

На правах рукописи

ПАНКОВ ИГОРЬ АЛЕКСАНДРОВИЧ

**КУЛЬТ ЙУСУФА ХАМАДАНИ В ЦЕНТРАЛЬНОАЗИАТСКОМ ИСЛАМЕ
КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН**

**Специальность 07.00.07
Этнография, этнология, антропология**

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук

Санкт-Петербург
2018

Диссертация выполнена в Международном центре исламских исследований ФГБУН Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

НАУЧНЫЙ РУКОВОДИТЕЛЬ:

доктор исторических наук, профессор факультета антропологии АНООВО «Европейский университет в Санкт-Петербурге» (г. Санкт-Петербург)

Абашин Сергей Николаевич

ОФИЦИАЛЬНЫЕ ОППОНЕНТЫ:

доктор исторических наук, главный научный сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока ФГБУН «Институт востоковедения РАН» (г. Москва)

Чвырь Людмила Анатольевна

кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова» (г. Москва)

Ларина Елена Игоревна

ВЕДУЩАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ:

ФГБОУ ВО «Российский государственный гуманитарный университет» (г. Москва)

Защита состоится 18 марта 2019 г. в 14:00 на заседании диссертационного совета Д 002.123.01 на базе ФГБУН Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН по адресу: 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамере) РАН и на сайте <http://www.kunstkamera.ru/>

Автореферат разослан « ____ » _____ 2019 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
канд. ист. наук



М. Е. Резван

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ИССЛЕДОВАНИЯ

Почитание *авлийа* ' *Аллах*¹ («друзей Аллаха» или «святых») в исламе продолжает быть значимой религиозной традицией в жизни народов Центральной Азии, выполняя многие важные для людей функции. На примере социокультурных особенностей культа Йусуфа Хамадани, практикуемого на *мазаре*² в Хорезме³ мы показываем генезис и эволюцию этого культурного феномена, а также его современное состояние. Применение комплексного подхода раскрывает механизмы производства и воспроизводства элементов культа, что позволяет говорить о тенденциях и проблемах развития религии и религиозных практик в регионе.

Актуальность темы исследования определяется состоянием отечественной и зарубежной традиции изучения культа *авлийа* ' *Аллах* в исламе. Генезис и историческое развитие этого культа было исследовано рядом выдающихся ученых, при этом остаются вопросы, связанные с тем, как практикуется этот культ на отдельных *мазарах* в настоящее время, каковы его социокультурные функции и динамика. Автор предпринимает попытку проанализировать с этой точки зрения культ Йусуфа Хамадани, его генезис, устройство и социальные функции, следуя новому алгоритму исследования.

Сегодня наблюдается значительный рост популярности паломничества к *мазарам* на постсоветском пространстве Центральной Азии у людей самого разного социального статуса. Этому способствует в первую очередь религиозный ренессанс, пришедший на смену эпохе пропаганды атеизма и гонений на верующих. Вместе с изменением политической ситуации в регионе у людей появилась возможность проявлять свои религиозные чувства.

Вокруг большинства культовых мест создается современная туристическая инфраструктура. В отдельных случаях на мемориалах, воздвигнутых в память значимых исторических личностей, организованы музеи. Таким образом, мы видим, что сегодня мотивацией для посещения могил *авлийа* ' *Аллах* служит не только религиозная необходимость, но и вполне светская потребность в социальном взаимодействии. Паломничество к *мазарам* становится не только религиозным, но и социально-культурным актом. Вышесказанное позволяет утверждать, что в практике почитания *авлийа* ' *Аллах*, распространенной в республиках Центральной Азии, отражаются социальные и культурные преобразования постсоветской эпохи. Это дает нам право рассматривать культ *авлийа* ' *Аллах* как социокультурный феномен, сложившийся в ходе исторического процесса.

Актуальность работы заключается также во введении в научный оборот новых материалов о религиозной ситуации в регионе исследования, собранных автором в период с 2014 по 2018 г. Предпринятое в рамках диссертации изучение трансрегиональной истории мусульманской семьи потомков Мухаммад-Шарифа ал-Булгари, сыгравшей ключевую роль в становлении местной религиозной культуры, позволяет понять структуру взаимодействия религиозных и семейных связей⁴.

Терминология исследования. Термин «культ „святых“ в исламе», распространенный как в советской, так и в российской литературе по данной теме (в англоязычных источниках чаще всего встречаются термины «cult of saints» или «veneration of saints»), в диссертации заменен на термин «культ *авлийа* ' *Аллах*» или в короткой версии — «культ *авлийа* '». Иногда в тексте используются другие термины, имеющие тот же смысл: «практика поклонения *авлийа* ' *Аллах*», «культ мусульманских подвижников» и некоторые другие.

В связи с тем, что в исламе нет института канонизации «святых», принятого в христианстве, автор стремится как можно реже использовать термин «святой» в отношении му-

¹ Крупнейший суфийский мыслитель Мухаммад б. 'Али Абу 'Абд Аллаха ал-Хаким ат-Тирмизи (820–932) в книге «Хатм аль-аулийа'» («Печать святых») детально разработал учение о «друзьях Божьих».

² *Мазар* (араб. 'место, которое посещают') — объект паломничества, обычно могила мусульманского «святого». См.: *Негря Л.В.* Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 151.

³ Хорезм — историко-культурная область в Центральной Азии с центром в низовьях Амударьи, территория хорезмского оазиса. Границы Хорезмской области современного Узбекистана не соответствуют границам историко-культурной области Хорезм.

⁴ *Pankov I., Bustanov A.* Transregional history of a muslim family: oral and written testimonies on the descendants of Muhammad Sharif al-Bulghari // *Manuscripta Orientalia*. International journal for Oriental Manuscript Research. 2018. Vol. 24, № 1. P. 20–25.

сульманских подвижников или праведников. В исламском богословии понятие *вали Аллах* (мн. число *авлия* 'Аллах) более соответствует понятию «близкий к Аллаху» или «друг Аллаха», что можно считать синонимом праведника или подвижника⁵, поэтому термин «святой» в применении к исламу не исключается из текста, но понимается автором в значениях «праведник», «подвижник» и пишется в кавычках.

В современной научной литературе идут дискуссии на тему возможности применения термина «святой» по отношению к исламской традиции⁶. Корректность перевода слова *авлия* ' как «святые» или «saints» ставится под сомнение. С одной стороны, это связано с общим процессом, характерным для современного гуманитарного знания — критикой европоцентристского подхода к иным культурам (в частности, ориентализма). С другой стороны, наблюдается возрастающее влияние исламского богословия на научную мысль. В результате этих процессов происходит, в частности, деконструкция терминологии — многие исследователи отказываются от европейских терминов по отношению к исламской традиции и начинают использовать эмные (внутренние) термины или описательные определения.

