

## МЕСТА ПАЛОМНИЧЕСТВА И ПОКЛОНЕНИЯ И ДОИСЛАМСКИЕ ТРАДИЦИИ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Я страшусь, что народ Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует) впадет в хулу и противление и будет изничтожен. Тот, кто не верует в откровения праведных, не верует и в чудеса пророков и посланников (да придут над ними мир и благословение). Ибо океаны святости и пророчества взаимно проникают друг в друга.

*Садр ад-Дин Абӯ Мухаммад Рӯзбихан ал-Бақли ал-Ширози*  
(522-606/1128-1209)

Высшим блаженством для человека является верить во всех тех, кто приписывают себе связь с Богом, даже если такая претензия не является основательной. Мы просим Аллаха оказать нам помощь в деле веры через его *аулийа*', где бы они не были; пусть он введет нас в их сонм и держит нас далеко от тех, которые ими пренебрегают.

*Мухйи ад-Дин Мухаммад б. 'Али Ибн ал-'Араби* (560-638/1165-1240)

Предметом рассмотрения представленной статьи является практика паломничества (*зийарат*<sup>1</sup>) к почитаемым объектам (*мазарам*), широко распространенная в мусульманском мире. Особый интерес в данном контексте уделяется *зийарату* могил мусульманских праведников (*аулийа*<sup>2</sup>). Центральная Азия предлагает нам в этой связи весьма богатый материал, поскольку в этом регионе по сей день традиционные институты и обряды играют важную роль в жизни местного населения, а культ *аулийа*' занимает в региональной форме бытовании ислама весьма значительное место, как, пожалуй, ни в одном другом районе мусульманского мира. Цель работы видится в рассмотрении связи доисламских традиций и мусульманской практики *зийарат*, при этом традиционное для советской науки решение этого вопроса в контексте выявления доисламских «реликтов», их характеристика как не-исламских обычаев, представляется не всегда корректной, поскольку они не могут быть вынесены за рамки мусульманской религии, а должны рассматриваться как органичная ее часть. Попытка анализа представленной проблематики в подобном ключе, а также значительный интерес, наблюдаемый в современном обществе к предложенной тематике, определяют актуальность исследования. Предложенная вниманию работа мыслится как первая в серии статей, планируемых к изданию в последующих выпусках сборника «Центральная Азия: традиция в условиях перемен». Этим объясняется, возможно, несколько претенциозный заголовок, а также обобщающий характер ниже представленного текста, основной задачей которого является определение ключевых направлений дальнейшей работы. Этой же причиной определяется и широкие временные рамки ис-

следования, поскольку споры о допустимости *зийāрата* сопровождают ислам на всем протяжении существования этой религии. В качестве источниковой базы работы был привлечен широкий круг письменных памятников (в том числе памятники среднеазиатской письменности, сборники *хадйсов*), а также многочисленные отечественные и зарубежные исследования по данной тематике. Судьба традиции, ее неизменность или, напротив, трансформация в условиях глобальных перемен, как генеральная линия всего сборника представляет первостепенный интерес и является непосредственным предметом рассмотрения данной статьи. Не-исламские традиции, сформировавшие и повлиявшие на существующую в рамках мусульманской религии практику паломничества и поклонения могилам или прочим объектам, связанным с именами различных выдающихся деятелей, составляют стержневое содержание представленного текста. Архитектоника статьи предполагает рассмотрение интересующей нас темы в первую очередь через призму восприятия практики *зийāрат* в рамках ислама, рассмотрения позиций и аргументов сторонников и противников паломничества посещения *мазāров*. Значительное внимание также уделяется описанию роли суфизма в развитии практики *зийāрат*.

\*\*\*

На протяжении многих веков в мусульманской религии наблюдается полемика о позволительности совершения поклонения. Паломничество в Мекку, долину Минā и гору ‘Арафāt (*хаджж*) является одним из «столпов» (*рукн* — мн. *аркāн*) ислама, главных обязанностей любого верующего. Ключевым моментом *хаджжа*, так же как и так называемого «малого паломничества» (*‘умра*)<sup>3</sup> является поклонение Ка‘абе — главной святыне мусульман. Несмотря на то, что, очевидно, эта традиция является исламизацией древних языческих ритуалов и сама церемония *хаджжа* восходит к доисламским институтам<sup>4</sup>, ее богоугодность и допустимость не подвергаются никакому сомнению. Несколько иначе обстоят дела с другими формами паломничества, в первую очередь к могилам пророков, *шайхов*, *пйров*, *аулийā*’ и других персонажей, как реально существовавших, так и легендарных, прославившихся своим благочестием. Распространенные по всему мусульманскому миру<sup>5</sup> подобные святыни носят различные названия: так, в Индии они именуются *даргāх*, *рауза*, на Памире — *астāн*, в других регионах Центральной Азии — *мазāр* или *зийāратгāх*. Многие богословы, выступающие за возвращение к нормам раннего ислама<sup>6</sup>, склонны осуждать подобное почитание и поклонение как проявление язычества и идолопоклонничества<sup>7</sup>. Работы и высказывания теологов и религиозно-политических деятелей на эту тему сопровождают практику *зийāрат* на всем протяжении ее существования, вплоть до настоящего времени<sup>8</sup>. В процессе своего развития, сопровождающемся преобразованием и ассимилированием старых представлений в соответствии со своей собственной

системой, ислам под влиянием унаследованных традиций верующих должен был во многих областях отойти от той линии, которая при его возникновении была установлена как сущность его вероучения и культа. Видимо, ни в какой другой области первоначальное учение ислама не подчинилось в столь большой мере потребностям своих приверженцев (которые лишь в самой незначительной части состояли из арабов), как в области почитания мусульманских праведников<sup>9</sup>.

Одной из главных причин неприемлемости почитания и поклонения праведникам сторонники изначального ислама называют то положение, которое *вали* занимает во взаимоотношениях между человеком и Богом, являясь своего рода посредником. Здесь они резко возражают против того авторитета, коим общественное сознание наделяет угодника. В первую очередь подобная критика была направлена против видных деятелей суфизма, авторитет и популярность которых сделали их объектами почитания и поклонения как среди их непосредственных учеников, так и среди широких масс населения. Одним из проявлений подобной популярности являются ежегодные поминальные мероприятия, устраиваемые на *маз̄арах аулий̄а*'. Следует отметить, что традиция отмечаия годовщин смерти праведника в большей степени характерна для восточных регионов мусульманского мира, в то время как в его арабской (средиземноморской) части празднования обычно приурочены к дате рождения (*маулид*)<sup>10</sup>. Во многих районах, в особенности если речь идет о деятеле суфизма (более подробно вопрос о роли суфизма в становлении и развитии *зий̄арата* будет рассмотрен ниже), церемония празднования его кончины носит наименование 'урс. Подобное название<sup>11</sup> объясняется характерным для суфизма пониманием смерти как слияния (*виṣāl*) души праведника с Богом<sup>12</sup>. 'Урс имеет место практически у всех значительных *маз̄аров* и порой представляет собой весьма внушительное действо, продолжающееся от одного до нескольких дней<sup>13</sup>, сопровождающееся различного рода поминальными церемониями и приношениями к могиле<sup>14</sup>. Мольба, обращенная к умершим, испрашивание у них помощи, благ в мирской и загробной жизни, по мнению части мусульманского духовенства, есть не что иное как проявление *ширка*<sup>15</sup>; именно так поступают идолопоклонники со своими идолами. При этом не имеет значения, убежден ли совершающий это в том, что покойные самостоятельно ниспосылают блага либо являются посредниками перед Аллахом. В Коране неоднократно встречаются суровые порицания практикующих *ширк* (*муширикун*). В частности, в *с̄уре* «Толпы» имеется отрывок:

А те, которые взяли помощников, кроме Него: «Мы поклоняемся им только, чтобы они приблизили нас к Аллаху близостью». Аллах рассудит между ними в том, в чем они расходятся! Поистине, Аллах не ведет прямым путем того, кто лжив, неверен! (39:4–5)<sup>16</sup>

Среди теоретиков, на которых ссылаются противники *зийārата*, важное место занимают труды Ибн аль-Джаузй<sup>17</sup>, в частности его сочинение «Талбйс Иблйс» («Искус Сатаны»), где яростной критике подвергаются многие из виднейших деятелей суфизма за их отход от норм ислама<sup>18</sup>. Вескими аргументами предстают и доводы, изложенные в произведениях другого авторитетного ханбалитского богослова — Ибн Таймийи<sup>19</sup>, также активно выступавшего как против суфийской метафизики, так и суфийских практик. Хотя в своих взглядах на истинность религиозного учения и религиозной практики они были непоколебимы, было бы неверно утверждать, что они полностью отвергали суфийский мистицизм<sup>20</sup>. Новая волна критики посреднического положения праведников и *шайх*ов возникла с деятельностью Мухаммада Ибн ‘Абд ал-Ваххāба<sup>21</sup> и дальнейшим развитием ваххабизма<sup>22</sup>. Салафиты и даже суфийские мыслители-реформисты XIX в. во многом разделяли осуждение и неприятие заступничества *аулийā*’ и паломничества к их могилам<sup>23</sup>.

В своей критике традиции поклонения *мазāрам* мусульманские богословы в первую очередь опираются на сведения *хадйсов*. Объемы данного исследования не позволяют подробно остановиться на рассмотрении столь обширной темы, как сведения «священного предания», привести исчерпывающее количество *хадйсов* по данному вопросу, обсудить степени их достоверности, принятие их в рамках различных религиозно-правовых школ и направлений в исламе и т.п. В качестве наглядного примера приведем лишь некоторые из них, в той или иной степени затрагивающие тему поклонения и паломничества на могилы:

Имām ал-Кулайнй<sup>24</sup> и ал-Хур ал-‘Амили<sup>25</sup> передали от Абӯ ‘Абдаллāха<sup>26</sup>, что он сказал:

— Амйр ал-Му‘минйн<sup>27</sup> сказал:

«Пророк, да благословит его Аллах и приветствует, послал меня в Медину, сказав: “Не оставляй ни одну могилу, не сровняв её с землей”»<sup>28</sup>.

В этих же сборниках содержится схожий по содержанию *хадйс* с тем же *иснāдом*<sup>29</sup>:

Амйр ал-Му‘минйн, да благословит его Аллах и приветствует, сказал: «Посланник Аллаха послал меня сровнять с землей могилы и разрушить идолов»<sup>30</sup>.

Ал-Бухārй<sup>31</sup> приводит следующее предание:

Передают со слов ‘А’иши, да будет доволен ею Аллах, что пророк, да благословит его Аллах и приветствует, уже болевший той болезнью, от которой он умер, сказал:

«Аллах проклял иудеев и христиан за то, что они избрали могилы своих пророков местами для поклонения».

