

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО (КУНСТКАМЕРА) РАН

На правах рукописи

ПАНКОВ ИГОРЬ АЛЕКСАНДРОВИЧ

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

07.00.07 — этнография, этнология, антропология

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук
С. Н. АБАШИН

Санкт-Петербург
2018

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	4
Глава I. КУЛЬТ <i>АВЛИЙА</i> ' <i>АЛЛАХ</i> В ИСЛАМЕ, ЕГО ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ	
I.1 Предпосылки возникновения культа «святых»	38
I.2 Культ <i>авлийа</i> ' <i>Аллах</i> в исламе.....	42
I.3 Роль шиизма и суфизма в формировании культа <i>авлийа</i> ' <i>Аллах</i> в Центральной Азии.....	61
I.4 Суфизм в новой истории Центральной Азии	75
I.5 Культ <i>авлийа</i> ' <i>Аллах</i> в Центральной Азии в эволюционной динамике	81
Выводы	91
Глава II. КУЛЬТ ЙУСУФА ХАМАДАНИ И ЕГО ПРОЯВЛЕНИЕ НА <i>МАЗАРЕ</i> В ХОРЕЗМЕ	
II.1 Агиология Йусуфа Хамадани	96
II.2 Облик и структура <i>мазара</i> Улли-пир.....	112
II.3 Культурная деятельность на <i>мазаре</i> Улли-пир	136
Выводы: социальные функции культа Йусуфа Хамадани.....	163
Глава III. КУЛЬТ ЙУСУФА ХАМАДАНИ: СОЦИАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО <i>МАЗАРА</i> УЛЛИ-ПИР.....	
III.1 Определение поля культа.....	170
III.2 Поле культа Йусуфа Хамадани.....	177
III.3 Предприятие « <i>зияратгох</i> Йусуфа Хамадани».....	212
Выводы.....	217
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	221

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	232
Приложение I.....	246
Приложение II	247
Приложение III.....	249
Приложение IV	250
Приложение V	251
Приложение VI.....	252

ВВЕДЕНИЕ

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.

Основная часть населения государств, входящих в состав историко-географического региона Центральная Азия, исповедует ислам. Исламизация кочевого, полукочевого и оседлого населения степей, пустынь и оазисов Хорезма, Мавераннахра и Хорасана⁴ проходила долго и трудно. Накануне арабского завоевания среди народов этого региона были распространены различные религии и верования: кочевые народы практиковали шаманизм; оседлое

¹ Крупнейший суфийский мыслитель Мухаммад б. 'Али Абу 'Абд Аллаха ал-Хахим ат-Тирмизи (820–932) в книге «Хатм аль-аулийа» («Печать святых») детально разработал учение о «друзьях Божьих» (Гафарова 2003).

² *Мазар* (араб. 'место, которое посещают') — объект паломничества, обычно — могила мусульманского «святого» (Негря 1991: 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 Историко-культурные области Центральной Азии.

земледельческое население в большинстве своем исповедовало зороастризм и буддизм; в меньшей степени — несторианство, манихейство и иудаизм (Бартольд 1968: 59–70).

За нескольких столетий, с VII по XIV в., вследствие завоевательных походов и активной миссионерской деятельности ислам становится доминирующей религией на большом пространстве в неоднородной этнической среде. Чтобы сделать ислам главенствующей религией для представителей столь различных культур, мусульманским миссионерам необходимо было найти способ ассимиляции древних религиозных традиций в совершенно новую по форме и содержанию монотеистическую религию. Ислам вынужден был частично вобрать в себя предшествовавшие ему верования, обычаи и религиозные практики. Таким образом, в разных областях мусульманского мира сформировались местные формы ислама как результат синтеза «нормативных» установок и локальных традиций, верований и ритуалов. В научном дискурсе такая форма религиозного синкретизма получила название «народный ислам», или «бытовой ислам» (Пиотровский 1988: 170). За этими терминами стоит понимание того, что в рамках новой религии в культуре сохраняются древние домусульманские обычаи и верования, которые в отдельных формах обрядности получили новое значение, а в других случаях, особенно в быту, остались практически нетронутыми. Разнородные по своему генезису, все они приобрели то или иное толкование при помощи Корана и *хадисов*⁵, вызывали споры о допустимости среди мусульманских богословов и толкователей, но в широких народных массах, при отсутствии упорядоченных знаний догматики и мифологии, стали со временем отождествляться с исламом вообще. Таким образом, сложились условия, при которых, проникнув во все сферы жизненного континуума, ислам стал мировоззрением, или частью этноса, полиэтнического населения Центральной Азии⁶. В самосознании народов

⁵ *Хадис* в контексте ислама означает «слово пророка» либо «рассказ о действиях пророка Мухаммада или о его молчаливом согласии с чем-либо», затрагивающий разнообразные религиозно-правовые стороны жизни мусульманской общины (Мустафа 2010: 6).

⁶ В работе мы рассматриваем часть Центральной Азии, которая образует единую историко-культурную область с подавляющим большинством мусульманского населения и включает сле-

произошло частичное отождествление конфессиональной и этнической принадлежности.

Особенно ярко специфика «народного ислама» проявляется в культуре мусульманских подвижников. «Почитание „друзей Бога“ или „святых“ (*авлия*’ *Аллах*) является в мусульманском мире повсеместным явлением, наличие которого признается всеми наблюдателями, в том числе и теми, кто считает его „еретическим новшеством“ (*бид’а*) и нарушением принципа единобожия (*тавхид*)» (Кныш 2015: 165). В этом культе почитание «святого» (*вали*), связанное с верой в его заступничество, совмещается с паломничеством к месту, где *вали* погребен или где он какое-то время жил, молился, исцелял; возможно, это место увековечено чудом, которое *вали* сотворил. «В народном исламе *авлия*’ почитались как чудотворцы, носители божественной благодати (*бараки*), покровители различных ремесел, заступники» (Кныш 1991а: 45). Считается, что *вали* является «находящимся под покровительством», «близким», «истинным другом» или «возлюбленным» Аллаха и может осуществлять различного рода посреднические функции между человеком и Аллахом. С. М. Прозоров подчеркивает огромное влияние на идеологию ислама и повседневные практики мусульман учения суфиев о «святости» («угодничестве», *ал-валайа*). Посредством суфийской доктрины культ «божьих угодников» («святых», *ал-аулийал*’) глубоко укоренился в сознании мусульман и распространился во все слои общества как востребованный институт посредничества между Аллахом и людьми (идея заступничества в Судный день у суннитов и шиитов), что привело к легализации культа «святых» в исламе (Прозоров 2016: 135).

Паломники верят, что в результате молитвы и принесения даров в священном месте можно получить поддержку в каких-либо начинаниях или помощь в беде. Большинство таких мест в доисламском прошлом обладали сакральной значимостью, были местами поклонения или связывались с культо-

дующие современные страны: Казахстан, Узбекистан, Туркменистан, Кыргызстан, Таджикистан, северную часть Ирана, северную часть Афганистана, северо-запад Китая.

вой деятельностью. Верования, легенды и предания, сложившиеся вокруг сакрального места и его божеств, были перенесены в ислам для прославления новых патронов, представляющих новую религию. Этими патронами в Центральной Азии стали преимущественно суфийские *шейхи* (главы суфийских братств) или *ишаны* (мусульманские лидеры, духовные наставники), исламские богословы, некоторые легендарные персонажи и отдельные выдающиеся правители. Схожим образом произошел перенос религиозных практик и обрядов; наряду с новыми «нормативными» мусульманскими регламентами, на могилах *авлийа*⁷ сохранились и реликтовые формы домусульманских практик. Сакральное место является центром, вокруг которого концентрируются компоненты «народного ислама»: легенды и предания, народные праздники, суеверия, практика паломничества, определенная структура обслуживания, включающая разных по статусу и сословной принадлежности людей.

На территории, завоеванной арабами в Центральной Азии, до прихода ислама были распространены другие религии (христианство, буддизм), в которых подвижничество и бедность во имя «высших» устремлений высоко ценились. Некоторые авторы в практике раннего суфизма усматривают значительное влияние подвижничества в христианстве (см., например: Грицинов 1999: 1006). Аскетический образ жизни подвижников заключался в отказе от любых земных наслаждений и безграничном служении Аллаху. Отсюда, согласно основной⁷, но не единственной точке зрения, возникает название «суфий», якобы происходящее от арабского слова «суф» (шерсть) и данное мусульманским подвижникам из-за шерстяной одежды, которую они носили круглогодично. В свою очередь, «нормативный ислам» не требовал и не поощрял отречения от мира. Суфизм как мистическое и аскетическое направление в исламе был гибкой системой, в рамках которой появилась возможность

⁷ Суфии часто возводят этимологию слова «суфий» к корню слова *ас-сафа* (араб. 'чистота'), *сифат* (араб. 'свойство') либо к выражению *ахль ас-суффа* ('люди скамьи или навеса'), которое применялось по отношению к малоимущим сподвижникам Пророка, жившим на территории его мечети в Медине и отличавшимся своим аскетизмом.

осуществить преемственность религиозных практик. Как отмечал В. В. Бартольд, «для благочестивых мусульман подвижничество и тесно связанный с ним культ „святых“ были такими преимуществами, от которых ислам не мог отказаться в пользу неверных» (Бартольд 1966: 117). Суфизм нашел особенно благодатную почву среди полукочевых в прошлом узбекских племен, у которых был широко распространен шаманизм, позволив исламу глубоко проникнуть в народную жизнь. Наиболее значимые суфийские авторитеты, прославившиеся своим подвижничеством, наставничеством и религиозными подвигами, еще при жизни почитались в качестве «святых», а их могилы становились объектами культа (Там же: 120).

Суфизму как течению в исламе, как и мусульманскому культу *авлия*’, присущ «синкретизм — сочетание в нем самых различных по своему происхождению элементов (от правоверного ислама и различных философских систем до переработанных элементов древних культов)» (Сухарева 1960: 44). Результаты этого можно наглядно наблюдать в Центральной Азии, где благодаря распространению практики почитания *авлия*’ *Аллах* и суфизма произошло привнесение традиций и обрядов, глубоко укорененных в культуре народов, в новую религию. В свою очередь, идеи ислама приобрели последователей среди населения. Дальнейшая эволюция и взаимовлияние суфизма и культа *авлия*’ проходили в рамках ислама в соответствии с теми социокультурными процессами, которые отражали исторический путь развития региона. Как результат, до сих пор во многих местах на могилах *авлия*’, большинство из которых имеют отношение к суфийской традиции, мы можем увидеть реликтовые элементы древних культов, представлений и обрядов.

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. Привер-

женность исламу приобретает значение «духовной скрепы» для формирования новой идеологии и национальной идентичности в постсоветских республиках Центральной Азии. В свете формирования новых идеологий и возрождения национального самосознания пришедшие в упадок за годы советской власти религиозные святыни повышают свою значимость. Многочисленные могилы *авлийа' Аллах* при поддержке государства восстанавливаются и обретают новый вид и статус⁸. Сегодня могилы *авлийа'* — это не только места для совершения религиозных обрядов местными жителями: наиболее известные *мазары* превращены в культовые комплексы и стали центрами духовной жизни, историко-культурными памятниками или мемориалами.

Одними из первых указов после обретения независимости в республиках Центральной Азии стали указы о реконструкции и восстановлении *мазаров*. Первые лица государства, представители бизнес-элиты, религиозные лидеры принимают участие в паломнических турах по «святым» местам. Президент Туркменистана называет сохранение и популяризацию расположенных на территории страны историко-культурных памятников, среди которых немало подлинных национальных святынь, одним из приоритетных аспектов государственной политики, направленной на возрождение исконных духовных ценностей туркменского народа (В Туркмении 2009).

Преобразованные в культурно-исторические памятники и мемориалы усыпальницы суфийских *шейхов*, исламских богословов и ученых отмечены на туристических картах. Большинство туристических компаний включают в свои маршруты их посещение. Как следствие, вместе с развитием внутреннего туризма, связанного с паломничеством к «святым» местам, происходит развитие туристической индустрии в целом, что, несомненно, способствует экономическому росту и притоку инвестиций. Вокруг большинства культовых мест создается современная туристическая инфраструктура. В отдельных случаях в мемориалах, воздвигнутых в память значимых исторических личностей, организованы музеи. Наиболее известные из них — это музей суфий-

⁸ Более подробно см.: (Мурадов 2018: 744–755).

ской традиции накшбандийа на территории мемориала знаменитого бухарского *шейха* Бахауддина Накшбанди и музей *имама* (араб. 'стоящий впереди') Бухари, исламского богослова, известного во всем исламском мире ученого и собирателя *хадисов*. 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 мусульманских подвижников, 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. Если на поверхности мы видим сохранение и трансляцию религиозного опыта, то имплицитно культ *авлийа'* служит отражением сложившейся картины мира, а эволюция культа зависит от динамики ее преобразований.

Культурная модель представляет собой набор символов, которые «моделируют» отношения между реальными явлениями и процессами в физической, органической, социальной или психологической системе, поскольку они «копируют», «повторяют» или «имитируют» эти явления и процессы. Как пишет известный американский антрополог, основатель интерпретативной антропологии К. Гирц, «конкретные символы одновременно и выражают, и формируют характер реального мира», и далее, «они формируют его, воспитывая в верующем определенный ряд предрасположенностей (наклонностей, способностей, навыков, привычек, обязанностей), которые придают элемент постоянства его деятельности и его опыту» (Гирц 2004: 112). Следовательно, раскрыть значения такой «коллективно созданной символистической структуры», как культ *авлийа' Аллах*, если принять ее за «собрание текстов», вербальных и невербальных, или «за творческие произведения, созданные из социального материала» (Там же: 508), значит исследовать мо-

дель культуры и подойти к пониманию картины мира изучаемого сообщества. Изучение практики поклонения мусульманским подвижникам в конкретной историко-культурной области в наши дни представляет собой синхронное описание этого социокультурного феномена с его специфическими чертами, отражающими локальное своеобразие социальных процессов и картины мира местного населения. Диахронный анализ изучаемого явления позволит нам рассмотреть культ *авлийа' Аллах* в центральноазиатском исламе в эволюционной динамике, во взаимосвязи с историческими событиями и процессами, приводящими к его трансформации. Все это придает нашему исследованию актуальность.

Актуальность работы заключается также во введении в научный оборот новых материалов о религиозной ситуации в регионе исследования. Предпринятое автором 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 связей (Pankov, Bustanov 2018: 20).

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 мусульманских подвижников или праведников. В исламском богословии понятие *вали Аллах* (мн. число *авлийа' Аллах*) более соответствует понятию «близкий к Аллаху» или «друг Аллаха», что можно

считать синонимом праведника или подвижника⁹, 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 традиции (Ernst 1997: 58–80). 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 «святителище», 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*¹⁰. Исследуемый культовый объект в Хорезме официально называется *зияратгох* Йусуфа Хамадани, но в народе *мазар* называют Улли-*пир* (великий *пир*) или Катта-*пир* (большой *пир*).

⁹ Более подробно см.: (Васильцов 2016: 81–98).

¹⁰ *Пир* (перс. ‘старец’) — в суфизме руководитель *тариката*, *вали*, а также могила, где похоронен *пир*.

В исследовании мы будем использовать все три понятия (*зияратгох*, *мазар*, *тир*). 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 *авлийа*, 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.

Культ *авлийа* *Аллах* в центральноазиатском исламе — достаточно популярная тема научных исследований. Ученые, работающие в различных областях гуманитарных и общественных наук, считают ее актуальной. Религиоведов и этнографов привлекает многообразие способов культовой деятельности, определяемых содержанием религиозных верований, в тех или иных формах сохранившихся и проявляющихся на *мазарах*. Не меньший ин-

терес представляют собой здания, религиозное искусство, votivные предметы и другие ритуальные атрибуты как средства культовой деятельности. Культ мусульманских подвижников, связанный с многочисленными *мазарами*, — одно из тех культурных явлений, в которых до сих пор можно обнаружить реликты древних верований, соседствующие с мусульманской ритуальной традицией, и в то же время в нем находят отражение своеобразие локальной культуры и социальные преобразования, привнесенные современной эпохой. Исследование культа *авлийа*’ на примере конкретного *мазара* выявляет особенности культуры и общественной жизни локального сообщества.

Первые отрывочные данные о существовании культа *авлийа*’ *Аллах* в исламе и разнообразных местах поклонения, связанных с этой практикой на территории Центральной Азии, мы находим в записках путешественников и исследователей, а также в отчетах и дневниках официальных лиц, представлявших Российскую метрополию в регионе. Завоевание Центральной Азии в XIX в. проходило одновременно с ее географическим и этнографическим изучением. В дальнейшем, после присоединения к Российской империи в 1870-х гг. Бухарского эмирата, Кокандского и Хивинского ханств, а позже территории современного Туркменистана, изучение истории, культуры и быта местного населения начинает занимать важное место в исследовательской деятельности российских ученых. В 1890 г. в Закаспийскую область¹¹ Императорской Археологической комиссией был командирован профессор востоковедения В. А. Жуковский. Итогом его работы стала книга «Развалины Древнего Мерва» — первая монография, посвященная изучению одного из самых древних центральноазиатских городов. В ней мы находим подробное описание памятников Древнего Мерва, среди которых мечеть *Ходжа-Юсуп* и гробница святого (Жуковский 1894: 167–170). Автор также приводит некоторые агиографические данные о самом Йусуфе Хамадани. Именно здесь, на территории государственного историко-культурного парка Древний Мерв,

¹¹ Административная единица в Российской империи, существовавшая с 1854 по 1917 г., административный центр — г. Асхабад.

как принято считать, находится место погребения¹² суфийского *шейха*.

Практически в одно время, на рубеже XIX–XX вв., вопросы истории и культуры центральноазиатских народов изучают выдающиеся русские, а затем советские востоковеды В. В. Бартольд (1869–1930), А. А. Семенов (1873–1958), С. М. Андреев (1873–1948) и А. Ю. Якубовский (1886–1953). Особое признание получил академик В. В. Бартольд: его труды позволили ввести в научный оборот значительный объем материала, ранее неизвестного науке.

Изучение феномена культа *авлия*' в исламе начинается на рубеже XIX в. Первым, кто посвятил этой проблеме полноценную монографию — «Култ 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» (Гольдциер 1938: 65). 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*. Изучение реликтов домусульманских верований, которые в тех или иных формах сохраняются в легендах и преданиях, а также в культовых практиках на святилищах, предоставляет этнографам возможность получить сведения о религиозных традициях, поглщенных исламом, рассмотреть особенности местных форм ислама, выяснить, реликты каких верований сохраняются в практике поклонения *авлия*' *Аллах* и какую роль они играют в культовой деятельности. Все это позволяет определять закономерности процесса смены одних форм верований другими и социокультурные условия, соответствующие этим изменениям.

Значительный объем этнографических материалов по интересующей нас теме был собран одной из самых крупных экспедиций, работавших в со-

¹² Помимо него, есть и другие усыпальницы Йусуфа Хамадани, называемые *кадам-джой* (тюрк. 'место следа'), где возникали *мазары*. В связи с тем, что посещение *мазара* Йусуфа Хамадани в Древнем Мерве в Туркменистане было связано с различными трудностями, диссертант перенес фокус исследования на другое популярное место паломничества, связанное с Йусуфом Хамадани, — в Хорезмскую область Узбекистана.

ветское время, — Хорезмской археолого-этнографической экспедицией под руководством С. П. Толстова (1907–1976). Полевые исследования в ее рамках начались в 1937 г. и продолжались с перерывами вплоть до 1990-х гг. Экспедиция работала на территории Хорезмского оазиса, в низовьях Сырдарьи, в пустынях Каракумы и Кызылкум и представляла собой полномасштабное научно-исследовательское предприятие, неизменно участниками которого, помимо археологов и этнографов, были геологи, геоморфологи и физические антропологи. Комплексный подход к исследованию открыл перед этнографами большие возможности для изучения проблем этногенеза, социальной динамики, истории материальной и духовной культуры, семейного быта современных народов Центральной Азии. Создаваемые археологами исторические реконструкции позволили проводить анализ древних верований, используя собранные экспедицией этнографические материалы по современным реликтам доисламских культов. Чрезвычайно важным для изучения генезиса и эволюции практики поклонения мусульманским подвижникам является то, что объектом археолого-этнографических исследований была единая историко-географическая область. Это позволяло проследить путь ее исторического и культурного развития в течение длительного времени.

Итогом более сорока лет экспедиции стали восемь выпусков материалов экспедиции, многочисленные монографии и научные сборники, 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» (Толстов 1948), оказавшая большое влияние на этнографов и дальнейшие исследования. Характерным примером этнографического изучения культа *авлийа* на примере отдельного *мазара* по материалам, собранным экспедицией С. П. Толстова, служит публикация Ю. В. Кнорозова (1922–1999) «Мазар Шамун-Наби» (1949). Автор одним из первых предлагает комплексный междисциплинарный подход к исследованию *мазара* как памятника духовной культуры. Ю. В. Кнорозов интерпретирует легенды о *вали*, приводит описание культовой деятельности паломников, изучает

архитектурные особенности построек, анализирует археологические и этнографические материалы, проводит исторические параллели и делает обобщения.

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» (Снесарев 1969), обобщающая собранный материал. «В этой книге дан глубокий исторический и сравнительно-этнографический анализ богатейшего полевого материала, накопившегося у автора за много лет. Впервые в центральноазиатской этнографии исследуется столь полно и разносторонне целый комплекс религиоведческих тем: демонология и шаманство, магия семейно-бытовой обрядности, культы плодородия в производстве и быту, культ «святых», культы животных, а также реликты зороастризма, наиболее устойчиво сохранившиеся в погребальных обрядах» (Кукушкина 1981: 31). Для изучения культа *авлийа* 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» (Снесарев 1983).

Многогранные этнографические исследования в среде узбекского и таджикского населения региона проводила на протяжении всей своей научной карьеры О. А. Сухарева (1903–1983). В круг ее интересов входило изучение ислама и доисламских верований и культов, реликты которых включены в религиозные практики на *мазарах авлийа* в Центральной Азии. В первую

очередь ею проводились полевые исследования обрядовых практик шаманизма, перешедших в ислам в виде суфийских ритуалов. Она отмечает, что «суфизм сложился в значительной степени на основе шаманских идей, которые ислам должен был, но не смог искоренить» (Сухарева 1975: 82). Следуя логике автора, получается, что суфизм вырос на почве шаманизма. Вернее было бы сказать, что некоторые ритуалы, идеи и представления шаманской традиции сменили свою религиозную идентичность и стали восприниматься как исламские/суфийские. 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, как В. Н. Басилов (1937–1998) (Басилов 1970), С. М. Демидов (Демидов 1978), Р. Р. Рахимов (1938–2013) (Рахимов 2009), Ю. А. Рапопорт (1924–2009) (Рапопорт 1971), в своих работах, посвященных изучению культа *авлийа* *Аллах* и суфизму, использовали собранные ею материалы.

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, неангажированного 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 (*мюридизма, ишанства, дервишизма, зикризма*) почти полное незнание предмета. Даже изучение нашего, „отчественного“ суфизма в Средней Азии и на Кавказе было отдано на откуп западному исламоведению» (Кныш 1991: 153).

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» (Kemper 2008: 17).

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 шаманизма (DeWeese 2014: 357). 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» (1986)¹³; книга американского историка Эдварда А. Оллворта «Современные узбеки: с XIV века до наших дней: культурная история» (Allworth 1990), 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» (Ro'i 2000); исследования одного из крупнейших западных специалистов по исламу в Центральной Азии профессора Девин ДеВиза (DeWeese 1994; 2013; 2018) и ряд других.

Одним из первых важных сборников, в котором сведен ряд исследований крупных зарубежных ученых по суфизму в Центральной Азии, является книга «Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования)», вышедший под редакцией известного суфиеведа А. А. Хисматулина (Суфизм в Центральной Азии 2001). В сборнике представлены работы Анке фон Кюгельге-

¹³ С.Н. Абашин критикует работу за чрезмерный антиимперский пафос, выбранный авторами при описании стратегий взаимоотношений мусульман с властью (Абашин 2015: 499).

на из Швейцарии (Кюгельген 1998), Бахтияра Бабаджанова (Бабаджанов 1999), одного из ведущих специалистов по суфизму в Центральной Азии, Юргена Пауля, немецкого исламоведа, исследователя традиции хаджаган-накшбандийа (Poul 1998), и Фрица Майера (1995), памяти которого посвящена эта книга.

Практика поклонения *авлийа*’ как часть антропологического представления ислама освещен в работах известных западных исследователей, специалистов по марокканскому исламу Э. Геллнера и К. Гирца. В своем ставшем уже классическим труде «Мусульманское общество» (Gellner 1981) Геллнер предпринимает попытки концептуализировать ислам, эксплицитно сравнивая его с христианством, за что подвергается критике. По мнению Т. Асада¹⁴, такого рода концептуализация, свойственная ученым-ориенталистам, приводит к искажениям. Ученый считает, что «репрезентация социальной структуры исключительно в терминах драматических ролей обычно исключает другие концепции, что антропологический анализ социальной структуры должен фокусироваться не на типичных акторах, а на меняющихся паттернах институциональных отношений и условий. Нарративы о культурно различающихся акторах должны стремиться к трансляции и репрезентации их дискурсов, помещенных в исторический контекст в качестве ответов на дискурсы других людей, а не к схематизации и деисторизации их действий» (Асад 2017: 48). В своем исследовании мы будем стремиться придерживаться этого подхода.

В постсоветское время культ *авлийа*’ в различных его аспектах не перестает быть темой многочисленных публикаций и научных исследований. Религиозный ренессанс на постсоветском пространстве Центральной Азии сопровождался возрождением культовых мест и активизацией паломничества к местам поклонения. Феномен культа мусульманских подвижников в связи с доступностью полевых исследований становится весьма популярным объектом изучения среди западных специалистов. Исследованию элементов

¹⁴ Талал Асад (род. 1932) — антрополог в CUNY Graduate Center. Внес важный теоретический вклад в переосмысление антропологии ислама.

местных форм ислама и паломничеству к *мазарам* посвящена работа Мирии Элизабет Лоу «Повседневный ислам в постсоветской Центральной Азии» (Louw 2007). Автор предоставляет богатый этнографический материал о современной религиозной ситуации в Узбекистане, особое внимание уделяя эзотерическим аспектам культовых практик.

Кристина Кехл-Бодроги свою монографию «Религия здесь не так сильна: религиозная жизнь мусульман в Хорезме после социализма» также посвящает изучению элементов повседневной религиозности. В фокусе исследователя местные формы ислама, включающие ритуальную деятельность, паломничество к *мазарам авлийа'* и различные виды целительских практик (Kehl-Bodrogi 2008). Небольшая по объему, но важная для нашего исследования статья Кристины Кехл-Бодроги посвящена религиозной ситуации в Узбекистане и, в частности, в Хорезме (Kehl-Bodrogi 2006). 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 давности, полученные Кехл-Бодроги, позволяют диссертанту увидеть произошедшие перемены и оценить динамику религиозных процессов в исследуемом регионе.

Ритуальная символика культовой деятельности паломников на *мазарах* нашла отражение в работах Р. Р. Рахимова (2007). Символизм и сакральные функции *туга*, а также некоторых других атрибутов «святых» мест изучает Н. С. Терлецкий (2011). 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», 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*», С. Н. Абашин показывает структуру религиозного поля узбекского *кишлака*, используя идеи и словарь французского социолога Пьера Бурдьё. Большой объем этнографических материалов, собранных Абашиним, при помощи концептуальных но-

вовведений теории Бурдьё позволяет увидеть механизмы воспроизводства социальных отношений и природу социальных практик представителей основных групп мусульманских деятелей (Абашин 2015). Ю. А. Аверьянов (Аверьянов 2009) исследует прошлое и настоящее *мазара* Бахауддина Накшбанди и в своих работах по истории суфизма и суфийских братств раскрывает их социальную роль. Правилам культовой деятельности на *мазарах* посвящена публикация А. К. Алексеева (2011).