Практика поклонения *авлия* ' *Аллах* неразрывно связана с «местом поклонения». Этот термин в исследовании может заменять понятия «святыня» или «святылище», а также некоторые другие понятия, состоящие более чем из одного слова: «святое место», «сакральное место», «могила», «культовое место» или «место паломничества». Общепринятым термином, обозначающим связанные с культом *авлия* ' *Аллах* рукотворные места поклонения, в Центральной Азии является *мазар*. Понимается он как могила *вали* или место паломничества. В Узбекистане в формальном общении принято использовать другое название для обозначения места паломничества — *зияратгох*. В *кишлаке* Бешмерген, как и во многих других местах Хорезма, чаще всего при упоминании «святого» места или *вали* скажут *пир*⁷. Исследуемый культовый объект в Хорезме официально называется *зияратгох* Йусуфа Хамадани, но в народе *мазар* называют Улли-*пир* (великий *пир*) или Катта-*пир* (большой *пир*).

В диссертации мы будем использовать все три понятия (*зияратгох*, *мазар*, *пир*). В той ее части, которая касается полевого исследования, проведенного в Узбекистане, в большинстве случаев будем употреблять термин *зияратгох*, обозначающий весь комплекс места паломничества, который состоит из сакральных объектов, административных и бытовых помещений. К термину *мазар* будем прибегать в значениях «место паломничества» и «могила *вали*». Большинство слов, которые имеют местное происхождение и применяются в работе для обозначения тех или иных элементов культа *авлия* ', будут писаться курсивом. Некоторые названия населенных пунктов, *мазаров* и других мест будут передаваться в том виде, как они были услышаны автором, либо так, как это делалось другими авторами в их публикациях.

Степень научной разработанности проблемы. Автор во многом продолжает традиции отечественной этнографии, представители которой в полевых условиях изучали культ «святых» в центральноазиатском исламе, поэтому в диссертации значительное внимание уделено работам отечественных исследователей. Несмотря на то что некоторые научные позиции советских ученых сегодня считаются устаревшими, а их методологические установки ограничены идеологической ангажированностью, тем не менее доступность поля, которое было закрыто для иностранных ученых, и возможность погружения в исследуемую культуру делало их научные интуиции гораздо более значимыми, чем то оформление, которое они принимали вследствие ряда идеологических ограничений. Кроме того, в диссертации учтены ключевые работы современных зарубежных авторов, высоко оценивается их методологический вклад в решение изучаемой проблемы.

⁵ Более подробно см.: Васильцов К. С. «Печать друзей Божьих» ('Хатм ал-авлия') Хакима Тирмизи и концепция *валайя* в ши'изме // Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации / отв. ред. А. Раджабов. Душамбе, 2016. С. 81–97.

⁶ См. Ernst C. W. The Shambala Guide to Sufism. Boston, 1997. P. 58–80.

⁷ *Пир* (перс. 'старец') — в суфизме руководитель *тариката*, *вали*, а также могила, где похоронен *пир*.

Изучение феномена культа *авлия* в исламе начинается на рубеже XIX–XX в. Первым, кто посвятил этой проблеме полноценную монографию — «Культе святых в исламе», был выдающийся венгерский востоковед Игнатий Гольдциер (1850–1921). Общеизвестным в науке стал его вывод о том, что «почитание святых стало оболочкой, под которой внутри ислама могли сохраняться уцелевшие остатки побежденных религий»⁸. С этого исследования, впервые опубликованного в 1890 г. на немецком языке, а в русском переводе в СССР — только в 1938 г., начинается период пристального научного интереса к различным аспектам культа *авлия* *Аллах*.

Значительный объем этнографических материалов по интересующей нас теме был собран одной из самых крупных экспедиций, работавших в советское время, — Хорезмской археолого-этнографической экспедицией под руководством С. П. Толстова (1907–1976). Итогом более сорока лет полевой работы стали восемь выпусков материалов экспедиции, многочисленные монографии и сборники статей, а научные достижения академика С. П. Толстова нашли отражение в 16 томах его трудов, среди которых особенно ценной для нашего исследования является монография «Древний Хорезм»⁹, оказавшая большое влияние на этнографов. Характерным примером этнографического изучения культа *авлия* на примере отдельного *мазара* по материалам, собранным экспедицией С. П. Толстова, служит публикация Ю. В. Кнорозова (1922–1999) «Мазар Шамун-Наби»¹⁰. Автор одним из первых предлагает системный подход к исследованию *мазара* как памятника духовной культуры.

Работа экспедиции велась по организованным маршрутам, для прохождения которых создавались археологический и этнографический отряды. Этнографические работы среди узбекского населения велись тремя группами. Интересующий нас регион входил в маршрут, на котором работал отряд под руководством Г. П. Снесарева (1910–1989). В течение десяти сезонов работы отряда в период с 1954 по 1968 г. был собран уникальный материал о религиозных практиках и верованиях коренного населения Хорезма. В 1969 г. вышла монография «Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма»¹¹, обобщающая собранный материал. Для изучения культа *авлия* исследовательским отрядом Г. П. Снесарева был собран цикл материалов по агиологии Хорезма. Легенды и предания о мусульманских подвижниках Хорезма, записанные при обследовании более 130 *мазаров*, легли в основу теоретического изучения специфики становления центральноазиатского ислама в книге «Хорезмские легенды как источник религиозных культов Средней Азии»¹².

Многогранные этнографические исследования в среде узбекского и таджикского населения региона проводила на протяжении всей своей научной карьеры О. А. Сухарева (1903–1983). За время своей исследовательской деятельности Сухаревой был накоплен богатейший фонд оригинальных, уникальных по своему историческому значению этнографических материалов, ставших в дальнейшем базой для новых исследовательских проектов. Известные этнографы-религиоведы В. Н. Басилов (1937–1998)¹³, С. М. Демидов¹⁴, Р. Р. Рахимов (1938–2013)¹⁵, Ю. А. Рапопорт (1924–2009)¹⁶ в своих работах, посвященных изучению культа *авлия* *Аллах* и суфизму, использовали собранные ею материалы и дополняли их своими исследованиями.

Несомненно, идеологическая платформа научной деятельности в Советском Союзе требовала от ученых проводить в своих книгах и статьях научно-атеистическую линию, что, в свою очередь, накладывало определенные ограничения на формирование свободного, не-

⁸ Гольдциер И. Культе святых в исламе: пер. с нем. / под ред. А. Рановича. М., 1938. С. 65.

⁹ Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948.

¹⁰ Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-Наби // Советская этнография. 1949, № 2. С. 79–82.

¹¹ Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

¹² Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.

¹³ Басилов В. Н. Культе святых в исламе. М., 1970; Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

¹⁴ Демидов С. М. Суфизм в Туркмении. Ашхабад, 1978.

¹⁵ Рахимов Р. Р. Коран и розовое пламя. СПб., 2007.

¹⁶ Рапопорт Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма. М., 1971.

ангажированного научного дискурса. Особенно это касалось социальных аспектов культовой деятельности и многих других вопросов, требующих сравнительного изучения и критического осмысления. Отмечая кризисное состояние академического востоковедения, к которому была отнесена «идеологически вредная» наука об исламе, А. Д. Кныш пишет, что «похожая судьба постигла и прикладное суфиеведение, которое было вытеснено антирелигиозной пропагандой, скрывавшей за трескучими фразами о „реакционной сущности“ мусульманского мистицизма (*юридизма, шианства, дервишизма, зикризма*) почти полное незнание предмета. Даже изучение нашего, „отечественного“ суфизма в Средней Азии и на Кавказе было отдано на откуп западному исламоведению»¹⁷. Таким образом, изучение суфизма и культа «святых» в исламе в советское время было сосредоточено в области этнографии и археологии, да и то в достаточно усеченном виде. «В рамках советской пропаганды обычно ученые полностью игнорировали духовное значение ислама для местных мусульманских общин и, в частности, не придавали большого значения изучению агиографии мусульманских подвижников»¹⁸.

