

NEWS

OF THE NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES OF THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN
SERIES OF SOCIAL AND HUMAN SCIENCES

ISSN 2224-5294

Volume 6, Number 304 (2015), 73 – 88

TO THE PROBLEM OF LIGHTNING IN THE MAUSOLEUM OF KHOJA AHMED YASAWI

U. A. Yolgin

Research Institute of Archeological Investigations at M. Auezov SKSU, Shymkent, Kazakhstan.
 E-mail: yolginuriy@gmail.com

Keywords: lightning system, luminiferous dome, light lamp, sacred space, candelabrum, illuminating equipment, space-planning structure, Islam, Sufism, Christianity, cathedral, mausoleum.

Abstract. The problem of lightning in the Mausoleum of Khoja Ahmed Yasawi in the city of Turkestan was covered for the first time. An idea of S.G. Mallitsky on the presence of “heavenly light” in the Mosque of the complex was a starting point. Day- and night-lightning of the Mausoleum interiors is analyzed in the context of a comparative analysis with the lightning system of Hagia Sophia in Constantinople. Architectural and theological lightning formation bases of the memorial, related to Sufism, are determined.

УДК 902:94 (564/575)

К ПРОБЛЕМЕ СВЕТА В МАВЗОЛЕЕ ХОДЖИ АХМЕДА ЯСАВИ

Ю. А. Ёлгин

НИИ Археологических исследований при ЮКГУ им. М. О. Ауэзова, Шымкент, Казахстан

Ключевые слова: система освещения, светоносный купол, световой фонарь, сакральное пространство, светильник, светильник, осветительный прибор, пространственно-планировочная структура, ислам, суфизм, христианство, собор, мавзолей.

Аннотация. Впервые затронута проблема света в мавзолее Ходжи Ахмеда Ясави в г. Туркестане. Отправной точкой стала мысль С. Г. Маллицкого о присутствии «горного света» в мечети комплекса. Дневное и ночное освещение интерьеров мавзолея анализируется в контексте сопоставительного анализа с системой освещения собора Св. Софии в Константинополе. Выявляются архитектурные и богословские основы формирования освещения мемориального сооружения, связанного с суфизмом.

В 1908 г. опубликована статья С.Г. Маллицкого «Историко-архитектурное значение мечети Хазрета Яссавийского в гор. Туркестане» [20, 6-28]. В её основу положен доклад, прочитанный им на заседании Туркестанского кружка любителей археологии (ТКЛА) 27 февраля 1907 г. В отличие от предыдущих исследований мавзолея, проводившихся в начале XX в. под руководством Н.И. Веселовского и носивших практический, прикладной характер, С.Г. Маллицкий переходит к широким обобщениям и построениям научных гипотез. Он попытался проследить происхождение исходной идеи, которая легла в основу «сосредоточенного», как он выразился, плана комплекса и найти возможные прототипы памятника, аналогов которому в местной архитектуре не было выявлено. Свои поиски он начал с первых арабских колонных мечетей, но затем остановил внимание на П-образных планах дворцов сасанидского Ирана и на сосредоточенных планировках византийских храмов. Этот экскурс привёл С.Г. Маллицкого к выводам, парадоксальным даже для него самого. Если аналогия с сасанидским зодчеством для членов ТКЛА не была чем-то новым и неожиданным,

поскольку многие из них при анализе памятников местной архитектуры часто исходили из норм античного и сасандидского искусства [10, 17], то выдвижение собора Св. Софии в Константинополе (532-537) в качестве возможного прототипа было полным откровением. Гипотеза С.Г. Маллицкого была насколько поразительна для уровня истории архитектуры в России того времени, настолько же глубока и содержала много верных наблюдений и выводов. При внимательном рассмотрении предположение С.Г. Маллицкого обнаруживает вполне закономерное сближение этих памятников, принадлежащих к разным эпохам, различным религиозным и историко-культурным системам, на уровне метафизики архитектуры. Речь идёт не о прототипе как таковом, в узком понимании термина, а о тех общих идеях, архитектурного и теологического порядка, которые послужили основой для схожей пространственно-планировочной структуры с центральной подкупольной зоной, наделённой многими сакральными смыслами. Последующие рассуждения в этом направлении приводят к историческим аллюзиям к исходному для обоих сооружений прообразу, корни которого заложены у истоков авраамических религий (С.Г. Маллицкий, касаясь обряда поклонения святыням, расширял этот круг до «общечеловеческого») [20, 7]. Данная гипотеза не могла бы выйти из области общих отвлечённых суждений, если бы не нашла опору в целом ряде конкретных аналогий, параллелей, совпадений, вплоть до отдельных деталей. Одним из таких сближающих факторов стала категория света, присутствующая в обоих памятниках в качестве явления физического, оптического и в виде философских и богословских идей и понятий. Проводя параллель между светом в византийском соборе и туркестанском мавзолее, С.Г. Маллицкий исходил из общих принципов организации их пространственно-планировочных структур, и вполне закономерно пришёл к мысли о присутствии «горнего света» в мечети туркестанского комплекса. Тем самым он выступил первым, и едва ли не единственным, кто коснулся проблемы света в мавзолее Ясави. Анализируя гипотезу С.Г. Маллицкого в рамках проблемной историографии, мы также обратились к проблеме света, практически неизученной в культовом зодчестве ислама, к контексте сравнения мавзолея Ясави с собором Св. Софии, намеченного С.Г. Маллицким.

Огромный купол Св. Софии, как бы парящий в потоках света, навёл С.Г. Маллицкого на мысль о присутствии «горнего света» в мавзолее Ясави. Он увидел его в подкупольном пространстве мечети, но углублять эту аналогию со Св. Софией не стал [20, 26]. В дальнейшем никто из исследователей мавзолея, за исключением А.А. Семёнова и М.Е. Массона, не счёл эту проблему достойной обсуждения.

Увидев во втором по значению помещении мавзолея «горний свет», подобный софийскому, С.Г. Маллицкий едва ли не одним из первых исследователей коснулся проблемы Света в храмовых сооружениях ислама.

Роль света в архитектуре непреложна, многозначна и всеобъемлюща. Он формирует архитектурное пространство. Именно с помощью света выявляется соотношение пространства и массы в архитектурном сооружении. Вне его нет восприятия архитектуры. Словом, свет в архитектуре – универсальная сила, вобравшая в себя многое. В то же время свет – категория непостоянная. Она есть динамическая характеристика пространства храма [8, 122]. Тем самым свет таит в себе неисчерпаемые возможности в выражении архитектурной пластики, пространства и массы.

Свет в архитектурном сооружении – данность и реальность. Но архитектор имеет возможность манипулировать этой реальностью, делая его, помимо утилитарных задач освещения, важной частью своего архитектурно-художественного и символического замысла. Значение и содержание света многократно повышается в архитектурном пространстве христианского храма и, как можно будет убедиться, в пространственной структуре культовых сооружений ислама. Именно здесь свет приобретает функцию проводника высшего символического смысла [9, 16]. Свет, как явление *оптическое*, и свет как важнейшая категория *сакрального*, в равной мере участвовали в воссоздании образа мироздания, материальным воплощением которого являлись храмовые сооружения Св. Софии и мавзолея Ясави.

Проблема света в Св. Софии и мавзолее Ясави, безусловно, воспринимается по-разному. Тем не менее, она выступает важнейшим сближающим эти памятники фактором. Проявляется он, прежде всего, в виде эффекта свечения подкупольного пространства, совершенного в Св. Софии и повторенного в меньших масштабах в мечети комплекса Ясави и не столь явно отзывающегося в других помещениях мавзолея. Их объединяет, в первую очередь, неизъяснимое и непостижимое

свечение подкупольных пространств в помещениях, являющихся основными композиционно-планировочными центрами или наделёнными сложным сакральным смыслом и потому выделенными в особые «световые зоны».

Идея храма как образа мироздания вне идеи Божественного света возникнуть и существовать не могла. Наиболее знаковые культовые сооружения ислама, монументальные мечети и крупномасштабные мемориальные комплексы, по структуре своей восходящие к некой храмовой модели мироздания, подобные той, что лежит в основе Св. Софии, пронизаны светом. Новый сферический образ пространства был создан в Св. Софии Исидором Милетским и гениально увязан с пространственно-планировочным решением собора Анфимия из Тралл [11, 483; 25, 76]. На иной конструктивной основе подобный образ начал формироваться в мавзолее Ясави, и был развит в шедеврах Кавам ад-Дина Ширази (вспомним, как стремился он в лучших своих постройках наполнить интерьеры светом). И в Византии, и в Средней Азии сакральное пространство не могло существовать вне собственной концепции света. Такая концепция могла покоиться только на равновесии и взаимодополнении света, как наиглавнейшего средства архитектурной пластики, выявляющего и формирующего внутреннее пространство, и света, измеряемого категориями философии и богословия. Свет в этих храмовых зданиях как бы выступает в двух ипостасях – света физического и света сакрального, Божественного. Идея божественного света должна брезжить в голове архитектора уже при разбивке плана и формировании символико-смысловой программы всей композиции, поскольку он выступает одной из основ теологеммы христианского и мусульманского зодчества [31, 353]. В византийских храмах свет физический одновременно есть в определённом контексте «установленный, догматически оправданный образ Света Божественного» [8, 126-127]. Многие тексты Ветхого и Нового Завета пронизаны идеей Света. Слова Христа «Доколе Я в мире, Я свет миру» (Ин. 9:5) снимают излишние вопросы. Словами Евангелия от Иоанна «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1:5).

