аллаха, перенеси мои кости в другое место, ведь я могу остаться под ногами кафилов (неверных. – В.В.)». Извозчик-татарин (по другим версиям – мулла) с женой, под покровом ночи отрыв могилу, перенесли останки святого на Аджетюбе⁴⁰. Итак, можно считать, что в цикле преданий о Туклесе/Тукли возник еще один новый, специфически-астраханский оригинальный сюжет.

С ликвидацией кладбища, для которого ауля Тукли-баба имело «титальное» значение, могила этого святого, перенесенная на новое место, утратила роль преимущественного объекта почитания. Эпос «Сорок богатырей» был забыт окружающим тюркским населением (юртовцы, карагаши, казахи, татары), а особые предания о Тукли-баба (даже о переносе его могилы) тоже мало кто помнит.

Во всяком случае, главы семейств Урусовых (часть аристократии юртовцев, сохранившая мусульманство, но утратившая по уложениям 1811–1835 гг. свои привилегии) и Жингуржиных (ранее, по архивам, – Джангуршины, Ямгур(ч)еевы, очевидные потомки последних астраханских ханов и родня ногайских биев по женской линии), проживающие на Мошаике, люди одного поколения и хорошо знакомые между собой, знающие имена ауля, в том числе и Тукли-баба, даже и не подозревали о каких-то своих родственниках с ним связях⁴¹.

В XIX в. возникали и новые ауля, устроенные по старому местному образцу. Так современные паломники на Мошаике, насколько можно судить, посещая данное

кладбище, поклоняются в с е м находящимся здесь святым могилам одновременно. При этом несколько большей популярностью явно пользуется Махмуд-ишан и его более новое ауля. Поклоняются ему в первую очередь не местные представители тюркских народов, а уроженцы Северного Кавказа и Закавказья – мусульмане разных направлений ислама (особенно, шафииты Дагестана), как живущие в Астрахани, так и приезжие.

О реально известном человеке Махмуд-ишане, жившем в XIX в., его уме и доброте, имеются правдивые рассказы, сохраненные его астраханскими потомками и почитателями.

Другое новое ауля – святая могила ногайца-карагаша Сеит-баба Ходжатайлы (Ходжетаевского), жившего в XVIII в., и его дочери Нур-Джамал (XIX в.) имеет уже полупоупендарный характер. Рядом с ними завещал похоронить себя Букей-хан, пришедший в 1801 г. казахов под Астрахань и основавший Внутреннюю орду казахов в Нижнем Поволжье (по родословным-шеджер, он был чингизид степной династии)⁴².

Рассказы о Сеите Ходжетаевском переключаются с уже забытым героическим эпосом: этот святой тоже (как и Туклес) жил среди дикой природы, дружил со зверями, пользовался их помощью и понимал их язык. В расположенном на самой границе с Казахстаном селе Малый Арал Красноярского р-на Астраханской обл. живут еще потомки святого (преимущественно, женщины), длительное время выполнявшие роль мужавиров и хранителей традиции.

С начала 1990 г. это ауля, чуть было не уничтоженное немногим ранее, стало местом активнейшего поклонения со стороны астраханских и казахстанских мусульман. Сооружения на могилах реставрированы, здесь начал развиваться современный гостиничный комплекс.

Существенно, что культы ауля и традиция их почитания могли передаваться «эстафетой» от этноса к этносу. Можно наблюдать и некоторую «этническую избирательность» в поклонении отдельным аулям. Так ауля Тукли-баба было почти не известно карагашам – кочевым ногайцам кубанского происхождения, переселившимся в Астраханскую губернию из калмыцких улусов в конце XVIII в. (хотя собственно «ногайцами» считают себя ныне в Астраханской области именно они). В новых местах своей полукочевой жизни карагаша почитали другие, более близко расположенные ауля, в том числе (наравне с юртовцами) сначала и ордынское Джигит-адже, до того момента как его перенесли в места проживания юртовцев.

Пример с ауля Тукли-баба Шашлы-адже весьма показателен для познания всего этого этноконфессионального явления, хотя традиция его почитания претерпевала изменения несколько раз. Отдельные аспекты ее сохранились в разных формах, другие можно попытаться реконструировать.

Образ святого Туклеса/Тукли связан с традиционной культурой кочевых тюркско-кыпчакских народов в период принятия ими новой религии – ислама. С одной стороны, в нем отражены некоторые, очевидные на наш взгляд, черты древнего шаманства (необычный облик, женитьба на деве-птице, покровительство, оказываемое им женщинам-баксы), с другой – изначальное и многократное воздействие мусульманской религии, как в ее суфийском варианте (связь с Хаджи Ахмедом Ясави, эпические тексты, роль хранителей-мужавиров на этом и иных ауля), так и в классическом выражении («один из пророков» эпоса, участник войн за веру, упоминаемый в преданиях и письменных сказаниях).