Западные коллеги критикуют советских ученых в том числе за использование термина «пережитки» при интерпретации фиксируемых практик местных форм ислама с явными корнями в суфийской традиции и отнесение их в сферу шаманизма¹⁹. Тем не менее работы советских этнографов остаются актуальными, собранный ими материал продолжает использоваться в новых исследованиях, а их значительный личный вклад в развитие науки и богатый опыт полевой работы служит источником вдохновения для последующих поколений ученых. Образовавшуюся лакуну в советской науке заполняют работы западных специалистов: справочник Беннингсена и Уимбуша «Мусульмане Советской империи»²⁰; книга американского историка Эдварда А. Оллворта «Современные узбеки: с XIV века до наших дней: культурная история»²¹, в которой автор рассматривает историю культуры и религии узбеков в указанный период; монография известного ученого-советолога Якова Рои «Ислам в Советском Союзе от Второй мировой войны до Горбачева»²²; исследования одного из крупнейших западных специалистов по исламу в Центральной Азии профессора Девин ДеВиза²³ и ряд других.

В постсоветское время культ *авлийа* в различных его аспектах продолжает быть темой публикаций и научных исследований. Феномен культа мусульманских подвижников в связи с доступностью полевых исследований становится весьма популярным объектом изучения среди западных специалистов. Кристина Кехл-Бодроги свою монографию «Религия здесь не так сильна: религиозная жизнь мусульман в Хорезме после социализма»²⁴ также посвящает изучению элементов повседневной религиозности. В фокусе исследователя местные формы ислама, включающие ритуальную деятельность, паломничество к *мазарам авлийа* и различные виды целительских практик. Небольшая по объему, но важная для нашего исследования статья Кристины Кехл-Бодроги посвящена религиозной ситуации в Узбекистане и, в частности, в Хорезме²⁵. Свое полевое исследование в 2005 г. автор проводила как раз на *мазаре Улли-тур*, который диссертант изучал начиная с 2015 г. Результаты более чем десятилетней

¹⁷ Кныш А. К. Суфизм // Ислам: историографические очерки / под общ. ред. С. М. Прозорова. М., 1991. С. 109–193.

¹⁸ Kemper M. Studying Islam in the Soviet Union // Amsterdam: Vossiuspers UvA. URL: http://www.oratiereeks.nl/upload/pdf/PDF-8952oratie_Kemper.PDF (дата обращения: 13.05.2017).

¹⁹ DeWeese D. Shamanization in Central Asia // Journal of the economic and social history of the orient. 2014. № 57. P. 326–363.

²⁰ С. Н. Абашин критикует работу за чрезмерный антиимперский пафос, выбранный авторами при описании стратегий взаимоотношений мусульман с властью. См.: Абашин С. Н. Советский кишлак: между колониализмом и модернизацией. М., 2015. С. 499.

²¹ Allworth E. The modern Uzbeks: from the fourteenth century to the present: a cultural history. Stanford, 1990.

²² Ro'i Y. Islam in the Soviet Union. From the Second World War to Gorbachev. London, 2000.

²³ DeWeese D., Jo-Ann Gross. Sufism in Central Asia. New Perspectives on Sufi Traditions, 15th–21st Centuries. Leiden, 2018.

²⁴ Kehl-Bodrogi K. Religion is Not So Strong Here: Muslim Religious in Khorezm After Socializm. Lit, 2008.

²⁵ Kehl-Bodrogi K. Who owns the shrine? Competing meanings and authorities at a pilgrimage site in Khorezm // Central Asian Survey. 2006. № 25 (3). P. 235–250.

давности, полученные Кехл-Бодроги, позволяют диссертанту увидеть произошедшие перемены и оценить динамику религиозных процессов в исследуемом регионе.

Некоторые проблемы типологии *мазаров* и методологии их изучения раскрывают в своих исследованиях С. Н. Абашин и О. В. Бобровников. В 2003 г. ученые издали сборник статей «Подвижники ислама»²⁶, в котором собрали публикации по проблемам культа *авлийа* и суфизма в Центральной Азии и на Кавказе. В другой своей работе, очерке «Практическая логика ислама» из монографии «Советский *кишлак*»²⁷, С. Н. Абашин показывает структуру религиозного поля узбекского *кишлака*, используя идеи и словарь французского социолога Пьера Бурдьё. Большой объем этнографических материалов, собранных Абashiным, при помощи концептуальных нововведений теории Бурдьё позволяет увидеть механизмы воспроизводства социальных отношений и природу социальных практик представителей основных групп мусульманских деятелей.

Сегодня в республиках Центральной Азии и во многих других регионах распространения ислама культ *авлийа* *Аллах* во многом проявляет себя схожим образом. Поэтому в своей работе по изучению эволюционных процессов данного явления мы опираемся на труды авторов, исследования которых касаются не только региона Хорезмской области и прилегающих территорий Узбекистана. Практике поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов посвящены публикации И. В. Стасевич²⁸. Феномен «мнимых» могил, называемых в Центральной Азии *кадам-джой*, раскрывает в своей статье французский исследователь Тьерри Заркоун²⁹. В 1996 г. ташкентский историк А. К. Муминов опубликовал обобщающую работу, посвященную генезису мусульманских святынь в Центральной Азии³⁰. В ней автор предлагает три классификации мест поклонения, включая места, связанные с мусульманскими «святыми».

Особенно стоит отметить работу В. Л. Огудина, в которой он рассматривает места поклонения Ферганы как объект научного изучения³¹. Комплексная методика исследования, предложенная Огудиным, позволяет увидеть обобщающую картину мест поклонения отдельно взятого историко-географического региона. Автор классифицирует культовые объекты Ферганы, показывает их генезис и эволюцию, а также историческое значение и современную роль локусов поклонения в жизни местного населения.

Объектом диссертационного исследования является культ Йусуфа Хамадани в центральноазиатском исламе. В качестве **предмета** исследования выступает культ Йусуфа Хамадани как социально-культурный феномен, часть социокультурного континуума, обуславливающего его содержание и состояние, специфику и функции. Нас интересуют структурные единицы культа — их генезис, эволюция, трансформации и особенности функционирования в современном обществе. Исследование проводится на примере прошлого и настоящего *мазара* Улли-пир в Хорезмской области Узбекистана.

Цель и задачи исследования. Цель диссертационного исследования — показать культ Йусуфа Хамадани в центральноазиатском исламе как социокультурный феномен. Для достижения поставленной цели диссертант решает следующие **задачи**:

²⁶ Абашин С. А., Бобровников В. О. Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М., 2003.

²⁷ Абашин С. А. Советский *кишлак*. Между колониализмом и модернизацией. М., 2015.