[‘А’иша также] сказала: «И если бы не это, то могилу его обязательно сделали бы заметной, однако я боюсь, что и её могут сделать местом поклонения»<sup>32</sup>.

Мāлик б. Анас<sup>33</sup> в своем сборнике «Китāб ал-Муватта» приводит следующий *ḥadīc* от Абū Хурайры<sup>34</sup>:

Посланник Аллаха сказал: «О Аллах! Не делай мою могилу идолом, которому поклоняются. Поистине, силен гнев Аллаха на людей, которые превращают могилы своих пророков в мечети»<sup>35</sup>.

Еще одной из причин, вызывавших и вызывающих нарекания и неприятия практик *зийāрата*, являются молитвы, а также клятвы, обращенные к *аулийā'*, которые паломники произносят во время посещения мест их погребения. В этой связи также было найдено и использовано в качестве критических аргументов немалое количество *ḥadīсов*. В частности, 'Умар б. ал-Хаттāб приводит рассказ о том, что пророк сказал:

Каждый, кто клянется чем-либо кроме Аллаха совершает *ширк*.

Этот *ḥadīc* встречается также и у ат-Тирмизī<sup>36</sup>, который относит его к *ḥadīc ḥасан*<sup>37</sup>; согласно ал-Ḥакīму ал-Найсāбūrī<sup>38</sup>, это предание относится к разряду *сахīх*. Неприемлемость для мусульманина клятвы не именем Аллаха колоритно иллюстрируют слова Ибн Мас'уда<sup>39</sup>:

Лучше я поклянусь Аллахом, говоря ложь, чем поклянусь кем-либо другим, говоря правду<sup>40</sup>.

Приверженцы норм изначального ислама ссылаются также на свидетельства Корана. Известный венгерский ориенталист И. Гольдциер указывал, что в первоначальном исламе не было места поклонению святым, которое столь сильно развилось впоследствии<sup>41</sup>. Коран напрямую осуждает культы святых в других конфессиях. Здесь, в первую очередь, речь идет о *сūре* «Покаяние»:

Они взяли своих книжников и монахов за господ себе, помимо Аллаха, и Мессию, сына Марйам. А им было повелено поклоняться только единому Богу, помимо которого нет божества. Хвала Ему, превыше Он того, что они Ему придают в соучастники! (9:31)

Другим примером здесь может служить *сūра* «Йунус»:

И поклоняются они помимо Аллаха тому, что не вредит им и не помогает, и говорят: «Это — наши заступники у Аллаха». Скажи: «Разве вы сообщите Аллаху о чем-либо, чего Он не знает в небесах и на земле? Хвала Ему, и превыше Он того, что они Ему придают в соучастники!» (10:19(18)).

Затрагивается этот вопрос и в *сūрах* «Пчелы» и «Пещера»:

А те, кого они призывают вместо Аллаха, не творят ничего, и сами они сотворены. Мертвы они, не живы и не знают ничего, когда будут воскрешены (16:20–22).

Неужели думали те, которые не веровали, взять рабов Моих вместо меня защитниками? Мы приготовили геенну для неверных пребыванием (18:102).

Целый ряд обрядов, ритуалов, а также принципиальных вопросов права и догматики, тем или иным образом связанных с *зийāратом*, частью му-

сульманских богословов признаются недопустимыми, поскольку они носят доисламское происхождение и поэтому отвергаются. Несомненно, что почитание *аулийā* стало оболочкой, под которой внутри ислама могли сохраняться уцелевшие остатки побежденных религий<sup>42</sup>. Помимо неприемлемости считать могилы людей местами поклонения и паломничества, а также совершать клятвы во имя кого-либо, кроме Аллаха, здесь можно отметить также запрет считать объектами поклонения останки или вещи пророка Мухаммада. Как и в других религиях, культ праведников в исламе сопровождается почитанием реликвий. Если почитание реликвий в исламе и не достигло того всеобщего распространения, которое свойственно развитым культам святых в других религиях, оно все же проявляется в самых различных формах<sup>43</sup>. В частности, небезынтересно обратить внимание на такое распространенное по всему мусульманскому миру (в том числе и в Центральной Азии) явление, как почитание волос Пророка (*мӯ-и пайғамбар*). Являясь пережитком древних анимистических взглядов, данное явление сводится к представлениям о том, что волосы, являясь частью человеческого тела, будучи отрезанными, сохраняют частицу души их бывшего владельца, а также мистическим образом продолжают поддерживать с ним связь. Подобные поверья объясняют широкое использование волос в различного рода магических действиях, а также распространенную среди многих народов боязнь за то, что остриженные волосы могут быть использованы для нанесения вреда человеку<sup>44</sup>. Этим же объясняется и почитание волос Мухаммада, поскольку считается, что в них сохраняется частица души Пророка, и, следовательно, обладатель подобной реликвии или человек, находящийся рядом с ней, получает благословение. Волосы с головы или из бороды Пророка (естественно, в большинстве своем не имеющие никакого отношения к Мухаммаду), выставленные на показ или содержащиеся в специальных контейнерах-амулетах, весьма популярны в мусульманском мире; владельцы подобных талисманов зачастую просили положить их вместе с ними в могилу, полагая, что благословенная сила будет способствовать им и в загробной жизни<sup>45</sup>.

Имеется достаточно оснований для предположения, что в основе почитания некоторых *аулийā* лежат доисламские земледельческие культы и что подобное явление носит универсальный характер. Свидетельства тому мы находим в Центральной Азии, где аграрные культы наложили отпечаток на почитание местных мусульманских праведников, в облике которых сохранились отдельные персонажи, некогда выступавшие в роли земледельческих божеств. Так, в Бухаре почитается могила Сийāвуша, в Хорезме — Амбар-она и Хуббй-х<sup>б</sup>ādжа, во многих районах покровителями земледелия выступают Бāбā-йи дихқāн и Бурх (Буркут)<sup>46</sup>. Аналогии подобного явления имеются и в других регионах мусульманского мира. Почитание Сйдй Ибрāхйма<sup>47</sup> подверглось влиянию доисламской египетской традиции, что нашло отражение в связывании мероприятий поминовения этого правед-

ника с солнечным циклом и, что более вероятно, с древней земледельческой традицией<sup>48</sup>. Примечательно, что дни почитания двух наиболее значимых египетских *аулийā*, Сїдї Ибрāхїма и Сїдї Ахмада ал-Бадавї<sup>49</sup>, приурочены к солнечному году и празднуются весной или во время осеннего сбора урожая, в то время как большинство празднований, связанных с поминовением других мусульманских подвижников, приурочено к лунному календарю и не связано с сельскохозяйственным циклом. Солнечные праздники связаны, таким образом, одновременно с доисламскими сезонными ритуалами, местными условиями сельского хозяйства и землей как таковой<sup>50</sup>.

Тесно связан с *мазāрами* и такой элемент древних центральноазиатских традиций, как отмечание праздника цветов, наблюдаемый во многих частях региона. Исследователями неоднократно отмечалось, что подобные праздники цветов сопровождались обязательным посещением *мазāров*<sup>51</sup>. Так, популярности *мазāра* Х<sup>Б</sup>аджи Бахā' ад-Дїна Мухаммада Нақшбанда<sup>52</sup>, очевидно, отчасти способствовала древняя традиция праздника красного цветка, а мусульманская святыня, в свою очередь, оживила традицию и не дала ей угаснуть, что способствовало сохранению в Бухаре древнего праздника, который в других местах Центральной Азии исчез из быта<sup>53</sup>. Праздники цветов, связанные с культурами весенней воскрешающейся растительности, отражали не только культ природы в его общей форме, но и культ умирающих и воскресающих божеств растительности<sup>54</sup>, характерный для земледельческих культур. Так, собирание тюльпанов во время одного из таких праздников символизировало поиски останков божества, а связывание их в букеты — соединение разрозненных частей его тела. Миф об убитом божестве отражался в легендах, связанных с *мазāрами*<sup>55</sup>. Символизм древней традиции получил новое мусульманское осмысление. М.С. Андреев применительно к населению афганского города Мазар-и Шариф приводит поверье, что собираемые цветы — кровь убитого Хусайна, выходящая весной на поверхность<sup>56</sup>.

Немало неотъемлемых атрибутов *мазāров* имеют очевидные черты доисламских традиций. Здесь можно упомянуть изображения пятерни (*панджа*)<sup>57</sup>, рога горных козлов и баранов (архаров), являющиеся одними из самых древних религиозных символов арийских племен. Эмблема раскрытой руки имеет широкое распространение в Центральной Азии<sup>58</sup>. Согласно шиитской традиции, ее обычно называют рукою Фāтимы или 'Алї, где пять пальцев символизируют шиитскую «пятерку» — Мухаммада, 'Алї, Фāтиму, Хасана и Хусайна. Однако подобное объяснение является лишь поздней трактовкой древнего символа. Горные козлы и бараны считались у древних ариев священными и чистыми животными. Благоговейное отношение к ним было обусловлено средой их обитания: находясь высоко в горах, они тем самым ближе всех живых существ находятся к Богу, что способствовало восприятию их как воплощения высших сил<sup>59</sup>. Рога

этих животных, согласно поверьям, имеют очистительную и оберегающую функции, испокон веков являясь священным атрибутом. Верования, связанные с горным козлом и бараном, наблюдались в Центральной Азии уже в эпоху палеолита. Наряду с пятерней и свастикой это, видимо, самые распространенные наскальные изображения. Продолжали существовать они и в более поздние периоды, часто присутствуя на *маз̄арах* или в непосредственной близости от них. Среди других изображений, в частности встречающихся на популярном месте паломничества Тахт-и Сулайм̄ан, широкое распространение получили мотивы, символизирующие змей, солнце и луну, в которых находят отражение универсальные представления о противоборстве нижнего и верхнего миров. Очевидно, к связным повествованиям и толкованиям мифологических сюжетов относятся композиции, состоящие из изображений жертвенников, змей, деревьев и солнца<sup>60</sup>. Древние до-мусульманские корни выявляет и семантический анализ символики средневековых орнаментов Центральной Азии, в первую очередь культовых сооружений, расположенных в древних земледельческих регионах, который показывает, что наряду с декоративно-эстетическими задачами архитектурная форма и орнаментация несли религиозно-сакральную и магическую функции. Так, содержание подобных символических «текстов» Афр̄асий̄аба<sup>61</sup> соответствует основным идеям восточно-иранской доисламской религиозной традиции. Центральными божествами здесь признавалась пара: Митра — бог Солнца и Анахита — богиня плодородия. Синонимичными оказываются и древнетюркские представления о божественной паре: мужском божестве Неба (Тенгри) и женском божестве Земли. В абстрагированной символике произошла некая деантропоморфизация культовых представлений. Сущностные идеи и их символы остались, а их традиционные носители — доисламские божества — исчезли<sup>62</sup>.