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. Так, некоторые интересные для нас аспекты культовой традиции на *мазарах* в культуре казахов раскрыты в работе Г. Н. Мустафиной (1992). Практике поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов посвящены публикации И. В. Стасевич (см., например: Стасевич 2012). Феномен «мнимых» могил, называемых в Центральной Азии *кадам-джой*, раскрывает в своей статье французский исследователь Тьерри Заркоун (Zarcone 2013). Многообразие культовой деятельности, традиций и обрядности показывает в работе «„Народный ислам“ и мусульманская молодежь Центрального и Северо-Западного Кавказа» А. А. Ярлыкапов (Ярлыкапов 2006). В 1996 г. ташкентский историк А. К. Муминов опубликовал обобщающую работу, посвященную генезису мусульманских святынь в Центральной Азии (Муминов 1996). В ней автор предлагает три классификации мест поклонения, включая места, связанные с мусульманскими «святыми».

Специфику воспроизводства практики почитания «святых» в сообществах цыган-мусульман на Балканах раскрывает К. П. Трофимова в статье «„Божьи люди“: традиция почитания „святых“ в цыганской среде на Балканах» (Трофимова 2015). Ирен Хилгерс в монографии «Почему узбеки долж-

ны быть мусульманами?» (Hilgers 2004) показывает различные аспекты религиозного поля Ферганской долины, а также демонстрирует гендерные различия в культовых практиках на *мазаре* рядом с Кокандом. В обобщающей работе Брюса Привратского по религиозной ситуации среди казахов «Мусульманский Туркестан» (Privratsky 2001) значительное место уделено культуре «святых» в исламе и его специфическим особенностям, свойственным данному региону. Особенности культа *авлийа* в сибирском исламе показаны в монографии А. Г. Селезнева «Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального» (Селезнев 2009).

В издательстве Токийского университета (TUFS) вышел сборник исследований мест поклонения Центральной Евразии «Мазар» (Sugawara 2016). В нем представлены работы ученых на тему культа *авлийа* в исламе в культуре различных народов: о практиках киргизских *бахши* (сказателей) на *мазарах* пишет Гульбахар Гходжеш (Ghojesh 2016), паломничеству к «святым» местам среди уйгур посвящена работа Рахилия Давута (Dawut 2016), паломничество к *мазарам* в современном Казахстане — тема статьи Айтжан Нурмановой (Nurmanova 2016) и др.

Вопросами постсоветской исламской религиозности и возрождения культа *авлийа* на Северном Кавказе на микроуровне отдельной сельской общины задается в своем исследовании В. О. Бобровников (Бобровников 2006). Мусульманские культовые места тюрских народов Нижнего Поволжья, ислам в Астраханском крае и некоторые другие проблемы культа «святых» — сфера научных интересов А. В. Сызранова (Сызранов 2006). Особенно стоит отметить работу В. Л. Огудина, в которой он рассматривает места поклонения Ферганы как объект научного изучения (Огудин 2002). 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 мест 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-тур* в Хорезмской области Узбекистана.

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

- 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-тур*, 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. Принцип историзма подразумевает исследование исторического явления в его развитии, то есть с точки зрения того, где, когда и вследствие каких причин это явление возник-

ло, каким оно было в начале своей эволюции, как оценивалось тогда и как затем развивалось, в чем его роль, какой путь оно прошло, какие оценки ему давались на том или ином этапе развития. Принцип объективности требует, чтобы мы не занимали крайних позиций при оценке тех или иных исторических и политических событий, связанных с предметом нашего исследования, а также проводили непредвзятый анализ имеющейся научной литературы.

Исходя из принципа системности мы будем рассматривать культуру *авлийа* 'Аллах во взаимосвязи всех его элементов и в его внешних связях. Этому принципу, по нашему мнению, более всего соответствует социокультурная концепция, постулирующая единство социокультурной реальности, в которой социальные и культурные аспекты неразделимы. Суть этой концепции выразил П. Сорокин: «Структура социокультурного взаимодействия имеет три аспекта, неотделимых друг от друга: 1) личность как субъект взаимодействия; 2) общество как совокупность взаимодействующих индивидов с его социокультурными отношениями и процессами; 3) культура как совокупность значений, ценностей и норм, которыми владеют взаимодействующие лица, и совокупность носителей, которые объективируют, социализируют и раскрывают эти значения. Ни один элемент из этой триады не может существовать без двух других» (Сорокин 1992: 218).

Специфика социокультурного подхода состоит в том, что он интегрирует три измерения человеческого бытия (человека в его соотношении с обществом, характер культуры и тип социальности) именно как фундаментальные, каждое из которых не сводится к другим и не выводится из них, но при этом они взаимосвязаны и влияют друг на друга как важнейшие составляющие человеческих общностей. 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, полити-

ческого, социального, религии и идеологии, науки и искусства, особенностей быта и материальной культуры), пронизанная основополагающими базовыми принципами и ценностями.

В соответствии с представленными выше принципами исследования и концепциями понимания культуры определим способ изучения культа *авлия*' *Аллах* в исламе как социокультурного феномена. Более всего для этого, по нашему мнению, подходит исследовательская доктрина, сформированная К. Гирцем. Сохраняя системный принцип комплексного изучения явления культуры с различных точек зрения, он предложил для анализа семиотический подход к исследованию: «...разделяя точку зрения М. Вебера, согласно которой человек — это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов, я принимаю культуру за эту паутину, а ее анализ — за дело науки не экспериментальной, занятой выявлением законов, а интерпретативной, занятой поиском значений. Выявление и разъяснение значения — именно та цель, которую я преследую, когда разбираю внешне загадочные выражения социального» (Гирц 2004: 11). На практическом уровне позиция К. Гирца заключается в том, чтобы пытаться противостоять субъективизму, с одной стороны, и «каббализму» — с другой, пытаться удержать анализ символических форм как можно ближе к конкретным социальным явлениям и событиям, к миру обычной человеческой жизни и организовать это таким образом, чтобы связи между теоретическими формулировками и описательными интерпретациями не заменялись ссылками на естественные науки.

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. При этом как в первой части работы, в которой мы изучаем культ *авлия*' *Аллах* в историческом контексте,

так и во второй, в которой идет исследование практики поклонения *авлийа*' в наши дни, антропологическое изучение делится на две стадии: 1) анализ системы значений, воплощенной в религиозных символах, конструирующих культ; 2) соотнесение этой системы с социально-структурными и психологическими процессами. В эпистемологическом отношении семиотическая концепция К. Гирца позволяет перейти от объяснений к интерпретации.

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 агентов¹⁵ культа Йусуфа Хамадани, которые своими практиками, порождаемыми социокультурной обусловленностью и накопленными в процессе социализации предрасположенностями, или габитусом¹⁶, а также своей по-

¹⁵ 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 (Шматко 1993: 11).

¹⁶ Габитус (лат. 'свойство, состояние, положение') есть структурированная система диспозиций, система действия, восприятия, мышления, оценивания и выражения, предрасположенная функционировать как структурирующая структура. В качестве таковой габитус генерирует и

зицией в пространстве 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 *авлия*' 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 реальности¹⁷.

Предпочтение, отданное этому методу исследования, основано, скорее, не на систематическом сравнении существующих теорий, а на мнении диссертанта, сложившемся уже в процессе применения ресурсов социологии Бурдьё для исследования социального пространства *мазара* и знакомства с работами ученого. «Задуманная как альтернатива структурализму теория, предложенная Пьером Бурдьё, позволяет преодолеть ограничения, накладываемые объектом, и поставить вопрос об общей антропологии, охватывающей этнологию и социологию» (Пэнто 1995: 288). К тому же весьма убедительно выглядят собрание исследований различных мест социального мира,

структурирует практики и представления так, что они оказываются объективно адаптированными к системе социальных отношений, продуктом которой, впрочем, он является (Шматко 2007: 61).

¹⁷ 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 (Шматко 2007: 567).

которые проделал Бурдьё¹⁸, что подчеркивает практический смысл теории генетического структурализма. «Достоинство социологии Пьера Бурдьё — постоянное стремление соразмерять „теоретические“ цели с эмпирически верифицируемыми средствами, предлагаемыми социологической практикой» (Там же: 288). Автор систематизирует накопленные наукой знания касательно такой категории, как социальное пространство, и предметно исследует ее, используя междисциплинарный подход. В результате создается фундаментальная конструкция социального пространства. Разработанный Бурдьё исследовательский инструментарий позволяет нам провести социоанализ пространства культа Йусуфа Хамадани, проявленного на *мазар*е Улли-пир в Хорезме, наиболее полно.

Методы исследования. В соответствии с выбранной методологией, целями и задачами исследования определим методы исследования. При рассмотрении генезиса и эволюции культа *авлия*' *Аллах* основным методом будет анализ работ отечественных и зарубежных историков, этнографов, религиоведов, антропологов и археологов. Анализ научной литературы предполагает использование метода историко-генетического анализа, исследующего возникновение, происхождение и становление феномена, и сравнительно-исторического метода, позволяющего проводить параллели, исторические сравнения и сопоставления. Применение этих методов дает возможность как изучить историографию культа *авлия*' в исламе Центральной Азии в тесной связи с исторической обстановкой, в которой он возник, так и проследить этапы эволюции практики поклонения *авлия*' *Аллах* в историческом контексте. Логический анализ раскрывает своеобразие, специфические особенности и соотношение объекта исследования с другими явлениями. Хронологический метод способствует изучению возникновения, формирования и развития явления в строгой временной последовательности.

¹⁸ См. такие работы Бурдьё, как «Клиническая социология поля науки» (1997), «Два государства: генезис и структура бюрократического поля» (1993), «Поле политики, поле социальных наук, поле журналистики» (1995) и др.

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-тур в Хорезмской области Узбекистана, а также на материалах, собранных диссертантом в Туркменистане, Казахстане и Кыргызстане в 2014–2018 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 формализованное 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 госу-

дарств в сфере противодействия религиозному экстремизму. В такой ситуации формализованные интервью проводить было сложно, поэтому 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-тур в Хорезме через знакомство с агентами, включенными в поле¹⁹ 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 настоящее в общий нарратив. Это поможет нам увидеть, как общественно-исторические процессы отразились в индивидуальной жизни агентов социального пространства *мазара*, а также выявить механизмы производства и воспроизводства практик, эволюцию профессиональной стратификации и трансформацию социальной структуры культа Йусуфа Хамадани. 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.

¹⁹ 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» (Бурдьё 2001а: 40).

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

Изучение культа Йусуфа Хамадани, как и других элементов «народного» ислама, или «живого» суфизма, без «включенной» полевой работы не позволяет воссоздать его реальное функционирование в конкретной социально-политической и идеологической обстановке. А. Д. Кныш называет этот метод «религиозной этнографией». «Его последователи, по сути дела, возрождают традиции прикладного исследования мусульманского мистицизма, но уже на качественно ином уровне, вооруженные богатым опытом, накопленным этнографами и социологами в странах мусульманского Востока» (Кныш 1991: 185). Диссертант в процессе полевого исследования культа Йусуфа Хамадани стремился придерживаться позиции стороннего наблюдателя, чтобы сохранять объективность восприятия и осмысления полученного материала.

В целом мы будем двигаться от факта к обобщению, от интерпретации первого порядка, то есть от осмысления материала, полученного в микроэтнографической среде, к интерпретации второго порядка, связанной с переводом личного опыта на язык научного дискурса. Согласно К. Гирцу, это значит, что «антрополог, как правило, выходит к более широким интерпретациям и к более высокому абстрактному уровню анализа через этап очень подробного изучения чрезвычайно мелких явлений» (Гирц 2004: 30).

Научная новизна исследования определяется предложенным в работе подходом к изучению феномена культа *авлийа' Аллах* в исламе как части социокультурного пространства. В прошлом по отношению к проблеме культа *авлийа'* существовало несколько научных позиций. Наиболее распространенной позицией, принятой в советское время, было отнесение культа «святых» к «доисламским пережиткам»²⁰. Подобная практика исключения значимого

²⁰ 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 несущим

явления из исламоведения приводила к искажению методики изучения мусульманских обществ, что отражалось на качестве исследований. В постсоветское время в результате дефицита знаний о суфизме и его неверной оценки, свойственных советской науке периода идеологических ограничений, появилась тенденция сводить культ *авлийа'* к суфизму. При отсутствии исследовательской базы такие суждения являются необоснованными и искажают роль суфизма в истории мусульманских регионов бывшего СССР.

Другой популярной сегодня тенденцией при изучении культа *авлийа'*, на что обращают внимание многие исследователи, стало объяснение местного своеобразия ислама с его локальными верованиями, культом *авлийа'* и влиянием суфизма как «традиционной» или «национальной» версии ислама и противопоставлять ей ислам «чужой». 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» (Абашин, Бобровников 2003: 15).

В нашем подходе к культу *авлийа' 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 *авлийа' Аллах* в центральноазиатском исламе как социокультурного феномена в эволюционной динамике;
- комплексное исследование культа *авлийа' Аллах* в исламе на примере культа Йусуфа Хамадани в Хорезме с использованием методологии, объединяющей три метода исследования;

щественным. Более правильно было бы говорить о «неисламских элементах в исламе» (Абашин, Бобровников 2003: 8).

- 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-пир*;
- описание и анализ социального пространства *мазара Улли-пир*;
- 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 *авлия* 'Аллах, обнаруженная на *мазаре Улли-пир*. В результате социокультурной динамики все три элемента культа Йусуфа Хамадани (агиология, место паломничества и религиозная практика) 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 *авлия* 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, имеющие 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 и религиями, хотя сама *фолбин* пытается представить их исламскими.

2. Синтетический путь исследования культа *авлийа’ Аллах* в исламе на примере *мазара Улли-пир* в Хорезме доказал свою эффективность. 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-пир* 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-пир* — это позиция *имама*. Он является центральной фигурой культа Йусуфа Хамадани. Далее по ме-

ре 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 условного 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 *авлия* '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 *авлия* 'Аллах в исламе), состоящий из трех схем интерпретации. Применение комбинированной методологии для комплексного исследования культа *авлия* ' в исламе с учетом накопленных социально-гуманитарными науками знаний позволяет преодо-

леть 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 связи с возрождением духовно-нравственных и историко-культурных ценностей в Узбекистане и Туркменистане, где существуют исторические памятники и духовные центры, имеющие отношение к деятельности основоположника центральноазиатского суфизма, практической значимостью обладают собранные и отредактированные материалы о великом суфийском *шейхе* Йусуфе Хамадани. По мнению диссертанта, материалы и выводы могут быть задействованы при оценке исторического значения деятельности Йусуфа Хамадани в развитии культуры центральноазиатских народов, а также при чтении университетских курсов по религиоведению, истории ислама, по истории и этнографии Центральной Азии и истории культуры постсоветских государств.

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 миграции людей для сохранения веры и знаний. Полученные данные могут послужить основой для дальнейших исследований миграции людей по религиозным мотивам.

Глава I. КУЛЬТ *АВЛИЙА*' *АЛЛАХ* В ИСЛАМЕ, ЕГО ГЕНЕЗИС И ЭВОЛЮЦИЯ

I. 1. Предпосылки возникновения культа «святых»

Культ «святых» в определенной степени присутствует во всех мировых религиях и в большинстве локальных религий. У его истоков стояли древнейшие культы и верования человечества. В первую очередь культ «святых» демонстрирует преемственную связь с культом предков. Культ предков считается одним из самых древних и распространенных культов на земном шаре (Токарев 1990: 255). Во многих религиях в той или иной форме сохранились элементы культа предков, в его ритуалах отразилось социокультурное многообразие народов мира. С. А. Токарев определяет культ предков как «поклонение умершим прародителям и сородичам, и прежде всего семейно-родовые формы такого поклонения, то есть веру в то, что умершие предки покровительствуют своим живым сородичам-потомкам; и умиловительные обряды, устраиваемые в честь них членами рода или семьи» (Там же). Природа этого покровительства основывается на вере людей в существование души (или нескольких душ) человека, независимой от тела, которая после смерти продолжает оказывать влияние на судьбы его потомков.

На ранних стадиях развития человеческих общностей анимистические представления о душе вместе с более древней верой в мифологизированного тотемического предка закрепились в культе духов-покровителей, дальнейшая эволюция которого в социальной среде, основанной на патриархальном авторитете и власти родовых старейшин, привела к возникновению культа предков. «Складываются образы могучих и благодетельных духов, которые могут покровительствовать своим сородичам, охранять и опекать их, как они это делали при жизни, но зато и сами требуют почтения и материального обслуживания, как требовали этого при жизни» (Токарев 1990: 255).

По мнению Токарева, образ почитаемого предка сменяет более ранние

мифологические образы тотемических прародителей и не только развивается из идеи существования души, но и представляет собой трансформацию идей семейно-родового гения-покровителя. Тем не менее, что особо подчеркивает Токарев, «формы религии никогда не развиваются сами по себе, одна из другой, как представляют это себе многие ученые-идеалисты или эволюционисты. Развивается земная основа религиозных верований, и изменения ее порождают новые и новые формы верований. При этом разные формы религии могут существовать и существуют одновременно, в одном и том же обществе, у одного и того же народа. Они могут смешиваться и сливаться между собой, а могут существовать и порознь, независимо друг от друга» (Токарев 1990: 384). Вместо земной основы религиозных верований вполне возможно применить другое понятие — социальная жизнь. Следовательно, культ предков, как и другие формы культовой деятельности, выполняют важную социальную функцию, направленную на поддержание общественного устройства.

По мнению Д. М. Бондаренко, культ предков у большинства народов Тропической Африки является мировоззренческой основой, или «грунтом», картины мира (Бондаренко 1995: 25).

Теория А. Р. Рэдклифф-Брауна объясняет социальную функцию обрядов и церемоний, которая в общих чертах состоит в том, что «упорядоченная социальная жизнь человеческих существ зависит от наличия у членов общества определенных чувств, которые контролируют поведение индивида в его взаимоотношениях с окружающими» (Рэдклифф-Браун 2001: 184). Обряд автор рассматривает как регулируемое символическое выражение определенных чувств. Тогда специфической социальной функцией обряда становится передача из поколения в поколение чувств, от которых зависит социальный порядок. Ожидаемое вдохновение, которое испытывает индивид или коллектив при совершении обрядов, обновляет и усиливает врожденное чувство групповой солидарности. Таким образом, обряды культа предков направлены на поддержание солидарности и непрерывности линиджей и более широких групп, составленных из родственных линиджей, обеспечивая стабильность

родовой социальной структуры.

Элементы культа предков присутствуют в наши дни в большинстве культур, но особенно там, где сохраняется традиционный уклад жизни. Наглядным примером могут служить республики Центральной Азии, где политическая жизнь во многом определяется родоплеменными и кланово-семейными отношениями. В некоторых случаях, например в Туркменистане, адаптация культа предков к современным условиям привела к такому явлению, как трайбализм. В Китае семейно-родовая форма культа предков легла в основу официальной религии конфуцианства и оказала сильное влияние на всю жизнь китайцев, начиная с алтаря предков в доме и обрядов в родовом храме и заканчивая социальным укладом жизни в целом. Похожие формы почитания предков мы можем наблюдать в культурах других народов на Дальнем Востоке. Представленные выше примеры демонстрируют устойчивость культа предков во времени и его адаптивность к изменению социальных условий, что и позволяет делать вывод об особой роли этого культа в генезисе культа «святых».

Между тем культ предков не существовал изолированно от других ранних форм религии, что особенно проявилось в более поздние эпохи человеческой истории. Синкретичность культа, его трансформации и модификации, а также различные переплетения и объединения с другими религиозными верованиями, такими как культ племенных богов, погребальный культ и погребальные обряды, шаманизм, земледельческие культы, комплекс обрядов и верований, связанных с возрастными инициациями, и разнообразные виды магии, которые формировались в соответствии с дальнейшими изменениями социальной жизни человеческих общностей, показывают, как культ предков адаптировался и эволюционировал.

Неоспоримо то, что культ «святых», как и любая другая форма верований, развивается на основе предшествующих ему религиозных представлений. Но в исследовании культа *авлийа* 'Аллах в исламе как социокультурного феномена, помимо изучения влияния пережитков древних верований на

культ *авлийа*' в исламе, нас интересуют социальные, политические и материальные условия жизни людей, которые послужили причинами его возникновения. Отчетливо видно, как с изменением этих условий происходит дальнейшее усложнение религиозных систем и появление политеистических религий, распространившихся по всему Ближневосточному региону. Так, в Месопотамии по причине множества сменявших друг друга государственных образований не было сильной и стабильной государственной власти. В соответствии с такой социально-политической структурой развивалась религиозная система, в рамках которой сравнительно легко уживались друг с другом многочисленные боги с посвященными им храмами и обслуживавшими их жрецами. «С течением времени, однако, в рамках этих систем наметилась тенденция к монотеизму, наиболее отчетливо проявившаяся там, где степень централизации политической власти была более заметной и где централизованные империи возникли на базе более ранних политических образований, как, например, в Персии» (Васильев 1983: 64).

В религиоведении причину возникновения культа «святых» принято связывать с монотеистическими тенденциями в религиозной жизни народов. Монотеистические религии делают посредством культа «святых» уступки политеизму. Г. П. Снесарев так комментирует этот процесс: «Вновь возникающее единое божество, непонятное в своей абстрактности, отделяется от человека на недостижимые высоты. Но привычка непосредственной связи со сверхъестественными силами остается. Возникает институт посредников между человеком и богом — святых — по примеру старых божеств, выполняющих в достаточной мере самостоятельные функции» (Снесарев 1983: 7). Процесс адаптации к социальной действительности новой монотеистической религиозной системы сопровождался вытеснением культов старых божеств-покровителей культурами «святых», принявших на себя их функции. В этом процессе мы видим, как исторически сложившаяся система значений, воплощенная в уходящих религиозных символах, продолжает сохраняться в новой форме, в новых символах монотеистического реформирования религии-

озных систем. Тем самым подтверждается наш тезис о социокультурной обусловленности культа «святых», что более наглядно мы увидим при рассмотрении культа *авлия*' *Аллах* в исламе.

I. 2. Культ *авлия*' *Аллах* в исламе

Формирование культа *авлия*' *Аллах* в исламе началось на Аравийском полуострове, где и возникла в VII в. религия, охватившая в дальнейшем огромную территорию, завоеванную Арабским *халифатом*. Ислам зарождается на фоне политеистических верований многочисленных арабских племен, у которых существовали племенные божества, причем каждое племя имело свой ритуал поклонения этим божествам. Мусульманская община (*умма*), сплотившаяся вокруг пророка Мухаммада и ритуала поклонения Аллаху, воплощала новый принцип социального и политического порядка, пришедший на смену родоплеменной организации общества в городах-государствах Аравии. Ликвидация племенных культов, несмотря на некоторые рецидивы, произошла сравнительно быстро. «Сложнее было привить мусульманское „единобожие“ и оформляющуюся догматику на завоеванных арабами чужих землях» (Снесарев 1983: 31). Тем не менее ислам в процессе исторического развития инкорпорировал старые религиозные представления принявших его народов в соответствии с собственной системой.

При этом, как отмечает И. Гольдциер, «ни в какой другой области первоначальное учение ислама не подчинилось в столь большей мере потребностям своих приверженцев, как в области почитания святых» (Гольдциер 1938: 21). Концепция *авлия*' *Аллах* позволила последователям ислама создать между людьми и единым всемогущим Аллахом промежуточное звено, состоящее из посредников, решавших те же задачи, что и их старые божества. В недрах монотеистической религии культ *авлия*' отвечает политеистическим потребностям, чтобы заполнить огромное расстояние между людьми и божеством. Пришедшая на смену политеизму, выполнившая свою социальную задачу по поддержанию дифференцированной родопле-

менной структуры арабского народа, монотеистическая система не смогла полностью изменить глубоко укоренившиеся традиции арабов. Генетической основой почитания *авлийа* в исламе стала преемственная связь с политеистическими элементами этих традиций. Другими словами, при сохранении привычной картины мира в сознании человека остаются значения, заложенные в основу символизма религиозной системы; смена символов не приводит к изменению значений и не меняет мировоззренческих основ человека.

С целью демонстрации преемственности практики поклонения *авлийа* в исламе домусульманским верованиям в этой части диссертации мы рассмотрим религиозные традиции арабов, которые унаследовали культ *авлийа* Аллаха на родине пророка Мухаммада в Аравии, а затем покажем особенности ассимиляции культом верований центральноазиатских народов, а также то, как и под воздействием каких социокультурных факторов культ эволюционирует.

На заре своего становления в качестве религиозной системы ислам отличался строгим монотеизмом — первым и самым важным требованием была вера в единого Бога. С точки зрения ислама, иудаизм и христианство исказили принцип единобожия, а Мухаммад это исправил. Поэтому Мухаммад — *хатим ал-анбийа* (араб. 'печать пророков'), а ислам — «очищенная» версия монотеизма. В соответствии с этой установкой немислим был ни один культ, который имел бы своим объектом кого-либо, кроме Аллаха. Не составлял исключения и пророк Мухаммад, который в изначальном исламе был не более как первым мусульманином, называвшим себя «слугой Аллаха» и его «посланником». Мухаммад отклонял любые попытки не только сакрализировать себя, но и возвеличить над остальными членами мусульманской общины. «Даже совершеннейший человек, которого Аллах избирает для того, чтобы поучать все человечество, так же слаб и немощен, как и все остальные люди. Он не может влиять на законы природы, не может творить чудес и не знает ничего сокровенного», — пишет о принципах монотеизма в исламе И. Гольдциер (Гольдциер 1938: 24). Любое сопоставление с Аллахом либо

поклонение чему-либо, помимо Аллаха, или же претензия на обладание сверхъестественными способностями немедленно объявлялись *ширком* (араб. 'язычество, политеизм'), что являлось величайшим грехом и проявлением *куффра* (араб. 'неверие, сокрытие'). На этом этапе в исламе нет места почитанию *авлийа'*, в дальнейшем получившему широкое распространение во всем *халифате*.

Тем не менее еще при жизни пророка Мухаммада в его окружении наметилась тенденция наделять духовного лидера сверхчеловеческими способностями. Строгие законы и протестные высказывания пророка в отношении таких настроений не могли серьезно помешать этому процессу. Для араба, ставшего последователем новой веры, было важно воспринимать своего нового духовного наставника как обладателя не меньших способностей, чем те, какими славились мудрецы и предсказатели из его языческого прошлого. После смерти пророка его биографы при согласии духовных авторитетов и в соответствии с правилом *иджмы* (араб. 'единогласие, единодушное мнение') принялись приписывать ему сверхъестественные способности. С. М. Прозоров отмечает существенную роль суфиев в процессе идеализации пророка Мухаммада. «Вопреки кораническому образу Мухаммада как обычного человека (с его слабостями и болезнями, ошибающегося), посланного к людям с пророческой миссией, суфийская традиция наделила его способностью к „чудесам“, сверхъестественным знаниям, мудростью и т.д., что логически привело к созданию образа „совершенного человека“ (*ал-инсан ал-калим*, см., например, учение интеллектуала Ибн ал-Араби, ум. в 1240 г.)» (Прозоров 2916: 169).

В скором времени Мухаммад приобрел статус сверхчеловека, чудотворца и волшебника, что вполне соответствовало ожиданиям верующих. Возможно, одним из завершающих моментов, послуживших началу культа *авлийа' Аллаха*, стало закрепление в Коране понятия *вали* (мн. *авлийа'*). Это слово обозначало в мирском глоссарии того, кто находится под защитой кровнородственных отношений (Ernst 1997: 58). При переходе в область ре-

лигии отношения теснейшей близости были распространены на взаимоотношения человека с богом. «Так был построен мост через пропасть между божественным и человеческим. Путь был расчищен для того, чтобы вооружить человека сверхъестественными качествами. Вслед за этим появляются и святые, претендующие на почитание и обращение к ним за помощью» (Гольдциер 1938: 27). В сознании мусульман *авлия*’ наделены божественной благодатью (*баракой*), и, по велению Аллаха, через них она может передаваться людям. «*Барака* дается святому Аллахом и считается, что теперь этот человек становится носителем ее даже после смерти, распространяя ее из могилы. Вера в *бараку* есть основа культа „святых“ в исламе и их могил» (Olcott 2007: 23).