²⁸ Стасевич И. В. Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. 3 / отв. ред. Р. Р. Рахимов, М. Е. Резван. СПб., 2012. С. 270–301.

²⁹ Zarcune T. Atypical mausoleum: the case of the Salomon Throne (Kyrgyzstan), *qadam-jay*, jinns-cult and itinerary-pilgrimage // Muslim saints and mausoleums in Central Asia and Xinjiang / ed. S. Yasushi, S. Minoru, E. Waite. Paris, 2013. P. 73–89.

³⁰ Муминов А. К. Святыне места в Центральной Азии (взаимодействие общеисламских и местных элементов) // Маяк Востока. 1996. № 1. С. 14–21.

³¹ Огудин В. Л. Места поклонения Ферганы как объект научного исследования // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 63–79.

- во-первых, продемонстрировать в историческом контексте генезис и эволюцию практики поклонения *авлия*' *Аллах* в центральноазиатском исламе на основе опубликованных исследований и установить основные причины смены функциональной значимости элементов культа *авлия*';

- во-вторых, показать современное состояние элементов культа Йусуфа Хамадани, а также их эволюционную динамику;

- в-третьих, определить и проанализировать социальное пространство *мазара* Улли-пир, показать механизм производства и воспроизводства практик культа Йусуфа Хамадани;

- в-четвертых, раскрыть социокультурные аспекты культа Йусуфа Хамадани в центральноазиатском исламе по результатам исследования его прошлого и настоящего.

Методологическая основа исследования. В нашей работе мы будем придерживаться общих для исторических и этнологических исследований принципов историзма, объективности и системности.

Исходя из принципа системности мы будем рассматривать культ *авлия*' *Аллах* во взаимосвязи всех его элементов и в его внешних связях. Этому принципу, по нашему мнению, более всего соответствует концепция, постулирующая единство социокультурной реальности, в которой социальные и культурные аспекты неразделимы. При этом социокультурный подход вполне совместим со структурно-функциональным подходом, который необходим нам для системного анализа и четкой дифференциации функций и структур изучаемого явления. Оба этих подхода выступают как конкретные формы системного подхода. Культура в рамках обозначенной концепции понимается как системная целостность различных элементов (экономического, политического, социального, религии и идеологии, науки и искусства, особенностей быта и материальной культуры), пронизанная основополагающими базовыми принципами и ценностями.

В нашем случае для раскрытия культа *авлия*' *Аллах* как социокультурного феномена мы должны в первой части нашей работы во избежание методологического эклектизма дать структурное рациональное объяснение культа *авлия*' в исламе, соблюдая обозначенные выше методологические принципы, а затем, во второй части, перейти к интерпретации материалов полевого исследования, основанной на собственном чувственном восприятии реальности семантического поля данного феномена.

Однако выбранная нами методология исследования обладает существенным ограничением и недостаточно полно раскрывает социальную реальность, в которой находится наш объект исследования. Полученная картина остается незавершенной, поскольку неясен характер социальных практик и не раскрыт источник, порождающий существующие практики. Для преодоления этого ограничения мы в третьей части работы проведем анализ социального пространства изучаемого феномена. Для этого мы фокусируемся в нашем исследовании на новом объекте изучения — совокупности людей, включенных в социальную структуру культа Йусуфа Хамадани в Хорезме, которые занимают в ней определенные позиции и формируют объективные связи, производя соответствующую своим позициям практическую деятельность.

Итак, если в первой части нашей работы мы выявляем объективные структуры, не зависящие от сознания и воли людей, то во второй части исследования мы осуществляем анализ элементов обнаруженной структуры, включенной в социокультурное измерение. В третьей части работы мы показываем агентов³² культа Йусуфа Хамадани, которые своими практиками, порождаемыми социокультурной обусловленностью и накопленными в процессе социализации предрасположенностями, или габитусом³³, а также своей позицией в про-

³² Вводя агента в противоположность субъекту и индивиду, Бурдьё стремится отмежеваться от структуралистского и феноменологического подходов к изучению социальной реальности. Агенты осуществляют стратегии — своеобразные системы практики, движимые целью, но не направляемые сознательно этой целью. См.: Шматко Н. А. Введение в социоанализ Пьера Бурдьё // Бурдьё П. Социология политики. М., 1993. С. 11.

³³ Габитус (лат. 'свойство, состояние, положение') есть структурированная система диспозиций, система действия, восприятия, мышления, оценивания и выражения, предрасположенная функционировать как структури-

странстве культа воздействуют на это пространство и меняют его. Тем самым мы преодолеваем односторонность объективизма первой части исследования и субъективизма второй. Исследование, построенное по данной схеме, наиболее полно, по нашему мнению, раскрывает изучаемый феномен.

В связи с включением в поле нашего исследования нового объекта (социальное пространство *мазара*) возникает необходимость дополнить выбранный методологический инструментарий еще одной схемой интерпретации. Кроме традиционного в изучении феномена культа *авлийа*’ структурно-функционального подхода и интерпретативного подхода с авторским осмыслением полученного в полевом исследовании материала, в третьей части диссертации мы применим методологию генетического структурализма П. Бурдьё — подхода, основанного на концепции двойного структурирования социальной реальности³⁴.

Методы исследования. В соответствии с выбранной методологией, целями и задачами исследования определим методы исследования. При рассмотрении генезиса и эволюции культа *авлийа*’ *Аллах* основным методом будет анализ работ отечественных и зарубежных историков, этнографов, религиоведов, антропологов и археологов.

Автор ни в коей мере не претендует на специальное исследование становления культа сакральных мест в исламе. Описание генезиса и эволюции культа *авлийа*’ *Аллах*, предпринятое в первой главе работы, необходимо для обозначения историко-культурного контекста практик почитания Йусуфа Хамадани в Хорезме. При этом, безусловно, наши выводы в большей мере касаются реалий постсоветских республик Центральной Азии, в других регионах картина может быть иной, пути становления культа «святых» будут отличаться там целым рядом особенностей.

Вторая и третья части нашей работы основаны на проведенных в период с 2015 по 2018 г. полевых исследованиях микрокультурной системы *мазара* Улли-*нир* в Хорезмской области Узбекистана, а также на материалах, собранных диссертантом в Туркменистане, Казахстане и Кыргызстане в 2013–2018 гг., которые позволили изучить региональные особенности проявления культа *авлийа*’ на *мазарах* и выявить их общие черты.

В Центральной Азии существует несколько *мазаров*, связанных с именем Йусуфа Хамадани, один из которых находится в Хорезме. Для сбора материала по культу Йусуфа Хамадани и его проявлению на *мазаре* в Хорезме нами был применен метод включенного наблюдения, в рамках которого также использовался опрос в форме прямого интервью «лицом к лицу». Было проведено и затем переведено с узбекского на русский 15 интервью общей длительностью 5,5 часов. Запись на диктофон беседы, фотографирование и видеосъемка производились с разрешения информантов. Условия полевого исследования не позволили проводить структурированное интервью и различного рода анкетирование для сбора статистически значимой информации. Диссертант беседовал с местными жителями, расспрашивал духовенство и работников *зияратгоха*. В роли переводчика выступал нанятый для этих целей помощник.