Божественный свет приравнен к Божественному Слову. И оба эти понятия выступают универсальными метафорами Божественной сущности в христианстве и, несомненно, также и в исламе.

Коран по-своему вторит Библии: «*Аллах – свет небес и земли*». И далее, из этого же айата: «*Ведёт Аллах к Своему свету, кого пожелает... и приводит Аллах притчи для людей*» (¹ Коран, 24:35). 24-я Сура Корана носит название «Свет». Процитированный из неё аят *ан-Нур* можно считать программным для понимания пространственной структуры исламской архитектуры. Но идея эта имеет более глубокие корни. Слова из Корана «*Мы вам ясный свет*» (Коран, 4:174) едва ли не прямая аллюзия к Евангелию от Иоанна. Также Аллах ниспосыпает людям свет, и этот свет приравнивается к Откровению. Эта же тема единения Божественного света и Божественного слова звучит в 42-й Суре Корана («Совет»): «*И так Мынушили тебе дух от Нашего веления: ты не знал, что такое книга и вера, но Мы сделали его светом, которым Мы ведём кого угодно из наших рабов <...>*» (Коран, 42:52). Свет в исламе в этом понимании ассоциируется с Торой и, конечно, с Кораном (Коран, 4:174, 5:15, 5:44, 6:91, 21:48, 64:8).

Метафизическое отождествление Света и Слова в исламе получает свою интерпретацию в теософии мусульманского зодчества, как на общем мировоззренческом уровне, так и в отношении конкретных сооружений и архитектурных форм. Теоретик исламского искусства С.Х. Наср выдвигает парадоксальное для непосвящённых утверждение, что название такого сооружения, как минарет (ведущее, кстати, по мнению некоторых исследователей, происхождении от маяка, что является спорным), отождествляет Свет Бога с Его Словом (ср.: *аль-манира* (ар.) > «место света») [23, 80]. Свет в исламской архитектуре неотделим от Слова в Коране. Сложные теологемы взаимодействия Света и Слова, восходящие к Преданию как к истоку теологии храмостроительства авраамических религий, отзвуком отдаются в пространствах исламской архитектуры.

Тема Света, как и в Библии, затронута во множестве аятов Корана в различных её аспектах. Как и в христианстве, мистика и метафизика света в исламе присутствует во множестве богословских теорий и концепций. И здесь в храмовых сооружениях свет призван быть проводником многих скрытых и явных смыслов. И, безусловно, драматургия света в них увязана с плановыми решениями, тем самым «сосредоточенным планом», который скрепляет структуры Св. Софии и мавзолея Ясави, так как именно свет призван не только выявлять, но и творить, созидать архитектурное пространство.

На примере мавзолея Ясави мы наблюдаем, казалось бы, парадоксальное явление, на самом деле характерное для архитектуры ислама в различных регионах мусульманского имра. Архитектор, на первый взгляд, защищает внутреннее пространство от палиющего солнца (представим себе нерасчленённую гладь внешних стен мавзолея Ясави, прорезанную редкими небольшими окнами с деревянными решётками-панджарами) и одновременно стремится создать благословенную тень и прохладу. Но на самом деле, как считает С.Х. Наср, душа мусульманина стремится к свету, который, в конечном счёте, есть символ Божественного Присутствия [23, 78].

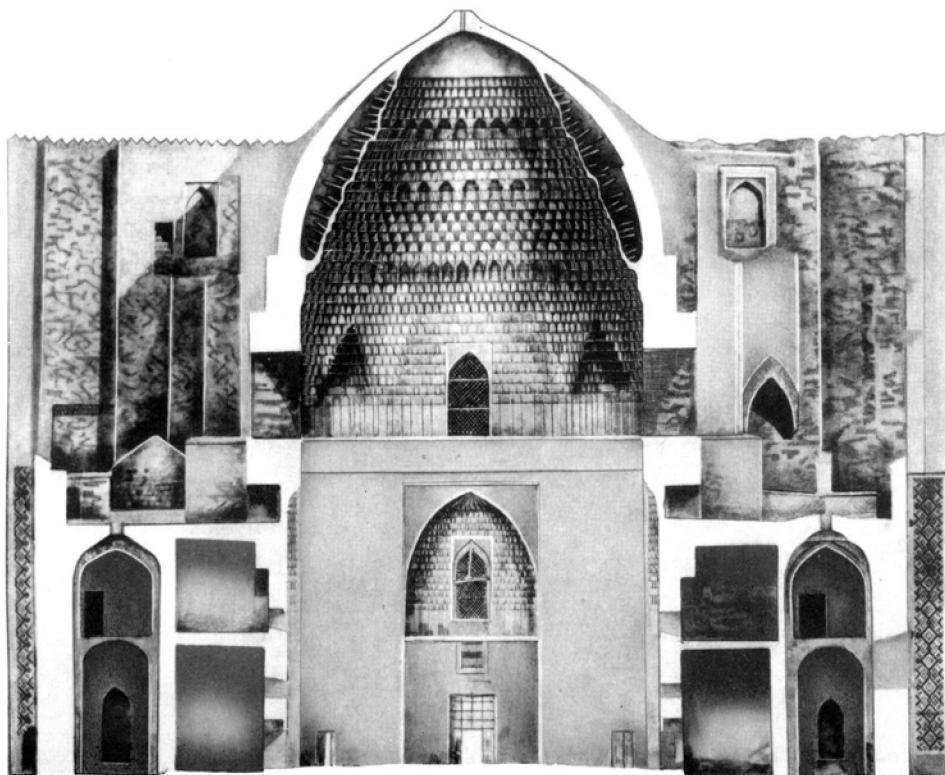


Рисунок 1 – Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави. 1389 - 1399.

Разрез через мечеть, гурхану, Большой Ак-Сарай и коридоры. Показаны источники естественного света

Если принимать во внимание все те сложные и неоднозначные построения и выводы, из сопоставительного анализа Св. Софии и мавзолея Ясави, то наряду с планово-структурной и образующей пространство составляющими, которые можно увидеть на плане и явственно ощутить внутри зданий, выявляется не менее важная, конституирующая роль света.

Мемориальный комплекс, увековечивающий память одного из величайших суфииев тюрко-мусульманского мира, функционально связан с суфийскими ритуалами, и в одной из своих многочисленных функций выступает в роли суфийской обители (отчего его часто именуют ханакой, что, не совсем точно). Надо иметь в виду, что в суфизме свет воспевался и описывался как особая духовная субстанция [23, 79]. Но в основе концепции света в суфийских учениях исходным положением служит всё тот же «Стих о Свете» из Корана *айят ан-Нур* (Коран, 24:35), соответствующий евангельскому тексту. Дальнейшее углубление учения о свете в суфизме связывалось с перенесением Света Аллаха на Мухаммеда как избранника Аллаха. Пророк в суфийской поэзии предстаёт и как отражение, и как часть Божественного света. А. Шиммель приводит слова Сахла ат-Тустари (818–896): «Когда Он захотел сотворить Мухаммеда, Он явил свет от Своего света, и этот свет осветит всё царство» [30, 172-173].

Программной в мистических учениях о свете в исламе считается приписываемая Мухаммеду молитва о Свете, в которой свет предстаёт всеобъемлющей субстанцией [30, 172-173].

В этом русле, в целом следуя направлениям хорасанского суфизма, Ходжа Ахмед Ясави развивает своё теоретическое положение о свете как о Свете Мухаммеда (*Nur Muhhamadi*), приравняв

его к Божественному Слову, отразившемуся в суфийской практике [17]. При этом добавим, в его задачу входило адаптировать его к местной среде, сделав предельно понятным для кочевников южно-казахских степей и земледельцев присырдаинских городов. Законченную форму тезис о свете приобрёл в 125-м хикмете Ясави:

*Свет Аллаха, друг Аллаха – это Мустафа.
Ради кого пришел Посланник, вы поняли? [32, 160]*

В целом в учении Ясави свет физический и свет божественный, трансцендентный на поверхности смыслов явно не соотносятся, но на глубинном понимании не могут не вступать в сложнейшее взаимодействие, что, на наш взгляд, выявляется в архитектуре сооружений, относящихся к суфизму. Основу суфизма, упрощённо говоря, составляет идея познания Бога через самопознание, что возможно только путём приобретения высшего духовного опыта. Для Ясави это означало принятие на себя Божественного света для того, «...чтобы преломить через своё сердце окружающий мир» [1, 9].