Локализация некоторых из *маз̄аров* Центральной Азии дает основания предполагать их связь с древними представлениями населения этого региона. Здесь, в первую очередь, необходимо отметить те места паломничества, которые располагаются на горах или иных естественных возвышениях. Представление о святости гор, характерное как для тюркской, так и иранской культур, обусловлено восприятием гор как связующего звена между Землей и Небом, между верхним и нижним мирами. На территории региона в настоящее время существует весьма внушительное число гор, известных среди местного населения своей священной силой. Это гора Арча Маз̄ар, гора Манаса, Тахт-и Сулайм̄ан, Б̄аб̄а-йи Āб и многие другие<sup>63</sup>.

Немало вопросов о происхождении и, следовательно, соответствии нормам *шарй̄'ата* вызывает практикуемый на некоторых *маз̄арах* обычай готовить пищу для паломников, тесно связанный с традицией совершения приношений продуктами питания. Весьма любопытным представляется, в частности, поиск ответов на этот вопрос в контексте анализа особенностей древнего культа котла, особенно распространенного в культуре кочевых

народов, где издревле металлический котел-казан ассоциировался с такими элементами, как единение, превращение, женское начало. Этим, видимо, и определялось его значение в магических ритуалах и всей системе традиционного мирозерцания<sup>64</sup>.

Образцами доисламских традиций несомненно может служить также обычай зажигать огни на могилах и делать на них жертвоприношения. Вопрос об использовании огня на *маз̄арах*, а также о его сакральных функциях заслуживает отдельного исследования. Здесь отметим лишь, что практика зажигания огня на местах поклонения и паломничества, как и вообще на могилах, не раз отмечалась в отношении реалий центральноазиатского региона. В дни годовых праздников для духов предков возжигали светильники у очага и *танура*, а также на могиле умершего в данном году, «чтобы в могиле было светло», что, по мнению Г.П. Снесарева, было связано с обычаем возжигать их на почитаемых местах — *маз̄арах*<sup>65</sup>. В этой связи весьма интересно предположение ученого относительно того, что запрет в течение трех или более дней разжигать огонь и готовить пищу в доме умершего связан с представлением о сакральной нечистоте мертвого и восходит к зороастризму<sup>66</sup>. Любопытно также упоминание о традиции посещения кладбищ, обязательного в дни поминок и в каждую субботу, до истечения года, а также в годовые праздники. На могиле зажигали светильник или лучину с ватой на конце и прочитывали молитву, а женщины громко оплакивали умершего<sup>67</sup>.

Плач по покойному был прочным институтом, характерным как для доисламской Аравии, так и других регионов Ближнего Востока и Центральной Азии, в котором были заняты уже в древние времена не только родственники умершего, но также и профессиональные плакальщицы. «Основатели новой религии и мирозерцания считали полный отчаяния плач и выражения неизмеримой скорби несовместимым с чувствами покорности воле Аллаха и смирения перед его приговором»<sup>68</sup>. В Центральной Азии ритуальное оплакивание умершего продолжалось в течение сорока дней. По обстоятельствам исполнения можно выделить несколько видов ритуального оплакивания, в том числе совершаемые у могилы в различные сроки после похорон, а также во время годовых праздников<sup>69</sup>.

Естественно, выше перечисленными примерами полный список (или даже значительная его часть) элементов доисламских традиций, вошедших в практику *зий̄рат*, отнюдь не исчерпывается. Подробное изложение всего многообразия подобных заимствований требует объемов, многократно превосходящих возможности данной работы, и не входит в ее задачи.

Некоторые мусульманские авторы и богословы придерживаются мнения, что подобные практики были восприняты людьми *дж̄ахилийя*<sup>70</sup> от *ахл ал-кит̄аб*<sup>71</sup>. К последней категории относятся в первую очередь христиане и иудеи, хотя следует отметить, что со временем к ней добавились последователи сабеизма и зороастризма. Этот факт особенно любопытен

применимо к центрально-азиатским реалиям, где в доисламский период зороастрийская религия играла значительную роль, хотя не смогла вытеснить местные культы и существовала в формах, близких каноническим, видимо, лишь в отдельных районах<sup>72</sup>. Впрочем, и христианство, и иудаизм также были довольно широко представлены в этом регионе. С установлением ислама подобные заимствованные практики были уничтожены, но затем вновь восприняты<sup>73</sup>.

Как уже упоминалось выше, споры о позволительности *зий̄рата* и связанных с этой практикой представлений, велись в мусульманском мире фактически постоянно, и Центральная Азия не была исключением в этом плане, хотя следует отметить, что доводы противников этой традиции никогда не были особо популярны в этом регионе. В эпоху позднего средневековья, а также в последующие периоды до установления советской власти среднеазиатскими ханафитскими авторами был написан ряд сочинений, посвященных оправданию *зий̄рата* и его регламента<sup>74</sup>. Тем не менее и в них некоторые действия паломников подвергались осуждению и ограничению, как то: жертвенные угощения, приготовления пищи и застолья на *маз̄рах*, установка на них *тӯзов*, возжигание свечей, причитания и плач, взывания с просьбами к духу *валӣ*, растирание по лицу пыли с *маз̄ра* и т.д. Несколько иная ситуация сложилась после того, как центральноазиатские территории с преобладающим мусульманским населением вошли в состав Советского государства. Особое отношение к *зий̄рату* со стороны духовного руководства в годы советской власти наблюдалось всегда, особенно в период после окончания Великой Отечественной войны, когда Комитет по делам религиозных культов<sup>75</sup> специальными письмами потребовал от Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана<sup>76</sup> «включиться в усилия Партии и Правительства по борьбе с вредными пережитками»<sup>77</sup>. Пережитками объявлялся обширный комплекс обычаев, обрядов, ритуалов, поверий, носящих «нешариатский» характер<sup>78</sup>. В результате *каз̄ийатом* и Советом ‘*улам̄*’ Управления во главе с тогдашним *муфтием* Ишаном Бабаханом был составлен и опубликован ряд *фатв*<sup>79</sup>, обязательных к чтению во время пятничных молитв, объявлявших вышеперечисленные действия верующих не соответствующими *шарӣ’ату*<sup>80</sup>. Едва ли не главным объектом критики и нападок указанных вердиктов был *зий̄рат*. Чаще всего речь шла об усыпальницах, в которых покоятся останки известных деятелей суфизма (например, Бах̄а’ ад-Дйна Нақшбанда, Зангӣ-āта), или о святынях, возникших еще в доисламскую эпоху (Тахт-и Сулайм̄ан, Чашма-йи Аййӯб, Шāх-и мардан). Однако как в средневековье, так и при советской власти обычаи паломничества и поклонения этим местам продолжали практиковаться. Общая установка атеистической политики, очевидно, определила неприязнь к подобным ритуалам. Не исключены и другие причины. Так, в одном из писем Комитета по религиозным культам *зий̄рат* и все сопутствующие ему действия паломни-

ков помимо обычных эпитетов («пережиток прошлого», «результат невежества») характеризовались также как «несанкционированные скопления верующих», «бесполезная трата материальных средств»<sup>81</sup>, что может свидетельствовать не только о догматических, но также политических<sup>82</sup> и экономических причинах объявления *зийāрата* незаконным<sup>83</sup>. Итогом обнародованных *фатв*, а также разъяснительных писем *имām-хатībам* допустимые пределы *зийāрата* с 50-х годов XX в. были резко сокращены: единственно законным было признано только посещение мест погребения близких родственников. При этом на могилах формально было запрещено вкушать угощения и устраивать поминальные трапезы, а также закалывать жертвенных животных. Все остальные традиционные виды *зийāрата* могил (в особенности *аулийā'*) были объявлены противоречащим исламу нововведением. Кроме того, при Управлении создавались специальные комиссии, выезжавшие на особо почитаемые святыни, где собиралось огромное количество верующих. В результате появились особые заключения комиссий с «разоблачениями недопустимого в исламе культа святых», а *зийāрат* был объявлен самой худшей формой *ширка*<sup>84</sup>.

В подобной борьбе с «вредными пережитками, противоречащими шариату», среднеазиатские богословы столкнулись с рядом проблем, поскольку многие из ритуалов, имеющих доисламские корни, в том числе особенности и правила, регламентирующие практику *зийāрат*, сформировали комплекс *'урф* (*'āда*, мн.ч. *'āдат*)<sup>85</sup> и со временем получили легитимность в рамках ислама. Здесь богословское обоснование приходилось искать в положениях других *мазхабов* (в первую очередь ханбалитского), противоречащих местным (в большинстве своем ханафитским) формам бытования ислама.

Помимо той категории мусульманских богословов, которая не принимает новшеств и заимствований неисламских традиций, в рамках ислама вера в чудотворчество *аулийā'* и, следовательно, в особую сакральную функцию их погребений опровергается также рационалистическими течениями, в первую очередь му'тазилитами<sup>86</sup>. В этом случае не сторонники *сунны* протестуют против новшеств, а защитники рационализма выступают против суеверия<sup>87</sup>.

Однако, несмотря на постоянные попытки придать практике *зийāрат* статус «незаконности» и несоответствия нормам ислама, эта традиция сохранялась и продолжает успешно существовать в наши дни. Это касается как Центральной Азии, так и других регионов мусульманского мира<sup>88</sup>. В чем же кроются причины подобной живучести паломничеств и поклонений *аулийā'*, почему их критики, зачастую используя в качестве своих аргументов весьма авторитетные и веские доказательства, не были в состоянии кардинальным образом изменить ситуацию в свою пользу?

Важным фактором здесь следует признать объективные свойства человеческого сознания, мировосприятия и психики. Человека всегда пресле-

дует страх перед неизвестным, в первую очередь перед смертью. Подобный трепет подкрепляет в его душе ощущение того, что покойные люди стали после своей кончины обладателями недоступных для живых знаний и могут дать необходимую помощь и силу<sup>89</sup>. В рамках ислама это изначально заложенное в подсознание человека ощущение приняло форму поклонения *аулийā*'. Глубокая вера в могущество и силу духа умерших и вытекающее из этого особое почитание могил были весьма характерной и широко распространенной особенностью населения Центральной Азии, особенно кочевников. Вера в способности умерших праведников (их духа) благоприятным образом воздействовать на живого человека и покровительствовать ему способствовала утверждению *аулийā*' в качестве надежных инстанций для всевозможных просьб. Очевидно, что человеческое сознание привязывается и цепляется за традиции предков. Не один лишь пиетет к погребенному побуждает людей совершать паломничества к могилам праведников. В большинстве случаев людьми руководит вера в то, что в результате посещения *мазāра*, совершения молитвы и принесения даров можно рассчитывать на получение помощи в беде, иными словами, добиться заступничества *вали*, удостоиться его милости за благоговейную память о нем, за уважение к его памяти<sup>90</sup>. Подобные мольбы включают в себя как пожелания сопутствия успеха во всяческих начинаниях, так и просьбы избавления от болезней, недугов и прочих неурядиц. Народное сознание пронесло через века убеждение, что болезнь, как и другие напасти, является результатом ухищрений Сатаны, разнообразных *джиннов*, колдунов, ведьм и что человек может и должен излечить себя используя магические контрмеры<sup>91</sup>.