В наши дни практически везде в постсоветских республиках Центральной Азии можно наблюдать определенную закрытость информантов в беседах о религии и верованиях. Связано это в первую очередь с политикой государств в сфере противодействия религиозному экстремизму. В такой ситуации формализованные интервью проводить было сложно, поэтому

рующая структура. В качестве таковой габитус генерирует и структурирует практики и представления так, что они оказываются объективно адаптированными к системе социальных отношений, продуктом которой, впрочем, он является. См.: Шматко Н. А. «Социальное пространство» Пьера Бурдьё // Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. СПб., 2007. С. 61.

³⁴ Суть заключается в том, что социальная действительность структурирована, во-первых, со стороны существующих объективно, то есть независимо от сознания и воли агентов, социальных отношений, которые объективированы в распределениях разнообразных капиталов как материального, так и нематериального характера, и во-вторых, со стороны представлений людей о социальных структурах и об окружающем мире в целом, оказывающих обратное воздействие на первичное структурирование. См.: Шматко Н. А. «Социальное пространство» Пьера Бурдьё // Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. СПб., 2007. С. 567.

мы брали и затем анализировали глубинные интервью. Кроме того, изучались материалы, размещенные в сети Интернет.

В третьей части нашей работы, в которой мы проводим исследование социального пространства *мазара* Улли-*пир* в Хорезме через знакомство с агентами, включенными в поле³⁵ культа, нами в дополнение к вышеуказанному списку исследовательских инструментов также будут применены качественные методы исследования: генеалогический и биографический. Мы восстановим карту многопоколенных родственных связей и соединим реконструкцию прошлого и описание настоящего в общий нарратив. В этой части диссертации используются материалы второго полевого исследования, проведенного в ноябре-декабре 2016 г., а также последние данные, собранные автором в 2018 г. Новый материал качественно отличается от предыдущего. В этот раз диссертанту удалось войти в исследуемое социальное пространство в статусе «своего», чему способствовали наработанные связи и сложившиеся дружеские отношения с директором *зияратгоха* и его окружением. Поэтому интервью и беседы проходили в обстановке открытости и доверия. В общей сложности было проведено 12 интервью, при этом возросла их длительность, которая составила 8 часов. В результате многочисленных встреч и контактов были обнаружены различного рода документальные материалы и переосмыслены некоторые предварительные выводы.

В диссертации имена некоторых информантов из соображений этического характера были заменены на вымышленные.

Научная новизна исследования определяется предложенным в работе подходом к изучению феномена культа *авлия* ' *Аллах* в исламе как части социокультурного пространства. В прошлом по отношению к проблеме культа *авлия* ' существовало несколько научных позиций. Наиболее распространенной позицией, принятой в советское время, было отнесение культа «святых» к «доисламским пережиткам»³⁶. Подобная практика исключения значимого явления из исламоведения приводила к искажению методики изучения мусульманских обществ, что отражалось на качестве исследований.

Другой популярной сегодня тенденцией при изучении культа *авлия* ', на что обращают внимание многие исследователи, стало объяснение местного своеобразия ислама с его локальными верованиями, культом *авлия* ' и влиянием суфизма как «традиционной» или «национальной» версии ислама, и противопоставление ей ислама «чужого». По этому поводу С. Н. Абашин пишет, что «было бы неправильно считать местную или социальную специфику мусульманского вероучения „национальной“ или „традиционной“ для данного региона и данного народа». И далее: «В любой культуре и в любом регионе всегда уживались самые разнообразные версии ислама, которые могли вступать в борьбу друг с другом, а могли и вполне мирно сосуществовать»³⁷.

В нашем подходе к культу *авлия* ' *Аллах* в исламе как социокультурному феномену мы обращаем внимание как на доисламские корни этого явления, так и на процесс инкорпорации практики поклонения «святым» в ислам и последующую его эволюцию. Как следствие, элементами научной новизны обладают следующие аспекты нашей работы:

- попытка изучения культа *авлия* ' *Аллах* в исламе как социокультурного феномена в эволюционной динамике;

³⁵ Поле — ключевое понятие теории П. Бурдьё. «Поле есть место сил, внутри которого агенты занимают позиции, статистически определяющие их взгляды на это поле и их практики, направленные либо на сохранение, либо на изменение структуры силовых отношений, производящей это поле». См.: *Бурдьё П.* Социологический анализ Пьера Бурдьё. СПб., 2001. С. 40.

³⁶ Выражение «доисламские пережитки», часто используемое в советской и российской науке, является крайне неудачным. Оно сводит процесс взаимодействия ислама и других религий или представлений к однолинейной схеме эволюции, их многовековое взаимное влияние игнорируется. Кроме того, слово «пережитки» делает эти элементы в исламе чем-то инородным и несущественным. Более правильно было бы говорить о «неисламских элементах в исламе». См.: *Абашин С. А., Бобровников В. О.* Указ. соч. С. 8.

³⁷ Там же. С. 15.

- комплексное исследование культа *авлийа* 'Аллах в исламе на примере культа Йусуфа Хамадани в Хорезме с использованием методологии, объединяющей три метода исследования;
- сведение воедино источников по исследуемой проблеме;
- обобщение исследовательских работ по теме культа Йусуфа Хамадани в центральноазиатском исламе;
- сбор и обобщение материалов по жизнеописанию Йусуфа Хамадани;
- интерпретация актуальных данных полевого исследования *мазара* Улли-нир;
- описание и анализ социального пространства *мазара* Улли-нир;
- сбор и обобщение материалов по исследованию трансрегиональной истории семьи потомков Мухаммад-Шарифа ал-Булгари.

Основные положения, выносимые на защиту.

1. Культ Йусуфа Хамадани в центральноазиатском исламе заслуживает рассмотрения как социокультурный феномен. Форма религиозной деятельности отражает особенности социально-исторического развития общества, специфические черты его культуры и общественного бытия. Подтверждением этому служит схема организации культа *авлийа* 'Аллах, обнаруженная на *мазаре* Улли-нир. В результате социокультурной динамики все три элемента (агиология, место паломничества и религиозная практика) культа Йусуфа Хамадани получают на *мазаре* в Хорезме оригинальную форму (прочтение). В агиологии Хорезма образ *шейха* Йусуфа Хамадани выделяется в первую очередь его способностями исцелять психически нездоровых людей. Физическое пространство *мазара* в связи с особыми функциями Йусуфа Хамадани и других *авлийа* ' культового комплекса выстраивается соответствующим образом. Сегодня оно разделено на «центральную» часть, где находятся усыпальница Йусуфа Хамадани, а также гостиничный комплекс для паломников, и «периферийную» — *мазар* «помощников» Йусуфа Хамадани.

В отличие от городских *мазаров*, на *зияратгохе* Йусуфа Хамадани на *мазаре* «помощников» продолжают сохраняться практики, имеющие отношение к местной форме ислама. В процессе сохранения элементов «народного ислама» ключевую роль играет цепь преемственности *фолбин* (узбек. 'гадалка'). С этой фигурой связан комплекс народных религиозно-магических практик, имеющих широкий спектр функционального значения — от целительства и гадания до оградительной и вредоносной магии. Более того, в этих обрядах ислам занимает далеко не главенствующую роль. Большинство культовых актов, входящих в обрядовые комплексы, предлагаемые к практике *фолбин*, соотносятся с шаманскими обрядами и домусульманскими культами, хотя сама *фолбин* пытается представить их исламскими.