Общеизвестен факт, что достигнув возраста смерти Пророка (63 года), Ходжа Ахмед Ясави в стремлении максимального единения с Богом до конца своей жизни удалился в подземную келью. Но, предавшись уединению, затворничеству, отрёшившись от мира земного, уйдя «в узкую могильную нишу», Ходжа Ахмед преисполнился иным светом [17]. Об этом он возвестил в одном из своих хикметов: «*Сойдя один в подземелье, я достиг света <...>*» [18, 171]. Легенды о том, что обряд зикра в подземной келье кумшик сложился ещё при жизни Ходжи Ахмеда Ясави, имеют под собой историческую почву. Это ритуальное уединение, отречение от внешнего мира стало основой суфийского обряда хильват [28, 175]. Иногда его отождествляют с обрядом чилла. Но таковым уединение является чилла только в случае сорокадневного поста [3, 102]. Эта ритуальная практика в учении ясавитов, зафиксированная первыми исследователями Туркестана в XIX – начале XX вв., вызвала к жизни специфические подземные и полуподземные архитектурные сооружения – хильват (хильват, хильвет) и чилля-хана. Археологическими исследованиями 1958 и 1972–1973 гг. в охранной зоне мавзолея Ясави выявлены оба вида этих сооружений [24, 92-104; 27, 105-121]. Полного мрака в них, разумеется, не было. В стенах всех подземных камер имелись небольшие ниши для чирагов. Их возникновение и активное функционирование, судя по найденной керамике, относится к XV–XVI вв. [24, 95]. Примечательно, что это период, когда создаётся агиографический образ Ходжи Ахмеда Ясави и начинается собирание его поэтического наследия [12, 10]. Т.Н. Сенигова высказала предположение, что вскрытое ею полуподземное архитектурное сооружение Аулме Кумчик-Ата и есть тот самый хильвет, сооружённый в середине XII в. в заранее вырытом в материковом грунте котловане, в котором удалился от мира Ходжа Ахмед Ясави, достигнув 63 лет [27, 106].

Несомненно, хильветы и чилля-хана играли огромную роль в суфийской ритуальной практике и в культе святого Ясави. Тем не менее, является фактом, что эти полуподземные сооружения вынесены за пределы комплекса, заключавшего периметр своих стен множество других, не столь важных для теологической программы мавзолея, помещений. Даже тот хильвет, где предположительно обитал Ходжа Ахмед, находится на очень значительном расстоянии от комплекса [27, 106]. Н.Б. Немцева отмечает, что подземные сооружения суфиев встраивались в комплексы, складывавшиеся у мазаров [24, 95]. Это можно видеть и в поздних мечетях Сайрама и Чимкента [4, 139; 5, 108].

Широкое распространение чилля-хана и хильветов в Южном Казахстане является наглядным доказательством влияния суфизма на культовую архитектуру. Но не только наличие типа подземных сооружений говорит об этом. Возможно, более сложная, опосредованная связь суфизма и архитектуры заложена в мемориальных комплексах. Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави даже в этом ряду выделяется своим масштабом, красотой и смелостью архитектурного замысла и содержащимся в нём символико-мировоззренческим значением.

Теологическая обоснованность и архитектурная идея хильвета, вызревшая в XII в. внутри концепции света Ходжи Ахмеда Ясави, отвечавшая богословским построениям суфиев о внутреннем, божественном свете, оказалось, совершенно не вписывается в стройную, идеальную, с точки зрения храмовой модели мироздания, структуру мавзолея Ясави, вызванную к жизни в конце

XIV в. развитием и укреплением суфизма под покровительством государства, с одной стороны, и расцветом монументального зодчества, с другой. Такая структура находит себе место уже в ином, высшем ценностном ряду, и вполне сопоставима с архитектурной идеей и теологической программой Св Софии Константинопольской. Концепция света в обоих сооружениях выступает в этом случае реальным сближающим фактором в числе других аналогий и совпадений. Хильвет не вписывается ни на метафизическом уровне, ни архитектурно в многофункциональное сооружение, в котором свет, продолжая следовать суфийской доктрине, играл уже иную сакральную и художественно-пластическую роль. Здесь нет противопоставления мрака и света, света внутреннего и света «горного», нисходящего свыше.



Рисунок 2 – Собор Св. Софии в Константинополе.
532 - 537. Плафон купола



Рисунок 3 – Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави.
1389 - 1399. Мечеть. Плафон купола

«Горний» свет, т.е. светоносный купол, подобный куполам восточнохристианских храмов, мы видим в мечети комплекса мавзолея Ясави. По аналогии со Св. Софией С.Г. Маллицкий выделил именно этот световой эффект в огромном здании, заметив при этом, «...может быть не без смысла устроен этот горний свет, исходящий через прорези шестнадцати окон» [20, 26].

Возможно ли, здесь провести строгую параллель? Говоря о «смысле», С.Г. Маллицкий, вероятно, имел в виду те богословские идеи, которые питали христианское храмовое зодчество. При этом надо помнить, что сама София, которой воздвигнут главный собор Византийской империи, в христианстве есть Премудрость Божия и одна из ипостасей Божественного Света, включаемая в храмовые теологемы христианства и ислама, где всё же архитектурно-пространственные идеи развиваются самостоятельно, каждая на своей идеологической и историко-культурной почве. И в Св. Софии, и в мечети мавзолея Ясави дематериализация купола, парящего в потоках света, является частью высшего архитектурного замысла. Но Исидор Милетский, сконструировавший невиданный дотоле купол (его соавтору Анфимию из Тралл приписывается планово-пространственное решение собора) [11, 483; 25, 76], специально устраивал световые эффекты с помощью хитроумных расчётов в области сферики и знания законов оптики [8, 129].

Этого мы не предполагаем в мавзолее Ясави, хотя в его мечети свет присутствует в любое время дня. Свет здесь как часть архитектурной пластики, он направлен на выявление объёма и пространства. Эффект свечения подкупольного пространства, в теологическом отношении совпадающий с светоносным пространством Св. Софии, в мечети туркестанского комплекса строится на совершенно иной архитектонической основе. С помощью двух широких стрельчатых арок в западной и восточной стенах и опирающихся на них изогнутых полуарок, образуется подкупольный квадрат в прямоугольном плане мечети. Балочные паруса в углах подкупольного квадрата обеспечивают переход к невысокому восьмерику, на грани которого поставлены по паре «столбиков», на которые непосредственно опирается двойной сфероконический купол. Таким способом образованы шестнадцать световых окон, создающих эффект парения купола [21, 103]. В Св. Софии же переход от подкупольного квадрата (и неявного, в отличие от мавзолея Ясави, октагона) осуществляется с помощью сферических парусов, и сорок окон прорезаны непосредственно в нижнем крае купола. Можно сказать, в Св. Софии светоносной формой является сам купол, а в мечети мавзолея Ясави – световой фонарь.