Необходимо отметить, что мы имеем свидетельства о существовании и практиковании по сути магических ритуалов во времена Мухаммада и даже, возможно, самим Мухаммадом. Речь идет о случае, когда Мухаммад попал под воздействие иудейского заклинания, и о способе, которым он от него избавился. Рассказ об этом событии мы находим в комментариях ал-Байдāвī<sup>92</sup> и сводится к следующему: иудеи подкупили чародея Лабида и его дочерей, чтобы они околдовали Мухаммада. Раздобыв несколько волос из бороды Мухаммада, они завязали их одиннадцатью узелками на пальмовой ветви и выбросили в колодец, прикрыв его камнем. Это привело к тому, что Мухаммад потерял аппетит, стал чахнуть и отвернулся от своих жен. Джабрā'йл раскрыл Пророку глаза на причины его нездоровья, ветвь была извлечена из колодца и узелки развязаны и, таким образом, заговор снят<sup>93</sup>. Считается, что именно в связи с этим случаем через Джабрā'йла были ниспосланы две последние *сūры* Корана, и архангел разъяснил, что чтение этих коротких глав убережет человека от подобного рода злых умыслов. Эти *сūры*<sup>94</sup>, озаглавленные «Рассвет» и «Люди», гласят следующее:

Скажи: «Прибегаю я к Господу рассвета от зла того, что он сотворил, от зла мрака, когда он покрыл, от зла дующих на узлы, от зла завистника, когда он завидовал!» (113:1–5).

Скажи: «Прибегаю я к Господу людей, царю людей, Богу людей, от зла наущателя скрывающегося, который наущает груди людей, от джиннов и людей!» (114:1–6).

Другие комментаторы Корана и *хадисов* приводят предание, лишь в отдельных деталях отличающееся от вышеизложенного. Некий иудей по имени Лобайд/Лобейд с помощью своих дочерей околдовал Мухаммада, завязав на веревке одиннадцать узелков и спрятав ее в колодец. Мухаммад почувствовал недомогание, и в этот момент в откровении ему были ниспосланы уже упоминавшиеся *сūры*, а Джабрā‘йл разъяснил, с какой целью их следует использовать и где была спрятана веревка. ‘Али б. Абй Тāлиб, достав ее из колодца, принес Пророку. Прочтение каждого из содержащихся в *сūрах айāта* развязывало один из узелков, закончив произносить последний, одиннадцатый, Мухаммад полностью избавился от одолевавших его колдовских чар<sup>95</sup>.

Важной причиной является и сложность восприятия принципа строгого единобожия обыденным сознанием. Так, цитируя Карла Хазе, рассматривавшего вопросы почитания святых в рамках христианства, Гольдциер говорит, что предназначением культа *аулийā*’ является «удовлетворение в рамках монотеистической религии политеистической потребности заполнить громадную пропасть между людьми и их богом», выражающееся в стремлении создать посредствующие инстанции между собой и Единым Всемогущим Божеством, чтобы удовлетворить той потребности, которой служили боги и владыки старых, побежденных исламом верований<sup>96</sup>.

Необходимо отметить то ключевое влияние, которое сыграл суфизм для развития поклонения и паломничеств к могилам *аулийā*’, поскольку начиная с VI/XII в. распространение культа мусульманских праведников было связано в основном с деятельностью суфийских братств (*тарйқа*). Суфизм оказал значительное влияние на ритуальную практику мусульман, более того, в некоторые пограничные регионы мусульманского мира ислам попадал и бытовал там лишь в своей «суфийской» форме. Братство связывало с поклонением *аулийā*’ мистические взгляды, ритуальные практики, социальную организацию, что способствовало все более широкому распространению почитания *аулийā*’ через расширение влияния ордена. Несомненно, аура популярности праведника была значительно шире, чем зона формального влияния *тарйқа* (что являлось важным источником пополнения новыми членами), однако именно внутри братства наблюдалось наиболее благоговейное и постоянное почитание<sup>97</sup>. Благодаря торговле, политическим завоеваниям, обучению в других землях, паломничеству суфийские братства широко распространились по всему мусульманскому Востоку.

ку, где наблюдались относительно благоприятные условия для свободного культурного и демографического обмена, что сделало суфийские ордена ключевым фактором в деле исламизации новых земель<sup>98</sup>.

Ранние суфийские авторы настаивали на том, что понятие *валāйя* лежит в основе суфизма. Так, сочинение ал-Қушайрī<sup>99</sup> дает нам вполне обычное общее изложение суфийской доктрины святости<sup>100</sup>. Здесь сущность *валī* определяется двояко: во-первых, это один из благочестивых и праведных мусульман, за которого отвечает Бог; во-вторых, тот, кто отвечает за почитание Бога и послушание Ему при непрестанном Его почитании. Эти определения *валāйя* подчеркивают взаимное и близкое отношение Бога и человеческой души, выраженное с Божественной стороны защитой и ответственностью, а со стороны человека — поклонением и послушанием<sup>101</sup>. Близость праведника к Аллаху проявляется в необычайной внутренней силе, благословенной благодати (*барак*)<sup>102</sup>, наличие которой позволяет *валī* совершать чудеса (*карāmат*). «Праведник есть тот, кто уничтожается в своем состоянии<sup>103</sup>, тогда как Бог присутствует<sup>104</sup> в его свидетельствовании Истины: Бог берет ответственность за его водительство, и очи владыки неизменно следуют за ним. Он не имеет никакого представления о себе и никакой иной опоры, кроме Бога»<sup>105</sup>.

Частично из практических целей главная святыня братства редко являлась объектом всеобщего паломничества, популярные праведники чтились в местных святынях (местах поклонения) или через «воплощения» в местных *аулийā*. Таким образом, средневековые суфийские братства не могли стать социально централизованными и ритуально унифицированными<sup>106</sup>. Целью *тарīқата* было лишь придать единообразие учениям множества местных суфийских учителей и праведников<sup>107</sup>. Подобная ситуация создавала благоприятные условия для появления все новых и новых *мазāров* по всему мусульманскому миру, а также для появления *мазāров*-«двойников», сооруженных для поминовения памяти одного и того же *валī*. В условиях отсутствия сильных центробежных сил<sup>108</sup> разногласия внутри *тарīқа* часто наблюдались в связи с весьма разнообразными вопросами. Подобным образом децентрализовавшись, общее (глобальное) почитание *валī* могло адаптироваться к широкому разнообразию местных культурных контекстов<sup>109</sup>.

Для средневекового и позднесредневекового ислама Центральной Азии было характерно почтение к суфийским *шайхам*, *муришдам* и *ишāнам*, от которых ожидали покровительства. Просители делали им добровольные подношения (*назр*, *садақа*) с целью получения благословения с чтением определенного набора благословляющих молитв (*ду‘ā*) и т.д. Уважение к потомкам суфийских семей оказалось весьма живучим и может рассматриваться как одно из проявлений местных форм бытования ислама и традиционности обыденного религиозного сознания. Подобное отношение сохранялось и после смерти этих почитаемых людей. Могила *валī* обладает

теми качествами, которыми был наделен праведник при жизни. Молитвы во имя *вали* давали надежду на возможность обретения паломником покровительства с его стороны. Многие люди, особенно относящиеся к категории власть имущих, ратовали за то, чтобы обрести последнее пристанище рядом с захоронением почитаемого праведника, чтобы пользоваться и после смерти благодатью его близости, которую в течение земной жизни можно было подкрепить благотворительными пожертвованиями<sup>110</sup> в сочетании с постоянным и усердным чтением Корана и молитв.

Посещение могил *аулийā* широко практиковалось как рядовыми мусульманами, так и членами суфийских братств. Ашраф Джахāнгир<sup>111</sup> замечает: «Когда бы вы ни приходили в город, первое, что следует сделать, так это облобызать стопы праведников, кои здравствуют, после чего удостоиться посещения имеющихся тут могил праведников. Если могила вашего наставника обретается в сем городе, сперва устраивается паломничество к нему; иначе вы посещаете могилу всякого святого, что указана вам»<sup>112</sup>.

Определенным стимулом к развитию мест паломничества и поклонения в центральноазиатском регионе можно считать и причины практического характера. Учитывая объективные сложности и немалые материальные затраты, необходимые паломнику для совершения *хаджжа*, народное сознание стало соотносить некоторые из местных объектов почитания, а иногда и целые районы, с далекими мусульманскими святынями, чтобы каким-то образом компенсировать невозможность совершить религиозную обязанность. Располагающиеся в относительной близости и по этой причине сравнительно легко доступные почитаемые места Мавераннахра для местного населения по своей значимости и святости становятся соизмеримыми с объектами паломничества в арабских городах<sup>113</sup>. Практическая потребность, вызванная тем обстоятельством, что исполнение священной обязанности *хаджжа* возможно не для всех мусульман, способствовала установлению института, отчасти заменяющего этот важный религиозный обряд, в особенности для более бедных слоев населения в отдаленных частях мусульманского мира. В подобном соотношении *зийāрата* и *хаджжа* прослеживается стремление сделать и другие места в отношении их привилегий равными мекканским святыням<sup>114</sup>. Сразу несколько центральноазиатских городов назывались народной молвой местными Мекками. Прочные позиции в этом отношении, в частности, имели города Ош и Туркестан. Так, русский путешественник пишет о своих впечатлениях об одном из них: «Едва ли кто-нибудь из киргиз-казаков был в Мекке, но они почитают Туркестан святым местом, и многие из них, особливо кочующие близ сего города, ездят в оный для поклонения гробу святого Кара-Ахмета ходжи<sup>115</sup>, чрезвычайно ими уважаемого. Кроме сего, по их мнению, многие могилы, в степях существующие, скрывают в себе остатки святых (авлия). Они ездят им поклоняться, читают над ними молитвы, призывают их, приносят им в жертву скот, который тут же сами съедают и привязывают к

траве, кустарникам или вбитым в землю кольям лоскутья, волосы и ленты, полагая, что души святые обитают над своими телами в местах счастливых и что они нисходят на гробы свои при воззвании к ним»<sup>116</sup>. Немало сочинений центральноазиатской письменности дают нам свидетельства об особом положении, которое занимал в регионе город Ош. Так, в анонимном сочинении, озаглавленном «Дар байāн-и рисāла-и Ūш» («В изложении предания относительно [города] Ош»), неоднократно упоминается, что по своей святости город стоит в одном ряду с Меккой, Мединой и Иерусалимом, а совершение паломничества к его святыням, а также исполнение здесь некоторых религиозных обрядов<sup>117</sup> приравнивается к *хаджжу*<sup>118</sup>.