Под святостью в религии подразумевается некое качество возвышенного и идеального, которым наделяются люди, а также предметы и объекты культа. «Установлено, что пророки совершают знамения *аят* (мельчайшая структурная единица Корана, иногда понимается как „стих“), а „святые“ совершают *карамат*²¹» (Olcott 2007: 99). Близкая связь с Аллахом дает им право быть посредниками между Аллахом и людьми. При обращении к Аллаху верующие призывают на помощь *вали* в надежде, что он наверняка донесет их просьбу до Аллаха и сопроводит необходимыми аргументами. *Вали* может быть исторически реальной или мифической личностью, но, согласно религиозным воззрениям, он должен обладать сверхъестественными качествами, быть совершенным в нравственном отношении, близким к Аллаху, и в силу всех этих свойств способным творить деяния, выходящие за пределы рядового человеческого разума (чудеса). С закреплением в Коране, *сунне* и трудах мусульманских ученых этого понятия в новую религию, строжайшим образом закрепившую монотеизм, стали вполне законно пробираться вытесненные на начальном этапе ее становления, но не искорененные из других сфер жизни народные воззрения, составляющие картину мира арабов. Мусульманская догматика оказалась бессильна перед крепкими традициями

²¹ Чудотворения, происходящие с праведными мусульманами или совершаемые ими.

родоплеменных культов. Следовательно, в формировании исламского культа *авлийа*’ важная роль принадлежит представлениям о пророке Мухаммаде, которого его последователи наделили чудотворными способностями. Языческие представления арабов о пророках и выдающихся людях составляли базу для подобного рода воззрений.

Следующим элементом, который лежит в основе культа *авлийа*’ *Аллах* в исламе, является практика паломничества к местам поклонения. Появление в исламе самой идеи «святого» места И. Гольдциер связывает с процессом освящения мест, связанных с пророком Мухаммадом, возникшим далеко не в самом начале зарождения мусульманской религии.

Еще при Омейядах²², как отмечает автор, дом, в котором родился пророк, использовался как обычный жилой дом. Из чего он делает вывод, что освящение мест, связанных с легендами о пророке, относится не к самым древним временам. В процессе возвеличивания личности пророка, начавшегося после его смерти, происходит перемена в отношении этих памятных мест. «Даже самые мелочные эпизоды из жизни пророка увековечиваются топографически» (Гольдциер 1938: 44). Можно привести много примеров того, как развивается пиетет перед «святыми» местами. Чем дальше мы удаляемся во времени от жизни пророка, тем больше возникает «святых» мест там, где было засвидетельствовано его пребывание: где-то строят мечеть на месте, где опустился верблюд пророка; где-то туристам-паломникам показывают водоемы, вода которых стала пресной после плевка пророка, либо камень, на котором отдыхал пророк после возвращения с *умры*²³, и т.д. «Святость» присваивается памятным историческим местам, связанным с победами воинов ислама над неверными, а также могилам сотоварищей и сподвижников (*сахабов*) пророка, которых народные предания обращают в «святых» мучени-

²² Династия *халифов*, основанная Муавией в 661 г. Омейяды суфьянидской и марванидской ветвей правили в Дамасском *халифате* до середины VIII в. В 750 г. в результате восстания Абу Муслима их династия была свергнута Аббасидами. Омейядский *халифат* продолжил завоевательную политику Праведного *халифата* и покорил Северную Африку, часть Пиренейского полуострова, Центральную Азию, Синд, Табаристан и Джурджан.

²³ Малое паломничество, связанное с посещением Мекки, Запретной мечети в частности, однако не в месяц, предназначенный для *хаджа*, а в любое другое время.

ков за веру (*шахидов*). «Со временем почитание святых в исламе получает прогрессирующее развитие. Могилу святого начинают посещать как священное место поклонения, или же за могилы мусульманских святых выдают старые языческие святилища» (Там же: 46).

Могилам предков также придавалось особое священное значение. Эта традиция уходит далеко в прошлое, отсылая к культу предков или культу мертвых, составлявшему основу мировоззрения арабов. Основное различие между этими культурами заключается в том, что культ предков ищет объекты для своего почитания в отдаленном прошлом, а культ мертвых связан с более близким поколением (Гольдциер 1938: 129). Считалось, что могила героического предка является неприкосновенным убежищем. В культуре *авлия*' *Аллах* эта функция могилы предка была перенесена на усыпальницы *авлия*'. «В связи с тем, что могилы умерших предков, героев и благодетелей считаются религиозными святынями, можно с полным основанием ожидать здесь проявления религиозного чувства, даже отправления культа» (Там же: 134).

Что касается практики паломничества к сакральным местам, то она существовала в доисламской Аравии с давних времен. В Коране упоминается в качестве предметов культа древнего араба неотесанные камни-идолы, *ансабы*. Они почитались как божество, но редко оставались на долгое время объектом поклонения, так как арабы были кочевниками и на каждой новой стоянке выбирали себе новый камень в качестве объекта поклонения. Позже, с возникновением оседлой жизни, племенные божества заняли стационарные места на племенных святилищах. Самым крупным святилищем в доисламской Аравии была *Кааба* (араб. 'куб'), рядом с которой было сосредоточено большое количество идолов. Каждое арабское племя имело своего идола, и представители племени совершали паломничество к своему божеству. Практика паломничества к местам поклонения была составной частью языческих церемоний древних арабов и закрепилась в исламе в виде одной из пяти основных обязанностей каждого мусульманина — паломничества (*хаджа*) в священный город Мекку к главной святыне Каабе, где находится общеараб-

ское святилище — «черный камень».

Вера в сакральность могил достигла кульминации в представлении о ценности паломничества (*зиярата*) к усыпальницам *авлия*' *Аллах*. Основная цель *зиярата* (араб. 'посещение'). заключается в получении благодати и посредничестве *вали* перед Аллахом. «Посетители приносили votивные предметы к суфийским святыням и спрашивали суфийских мастеров о благославлении и заступничестве» (Кныш 2011: 89).

У многих исламизированных народов, особенно тех, которые находились на периферии *халифата*, считалось, что *зиярат* может заменить *хадж*²⁴. Однако не ко всем могилам *авлия*' был применим принцип замещения, а лишь к некоторым, которым народное почитание предоставило особое преимущество. Такими местами являются, например, мавзолеи *ходжи* Ахмада Йасави в Туркестане, особенно для тюрских народов Центральной Азии, для которых великий *шейх* был духовным пастырем, и его учителя Арыстанбабы, *мазар* которого находится на пути из Шимкента в Туркестан, а также *мазары* семи *пиров* суфийской традиции накшбандийа в окрестностях Бухары и некоторые другие.

В создании культа *авлия*' *Аллах* значительную роль играют предания и легенды о *вали*, которые закрепляются в устном и письменном народном творчестве, в фольклоре и агиографической литературе о «друзьях Бога». Одной из причин, повлиявших на бурное развитие мифов и легенд, является то, что «мусульманская теология оставила в стороне легенды о святых, она не чувствовала себя обязанной проводить богословско-критическую работу, которая в других областях призвана была сдерживать свободную деятельность народной фантазии» (Гольдциер 1938: 83). Этим ислам в значительной степени отличается от христианства, в котором канонизация святых строго регламентирована и определен канон жанра повествования о житии святого. Как подчеркивает Г. П. Снесарев, «чтобы признать то или иное лицо святым

²⁴ Паломничество в определенное время в Мекку и совершение установленных обрядов. *Хадж* является пятым столпом ислама.

и создать в месте его упокоения систему культа, не требовалось никаких особых санкций. Чтобы возник тот или иной *мазар*, не требовалось каких-либо формальностей» (Снесарев 1983: 209). По своему содержанию мусульманская *агиология*²⁵ представляет собой совокупность мифов, легенд и поверий, а также агиографической литературы об *авлия*' *Аллах* в виде сборников житий «святых», которые, в свою очередь, во многом составлялись из народных легенд. Проникнув глубоко в массовое сознание, рассказы о *авлия*' *Аллах* в мифологической форме отражают социокультурные особенности человеческого сообщества, передают будущим поколениям определенные чувства, поддерживающие социальный порядок в обществе. Наиболее древний слой в структуре мусульманской агиологии связан с народными верованиями, существовавшими еще до возникновения ислама. Прежде всего исламом был принят культ разных доисламских местных «святых» и местных языческих божеств, трансформированных в мусульманских *авлия*'.

Необходимо добавить, что возникновению культа *авлия*' *Аллах* в исламе, помимо уже упомянутой языческой преемственности, способствовало влияние соседствующих монотеистических религий, возникших гораздо раньше. Кризис традиционной арабской религиозности политеистического типа развивался под влиянием иудаизма и религий ближайших великих империй — христианской Византии и Персидской империи, где был распространен зороастризм, дуалистическая религия с монотеистическими тенденциями.

В развитых монотеистических религиях наряду с поклонением единому богу почитались различные «святые», пророки и ангелы. Вполне естественно, что при общем влиянии других религий на ислам система практики поклонения *авлия*' *Аллах* в исламе заимствует многие элементы из других религий. В монотеистический ислам попали и некоторые библейские пророки, став также мусульманскими пророками (*наби*) с сохранением своих имен: Адам, Ной — Нух, Моисей — Муса, Иисус — Иса, Илия — Ильяс, Иов —

²⁵ От греч. 'святой, рассуждение', раздел богословия, изучающий жития святых.

Аюб, Авраам — Ибрахим, Соломон — Сулейман и т.д. Многие коранические и библейские сюжеты обнаруживают очевидное сходство, а некоторые отдельные сюжеты устного предания христиан проникают в фольклорную традицию мусульман. Пример такого рода трансляции приводит в статье «О христианско-мусульманских параллелях в культуре святых (легенда о семи спящих отроках эфесских)» Л. А. Чвырь. Автор показывает как распространенная в христианском мире легенда обрастает характерными мусульманскими реалиями, в которых «сочетание местных („реальных“) и универсальных (мифологических) знаков и символов сразу заставляет взглянуть на легенду как на образчик народно-мифологического творчества, в котором вполне жизненная история обычно излагается как цепочка событий с религиозно-мифологическим подтекстом, так что понять истинный смысл происходящего может лишь тот, кто знаком с местными верованиями» (Чвырь 2014: 237). Следовательно, мы можем отметить несомненное влияние соседних религиозных систем, а также доисламских верований арабов на формирование раннего ислама и на возникновение в исламе почитания *авлийа'*.

Культ *авлийа' Аллах* в исламе, зародившийся в Аравии, транслировался на территорию стран, завоеванных Арабским *халифатом*. Мусульманское духовенство, обратив завоеванное население в ислам, занялось исламизацией святынь, почитавшихся ранее местными народами. Их начинают перестраивать на свой лад, но древние верования продолжают сохраняться в форме реликтов в быту и обрядах культа *авлийа'* и демонстрируют устойчивость, доказывая тем самым укорененность в культуре.

В своем исследовании о культуре «святых» В. Н. Басилов показывает, к каким религиозным системам принадлежат элементы, удерживающиеся в культуре «святых», и какое место отводится архаическим формам религий в более развитой религиозной системе ислама (Басилов 1970). Материал, положенный в основу его работы, был собран автором среди населения республик Центральной Азии, в частности Туркменистана и Узбекистана. По мнению Басилова, рассматривающего культ «святых» в рамках стадиальной па-

радигмы, «пережитки» древних форм религии в культе «святых» являются в той или иной степени общими для всех народов, принявших ислам, поскольку такие формы религии, как тотемизм, культ предков, шаманизм и некоторые другие, свойственны им на определенных этапах развития. Однако сам процесс внешнего оформления, которое приобретают древние верования и обряды, проникая в новую религиозную систему ислама и его культ *авлия*’, убедительно доказывает преемственность этого культа.

Выводы, сделанные Басиловым на основе оригинальных этнографических материалов, позволяют увидеть некоторые отличительные особенности становления и развития культа *авлия*’ *Аллах* в рассматриваемом нами историко-географическом регионе. Проследив путь, по которому в центрально-азиатский вариант мусульманского культа *авлия*’ проникают элементы вытесненных религиозных систем, рассмотрев процесс формирования центральноазиатской агиологии и причины, по которым происходят изменения сложившихся функциональных ролей тех или иных *авлия*’, мы сможем увидеть социокультурную обусловленность культа *авлия*’ *Аллах*.

Первой и наиболее распространенной особенностью становления культа *авлия*’ *Аллах* в центральноазиатском исламе можно считать его преемственность культам местных языческих божеств. Так, в оазисах Центральной Азии с развитой земледельческой культурой, основанной на искусственном орошении, огромная роль земледелия в жизни населения нашла отражение в культах умирающих и воскресающих божеств. Вытесненные исламом аграрные божества заняли надежные позиции в фольклоре, в праздничной обрядности и в почитании центральноазиатских *авлия*’ *Аллах*. Полевые работы связаны с именем патрона земледелия Бобо-и-дехкана. Этот образ известен всем центральноазиатским народам (Бобо-дехкон — у таджиков, Бобо-и-дехкан — у узбеков, Дийхан-баба — у каракалпаков, Баба-дайхан — у туркмен и т.д.). В доказательство того, что генезис Бобо-дехкона связан с институтом служителей земледельческого культа на ранних этапах его развития, Басилов обращается к легендарным рассказам о другом «святом», могила ко-

торого находится рядом с Коня-Ургенчем. Речь идет о гробнице Дивана-и-Бурха. Бытуют разные варианты знаменитой истории о подвиге Бурха, но суть легенды о нем сводится к тому, что «святой» отстоял на одной ноге 40 дней и ночей и просил за это Аллаха уничтожить ад, но Аллах доказывает, что ад надо сохранить для «неверных», чтобы мусульмане лучше соблюдали предписания религии.

Во многом истории о Бурхе у разных народов расходятся, но в одном они схожи: стояние на одной ноге как основной мотив сохраняется во всех легендах. Этот мотив известен как магический ритуал в культурах, разделенных территориально и не имеющих языкового сходства. В своем исследовании Басилов приводит примеры из мифов различных народов, в которых упоминается данный магический ритуал. Обрядовая формула заключается в том, что, стоя на одной ноге, человек как бы уподоблялся растению и должен магическим путем повлиять на урожай. «У древних пруссов существовала церемония, — пишет Дж. Фрэзер, — когда самую высокую девушку ставили на трон. Она просила Бога послать лен такой же высокий, как она. Если девушка простаивала на одной ноге в течение всей церемонии, то это считалось предзнаменованием хорошего урожая льна, если девушка опускала вторую ногу, то поселяне боялись, что урожай будет недостаточным» (Фрэзер 1983: 131).

Для целей диссертации важно рассмотреть, как оформляется народное представление о «святом» в легендах и преданиях, и увидеть в этом определенные социокультурные особенности развития. Достаточно много примеров тому Басилов обнаруживает в узбекских и туркменских легендах о *вали*. В некоторых мифических рассказах Бурх выступает независимо от Аллаха или даже поступает вопреки его воле. «Очевидно, — пишет автор, — это своеобразие легенд отражало борьбу ислама с чуждыми ему местными культами» (Басилов 1970: 19). В легендах куня-ургенчских узбеков сохраняются представления о власти *вали* над дождем и погодой. Такую же роль Бурх играет в туркменских легендах, в которых распоряжаться дождем ему поручает сам

Аллах. Практически везде, где существовала проблема засухи и дефицит воды, люди обращались к «святому» с просьбой о дожде.

Кросскультурное изучение сходных ритуалов и верований позволяет автору предположить существование генетического родства между «святым» Бурхом и Бобо-дехконом, корни которого восходят к одному и тому же земледельческому божеству, чей культ был разрушен исламом. Образ земледельческого божества расщепился на разных персонажей, воспринявших отдельные функции прежде единого божества. Дальнейшая судьба и роли этих персонажей отражают динамику социокультурных исторических процессов. Почитание Бурха вышло за рамки покровительства земледелию: у узбеков и таджиков Бурх стал покровителем ткачества, у туркмен Буркут (Бурх) считается «хозяином» дождя. В дальнейшем почитание покровителя (*тира*) дождя Бурха утратило связь с орошаемым земледелием. «По воспоминаниям стариков-туркмен, крестьяне приносили жертву Буркуту (Бурху) в период, когда Аму-Дарья мелела и вода в каналы не поступала. Но функционирование оросительной сети в Туркмении явилось причиной угасания данного культа» (Басилов 1970: 21). С исчезновением у населения потребности в выполнении функции, связанной с дождем, уходит и потребность обеспечивать благополучие в этой области религиозным путем. «За Бобо-и-дикханом сохранилась узкая сфера производственных нужд земледельца. К началу XX века получила распространение тенденция отождествлять его с Адамом» (Там же: 20). По мусульманскому религиозному преданию, Аллах повелел ему обрабатывать землю.

Л. И. Климович в книге «Ислам. Очерки» также приводит примеры заимствования центральноазиатским исламом предшествовавших ему местных культов и ряда старых божеств-покровителей: «...божества-покровители скота перешли в ислам под именем Чупан-аты („Отец-патсук“, места поклонения близ Самарканда и в Хиве, и Зинги-аты, или, иначе, Занги-бобо, *мазары* в селении Занги-ата близ Ташкента и на месте его „*кадам-джайя*“ в Кулябской области Таджикской ССР, где селение названо Занги-бобо). Чупан-ата в

легендах обычно отождествляется с мифическим Адамом, якобы пасшим на земле первых посланных из рая овец; Занги-ата считается покровителем крупного рогатого скота и садоводства. Появились в исламе и святые-покровители шелководства (*шейх* Мухтар в Хорезме), рыболовства (Токмак-ата в устье Аму-Дарьи и на островах Аральского моря), земледелия (Бободекхан), коневодства (Камбар-ата) и др.» (Климович 1962: 266).

Мы не можем обойти вниманием еще одного *вали*, покровительствующего земледельческим профессиям. Почти повсеместно в Центральной Азии земледельцами почитается мусульманский пророк Хызр²⁶. В поверьях народов исламского мира по популярности он может уступать разве что пророку Мухаммаду. Невидимо странствуя по земле, он дает богатство и счастье каждому, перед кем пожелает предстать в зримом облике седовласого старца. «Эта легендарная функция привлекла к нему думы земледельца, чем ознаменовалась дальнейшая мусульманизация древней аграрной обрядности» (Басилов 1970: 22).

Среди кочевого населения Центральной Азии имел распространение шаманизм. В настоящее время в быту сохраняются сильные пережитки шаманских практик. Материалы, собранные русско-советскими этнографами о народных религиозных представлениях, позволяют увидеть закономерность превращения шаманского духа в мусульманского *вали* при столкновении ислама с развитым шаманизмом. Укоренившееся почитание шаманских духов и связанная с этим обрядность трансформировались в исламе в ритуалы культа *авлийа* 'Аллах. Г. П. Снесарев на основе изучения хорезмских легенд пишет: «Что касается местного шаманства, то в качестве покровителей и помощников шамана наряду с духами — *пари* — здесь постоянно фигурируют хорезмские святые. Новый шаман (*фолбин*, *порхан*) являлся на *мазар* получить *патия* — благословение святого на выполнение шаманских обязанностей» (Снесарев 1969: 271). В этой же работе автор отмечает, что культ *авлийа* ' в

²⁶ Хызр (араб. 'быть зеленеющим') — один из четырех бессмертных пророков исламской традиции; Аллах наделил Хызра способностью совершать чудеса.

исламе складывается на основе погребальной обрядности и комплекса верований, определяющих культ умерших и предков. *Мазары авлия* в Хорезме в основном располагались на кладбищах. Во многом культовая деятельность на «святых» местах схожа с обрядовыми действиями, характерными для культа умерших и культа предков вообще. Г. П. Снесарев заключает, «что в Хорезме *мазары* святых заняли как бы то место, которое у других народов с явными пережитками родоплеменных делений предназначалось для столь же почитаемых основателей рода, знаменитых предков (*гоном-баши* — у туркмен), чьи могилы в далеком прошлом возглавляли родовые некрополи» (Снесарев 1969: 37).

По мнению Снесарева, самым явным образом преемственность культа «святых» культу предков проявилась в сфере ремесленного производства, где каждое ремесло и близкие к нему профессии имели своих *пиров-покровителей* в лице духов предков умерших мастеров, функции которых в дальнейшем — в эпоху исламизации — перешли к *авлия* *Аллах*; ритуал почитания духов предков сочетался в обрядах ремесленных цехов с культом *авлия*. *Пирами* ремесленников в исламе стали приобщенные к числу мусульманских *авлия* библейские персонажи, упомянутые в Коране: первый земледелец Адам покровительствует земледельческим профессиям; у деревообделочников и судостроителей покровитель Нух (Ной), который первым взял в руки топор и построил корабль; Дауд (Давид) покровительствует профессиям, связанным с металлом, особенно кузнецам. В своих исследованиях Г. П. Снесарев упоминает покровителя шелководов Аюба-пайханбара, известного по библейским легендам многострадального Иова, также признанного в исламе, притом весьма рано. Объясняется это тем, что в Центральной Азии ислам завоевал свои позиции сначала среди населения городов. У каждого ремесленного цеха была своя *рисола*²⁷ (араб. ‘послание, трактат’). «Рисола представляют собой священную историю и уставы — обрядники раз-

²⁷ Рисолой у сартовских ремесленников называется книжечка небольшого формата, 1/16 и реже 1/8 листа, содержащая в себе предания о данном ремесле и некоторые наставления ремесленнику (Гаврилов 1912: 44).

личных ремесел» (Муминов 2011: 140). Они включали в себя сакральную историю происхождения конкретного вида ремесла, перечень имен *пиров* и святых покровителей, наставление о видах *такбира* (араб. 'возвеличивание').

В развитии исламской религиозной системы начального периода становления, который, как мы говорили выше, отличался строгим монотеизмом, культ *авлийа' Аллах* находился еще в процессе зарождения. На ранних этапах проникновения ислама в Центральную Азию культа *авлийа'* еще не было, поэтому первыми мусульманскими покровителями стали упомянутые в Коране пророки, которые восприняли функции духов предков и покровителей ремесел. Каждый из пророков заключает в себе определенный принцип, подкрепленный мифами и легендами: Адам есть начало, становление человеческого сознания; Муса символизирует нахождение пути и принцип навигатора; Ибрагим — единство с божественным (*таухид*) и монотеизм; Иса — любовь и жертвоприношение; Мухаммад символизирует завершенность и благодать [Инф.18].

Нам также представляется возможным предположить, что причиной перехода в новую религиозную традицию библейских пророков, ставших *пирами-покровителями*, могло послужить то обстоятельство, что определенные ремесла в городах были в руках несторианских и иудейских общин. Еврейские общины появляются в Центральной Азии в IV в. Сухарева в известном исследовании о населении Бухары (Сухарева 1966: 178) сообщает, что значительная часть евреев-мусульман занималась ремеслами: окраской пряжи и шелковой ваты из очесов шелка, размоткой коконов и т.д. Поэтому вполне вероятно, что вера в покровительство библейских пророков ремеслам существовала еще в доисламское время и восходит ко времени появления евреев в этом регионе. Можно предполагать, что принявшие ислам ремесленники представляли своих покровителей в новом обличье, но с сохранением прежних функций.

В прошлом и настоящем к помощи предков прибегают и при различных семейных событиях. В Хорезме существовал обычай, согласно которому

невесты перед свадьбой посещали могилы умерших родичей, чтобы получить их разрешение на брак. В дальнейшем эту функцию взяли на себя мусульманские *авлия*': в канун свадьбы невеста с подругами посещала *мазар* популярного *вали*, испрашивая его благословение на брак, иногда даже оставалась там на ночлег. Сегодня соблюдение этого обычая — достаточно редкое явление, но посещение *мазара* молодоженами остается частью свадебной церемонии в Центральной Азии. Во многом сакральный смысл традиционных свадебных обрядов на *мазарах авлия*' утратил свое значение, тем не менее сегодня встретить свадебную процессию, совершающую *зиярат*, — обычное явление.

Г. П. Снесарев обращает внимание еще на одно обстоятельство, которое связано с культом предков. Повсеместно в Центральной Азии по отношению к «святым» применяются термины *ата* (отец) и *бобо* (дед), обычно они добавляются к имени *вали* или к его прозвищу (Павлан-ата, Исмамут-ата, Султан-бобо, Укаша-ата и др.). Широкое употребление слов *ата* и *бобо* в бытовом общении с лицами, старшими по возрасту, — это реликт системы терминов родства, в отдаленном прошлом призванной объединять большие коллективы людей, в которых все родственники отца — «мои отцы» (*ата*), все родственники деда — «мои деды» (*бобо*). Через культ предков термины родства перешли в сферу почитания мусульманских подвижников и закрепились в ней.

Особо стоит отметить сохраняющиеся по сей день реликты культа предков в почитании «святых племен» (*овлядов*) у туркмен. Определяющей чертой культа предков является наличие особой взаимосвязи между духами мертвых, с одной стороны, и родственной группой — с другой. Традиционно основателем рода становился тот, кто первый вступил в загробный мир, он — старейшина всех поколений, следующих за ним, и в конце концов он превращался в божество либо, в более поздние времена, в «святого», покровительствующего своему роду. И по сей день у туркмен родственная группа выступает как реальная социальная единица. Самыми крупными этнически-

ми группами у туркмен являются племена, которые произошли от единого предка-родоначальника. Отдельно от основных племен выделяют сакральные группы туркмен, составляющие почетное сословие *овляд*. Легенды о родословных этих групп восходят к четырем первым халифам, окруженным у мусульман-суннитов ореолом святости: Абу Бакру, ‘Али, ‘Умару и ‘Усману. На этом основании они отделяли себя от основной массы туркмен, называемых *гарычи*, то есть «простонародье». Наибольшим почетом среди всех *овляд* пользовалась родоственная группа *ходжи* (ведущие свое происхождение от первых арабских миссионеров). Басилов пишет: «Уважение к *ходжам* нередко принимает форму суеверного почитания. Многие святые Туркмении считаются могилами *ходжей*. Часть верующих убеждена, что представители этой группы наделены сверхъестественными свойствами или, по крайней мере, пользуются покровительством великих предков» (Басилов 1970: 73). Вплоть до того, что боязнь возмездия со стороны духов предков останавливает воров и грабителей и оберегает имущество потомков «святых» от их посягательства.

Сегодня, как и в прошлом, родственные связи у туркмен очень важны. По-прежнему родственная группа является реальной социальной единицей. Большинство племен, образующих туркменский народ, знают и сакрализуют своего предка-родоначальника. Социальная роль родственных связей находит свое отражение в народных верованиях. Самые близкие люди — это родственники, поэтому потомки «святого» всегда окружены особой заботой, невзирая на то, что «святой» должен помогать всем обратившимся к нему. Полагая, что «святой» скорее прислушается к словам своих родственников, туркмены обращаются к потомкам «святых» с просьбой, чтобы те ходатайствовали за них перед предком. Басилов упоминает случай, о котором он услышал в Ургенчском районе. «Один туркмен на празднестве вручил *ходже* деньги: он участвовал в скачках, страстно желал победы и хотел заручиться поддержкой духов предков *ходжи*. Это пример того, как в верованиях туркмен, оформившихся в рамках культа святых в исламе, продолжает сохра-

няться идеология культа предков... В облике святого проступает обожествленный предок, который и в загробном мире продолжает жить интересами своего кровнородственного коллектива, принимая живейшее участие в его судьбе». (Басилов 1970: 76).

Присутствие в практике поклонения *авлия*' *Аллах* устойчивых элементов культа огня, относящегося к зороастрийской религиозной системе автохтонного ираноязычного населения Центральной Азии, убедительно демонстрирует в своих работах Р. Р. Рахимов. Особенно это прослеживается в существовании архитектурно оформленных святилищ огня, именуемых *чирогхона* (помещение для лучин / свечей). Такого рода помещения являются составной частью некоторых *мазаров* в Бухаре. Например, пишет автор, «одна из форм святилищ огня на пути, ведущем к центральному объекту культа — святыне *хазрата* Зудмурода, представляет собой стройное полуподземное купольное строение цилиндрической формы из красного кирпича. Сводчатые ниши для зажигания ритуальных лучин или свечей устроены в стене святыни. Другое святилище огня является неотъемлемой частью некрополя Чор-Бакр („четырёх братьев“). Оно представляет собой небольшой в диаметре глухой надземный цилиндр (в виде минарета) с куполом, органически вписывающемся в купольный ансамбль. Ниша для зажигания свечей устроена в стене цилиндра. По мнению специалистов, мраморные *чирогхоны* XVI–XIX вв., сохранившиеся в ряде бухарских *мазаров*, повторяют конструкции древнеиранских храмов огня, поддерживая таким образом дух доисламской религиозной практики предков современных таджиков» (Рахимов 2007: 5).