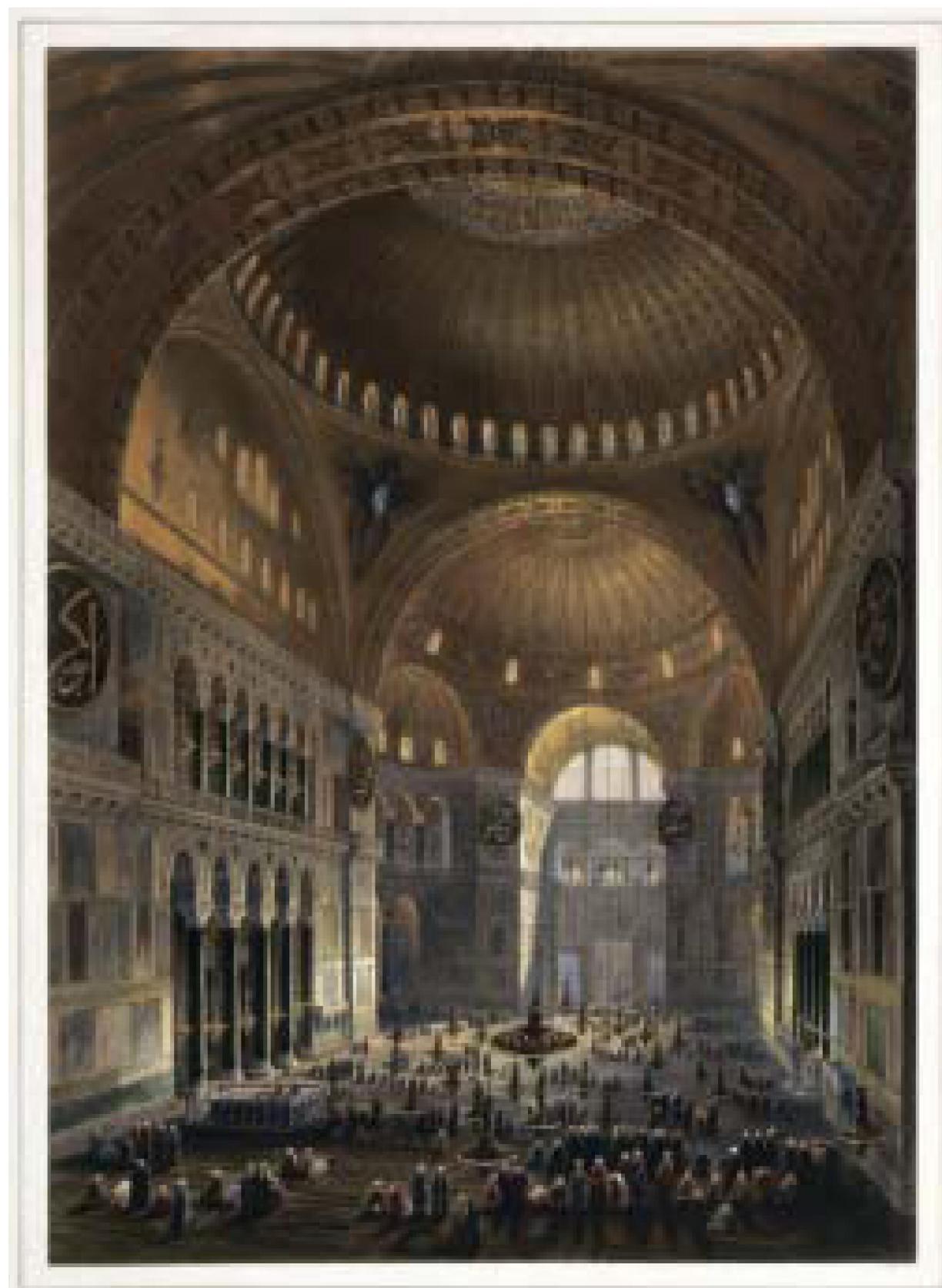


Рисунок 4 – Собор Св. Софии в Константинополе. 532 - 537. Интерьер. Рисунок Гаспаро Фоссати. 1852 г.

Исследователи отмечали, что мечеть – это одно из самых интересных помещений комплекса не только в конструктивном, но и в архитектурном отношении [21, 103]. Её архитектурный строй, несомненно, свидетельствует о том, что занимая своё определённое место в иерархии помещений мавзолея, мечеть, возможно, в теологической программе комплекса имеет более высокое смысловое значение, чем, скажем, казандык (джамаат-хана), который является композиционным ядром здания. Пространственный блок мавзолея, куда встроена мечеть, ограниченный двумя узкими коридорами, имеет размеры, кратные основным параметрам мавзолея. На плане мечеть имеет более вытянутые очертания за счёт глубоких южной и северной ниш в интерьере. Такое выделение продольной оси позволяет воспринимать мечеть как отдалённый и упрощённый параллельный пла-нового решения казандыка. Внутри мечети ощущается присутствие всего комплекса.

Нетрудно заметить, что свет в этом мавзолейном комплексе как бы отодвинут на периферию планировочную, но никак не за пределы символических значений и сакральных смыслов. Изменение первоначального идеального замысла зодчих, бывшего более пространственным, и, соответственно, имевшего иную иерархию света, вероятно, изменило концепцию света в казандыке, которая в полной мере была реализована в мечети. Раскрытие кирпичных кладок в ходе ремонтов мавзолея Ясави 1990-х гг. показало, что торцы коридоров, выходящих в казандык, были стрельчатыми арками, заложенными уже в ходе тимуровского строительного периода в XIV в.

Но ведь и в Св. Софии, сравнение с пространственным замыслом которой закономерно привело к рассуждениям о роли света в мавзолее Ясави, получилось не совсем то, что замышлялось. Первоначальный облик собора изменился после замены купола, разрушенного землетрясением 558 г. [8, 128; 9, 20] Полагаем, в исходных вариантах (проектах) Св. Софии и мавзолея Ясави, восходящих к некоему архетипу, сформированному Преданием, общего было куда больше, чем можно выявить сейчас.

Архитектурно-конструктивная схема мечети такова, что в ней в равной мере присутствуют акустический и световой эффекты. Первый из них затронут дореволюционными этнографами, упоминавшими проводившийся в ней членами суфийского братства накшбендийской обряд «зикра пилы» (*зикр-и ара*), для которого она была наиболее приспособлена в звуковом отношении. Его подробнейшим образом описал в 1922 г. А.А. Семёнов, отмечавший высокие акустические свойства мечети комплекса Ахмеда Ясави [26, 128-129]. В советское время акустики мавзолея Ясави коснулась В.Л. Воронина. И хотя, как она отмечает, происхождение звуковых и световых эффектов по природе своей сходно, проблемы света в мавзолее Ясави после С.Г. Маллицкого не касался никто [6, 186-189]. Идею С.Г. Маллицкого о «горнем свете» по-своему интерпретирует М.Е. Массон, перенося это понятие на другое, едва ли не самое значимое в символико-смысловом отношении помещение комплекса, гурхану, где установлено надгробие святого: «Стоящим в полуутёмном казанлыке и смотрящим с некоторого расстояния в усыпальницу сквозь открытую дверь, кажется, что на могилу нисходит как бы горний свет, так как в самой усыпальнице очень светло» [22 19].

Дополнительно для усиления «светозарности» могилы святого вход в гурхану завешивался чёрным покрывалом, одергиваемым в особых случаях. Об этом вспоминал А.К. Гейнс, видевший мавзолей Ясави в 1866 г. «Свет в мечеть (т.е. гурхану – Ю.Ё.) – писал он, – проникал через окно, освещавшее могилу Азрета, через два высоко проделанных окна, заставленных деревянными решётками, и через дверь» [7, 173-174].

Совершенно очевидно, что М.Е. Массон также следовал за мыслью С.Г. Маллицкого о светоносном куполе мечети, вызывающей в памяти купол Св. Софии. Но здесь имеет место некоторая терминологическая неточность. «Горний» означает «находящийся в вышине и сходящий с вышины, с небес». Горний свет – это свет, ниспадающий свыше. Но в усыпальнице основной поток света попадает через большое стрельчатое окно над наружным входом в щипцовой стене северного портала. И оно находится на одной оси с дверным проёмом, ведущим из казандыка в гурхану. Верхний свет всё же попадает и через небольшие окна в четырёх гранях восьмерика, на который поставлен цилиндрический барабан ребристого купола. Но он решающей роли в освещении этого помещения не играет, поскольку эти окна находятся ниже верхнего края парапета, ограждающего кровлю мавзолея, из-за чего снаружи окна оказываются всегда в тени.

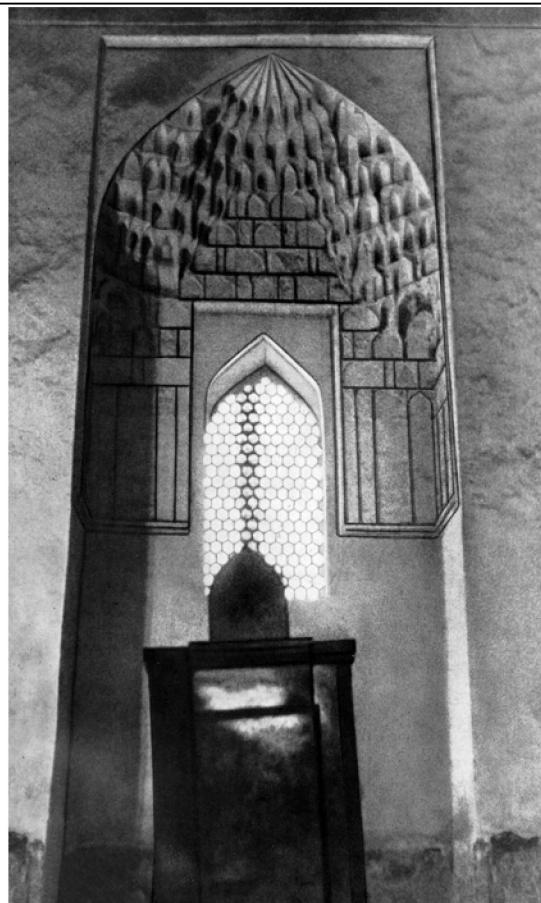


Рисунок 5 – Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави. 1389 - 1399. Гурхана. Северная ниша

Оконные проёмы в стрельчатых нишах западной и восточной стен гурханы выходят в слабо-освещённые коридоры, отделяющие усыпальницу от мечети и Большого Ак-Сарая. Фактически они не являются источниками света и в интерьере гурханы смотрятся тёмными арками. Световой эффект в данном случае строится не на основе потоков рассеянного света, падающего сверху сквозь множество маленьких окон, а на контрасте между гурханой, освещённой мощным потоком направленного света, и полусумрачным казандыком, огромное подкупольное пространство которого освещается лишь четырьмя стрельчатыми окнами в стенах четверика казандыка. В гурхане ниши по осям стен не так глубоки, как в казандыке и мечети, и поэтому в ней отсутствуют сильно затенённые зоны. Впечатление, описанное М.Е. Массоном, также усиливается более скромным, по сравнению с мечетью и казандыком, декоративным убранством и белизной сталактитового купола гурханы. Сталактиты, прикрывающие балочные паруса, украшающие стрельчатые ниши по осям стен и плафоны куполов в гурхане, казандыке и мечети остались не расписанными. К тому же в ходе первого серьёзного ремонта в мавзолее в 1884 г. забелили известью остатки стенных росписей. Белизна стен и сталактитов, лишённых живописного декора, дала неожиданный, «незапланированный» световой эффект. Белый цвет – самый светоносный, и в мавзолее Ясави свет активнее отражался от белоснежных поверхностей стен и сталактитов.