2. Комплексное изучение феномена культа *авлийа* ' в исламе на примере такой социокультурной системы, как *мазар*, требует применения комбинированного методологического подхода в виде синтеза практических и теоретических методов. Использование в работе сочетания из трех методологических подходов позволило, по нашему мнению, раскрыть феномен культа Йусуфа Хамадани в Хорезме, оставив минимум «темных пятен». Структура культа Йусуфа Хамадани показана в эволюционной динамике, был интерпретирован ряд элементов семиотической системы культа с использованием инструментария теории социализма П. Бурдьё, раскрыт механизм производства и воспроизводства практик культа.

3. В результате исследования социального пространства *мазара* Улли-нир определена структура поля культа Йусуфа Хамадани. Иерархия в структуре поля культа организована по принципу удаления от условного центра — «сакрального центра культа» — по мере снижения значимости в производстве практик и влияния на культ. Главная позиция в социальном пространстве *мазара* Улли-нир — это позиция *имама*. Он является центральной фигурой культа Йусуфа Хамадани. Далее по мере удаления от центра значима позиция *фолбин*. Потом идет группа из нескольких *мулл* во главе с заместителем *имама*. Четвертую позицию занимает *ших*. Наконец, представители «святых» семейств и другие жители *кишлака*, оказывающие измеримое влияние на культ: *аксакал кишлака* и *табибы*. На границе условно-

го сакрального пространства культа находятся самые удаленные и маргинальные группы — коммерсанты и попрошайки.

4. Генеалогия кровнородственной группы *имама* Сулеймана, составление которой было предпринято для оценки его символического капитала, привела к созданию трансрегиональной истории мусульманской семьи потомков Мухаммад-Шарифа ал-Булгари, сыгравших ключевую роль в становлении местной религиозной культуры. Продемонстрировано, как идея праведного переселения ради сохранения веры и знаний способна оказать решающее влияние на обретение идентичности в сообществе мигрантов, сыграв ключевую роль в становлении местной религиозной культуры.

5. За короткий срок с момента провозглашения суверенитета Республики Узбекистан в социальном пространстве *мазара* сформировалась устойчивая структура культа *авлийа' Аллах* в исламе, способная производить и воспроизводить фиксированный комплекс практик. Перестройка поля религии к настоящему моменту привела к снижению напряженности между ключевыми позициями поля и потере автономии с тенденцией к превращению поля религии в аппарат поля власти.

Теоретическая и практическая значимость работы заключается в том, что в ней представлен оригинальный и современный подход к исследованию определенного значимого явления (культ *авлийа' Аллах* в исламе), состоящий из трех схем интерпретации. Применение комбинированной методологии для комплексного исследования культа *авлийа'* в исламе с учетом накопленных социально-гуманитарными науками знаний позволяет преодолеть ограниченность концептуальных подходов и достичь полноты раскрытия феномена культа Йусуфа Хамадани в центральноазиатском исламе. Полученные в ходе исследования результаты показывают эффективность применения данной методологии и открывают новые горизонты для изучения данного культурного феномена.

Практическая значимость диссертации определяется ее непосредственным вкладом в современное состояние исследуемой проблемы: получены, обобщены, осмыслены и проанализированы фактические сведения о практике культа Йусуфа Хамадани в наши дни.

В итоге исследования социального пространства *мазара* мы смогли составить генеалогию сакральной кровнородственной группы, представители которой оказали решающее влияние на развитие религиозных концепций своего региона. Это приблизило нас к пониманию проблемы транснациональных связей и миграций людей по религиозным мотивам. Полученные данные могут послужить основой для дальнейших исследований транснациональных, транслокальных и трансграничных контактов и сетей.

Апробация работы. Материалы, собранные автором для написания данной работы и положений настоящего исследования, легли в основу ряда научных статей и выступлений на следующих научных конференциях: (1) Международная научная конференция «Традиционный ислам в России и Зайнулла Расулев», 2018 г., пленарный доклад «История мусульманской семьи: устное и письменное наследие потомков Мухаммад-Шарифа ал-Булгари»; (2) XII Конгресс антропологов и этнологов России, 2017 г., доклад «Участие в ритуале: конфликт этничности и идентичности»; (3) XII Конгресс антропологов и этнологов России, 2017 г., доклад «*Зиярат* на правительственном уровне».

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения, списка использованной литературы и шести приложений.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении дается краткая характеристика работы и обосновываются ее актуальность, научная новизна, практическая и теоретическая значимость, определяются объект и предмет исследования, а также формулируются цели и задачи. В разделе о степени научной разработанности проблемы приводится историография исследуемой проблемы и обзор литературы по теме. В разделе методологическая основа исследования автор аргументирует применение

комбинированного подхода к изучению культа Йусуфа Хамадани с учетом новых исследовательских парадигм. В соответствии с выбранной методологией, целями и задачами определяются методы исследования.

В главе I «Культе *авлия*' *Аллах* в исламе, его генезис и эволюция», состоящей из пяти параграфов и раздела **Выводы**, показана эволюция культа *авлия*' *Аллах* в культуре центральноазиатских народов. Параграф I.1. «Предпосылки возникновения культа “святых”» рассматривает преемственность культа «святых», являющегося составной частью мировых религиозных систем, по отношению к культу предков. В параграфе I.2. «Культе *авлия*' *Аллах* в исламе» разбираются некоторые причины, вследствие которых культ *авлия*' возникает в новой религии, основанной на строго монотеистическом послании Мухаммада. С целью демонстрации преемственности практики поклонения *авлия*' *Аллах* в исламе по отношению к доисламским культам в этой части диссертации кратко рассмотрены религиозные традиции арабов, унаследовавших культ *авлия*' на родине пророка Мухаммада в Аравии, а затем показаны особенности ассимиляции практикой поклонения *авлия*' в исламе верований центральноазиатских народов, а также то, как и под воздействием каких социокультурных факторов культ эволюционирует. Приведены примеры сохранения древних религиозных форм и магических элементов, составляющих культовую деятельность, входящую в ритуальный комплекс культа *авлия*' в исламе. Делается вывод о том, что зарождение практики почитания *авлия*' в исламе — процесс сложный и его происхождение нельзя объяснить только преемственностью или влиянием. Он опосредован совокупностью политических, социальных и культурных особенностей развития как народов, проживающих на Аравийском полуострове в VII–VIII вв., на начальном этапе возникновения практики, так и тех народов, которые стали исповедовать ислам после того, как он распространился на огромной территории, занятой *халифатом*.

В связи с особой значимостью шиизма и суфизма для развития культа *авлия*' в исламе автор объединил их в своей работе в отдельный параграф I.3. «Роль шиизма и суфизма в формировании культа *авлия*' *Аллах*». Здесь показана значимая роль шиитских и особенно суфийских подвижников в формировании практики почитания *авлия*' в центральноазиатском исламе, где суфизм превращается, по сути, в народную религию с ее культом *авлия*' и их захоронений, верой в чудеса суфийских подвижников и их *баракы* (араб. ‘благословение, благодать’). Особенно следует подчеркнуть, что с помощью суфийской идеологии культ *авлия*' в исламе, с одной стороны, позволил мусульманским миссионерам осуществить необходимую преемственность религиозных воззрений, а с другой — достичь цели по исламизации населения Центральной Азии.