К настоящему моменту учеными накоплен богатый этнографический материал по особенностям культовой деятельности на могилах мусульманских подвижников. Практически все нерегламентированные официальным исламом культовые практики имеют свое начало в ранних религиозных воззрениях человека. «Архаические формы почитания святынь позволяли предполагать, что культ мусульманских святых сохранил остатки древнейших форм и элементов религии» (Басилов 1970: 119). Рассмотрим некоторые

примеры, подтверждающие этот тезис. С тотемизмом связан обычай украшать «святые» места рогами баранов или козлов. В горных местностях этот обычай носит еще более архаичный характер, здесь предпочтение отдается рогам диких животных. Повсеместно в Центральной Азии поклоняются *чинарам* (платанам), которые растут рядом со святынями. Почитание деревьев Г. П. Снесарев относит к домусульманскому культу растительности (Снесарев 1983: 36). К этой идее восходят обычаи бездетных женщин совершать круговые обходы священных деревьев, обнимать их ствол, мазать себя их соком. Считается, что деревья «улавливают» души детей. Омывание водой «священных» колодцев и водоемов, причащение ею, а также обряды, связанные с землей, восходят к культу природных стихий.

К элементам магических ритуалов можно отнести обычай, когда паломники приносят со «святого» места хлеб и распределяют его между родственниками и соседями. В этом действии лежит осознание того, что хлеб и вода на святыне наделены благодатью и к ней можно приобщиться. Самым распространенным приемом является подвязывание лоскутов одежды, платков и шарфов на знамена, деревья и кусты. Тем самым устанавливается магическая связь с объектом поклонения. Прикосновение руками к могиле, порогу, деревьям и другим объектам «святого» места вызвано стремлением приобщиться к сверхъестественной силе фетиша. «Для Хорезма типичен и еще один магино-анимистический прием, входивший в обряды паломничества: из двух-трех кирпичей паломник складывает так называемый *арвох уй*, то есть дом предков, подобие могильного сооружения (кирпичи поставлены на ребро); считается, что в таком „доме“, вблизи почитаемого святого, поселится дух деда, отца или самого покойника после смерти» (Снесарев 1983: 36).

Следует сказать, что в целом зарождение культа *авлия* в исламе — процесс сложный, 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 культа, так и тех народов, которые стали исповедовать ислам после того, как он распространился на огромной территории, занятой *халифатом*. Соответствующим образом мы рассматриваем проблему развития мусульманской агиологии, которая не сводится только к ее домусульманской основе. Г. П. Снесарев делает общий вывод: «Как и любой религиозный институт, культ святых зависит от многих факторов, влияющих на его сложение и развитие. Это и этническая история конкретного народа, и уровень социально-экономического развития, и характер культуры, и, что особенно существенно, когда речь идет о сакрализации реальных исторических персонажей, политическая ситуация разных этапов в том регионе, где вырастает или насаждается культ святого» (Снесарев 1983: 15).

В связи с особой значимостью *шиизма* и *суфизма* для развития культа *авлийа' Аллах* в исламе диссертант объединил их в своей работе в отдельный параграф. Влияние *шиизма* на культ *авлийа'* возникло на ранних этапах становления религиозной системы ислама, *суфизм* формируется и доктринально оформляется позже, в IX в.

I.3. Роль шиизма и суфизма в формировании культа *авлийа' Аллах* в Центральной Азии

В ходе борьбы за власть после смерти пророка в 632 г. сложившаяся социально-политическая ситуация приводит к образованию нового религиозно-политического движения шиитов (араб. 'приверженцы', 'партия') — «общее название группировок и общин, признавших 'Али Талиба²⁸ и его потомков единственными законными наследниками и духовными преемниками пророка Мухаммада» (Прозоров 1991: 298). Проблема заключалась в характере, природе и нормах передачи верховной власти в образовавшемся мусульманском государстве. Многие сподвижники пророка Мухаммада выступили за

²⁸ 'Али б. Абу Талиб (599–661) — четвертый праведный халиф, двоюродный брат, зять, сподвижник пророка Мухаммеда, годы правления 656–661.

сохранение верховной власти в «семье пророка», признав незаконным назначение халифом Абу Бакра²⁹, тем самым расколов единство мусульманской общины. Мусульмане, признавшие незаконность избрания нового преемника пророка, выступали за передачу власти решением *уммы*. Согласно этой концепции, власть должна переходить самому уважаемому мусульманину из племени курайшитов, к которому принадлежал пророк Мухаммад. Заслуживший быть избранным приобретал статус верховного правителя и назывался *халифом* (араб. ‘наместник, заместитель’).

Сторонники сохранения власти в «семье пророка» считали, что руководство мусульманской общиной должно принадлежать *имамам*, избранным из числа прямых потомков пророка, под которыми они подразумевали исключительно алидов — ‘Али б. Абу Талиба, двоюродного брата и зятя пророка, и его потомков от дочери Мухаммада Фатимы. В соответствии с шиитской доктриной избрание руководителя — *имама* мусульманской общины — является прерогативой Аллаха и не может зависеть от желания людей. Шииты провозгласили, что верховная власть главы мусульманской общины и государства является наследственной в роду ‘Али, ибо право алидов предопределено божественным установлением. Шииты, основывая свои убеждения на многочисленных преданиях о пророке и их аллегорических толкованиях, проповедуют «божественность» *имамата* как таинственную эманацию божественной благодати в роду ‘Али и утверждают, что пророк назначил ‘Али своим приемником, *васи*, — исполнителем своего духовного завещания. «Такого рода предпочтение скоро получило богословское оправдание: достойные качества Пророка, а также его особые отношения с Богом и знание Его воли передавались по наследству членам его семьи (*ахл ал-байт* — людям „пророческого дома“). Будучи наделены этими уникальными качествами и этим недоступным прочим смертным знанием о Боге, они и только они бы-

²⁹ Абу Бакр ас-Сиддик (572–634) — первый праведный халиф и сподвижник пророка Мухаммада.

ли уполномочены Богом вести мусульман к праведной жизни в этом мире и к спасению в будущем» (Кныш 2016: 14).

Общепринятого мнения о времени возникновения шиизма среди ученых до сих пор не существует. После смерти ‘Али его приверженцы начали борьбу за возвращение верховной власти (*имамата*) его наследникам. Поэтому вполне вероятно, что шиизм как религиозное течение складывался в период после гибели сына ‘Али Хусейна в 680 г. до утверждения у власти династии Аббасидов³⁰ в 750 г. Позднее начавшийся раскол и борьба за власть привел к распаду единства мусульманской общины на две ее части — суннитов и шиитов, тем самым оказав огромное влияние на дальнейшую судьбу мусульманского мира.

В силу божественной природы своей власти *имам* у шиитов обладает знанием сокровенных сторон религии, является единственно законным и полномочным представителем Аллаха на земле. Догматика шиитских сект легитимировала передачу власти по преемственной линии в разных вариантах: как божественной благодати *бараки*, как пророческой миссии и даже самой божественной субстанции. «Шиитские *имамы* — это наместники Аллаха, „врата“, через которые можно приблизиться к нему, наследники пророческих знаний» (Прозоров 1991: 97). «Наличие *имам*а, без которого община шиитов не мыслит своего существования и приписывает ему сверхъестественные качества, — это кредо шиитской догматики» (Снесарев 1983: 19). Таким образом, в шиитском исламе была провозглашена сакральная природа власти. В соответствии со священной природой власти была освящена целая категория людей, которая сложилась вследствие естественного дробления алидского рода. Увеличение числа потенциальных претендентов на верховную власть послужило причиной распада шиитского ислама на течения и общины, признававшие в качестве *имамов* потомков разных ветвей рода ‘Али. Многочисленные ответвления шиизма, такие как кайсаниты, зайдиты,

³⁰ Вторая династия арабских халифов, происходившая от ‘Аббаса б. ‘Абд ал-Мутталиба (дяди пророка Мухаммада), правила в 750–1258 гг.

исмаилиты, алевиты и другие, были очень популярны в *халифате* благодаря недовольству, вызванному правлением Омейядов. Особенной популярностью пользовался шиизм в Центральной Азии в VIII–XII вв., где он выступал в роли оппозиционной идеологии широких народных масс. Обладание в их глазах священным статусом привело к тому, что *имамы* шиитских общин уже при жизни становились культовыми фигурами.

Подводя итог экскурса в историю возникновения шиизма и его идеологии, можно с уверенностью признать, что *имам*, живой, мертвый или «скрывшийся от мира», центральный объект шиитского культа, полностью подпадает под определение понятия «святого», данное нами выше. Следовательно, «масса бесчисленных шиитских *имамов*, берущая начало еще в середине VII в., принадлежит культу святых в целом» (Снесарев 1983: 21). Таким образом, в центральноазиатской мусульманской агиологии значительное место стал занимать культ Али и его потомков. Доказательством тому может служить большое разнообразие легенд и преданий о богатырских подвигах ‘Али, «святых» мучениках Хасане и Хусейне и, конечно же, наличие множества культовых мест, расположенных в Центральной Азии.

Для того чтобы увидеть, какие специфические черты, свойственные отдельным историко-географическим областям Центральной Азии, приобретают легенды и культовые места известных шиитских *имамов*, приведем некоторые примеры.

В Ферганской долине широко распространен культ ‘Али, о чем свидетельствуют многочисленные святыни, связанные не только с ним, но и с его слугой Камбаром и конем Дюль-дюлем. Также здесь находится одна из семи возможных могил ‘Али, являющаяся региональным центром паломничества. Поэтому одним из его имен — Шохи-Мордон (Царь Витязей) — названа целая местность в Ферганской долине — узбекский эксклав Шахимардан, а среди местных узбекских мужских имен можно встретить имена Гулом-‘Али, ‘Абдул-‘Али (раб ‘Али). Согласно легенде, именно в этом месте погиб ‘Али, сражаясь в неравном бою с «неверными», а по другим версиям — с *дэвами*

(сверхъестественными мифологическими существами), покровителями «неверных».

Еще об одной святыне в честь сподвижника пророка, находящейся у западной границы Ферганской долины, в горах на реке Сох, пишет Р. Я. Рассудова: «Мазар Йигит-Али-пирим также связан с Хазратом Али. В его названии отразилось представление об Али как о покровителе молодых мужчин — „йигитлар пири“. К этому мазару в течение всего года, особенно перед окончанием праздничных гуляний (*сайль*), приходили молодые и средних лет мужчины и приносили жертвы в честь „его преподобия“ Хазрата Али. Паломники наполняли свои сосуды водой из Соха и его притоков, на которых находились святыни, брали немного земли и по возвращению домой обсыпали ею мальчиков. Во время провеивания зерна в этих же районах крестьяне обращались именно к Али („О, мир Хайдар!“) с просьбой послать им ветер. В этом регионе находятся еще несколько святых мест, связанных с почитанием Хазрата Али» (Рассудова 1985: 4).

Скорее всего, в период становления культа *авлия*’ на данной территории шиитские общины и ее лидеры занимали ведущее положение в социальной структуре региона. Поэтому место домусульманских объектов поклонения занял сакрализованный *имам* шиитов.

В других регионах Центральной Азии и пограничных с нею территориях также функционировали алидские группы. Среди локальных сообществ они выделялись благородством своего происхождения (свою идентичность они связывали с арабами), благочестием и, соответственно, пользовались высоким авторитетом. Региональные особенности алидских общин рассматривает в статье «Шиитские культурные влияния на Центральную Азию (на примере деятельности алидов)» А. К. Муминов. По мнению автора, эти общины выступали в «качестве возможных каналов проводника шиитского влияния на центральноазиатскую культуру» (Муминов 2016: 647). В оседлых сообществах алиды (еще их называют «потомками пророка Мухаммада» — *ахл ал-байт*) чаще всего «сконцентрированы вокруг культовых мест, крупных рели-

гиозных центров или имен известных исторических и духовных личностей» (Там же: 650). В статье представлены различные сакральные сказания, в которых почти во всех случаях 'Али выступает в качестве защитника верующих от врагов, недугов и несчастий, которые могут сотворить злые духи. «Личность Али в качестве праведного предка (*салаф салих*), племянника и зятя пророка Мухаммада, праведного халифа (*рашид*), героя циклов сказаний (*хикайат*), подпитанных шиитской и народной литературой, зачинателя цепей множества суфийских братств имела несомненное преимущество перед другими персонажами» (Там же: 672). Этот и ряд других факторов во многом объясняют трансформацию сакрального мира регионов присутствия алидских общин в сторону легендарной личности 'Али.

Интересное предположение о генезисе культа Хазрата 'Али в Центральной Азии высказывает Г. П. Снесарев. В многочисленных преданиях мусульман 'Али предстает могучим богатырем, побеждающим врагов ислама и всегда идущим на помощь людям. Ему приписывалась роль творца всего живого, хранителя людей от врагов и злых духов. Он — символ отваги и мужества, покровительствующий воинам и канатоходцам. Его богатырские подвиги не похожи на легендарные подвиги других *авлийа*' мусульманского мира, творящих чудо ради демонстрации своей близости к Аллаху. «В этом отношении его образ в мусульманской агиологии уникален, но вряд ли следует удивляться этому своеобразию, если подойти к вопросу генетически», — пишет Снесарев в этой связи. И далее: «Возможно, что исторически достоверный Али б. Талиб, безвольный и в достаточной степени жалкий неудачник, никогда не достиг бы столь глобальной популярности на двух континентах и не вышел бы так активно за рамки шиитского течения в исламе, если бы не имел знаменитого предшественника, бесспорного своего прототипа — героя древнеиранского эпоса богатыря Рустама. Подвиги Рустама столь необычны и сверхъестественны, что в плане сакрализации он принадлежит к категории героев-полубожеств, его можно сравнить с Гераклом античного мира» (Снесарев 1983: 57). В течение многих столетий образ бога-

тыря Рустама сохраняется в народных преданиях на обширной территории Центральной и Передней Азии. «Святой» ‘Али, по мнению автора, воспринял характерные черты Рустама и продлил легендарную жизнь этого образа.

Пример такого рода подмены приводит Л. И. Климович: «...если в представлении ираноязычных народов Средней Азии радуга в древности связывалась с именем народного героя Рустама, считалась как бы отображением его богатырского лука, то в исламе радуга стала объясняться как „лук Али“ или „лук Хасана и Хусейна“, сыновей этого халифа» (Климович 1962: 272).

Представленные материалы убедительно доказывают преемственность культа ‘Али домусульманским легендам и преданиям. Неоспоримо, и это подтверждено примерами, что в процессе становления мусульманского культа *авлийа* ‘Аллах, особенно на территориях проживания алидских общин, сакрализованные *имамы* во главе с Хазратом ‘Али стали наследниками местных культов и верований, адаптировав их к новым канонам религиозной жизни. «Популярность личности Али создала благоприятную почву для широкого распространения в Центральной Азии культа его потомков — алидов» (Муминов 2016: 672).

Начало следующего этапа, в течение которого поклонение мусульманским подвижникам превращается в масштабное явление в Центральной Азии, большинство авторов связывают с появлением в регионе суфийских миссионеров и их активной деятельностью по исламизации населения, в первую очередь негородского. С. М. Демидов в исследовании о суфизме в Туркмении пишет: «После установления в Хорезме ислама он стал одним из форпостов распространения новой религии среди кочевников, опорой мусульманских миссионеров, прибывших из центров Арабского *халифата*, а все чаще посылавших в степь своих собственных миссионеров. Суфизм, в отличие от окостеневшей мусульманской ортодоксии, более успешно справлялся с миссионерскими задачами. Поэтому пропагандой и распространением ислама среди окружавших Хорезм кочевых племен занималось главным образом суфийское духовенство» (Демидов 1978: 32).

Хронологически влияние суфийской традиции на практику поклонения *авлия*' *Аллах* начинается с IX в. Мусульманский мистицизм продолжил ту линию сакрализации исторических личностей, которая наметилась еще до оформления суфизма и была особенно развита в недрах шиитских сект. «Более того, именно суфизм вобрал в себе многое из того, что задолго до его оформления было выработано шиитской догматикой за ее 150-летний досуфийский период существования» (Снесарев 1983: 21). В связи с этим следует отметить некоторые генетические связи суфизма с шиизмом, которые послужили основой для продолжения традиции сакрализации лидеров религиозных общин и отнесения их в ранг *авлия*' *Аллах*. Прежде всего это касается учения об эманации. Главы суфийских орденов, так же как и шиитские *имамы*, являлись носителями мистической духовной власти, переходящей от одного главы к другому путем эманации от основателя ордена, который всегда почитается как носитель «святости». При этом, как подчеркивает А. Кныш, «с точки зрения шиитского богословия фундаментальным заблуждением суфиев является то, что они наделяют „святостью“ (*вилайа*) и „благодатной мудростью“ (*'ирфан/хикма(т)*) простых смертных, которые не имеют на них права по определению, поскольку, согласно шиитскому учению об *имамате*, и „святость“ и „божественная мудрость“ суть исключительная прерогатива шиитских *имамов* и их потомков» (Кныш 2015: 160).

Другой не менее важной особенностью обоих мусульманских направлений в развитии практики поклонения *авлия*' *Аллах* была идея о возможности получения «божественной мудрости», или «эзотерического, сверхчувственно-интуитивного знания». В этом случае различия заключались в технологии достижения этого состояния. Шиитские *имамы* достигают его путем эманации божественной субстанции при соблюдении родства и праведности: «Бог дарует *'ирфан/хикма(т)* только потомкам Али и Фатимы, причем по преимуществу именно тем из них, которые наследуют *имамат*, понимаемый как духовное, интеллектуальное и политическое главенство над всеми праведными шиитами» (Кныш 2015: 160). В суфизме иначе — теоретически до-

стигнуть состояния *фана*’, «растворение в божественном», может любой, кто сумеет пройти суфийский путь (*тарик*), то есть постепенно, при помощи нравственного совершенствования и особых религиозных упражнений, под непосредственным руководством учителей, прошедших этот путь.

Интересным в аспекте суфийско-шиитских генетических связей представляются еще два обстоятельства, которые отмечает Г. П. Снесарев: «Первое заключается в том, что, как правило, цепь преемственности мистической благодати (*нисбат*) у суфийских орденов восходит к популярнейшим шиитским *имамам* во главе с Али и его сыновьям; второе — то, что центры шиизма в его достаточно развитых формах и зарождавшегося суфизма совпадают» (Снесарев 1983: 22). Автор имеет в виду Ирак, где во времена территориальной экспансии халифата была сосредоточена культурная жизнь арабов. В этом регионе, во вновь созданных городах Куфа и Басра еще при жизни ‘Али сформировался центр религиозной, политической и социальной оппозиции. Здесь сосредоточились сторонники «дома ‘Али» и утверждалась теория шиитского *имамата*. И эти же места впоследствии становятся родиной суфизма.

Александр Кныш в работе по истории суфийских штудий освещает проблему взаимоотношений суфизма с шиитским исламом, поднятую известными суфиеведами. «Все перечисленные авторы подчеркивают близость многих ключевых установок суфизма и шиизма, в частности их эзотерических тенденций, причудливо сочетающихся с популизмом, учений о „явном“ (*аз-захир*) и „скрытом“ (*ал-батит*) смысле пророческого откровения, о соотношении „пророчества“ (*ан-нубувва*) и „святости“ (*ал-вилайа*), об аллегорическом истолковании Корана (*ат-та’вил*), о верховном святом (*ал-кутб*, *сахаб аз-заман*) и иерархии посвященных» (Кныш 1991: 181). Тем не менее, как отмечает автор, существуют глубокие различия, касающиеся «прежде всего практических выводов из метафизических построений. Суфизму, долгое время развивающемуся на почве суннитского ислама в атмосфере квиетизма и терпимости, были чужды махдистские настроения шиитских кругов, их ориентация на вооруженную борьбу за верховную власть» (Там же: 182).

Зарождение суфизма, вероятнее всего, происходило в среде *мухаддисов*³¹ в период правления династии Омейядов. Для укрепления своей власти *халифы* династии предпринимают все меры для устранения возможных претендентов на халифский престол, в первую очередь потомков ‘Али, и никакие традиции их не останавливают. К тому же разграбление захваченных областей усиливается, но в разделе военной добычи община не принимает участия, как это было при пророке. Поэтому начинается резкая имущественная дифференциация, ухудшающая положение малоимущей части населения. В таких условиях проведение государственных мероприятий требовало согласования с религиозными нормами. Если при жизни пророка любые затруднения разрешались им лично, то после его смерти единственным источником, с помощью которого можно было найти решение, оставался Коран, не лишенный противоречий и дававший ответы не на все вопросы. Коран нуждался в дополнениях, основанных на воспоминаниях ближайших сподвижников пророка о том, что говорил пророк по поводу аналогичных случаев и каковы были тогда его действия.

При отсутствии прямых свидетелей приходилось довольствоваться сведениями, полученными от людей, слышавших то или иное предание из уст сподвижников пророка. В постоянно растущем государстве собирание и запись этих преданий становится важной задачей, что приводит к созданию профессии *мухаддисов*, собирателей и толкователей *хадисов*. «Первые *мухаддисы* пользовались в массах большим авторитетом. Они были *факихами* (знатоками права), они же обычно знали и все толкования Корана и чтения его и, таким образом, объединяли в себе всю сумму богословских и юридических знаний эпохи» (Бертельс 1965: 15).

Когда растущее недовольство народных масс политикой светской власти вылилось в ряд восстаний, из среды *мухаддисов*, большинство которых было на стороне властей, выдвинулись недовольные, установившие новый принцип: доверие к *мухаддису* возможно лишь в том случае, если он не толь-

³¹ Исламский ученый-хадисовед, занимающийся наукой о хадисах и их методологией.

ко передает *хадисы*, но и соблюдает их. «Соблюдение *хадисов* означает, что *мухаддис* должен в своей личной жизни пытаться воспроизводить во всех деталях жизнь основателя ислама. Жизнь эта представлялась прежде всего жизнью аскета, полного постоянного трепета перед Аллахом и самым тщательным образом избегавшего всего, что может считаться запретным *харам*. Поэтому понятно, что в среде *мухаддисов* этого второго типа начинает развиваться аскетическое течение, которое можно рассматривать как первый зародыш суфизма» (Бертельс 1965: 15).

В Центральную Азию суфизм приходит уже окрепшим. В IX–X вв. суфийская доктрина сформировалась в целостную сложную систему. «Прохождение *тариката* (пути) требовало специальных знаний, без которых человек, пытавшийся на свой собственный страх и риск добиться высших духовных озарений, мог жестоко поплатиться, утратив здоровье и разум. Поэтому уже в ранние эпохи устанавливается обычай, по которому всякий, кто желал посвятить себя этому образу жизни, должен был избрать себе духовного наставника, носившего титул *шейх* или *пир*» (Бертельс 1965: 41). Ставший на путь ученичества назывался *мюридом* (араб. ‘обладатель воли’). Он должен был беспрекословно подчиняться своему наставнику и не размышлять над значением и целесообразностью тех или иных заданий. «*Шейх* — это образ пророка. Среди своих *мюридов* он как пророк среди своих сахабов, и очевидно, что абсолютное подчинение есть обязанность перед ним» (Poul 1998: 59).

В процессе обучения у ученика менялся образ мышления, приобреталось множество новых качеств и способностей: абстрактное мышление, умение концентрировать внимания, повышенная чувствительность и многие другие. Практикуя такого рода экспериментальную психологию со своими *мюридами*, *шейхи* вырабатывали в себе ряд свойств, в те времена производивших впечатление чудесных: способность вызывать гипнотические состояния, чтение мыслей и т. д. Такого рода способности создавали *шейху* репутацию «святого» и чудотворца и способствовали росту его авторитета и по-

пулярности среди населения. «Владея помыслами широких городских масс, *шейх*, если он только в чем-то не одобрял деятельность правящих кругов, становился для них крайне опасным противником» (Poul 1998: 41).

Возможность опасного противостояния с быстро набирающим популярность течением вынуждает правителей искать способ сделать *шейхов* своими союзниками. В роли примирителей выступают авторитетные ученые и мыслители. Так создается суфизм ортодоксальный, приемлемый для верхушки духовенства. С этого момента (XI–XII вв.) при поддержке правящих кругов начинается продвижение суфийских идей на восток *халифата*. Центрами активной суфийской миссионерской деятельности в Хорасане становятся Нишапур и Хамадан, а в других регионах Центральной Азии ранние очаги суфизма связаны с древними городами оазисов Мавераннахра и Хорезма. Отсюда ведется активная деятельность по продвижению ислама посредством суфийских сетей в среду кочевого и полукочевого населения окружающих степей и пустынь.

Большую роль в институционализации культа *авлия*' *Аллах* и суфизма сыграл эмир Тимур, считавший «трех суфийских *шейхов* своими духовными покровителями, которым он был обязан всеми своими успехами» (Бартольд 1964: 45). «Он сторил мавзолеи для членов своих семей рядом с усыпальницами важных суфиев, а один из самых величественных комплексов, сооруженных по приказу Тимура, был усыпальницей *шейха* Ахмада Йасави» (Рахманалиев 2009: 582). Его личное участие в создании проекта строительства грандиозного комплекса мавзолея Ахмада Йасави было связано не только с религиозными убеждениями. Таким образом утверждалась власть и укреплялся авторитет Тимура среди многочисленных кочевых племен тюркоязычного мира, для которых великий *шейх* всех тюрков был *авлия*' *Аллах*.

Суфизм оказался ближе к народным массам, по сравнению с мусульманской «нормативной» догматикой, за счет способности приспособливаться к каждой конкретной обстановке, к местным традициям и воззрениям, которые устойчиво сохранялись у населения. «Суфийские братства были центра-

ми пропаганды и распространения ислама, но если воители-газиин утверждали ислам силой оружия, то суфии, олицетворявшие набожность и исламскую мораль, хорошо знавшие местные обычаи и традиции, способствовали их адаптации к исламу, их сращиванию с нормами ислама и его укоренению в сознании населения, превращению ислама в „свою религию“» (Прозоров 2016: 136).

Суфийские *шейхи*, осуществляющие передачу знаний и распространяющие ислам, действовали в соответствии со своим методом обучения, но при этом адаптировали его под «людей, место и время», то есть действовали с учетом социокультурных детерминант. В связи с тем, что суфийское движение синкретизировало местные обычаи и культовые практики, оно претерпевало значительные изменения и разбивалось на множество частных или локальных ответвлений, связанных с именем своего основателя. Сложившаяся традиция позволила создать широкие суфийские сети, которые достигали иногда очень удаленных от центров мусульманской культуры, мест.

«Не меньшее значение имела практическая сторона суфийского учения, воплотившаяся в деятельности братств. Суфийские ценности и организационные структуры, возникшие на их основе, способствуют консолидации мусульманской общины, которая компенсирует политическую раздробленность мира ислама. Более того, странствующие члены мистических братств *дервиши* обеспечивали своими проповедями и благочестивым примером распространение ислама в доселе неисламизированных или слабо исламизированных областях» (Кныш 1991: 176).

Ислам сталкивается в Центральной Азии с разнообразными религиозными верованиями. В этом регионе помимо автохтонного, но при этом достаточно пестрого по этническому и религиозному составу населения мусульманские проповедники на протяжении ряда столетий имели дело с беспрерывно проникавшими с севера и востока новыми волнами степных тюркоязычных племен и племенных конфедераций, религией которых был шаманизм. Чтобы противодействовать традиционным верованиям местных

племен, мусульманским миссионерам приходилось искать новые средства вытеснения древних божеств и духов. В этой борьбе культ *авлия*’, к которому поборники ислама прибегали как к испытанному способу, и суфизм сыграли главную роль в деле искоренения племенных верований. Языческие святилища были частично уничтожены, но чаще всего с ними связывали легенды о выдающихся мусульманских подвижниках, в большинстве своем суфийских *шейхах*. Также к ним переходили и специфические функции былых племенных божеств и духов. Здесь мы можем привести пример легенд и преданий о *шейхе* Йусуфе Хамадани, который был превращен в *пир*-покровителя шаманов. Покровителем крупного рогатого скота стал Зенгибаба, известный среднеазиатский суфий XIII в., похороненный под Ташкентом; *пиром*-покровителем верблюдов и верблюдоводства стал Вайсельбаба — знаменитый мистик периода раннего суфизма ‘Увейс Карани и т.д.