В Астраханском крае в связи с образом Туклеса/Тукли возникла новая особая традиция в общей системе культа ауля: внешний вид священной могилы, связь в едином комплексе с другими, факт переноса с места на место и др. Почитание святых могил (в т.ч. и Тукли-баба) на Нижней Волге было выражено заметно слабее по сравнению с развитым суфийским в Средней Азии, других исламских регионах. Кроме прочего, здесь сказались и постоянные миграции со сменой этнических групп.

Таким образом, мусульманский культ священных могил – ауля – это и проявление древней традиции, и возобновляющаяся реальность сегодняшней жизни. В Астраханском крае он имеет локальный характер. В нем представлены любопытные и малоизученные этнокультурные и конфессионально-культурные явления, они заслуживают глубокого и последовательного, всестороннего исследования.

Примечания

¹ Гольдциер И.И. Культ святых в исламе. М., 1938; Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970; Саксанов Т. Культ святых в исламе: истоки, эволюция, современность (Философско-социологические аспекты). Дис. ... д. филос. н. М., 1992; Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975: Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. М., 1986 и др.

² См., напр.: Кнорозов Ю.В. Мазар Шамун-Наби (Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмийского оазиса) // Сов. этнография (далее – СЭ). 1949. № 2; Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960; Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992 и др.

³ Подробнее см.: Викторин В.М. Ауля и мужавират (Следы доисламских верований у ногайцев окрестностей Астрахани) // Половецкая луна. Черкесск, 1993. № 3 (7).

⁴ Валеев Ф.Т. Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1993. С. 169–170.

⁵ Гольдциер И.И. Указ. соч. С. 234–238; Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках (Курс лекций). М., 1966. С. 234–235; Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 45–46.

⁶ Пятницкий В.Д. Карагачи (По материалам поездки в 1927 г.) // Землеведение. Т. XXXII. Вып. 3–4. М., 1930. С. 160, 169.

⁷ Хамзин К.М., Махмутов М.И., Сайфуллин Г.Ш. Арабско-татарско-русский словарь заимствований (арабизмы и фарсизмы в языке татарской литературы). Казань, 1965. С. 339.

⁸ Так этот топоним пишется по-русски сейчас. Но живущие здесь и в соседних селениях юртовцы называют Мошаик Казы-аул, т.е. «аул судьи». Действительно, согласно С.Г. Гмелину и П.И. Небольсину, в нем еще в XVII–XIX вв. проживал их главный духовный судья.

⁹ Могилы астраханских святых (Перечень святых мест ауля по спискам и устным сообщениям за 1988 г.) // Миг. Астрахань. 26 апр. 2001 г. № 17 (980). С. 7.

¹⁰ Маторин Н.М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь: язычество – ислам – православие – сектанство. М., 1929. С. 88.

¹¹ Викторин В.М. Где похоронен великий колдун? // Волга. 1992. 20 июля. № 117–117 (21829–21830). С. 9.

¹² Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос // Жирмунский В.М. Избранные труды. Л., 1974. С. 383; См. также: Сикалиев (Шейхалиев) А.И.-М. Ногайский героический эпос. Черкесск, 1994. С. 88, 99 и др.; De Weese. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pensilvania, 1994.

¹³ Небольсин П.И. Очерки Волжского низовья. СПб., 1852. С. 54–55.

¹⁴ О юртовском музыкальном инструменте *кобыз* см. одну из версий: Проблемы этногенеза народов Волго-Камского региона в свете данных фольклористики. Материалы конференции. Астрахань, 1989. С. 18–22.

¹⁵ Юсупов Н.Б. О роде Юсуповых. Собрание жизнеописаний их, грамот и писем к ним российских государей. Ч. I. СПб., 1866. С. 4 и др.

¹⁶ См.: Сикалиев (Шейхалиев) А.И.-М. Указ. соч. С. 85.

¹⁷ Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М., 2001. С. 24, 30 и сн. 10, 37, 56, 64, 86, 572 и сн. 12.

¹⁸ Жирмунский В.М. Указ. соч. С. 363.

¹⁹ Байбосынов К., Мустафина Р. Новые сведения о казахских шаманках // Новое в этнографии (Полевые исследования). Вып. 1. М., 1989. С. 74.

²⁰ Цит. по: Пылев А.И. Ходжа Ахмад Ясави: суфийский поэт, его эпоха и творчество (опыт историко-культурного исследования). Алматы, 1997. С. 43.