В параграфе I.4. «Суфизм в новой истории Центральной Азии» рассмотрено место суфизма в общественной жизни народов Центральной Азии с момента присоединения региона к Российской империи и до наших дней. В этом разделе можно увидеть, как меняется развитая система культа *авлия*' *Аллах* в исследуемом регионе в ходе исторических событий, когда образование СССР и его распад бросили вызов существующим формам суфизма, что повлекло за собой серьезные изменения как в структуре ритуалов, так и в форме организации *тарикатов*. Политическая ситуация в регионе в эти периоды выражалась в том или ином отношении правящего режима к суфийским группам, их лидерам и к религии вообще, что в итоге сказывалось на функционировании культа *авлия*', в частности на состоянии *мазаров*.

Последний параграф первой главы I.5. «Культе *авлия*' *Аллах* в Центральной Азии в эволюционной динамике» подводит итоги изучения генезиса культа *авлия*' в центральноазиатском исламе и рассматривает его дальнейшее развитие в социокультурном аспекте, то есть делается акцент на исторических событиях или этапах, которые тем или иным способом повлияли на подъем или угасание практики, на пополнение списка персонажей агиологии либо на другие элементы культа *авлия*'. В **выводах** к первой главе показана структура культа *авлия*' *Аллах* в исламе и делается заключение, о том, что культ *авлия*' в центральноазиатском исламе представляется специфической формой инкорпорации исламом элементов доисламских верований. Культ *авлия*' имеет региональные особенности и отражает спе-

цифику традиционного массового сознания (его предметность, нерасчлененность субъективного и объективного, стремление к мифологизации).

Хотелось бы еще раз подчеркнуть, что предпринятое нами в первой главе исследование, посвященное становлению культа *авлийа' Аллах* в исламе в целом и в центральноазиатском, в частности, не претендует на статус самостоятельного исследования, это, скорее, краткий вводный очерк.

Глава II «Культе Йусуфа Хамадани и его проявление на мазаре в Хорезме» посвящена изучению культа Йусуфа Хамадани и особенностям его проявления на *мазаре* Улли-пир в Хорезме. В трех параграфах второй главы рассматриваются по отдельности три элемента, составляющие культ *авлийа' Аллах* в исламе: агиология *вали*, святилище и ритуал поклонения. Изучение всех трех элементов культа проводится нами на основании актуальных материалов, собранных диссертантом в 2014–2018 гг. в ходе полевых исследований в Хорезмской области Узбекистана и других местах, связанных с культом Йусуфа Хамадани в Центральной Азии.

В **параграфе II.1. «Агиология Йусуфа Хамадани»** рассматриваются основные известные аутентичные материалы, предания и легенды о мусульманском подвижнике, а также современная литература, научные статьи и электронные публикации. Приводятся результаты источниковедческого анализа основных двух биографических традиций, восходящих к ученикам знаменитого *шейха*, выполненного немецким исследователем В. Маделунгом. Эти результаты позволяют утверждать, что агиографические тексты об этом мусульманском подвижнике не подкреплены фактами и складываются во многом на основании устной традиции. По мнению В. Маделунга, агиография Йусуфа Хамадани является «плодом усилий более поздних (по отношению к вышеупомянутым двум биографическим традициям) мусульманских авторов и современных ученых по объединению двух традиций таким образом, чтобы сохранить роль Йусуфа Хамадани в качестве отца трансоксанского, персидского и турецкого суфизма»³⁸.

Автор диссертации сводит разрозненные биографические данные и, исключив явно противоречащие друг другу сведения, воссоздает биографию Йусуфа Хамадани как синтез агиографических и фольклорных материалов.

На основании анализа собранных данных делаются выводы о социокультурной обусловленности фольклорного материала и существующих на *мазаре* текстов о Йусуфе Хамадани, которые *муллы* используют в рассказах паломникам о деяниях *вали* и о его заслугах перед народом. Основные сведения о Йусуфе Хамадани, которыми мы располагаем сегодня, наполнены реконструкциями и фальсификациями, а зачастую представляют собой устные и письменные источники, основанные на слиянии мифов и истории, подлинного и фантастического, созданных и создаваемых ради конкретных целей конкретными людьми. Представители суфийских братств старались (стратегия легитимации и распространения влияния) усилить, присвоить и «одомашнить» культ Хамадани, что также свойственно современным текстам о *шейхе* Йусуфе, обнаруженным на *мазаре*.

В **параграфе II.2. «Облик и структура мазара Улли-пир»** автор показывает этапы развития культового комплекса. На основе собранных материалов можно сделать вывод о том, что современный облик *мазара* и этапы его формирования непосредственно связаны с определенными историческими событиями и развитием Хорезма как историко-культурной области, входящей сегодня в состав независимого государства Узбекистан, а в недавнем прошлом входившей в состав СССР. Смена политической системы в связи с обретением Республикой Узбекистан независимости открыла новый этап в развитии культа *авлийа' Аллах* и составляющих его элементов. Современная структура и внешний облик *зияратгоха* отражают перемены, наступившие с обретением Узбекистаном суверенитета.

Наличие в структуре комплекса двух частей позволяет сохранить сложившуюся веками региональную форму обрядности: на центральном святилище соблюдаются официальные,

³⁸ Madelung W. Yusuf Al-Hamadani and the Naqshbandiyya // Quaderni di Studi Arabi. Vol. 5/6. Gli Arabi nella Storia: Tanti Popoli una Sola Civiltà (1987–1988). P. 499–509.

регламентированные формы религиозно-обрядового комплекса (*зиярат*), а на *зияратгохе* «помощников» продолжают сохраняться реликты домусульманских верований, эволюционно инкорпорированные в ислам.

В заключение параграфа автор делает ряд предположений о генезисе *мазара* Улли-*нир*. В упрощенной форме реконструируется короткий исторический эпизод появления в этих местах Йусуфа Хамадани.

В параграфе II.3. «Культовая деятельность на *мазаре*» решается задача по выявлению региональной и локальной специфики культовой деятельности на *мазаре* Йусуфа Хамадани. Для решения этой задачи автор следует определенному алгоритму: вначале дается типология разновидностей культовой деятельности на *мазарах*, далее делается предположение о генезисе ритуалов, затем выявляется функциональное значение средств и способов выполнения этих практик и демонстрируются их социокультурные аспекты.

Результаты нашего полевого исследования указывают на то, что в религиозной практике мусульманского населения Хорезма продолжают сохраняться элементы «народного ислама». Основной причиной живучести домусульманских практик во второй части *мазара* Улли-*нир*, несомненно, является наличие нескольких могил *авлийа' Аллах*, выполнявших различные обязанности «помощников» Йусуфа Хамадани. Но с большой вероятностью можно предположить обратное: возникновение мусульманской святыни в такой форме было обусловлено необходимостью сохранения комплекса верований, за которые были «ответственны» домусульманские языческие божества. Как этот, так и многие другие примеры из культовой деятельности мусульман демонстрируют неизменность обрядов при изменении религиозных доктрин. В **выводах** рассматриваются социальные функции культа Йусуфа Хамадани.