Особенным образом культ мусульманских подвижников проявился в Туркмении. С. М. Демидов в работе о суфизме в Туркмении пишет: «Вульгаризированное восприятие суфийских идей, их своеобразный синтез с традициями культа предков и некоторыми реликтами старых народных верований, в частности шаманизма, привели к появлению *овляд* — шести так называемых святых групп у туркмен: *ходжа*, *сейит*, *ших*, *магтым*, *ата* и *мюджевюрт*». И далее: «Суеверное уважение к *овлядам* других туркмен исходило из почитания населением предков этих групп — крупных представителей суфизма» (Демидов 1978: 126).

Итак, мы показали значимую роль культа шиитских и особенно суфийских *авлия*’ *Аллах* в формировании культа *авлия*’ в центральноазиатском исламе. Здесь суфизм превращается, по сути, в народную религию с ее культом *авлия*’ *Аллах* и их захоронений, верой в чудеса суфийских подвижников и их благодать. Особенно следует подчеркнуть, что с помощью суфийской идеологии культ *авлия*’, с одной стороны, позволил осуществить необходимую преемственность религиозных воззрений, а с другой — помог мусульманским миссионерам выполнить цели по исламизации населения Централь-

ной Азии.

I.4. Суфизм в новой истории Центральной Азии

В этом параграфе мы рассмотрим место суфизма в общественной жизни народов Центральной Азии с момента присоединения региона к Российской империи и до наших дней. Со времени своего расцвета в Средневековье и вплоть до периода русской колонизации части Центральной Азии, то есть до второй половины XIX в., основной тенденцией развития суфизма было его распространение на все более широкие социальные слои населения, вовлечение в свой круг новых последователей за счет упрощения вероучения. Многочисленные суфийские группы во главе с руководителями — *шейхами* и *ишанами*, игравшими активную роль в общественной жизни, становились влиятельной социально-политической силой. Дальнейший ход исторических событий, прежде всего образование СССР и его распад, бросил 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 *авлийа' Аллах*, в частности на состоянии *мазаров*. В период гонений на религию множество *мазаров* было разрушено или приходило в упадок. С наступлением независимости в республиках Центральной Азии меняется отношение к духовному наследию суфизма и начинается период восстановления *мазаров*, расцвета связанного с ними культа мусульманских подвижников, большинство которых относится к суфийскому мистическому течению в исламе. В связи с тем, что состояние культа *авлийа' Аллах* в центральноазиатском исламе демонстрирует зависимость от отношения власти к религии, мы рассматриваем развитие суфизма в новой истории Центральной Азии в отдельном параграфе.

В годы русской колонизации суфийские *шейхи* не раз выступали идеологами и вдохновителями антиколониальных выступлений, которые чаще всего проходили под знаменем *газавата* (араб. 'священная борьба за веру'),

вследствии чего колониальная администрация Российской империи враждебно относилась к суфиям и внимательно наблюдала за их действиями. С момента образования СССР ситуация обострилась, и советские власти путем физического уничтожения, арестов и ссылок нейтрализовали большинство суфийских лидеров. Тем не менее оставшееся небольшое количество *шейхов* нелегально продолжало практиковать суфийские ритуалы (*зикр*³², *сама*³³, *сухба*³⁴ и т. п.) и набирать немногочисленных учеников. В особенности это касается тех суфийских групп, которые традиционно не проявляли политической активности. Впрочем, и к ним специальные советские государственные службы относились настороженно, как к своеобразным конкурентам коммунистической доктрине. Даже после прекращения печально известных репрессий этих людей время от времени подвергали арестам, сажали по разным обвинениям в тюрьмы. Однако после освобождения они вновь старались набрать учеников, которые, в свою очередь, тоже имели немногочисленных адептов. Что касается настоящих суфийских собраний, то они проводились крайне редко и тайно в доме кого-нибудь из участников суфийского кружка или на отдаленных провинциальных *мазарах* и других святынях (Базаров 1997: 24).

В советское время, несмотря на жесткие формы атеистической пропаганды, большая часть местного населения республик Центральной Азии продолжала считать себя мусульманами (Бабаджанов 1999). «Советское правительство атаковало религию, в первую очередь потому, что того требовала марксистско-ленинская идеология с ее опорой на атеистическое общество, а также потому, что не могла допустить конкуренции во власти над народом» (Keller 2001). Давлению атеизма и целенаправленной секуляризации успешнее всего противостояли местные формы «народного ислама». Долгое время

³² Араб. 'поминание'. Исламская духовная практика, заключающаяся в многократном произнесении молитвенной формулы.

³³ Араб. 'слушание'. В суфизме — коллективное радение с распеванием мистических стихов (Негря 1991: 206).

³⁴ Араб. 'сообщество, дружба'. Духовно-вербальное общение между учителем и учеником в суфизме.

носителями этих форм были члены суфийских *тарикатов*. «В народном исламе суфии играли важнейшую, можно сказать, определяющую роль» (Bennigsen, Wimbush 1985: 17).

Своеобразные «материальные остатки» суфизма — *мазары*, где захоронены крупнейшие суфийские лидеры, их последователи и другие многочисленные *авлия*' *Аллах*, были теми «островками», на которых местные жители еще достаточно свободно могли исполнять свои традиционные обряды и обычаи.

«В Советском Союзе суфии контролировали и обслуживали „святые“ места, которые являются основой культа „святых“ в исламе» (Bennigsen, Wimbush 1985: 94). Впрочем, и здесь не обходилось без прямого и грубого вмешательства властей. Например, в дни традиционных мусульманских и других праздников на знаменитом *мазаре* Бахауддина Накшбанда под Бухарой еще до 1984–1985 гг. выставались милицейские кордоны, чтобы воспрепятствовать проникновению на территорию *мазара* паломников, желающих, как и их предки, совершить *зиярат* к могиле духовного патрона Бухары (Базаров 1997: 32).

Более взвешенную позицию при оценке взаимоотношений между исламом и советской властью занимают известные исследователи ислама советского периода Девин ДеВиз и Эрнст Тасар. В заключении своей статьи «„Святые люди“ и „святые“ места на поствоенном социополитическом пространстве Центральной Азии», которая входит в изданную в 2018 г. книгу «Суфизм в Центральной Азии: новый взгляд на традиции суфизма XV–XXI вв.» Эрнст Тасар пишет, что «как и все другие советские граждане, послевоенные суфийские общины нашли творческие способы осмыслить свое место в обществе, которое отказалось от массового насилия над своим собственным народом, и внести свой вклад в него как полноправные члены по духу и на деле» (Tasar 2018: 281).

После обретения независимости в Узбекистане суфизм был объявлен духовным наследием, что способствовало фактической легализации суфий-

ских *шейхов*. В особенности это касается *тариката* накшбандийа, традиционно наиболее популярного в Центральной Азии. Изменившаяся ситуация породила достаточно благоприятные условия для возрождения деятельности суфийских групп в Узбекистане, где гуманистическая суфийская философия стала национальным духовным достоянием. Сами практикующие *шейхи* в целом одобрительно относились к происходящим процессам, но в популяризации теоретического наследия своих *тарикатов* не участвовали, предпочитая заниматься практическим расширением своего влияния (Бабаджанов 1999).

Из суфийских групп современного Узбекистана структурно наиболее организованы *тарикаты* накшбандийской линии. Примерно с середины XV в. основные линии этого *тариката* имели жесткую «пирамидальную» структуру, при которой все члены какой-либо региональной ветви *тариката* признавали главенство наиболее старшего и опытного *шейха* (*шейх-и пейшва*, или *пир-и аввал*). Теперь, когда суфийские группы накшбандийа на территории Узбекистана возрождаются, заодно восстанавливаются традиционные структурно-организационные принципы *тариката*, по крайней мере тех ее ветвей, которые продолжают местные *силсила* (перс. ‘ряд, цепь’) (Олкотт 2012).

Наиболее многочисленная накшбандийская линия в современном Узбекистане — это линия муджаддидийа-хусайнийа. Хусайнийа — одна из тех редких накшбандийских линий, которой удалось выжить в условиях советского режима. Один из *шейхов* этой линии Халифа ‘Абд ал-Вахид Туркистана по прозвищу Эшон-бобо происходил из деревни Куш-ата в 15–17 км к северо-востоку от Туркестана. При правителе мангитской династии Ахад хане (1885–1910) он получил *иршад* (разрешение самостоятельно набирать учеников) от бухарского *шейха* Халифа Мухаммад-Амина и вернулся в свой *кишлак*. Истории о нем в основном связаны с легендой о том, как явившиеся с намерением арестовать его большевики не смогли увидеть *шейха*: он обладал чудодейственными способностями и стал невидимым. Перед смертью Эшон-

бобо назначил своим преемником Кори ‘Абд Аллаха, который жил при своем учителе около 33 лет. Последний тоже пользовался «вниманием» НКВД: несколько раз он был арестован, хотя всякий раз ему удавалось выходить на свободу, правда, после двух-трехмесячного заключения и подписки с обещанием не набирать учеников. Умер он в 1976 г. и похоронен около своего учителя в *кишлаке* Куш-ата.

Несмотря на запреты, Кори ‘Абд Аллаху удалось обучить несколько учеников, которые в настоящее время имеют уже множество своих *мюридов* в городских и провинциальных центрах Ферганской долины, Ташкенте, Джизаке и других городах Узбекистана, Таджикистана и даже России (Бабаджанов 2001: 331).

Как и сотни лет назад, накшбандийские *шейхи* Узбекистана требуют от *мюридов*, чтобы те не прекращали активной мирской жизни, занимались профессиональной деятельностью, заводили семью, но при этом не забывали постоянно заниматься тихим «внутренним *зикром*» и концентрироваться на состоянии своей души. Такая необычная для других суфийских *тарикатов* мирская и социальная активность, при которой можно сочетать повседневные дела и духовно-мистические упражнения, видимо, и является одной из главных причин популярности накшбандийа в прошлом и настоящем (Бабаджанов 2001: 339).

Вопрос об отношениях ислама и государства на территории всей Центральной Азии по-прежнему стоит как никогда остро. Ислам Каримов, первый президент Узбекистана, быстро осознал необходимость восстановления государственного контроля над религией, но постарался сделать это так, чтобы не вызвать антагонизма у большинства верующих. События в соседних государствах убедили Каримова в том, что для удержания власти ему необходимо опираться на поддержку значительной части населения страны. Это укрепило его уверенность в том, что политические и религиозные свободы следует дозировать и тщательно контролировать.

Имамы и *муддарисы* (араб. ‘учитель, наставник’), получившие класси-

ческое исламское образование, особенно те из них, кто имел возможность учиться в Саудовской Аравии, в целом отрицательно относятся к возрождению суфизма, подвергая критике так называемый «бытовой», или «народный», ислам. Однако возможность политизации ислама и использования его авторитета в целях усиления оппозиционных группировок вызывает к жизни государственные инициативы, направленные на дискредитацию считающихся опасными религиозных идей. Это достигается через контроль лицензирования и аккредитации религиозных учреждений и их служителей, издания и распространения религиозной литературы, содержания СМИ, чествования исторических фигур. Всевозможные средства используются для того, чтобы бороться с идеями так называемых ваххабитов, многократно подчеркивая значение «нашего (узбекского) ислама».

Усиление публичной роли исламских лидеров воспринимается как угроза не только государством, но и многими представителями светской элиты, которых беспокоит, что косвенная связь между моралью и религией приведет к тому, что светские деятели лишатся ведущих социальных и экономических позиций. Это создает дилемму для узбекских властей, которые опасаются использовать религиозных лидеров для пропаганды своих идей, при этом сознавая, что без их поддержки невозможно заручиться лояльностью населения.

Правительство Каримова стремится выявлять сочувствующее ему духовенство и затем работать с ним. По мнению властей, оно будет нести идеи, полностью поддерживающие государство. Такие идеи должны основываться на популярных в Центральной Азии ханафитских традициях, которые в целом ассоциируются с религиозной терпимостью и необходимостью для верующих мусульман подчиняться лидерам — выходцам из иного круга религиозных традиций при условии, что эти лидеры уважают ислам (Олкотт 2012: 8).

Неслучайно в современном Узбекистане в рамках возрождения национального самосознания учение суфиев получает поддержку на правитель-

ственном уровне. Например, в 2003 г. по инициативе президента Каримова, было принято постановление Кабинета министров о широком праздновании 900-летнего юбилея Ходжи 'Абд ал-Халика Гиждувани'³⁵, в рамках которого были выделены средства на реставрацию его мавзолея и благоустройство прилегающей территории. Проводятся реставрационно-восстановительные работы на многочисленных *мазарах* по всему Узбекистану. Показательна цитата из узбекской газеты: «В настоящее время, когда весь мир превращается в полигон борьбы многих религиозных конфессий, в частности различное толкование основ ислама используется экстремистскими кругами в корыстных целях, понятие ислама по-суфийски приобретает особый характер. В суфийском учении особенно ярко выражается предназначение ислама и использование его основ в воспитании человека. В Узбекистане в настоящее время много внимания уделяется обучению подрастающей молодежи, используя труды и учения великих мыслителей этой земли» (В Бухаре 2003).

I.5. Культ *авлийа'* Аллах в Центральной Азии в эволюционной динамике

В этом параграфе мы подводим итоги экскурсии в генезис культа *авлийа'* Аллах в центральноазиатском исламе и рассматриваем его дальнейшее развитие в социокультурном аспекте, то есть делаем акцент на исторических событиях или этапах, которые тем или иным способом повлияли на подъем или угасание культа, на пополнение списка персонажей агиологии либо на другие элементы практики поклонения *авлийа'*. Полученные результаты мы можем сравнить с материалами по современным исследованиям культа (полевая работа, сделанная диссертантом). Увидев, какие верования продолжают сохраняться до сих пор, мы сделаем выводы о причинах устойчивости связанных с ними обрядов.

При анализе становления культа *авлийа'* Аллах на территории Центральной Азии необходимо учитывать, во-первых, близость уровня социального и культурного развития многих центральноазиатских народов и араб-

³⁵ Последователь Йусуфа Хамадани, духовный наставник, суфий (ум. в 1199 г.).

ских завоевателей и, во-вторых, традиции религиозного синкретизма, которые были свойственны народам Центральной Азии.

Зарождение культа *авлийа' Аллах* непосредственно связано с процессом реконструкции мусульманской религиозной монотеистической системы. Это может выглядеть как процесс «модернизации религии», но мы с уверенностью можем говорить о зарождении культа *авлийа'* в исламе как о возвращении более ранних религиозных элементов в инновационную для арабского этноса религиозную систему. Заложенный на начальном этапе становления религии принцип строгого монотеизма не выдержал давления вытесненных политеистических воззрений, укоренившихся в культуре арабов, и вынужден был уступить. Мы достаточно подробно рассмотрели слагаемые генезиса культа *авлийа' Аллах* в исламе, некоторые из которых непосредственно связаны с религиозным прошлым народов Аравийского полуострова, тогда как другие были заимствованы из культур соседних народов. Большинство же сформировалось в результате сложного процесса становления ислама на обширных территориях *халифата*. Не исключение и Центральноазиатский регион, где в различных элементах практики поклонения *авлийа' Аллах* проявилось богатое культурное наследие его народов. «Внимательное изучение различных форм почитания святых и легенд о святых в различных мусульманских странах приводит к выводу, что в недрах ислама в культе святых проявился очевидный индивидуальный, провинциальный характер, стереть который универсальная, уравнивательная тенденция мусульманской религии до настоящего дня была не в состоянии» (Гольдциер 1938: 55).

Если отделить культ *авлийа' Аллах* в исламе от его социокультурных особенностей, то он представляет собой синтез трех элементов: в первую очередь это объект культа, *вали*, персонаж мусульманской агиологии, следующим элементом является святилище, связанное с объектом культа, и третий элемент — это разработанный ритуал поклонения *вали*.

Далее рассмотрим отдельно каждый из элементов культа в процессе его становления и развития.

Объект культа. Под объектом культа *авлия*’ *Аллах* мы понимаем персонажей агиологии. Ими могли быть и вымышленные персонажи, но в большинстве своем это реально существовавшие люди, подвергшиеся мифологизации, заметно искажившей их реальный облик.

Мусульманская агиология Центральной Азии продолжает свой эволюционный путь на протяжении более 11 столетий. В результате длительного процесса пополнения новыми «святыми» сложился современный комплекс *авлия*’ *Аллах*. Изучив персонажи хорезмских легенд, Г. П. Снесарев предлагает систематизировать мусульманских «святых» по следующему принципу:

1. «Святые», образ которых не определен, их жизнеописание, если и имеет какую-то реальную почву, в значительной степени замаскировано прозвищами типа Гойиб-ата (скрывшийся), Чинар-бобо (дерево чинар), Кечермас-ата (непрощающий) и т.п.

2. Особую категорию «святых» составляют библейско-коранические персонажи. Среди библейских — Адам, Муса (Моисей), Нух (Ной), Сулейман (Соломон), Давуд (Давид), Аюб (Иов) и другие, тесно связанные с ранними этапами становления ислама. К «святым» этой категории следует отнести разного рода покровителей ремесел, промыслов и профессий. Сюда же следует причислить и коранических *авлия*’. Наряду с основоположником ислама к ним относятся и другие исторически достоверные персонажи, такие как первые халифы и иные сподвижники Мухаммада (Абу Бакр, ‘Умар, ‘Усман, ‘Али, Сальман Фарс и др.). К этой же категории следует отнести множество шиитских «святых», имевших прямое или косвенное отношение к ‘Али и его семейству.

3. Как и повсеместно в странах распространения ислама, основной контингент *авлия*’ *Аллах* Хорезма сложился в результате появления суфизма и расширения зоны его влияния.

4. Представители четвертой группы лишь условно могут именоваться мусульманскими «святыми» исключительно потому, что их мавзолеи почти ничем не отличаются от *мазаров авлия*’ *Аллах* и некоторые из них со време-

нем сделались объектами поклонения. Это в большинстве своем представители местной власти разных периодов истории Хорезма — правители, члены их семей, отдельные представители местной аристократии и т.д. (Снесарев 1983: 203).

Основываясь на собственных полевых исследованиях, нам представляется возможным распространить предложенную Г. П. Снесаревым систематизацию на всю агиологию Центральноазиатского региона.

Как же складывалась современная агиология Центральной Азии? Начальный этап ее становления был связан с Кораном, где мы находим многочисленные упоминания о пророках, избранных Аллахом для передачи Откровения, и их окружении, признанными *авлия*' *Аллах*. Заимствованные из других религий, их образы обожествлялись и превращались в объекты культа. Как отмечает Г. П. Снесарев, «очень рано мусульманские „святцы“ стали пополняться и за счет постепенной сакрализации исторически достоверных деятелей раннего ислама — *мухаджиров* и *ансаров* — сподвижников Мухаммада на стезе укрепления и распространения религии» (Снесарев 1983: 23). Следующий этап в формировании списков был связан с шиитским течением в исламе, которое на полтора столетия опередило суфизм и заложило основы почитания обожествленных лидеров религиозных общин. На завершающем этапе процесса формирования мусульманской агиологии самое значительное влияние оказывает суфизм. Идеино и организационно оформившийся к IX в. суфизм быстро распространился в Центральной Азии и основательно потеснил другие источники пополнения агиологических списков на многие последующие столетия. В связи с наличием в каждом из суфийских орденов духовной генеалогии глав *тарикатов силсилы*, составляющих линию преемственности святого дара *бараки*, культ *авлия*' и их могил получил в лице *шейхов*, *тиров* и позднее *ишанов* свое дальнейшее развитие. Последующие этапы эволюции культа *авлия*' *Аллах* во многом зависели от роли суфийских *тарикатов* в жизни мавераннахских, хорезмских и хорасанских обществ.

Параллельно с вышеупомянутыми путями становления агиологии шел процесс сакрализации представителей правящих кругов, начавшийся еще в глубокой древности и достигший наивысшего развития в период правления Тимуридов. Интересный пример эволюции мифов о легендарном Бурхе, мусульманском «святом», известном нам по предыдущим упоминаниям, приводит В. Н. Басилов. Сопоставляя мифы о нем с бурятскими легендами о первом шамане, автор обнаруживает поразительное сходство сюжетов, образов и представлений, что позволяет ему сделать вывод если не о генетическом, то о функциональном родстве, о принадлежности их к одному и тому же кругу верований. В интерпретациях туркменских и бурятских легенд Басиловым наглядно представлен процесс формирования сложного образа Бурха в домусульманский период, где он выступает в различных ролях: как мифический шаман, хозяин охоты, покровитель диких животных и хозяин дождя. Последующая эволюция культа Бурха происходила в период исламизации народов Центральной Азии (Басилов 1970: 38).

На начальном этапе Бурх (Буркут) — популярное языческое божество, и культ его вызывает сильное беспокойство у мусульманских миссионеров. Борьба ислама с домусульманским культом в легендах показана очень выразительно как антогонизм между Буркут-баба (Бурх) и Аллахом или пророками. В известных мифах, варианты которых отражают стадиальные различия исламизации, зафиксированы следующие этапы эволюции культа:

1. Домусульманский период (в мифах Буркут-Бурх добивается успехов силой).

2. Столкновение с исламом. Вначале Буркут-Бурх успешно соперничает с Аллахом, иначе не появились бы легенды, специальным назначением которых было осмеяние и унижение его. Мифы, выставяющие Буркута неудачником, отрицающие его силу, являются результатами стараний духовенства уничтожить чуждый исламу культ.

3. Ислам утвердился. Культ Буркута не уничтожен, но оттеснен на задний план и уже не представляет какой-либо опасности для ислама, народ по-

читает его как мусульманского *авлия*'. Этому этапу соответствуют легенды, изображающие Буркута одним из персонажей свиты Аллаха; стремление Аллаха наказать Бурха сменяется благодушием, Аллах прощает своему рабу буйные выходки. Здесь *вали* добивается своего, потому что Аллах его очень любит, даже больше, чем пророка Мусу.

Таким образом, рассмотренный выше материал свидетельствует о том, что некоторые божества местных религий прошли довольно сложный путь, прежде чем приобрели мусульманский облик. Наряду с утратой своей прежней функции, они порой обогащались и новыми чертами, заимствованными у других языческих божеств. Затем, уже в рамках ислама, эволюция культа в мифах и преданиях отразила исторический процесс исламизации.

Святынище, связанное с объектом культа. Под святынищем мы понимаем все объекты культового комплекса, куда входят архитектурные сооружения, вспомогательные постройки, а также *туги* (знамена), колодцы, источники, скалы, деревья и кусты.

Куль *авлия*' *Аллах* в большей степени, чем другая культовая деятельность ислама, удовлетворяет эмоциональный голод верующего. Иконы, статуи и мощи христианских святых в исламе заменяет архитектура с ее конструктивными формами, внутренним интерьером и внешним декором. Не только пышные грандиозные храмовые захоронения, но и порою рядовые, так называемые провинциальные *мазары* способны вызвать у паломника соответствующее настроение и чувства, особенно если они красивы и живописно расположены. Ярким свидетельством столь значимой роли архитектурного убранства для возвеличивания мусульманских *авлия*' могут служить богато украшенные купола усыпальницы Тюранбек-ханым в Коня-Ургенче — подлинного шедевра мирового зодчества; тонкая резьба гробницы Фахритдина Рази или мавзолея Исмаила Самани; поразительная по богатству цветов и оттенков майолика надгробных сооружений Наджм ад-дин ал-Кубра; величественность мавзолейного комплекса *Ходжа* Ахмада Йасави в Туркестане.

К сожалению, материалов, которые позволяли бы отследить эволюционные процессы как отдельных объектов, входящих в состав традиционного *мазара* Центральной Азии, так и всего комплекса в целом, не так много, и объем настоящей диссертации не позволяет углубиться в исследование этой проблемы. Поэтому мы ограничимся лишь рассмотрением отдельных этапов формирования архитектуры мемориальных комплексов и *мазаров*.

Сложившийся архитектурный стиль и традиционный состав культовых сооружений отчетливо проявился в облике мавзольных комплексов великих суфийских *шейхов* Центральной Азии. Для такого рода объектов, как и для всей средневековой архитектуры Центральноазиатского региона, характерной особенностью была функциональность. Самые значимые культовые центры включали в свой архитектурный ансамбль мечеть, медресе, *ханаку* (обитель суфиев), некрополь и целый ряд других по значению помещений. Совмещение разных функций в одном сооружении особенно характерно для домонгольской поры становления ислама. «После повсеместного утверждения мусульманской религии, по мере постепенного отмирания прямой защитной функции происходила постепенная дифференциация, отпочкование и формирование однозначных по принадлежности зданий» (Джаббаров, Дресвянская 1992: 168).

Несомненно влияние на формирование особенностей архитектуры зданий, их планировочных решений и других объектов святыни сложившейся архитектуры типа *ханака*. Их композиционным и смысловым центром является высокий купольный зал, вокруг которого группируются молельни, комната основателя, которая затем становится местом его погребения, небольшое помещение для чтения Корана, кельи для постоянно живущих в *ханаке* суфиев и паломников, кухня и прочие подсобные помещения, монументально и декоративно оформленный портал, включающий глубокий входной *айван*³⁶. Впоследствии (частично уже в XVI в.), социальные преобразования

³⁶ Терраса, навес или галерея с плоским покрытием, на колоннах или столбах в центральноазиатских жилищах, мечетях и др. В исламской архитектуре обозначает сводчатое помещение, с трех сторон обнесенное стеной и открытое с четвертой стороны.

привели к изменению роли *ханаки* в процессе суфийского воспитания, что привело и к изменению ее функционального значения. Так, *ханака* знаменитого суфия Нажм ад-дин ал-Кубра в Коня-Ургенче после смерти своего основателя практически стала мавзолеем, похожим образом был создан мавзолей Ходжи Ахмада Йасави в Туркестане и мавзолей Бахаутдина Накшбанди в Бухаре.

Многие полководцы и представители знати имели обычай избирать себе *пира* на земле и заступника в ином мире. Чтобы заслужить расположение своего покровителя, правители и знать создавали на могилах «святых» мавзолеев, либо проводили реконструкцию имеющихся. В особых случаях, как, например, с мавзолеем Ахмада Йасави, в честь великой победы над могучей Золотой Ордой великий эмир Тимур построил на месте обветшавшего к тому времени старого мавзолея Ахмада Йасави новый грандиозный мемориальный комплекс, в разработке архитектуры которого он принял непосредственное участие (Джаббаров, Дресвянская 1992: 173).

Можно с уверенностью сказать, что состав культовых объектов святилища и подсобных помещений, необходимых для совершения всего комплекса паломнических культовых актов, складывается параллельно с формированием определенного стандарта ритуальных действий, составляющих правила совершения паломничества *зиярат*. Свод правил сложился примерно к XV в., и соответственно к этому времени закрепляется определенная структура архитектурного ансамбля, оформляющая место поклонения *авлия*'.

Разработанный ритуал поклонения. На всех *мазарах* совершается примерно один и тот же набор ритуальных действий, связанный с практикой паломничества *зиярат*. Выработался он к XV в. и продолжает практиковаться в настоящее время. К этому времени появляются первые произведения, посвященные описанию «святых» мест. «В них обосновывалась дозволенность с точки зрения *шариата* совершения паломничества к святым местам, описывались правила их посещения, приводились сведения о погребенных в них святых, в конце перечислялись известные в данной местности и ее окру-

ге святые места (*амакин мукаддаса*), их чудотворные качества и разные события, связанные с ними» (Муминов 2011: 125). Помимо всего, как раньше, так и в настоящее время, на многих *мазарах* продолжает сохраняться ряд ритуалов, не канонизированных официальным исламом, большинство из которых генетически восходит к весьма архаичным религиозным представлениям и культам. К ним можно отнести прежде всего круговые обходы *таваф* вокруг могилы *вали* и всего строения, где находится могила; прикосновение к могиле, порогу, знаменам, деревьям и другим объектам «святого места», так как буквально все в таких местах, по мнению паломников, полно благодати, после чего верующий покрывает себя полученной благодатью, проводя руками по лицу, и т.д. Самым распространенным обычаем является подвязывание лоскутов от одежды и платков на знамена, деревья, кусты, камни и заборы. Более подробно эти и многие другие обряды, связанные с фетишизацией объектов *мазара*, мы рассмотрим в разделе о культовых действиях.