И в Св. Софии, и в мавзолее Ясави присутствует своя собственная драматургия света. Они, то сближаются в силу единого принципа организации пространственных структур, выражающих идею храма как образа мироздания, то рознятся, поскольку в основу богослужения положены совершенно различные принципы. В византийском соборе свет напрямую связан с литургией, которая есть синтетическое действие. В нём играют равновеликую роль и архитектура, и изобразительные формы, и декоративное убранство, включая облачение священнослужителей, и музыкально-драматическая форма богослужения. В мавзолее Ясави на первый план выступает ритуальная практика суфиеv и обряд поклонения святой могиле. И в этом случае свет выполняет одну из

важнейших своих функций помимо утилитарной задачи лучше видеть – особо выделять значимые помещения и образы [9, 14]. Так же, как и в Св.Софии, мавзолей Ясави имеет свою иерархию по-разному освещённых помещений и градацию световых зон и эффектов – от глухих тёмных худжр и камор в толще массивных кирпичных кладок до залитых светом гурханы и мечети.

Очарованный «горним светом» в мечети, С.Г. Маллицкий не оценил световой композиции больших двусветных залов, которые отграничены от центрального подкупольного пространства мавзолея и соотносятся с боковыми нефами собора Св.Софии. На планах обоих сооружений боковые помещения читаются как единая с центром пространственная структура. Отличие лишь в том, что в Св.Софии они отделены колоннадой, а в мавзолее Ясави предстают изолированными, будучи ограничены глухими стенами.

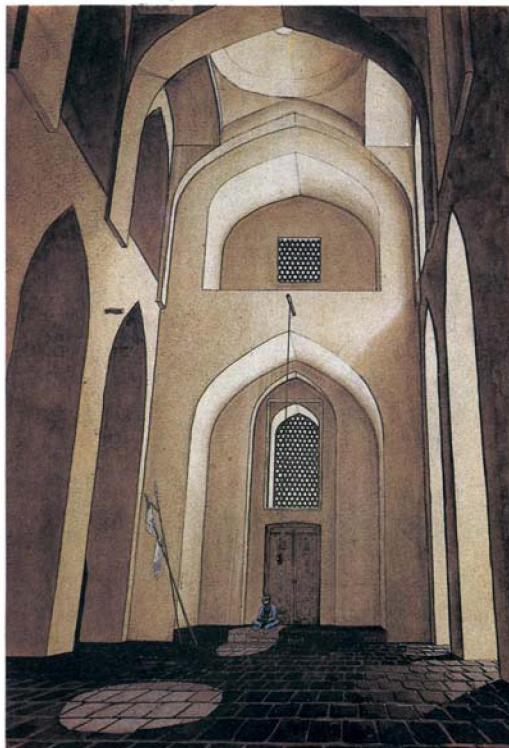


Рисунок 6 – Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави. 1389 - 1399.

Графическая реконструкция Большого Ак-Сарая.

Дипломная работа А. Красильникова.

Рук. В.А. Нильсен (ТашГПИ)

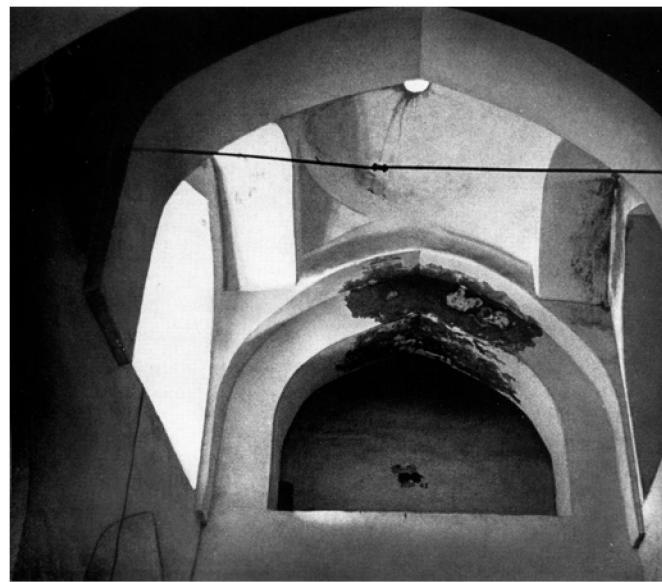


Рисунок 7 – Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави. 1389 - 1399.

Большой Ак-Сарай. Перекрытия

В боковых двусветных залах подкупольные конструкции находятся в теснейшем и сложном взаимодействии с освещением. Интереснейшим примером является конструктивная схема Большого Ак-Сарая. Другие боковые двусветные залы (в их числе Малый Ак-Сарай, кудук-хана, халим-хана, китап-хана) демонстрируют не встречавшиеся ранее в зодчестве Средней Азии приёмы перекрытий прямоугольных в плане помещений [21, 105]. Утилитарная задача дневного освещения и идея Божественного света здесь воплощается на иной конструктивной основе и создаётся другой архитектурно-пластический образ интерьера, нежели привычный для региона модус купола на квадрате, светоносный купол и световой фонарь. Особенно наглядно это проявилось в объёмно-пространственных структурах интерьеров Большого и Малого Ак-Сараев с их двухъярусными аркадами (первый ярус – глухие ниши, второй – проходные галереи). В них, чем выше поднят источник света, тем более просторными кажутся небольшие, в общем-то, помещения. Эти зады лишены мистического настроя на тишину и покорность, иногда их уподобляют дворцовым покоям. Однако они не имеют не только живописного, но и лепного декора, что ведёт к совершенно иной игре света и тени.



Рисунок 8 – Мавзолей Ходжи Азхмеда Ясави. 1389 - 1399. Коридор между турханой и мечетью

Прямыми боковыми светом освещены три пары (из четырёх) узких, сложных по очертанию планов, коридоров, разделяющих здание на восемь пространственных блоков. В них отчасти свет падает и сверху, сквозь окна над дверными проёмами в наружных стенах мавзолея. Свет в коридорах немного напоминает освещение боковых двусветных залов, но он значительно слабее по своей интенсивности. Роль света в коридорах ограничивается утилитарными нуждами освещения. Но если бы их торцы с двух ярусными аркадами, открывались в казандық, как и было задумано вначале зодчими, по-иному бы предстала световая композиция в казандыке и архитектурно-смысловая нагрузка самих коридоров в комплексе.

В заключение данного проблемно-историографического экскурса скажем *in brevi* об искусственном ночном освещении мавзолея Ходжи Ахмеда Ясави. Если продолжить сопоставление мавзолея Ясави и Св. Софии (мечети Айя-София), будут обнаруживаться многие и многие аналогии, совпадения и примеры сходства этих памятников как общего порядка, на уровне онтологии архитектуры, так и в плане совпадения конкретных исторических фактов и деталей в истории их происхождения, строительства и даже изучения. К их числу можно отнести несоизмеримые, на первый взгляд, по масштабу, роскоши, количественным и качественным показателям системы ночного искусственного освещения этих сооружений.

Павел Силенциарий красочно описал её освещение во время праздничных ночных богослужений. Он упоминает серебряные поликадила, лампы в виде кораблей, канделябры, имевшие вид деревьев, «огни которых казались цветниками», наружные фонари, подвешенные к круглому основанию купола. Великая Церковь, по словам поэта, была освещена так, что «сияющая ночь, улыбающаяся как день, получила краски розы» [11, 493]. Сквозь эту густую образность экфрасиса Силенциария пропадает всё та же идея Божественного света, что заложена в куполах византийских соборов [9, 26].

Первоначальная система ночного освещения Св. Софии была утрачена, отчасти и в связи с использованием собора в качестве мечети. Именно тогда появились спускающиеся со сводов

светильники [16, 19]. Другим, скорее всего, было и ночное освещение в мавзолее Ясави. «Разумеется, – заметил А.А. Иванов, – какие-то светильники могли быть в мавзолее ещё и при жизни Тимура, но строго доказать это сейчас нельзя» [14, 80]. В настоящее время в мавзолее Ясави хранится шесть средневековых осветительных приборов – три светильника XIV в. и три поздних [19, 169].