Нет оснований утверждать, что в вопросах, связанных с *зийāратом*, суфизм идет вразрез с нормами изначального ислама и призывает совершать поклонение могилам. Характерное для *таṣаввуфа* понимание мистической духовной близости между учеником и учителем позволяет сделать предположение, что в истинном суфийском понимании *зийāрат* является не поклонением, а посещением, которое предстает как вид духовного упражнения, своего рода разговор людей. Человек приходит к могиле и пытается выйти на контакт с духом умершего<sup>119</sup>. В то же время существует опасность того, что влияние, которое *таṣаввуф* имеет в некоторых регионах мусульманского мира, и наглядные примеры жизни некоторых суфиев, являющих собой образцы мусульманского подвижничества, могут привести к тому, что население, которое в целом непричастно к суфизму, начинает создавать культ. Очевидно, память о некоторых выдающихся *шайхах* живет в народных преданиях, имеющих хождение вне рамок той суфийской традиции, которая рассматривала их в качестве основателей или представителей братств.

Также следует отметить, что среди суфийских авторов наблюдалась определенная осторожность, если не сказать сдержанность, когда дело касалось определения природы *валāйа*, принимая во внимание всеобъемлющий авторитет Пророка Мухаммада. Большинство теоретиков *таṣаввуфа* однозначно высказывались о приоритетном положении пророков по отношению к *аулийā*, когда последним отводилось место сразу за Пророком, чьи-ми преданными последователями они являлись<sup>120</sup>. Различие между авторитетом пророческим и относящимся к категории *аулийā* утверждалось в качестве мусульманской богословской доктрины. Важным установлением правовой школы ханафитов в начале X в. было признание чудес, совершаемых пророками (*му‘джизат*, *āйа*) и *аулийā* (*карāмат*), а также различие этих двух категорий<sup>121</sup>.

Тем не менее почитание *мазāров*, в первую очередь мест захоронения выдающихся деятелей *таṣавуффа*, имело весьма значительные масштабы. Суфизм придал издревле существовавшим повериям и культам (в частности, культу предков) новое осмысление, согласно своим религиозно-философским традициям. Так, Ибн ал-‘Арабī высказал мнение, согласно

которому подобные почитаемые места наделены духовной мощью, энергией (*химма*) наставников и праведников, которые жили здесь или предавались размышлениям: «Одним из условий свидетельствующего знатока, наставника сокровенных стоянок и мест свидетельствования, является то, что оный ведаёт о влиянии сих мест на тонкие сердца. Ибо если сердце обретает себя в ином месте, его обретение<sup>122</sup> более обще. Но его обретение в Мекке более блистательно и более совершенно... Обретение наших сердец в некоторых местах значимее, нежели в иных. <...> Святой ведаёт, что сие происходит по причине того, кто жил в сем месте. Точнее, он находится в духовном состоянии, ниспосланном доблестными ангелами, праведным джином либо мощью человека, который жил здесь и которого нет уже более <...> Во всех местах, где держится их воздействие, затрагиваются тем самым тонкие сердца... Сие происходит не вследствие земли, но по причине собраний сподвижников и воздействия их мощи»<sup>123</sup>.

Одной из причин неудачных попыток признать *зийāрат* противоречащим *шарī'ату* несомненно явилось и весьма широкое разнообразие мнений мусульманских богословов на этот счет. Несмотря на критику законности *зийāрата* представителями некоторых течений и правовых школ (например, ханбалитами, ваххабитами), даже салафитскими '*уламā*' эта практика была освящена согласным мнением (*иджмā'*) множества религиозных авторитетов. Если одни *хадйсы* сообщают, что Мухаммад осуждает посещение могил, то в других содержатся молитвы, которые тот читал при посещении могил, например, своих родителей. Имеются предания о том, что Пророк часто посещал кладбище Бақй' ал-Гарқад<sup>124</sup> в Медине и могилы своих сподвижников, павших в битве при Ухуде (3/625), и молился там о спасении душ умерших, однако превращение могилы в объект поклонения запрещается исламом. Согласно *сунне*, мусульманин при посещении могил молится Аллаху за умерших в целом, а также за своих родственников и знакомых, в частности. Тем самым он делает для них добро, обращая свою мольбу за них к Аллаху и испрашивая для них прощения, отпущения грехов и милости. Одновременно мусульманин делает добро и для себя, следуя *сунне*, думая о будущей жизни, принимая ее во внимание в своих делах и извлекая для себя полезные уроки.

Одной из особенностей местной центрально-азиатской формы бытования ислама было сохранение в нем в тех или иных формах обычаев ('*урф*, '*āдат*'), носящих доисламское происхождение. Подобные традиции сохранялись в первую очередь в так называемом бытовом исламе, а также в правовой сфере<sup>125</sup>. Местными богословами издавалось значительное количество *фатв*, по-разному характеризовавших множество норм и обычаев, относящихся к '*урф* и '*āдат*, когда по одному вопросу разные богословы могли выносить различные решения — как о его приемлемости, так и о сомнительности или недозволенности. Независимо от богословских оценок тех или иных обычаев (в том числе и практики *зийāрат*) они существовали

и сосуществовали с *шарī'атом*, а сам принцип догматической системы ислама предполагал свободное их обсуждение. В первую очередь именно эта система определяла одну из главных особенностей ислама — способности приспосабливаться к любой этнокультурной среде и политической системе. Попытки проведения унификации, которые обычно выражались в намерениях возродить нормы изначального ислама, нивелировались разнообразием богословско-правовых направлений<sup>126</sup>. Хотя многие из ритуалов, практикуемых при этих местах поклонения, вызывают неприятие классического ислама, трудно избавиться от ощущения, что сам факт существования подобных святынь свидетельствует о неспособности нормативной религии удовлетворить внутренние стремления и желания сердца<sup>127</sup>.

Традиции *зийāрата* крайне сильны в центрально-азиатском регионе. Означенный регион может выступать наглядной иллюстрацией общей тенденции, наблюдаемой в мусульманском мире, — усиления значения и важности, придаваемых поклонению и паломничеству к почитаемым местам, по мере географического удаления от центра возникновения исламской цивилизации, т.е. западной Аравии<sup>128</sup>. Возникает соблазн логично объяснить подобную закономерность усилением опосредованного влияния доисламских религиозных систем, например зороастризма или индуизма. Из наблюдаемого осуждения *зийāрата* как проявления поклонения *пīру* (наставнику, учителю) можно сделать вывод, что подобная практика представляет собой очевидный случай «искажения» ислама политеистическими традициями, однако более пристальное внимание подтверждает, что подобное заключение является весьма упрощенным<sup>129</sup>. В частности, оно не объясняет участия в паломничествах и поклонениях уважаемых и образованных деятелей суфизма, поскольку они считают *зийāрат* подлинным выражением мусульманского благочестия, по своей сути не противоречащим Корану и имеющим подтверждения примерами из жизни Пророка Мухаммада<sup>130</sup>.

Понимание *зийāрата* как «пережитка» доисламских традиций, не имеющего прямого отношения к подлинному исламу, характерное (вследствие как объективных, так и субъективных причин) для большинства работ отечественной (как, впрочем, и зарубежной) науки, вызывает много нареканий. Оно зачастую отрицает многовековое взаимодействие и взаимовлияние ислама и других религий, сводя их к весьма упрощенной однолинейной схеме. Ислам, сталкиваясь с традициями, устранение которых было избранной им самим исторической задачей, в процессе своего исторического развития трансформировал чужие религиозные предания и обычаи, особенно в тех случаях, когда он наталкивался на наиболее жизнеспособные из них, перерабатывал и изменял их в духе своих идей<sup>131</sup>. Дискуссии о «доисламских пережитках» во многом носят надуманный характер, поскольку игнорирование неисламских корней многих элементов практики

*зийāрат* столь же нелепо, как и игнорирование ее исламского характера<sup>132</sup>. С самых первых этапов своего существования ислам дал доказательства тому, что его дальнейшее существование связано с переосмыслением и переработкой существовавших до него религиозных элементов<sup>133</sup>. *‘Урф* и *‘āдат* занимали значительное место в культурных и бытовых традициях народов Центральной Азии, что делает их стандартную характеристику как «неисламских» реликтов и обычаев не всегда корректной и уместной, поскольку они не могут выноситься за пределы ислама как явления регионального, имеющего свои постоянно развивающиеся локальные формы бытования<sup>134</sup>. Сохранение старых традиций в исламе, когда продолжают существовать домусульманские региональные особенности религиозной жизни, будучи, однако, изменены на мусульманский лад, придает отдельным областям мусульманского мира индивидуальные черты<sup>135</sup>. Научно-исследовательские подходы, в которых традиция поклонения и паломничества к могилам или прочим объектам, связанным народным сознанием с именами мусульманских праведников, будет рассматриваться как неотъемлемое и органичное явление исламской культуры, позволят по-новому взглянуть на многие реалии духовной жизни мусульманских народов, выявить характерные черты местных исторических форм бытования ислама.

\*\*\*

<sup>1</sup> Здесь и далее для передачи арабских и персидских терминов и имен собственных используются правила транслитерации, принятые в издательстве «Восточная Литература», за исключением слов, прочно занявших место в русском лексиконе, и широко известных географических названий. Грамматические изменения указанных терминов осуществляются по формальным признакам рода.

<sup>2</sup> Здесь и далее автор сознательно избегает использования определения *святой* употребительно к выдающимся и уважаемым мусульманским праведникам. Не имеет особого смысла подробно останавливаться здесь на причинах, вызвавших подобное решение, поскольку аргументы как сторонников, так и противников употребления вышеупомянутой дефиниции неоднократно обсуждались на страницах этнографических и востоковедческих изданий (в частности, см.: Абашин С.Н., Бобровников В.О. Соблазны культа святых (вместо предисловия) // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003. С. 6–7; Эрнст К. Суфизм. М., 2001. С. 73–77, Mery J.W. The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria. Oxford, 2002. С. 5–6). Основными аргументами в пользу отказа от употребления этого определения выступают отсутствие церкви в исламе и, в частности, института канонизации святых (квазиправовой процедуры, предпринимаемой только после смерти праведника), что делает перенесение христианского понятия *святости* на мусульманские реалии не вполне уместным. Неоправданным в силу возможной двусмысленности представляется автору и использование в вышеуказанном контексте слова «святой» в кавычках. В силу этих причин в представленной работе предпочтение было отдано мусульманскому термину *валī* (мн. *аулийā* — букв. стоящий рядом, приближенный к Аллаху).

<sup>3</sup> *‘Умра* или «малое паломничество» (*ал-ҳаджж ас-сағйр*) представляет собой комплекс ритуальных и церемониальных действий, исполняемых паломником (*му‘тамир*), включающий в себя обход вокруг Ка‘абы (*таваф*), питье воды из источника Замзам, исполнения обряда *са‘й* (перебежка между холмами ас-Сафā и ал-Марва) а также со-

вершение необходимых молитв и ритуальное бритье головы. 'Умра может совершаться как совместно с *хаджжем* в месяц *зу-л-хиджжа*, так и отдельно в любое другое время года.