О некоторых особенностях религиозных практик на *мазарах* в интересующем нас регионе пишет Г. П. Снесарев: «В аспекте домусульманских генетических связей следует отметить, что, пожалуй, нигде в Центральной Азии, кроме Хорезма, столь тесно не переплетался культ святых с шаманством. Шаманские приемы „лечения“ — изгнание злых духов из тела больного — процветали раньше на многих *мазарах* святых, и занимались этим *шейхи* — хранители гробницы. Нередко устраивалось нечто среднее между суфийскими радениями и камланием шамана. Чаще всего объектами подобного „лечения“ являлись душевнобольные люди. *Шейхи мазаров* изгоняли духов при помощи весьма нешуточного избиения больного плетью. Что касается местного шаманства, то в качестве покровителей и помощников шамана наряду с духами *ет* здесь постоянно фигурируют хорезмские святые» (Снесарев 1983: 37).

Если ритуальная практика паломничества *зиярат*, состоящая из канонически регламентированных культовых актов, продолжает быть основной культовой деятельностью на *мазарах авлийа'* и не меняется существенно со

временем, то в отношении большого комплекса обрядов, причисляемых к «народному исламу», такого сказать нельзя. Здесь в полной мере отражается процесс социокультурных преобразований. Некоторые наиболее укоренившиеся в основном магические обряды и обычаи, упомянутые выше, продолжают практиковаться. Большинство же либо были искоренены, либо сохранились в наиболее удаленных от центров местах, где и в быту продолжают сохраняться древние обычаи. Также со временем исчезла узкая, основанная на конкретной функции *вали* специализация *мазаров*. И только одна из функций прочно сохраняется, причем она распространилась на все без исключения усыпальницы *авлийа*'. «К ним шли женщины, страдающие недугом бесплодия, и те, у которых не выживали дети. В силу былой патриархальности быта с его спецификой, в силу особого значения потомства в экономической и духовной жизни каждой семьи отсутствие детей превращалось не только в личное, но и в общественное несчастье. Поэтому с самых начальных этапов заключения брака применялся ряд сакральных мер, своего рода магическая профилактика, чтобы бездетность миновала семью. Но когда несчастье случалось, самым кардинальным средством считалось обращение за помощью к святому, посещение *мазара* и совершение всех полагающихся обрядовых манипуляций» (Снесарев 1983: 42).

Заканчивая обзор культа *авлийа*' *Аллах* в исламе в эволюционной динамике, отметим, что в советский период в Центральной Азии культ мусульманских подвижников, как и ислам в целом, находился в состоянии упадка вследствие повсеместной борьбы с любыми религиозными «предрассудками». Более того, в результате борьбы духовного руководства среднеазиатских республик с «вредными пережитками», особенно обострившейся после окончания Великой Отечественной войны, допустимые пределы *зийарата* с 1950-х гг. были резко сокращены, единственно законным было признано только посещение мест погребения близких родственников. Все остальные традиционные виды паломничества к могилам (в особенности к местам захоронения *авлийа*') были объявлены противоречащим исламу нововведением.

В результате появились особые заключения комиссий с «разоблачениями недопустимого в исламе культа святых», а *зийарат* был объявлен самой худшей формой *ширка* (Бабаджанов, Олкотт 2003: 71).

Тем не менее внедрение атеистического мировоззрения в массы не принесло желаемого результата: ислам и культ *авлия*' *Аллах* прочно сохранились в частной жизни. Причины живучести культа *авлия*' многообразны. Но главной мы признаем силу культурной преемственности, опирающейся на общинные и семейные традиции. Фактическое сохранение ислама как основы мировоззрения народов Центральной Азии способствовало столь быстрому возрождению ислама и практики паломничества к *мазарам* в течение немногим более двух десятков лет после обретения центральноазиатскими республиками независимости и наступления периода религиозного ренессанса. Роль культа *авлия*' *Аллах* в этот период мы рассмотрим во второй главе диссертации.

Таким образом, если учесть сменявшие друг друга или развивавшиеся параллельно, но далеко не аналогичные формы *культа авлия*', а также исследовать отдельных персонажей агиологии, становится очевидным, что перед нами предстает сложный динамично развивающийся процесс, растянувшийся на многие столетия. Такова диалектика культа мусульманских подвижников, обусловленная реальными фактами социально-экономической жизни народов Центральной Азии на разных этапах истории.

Выводы

Практика поклонения *авлия*' *Аллах* имеет преемственную связь с архаическим культом предков. Природа этого культа основывается на вере людей в существование независимой от тела души человека, которая после смерти продолжает существовать и влиять на судьбы живых. В дальнейшем происходит трансформация и модификация культа в соответствии с изменениями социальной и культурной среды.

В религиоведении возникновение культа *авлия*' связывают с монотеистическими тенденциями в религиозной жизни народов, когда посредством культа «святых» делаются уступки политеизму. Вытесняя прежних богов-покровителей, исламские *авлия*' принимают на себя их специализированные функции. Таким образом, исторически сложившаяся система значений, заложенных в религиозных символах, наследуется новой религиозной системой ислама.

На ранних этапах становления ислама не было практики поклонения кому-либо, кроме Аллаха. В строгом монотеизме раннего ислама мы видим отражение аскетико-мистических тенденций в религии, носителями которой на начальном этапе были праведники из ближайшего окружения пророка. «Для них было свойственно „отрешение от мирского“ (зухд) как совокупность средств морального очищения, самоконтроля и нравственного совершенствования человека, что являло собой духовно-практическую деятельность с элементами познавательной установки в попытке иррационального, эмпирического постижения Бога» (Насыров 2012: 36). Дальнейшее продвижение мистической доктрины в широкие слои населения было осложнено привязанностью к политеистическим верованиям и сложностью принятия новой концепции прямого личного общения с Аллахом, а также опыта постижения Его абстрактной абсолютной истины. Ранний ислам, в основе которого лежал мистицизм, столкнувшись с хорошо приспособленными к повседневной жизни обрядами и ритуалами поклонения племенным божествам, был вынужден претерпеть изменения.

После смерти пророка Мухаммада, вопреки его учению о единственности Аллаха как объекта культа, в сознании простых людей произошла мистификация образа пророка. В дальнейшем, с закреплением в Коране понятия *вали*, первыми мусульманскими «святыми» становятся упомянутые в Коране пророки.

На развитие культа *авлия*' сильно повлияло шиитское течение в исламе, а позднее суфизм, оказавшийся ближе к народным массам по сравнению

с ортодоксальной мусульманской религией за счет высокой приспособляемости к местным традициям и воззрениям. С помощью суфийской идеологии культ *авлия*' в исламе, с одной стороны, осуществил необходимую преемственность религиозных воззрений, а с другой — позволил выполнить миссионерские цели по исламизации населения Центральной Азии.

Сформировавшийся в исламе культ *авлия*' *Аллах* состоит из следующих основных элементов:

- агиология *вали*;
- святилище;
- ритуал поклонения.

Культ *авлия*' основан на следующих базовых проявлениях человеческого поведения и потребностях:

- уважение и почитание старших;
- создание объекта поклонения и подражания;
- поддержание социального единства и порядка;
- удовлетворение эмоциональных, культурных и духовных потребностей;
- потребность в доступном посреднике между человеком и Богом, в персонификации связи с «потусторонним миром» и присутствия «невидимого».

Культ «святых» имеет аналоги во многих религиях по всему миру, что говорит о его глубоких корнях в инстинктивно-бессознательной сфере человеческого бытия.

В становлении культа *авлия*' *Аллах* в центральноазиатском исламе принимали активное участие существовавшие здесь доисламские верования: шаманизм и зороастризм. В то же время культ *авлия*' приобрел особо выдающееся значение в деле искоренения племенных верований: домусульманские святилища были уничтожены либо связаны легендами с выдающимися мусульманскими подвижниками. Как следствие, культ *авлия*' *Аллах* в центральноазиатском исламе представляется специфической формой инкорпо-

рации исламом элементов доисламских верований. Он имеет свои региональные особенности и отражает специфику традиционного массового сознания (его предметность, нерасчлененность субъективного и объективного, стремление к мифологизации). Главной причиной живучести этого культа является сила культурной преемственности, опирающаяся на общинные и семейные традиции народов Центральной Азии.

Глава II. КУЛЬТ ЙУСУФА ХАМАДАНИ И ЕГО ПРОЯВЛЕНИЕ НА МАЗАРЕ В ХОРЕЗМЕ

Настоящая глава посвящена изучению культа мусульманского *вали* Йусуфа Хамадани и тому, как этот культ проявляется на *мазаре* Улли-тур в Хорезме. Мы установили в первой главе, что культ *авлия* 'Аллах в исламе состоит из трех элементов: 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.

Особенностью историко-географического региона Хорезм, как отмечают многие исследователи, является его относительная изоляция от остальной части Центральной Азии, что способствовало формированию своеобразия культуры и отличий от его более крупного соседа Мавераннахра (Kohl-Bordogí 2006). Хорезмский оазис находится в низовьях крупнейшей водной артерии Центральной Азии — реки Амударьи — и является одним из самых древних центров оседлой земледельческой культуры с мощной ирригационной системой. «Хорезм выступает перед нами в X–XII вв. как естественный центр тяготения кочевых племен, как форпост переднеазиатской мусульманской цивилизации в гузской и кыпчакской степи. Города Хорезма ведут торговые операции со степью» (Толстов 1947: 14). Во многом вследствие особого географического положения в окруженном пустынями Хорезме сформировались оригинальные культурные формы, дошедшие до наших дней в большинстве своем в виде легенд и преданий, но иногда — в виде живой традиции.

Современный Хорезм разделен границами двух независимых государств — Узбекистана и Туркменистана. Узбекская часть Хорезма, где проводилась основная часть полевых исследований, имеет статус области (*вилоят*), административный центр — город Ургенч. Большинство жителей реги-

она — узбеки, около 80 % населения живет в сельской местности. После обретения независимости жители области испытывают экономические трудности, в связи с чем значительное влияние на социальную динамику оказывает трудовая миграция. Регион нельзя назвать крупным религиозным центром страны. Подъем интереса к религии в первые годы независимости, особенно среди молодежи, сменился умеренным проявлением религиозного благочестия к настоящему времени.

Мазар в Хорезме, где автор исследовал культ Йусуфа Хамадани, начиная с 1994 г. имеет официальное название *зияратгох* Йусуфа Хамадани, но в народе больше распространено другое название — *Улли-пир* или, иногда, *Катта-пир*.

II.1. Агиология Йусуфа Хамадани

При изучении агиографии Йусуфа Хамадани мы столкнулись с тем фактом, что до наших дней дошло мало достоверных материалов, посвященных этому суфийскому *шейху*, что затрудняет возможность создать его подробное, основанное на первоисточниках жизнеописание. Центральноазиатский корпус агиографических текстов о *вали* поставляет иногда довольно противоречивые данные (Madelung 1987). Как следствие, работы современных авторов представляют собой сплав мифов, легенд, преданий и историй, основанных на противоречивых агиографических текстах.

Упоминания о Йусуфе Хамадани мы находим как в тюркских, так и в персидских источниках, а также в текстах езидов³⁷, некоторые сведения биографического характера содержатся в арабской литературе, послужившей основой для существующих агиографических текстов о *вали*. Это книга «Китаб

³⁷ Синкретическая религия езидов содержит элементы зороастризма, христианства (несторианского толка), иудаизма и ислама. Езиды веруют в единого Бога и семь его ангелов, главным из которых является Малак Тавус (Ангел-Павлин). Основателя религии *шейха* 'Ади (1074–1164) езиды считают своим пророком.

ал-ансаб» Абу Саида Самаани³⁸, считающаяся самой древней и достоверной; маленький трактат под названием «Саджийе», который приписывают перу ‘Абд ал-Халика Гиждувани, однако существует вероятность, что этот источник содержит неточности; книга «Рашахат»³⁹; «Золотая *силсила*» стамбульского исследователя Хасана Камиля Йылмаза (2009) и ряд других.

В русскоязычной литературе первые упоминания о Йусуфе Хамадани находим в работе профессора В. А. Жуковского, созданной на основе материалов экспедиции в древний Мерв в 1894 г. Сведения, собранные Жуковским, носят этнографический характер, в основном это рассказы и народные легенды о жизни суфийского *шейха*, полученные от информантов. Отдельная статья о *шейхе* Йусуфе найдена диссертантом в газете «Туркестанские ведомости» за 1889 г., хранящейся в Национальной библиотеке Узбекистана в Ташкенте. В статье мы нашли некоторые любопытные подробности о биографии Хамадани (Вяткин 1899). Некоторые материалы по данной теме содержатся в работах Г. П. Снесарева (Снесарев 1983; 1983а), который в своей статье в журнале «Наука и религия» указывает на важную роль Йусуфа Хамадани в исламизации народов Центральной Азии, а также исследует празднование ежегодного *сайли* (праздника) на *мазаре вали* в Бешмергене.

На *зиярятгохе* Хамадани в Бешмергене мы нашли пособие на узбекском языке (Ахмедов, Рузмухаммад 2007), которое содержит собранные из многих источников разнообразные сведения о повседневной жизни Йусуфа Хамадани. Для знакомства с этим материалом был сделан перевод под редакцией автора диссертации.

Достаточно интересную информацию, касающуюся биографии, а также учителей и учеников *шейха* находим в предисловии к единственной дошедшей до нашего времени книге Йусуфа Хамадани, хранящейся в библиотеке

³⁸ Тадж ал-Ислам Абу Саид ‘Абд ал-Карим б. Мухаммед б. ‘Абд ал-Джаббар Самаани родился 21 февраля 1109 г. в Мерве и умер там же 23 декабря 1166 г. Во время одной из поездок встретился с ходжой Йусуфом и бывал у него в *ханаке*.

³⁹ «Рашахат» Фахр ад-дин ‘Али б. Хусейна Кашифи Ваиз (1463–1531). «Рашахат айн ал-хайат» («Капли из источника вечной жизни», 1503 г.) — жизнеописания 98 суфийских *шейхов* начиная с Йусуфа Хамадани.

«Айя София» в Стамбуле. Книга «Рутбат ал-хаят» была переведена на русский язык с фарси в преддверии проведения научно-практической конференции, посвященной жизни и творчеству *ходжа* Йусуфа Хамадани, и издана в 2003 г. Предисловие и комментарии написал доктор Мухаммад-Амин Рияхи. Им также сделан краткий лингвистический анализ текста. Книга, написанная в достаточно распространенной в те времена диалоговой форме, знакомит с мистическими взглядами *вали*.

Некоторые сведения мы нашли также у Джона Беннетта, британского математика, ученого и писателя. В своей книге «Учителя мудрости», посвященной истории *хаджагана*⁴⁰, Беннетт приводит много интересных и редких материалов, что неудивительно, ведь, по некоторым данным, Беннетт представлял в Турции британскую разведку, а также был одним из лучших учеников известного мистика начала XX в. Г. И. Гурджиева. Работе над книгой «Учителя мудрости» Беннетт посвятил последние годы своей жизни, опираясь на жизнеописания 98 суфийских *шейхов* «Рашахат и Нафахат ал-унс» («Капли из источника вечной жизни», 1503) Фахр ад-дин ‘Али б. Хусейна Кашифи Ваиза (1463–1531).

Вероятно, наиболее целостной научной работой по агиографии Йусуфа Хамадани можно считать исследование немецкого ученого Уилферда Маделунга «Йусуф Хамадани и накшбандийа» (Madelung 1987), на которое ссылается А. К. Муминов (Муминов 2011). В исследовании представлен анализ биографических данных и выдвинута гипотеза о существовании двух отдельных биографических традиций знаменитого *шейха* цепи духовной приемственности *тариката* накшбандийа. Одна из них восходит к ученику Йусуфа Хамадани по его работе в Мерве Абу Саиду. Другая ведет нас к другому ученику Хамадани суфийскому *шейху* ‘Абд ал-Халик Гиждувани, его, как правило, считают первым *шейхом тариката* хаджаган. В результате иссле-

⁴⁰ Мистическая школа, основы которой были заложены еще Абу Йазидом ал-Бистами. Ее базовые элементы наследуют и другие крупные суфийские *тарикаты*: накшбандийа, йасавийа и кадирийя. Большинство источников утверждают, что накшбандийа и хаджаган представляют собой одну ветвь.

дования автор обнаружил различия в именах и датах двух биографических традиций, в некоторых местах нарушена хронология событий, представлены маловероятные события либо совсем фантастические. Маделунг приходит к выводу, что основной корпус существующих агиографических текстов о Йусуфе Хамадани не подкреплён фактами и является «усилиями более поздних (по отношению к вышеупомянутым двум биографическим традициям) мусульманских авторов и современных ученых объединить две традиции таким образом, чтобы сохранить роль Йусуфа Хамадани в качестве отца транс-оксанского, персидского и турецкого суфизма» (Madelung 1987: 507).

Совсем недавно, в июне 2016 г., появилась статья Фатхиддина Мансурова, доктора философии из университета Паханг в Малайзии, посвященная деятельности Йусуфа Хамадани (Mansurov 2016). В этой работе показана ключевая роль Хамадани в процессе становления доктринального суфизма. На основе изучения идей *шейха* Йусуфа автор статьи делает заключение о его религиозной доктрине. «Главная цель суфизма — это сопроводить расцвет веры в сердце ключевыми принципами Корана и сунны. Другими словами, самый богатый и совершенный путь „святости“ заключается в следовании сунне пророка, что также значит во всем вторить пророку Мухаммаду, фокусируя свое внимание на прототипе личности пророка ислама» (Mansurov 2016: 2320).

К сожалению, во многих других книгах, посвященных жизнеописанию *шейха* Йусуфа, мы чаще всего находим лишь восторженные воспоминания учеников, склонных мифологизировать образ своего учителя. Исключив явно противоречащие друг другу сведения, мы постарались воссоздать биографию Йусуфа Хамадани как синтез агиографических и фольклорных материалов.

Широкоизвестный и почитаемый суфийский *шейх* Йусуф Хамадани был одним из первых выдающихся *арифов* (обладателей мистического знания), *факихов* (исламских богословов-законоведов), *имамов*, *муфтиев* (высших духовных лиц). Он сыграл важную роль в исламизации тюркского населения Центральной Азии, от него ведут свою родословную суфийские *тари-*

каты хаджаган, йасавийа и накшбандийа. К его школе относились многие крупные суфии, составившие основной контингент хорезмских *авлийа*, за что в литературе его называют «*шейхом* всех *шейхов*» (Торкаман 2009: 113). Полное имя его звучало так: Имам Абу Йакуб Йусуф б. Айюб б. Йусуф б. Хусейн б. Вахра Бузанджирди Хамадани (Рияхи 2003: 18). Йусуф Хамадани родился по разным данным в 1048 г. или 1050 г. в селении Бузанджард, или Бузенджирд (Йылмаз 2009: 324), в лурско-курдской деревне⁴¹ в провинции Хамадан (Там же: 126), которая располагалась у подножья горы Сафидкух (Рияхи 2003: 18). Там он провел детство, впитав обычаи и традиции местного населения. По данным современного исследователя доктора Парвиза Азкаи, в наше время это селение существует на территории современного Ирана и известно под названием Бизани-джард, о чем он говорит в своей статье «Бузанджард или Бузанджарди» (Торкаман 2009: 126). На момент рождения Йусуфа провинция Хамадан находилась под властью сельджукского правителя Тугрула, который владел Персией к югу от Амударьи и завоевал Армению, после чего был провозглашен эмиром Хорасана (Беннетт 2006: 109).

В статье «Туркестанские ведомости» за 1899 г. мы находим сведения о том, что Хамадани был персом (Вяткин 1899). Беннетт приводит данные о том, что он учил и писал на персидском языке, однако очевидно, что образованные курды и персы писали на одном языке — *фарси*. О близости Йусуфа Хамадани к курдам и их культуре свидетельствуют воспоминания его ученика ‘Ади б. Мусафира, реформатором езидизма (некоторые исследователи считают его основателем езидизма) (Авдоев 2011: 136).

«В 1112 г. по рекомендации своего духовного наставника Ахмада ал-Газали ‘Ади посещает уроки этого великого суфийского мастера. При лич-

⁴¹ Лурь — народ в Иране, представители которого проживают в юго-западной части страны. Возможно, они являются субэтносом курдов. По вероисповеданию лурь принадлежат к господствующему в Иране исламу шиитского толка. Однако эта религиозная принадлежность носит в большинстве случаев чисто формальный характер. Известное распространение среди луров имеют крайние шиитские секты ал-аллахи и курд-бача, для которых характерно отсутствие обычного мусульманского духовенства: необходимые требы выполняют сеиды, живущие главным образом при гробницах почитаемых святых. В лурской среде до сих пор сохраняются доисламские верования, в частности анимистические культы.

ном общении Йусуфа Хамадани не только преподавал ‘Ади тонкости *масавуфа*, но и познакомил с древней культурой, традициями и верованиями своего курдского народа» (Авдоев 2011: 139).

Сохранившиеся описания внешности Йусуфа Хамадани как «высокого худощавого человека с тонкими чертами лица, светлой кожей и золотистыми волосами» не дают возможности идентифицировать его этническую принадлежность (Йылмаз 2009: 34). Ведь и персы, и курды, по мнению советского антрополога Н. Н. Чебоксарова, относятся к индо-памирской группе, которая внешне сходна со средиземноморской, отличаясь от нее более высоким годовым указателем. В трудах многих физических антропологов прослеживается тенденция связывать происхождение индоевропейских (в первую очередь иранских) народов Передней Азии с распространением северной (светловолосой) европеоидной расы (Народы Ирана 2012)

По данным А. Ахмедова, начальное образование Йусуф Хамадани получил в своей деревне, потом обучался в медресе города Исфahan (Ахмедов 2007). В возрасте 18 лет Йусуф вместе с другими молодыми людьми отправился учиться в Багдад, столицу исламского *халифата* и центр знаний. Там он стал учеником знаменитого шафиитского *факиха шейха* Абу Исхака аш-Ширази (1003–1083)⁴², директора медресе Низамийя, у которого Йусуф учился *фикху*, *калам*у (спекулятивной дисциплине, дающей догматам ислама толкование, основанное на разуме) и *усуль-тахсил*ю (учению о познании). Несмотря на свой юный возраст, он опережал многих своих сверстников. «Хамадани показал блестящие успехи, особенно в освоении *ильм ан-назар* (науки рационализма), и ему было поручено руководить классом учеников. Этот человек имел право давать *фетвы* (решения по отдельным вопросам, имеющим общественную значимость) в четырех *мазхабах*⁴³» (Тримингем 1989: 3).

⁴² Знаменитый шафиитский *факих* и известный преподаватель медресе Низамийя в Багдаде.

⁴³ Школа шариатского права в исламе. К настоящему времени среди мусульман-суннитов распространение имеют четыре *мазхаба*: ханафиты, маликиты, шафииты и ханбалиты.

Научная атмосфера в Багдаде времен юности Йусуфа была насыщена горячими диспутами, доходящими до скандалов между богословами различных течений, особенно ханбалитами и шафиитами (Беннетт 2006: 111). Прожив в Багдаде 15 лет, он получил звание профессора и преподавал в медресе Низамийя (Йылмаз 2009: 35). Из Багдада Йусуф отправился изучать *хадисы* в Ирак, Исфахан, затем в Самарканд и Бухару. Он обучался у таких известных специалистов, как Кады Абу ал-Хусейн Мухаммад, Абу ал-Ганаим 'Абдуссамад и Абу Джафар Мухаммад (Вяткин 1899).

Однако вскоре в 1079 г. (по нашим подсчетам приблизительно в возрасте 30 лет) Йусуф сменил свои интеллектуальные занятия на путь мистика-суфия после знакомства с *шейхом* Абу 'Али ал-Фармади, духовным наставником Ахмада ал-Газали, младшего брата более известного богослова Абу Хамида ал-Газали, который также был учеником великого *шейха*.

От *шейха* Абу 'Али Фармади, считающегося одним из основоположников теоретического и мистического суфизма, основанного на *шариате*, Йусуф Хамадани получил *хирку*⁴⁴ и *иршад* (право на обучение) (Вяткин 1899).

У Беннетта мы находим сведения о том, что «Йусуф унаследовал чалму и посох, которые были переданы ему *имамом* Зейном ал-Абиддином, учеником Хусейна (внука пророка, убитого в Кербеле). Эти реликвии затем перешли к *имамам* Мухаммаду-Бакиру, Джафару ас-Саддику, советнику Харун ар-Рашиду, Абу Йазид ал-Бистами, великому багдадскому суфию и затем к Абу Хасану из Харакана. От Абу Хасана учение было передано *шейху* Абу 'Али Фармади, который, в свою очередь, был учителем Йусуфа» (Беннетт 2006: 108). Подробнее цепь преемственности мистического знания приведена в приложении (см. приложение II). Также он посещал собрания и других *шейхов*, среди которых биографы отмечают 'Абд Аллаха ал-Джувайни и Хасана ас-Саккака ас-Симнани (Йылмаз 2009: 35). В предисловии к «Рашахат айн ал-хаят» говорится: «Некоторое время он проживал в Кухзаре (деревня в

⁴⁴ Дырявый или залатанный плащ, рубище, которое чаще всего шилось из отдельных кусков ткани или шерсти. *Хирку* обычно надевали при обряде посвящения ученика-*мюрита* в суфийский орден.

южном Хорасане, к северу от современного села Бамбаур, Иран) и был удостоен власяницы с плеч *шейха* ‘Абд Аллы Джувейни» (Рияхи 2003: 20).

Перечень имен наставников и сподвижников ходжи Йусуфа приведен в трактате «Мизан ахль ат-тарика», принадлежащем перу Абу Джафара Мухаммеда Самирами, ученика и последователя ходжи Йусуфа. «Многие знаменитые суфии ведут от него свои генеалогии, но две основные линии, в частности, восходят к двум его *халифам*: персидская — к ‘Абд ал-Халику Гиждувани, а тюрская — к Ахмаду Йасави» (Тримингэм 1989: 54).

Очень скоро Йусуф Хамадани заслужил любовь и уважение местных жителей и смог организовать почти в каждом селении в округе свои кружки *зикра* и *сохбетов* (духовных бесед). «Особой славой пользовалась *текке* (тур. ‘обитель дервишей’), которая была основана им в Рейе (город к югу от современного Тегерана) и которая всегда была заполнена людьми» (Йылмаз 2009: 36). Его суфийская образовательная доктрина была в значительной степени инновационной для того времени.

На первых этапах эволюции суфизма, до Хамадани, суфийские мистики вели аскетический образ жизни или следовали принципу «отрешение от мирского» — *зухд*, что понималось «не только как воздержание от мирских благ с целью нравственного совершенствования, но и как способ мистического сближения с Богом в акте познания (*марифа*) в виде экзистенциального стяжания знаний о сверхчувственной реальности» (Насыров 2009: 464). «Хамадани был один из первых суфийских ученых, который начал учить практике „Khalwar dar Anjuman“ (снаружи быть с людьми, внутри быть с Богом), иными словами, покориться Богу, но быть среди людей» (Mansurov 2016: 2319). Вот что он говорил своему ученику ‘Абд ал-Халику Гиждувани, будущему *шейху тариката* хаджаган: «О мой сын! Закрой две двери и открой две двери! Закрой дверь, ведущую к „быть *шейхом*“ и открой дверь служению; закрой дверь уединению, а открой дверь проповеди и общению» (Mansurov 2016: 2320). В дальнейшем этот принцип станет фундаментальной мировоззренческой основой суфийской школы хаджаган-накшбандийа.

Он много путешествовал по Центральной Азии, на продолжительное время останавливался в таких городах, как Бамиан, Мерв, Герат, Бухара и Самарканд (см. приложение I), где преподавал в престижных медресе. Также известно, что некоторое время он прожил в горах в одиночестве (Вяткин 1899). В 1105 г. с группой учеников, в числе которых был его друг Хасан Андрокий, Йусуф направляется в Хорезм, где останавливается в столице Кунья-Ургенч. Будучи довольно молодым, Йусуф удостоился титула *ходжа*, который при Сасанидских правителях присваивался визирю, первому советнику монарха. «Со времен Йусуфа, представители суфийского братства хаджаган редко принимали участие в государственных делах, хотя и оказывали глубокое влияние на правителей и народ» (Беннетт 2006: 108).