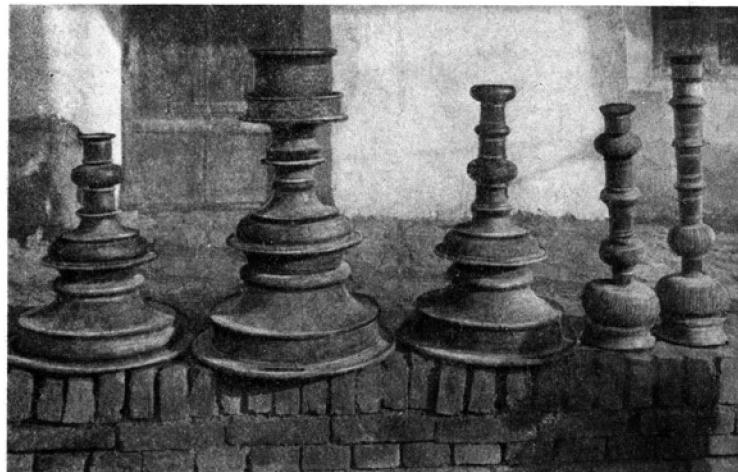


Рисунок 9 – Мавзолей Ходжи Ахмеда Ясави. Светильники. 1397. Фото Р.Т. Кесати. 1935 г.

Тем не менее, ночное освещение мавзолея Ясави ассоциируется с комплектом из шести светильников, имеющих одну дату изготовления – 17 июня 1397 г. и подпись мастера Иzz ад-Дина Тадж ад-Дина Исфахани. В ночь на 11 февраля 1906 г. был похищен один из светильников, вернее, его верхние части. В 1910 г. они обнаружились в Лувре [22, 11]. Ещё два светильника остались в Эрмитаже после показа на выставке, приуроченной к III Международному конгрессу по иранскому искусству и археологии, проходившему в 1935 г. в Ленинграде. Несмотря на то, что коллекция светильников разобщена (неизвестно, сколько их было первоначально) и происхождение этих предметов до сих пор строится на догадках и предположениях, она воспринимается неотъемлемой частью декоративного убранства мавзолея Ходжи Ахмеда Ясави. При этом вряд ли коллекция из шести светильников может считаться в полном смысле слова системой ночного освещения, связанной с архитектурным замыслом этого мемориального сооружения. Поэтому её сравнение с феерическим освещением Св. Софии сразу должно показаться неуместным. Но это то, что лежит на поверхности восприятия количественных и упрощённо-оценочных показателей.

Имеющиеся точки соприкосновения в символико-смысловом значении света в храме как модели мироздания, нашедшей воплощение в их пространственных структурах, позволяют продолжить ассоциативный ряд и в отношении ночного освещения этих памятников. Слишком многое сближает эти храмовые здания в области метафизики архитектуры, чтобы исключить проблемы искусственного освещения из этого ряда. Обнаруживая многие параллели и аналогии, уходящие к исходному архетипу, давшему организующее и смысловое начало храмам христианским и мусульманским, мы всё же должны отдавать отчёт в том, что имеем дело со структурами, принадлежащими к различным религиозным и историко-культурным системам. Световозжигание в византийском соборе и в мавзолее суфийского святого имело различное обрядово-символическое содержание. Но в обоих случаях оно является частью архитектурного образа храма.

Свет в культовых сооружениях ислама не был связан с литургией, с объединяющим соборным (в широком смысле слова), «хоровым» началом. К мечети, как главному культовому сооружению ислама, предъявлялись только два основополагающих, организующих пространство требования – устройство киблы и соблюдение ритуальной чистоты. Нормативный ислам и в наши дни утверждает, что «мечети не строились ни по какому особенному плану» и что «богослужение должно быть свободно от всяких художественных или эмоциональных средств» [2, 413]. Однако ислам в качестве одной из мировых религий не мог довольствоваться невыразительными невзрачными культовыми сооружениями. По словам С.Х. Насра, их пространство воспринималось не как

«количественное пространство картезианской геометрии, но пространство качественное, соотнесённое со священной геометрией и упорядоченное присутствием Священного» [23, 71]. Это позволяет уяснить более чётко, отчего концепция света в архитектурном пространстве мавзолея Ясави, имеет черты сходства со Св. Софией, когда речь идёт о дневном освещении, находящемся в неразрывной связи с пространственно-планировочным замыслом зодчих с одной стороны, и с конструкциями и архитектурной формой – с другой. Ночное же освещение зависит больше от факторов функционального порядка, как утилитарных, так и символико-смысовых, связанных с направлением культа, совершенно разного в христианстве и исламе. Сходство в ночном освещении в Св. Софии и мавзолее Ясави в этом случае приобретает всё более латентный характер, чем в отношении планировочного и объёмно-пространственного решения. Разумеется, в культовом сооружении ислама, тем более, в мемориальном комплексе, таких праздничных богослужений, как Всенощная, и ежедневных, как вечерня, проводиться не могло. Следовательно, отпадала необходимость в роскошной иллюминации внутреннего пространства. Но полностью огромный мавзолей без ночного освещения оставаться не мог. И не всегда оно сводилось исключительно к утилитарным нуждам ориентировки во множестве помещений. Мистическая подоплека суфийских ритуалов, проводившихся в мечети мавзолея, предполагает искусственное освещение. Обряд зикра проводился в вечернее время. Мог ли мавзолей в ночное время полностью обходиться без света, при том, что здание обитаемо, в нём были жилые помещения – худжры. Одновременно светильники могли восприниматься функционально и в качестве осветительных приборов, и как сакральные предметы, а возжигание огня как сакральное действие.

Тимуровские светильники имели достаточно объемные резервуары. Но неизвестен состав горючей смеси. Имела ли она сакральное значение, подобно свечному воску и лампадному маслу, имевшему в христианском культе символико-богословское истолкование? Абсолютная неизученность вопроса пока не позволяет выйти из области догадок и предположений.

«Археологический» подход к изучению светильников из мавзолея Ясави, казалось бы, наиболее продуктивен и точен. Но тщательное визуальное изучение, описание и чтение эпиграфики не снимает даже простых атрибуционных вопросов о происхождении, авторстве, времени и месте создания туркестанских светильников, что уже само по себе не ведёт к единственно верной интерпретации этих предметов. Из детального анализа А.А. Иванова следует, что мастер Иzz ад-Дин Тадж ад-Дин Исфахани, поставивший своё имя на основаниях светильников (на одном из двух эрмитажных экземпляров его имя отсутствует), не является автором светильников туркестанского мавзолея. Помещённая там же дата является вымышленной. Нет указаний и на то, что светильники изготовлены именно для этого мавзолея [14, 78]. Определённо можно сказать только то, что надписи нанесены по указанию Тимура, а дата на пяти светильниках приурочена к посещению Ясы Тимуром в 1397 г. А.А. Иванов полагает, что светильники были изготовлены в разных местах и в какой-то период собраны в мавзолее [14, 80]. Но исторически сложилось так, что светильники воспринимались в комплексе со всеми историко-этнографическими, фольклорными и литературными данными, связанными с историей мавзолея Ясави. Произошло это в после тимуровское время, возможно, и много позже, во второй половине XIX в., когда появляются первые описания памятника в русской печати.

Светильники не играют решающей роли в синтезе архитектурных форм и декоративно-прикладной металлопластики, в отличие от огромного котла в центре казандыка, форма которого вторит построениям кривых стрельчатых арок и купола над ним; он изготовлен специально для мавзолея, о чём есть упоминание в «Зафар-наме» Шараф ад-Дина Али Йазди. Светильники, в отличие от котла, не отвечают масштабу интерьеров, несмотря на их значительные размеры, и не справились бы с утилитарными задачами освещения главных помещений мавзолея. Но если отойти от позитивистских принципов XIX века в искусстве, то на первый план выйдет символико-сакральное содержание этих предметов. Шейхи мавзолея чрезвычайно дорожили этими священными реликвиями и неохотно показывали их посторонним. В описаниях памятника XIX в., часто весьма подробных, они почти не присутствуют. Первым посетителям мавзолея из числа европейцев, не дозволялось лицезреть надгробие святого, возле которого были выставлены тимуровские светильники. Любопытно в этом отношении свидетельство А.К. Гейнса: «В первый раз табун мулл, сопровождавший нас, не дозволил мне увидеть могилу Азрета, занавес к которой открывается только по