<sup>4</sup> Все ритуальные действия, составляющие как *хаджж*, так и 'умра, не имеют прямой связи с религией, которую проповедовал Мухаммад (за исключением, конечно, молитв, читаемых во время этих церемоний), и существовали в доисламские времена. Мухаммад не изменял вид этих обрядов, а лишь ассимилировал их к новому учению (см., в частности: Paret R. [Chaumont E.] 'Umra. The Encyclopaedia of Islam. CD-ROM Edition v. 1.0, Koninklijke Brill NV. Leiden, 1999 (далее EI); Lewis B., Wensinck A.J., Jomier J. Hadjdj. EI.).

<sup>5</sup> Небезынтересно отметить, что практикование *зийārата* и наличие самих *мазāров* отмечаются не только в тех регионах, где мусульманская религия существует на протяжении многих веков, но и там, где ислам получил распространение лишь в относительно недавнее время. Так, любопытным примером могут служить Соединенные Штаты Америки, где первый *мазār* видного деятеля суфизма *шайха* Мухаммада Рахима Бавā Мухай ад-Дйна (ум. 1986) был создан в 1987 г. в Пенсильвании.

<sup>6</sup> Для обозначения этой категории мусульманских теологов нового времени (а отчасти и современности) представляется обоснованным использовать термин *салафиты* (*ас-салафиййа*, от *салаф* — предки), обозначающий богословов, призывающих в своих действиях, поступках и, по возможности, во всех видах иной деятельности ориентироваться непосредственно на образ жизни пророка Мухаммада и «праведных предков» (*ас-салаф ас-салїх*). Использование этого термина позволит избежать таких не вполне точных и корректных определений, как фундаментализм, ортодоксальность, относящихся к сфере христианской теологии, а в последнее время получивших также и политическую окраску.

<sup>7</sup> См.: Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991; Wensinck A.J. Ziyara // Shorter Encyclopedia of Islam / Ed. H.A.R. Gibb and J.M. Kramers. Leiden, 1974. С. 660.

<sup>8</sup> Примеры отрицания *зийārата* в современном мусульманском обществе мы находим, в частности, в сборнике «Фатавā-йи Рашїдиййа» (Rashid Ahmad Gangohi. Fatawa-i Rashidiyya. Karachi, 1985), содержащем информацию о недопустимости обращения молитв к мертвым, осуждении целования могил и надгробий, порицании церемоний и мероприятий, знаменующих годовщины смерти и т.п. Осуждение подобных практик нередко встречается и в научных изданиях, вышедших из под пера авторов-мусульман: «Вера в чудотворную силу живых и покойных святых — в большей степени, конечно, покойных, чем живых, — правит сознанием народных масс и даже значительного числа 'уламā'. Поклонение могилам и возникшие на почве этого беды привели к тому, что мусульманские массы неспособны адекватно понимать исламское вероучение. <...> Взамен нравственной и социальной упорядоченности она [вера в чудодейственную силу. — Н.Т.] обучает людей определенным методам самовнушения и гипнотизма и чрезмерному потворству предельно перенасыщенной эмоциями религии, которую можно описать лишь как массовую духовную истерию. Именно этот феномен — совокупное последствие суеверия, «чудотворства», поклонения могилам, массовой истерии и, конечно, шарлатанства — является духовным и нравственным мусором, от которого мусульманское общество должно избавиться ради Ислама» (Rahman F. Islam. Chicago, 1979. С. 246).

<sup>9</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938. С. 21.

<sup>10</sup> Tritton A.S. Islam: Beliefs and Practices. London, 1966. С. 144. Термин *маулид* в первую очередь ассоциируется с празднованием дня рождения пророка Мухаммада (*маулид ан-набї*), сопровождающимся чтением *маулида*, панегирической поэмы легендар-

ного содержания, восхваляющей посланника Бога (см., в частности, Grunebaum G.E. Von. Muhammadan Festivals. London, 1976).

<sup>11</sup> Буквально 'урс (мн.ч. *a'rās*) означает женитьба, свадьба.

<sup>12</sup> Следует отметить, что подобный взгляд был характерен и для христианского мира. Так, в католицизме дни поминовений святых и мучеников носили название наталитий (лат. natalitia) как знак перерождения в вечной жизни (см.: The Oxford Dictionary of the Christian Church / Ed. Cross F.L. [2<sup>nd</sup> ed.] Oxford, 1983. С. 954–955).

<sup>13</sup> Titus Mysticism and Saint Worship in India // The Muslim World. Vol. 12. P. 136.

<sup>14</sup> Gilchrist J. Muhammad and the religion of Islam. С. 325.

<sup>15</sup> *Ширк* (букв. неверие) — признание других божеств, «сотоварищей» Аллаху, что является нарушением принципа строгого единобожия, одного из главных догматов ислама.

<sup>16</sup> Здесь и далее ссылки даются на перевод Корана, сделанный академиком И.Ю. Крачковским (Коран. М., 1990).

<sup>17</sup> 'Абд ар-Рахмāн б. 'Алй б. Муḥаммад Абӯ-л-Фараш Ибн ал-Джаузй (510–597/1126–1200) был одним из авторитетнейших правоведов, знатоков *ḥadīṣov*, историков и богословов своей эпохи. Будучи приверженцем ḥанбалитского *мазхаба*, он выделялся значительной активностью на политическом, религиозном и интеллектуальном поприще.

<sup>18</sup> См.: Al-Djawzi Devil's Delusion. Eng. tr. by D. S. Margoliouth. Islamic Culture IX–XII. 1935–38.

<sup>19</sup> Тақй ад-Дйн Аḥмад Ибн Тамиййа (661–728/1263–1328) — знаменитый ḥанбалитский богослов и правовед.

<sup>20</sup> Эрнст К. Суфизм. М., 2002. С. 111.

<sup>21</sup> Муḥаммад Ибн 'Абд ал-Ваххāб (1115–1206/1703–1792) — ḥанбалитский теолог, основатель ваххабизма, религиозно-политического учения, идеологической основой которого стали переработанные идеи Ибн ал-Джаузй и, в особенности, Ибн Тамиййи, и явившегося крайним выражением принципов ḥанбалитского *мазхаба*.

<sup>22</sup> Так, основатель этого течения в одном из своих сочинений писал: «Ни один из предыдущих *имāмов* не указывал, что желательно совершать молитву на могилах святых и что *намāз* и молитва там предпочтительнее. Однако все они пришли к соглашению, что молитва в мечетях и домах лучше, чем на могилах святых» (см.: Муḥаммад Ибн 'Абд ал-Ваххāб. Зийарāt аль-губӯр. С. 159–160).

<sup>23</sup> Эрнст К. Указ. соч. С. 112.

<sup>24</sup> Речь идет об известном собирателе и знатоке *ḥadīṣov* Абӯ Джа'фаре Муḥаммаде б. Йа'қубе б. Исḥāфе ар-Рāзй ал-Кулайнй (ал-Кулйнй) (ум. ок. 329/940–941).

<sup>25</sup> ал-Ḥурр ал-'Амилй является *лақабом* *иснā*-'ашарйтского *шайḫа* Муḥаммада б. Ḥасана б. 'Алй ал-'Амилй ал-Машғарй (р. 1033/1624).

<sup>26</sup> Здесь, вероятно, имеется в виду отличавшийся проалидскими взглядами Абӯ 'Абдаллāх Йа'қуб б. Дā'уд (ум. ок. 186/802), который был *вазйрем* при Умаййадском дворе.

<sup>27</sup> Амйр ал-Му'минйн (букв. Повелитель верующих) здесь используется как титул четвертого праведного *ḫалйфа* 'Алй б. Абй Тāлиба (ум. 40/660).

<sup>28</sup> *Ал-Кāфй* 6/528, *Васā'ил аш-Шй'а* 2/869, *Джāм'и Аḫādйс аш-Шй'а* 3/445.

<sup>29</sup> *Иснāд* представляет собой цепь ссылок на рассказчиков в сборниках *ḥadīṣov*, а также других мусульманских трактатах.

<sup>30</sup> *Ал-Кāфй* 6/528, *Васā'ил аш-Шй'а* 2/869, *Джāм'и Аḫādйс аш-Шй'а* 3/445.

<sup>31</sup> Муḥаммад б. Исмā 'йл б. Ибрāхйм б. ал-Мағйра б. Бардизба Абӯ 'Абдаллāх ал-Джу'фй ал-Бухārй (194–256/810–870) — наиболее известный и авторитетный собиратель *ḥadīṣov*, автор знаменитого сборника «Саḫйḫ».

<sup>32</sup> *Имāм Зубайда* «Муḫтасар ал-Бухārй» 635 (1330).

<sup>33</sup> Малик б. Анас ал-Асбаҳи (90–97 – 179/708–715 – 796), также известный как Имām ал-Мадина, — знаменитый мусульманский правовед, основатель маликитского *мазхаба*, автор одного из самых авторитетных и признанных сборников *хадисов* «Китāб ал-Муваṭṭа» («ал-Муваṭṭа»).

<sup>34</sup> Абӯ Хурайра ад-Дауси ал-Йамāни (ум. ок 58/678) — один из современников и ближайших сподвижников Мухаммада.

<sup>35</sup> Малик б. Анас, 2/246, Абӯ Наима «аль-Хилля» 7/317.

<sup>36</sup> Абӯ ‘Йсā Мухаммад б. ‘Йсā б. Савра ат-Тирмизй (210–279/825–892) — один из наиболее уважаемых и знаменитых собирателей *хадисов*, автор сочинения *ал-Джāми‘ ал-сахйх* — одной из «Шести Книг» (ал-Кутуб ас-ситта) — наиболее авторитетных сборников *хадисов*.

<sup>37</sup> В своей теоретической работе Китāб ал-‘Илал, представляющей собой приложение к ал-Джāми‘ ал-сахйх, ат-Тирмизй излагает метод классификации *хадисов* (сахйх-хасан-гарйб).

<sup>38</sup> Мухаммад б. ‘Абдаллāх б. Мухаммад Абӯ ‘Абдаллāх Ибн ал-Баййи‘ ал-Найсāбурй, также известный по прозвищу ал-Хāким (321–405), — знаменитый собиратель и знаток *хадисов*.

<sup>39</sup> ‘Абдаллāх б. Гāфил б. Хāбйб б. Хузайл — один из первых мусульман и ближайших сподвижников Мухаммада.

<sup>40</sup> Sheikh Muhammad b. Abdul Wahhab: Kitab al-Tawhid, Bab, Qaul Allah Ta’ala: Fala Taj’alu Lillahi Andada.

<sup>41</sup> Гольдциер И. Указ. соч. С. 24.