В 1112 г. Йусуф Хамадани в возрасте 63 лет прибыл из Хорезма в Багдад, о чем свидетельствуют воспоминания 'Абд ал-Кадыр Гилани (эпоним суфийского братства кадирийа). Гилани рассказывает, что застал мистика в погребке, где тот предавался затворничеству и молитве. В Багдаде Йусуф Хамадани читал проповеди, на которых присутствовало много народа (Авдоев 2011: 136). В том же медресе Низамийя *ходжа* Йусуф выступал с лекциями, снискавшими ему всеобщее уважение и почет. Во время жизни в Багдаде Хамадани совершил *хадж* и некоторое время оставался в Медине. Затем вернулся в Багдад, где, по словам Беннетта, царила религиозная свобода, давая существовать рядом исламу, буддизму, христианству и зороастризму (Беннетт 2006: 109). Далее он некоторое время проводит в Хамадане, а после отправляется в Рей, Герат и Мерв. Затем в 1116 г. Йусуф приезжает в Бухару, останавливается там и воспитывает учеников.

Йусуф Хамадани провел достаточно долгое время в Бухаре, затем отправился в Самарканд вместе со своими основными учениками. По сведениям 'Абд ал-Халика Гиждувани, в Самарканде Йусуф Хамадани жил в махалле Хушруд (Узбекистан 2014).

В 1118 г., когда Йусуф Хамадани находился в Самарканде, правитель Хорасана султан Санджар послал ему значительную сумму, чтобы Йусуф

мог переехать из Бухары в Мерв, создать там школу и построить *ханаку* для большого числа дервишей. Йусуф переезжает в Мерв и останавливается там на долгое время, хотя при этом много путешествует. Его *ханаку* в Мерве из-за величественности и громадных размеров современники называли «хорасанской Каабой» (Рияхи 2003: 21).

В 1121 г. в возрасте семидесяти двух лет он опять переехал в Багдад, где преподает *фикх* и *хадисы* в медресе Низамийя. Лекции Хамадани вызывали у людей большой интерес, на них нередко съезжались другие известные ученые и *шейхи* того времени (Йылмаз 2009: 34). Но уже в 1122 г. Йусуф Хамадани переезжает в Мерв и становится главным *имамом* (Ахмедов 2007). Касательно его семьи мы знаем только то, что «семьдесят пять лет он был одиноким, потом женился, от этого брака у него родилась дочь» (Там же). В 1125 г. Йусуф приезжает в Хорезм, где снова занимается просветительской деятельностью. После встречи с ним многие люди принимали ислам, о чем свидетельствуют биографы, называя заоблачные цифры «исправившихся» идолопоклонников.

В статье из газеты «Туркменские ведомости» мы находим описание внешности Йусуфа Хамадани в пожилом возрасте: «Согбенная от постоянных молений и воздержания спина, чрезвычайно худое, сухощавое тело в постоянной испарине ввиду беспрестанных внутренних усилий *шейха* при произнесении им *зикра* сердцем, большая, очень длинная борода, слезящиеся больные глаза, длинные пальцы на руках. Волосы на голове зимою он брил очень редко; на ночь тщательно расчесывал бороду гребнем. Верхнюю одежду, которую он стирал и чинил сам, составлял короткий шерстяной халат с широкими, но короткими рукавами. На голове он носил небольшую чалму, на ногах — башмаки или тапки. Обыкновенную пищу его составляли ячменный хлеб, просо, изюм, растительное масло и уксус. Один раз в сорок дней он ел куриное мясо, реже — верблюжье мясо или баранину, часто постился. Пищу он готовил сам и ел левой рукой. Часто жаловался он на головные боли, которые не оставляли его до самой смерти» (Вяткин 1899). В тексте А.

Ахмедова приводятся сведения о том, что «одна нога его была короче другой, на лице были пятна, борода была длинная и рыжая. Он слабо владел турецким языком, писал на персидском. Всегда был ласковым и дружелюбным, ко всем обращался уважительно, не осуждал, был чистоплотным, ходил неторопливо. Часто бывал на кладбищах, много думал о смерти, часто цитировал Коран. Был грустным, любил одиночество, при разговорах не говорил я, заменяя при необходимости на „несчастный“. Старался избегать дружбы с богатыми и влиятельными людьми» (Ахмедов 2007: 17).

Есть сведения, что Йусуфу Хамадани принадлежит знаменитое суфийское руководство «Маназил ас-саирин», написанное по-арабски (Авдоев 2011: 139), равно как и «Мунаджат» («Тайные моления») (Тримингэм 1989: 127) и дошедшее до нас сочинение «Рутбат ал-хайят» («Ступени жизни»).

В персидской суфийской литературе Йусуфа Хамадани относят к числу первых мистиков, использовавших *фарси* для создания сочинений мистического характера и содержания (Беннетт 2006: 104).

Книга «Рутбат ал-хайят» написана выразительной и увлекательной прозой, характерной для персидской литературы XI–XII вв. Одной из ее достойных особенностей является то, что предложения в тексте ритмичны, как стихи. И объем строк, и повторение некоторых слов напоминают поэтическое произведение, хотя не чувствуется размер стиха (Торкаман 2009: 126). В своих трудах Йусуф Хамадани писал о духовном богатстве человека, а также о том, что человек должен быть стойким перед лицом жизненных испытаний. В своих работах он призывает людей к обретению духовного богатства, искренности и доброте.

По некоторым данным, *ходжа* Йусуф изначально был последователем ислама шафиитского толка, как и его первый учитель *шейх* Абу ‘Али Фармази, к тому же он был уроженцем западной области Ирана, где большинство жителей были шафиитами. Но позже, как отмечает Рияхи, он стал придерживаться учения величайшего *имама* Абу Ханифы. Покинув Хамадан и запад Ирана, он избрал местом своего жительства Мерв и Герат на востоке Ирана,

где господствовал ханафитский толк (Рияхи 2003: 23). А. К. Муминов в своей работе «Ханафитский *мазхаб* в истории Центральной Азии» приводит цитаты из первоисточников, подтверждающих принадлежность ходжи Йусуфа шафиитскому *мазхабу*: «*Факих* Мухаммад б. Аби Бакр Имам-заде учился у знаменитого шафиита Йусуф б. Айуб ал-Хамадани (ум. в 535/1140 г.)» (Муминов 2011: 250).

Даже в последние десять лет своей жизни в Мерве, когда его школа стала известна во всей Персии и в Туркестане, Йусуф продолжал жить как бедный человек и не позволял своим ученикам поклоняться себе. Все деньги, которые оказывались в распоряжении Йусуфа, тратились на нищих, и он не принимал подарков лично для себя. До самой смерти практиковал духовные упражнения (Беннетт 2006: 108).

В последний раз, когда он был в Герате, группа учеников из Мерва обратилась к нему с просьбой вернуться к ним. «На пути в Мерв в 1141 г. этот старец в возрасте девяноста с небольшим лет скончался от болезни в городе Бамиан⁴⁵» (Снесарев 1983: 35). Считается, что там он был похоронен и там находится одна из его усыпальниц. О ней писал знаменитый суфийский поэт XV в. Джами. Хотя город Бамиан расположен значительно восточнее Герата, Йусуф Хамадани вполне мог осознанно отправиться в это «святое» место, почувствовав приближающийся исход. Но через некоторое время его ученик перенес прах учителя в Мерв, где его могила находится по сей день, рядом с городом Байрамали, в тридцати километрах к северу от современного города Мары.

В настоящее время в Центральной Азии существует несколько *мазаров* Йусуфа Хамадани: в Бешмергене Шавотского района Хорезмской области, Бамиане, Герате, Мерве, Бухаре, Самарканде и Эране (древнем индийском городе в 75 км к северо-западу от города Сэгара в штате Мадхья-Прадеш)

⁴⁵ Бамиан упоминается в источниках с I в. н. э., до арабских завоеваний (VII в.) — крупнейший религиозный буддийский центр с пещерными храмами и монастырями.

(Ахмедов 2007). Все эти *мазары* считаются *кадам-джой* и связаны с определенными периодами пребывания в этих местах Йусуфа Хамадани.

При жизни влияние Йусуфа Хамадани распространялось от Месопотамии до Восточного Туркестана (Беннетт 2006: 105). К нему стекались ученики из Аравии, Египта, Испании, Индии, Ирана, Хорасана и Хорезма. Ученики Йусуфа Хамадани имели большое влияние на обширной территории от Китая до Константинополя (Беннетт 2006: 103).

Суфиев, которых считают его духовными преемниками, немного. В источниках названы следующие четыре главных ученика⁴⁶:

1. *Ходжа* ‘Абд Аллах Бараки Хорезми, старший приемник Йусуфа Хамадани (Башарин, Аверьянов 2014: 166).

2. *Ходжа* Хасан Андаки, или Абу Мухаммед Хасан б. Хусайн Андаки (ум. в 1157 г.). *Имам*, аскет, знаток *фикха* и «*шейх* своего времени» (Книга 1992). Из его трудов известно произведение «*Тарикат*».

3. *Ходжа* Ахмад Йасави (1103–1167), основатель суфийского братства йасавийа, тюркской линии суфизма. Большинство исследователей считают Ахмада Йасави ключевой фигурой в распространении суфийского учения среди тюркоязычных народов. Он оказал значительное влияние на возникновение и распространение суфийского братства бекташийа в Турции (Рияхи 2003: 25).

4. *Ходжа* ‘Абд ал-Халик Гиждувани (ум. в 1179 г.). Обучался у Йусуфа с 22 лет. Этот знаменитый суфий XII в. после смерти Хамадани стал главой братства хаджаган (а в некоторых источниках считается его основателем), персидской линии суфизма.

Слава Хамадани при жизни привлекала многочисленных ученых и выдающихся людей, стремившихся увидеться с ним в Мерве. Среди них встре-

⁴⁶ Когда ал-Хамадани умер, его преемником в качестве лидера суфийской общины стал первый ученик, ‘Абд Аллах Бараки, преемником которого после его смерти стал, в свою очередь, второй — Хасан Андаки; когда и он умер, пришла очередь Ахмада ал-Йасави, но, пробыв главой братства некоторое время, ал-Йасави отправился в свой родной Туркестан, передав всех своих учеников четвертому из преемников ал-Хамадани хадже ‘Абд ал-Халику ал-Гиждувани. Гиждувани, разумеется, был духовным праотцом накшбандийа, и данная история, таким образом, заключает в себе братские отношения традиций йасавийа и накшбандийа (ДиУис 1996: 220).

чаются такие известные ученые и богословы, как Санаи Газнави, Абу Саид Самаани, Абу Бакр Хатиб, Абу-л-Касим Казвини, Абу Хафс Захид Хамадани, Абу-л-Махасен Халили.

Учение Йусуфа Хамадани во многом схоже с классическим трудом Мухаммада ал-Газали «Воскрешение наук о вере» (Газали 1980). Относительно же способа произнесения *зикра*, несмотря на разногласия по этому вопросу, можно сказать, что «тайный», или «тихий», *зикр* в ордене хаджаган был введен только при первых преемниках *шейха*, а сам он исполнял его вслух (Вяткин 1899). Материалы, собранные диссертантом на *мазаре вали* в Бешмергене, в большинстве своем легенды о целительских способностях Йусуфа Хамадани, больше напоминают сказки. Есть сведения о том, что он лечил инвалидов и душевнобольных своим взором, прихлопом рукой по спине. Согласно преданиям, Йусуф Хамадани мог видеть будущее людей и читать их мысли (Рияхи 2003: 24). Мы также слышали множество историй, свидетельствующих о прозорливости и мудрости старца [Инф. 1]. Однако, удивительные способности *шейха* Йусуфа помогать людям зафиксированы не только устной традицией, «в среднеазиатских суфийских сочинениях его часто называют *гаус* („тот, кто оказывает помощь“»)» (Башарин, Аверьянов 2014: 166). Многие легенды гласят, что о Йусуфе Хамадани как об образцовом мусульманине: «На *хадж* пешком 32 раза ходил. Тысячи раз прочитал Коран, семьсот книг знал наизусть, с более чем двумястами известными учеными и мыслителями был знаком. Более восьми тысяч неверующих обратил в мусульманскую веру» (Ахмедов 2007: 11).

При знакомстве с жизнеописанием Йусуфа Хамадани перед нами возникает образ вольнолюбивого и свободомыслящего, непритязательного, скромного и равнодушного к земным благам «учителя мудрости». Стараясь выдерживать нейтральную исследовательскую позицию, мы представили собранные материалы с исторической и социокультурной сторон, опуская их историко-богословскую и литературную составляющие. В русскоязычной

литературе агиография Йусуфа Хамадани слабо освещена, критически проработанных текстов автор не обнаружил.

Выводы.

- Агиология Йусуфа Хамадани является итогом длительного исторического развития. В своей эволюции она прошла несколько этапов, которые отражают различные периоды в истории узбекского народа. В XX в., когда Узбекистан входил в состав СССР, культ Йусуфа Хамадани сохранялся в легендах, преданиях, в меньшей степени проявлялся на *мазарах*. Религиозный ренессанс, наступивший с обретением независимости в республиках Центральной Азии, способствовал возрождению религии и новому витку в развитии культа. Легенды о «святом» содержат сведения, способствующие укреплению национальной идеи узбекского народа и поднятию нравственности, выполняя воспитательную функцию. На примере Йусуфа Хамадани воспеваются такие качества, как честность, образованность, уважение, любовь к ближним и другие высокие духовные идеалы. Собранные нами фольклорно-агиографические данные дают основание полагать, что агиология Йусуфа Хамадани включает основные, характерные для мусульманских *авлийа'* в целом составляющие: мифы, легенды и поверья. Можно назвать целый ряд характерных мотивов: «чудесный сон» (когда одному из учеников Йусуф пришел во сне и велел перенести его могилу в другое место и др.), рассказы о чудесных целительских способностях, о путешествиях *вали*, о возможности предвидеть события, о миссионерской деятельности и др. Главной характерной особенностью *шейха* Йусуфа является его способность исцелять душевные болезни.

- Наиболее древний пласт агиологии связан с народными верованиями, существовавшими еще до возникновения ислама, в нашем случае это прежде всего шаманизм и зороастризм. *Шейх* Йусуф Хамадани, согласно хорезмским агиографиям, является во сне душевнобольному человеку, ищущему исцеле-

ния у его *мазара*, и предлагает ему принять шаманский дар (Басилов 1992: 140; Снесарев 1969: 47–48). За пределами Центральноазиатского региона мотив «чудесного сна», когда тому или иному человеку является почивший «святой» и просит воздвигнуть усыпальницу на месте своего забытого захоронения или перенести могилу в другое место, также зафиксирован в фольклоре астраханских татар (Селезнев 2009а: 46). Сочетание болезни и инициационного сновидения — один из самых известных в этнологии сюжетов. Однако в наибольшей степени эта проблема разработана в исследованиях шаманизма. Лежащие в основе шаманского посвящения болезнь и сновидения оказались одними из самых универсальных явлений в традиционных культурах. Проводившиеся позже региональные исследования вновь и вновь обнаруживали тот же шаманский комплекс — шаманская болезнь и сновидения, основным сюжетом которых было общение с духами (Селезнев 2009а: 44).

- Основываясь на собранных нами сведениях о жизни *вали* из разных источников, мы признаем тот факт, что на исследуемом нами *мазаре* в Бешмергене нет реальной могилы Йусуфа Хамадани. Однако место все же имеет «силу», о чем повествуют истории о «чудесном исцелении» и *караматах*, рассказываемые нашими информаторами [Инф. 1]. До тех пор, пока местные власти и руководство *зияратгохом* терпимо относятся к некоторой деятельности, имеющей доисламскую природу и сохраняющейся на *мазаре* «помощников» Йусуфа Хамадани, мы можем наблюдать характерное для местных форм ислама слияние культов: исламского культа *авлия* 'Аллах, шаманских культов и элементов зороастрийских обрядов. Поскольку Йусуф Хамадани довольно много странствовал, вполне вероятно, что он останавливался в этом оживленном месте Великого шелкового на пути из Хивы в Куня-Ургенч, которое, скорее всего, являлось крупным культовым объектом. Таким образом, возможным объяснением появления в Хорезме мнимой усыпальницы Йусуфа Хамадани можно считать замещение домусульманского культа идеологически правильным — мусульманским.

- Основные сведения о Йусуфе Хамадани, которыми мы располагаем сегодня, наполнены реконструкциями и фальсификациями, а зачастую представляют собой примеры слияния мифов и истории, подлинного и фантастического, созданных и создаваемых ради конкретных целей конкретных людей. Представители суфийских братств старались (стратегия легитимации и распространения влияния) усилить и одомашнить культ Хамадани, что также свойственно современным текстам о *вали*, которые мы обнаружили на *мазаре*. Как вывод, мы считаем, что к этим материалам, на основании которых мы сложили биографическую справку, не нужно относиться как к абсолютно подлинным.

II.2. Облик и структура мазара Улли-пир

В этом параграфе диссертации представлено описание комплекса *зияратгох* Йусуфа Хамадани в состоянии, зафиксированном диссертантом в момент проведения полевого исследования в мае 2015 г. Немногочисленные сведения о *мазаре* в прошлом, собранные из литературных источников и бесед с информантами, позволяют получить лишь ограниченное представление об этапах 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 — в состав СССР. Смена политической системы в связи с обретением Республикой Узбекистан независимости открыла новый этап в развитии культа *авлия* 'Аллах и составляющих его элементов. На волне религиозного ренессанса активизировалась культовая деятельность на могилах *авлия*'. Возрождение исконных духовных ценностей сопровождалось восстановлением и реконструкцией многочисленных *мазаров*, пребывавших в запустении в советский период.

Культовые места, связанные с известными мусульманскими *авлия*’, в бывших советских республиках Центральной Азии повсеместно приобретают статус национальных святынь. На кладбище, которое находилось на территории совхоза «60 лет СССР» кишлачного совета «Енгилмас», решением № 221/7 от 26 июля 1989 г. Шаватского райисполкома была основана мечеть Йусуфа Хамадани. Восстановление *зияратгоха* Йусуфа Хамадани началось сразу после обретения суверенитета. Со слов *имама* Сулеймана, управляющего *зияратгохом*, в 1994 г. по инициативе Президента Республики Узбекистан Ислама Абдуганиевича Каримова были выделены средства на восстановление святыни. По решению № 20Б хакима Шаватского района на основе заключения главного архитектора Шаватского района № 11 от 11 июля 1998 г. по проекту «Колхозстрой» Хорезмской области построены здание мечети, музей, навес. Общая площадь комплекса составляет 4,2 гектара. В то время в мечети работал Пир-Мухаммад Одилбек Ходжи сын Хамры. Здания построены в национальном архитектурном стиле. В состав комплекса входят следующие объекты: гробница Йусуфа Хамадани, гробница Жилвдорабобо, мечеть, музей, гостиница (*мехмонхона*), рассчитанная на 450 паломников, столовая, помещения для омовения (Узбекистан 2014).

«В мемориальном комплексе Ходжи Йусуфа Хамадани имеется трое входных ворот с юга, востока и запада. Регулярно работают два магазина по продаже религиозной литературы. В 2010–2011 гг. паломники пожертвовали более 60 миллионов сумов, на что были отремонтированы столовая, здания и заборы мемориального комплекса, а также на тротуары уложены брусчатки. В 1995 г. построена мечеть, а вокруг мемориального комплекса построен кирпичный забор. В центре *мазара* находится мавзолей, где захоронены справа *ходжа* ‘Абд ал-Кадир Гилани, слева *ходжа* Йусуф Хамадани, *ходжа* Саид ‘Али Хамадани» (Наша святыня 2013). Также *зияратгох* был включен в туристические и паломнические маршруты Хорезмской области.

На сайте о достопримечательностях Узбекистана мы находим сведения о том, что *зияратгох* «является одним из самых посещаемых паломниками

святых мест Хорезмской области. Количество паломников: 70–80 человек в день. Сезон паломничества: круглый год, в основном с апреля по октябрь» (Узбекистан 2014). Люди приходят сюда для чтения молитв, избавления от грехов, кто-то приносит дар для исполнения своей мечты, а некоторые больные лежат там целыми годами в надежде на исцеление, и, как считают местные жители, святыня им помогает всегда и во всем.

В рамках поставленных целей важно показать, как менялся облик *мазара* на протяжении последнего столетия. В основе сложившегося архитектурного стиля и элементов внешнего и внутреннего убранства лежат местные самобытные черты, продиктованные комплексом условий — природно-климатических, ландшафтных, культово-религиозных и экономических. При этом в планировке культовых сооружений в наибольшей степени важна их функциональность при отправлении того или иного культа. Разница в планировке и декоративных композициях отражает особенности мировоззренческой системы местных жителей. Далее рассмотрим некоторые социокультурные детерминанты в современном облике и структуре *мазара*.

Наш⁴⁷ визит на *зияратгох* Йусуфа Хамадани состоялся в мае 2015 г. Прилетев из Ташкента в Ургенч, мы отправились на первое знакомство с объектом исследования. *Зияратгох* находится в 20 км от города Ургенча в селении Бешмерген. Дорога, ведущая в *кишлак*, проходила по краю селения. Жилищный массив, к которому примыкал *зияратгох*, оставался слева по ходу движения. Справа от дороги в основном были сельскохозяйственные земли, но также виднелись немногочисленные постройки. Как выяснилось позже, это были здания второго *зияратгоха*, входящего в мемориальный комплекс, где находились усыпальницы «помощников» Йусуфа Хамадани, также причисленных к *авлия* 'Аллах. Мы остановились на центральном перекрестке *кишлака*. Главная дорога ведет в районный центр Шават, дорога налево идет вдоль комплекса *зияратгоха* и уходит в жилые кварталы, дорога напра-

⁴⁷ В этот приезд диссертанта сопровождал переводчик, житель Ташкента.

во ведет к постройкам *зияратгоха* «помощников» Йусуфа Хамадани и дальше в поля.

Комплексом *зияратгох* стал после реконструкции, проведенной в 1994 г. До реконструкции здесь было кладбище и само святилище. Какое-либо упоминание внешнего вида *мазара* в литературе мы обнаружили только один раз — это небольшая заметка у Г. П. Снесарева в период его работы в Хорезмской экспедиции. Вот как он описывает облик *мазара* в 1949 г.: «Это довольно примитивное каркасное сооружение с глиняной обмазкой типа жилого дома, с плоской кровлей, лишенной купольного перекрытия. К задней стене *мазара* приставлены гигантские *туги* — ритуальные знамена; большинство из них представляли собой срубленные под корень стволы тополей с прикрепленными полотнищами флагов, опутанными обетными тряпочками — дарами паломниц. *Мазар* находился в пустынном месте, рядом — кладбище, поодаль — *кишлак*, где проживали *шихи* (хранители на *мазаре*)» (Снесарев 1983: 115).

В начале XX в., в период нахождения Хивинского ханства в составе Российской империи, *мазар* Улли-*нир* находился в центре религиозной жизни района. Рядом с ним было большое медресе, в котором работали *шейхи* и *муллы*. В радиусе полутора километров насчитывалось пять мечетей, в одной из них служили *ишаны*. Сакральный комплекс состоял из нескольких мест паломничества — усыпальниц мусульманских *авлийа'*, которые окружали главную святыню, *макбару* (постройка над усыпальницей) Йусуфа Хамадани, стоящую в центре большого *кабрстана* (кладбища). *Мазару* покровительствовал сам хивинский хан [Инф. 3].

После революции большевики повсеместно начали вести активную борьбу с религиозными институтами. Практика *зиярат*, как любая другая ритуальная религиозная деятельность, была запрещена. Милиция строго следила за этим, особенно во время традиционных для Хорезма праздников. Тем не менее и в эти дни паломничество к «святым» местам продолжало быть первостепенной обязанностью любого хорезмийца. В период массовой кол-

лективизации сельского хозяйства земли, занятые кладбищами и *мазарами*, частично отдают под колхозные пашенные земли. Наступает наиболее разрушительный для культа *авлийа* 'Аллах период. Брошенные, частично разрушенные *мазары* постепенно превращались в запустевшие, заросшие и неухоженные места.

Только в конце 1970-х гг., во времена первого секретаря ЦК Компартии Узбекистана Ш. Р. Рашидова, руководство стало обращать внимание на ситуацию с *мазарами*. Отдельные, в том числе *мазар Улли-тур*, перестроили, сделали уборку, вычистили, дали доступ паломникам и смягчили отношение к культовым практикам. *Макбару* Йусуфа Хамадани реконструировали и оградил от кладбища стеной, навели кругом порядок. С этого момента на *мазаре* стал работать смотрителем Урузбай, потомок *шихов*, служивших здесь до революции [Инф. 10]. Произошедшие изменения вызвали незначительное оживление паломничества и возрождение «суеверных» религиозных практик, которое было остановлено начатой по всей республике антиисламской, антирелигиозной пропагандой в СМИ. «В газете „Хорезмская правда“ глава местного отделения Республиканского дома научного атеизма сделал все возможное, чтобы доказать, что, поскольку Йусуф Хамадани никогда не был в Хорезме, сам *мазар* „липовый“ и почитание „святого“ лишено основания» (Kehl-Bodrogi 2006: 242). Только с наступлением независимости Узбекистана и религиозного ренессанса пришло время настоящего возрождения *мазаров*.

Риторика властей по отношению к *мазару Улли-тур* кардинально меняется. В январе 1994 г. глава Хорезмской области отдает приказ начать кампанию по восстановлению святилища. Были собраны необходимые пожертвования и начато строительство. На этот раз газета «Хорезмская правда» решительно продвигала идею реконструкции *мазара* и кампанию по сбору пожертвований, называя имена спонсоров, а также публикуя статьи, в которых подчеркивалось значение Йусуфа Хамадани для религиозной и культурной самобытности хорезмийцев. Вопрос о пустой могиле и сомнительной исто-

рии пребывания Хамадани в этой местности больше не поднимается. Политики и бизнесмены совершают паломнические туры, а новый религиозный истеблишмент подтверждает законность совершения *зиярата* с точки зрения религии. Количество паломников возрастало с каждым месяцем (Kehl-Bodrogi 2006: 242).

Подводя итоги, можно сказать, что современный облик *зияратгох* Йу-суфа Хамадани приобрел в 1994 г., когда были проведены капитальные работы по реконструкции, в результате чего появился мемориальный комплекс, состоящий из двух частей. Внешний вид святилища полностью изменился. Согласно новому проекту (см. приложение III), значительно увеличилась территория комплекса и были возведены новые здания. Теперь центральный вход *зияратгоха* выходил непосредственно на главную дорогу. Рядом с ним находились единственная автобусная остановка *кишлака* Бешмерген и рынок, где два раза в неделю, по средам и воскресеньям, торговали скотом, в эти дни наблюдался основной приток паломников. Прямо перед центральным входом разместились торговые лотки с традиционным для места паломничества набором товаров: книги религиозного содержания, сувениры с исламской символикой, распространенные в наше время продукты и напитки. Нам объяснили, что в связи с ремонтными работами центральный вход закрыт и действующий вход для паломников находится с противоположенной стороны, если объехать комплекс справа.

Новые одноэтажные кирпичные здания, состоящие из нескольких помещений с собственным входом, предназначались для паломников, но в первую очередь для людей с психическими отклонениями, которых привозили сюда в надежде на исцеление. Рассказывают, что иногда здесь собиралось до 300 «постояльцев», проходивших курс так называемого лечения «святым местом». Больные вместе с сопровождающими могли провести здесь необходимое время. Комплекс функционировал как полноценная гостиница со своей отдельной от *зияратгоха* администрацией.

«С момента открытия комплекс находится в подчинении Духовному управлению мусульман Узбекистана (ДУМУ). В 2004 г. на *зияратгохе* Йусуфа Хамадани работали 11 сотрудников: *имам* и его заместитель, четыре *муллы*, *муадзин* (призывающий на молитву), бухгалтера, садовник, повара и мясник. *Зияратгох* функционировал как полноценное средних размеров предприятие. Со слов *имама*, часть денег должна быть выплачена ДУМУ, а остальная часть остается для оплаты труда сотрудников, расходов на содержание *мазара* и благотворительных целей» (Kehl-Bodrogi 2006: 243).

Реализовать весь план реконструкции не удалось, вероятной причиной можно считать остановку финансирования. Остались недостроенными мечеть и некоторые вспомогательные сооружения. По состоянию на май 2015 г. многие постройки, особенно те, которые были предназначены для душевнобольных, пришли в запустение, утратив свою функцию. Гостиница была закрыта в связи с участившимися случаями нарушения порядка. По этой причине в последние годы на *зияратгох* в поисках исцеления приезжает не так много больных. Теперь они не остаются здесь на долгое время, а совершают в сопровождении родственников *зиярат*, следуют установленным ритуалам и уезжают. Только в «особых» случаях, как и прежде, можно пройти специальный курс по изгнанию душевной болезни.