пятницам и для одних правоверных. В другой же раз сторож отдернул занавеску за рубль, но решительно удержал за руку, когда я хотел переступить за порог святилища» [7, 273]. Пожалуй, самое раннее упоминание светильников, известное автору, сделано Мари де Ужфальви-Бурдон, сопровождавшей своего супруга, лингвиста и путешественника Шарля-Эжена Ужфальви в его научной командировке в Центральную Азию в 1876–1878 гг. В «Путевых впечатлениях парижанки» она пишет: «Посреди зала (казандыка. – Ю.Ё.) стоит огромный котёл, предназначенный каким-либо древним религиозным фондом для приготовления пищи странникам. Перед этим кулинарным гигантом со стороны входной двери мы замечаем два бронзовых подсвечника. Резьба по металлу выполнена с большим мастерством; ещё видны следы мозаики, которая, несомненно, усиливает впечатление. Именно перед этими подсвечниками нынешние киргизы, у которых нет детей, приносят в жертву баранов в надежде продлить свой род» [29, 245]. Светильники парижская путешественница видела в 1877 г. В 1886 г. был опубликован в России русский перевод парижского издания её записок 1880 года [13, 196]. Из археологов, кто первым увидел эти предметы, вероятно, был Н.И. Веселовский. Он в 1884 г. писал в своей не опубликованной рукописи: «Всё убранство мечети (т.е. мавзолея Ясави. – Ю.Ё.), состоит в том, что во время намаза по каменному полу расстилают камышовые циновки, ковры и кошмы, и выносят медные подсвечники, позеленевшие от времени; на них, видно, когда-то были надписи, но теперь едва что можно разобрать. Из удавшихся прочитать надписей, надо полагать, что они принесены Тимуром в дар мечети, в одно время с котлом» [15, 240].

Огонь, возжигаемый в светильниках мавзолея Ясави, как и в Св. Софии, предстаёт продолжением Божественного света. И сложная осветительная арматура внутри Софии Константинопольской, и шесть светильников из гурханы мавзолея Ясави, являются сакральными дарами Юстиниана Великого и Тимура храмовым сооружениям, которым придавалось непреходящее значение уже при их возведении. Несмотря на несоизмеримые масштабы, они выполняют сходную задачу в сакрализации архитектурного пространства. Мысль А.А. Иванова о сирийском и сиро-египетском происхождении туркестанских светильников [14, 82-83] как будто даёт повод для более широких обобщений в этом отношении, но конкретных фактов для построения научной гипотезы пока недостаточно. Можно только сказать, что ночное освещение мавзолея Ясави продолжает идею Божественного света, отразившуюся в суфийских учениях, более наглядно воплощённую в системе дневного освещения, которая, в свою очередь, является одной из важных составляющих символико-архитектурного замысла зодчих.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Абуов А.П. Мировоззрение Ходжа Ахмета Ясави и его место в истории казахской философии: Автореферат дисс. д-ра философ. наук. Алматы, 1997. 53 с.
- [2] Ахмад, Мирза Махмуд. Введение в Священный Коран. ИIslam international Publications LTD, 1991. 460 с.
- [3] Бабаджанов Б.М. Чилла // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М.: Изд. фирма «Восточная литер.» РАН, 1999. Вып.2. С. 102–103.
- [4] Байтанаев Б.А., Богомолов Г.И., Ергешбаев А. Мечеть Хызыр-Пайгамбар в селе Сайрам // Известия НАН РК: Сер. общ. наук. 2008. №1. С. 129-146.
- [5] Байтанаев Б.А., Ёлгин Ю.А. Мечеть Джами в Чимкенте: Архитектурно-археологические исследования. Алматы, 2012. 176 с.
- [6] Воронина В.Л. Архитектурная акустика в Средней Азии // Архитектурное наследство. М.: Сториздат, 1986. [Вып.]. 34. С.186 – 192.
- [7] Гейнс А.К. Путешествие в Туркестан: Дневник 1866 года // Собрание литературных трудов Александра Константиновича Гейнса: в 3-х тт. СПб.: М.М. Стасюлевич, 1898. Т.П. 742 с.
- [8] Годованец А.Ю. Икона из света в пространстве Св. Софии Константинопольской // Пространство иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2011. С. 119 – 135.
- [9] Годованец А.Ю. Свет в архитектурном пространстве византийской купольной базилики VI века. Св. София Константинопольская: Автореферат дисс. ... канд. искусствоведения. М., 2010. 30 с.
- [10] Горшенина С.М. Становление и развитие системы изучения истории искусства в Средней Азии и в Узбекистане. Конец XIX века–первая половина XX века: (Историографические аспекты): Автореферат дисс. ... канд. искусствоведения. Ташкент, 1996. 27 с.
- [11] Диль Ш. Юстиниан и византийская цивилизация в VI веке. СПб.: Типогр. Альтшулера, 1908. 687 с.

- [12] ДиУис Д. Ахмед Ясави // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М.: Восточная литер. РАН, 2003. Вып.4. С. 10 – 11.
- [13] Ёлгин Ю.А. Археологические и историко-архитектурные исследования мавзолея Ходжи Ахмеда Ясави: Вторая половина XIX в. – середина 1950-х годов: (Очерки и материалы). Алматы, 2013. 225 с.
- [14] Иванов А.А. О бронзовых изделиях конца XIV в. из мавзолея Ходжа Ахмеда Ясави // Средняя Азия и её соседи в древности и средневековье: (История и культура). М.: Наука, ГРВЛ, 1981. С. 68 – 84.
- [15] Кожа М., Ёлгин Ю.А. Туркестан и Оттар в неопубликованной рукописи Н.И. Веселовского о древних городах Сырдарьи // Новые исследования по археологии Казахстана: Труды научно-практической конференции «Маргулановские чтения-15». Алматы: Институт археологии им.А.Х. Маргулана, 2004. С.237 – 241.
- [16] Комеч А. София Константинопольская // Юный художник. 1991. №5. С.17 – 21.
- [17] Кусаинов Ш. Теософия хикметов Ахмеда Ясави. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://writers.kz/journals/?ID=12&NUM=657&CURRENT=&ARTICLE=2188>.
- [18] Лыкошин Н.С. Премудрость Хазрет-Султана Арифин-Ходжа-Ахмада Яссави (Могила его в мечети г. Туркестана) // Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. Ташкент, 1901. [Вып. IX. С. 166 – 187.
- [19] Мавзолей Ходжа Ахмада Ясави / А.К. Муминов, М. Кожа, С. Молдаканагатулы. Изд. 3-е, перераб. и доп. Алматы : «Эффект» ЖПС, 2011. 200 с.
- [20] Малицкий С.Г. Историко-архитектурное значение мечети Хазрета Яссавийского в гор. Туркестане // Протоколы заседаний и сообщения Туркестанского кружка любителей археологии. Ташкент, 1908. Вып. XII. С.6 – 28.
- [21] Маньковская Л.Ю. К изучению приёмов среднеазиатского зодчества конца XIV в.: (Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясави). // Искусство зодчих Узбекистана. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1962. Вып.II. С.93 – 142.
- [22] Массон М.Е. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясави. Ташкент, 1930. 24 с.
- [23] Наср С.Х. Исламское искусство и духовность. М.: ИПЦ «Дизайн. Информация. Картография», 2009. 232 с.
- [24] Немцева Н.Б. Археологические раскопки у комплекса Ходжа Ахмеда Ясави (1958) // Известия АН КазССР: Сер. истории, археологии и этнографии. 1961. Вып.1 (15). С.92 – 104.
- [25] Оустерхаут Р. Византийские строители. Киев – М.: «КОРВИН ПРЕСС», 2005. 332 с.
- [26] Семёнов А.А. Мечеть Ходжа Есевийского в г.Туркестане: Результат осмотра в ноябре 1922 г. // Известия Средазкомстариса. Ташкент, 1926. Вып.1. С. 21 – 130.
- [27] Сенигова Т.Н. Уникальное культовое сооружение Аулие Кумчик-Ала в районе г.Туркестана // Прошлое Казахстана по археологическим источникам. Алма-Ата: Наука, 1976. С. 105 – 121.
- [28] Тайжанов К., Исмаилов Х. Хилват – суфийский обряд у узбеков Южного Казахстана (конец XIX – начало XX в.) // Всесоюзная сессия, посвящённая итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1976–1977 гг.: Тезисы докладов. Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1978. С.175 – 178.
- [29] Ужфальви-Бурдон, Мари де. Путевые впечатления парижанки // Французские исследователи в Казахстане. Алматы: Санат, 2006. – С.233 – 270. (История Казахстана в западных источниках XII – XX вв., Т.VII).
- [30] Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М.: Алетейя, Энigma, 1999. 416 с.
- [31] Шукуров Ш.М. Образ храма. М.: Прогресс-Традиция, 2002. 496 с.
- [32] Ясави Ходжа Ахмед. Хикметы. Алматы: Даик-Пресс, 2004. 208 с.