<sup>42</sup> Ibid. С. 63.

<sup>43</sup> Ibid. С. 86.

<sup>44</sup> См.: Gilchrist J. Muhammad and the Religion of Islam. С. 330–331; Zwemer S.M. The Influence of Animism on Islam. New York, 1920. С. 70–71.

<sup>45</sup> Goldziher I. Veneration of Saints in Islam // Muslim Studies (Muhammedanische Studien) / Ed. S.M. Stern. London, 1971. Vol. 2. С. 329.

<sup>46</sup> См.: Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 11–20.

<sup>47</sup> Речь идет об известном египетском мусульманском мистике, основателе братства дасӯқиййа (известного также как бурхāниййа или бурхāмиййа) Бурхāн ад-Дйне Ибрāхйме б. Абй ал-Маджде ‘Абд ал-‘Азйзе ал-Дасӯқй (видимо, 633–677/1235–1278), также известном под именем Абӯ ал-‘Айнайн (обладатель двух глаз или двух сущностей, свидетельствующих о его даре ясновидения, его «видении» как религиозных законов, так и мистических сущностей).

<sup>48</sup> В известной степени смутность преданий, связанных с мусульманскими погребениями святых в Египте (равно как и в других странах), может быть отнесена за счет того обстоятельства, что мусульманский праведник зачастую является лишь последним носителем культа, идущего со времен языческой древности. По сути дела в форме мусульманского поклонения *аулийā’* мы имеем дело с остатками культа, видоизменившегося в течение тысячелетий, что, однако, верующим неизвестно. По этой причине не вызывает удивления тот факт, что с некоторыми почитаемыми персонажами связаны весьма смутные предания, которые по своему существу являются не чем иным, как последней метаморфозой древних представлений о богах (см.: Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 106).

<sup>49</sup> Аҳмад ал-Бадавй (596–675/1199–1200–1276), известный также по *кунье* Абӯ-л-Фитйāн, по всей видимости, уже на протяжении многих веков является наиболее почитаемым мусульманским подвижником в Египте, чья могила в городе Ṭанṭā ежегодно привлекает огромное число паломников.

<sup>50</sup> Reeves E.B. The Hidden Government: Ritual, Clientelism, and Legitimation in Northern Egypt. Salt Lake City, 1990. С. 126, 136.

<sup>51</sup> Пещерева Е.М. Праздник тюльпана (лола) в сел. Исфара Кокандского уезда // В.В. Бартольд. Ташкент, 1927; Пещерева Е.М. Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине // Иранский сборник. К 70-летию профессора И.И. Зарубина. М., 1963; Сухарева О.А. Праздник цветов у равнинных таджиков (конец XIX – начало XX в.) // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986; Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 205–206; Кармышева Б.Х. Очерки этнической истории населения южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976. С. 150.

<sup>52</sup> Бахā' ад-Дйн Мухаммад б. Бурхāн ад-Дйн Мухаммад ал-Бухāрй Нақшбанд (718–791/1318–1389), широко известный также как Х'ādжа-йи бузург и Шāх-и нақшбанд, является крупнейшим представителем среднеазиатского суфизма VIII/XVI в., эпоним братства нақшбандиййа. (см.: Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963–1977. Т. 2. Ч. 2. С. 477).

<sup>53</sup> Сухарева О.А. Праздник цветов у равнинных таджиков. С. 40.

<sup>54</sup> Ibid. С. 41.

<sup>55</sup> Пещерева Е.М. Некоторые дополнения к описанию праздника тюльпана в Ферганской долине. С. 218.

<sup>56</sup> Андреев М.С. По этнологии Афганистана. Ташкент, 1927. С. 75–80.

<sup>57</sup> Помимо изображений раскрытой ладони, встречающихся на *мазāрах*, этот символ также часто используется как навершие для *тўғов*. *Тўғ* (тюрк. букв. знамя, штандарт) представляет собой высокий деревянный шест, увенчанный навершием (*тадж-и тўғ*) в виде пятерни или медальона в виде цветочного бутона.

<sup>58</sup> В этой связи особо следует отметить Памир, где в среде исмā'йлитского населения символ раскрытой ладони имеет важное значение.

<sup>59</sup> Схожее отношение наблюдается и в отношении птиц. Небезынтересным представляется свидетельство о связи птиц и *мазāров*, приведенное в заметках известного русского путешественника, живописца, писателя, философа Н.К. Рериха (1874–1947), составленных им по результатам экспедиции по Центральной Азии в 1924–1928 гг.: «Среди открытых песков три голубя подлетели к каравану и продолжали лететь перед нами, точно призывая куда-то. Местный житель улыбнулся и сказал: “Видите, святая птица зовет вас. Вам нужно посетить старый *мазāр*, охраняемый голубями”. Свернули с пути к старому мазāру и мечети и были окружены тысячами голубей, охраненных преданием, что убивший голубя этого мазāра немедленно погибнет. По традиции купили зерна для голубей и двинулись дальше» (см.: Рерих Н. Сердце Азии.)

<sup>60</sup> Помаскин Б. Наскальные изображения Сулайман-Тоо как памятники ранних форм религии.

<sup>61</sup> Речь идет о древнем городском центре с двухтысячелетней культурой в границах современного Самарканда, включающем в себя, в частности, такой популярный объект паломничества, как комплекс Шāх-и Зинда.

<sup>62</sup> Арапов А. Символические «тексты» Афрасиаба.

<sup>63</sup> См., в частности: Огудин В.Л. Гора Бобои-об — древняя святыня народов северо-западной Ферганы // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003. С. 41–68; Он же. Трон Соломона. История формирования культа // Там же. С. 68–102.

<sup>64</sup> Возникает большой соблазн связать с подобным пониманием роли котла и очага в частности и огромный бронзовый казан, отлитый по повелению Амйра Тймўра (736–807/1336–1405) и расположенный в мавзолее Х'ādжи Аҳмада Йасавй. Установленный в центральной зале комплекса, непосредственно под куполом, *казан* занимает централь-

ное место даже относительно могилы великого деятеля суфизма. Если смотреть на план здания, то место котла-казана обозначает центр. Однако подобная интерпретация требует более подробного исследования.

<sup>65</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 273; Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы. С. 158.

<sup>66</sup> Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С. 131, 137–138.

<sup>67</sup> Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы. С. 158.

<sup>68</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 144.

<sup>69</sup> Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы. С. 149.

<sup>70</sup> Имеется в виду доисламский период жизни народов, когда люди не знали мусульманского идеала жизни, поклонялись многим богам и в своих поступках руководствовались страстями и желаниями. Термин *джәхилийя* (букв. состояние или время неведения) встречается в Коране и относится в первую очередь к арабам, хотя и не ограничивается ими, а включает и другие народы, придерживавшиеся многобожия.

<sup>71</sup> *Ахл ал-Кутәб* (букв. люди писания) составляют категорию людей, занимающую, согласно мусульманским религиозно-политическим и правовым представлениям, промежуточное положение между неверными и истинно верующими (мусульманами). Этим людям было ниспослано Священное Писание, однако они его исказили, хотя и веруют в того же Бога, что и мусульмане.

<sup>72</sup> Башилов В.Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 9.

<sup>73</sup> См.: Sheikh Muhammad b. Abdul Wahhab Issues of pre-Islamic era.

<sup>74</sup> Из их числа сочинение Аҳмада б. Муҳаммада Му‘йн ал-Фуқарә’ «Китәб-и Муллә-зәда» является одним из наиболее известных и популярных.

<sup>75</sup> Структура представляла собой Совет по делам религиозных культов (или просто Комитет по религии) при Совете министров.

<sup>76</sup> Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана было создано в 1943 г. С 1962 г. правопреемником Духовного управления стало Среднеазиатское духовное управление мусульман (САДУМ).

<sup>77</sup> Цит. по: Бабаджанов Б.М. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев» // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / Под ред. А. Малашенко и М.Б. Олкотт. М., 2001.

<sup>78</sup> Среди них были, в частности, названы: ношение паранджи, ритуалы, связанные с празднованием дня рождения пророка Мухаммада (*маулид ан-набий*), причитания и декламация рифмованных текстов плакальщицами (*марсийа-хәнлар*) во время похорон, выкуп грехов покойного (ар. *фийа’а* местн. *давра*), поминальное угощение (*худои*) на 3, 7, 20, 40-й дни и годовщину смерти, выплата калыма, торжества по случаю свадьбы (*никәх*), рождения (*бешиктот*) и обрезания (*хатна*, *суннат*), подавание рук *мурїдам* и *ишанам*, коллективные чтения Корана (*хатм-и Қур’ән*) в домах и на кладбищах по случаю религиозных праздников, деятельность лекарей (*сохта табиб*) (речь шла о врачах-лечителях, практиковавших нетрадиционные методы лечения, заговоры (*рукйа/дам салмак*), снятие слеза, порчи, воздействия злых чар, использовавших чтение Корана и молитвенных формул), предсказателей судьбы, гадальщиков (фәлбін), разнообразные обереги (тумар) и т.д. (См.: Бабаджанов Б.М., Олкотт М.Б. САДУМ // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. М., 2003. Вып. 4. С. 69–71).

<sup>79</sup> Фатвā — решение по ритуальным, догматическим и иным вопросам веры, выносимое одним или несколькими богословами определенного мазхаба.

<sup>80</sup> Впервые появившись в 1947 г., подобные *фатвы* затем неоднократно вновь принимались и издавались в дополненных вариантах на всем протяжении существования Управления.

<sup>81</sup> Здесь необходимо отметить, что до 1957 г. наиболее значимой статьей дохода САДУМ были подношения крупнейших объектов паломничества Средней Азии (*мазāры* Бахā' ад-Дйна Нақшбанда, Кусамы б. 'Аббāса и т.д.) (см.: Бабаджанов Б.М., Олкотт М.Б. САДУМ. С. 70).

<sup>82</sup> Попытки подобных «чисток» региональных форм бытования ислама на предмет избавления от «несоответствующих» шариату элементов, в первую очередь направленные на сопротивление суфизму, в сущности, можно охарактеризовать как борьбу между претендентами на духовную власть (см.: Эрнст К. Суфизм. С. 112). Хотя сам язык спора обычно облекался в богословские одежды, форма борьбы имела очевидно политическую окраску. *Мазāры аулийā* и суфийские братства определяли многие стороны общественно-политического устройства значительной части мусульманского мира в прошлом и распоряжались их экономическими богатствами, а широкое признание авторитета *аулийā* лежало в основе той роли, которую суфизм играл в обществе. Борьба против подобного влияния не была характерна лишь для политики Советского государства в Средней Азии. В Турции ввиду повсеместного влияния суфизма светское националистическое правительство Мустафы Кемāля Ататюрка (1881–1938) запретило суфийские братства и проведение обрядов у могил *аулийā*.

<sup>83</sup> Бабаджанов Б.М. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев».