В главе III «Культ Йусуфа Хамадани: социальное пространство *мазара*» анализируется социальное пространство *мазара* Улли-*нир* с помощью понятий и схем теории генетического структурализма П. Бурдьё, что позволяет раскрыть механизмы производства и воспроизводства практик агентов, увидеть природу современной направленности и динамики религиозного поля. В связи с этим в параграфе III.1. «Определение поля культа» автор создает исследовательскую модель, формирует корпус основных терминов и представляет культ Йусуфа Хамадани в категориях теории социального пространства Бурдьё, после чего определяются основные исследовательские задачи и алгоритм исследования. Социоанализ культа Йусуфа Хамадани подразумевает оценку автономности поля культа от других полей, но в первую очередь от поля политики как оказывающего наибольшее влияние на поле религии. Далее на основании биографических и генеалогических сведений, а также материалов полевого исследования создается модель структуры отношений между позициями агентов поля, оценивается величина совокупного капитала агентов и определяется характер индивидуального габитуса как принципа, порождающего практики. Но прежде чем приступить к анализу поля культа Йусуфа Хамадани, автор демонстрирует некоторые характеристики элементов социальной структуры *кишлака* Бешмерген, рядом с которым находится *мазар* Улли-*нир*.

Мы можем охарактеризовать состояние автономии — гетерономии поля культа Йусуфа Хамадани как части поля религии от поля политики как относительно низкую автономию. Мы можем утверждать, что, в отличие от городских *мазаров*, на *зияратгохе* в Бешмергене продолжают сохраняться практики, имеющие отношение к местной форме ислама. При этом, по нашим сведениям, позиция *имама* по отношению к этим практикам негативна и тождественна негласной позиции высшего духовенства региона. Это говорит о том, что за короткое время пребывания на позиции религиозного и административного лидера *имам* осуществил эффективную целенаправленную деятельность по исключению местных обычаев из сферы религиозных практик. В явном виде нелегитимная культовая деятельность ведется только на *мазаре* «помощников», где проводником местных культов выступает *фолбин*. Объяснением этому факту может быть наличие совокупного капитала, находящегося в распоряжении *фол-*

бин и достаточного для сохранения ее позиции в поле религии, а также «спроса на ее продукцию».

Далее, для того чтобы показать структуру поля культа Йусуфа Хамадани, автор в **параграфе III.2. «Поле культа Йусуфа Хамадани»** рассматривает ключевые социальные позиции поля, а затем характеризует тех, кто сегодня занимает эти позиции (определяемые принадлежащим им совокупным капиталом), знакомит с прошлым и настоящим людей, вовлеченных в производство и воспроизводство практик культа. Иерархия в структуре поля культа организована по принципу удаления от условного центра (назовем его «сакральным центром культа») по мере снижения значимости в производстве практик культа и влияния на культ.

В связи с тем, что роль *имама* как главного агента культа Йусуфа Хамадани ключевая, в этом параграфе дается детальная оценка совокупного капитала, которым он располагает. Чтобы оценить вес социального и символического капитала в общем объеме совокупного капитала, автор показывает историю его семьи и ту роль, которую она играет в религиозном поле региона. Для этого применяется генеалогический метод, который позволяет определить место и значение рода в историческом процессе, его позицию в социальном пространстве регионального уровня и в первую очередь в религиозном поле. В разделе **«Генеалогия»** показана трансрегиональная история мусульманской семьи потомков Мухаммад-Шарифа ал-Булгари, к которым принадлежит *имам мазара Улли-пир*, а также сделан ряд выводов относительно трансформирующей роли влияния *имама* на культ Йусуфа Хамадани и в целом о религиозной ситуации в регионе.

Параграф **III.3. «Предприятие „зияратгох Йусуфа Хамадани“»** посвящен итогам социоанализа культа Йусуфа Хамадани. В соответствии со схемой интерпретации теории П. Бурдьё объяснены основные события в жизни *мазара Улли-пир* и этапы его развития в период с момента наступления независимости в Узбекистане и до нынешнего дня.

В **выводах к третьей главе** рассматривается динамика поля религии в стране и анализируются функции культа *авлия' Аллах* в политической сфере.

В **Заключении** подводятся итоги исследования и суммируются выводы.

На примере культа Йусуфа Хамадани все три элемента культа *авлия' Аллах* в исламе рассмотрены автором отдельно по состоянию на момент проведения им полевого исследования в период с 2015 по 2018 г. Установлена региональная и локальная специфика культовой деятельности, особенностей структуры мемориального комплекса и архитектуры культовых объектов, а также проведено исследование корпуса устных и письменных текстов агиологии *шейха* Йусуфа Хамадани. В каждом из элементов культа найдены особенности, свойственные историко-географическому региону Хорезм. Диссертанту в ходе полевого исследования удалось обнаружить определенную схему, по которой осуществляется религиозная деятельность на *мазаре*. Сложившаяся система культовой деятельности отражает этапы исторического развития, местные традиции, базовые человеческие потребности и своеобразие социальной жизни населения.

Культ *авлия' Аллах* в исламе показывает себя как социокультурный феномен в связи с тем, что выполняет по отношению к обществу и культуре значимые функции, без осуществления которых гармоничное развитие невозможно. Культ *авлия'* — важная и неотъемлемая часть сложного механизма, позволяющего людям жить вместе и иметь упорядоченные общественные отношения.

Применение в нашем исследовании сочетания трех методологических подходов (структурно-функционального и интерпретативного подходов, а также теории социального пространства П. Бурдьё) позволило, по нашему мнению, раскрыть феномен практики почитания *авлия' Аллах* в исламе на примере культа Йусуфа Хамадани в Хорезме, оставив минимум «темных пятен». Мы показали структуру культа Йусуфа Хамадани в эволюционной динамике, интерпретировали некоторые элементы семиотической системы культа, а также, используя инструментарий современной теории социоанализа, раскрыли механизм производства и воспроизводства практик культа. Таким образом, во многом общий для культа *авлия'* ис-

следовательский маршрут в первых двух главах привел нас в третьей к новым открытиям и позволил сделать ряд важных выводов.

По теме диссертации автором опубликованы следующие работы (в периодических изданиях, рекомендованных ВАК РФ):

1. Панков И. А. Культ святых в исламе: социальное пространство *мазара* // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9(42). С. 139–154. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-13-9-154.
2. Панков И. А. Даира для всех: ритуал коморских тарикатов и современность // Научный альманах «Традиционная культура». 2018. Т. 19. № 3. С. 91–99.
3. Pankov I., Bustanov A. Transregional history of a muslim family: Oral and written testimonies on the descendants of Muhammad Sharif al-Bulghari // Manuscripta Orientalia. International journal for Oriental Manuscript Research. 2018. Vol. 24, № 1. P. 20–25. DOI: 10.31250/1238-5018-2018-24-1-20-25.