REFERENCES

- [1] Abuov A.P. Mirovozzrenie Hodzha Jasavi i ego mesto v istorii kazahskoj filosofii: Avtoreferat diss. d-ra filosof. nauk. Almaty, 1997. 53 s.
- [2] Ahmad, Mirza Mahmud. Vvedenie v Svjashchennyj Koran. IIslam international Publications LTD, 1991. 460 s.
- [3] Babadzhhanov B.M. Chilla // Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii: Jenciklopedicheskij slovar'. M.: Izd. firma «Vostochnaja liter.» RAN, 1999. Vyp.2. S. 102–103.
- [4] Bajtanaev B.A., Bogomolov G.I., Ergeshbaev A. Mechet' Hyzyr-Pajgambar v sele Sajram // Izvestija NAN RK: Ser. obshh. nauk. 2008. №1. S. 129-146.
- [5] Bajtanaev B.A., Jolgin Ju.A. Mechet' Dzhami v Chimkente: Arhitekturno-arheologicheskie issledovanija. Almaty, 2012. 176 s.
- [6] Voronina V.L. Arhitekturnaja akustika v Srednej Azii // Arhitekturnoe nasledstvo. M.: Storozizdat,1986. [Vyp.]. 34. S.186 – 192.
- [7] Gejns A.K. Puteshestvie v Turkestan: Dnevnik 1866 goda // Sobranie literaturnyh trudov Aleksandra Konstantinovicha Gejnsa: v 3-h tt. SPb.: M.M. Stasjlevich, 1898. T.II. 742 s.
- [8] Godovanec A.Ju. Ikona iz sveta v prostranstve Sv. Sofii Konstantinopol'skoj // Prostranstvo ikony. Performativnoe v Vizantii i Drevnej Rusi. M.: Indrik, 2011. S. 119 – 135.
- [9] Godovanec A.Ju. Svet v arhitekturnom prostranstve vizantijskoj kupol'noj baziliki VI veka. Sv. Sofija Konstantinopol'skaja: Avtoreferat diss. ... kand. iskusstvovedenija. M., 2010. 30 s.
- [10] Gorshenina S.M. Stanovlenie i razvitie sistemy izuchenija istorii iskusstva v Srednej Azii i v Uzbekistane. Konec XIX veka – pervaya polovina HH veka: (Istoriograficheskie aspekty): Avtoreferat diss. ... kand. iskusstvovedenija. Tashkent, 1996. 27 s.
- [11] Dil' Sh. Justinian i vizantijskaja civilizacija v VI veke. SPb.: Tipogr. Al'tshulera, 1908. 687 s.
- [12] DiUis D. Ahmed Jasavi // Islam na territorii byvshej Rossijskoj imperii: Jenciklopedicheskij slovar'. M.: Vostochnaja liter. RAN, 2003. Vyp.4. S. 10 – 11.
- [13] Jolgin Ju.A. Arheologicheskie i istoriko-arhitekturnye issledovanija mavzoleja Hodzhi Ahmeda Jasavi: Vtoraja polovina XIX v. – seredina 1950-h godov: (Ocherki i materialy). Almaty, 2013. 225 s.

- [14] Ivanov A.A. O bronzovyh izdelijah konca XIV v. iz mavzoleja Hodzha Ahmeda Jasevi // Srednjaja Azija i ejo sosedi v drevnosti i srednevekov'e: (Istoriya i kul'tura). M.: Nauka, GRVL, 1981. S. 68 – 84.
- [15] Kozha M., Jolgin Ju.A. Turkestan i Otrar v neopublikovannoj rukopisi N.I. Veselovskogo o drevnih gorodah Syrdar'i // Novye issledovaniya po arheologii Kazakhstana: Trudy nauchno-prakticheskoy konferencii «Margulanovskie chtenija-15». Almaty: Institut arheologii im.A.H. Margulana, 2004. S.237 – 241.
- [16] Komech A. Sofija Konstantinopol'skaja // Junyj hudozhnik. 1991. №5. S.17 – 21.
- [17] Kusainov Sh. Teosofija hikmetov Ahmeda Jasavi. [Jelektronnyj resurs]. Rezhim dostupa: <http://writers.kz/journals/?ID=12&NUM=657&CURRENT=&ARTICLE=2188>.
- [18] Lykoshin N.S. Premudrost' Hazret-Sultana Arifin-Hodzha-Ahmada Jassavi (Mogila ego v mecheti g. Turkestana) // Sbornik materialov dlja statistiki Syr-Dar'inskoy oblasti. Tashken, 1901. [Vyp.] IX. S. 166 – 187.
- [19] Mavzolej Hodzha Ahmada Jasavi / A.K. Muminov, M. Kozha, S. Moldakanagatuly. Izd. 3-e, pererab. i dop. Almaty : «Jeffekt» ZhShS, 2011. 200 s.
- [20] Mallickmj. S.G. Istoriko-arhitekturnoe znachenie mecheti Hazreta Jassavijskogo v gor. Turkestane // Protokoly zasedanij i soobshhenija Turkestanskogo kruzhka ljubitelej arheologii. Tashkent, 1908. Vyp. XII. S.6 – 28.
- [21] Man'kovskaja L.Ju. K izucheniju prijomov sredneaziatskogo zodchestva konca XIV v.: (Mavzolej Hodzha Ahmada Jasevi). // Iskusstvo zodchih Uzbekistana. Tashkent: Izd-vo AN UzSSR, 1962. Vyp.II. S.93 – 142.
- [22] Masson M.E. Mavzolej Hodzha Ahmada Jasevi. Tashkent, 1930. 24 s.
- [23] Nasr S.H. Islamskoe iskusstvo i duhovnost'. M.: IPC «Dizajn. Informacija. Kartografija», 2009. 232 s.
- [24] Nemceva N.B. Arheologicheskie raskopki u kompleksa Hodzha Ahmada Jasevi (1958) // Izvestija AN KazSSR: Ser. istorii, arheologii i jetnografii. 1961. Vyp.1 (15). S.92 – 104.
- [25] Ousterhaut R. Vizantijiske stroiteli. Kiev – M.: «KORVIN PRESS», 2005. 332 s.
- [26] Semjonov A.A. Mechet' Hodzha Ahmada Esevijskogo v g.Turkestane: Rezul'tat osmotra v nojabre 1922 g. // Izvestija Sredazkomstarisa. Tashkent, 1926. Vyp.1. S. 21 – 130.
- [27] Senigova T.N. Unikal'noe kul'tovoie sooruzhenie Aulie Kumchik-Ala v rajone g.Turkestana // Proshloe Kazahstana po arheologicheski istochnika. Alma-Ata: Nauka, 1976. S. 105 – 121.
- [28] Tajzhanov K., Ismailov H. Hilvat – sufiskij obrjad u uzbekov Juzhnogo Kazahstana (konec XIX – nachalo HH v.) // Vsesojuznaja sessija, posvjashchennaja itogam polevyh jetnograficheskikh i antropologicheskikh issledovanij 1976–1977 gg.: Tezisy dokladov. Erevan: Izd-vo AN Armjanskoy SSR, 1978. S.175 – 178.
- [29] Uzhfal'vi-Burdon, Mari de. Putevye vpechatlenija parizhanki // Francuzskie issledovateli v Kazahstane. Almaty: Sanat, 2006. – S.233 – 270. (Istoriya Kazahstana v zapadnyh istochnikah XII – XX vv., T.VII).
- [30] Shimmel' A. Mir islamskogo misticizma. M.: Aleteja, Jenigma, 1999. 416 s.
- [31] Shukurov Sh.M. Obraz hrama. M.: Progress-Tradicija, 2002. 496 s.
- [32] Jassavi Hodzha Ahmed. Hikmet. Almaty: Dajk-Press, 2004. 208 s.

ҚОЖА АХМЕТ ЯССАУИ КЕСЕНЕСІНДЕГІ ЖАРЫҚ МӘСЕЛЕСІНЕ

Ю. А. Ёлгин

М. О. Әуезов атындағы ОҚМУ жаңындағы Археологиялық зерттеулер ФЗИ, Шымкент, Қазакстан

Тірек сөздер: жарық беру жүйесі, жарық түсіретін күмбез, жарық фонары, сакрал қеністігі, шырак, жарық беруші құрал, қеністік-орналастыру құрылымы, ислам, суфизм, христиандық, шіркеу, кесене.

Аннотация. Түркістандағы Қожа Ахмет Яссави кесенесіндегі жарық мәселесі алғаш рет көтеріліп отыр. Мәселенің қозғалуына С.Г.Маллицкийдің кесене кешеніндегі «тау сәулесінің» қатысы туралы ойы түрткі болды. Кесене интерьерлерін күндіз және түнде жарықтандыру Константинополдегі Әулие София шіркеуін жарықтандыру жүйесімен салыстырмалы түрдегі мәннәтінде талдау жүргізілді. Ескерткіш құрылымында жарықты қалыптастыруыш ретінде архитектуралық және суфизмге қатысты құдайға сенетін негіздермен анықталады.

Поступила 11.11.2015 г.