<sup>84</sup> Бабаджанов Б.М., Олкотт М.Б. САДУМ. С. 71.

<sup>85</sup> Представляется обоснованным для обозначения ритуалов и обрядов использовать термины, выработанные мусульманскими богословами, — *'урф* или *'āda* (мн.ч. *'ādat*). Буквально обозначая «обычай», *'урф* составлял комплекс традиционно сложившихся местных норм, ритуалов, обрядов, институтов как юридического, так и бытового характера, не нашедших отражения в *шарī'ате*. Часть их могла характеризоваться как допустимые (*мақбӯл*), другая — как сомнительное (*макрӯх*), запретное (*харām*), недопустимое нововведение (*бид'а*, местн. *бид'ат*).

<sup>86</sup> Му'тазилиты (от ар. 'итазала — удаляться, отстраняться) являются приверженцами теологической системы рационалистического направления. Создателями этой школы, для которой характерно жесткое отрицание антропоморфизма, считаются Вāсил б. 'Атā' (ум. 131/748) и 'Амр б. 'Убайд (ум. 144/761) (см.: Gimaret D. Mu'tazila. EI).

<sup>87</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 99.

<sup>88</sup> Живучесть традиций, связанных с почитанием *мазāров*, подтверждается многочисленными примерами. Даже в Турции, которая официально объявила себя светским государством и в 1925 г. распустила все суфийские обители (*текке*, *такиййа*) и проводила жесткую политику по резкому ограничению влияния суфийских братств, обряды, связанные с почитанием Джалāl ад-Дйна Рӯмī (604–672/1207–1273) (великого персидского поэта и мистика, основателя братства мавлавиййа), с разрешения властей проводятся у его могилы каждый декабрь, а ныне стали популярным зрелищем для туристов.

<sup>89</sup> Gilchrist J. Muhammad and the religion of Islam. С. 328.

<sup>90</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 46.

<sup>91</sup> Gaudetroy-Demombynes M. Muslim Institutions. London, 1968. С. 170.

<sup>92</sup> 'Абдаллāх б. 'Умар б. Мухаммад б. 'Алī Абу-л-Хайр Нāсир ад-Дйн ал-Байдāвī (VII–VIII/XIII–XIV вв.) — представитель шāфи'итской школы, занимал пост *қāдī* в Ширазе. Был известен как человек высокой образованности и как автор значительного числа трудов на арабском и персидском языках по разнообразной тематике, в том числе

по толкованию Корана (среди них, видимо, самая известная его работа — «Анвār ат-танзйль ва асрār ат-та'вйл»), юриспруденции, схоластике, грамматике.

<sup>93</sup> Herklots G.A. Islam in India. (Qanun-i-Islam). New Delhi, 1972. С. 273.

<sup>94</sup> Следует отметить, что эти две суры широко используются мусульманским населением по всему миру как средство против дурного воздействия различного рода магических практик, сглаза и злых чар.

<sup>95</sup> Zwemer S. M. The Influence of Animism on Islam. С. 171.

<sup>96</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 25.

<sup>97</sup> Frishkopf M. Changing modalities in the globalization of Islamic saint veneration and mysticism: Sidi Ibrahim al-Dasuqi, Shaykh Muhammad 'Uthman al-Burhani, and their Sufi Orders // Religious Studies and Theology. 2001. Vol. 20. № 1–2. С. 5.

<sup>98</sup> См.: Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе / Под ред. О.Ф. Акимушкина. М., 1989. С. 22.

<sup>99</sup> Абӯ-л-Қасим 'Абд ал-Карйм б. Хавāзин ал-Қушайрй (376–465/986–1072) — хоросанский богослов, видный деятель суфизма. Здесь идет речь о его знаменитом сочинении «ар-Рисāла фй 'илм ат-таcаввуф».

<sup>100</sup> См.: Эрнст К. Суфизм. С. 90.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> *Барака* является благодетельной силой божественного происхождения, которая проявляется в сверхъестественных физических способностях, а также удивительном счастье и выдающихся возможностях психики. В этой силе заключены такие необычайные способности, как чтение мыслей, исцеление больных, воскрешение умерших, управление стихиями и животными, перемещение по воздуху, хождение по воде, изменение облика и нахождение одновременно в нескольких местах. Эманация *баракы* возможна в пророках и *аулийā'*, особо наделены этим божественным даром Мухаммад и его потомки (см.: Colin G.S. Baraka EI).

<sup>103</sup> Имеется ввиду понятие мистического уничтожения своего «я» (*фанā'*).

<sup>104</sup> Речь идет о явлении Божественного присутствия (*бақā'*).

<sup>105</sup> Абӯ 'Алй ал-Джўзджāнй (ум. ок. 964). Цит. по: Эрнст К. Суфизм. С. 91.

<sup>106</sup> Так, в братстве қāдириййа единственным обязательным требованием, распространявшимся на его представителей по всему миру, было почитание 'Абд ал-Қāдира Джйллāнй (см.: Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. С. 45).

<sup>107</sup> Lapidus I.M. A History of Islamic Societies. Cambridge–New York, 1988. С. 171.

<sup>108</sup> Зачастую общественные узы, связывавшие суфия с местными мусульманами, не относящимися к его братству, были гораздо более прочными, чем те, что связывали членов *тарйқа* в разных частях света между собой.

<sup>109</sup> Frishkopf M. Changing modalities in the globalization of Islamic saint veneration and mysticism. С. 7.

<sup>110</sup> Зачастую паломники, направляющиеся к *мазāрам*, давали обет: в случае если *валй* удовлетворяет желание или просьбу молящегося, то паломник исполняет обязательство со своей стороны, делая пожертвования на поддержание мазара или его смотрителей.

<sup>111</sup> Ашраф Джахāнгйр б. Мухаммад Ибрāхйм ас-Симнāнй (688–808/1289–1405) — известный мистик, ученик одного из наиболее знаменитых суфиев той эпохи 'Алā' ад-Даула ас-Симнāнй (659–736/1261–1336).

<sup>112</sup> Эрнст К. Суфизм. С. 93.

<sup>113</sup> Подобные настроения поощрялись и местными правителями, которые часто способствовали возведению новых *мазāров* и дальнейшему процветанию уже существовавших, поскольку подобная причастность к почитаемым местам приносила им славу людей, совершающих богоугодные поступки, и возможность в той или иной степени контролировать порой весьма значительные материальные богатства, коими обладали

крупнейшие центры паломничества и поклонения. Следует отметить, что могилы суфийских *шайхов* стали приобретать общественное значение в V/XI–VI/XII вв., когда правители увидели политические и экономические выгоды в установлении открытых связей с теми, кто обладал духовной властью над миром. Именно этой причиной можно объяснить сооружение турками-сельджуками гробницы персидского мистика Абū Са‘ида Фадл Аллāха б. Абй-л-Хайра (357–440/967–1049) и тот факт, что йлхāнид Улджайту Муҳаммад Худāбанда (правил 703–716/1304–16) возвел в 713/1313 г. усыпальницу для другого выдающегося деятеля суфизма — Абū Йазйда Тайфўра б. ‘Йсы б. Сурўшāна ал-Бисṭāmй (ум. 261/874 или 264/877–8). История Центральной Азии дает нам немало примеров, когда связь с известными представителями *таṣаввуфа* или суфийскими братствами использовалась в целях легитимации политической власти (одним из них может служить легенда о происхождении Кокандских *хāнов*, в которой, в частности, описывается связь кокандской правящей династии с крупнейшими деятелями суфизма братства нақшбандиййа — *саййидом* Аҳмадом Х‘аджагй б. Джемāl ад-Дйном Касанй Дахбидй (1464–1542), известным как Махдўм-и А‘зам, а также Лутфаллāхом б. Фатхаллāхом Чустй (ум. 1572).

<sup>114</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 52.

<sup>115</sup> Речь идет о выдающемся мусульманском праведнике и *шайхе* Х‘адже Аҳмаде Йасавй (точные даты его жизни неизвестны, учитывая сведения различных источников, можно предположить XII – начало XIII вв. как наиболее вероятное время), эпониме суфийского братства йасавиййа, монументальная гробница которого, построенная по приказу Амйра Тймўра, стала одним из наиболее почитаемых *мазāров* не только средней части Сыр-Дарьинской долины, но и всей Центральной Азии.

<sup>116</sup> Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких, орд и степей. СПб., 1832.

<sup>117</sup> В частности указывается, что исполнение сорока *рак‘атов намāза* в Оше равноценно совершению *хаджжа*.

<sup>118</sup> Дар байāн-и рисāла-и Ёш. (Рукопись СПбФ ИВ РАН 8. Л. 42а–44а).

<sup>119</sup> См.: Хисматуллин А. Главная цель для суфия — увидеть Аллаха при жизни // Минарет. 2005. № 1. С. 48–53.

<sup>120</sup> Эрнст К. Суфизм. С. 100.

<sup>121</sup> Многие деятели *таṣаввуфа* в своих сочинениях указывали, что чудеса есть суть искусства, которыми Бог испытывает верующего. Чудотворство вовсе не обязательно для *валй*, а равно и отсутствие чудес не свидетельствует об отсутствии у человека статуса праведника, в то время чудеса, совершаемые пророками, есть удостоверение их полномочия. В отличие от общественной миссии пророков, статус *валй* носит сугубо личный и тайный характер (см.: Эрнст К. Суфизм. С. 161; Wensinck A.J. Mu‘djiza EI; Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 98–99).

<sup>122</sup> Опыт «обретения» (вуджўд) тесно связан с суфийским понятием экстаза (ваджд).

<sup>123</sup> Цит. по: Эрнст К. Суфизм. С. 105.

<sup>124</sup> Знаменитое кладбище в Медине, где похоронены многие из ближайших сподвижников Муҳаммада и выдающихся мусульманских деятелей.

<sup>125</sup> Местными доисламскими правовыми нормами нередко пользовались третейские и верховные судьи (*хакам*, *қадй ал-қудāt*) как второстепенным источником права.

<sup>126</sup> Бабаджанов Б.М. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев».

<sup>127</sup> Gilchrist J. Muhammad and the religion of Islam. С. 329.

<sup>128</sup> В этой связи помимо Центральной Азии можно упомянуть также индийский субконтинент, мусульманские районы Кавказа.

<sup>129</sup> Ernst C.W. An Indo-Persian Guide to Sufi Shrine Pilgrimage // Manifestations of Sainthood in Islam. Istanbul, 1993. С. 43.

<sup>130</sup> Ibid.

<sup>131</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 61.

<sup>132</sup> См.: Абашин С.Н., Бобровников В.О. Соблазны культа святых. С. 8–9.

<sup>133</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 62.

<sup>134</sup> См.: Бабаджанов Б.М. О фетвах САДУМ против «неисламских обычаев».

<sup>135</sup> Гольдциер И. Культ святых в исламе. С. 66–67.