²¹ Идигей. Татар халык достаны. Казан, 1998. Б. 23. Ср.: Идигей. Татарский народный эпос. Казань. 1990. С. 17.

²² Сикалиев (Шейхалиев) А.И.-М. Указ. соч. С. 224, 283.

- ²³ *Маторин Н.М.* Указ. соч. С. 363.
- ²⁴ Ахбузат. Башкирский героический эпос. Уфа, 1976. С. 88, 110.
- ²⁵ Копланды-батыр. Казахский героический эпос. М., 1975. С. 161–162, 322–323.
- ²⁶ Там же. С. 142, 303.
- ²⁷ Там же. С. 442.
- ²⁸ Копланды-батыр. С. 442.
- ²⁹ *Мустафина Р.М.* Представления, культы, обряды у казахов. Алма-Ата. 1992. С. 98–102.
- ³⁰ *Мустафина Р.М.* Указ. соч. С. 43.
- ³¹ *Трепавлов В.В.* Указ. соч. С. 64, 86, 572 и сн. 12.
- ³² Утемиш-хаджи. Чингиз-наме. Алма-Ата, 1992. С. 54–56.
- ³³ *Снесарев Г.П.* Люди и звери (Этнографические поиски в области культа животных) // СЭ. 1972. № 1. С. 173–174.
- ³⁴ См., напр.: *Сикалиев (Шейхалиев) А.И.-М.* Указ. соч. С. 224, 233.
- ³⁵ *Махмудов М.И.* Жизнеописание (Свой добрый век мы прожили как люди и среди людей). (Машинопись). Астрахань, 1968–1988. С. 35–38, 47–48. Хранится в Государственном архиве Астраханской обл. (коллекция историко-краеведческих документов). Ф. Р-1926. Оп. 2. Д. 20. Автор «Жизнеописания» – Ибрагим Махмудович Махмудов, тонкий знаток традиций, обычаев, обрядов ногайских татар-юрговцев, первый руководитель Наримановского татаро-ногайского национального р-на в округе Астрахани (просуществовал как «национальный» в 1931–1943 гг.).
- ³⁶ *Викторин В.М.* Святилище «ауля»: факты, легенды и вымыслы // Степная новь. 17 сент. 1987 г. № 126 (1993). С. 3; *Он же.* Священные места мусульман // Коммунист Приволжья. 1 окт. 1987 г. № 118 (1025). С. 4; *Викторин В.М., Нафтулин А.Д.* Ислам и население Астраханской области. Астрахань, 1988. С. 31–36.
- ³⁷ *Сикалиев (Шейхалиев) А.И.-М.* Указ. соч. С. 274, 316, Идегей. С. 193, Копланды. С. 74–75, 233–234.
- ³⁸ *Татищев В.Н.* Записки. Письма. 1715–1750 г. (сер. «Научное наследие»). Т. XIV. М., 1990. С. 284–285, 401–402; *Алексеев В.Н.* Исторические путешествия. Извлечения из мемуаров и записок иностранных и русских путешественников по Волге в XV–XVIII веках. Сталинград, 1936. С. 216, 244.
- ³⁹ *Татищев В.Н.* Указ. соч. С. 284.
- ⁴⁰ *Джуманов Р.У.* На могиле святых // Коммунист Приволжья. 10 авг. 1991 г. № 91 (1595). С. 2.
- ⁴¹ Полевые материалы, собранные автором в Ленинском р-не г. Астрахани и Приволжском р-не Астраханской обл. в конце 1980-х годов. Информаторы: Туктамыш Ага-Каримович Жингуржин (1926 г. р.), Исбулат Акмирзаевич Урусов (1926 г. р.).
- ⁴² Животворная энергия Сеид-бабы // Волга. 1 марта. 1995 г. № 41 (22508). С. 3.

V. M. V i k t o r i n. Tuqli-Baba Shashly-adje – the Sacred Site (aulia) of the Astrakhan Moslems

The cult of sacred sites by Moslems of Astrakhan region (aulia), its pre-Islamic origins and its connection to the Nogai heroic epic and the epics of Turkic peoples from the Kypchak group. The cult of sacred graves of the righteous Moslems is a part of Sufi rituals. In Lower Volga the cult is served by a special group of people «mujawir», who are viewed as descendants of the buried saints. The cult is described as a case study of the image of Tuqli-Baba Shashly-adje, whose grave is situated in the graveyard of settlement Moshaik in Astrakhan. The evolution of the cult and its relationships with similar cults are traced. The author compares epic traditions with legends and rituals on the sacred sites.