В ближайшее время ожидается возобновление работ. В планы *имама* Сулеймана входит завершение строительства мечети и благоустройство территории. Он уверен, что через год внешний вид комплекса изменится до неузнаваемости. Новая реконструкция *зияратгоха* будет проходить в рамках государственной программы по развитию сферы туризма в Хорезмской области в 2013–2015 гг., в тендере победило ООО «Шават Ирригация Строительство» Шаватского района. Отмечено: срок выполнения работ 89 дней, сумма вместе со всеми налогами 1 244 880 000 сумов, или 31 648 000 рублей (Узбекистан 2014).

Физическое пространство мемориального комплекса Йусуфа Хамадани состоит из двух самостоятельных *зияратгохов*, объединенных только адми-

нистративно под управлением *имама* Сулеймана. Первый и основной *зияратгох* — с центральным культовым местом, усыпальницами Йусуфа Хамадани, *ходжи* ‘Абд ал-Кадир Гилани и другого *вали* из города Хамадан — *ходжа* Саида ‘Али Хамадани. Второй *зияратгох*, имеющий свою отдельную инфраструктуру для *зиярата*, построен вокруг могил нескольких помощников Йусуфа Хамадани, также признанных *авлия*’ *Аллах*. Вероятнее всего, могилы *авлия*’, которые находятся на *зияратгохе* являются «мнимыми», или *кадам-джой*. «*Кадам-джоем* назвал хорезмскую усыпальницу Йусуфа Хамадани Саид Ахмад-*ходжа*, старик, проживающий в непосредственной близости от усыпальницы. „Однако это место очень сильное по своей святости, более сильное, чем другие места“, — добавляет он. Такого же мнения придерживались и другие наши информаторы. Но в массе своей жители Хорезма верили, что в могиле покоится сам Йусуф Хамадани» (Снесарев 1983: 114).

Существуют два типа священных места: *авлио-джой* — место, где захоронен *вали*, действительное место захоронения, и *кадам-джой* — место, которое не имеет реальной могилы; оно освещено либо деятельностью *вали*, либо посещением его души после смерти, могилы в таких местах символические (Kalanov, Alonso 2008: 181). Сооружение «мнимых» усыпальниц часто происходило по велению суфийских *шейхов*, которым *вали* приходил во сне и указывал место своего почитания.

Такой способ восстановления «потерянных» могил мы наблюдали также в Казахстане в наши дни. Недалеко от Алма-Аты находится *ханака* «последнего суфийского мастера» *дервиша* Бифатимы-апы. На вершине холма, расположенного рядом с *ханакой*, казахская целительница-*дервиш* создала место паломничества с могилами *авлия*’. На пути к вершине холма — кульминационной точки *зиярата* — многочисленные паломники, предварительно познакомившись с легендами и преданиями об этом месте, совершают определенную последовательность нехитрых ритуалов. Бифатима-ата также гадает и в своей предсказательной практике использует технику *кумалак ашу* (гадание на бобах с толкованием и пояснением). Этот уникальный в настоящее

время кейс наглядно иллюстрирует пример создания полноценной структуры культа *авлийа* 'Аллах в течение короткого (примерно четверть века) времени практически на «пустом месте».

Схожим образом генезис «мнимых» могил объясняет Сухарева, «заказчиком» в данном случае также выступает гадалка: «...часто гадалка говорила, что могила „святого“, вызвавшего болезнь, до сих пор неизвестна, но духи указали ей, где она находится, и „святой“ требует, чтобы это место стало *мазаром*. Тогда на указанном месте приносилась жертва и воздвигался шест, на который вешали лоскуток ткани. Если после совершения обряда больной выздоравливал, то вера в новый мазар укреплялась, к нему шли за исцелением и другие» (Сухарева 1960:37). Дальнейшее развитие мазара чаще всего было связано с прагматичными целями кого-то из «местных». «Нередко находился человек, который, смекнув, что из нового *мазара* можно извлечь выгоду, строил над воображаемой могилой небольшой навес или мавзолей, старательно поддерживал у окружающих веру в этот мазар и получал от него доход» (Там же). Интересно, что отсутствие действительной могилы *вали* никак не влияет на ценность данного места для исцеления больных.

Французский исследователь Тьерри Заркоун предположил, что «*кадам-джой* как место паломничества должно было бы иметь собственную категорию в иерархии сакральных объектов и располагаться между мечетью и мавзолеем» (Zarcoune 2013: 80). Поскольку создания новой категории «святых» мест не произошло (понижение статуса сакрального объекта), *кадам-джой* принял в Центральной Азии форму мавзолея с традиционным для такого рода мест комплексом культовых практик.

Центральный *зияратгох* Йусуфа Хамадани включает в себя небольшое по меркам Хорезма кладбище, в центре которого находится святилище с усыпальницами *авлийа*'; часть, где располагается необходимая для совершения *зиярата* и других ритуальных актов инфраструктура; территорию, которую мы будем называть современной частью, где находится недостроенная мечеть, несколько пришедших в упадок зданий для паломников и хозяй-

ственно-административные постройки. В настоящее время главный вход и его портал располагается на противоположной стороне относительно недостроенного современного центрального входа на *зияратгох*, выходящего на трассу. Он представляет собой традиционный высокий *пейштак*⁴⁸ с *айваном*. Таким образом оформлялось большинство порталов на мемориальных комплексах, построенных на месте усыпальниц наиболее известных в Центральной Азии *авлийа*’ *Аллах*.

Архитектурное решение центрального входа на *зияратгох*, со стороны трассы, выполнено в современном стиле, отражающем вольные, эклектичные взгляды автора проекта. Похожий современный стиль в архитектуре наблюдается и во внешнем виде недостроенной мечети.

Объехав комплекс, мы оказались у входного портала *зияратгоха* Йусуфа Хамадани. Около него была организована парковка, где мы оставили нашу машину. Перед входом справа в тени деревьев находилось обязательное для посещения паломниками место для ритуального омовения (*тахоратхона*). В *айван* были встроены несколько помещений: для руководства, *имам*а и для служащих комплекса. На входе паломников встречает *мулла*⁴⁹, в его задачу входит знакомство с прибывшими, чтение *сур* (глав) из Корана и *дуа* (молитвы, обращения к Аллаху). Соблюдая традицию, мы получили свою порцию пожеланий, соответствующих моменту прибытия паломника на *зияратгох*, и сделали необходимое в этих случаях небольшое пожертвование.

До советской власти источником существования *мазаров* был *вакф*⁵⁰. Основной доход *мазар* получал от использования неотчуждаемых *вакфных* земель и имущества. «Создание института *вакфа* для содержания учебных и

⁴⁸ В странах Ближнего и Среднего Востока портал в средневековых мечетях, медресе, мавзолеях и других общественных зданиях. *Пейштак* имеет вид вертикально стоящего прямоугольника со стрельчатой аркой (*айваном*). В Центральной Азии встречается с XI в., в XIV–XVII в. превратился в самостоятельную богато декорированную часть здания, часто превосходящую его по высоте.

⁴⁹ *Мулла* (араб. ‘господин, владыка’). В современном мире *мулла* — это обобщенное звание мусульманского религиозного деятеля, который руководит молитвой при мечети или является духовной главой мусульманской общины. *Муллоу* называют *имамов* и их заместителей в мечетях.

⁵⁰ В мусульманских странах имущество, в первую очередь земля, не облагаемое налогом и неотчуждаемое, предоставленное в виде дара или по завещанию религиозным или благотворительным учреждениям.

религиозных учреждений, в том числе *мазаров*, было большим достижением средневековой мусульманской культуры. После ликвидации вакфов в Центральной Азии при советской власти основным источником содержания *мазаров* стали приношения и пожертвования посетителей» (Юсефи 2009).

За входом в *зияратгох* слева начинается ряд помещений, традиционно входящих в состав крупного *зияратгоха*. Паломники, совершающие *зиярат* и прибывшие издалека, могут остановиться в *мехмонхоне* (гостинице). Приготовление традиционных для *зиярата* блюд — *эхсон*, плова или мяса для *садака* (пожертвование, совершаемое ради Аллаха) — принято заниматься в *ошхане* (кухня-столовая). Беседки для проведения ритуального вкушения пищи находятся здесь же. Их конструкция и декор повторяют стандартное оформление стола в любой традиционной хорезмской *чайхане*.

По пути следования к основной святыне *зияратгоха* — усыпальнице Йусуфа Хамадани — находится источник. Наша информантка Соадат рассказала, что колодец над источником построил Хаким-баба, который когда-то работал здесь *муллой* [Инф. 2]. Люди говорят, что родник лечебный. Совершившие *хадж* в Мекку привозят «святую» воду из источника Зам-зам и выливают ее в колодец, который находится внутри помещения. Паломники при совершении *зиярата* делают в этом месте остановку, пьют воду, льют ее на голову, моют лицо и берут ее с собой. Рядом под ветвями дерева находится небольшой помост — это пост второго *муллы*. Он выполняет такие же стандартные культовые акты, как и *мулла* на входе. Далее напротив источника мы видим *макбару* с четырьмя *гумбазами* (куполообразный свод) — центральное место *зияратгоха* и конечная цель паломников на *зиярате*. Площадь, где находится здание *макбары*, расположена в центре небольшого по размерам *мазара* (в Хорезме принято называть кладбище *мазаром* или *кабрстаном*) в границах *зияратгоха*, на возвышении, поэтому к ней ведет парадная лестница с длинными и низкими ступенями. Гробницы Йусуфа Хамадани, Саида ал-Хамадани и ‘Абд ал-Кадира Гилани находились внутри *макбары* в двух отдельных закрытых на замок помещениях. Традиционные надгробия типа «са-

гана», обычной прямоугольной формы, покрытые полотнищем белой бязи. Паломники могут видеть усыпальницы только из центрального помещения *макбары*, которое называется *тилаухана*. От усыпальниц их отделяет низкий проем с решеткой, украшенной несложным рисунком. Здесь же в *тилаухане* находится третий пост *муллы*.

К современной части *зияратгоха*, там, где были корпуса гостиницы и проходила реконструкция, ведет неширокий коридор, стенами которого служила ограда кладбища. На выходе сидел еще один *мулла* и читал для желающих *сурь* и *дуа*, соответствующие прощанию или прибытию, если паломники приходили с другой стороны *зияратгоха*. Слева и справа от выхода возвышались стены *мазара*. Для того чтобы увидеть могильники, нам пришлось немного приподняться — настолько высокими были стены.

Могильники в Хорезме имели различные конструктивные особенности в зависимости от способов трупоположения, которые в первую очередь определялись качеством грунта и наличием грунтовых вод. На *мазаре* Йусуфа Хамадани могильные склепы предназначены для наземного трупоположения. Такой способ захоронения, распространенный в Хорезме, по всей видимости, связан с древним оссуарным обрядом, который, как это было установлено археологами на раскопках в Хорезме, соответствовал каноническому зороастризму первой половины I тыс. н. э., причем Хорезм был, по их мнению, одним из центров возникновения этого ритуала (Стеблюк 1963: 106). «Согласно учению ортодоксального зороастризма, — пишет Г. П. Снесарев, — все, что мертво, и в первую очередь труп умершего, является источником осквернения окружающего. Такому осквернению может подвергнуться и земля» (Снесарев 1983: 146). Поэтому труп умершего выставлялся наружу на съедение животным и птицам. «Мусульманский ритуал, характеризующийся трупоположением в земле, хотя и укоренился в последние столетия I тыс. н. э., однако не смог, как это происходило и со всем комплексом обрядов, не сохранить наиболее характерные черты предшествовавшего ему погребального ритуала» (Там же). Касательно надгробных сооружений, у мест-

ных считается, что на начальном этапе покойнику, а потом душе необходимо место для проживания. Наиболее подходяще для этого могло быть помещение, похожее по форме на дом, в котором он проживал или молился. Это объясняет нам причину, по которой архитектура могильных склепов во многом имитирует различные типы жилых строений и мечетей. В большинстве своем погребальные сооружения выполнены в типичном для Хорезма стиле *сагона* — это склепы сводчатой формы (пахсовые, кирпичные) или же имеющие обычную прямоугольную форму.

Раньше в торцевой стене оставляли очень небольшие по размеру узкие четырехугольной формы окошечки. Г. П. Снесарев объясняет этот обычай тем, что духу умершего необходим выход, чтобы общаться с окружающим миром. «Подобного рода способы облегчить возможность сношения души (духа) с окружающим миром по существу своему предусматривают представление о душе как об определенной материальной субстанции» (Снесарев 1969: 110).

О существовании второго *зияратгоха*, где находятся усыпальницы помощников Йусуфа Хамадани, мы узнали не сразу. В течение нескольких дней нашего пребывания на *зияратгохе*, вероятно, по причине настороженного отношения к нам как к «непрощеным гостям» никто не сообщал о его существовании. Мы совершенно случайно нашли вторую часть, объезжая окрестности села. Какая-либо информация об этом *мазаре* в используемых в нашем исследовании литературных источниках также отсутствовала. Выглядел этот *зияратгох* абсолютно самостоятельным комплексом: он включал все необходимые для паломничества помещения, и на входе была организована обычная коммерческая площадка с лотками для продажи сувениров, ритуальных предметов и книг. Вся территория и постройки выглядели вполне законченно и опрятно. Здесь находились усыпальницы тех людей, которые, согласно легенде, сопровождали великого старца и помогали ему во всем. Каждый из них играл свою определенную роль: Жилвдор-бобо заботился о коне Йусуфа Хамадани (узб. *жилов* — ‘водит коня’, *дор* — ‘рабочий’). По разным

сказаниям известно, что *ходжа* Йусуф Хамадани завещал похоронить Жилвдора-бобо возле него, так как он очень любил и уважал своего помощника. Паломникам сначала предписывается совершать необходимые обряды у Жилвдора-бобо, а потом у ходжи Йусуфа Хамадани. Другие *авлийа'*: Дастурхончи-бобо отвечал за пропитание, Чирокчи-бобо был ответственным за освещение, в обязанности Харозмончи-бобо входила выпечка хлеба.

Странное впечатление производила планировка *зияратгоха* «помощников» (см. приложение IV). Большую часть занимал *кабрстан*, все остальное словно прижималось к нему, возможно, из-за этого *макбары* «помощников» были раскинуты в разных местах. Объяснение причины такого необычного расположения нам удалось услышать позже. С одной стороны к *зияратгох* примыкает небольшой участок с садом, а вокруг пахотные земли. Участок был обнесен высокой стеной, как и большинство встречающихся в Узбекистане *зияратгохов*, в чем, как говорят, проявляется забота о тишине и спокойствии на могилах *авлийа'*.

После посещения *макбары* Жилвдора-бобо мы заметили продолжение участка, который дальше сужался и поворачивал налево. В конце этого отрезка перед поворотом налево находилось маленькое странного вида помещение, напоминающее хозяйственную постройку. Вначале мы не обратили на него никакого внимания. В дальнейшем выяснилось, что рядом с этим небольшим зданием местная *фолбин* проводила свои обрядовые практики и в нем, по-видимому, хранила свои принадлежности. Непосредственно за этим домиком находился небольшой лесной массив. Повернув налево и дойдя до конца участка, мы обнаружили усыпальницу еще одного *вали*. Вокруг были видны следы проведенных обрядов. Это была маленькая *макбара вали* по имени Очувчи-бобо, того, кто «открывает дорогу» для любого рода начинаний и дел. По легенде, он оберегал от злых духов, помогал людям и очищал их, проводя своеобразные обряды.

В отношении Очувчи-бобо нам дал объяснение один из уважаемых жителей *кишлака*: «Его усыпальницы в окрестностях Бешмергена никогда не бы-

ло, и такого помощника у Йусуфа Хамадани не существовало. *Макбару* Очучи-бобо создала Тухтажон-опа в 2007 г., после того как стала работать на *мазар* „помощников“, чтобы деньги зарабатывать» [Инф. 3]. Некоторые другие усыпальницы на *мазар* тоже были перенесены из других мест. Например, могилы Дастарханчи-бобо здесь раньше не было. Она находилась недалеко от центрального входа на *зияратгох*, там, где нами была обнаружена *макбара* без имени. Оказывается, в советское время во время колхозов это место распахали под сельскохозяйственные культуры, но ничего не росло, кроме необычного вида камышей, поэтому сажать перестали. Затем Уразбаем на деньги какой-то певицы (возможно, Анны Герман, о ней многие рассказывали, она родом из Ургенча) был построена *макбара* Дастарханчи-бобо. Позже, рассказывают местные жители, останки («кто знает, чьи это кости?») с этого места были перенесены на *мазар* «помощников» [Инф. 3].

Рядом с усыпальницами росли тенистые могучие деревья (*гуджумы*). По словам женщин, пришедших сюда для выполнения обряда, эти деревья растут только на «святых» местах. Если приложить ухо к некоторым из них, то можно услышать звук текущей воды (см. приложение V, рис. 1). Они видели в этом божественные знаки, которым Аллах отмечает «святые» места. На стволах деревьев в отдельных местах, особенно там, где ствол раздваивался, выступал сок. Считается, что эта жидкость обладает целительным эффектом, ею протирают больные места либо просто наносят на лицо или другие части тела как символ божественной благодати. Вообще, согласно распространенному мнению, перед посещением усыпальницы Йусуфа Хамадани паломникам следует совершить *зиярат* на *мазар* «помощников» [Инф. 4].

Архитектура, внешнее и внутреннее убранство культовых сооружений на *зияратгохе* «помощников» идентичны соответствующим сооружениям на *зияратгохе* Йусуфа Хамадани — квадратные *макбары* в простом стиле с зелеными *гумбазами*. Основным материалом, из которого построены культовые и административно-хозяйственные здания, служил силикатный кирпич, самый распространенный и недорогой строительный материал, используе-

мый в 1990-е гг. повсеместно в строительстве. Архитектура вспомогательных и хозяйственных помещений также была однотипной. Можно сделать вывод, что оба *зияратгоха* были восстановлены примерно в одно и то же время.

Все пространство *зияратгоха* и его центральное культовое место, где находится усыпальница Йусуфа Хамадани, располагается в отдалении от основных жилых массивов и дорог, что, вероятно, в прошлом было еще более выражено. Об этом также сообщает Г. П. Снесарев, когда пишет о «странном местоположении эпицентра культа — в глухом углу оазиса» (Снесарев 1983: 124). Эта удаленность, по версии Г. П. Снесарева, объясняется тем, что «в ту эпоху, когда завершилась исламизация населения Хорезма и окружающих степей, когда из сознания и ритуалов решительно вытеснялись древние верования, именно этот культ (имеется в виду культ Йусуфа Хамадани), в силу выдающегося положения *шейха* Йусуфа Хамадани и его роли в религиозной жизни народов Азии, заместил в масштабах Хорезма какой-то крупный языческий объект поклонения, связанный с культом плодородия, с укоренившимися у древнего населения Хорезма шаманистскими представлениями и обрядами» (Снесарев 1976: 34). Для совершения обрядов, связанных с духами, требовалась определенная специфика места: в первую очередь духов нельзя было беспокоить, поэтому сакральные места выбирали подальше от дорог.

Зияратгох Йусуфа Хамадани выглядит достаточно скромно среди других «святых» мест не только Узбекистана, но и Хорезма. Жители Ургенча предпочитают совершать паломничество на *зияратгох* Султан-бобо. В этом районе мемориальный комплекс Султан-бобо ‘Увайс наиболее популярен, сюда съезжаются паломники не только из ближайших *кишлаков*, но и из Ургенча, а также из каракалпакских земель. Судя по рассказам *имама*, на *зияратгохе* Йусуфа Хамадани в основном совершают *зиярат* жители ближайших *кишлаков* либо приезжие издалека со своим, «специфическим», запросом. Заслуги знаменитого исламского миссионера, основателя школы центральноазиатского суфизма, по линии которой в дальнейшем возникли две наиболее известные и влиятельные суфийские традиции накшбандийа и

йасавийа, по меньшей мере должны соответствовать по посещаемости и известности уровню *мазаров* «семи *пиров*»⁵¹, популярных «святых» мест Бухарского оазиса. Похожее несоответствие духовной роли *вали* и уровня культового комплекса отмечал Г. П. Снесарев, когда его этнографический отряд, следуя по установленному маршруту, случайно обнаружил его (Снесарев 1976: 33).

По прошествии ста лет поменялись структура и облик *мазара*. Теперь это комплекс, состоящий из культовых объектов, корпусов гостиничного блока и административно-хозяйственных построек, выполненных в современном стиле. Чем можно объяснить такое незавидное положение *мазара* среди остальных культовых мест региона и страны в наши дни?

Нам представляется, что причин здесь несколько:

- незавершенная реконструкция комплекса;
- культовые объекты комплекса не представляют особой исторической и архитектурной ценности;
- удаленность от основных магистралей и туристических маршрутов (40 км от Хивы);
- тот факт, что могилы *авлийа'* — *кадам-джой*, а настоящая усыпальница Йусуфа Хамадани, что многим известно, находится в Мерве.

На наш взгляд, место, где расположен *зияратгох* Йусуфа Хамадани, связано с домусульманским святилищем, по всей вероятности, шаманским капищем кочевых тюркских племен. Это отнюдь не уникальное явление. В период исламизации Центральной Азии многие старые святы места связывались фольклорной традицией с мусульманскими подвижниками, одним из которых был легендарный Йусуф Хамадани. Подобную схему «замещения» мы можем наблюдать и на территории России, где христианство вытеснило

⁵¹ Семь *пиров* традиции хаджаган–накшбандийа, которые родились в округе Бухары. Здесь жили и были похоронены Хаджа 'Абд ал-Халик Гиждувани, Хаджа Мухаммад Ариф ар-Ривгарий, Хаджа Махмуд Анжир-Фагнавий, Хаджа 'Али Рамитани, или «святой» Хаджа Азизон, Хаджа Мухаммад Бабаи Саммаси, Хаджа Саид Амир Кулал Бухари по прозвищу Калон («Великий»), Бахааддин Мухаммад б. Бурхан ад-Дин Мухаммад ал-Бухари.

язычество. Такой вывод мы сделали после первой поездки в Хорезм в мае 2015 г.

В следующий наш визит в декабре 2016 г. нам пришлось пересмотреть сделанные предположения и критически подойти к выводам, сделанным Снесаревым по результатам Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. Вероятнее всего, место, где сегодня находится *зияратгох* Йусуфа Хамадани, действительно когда-то было шаманским капищем кочевников, но в более ранние эпохи. Деятельность Йусуфа Хамадани в Мавераннахре и, в частности, в Хорезме мы связываем с периодом мирного распространения ислама в Центральной Азии, начавшимся при поддержке пришедших к власти местных династий, утвердившихся в качестве независимых вассалов халифов, и продолжившимся во времена Сельджукского султаната в XI–XII вв., правители которого также с энтузиазмом приняли ислам (Бойс 1994: 189). Несмотря на то что большинство оседлых народов Центральной Азии к этому времени приняли ислам, в Самарканде и Хорезме жили зороастрийцы, манихейцы и маздакиды и исламизация все еще не была завершена. Особенно долго сохранялась авестийская традиция в Хорезме, которую многие ученые считают родиной зороастризма и его пророка Заратустры, в связи с чем в административном центре Хорезмской области, в городе Ургенче, установлен памятник священной книге зороастризма Авесте. Подтверждение этому мы находим у Толстова в его монографии «Древний Хорезм», основанной на результатах Хорезмской экспедиции. Некоторые исторические выводы, которые он делает, изучив монеты династии хорезмийских правителей Афригидов (305–995), подтверждают, что в Хорезме существовала приемственность власти до конца X в. А присутствие имени богини Анахиты в молитвенной формуле, отчеканенной на чашах, датированных VII в., и ее изображения на монетах со II по VII в. дает нам основание утверждать, что на всей территории раннесредневекового Хорезма была распространена хорезмийская версия зороастризма (Толстов 1948: 194).

Начавшееся в VIII в. покорение арабами Мавераннахра и последующая за этим исламизация хорезмийцев растянулась на несколько столетий. Таким образом, в период активной миссионерской деятельности Хамадани в Хорезме местные народы уже частично были исламизированы, но многие продолжали исповедовать культ Анахиты. «Власть и мирские привилегии принадлежали теперь победоносным поклонникам Аллаха, и, очевидно, постоянный приток новообращенных — порой добровольно, порой насильно — присоединялся к новой вере, потому что, хотя официально проводилась политика равнодушного презрения к неверным, всегда находились мусульмане, стремившиеся обратиться в свою веру и готовые использовать для этого любые средства» (Бойс 1994: 175).

Вероятнее всего, на месте современного *мазара* было зороастрийское святилище, где проводились религиозные церемонии и похоронные обряды, стояли погребальные башни (*дахмы*), на которые клали покойников. «Для верующим было важно, чтобы мертвое тело, выброшенное на пожирание птицам и зверям, не соприкасалось с благой землей, водой и растениями» (Бойс 1994: 59).

Огудин так объясняет процесс переноса культовой системы мест поклонения: «При смене религиозных систем места поклонения сохранялись и оформлялись заново, в то время как территории традиционного природопользования в целом оставались неизменными. При религиозных войнах первой задачей было уничтожение духовной культуры противника через разрушение и разграбление святынь и затем на их останках сооружение собственных мест поклонения для окончательного (духовного) захвата страны. Для упрочнения своего положения исламское духовенство придавало старым мздаистским культовым центрам мусульманский характер и использовало в своих целях древние предания и мифологические образы» (Огудин 2002: 65).

Действительно, усыпальница Йусуфа Хамадани расположена в центре кладбища, сегодняшние размеры которого не соответствуют прежним. Во времена коллективизации огромная когда-то площадь захоронения была рас-

пахана, до сих пор во многих местах на окружающих *мазар* полях обнаруживают человеческие кости [Инф. 3]. Наши собеседники из местных рассказывали истории, услышанные от дедов, о том, что техника, натываясь на очередное захоронение, выходила из строя. Проявления такого рода *карамата*, как они называли, было для них естественным случаем и значило, что в этом месте находится древнее захоронение какого-то святого и надо как-то обходить его. Например, говорят, что в 1956 г. хотели снести *кабр* Йусуфа Хамадани и окружающие ее постройки. Бульдозерист Карим Сахир, получивший от милиции приказ, подъехал к святыне, приготовил специальные бруски, чтобы при сносе здания кирпичи не летели в стекло бульдозера, и стал ломать стены. Кирпичи стали с огромной силой лететь в кабину машины, и он вынужден был остановить работы. Тогда позвали более опытного бульдозериста, но у него бульдозер даже не завелся. После этого решили оставить место и больше не трогать [Инф. 6].

После подробного изучения местности и обследования прилегающих к Бешмергену *кишлаков*, а также топонимического анализа прилегающей территории, где присутствуют несколько местных названий, составной частью которых является слово *кала* (крепость), и разработки примерной схемы расположения крепостей на пути из Хивы в Куня-Ургенч мы вместе с бывшим учителем истории из *кишлака* в упрощенной форме реконструировали короткий исторический эпизод появления в этих местах Йусуфа Хамадани.

Бешмерген находится на пути из Хивы в бывшую столицу Хорезма Куня-Ургенч, одно из ответвлений Великого шелкового пути, пришедшего в упадок только в XV в. Это удобное место на оживленной торговой артерии между двумя крупными торговыми центрами, вероятнее всего, тоже было крупным населенным пунктом. Вокруг сейчас развалины некогда крепостей-поселений Кыргызкала, Каткала и Тупраккала, но самую большую территорию занимала Алтынкала, и как раз в ней находится *мазар* Улли-тур, по нашим предположениям, бывший сакральным центром авестийской культуры этого района. Здесь, вероятнее всего, должны были останавливаться тор-

говые караваны на пути их Хивы в Куня-Ургенч, пройдя примерно 40 км. Стоянка караванов традиционно связана с местом поклонения. Торговые пути всегда имели определенную последовательность «святых» мест для проведения религиозных ритуалов. Об этом пишет Е. А. Резван, рассматривая пример караванных маршрутов Аравии: «Путь благовоний, как и Великий шелковый путь, всегда был дорогой паломничества. Очередной этап каравана, сопровождавшийся перепродажей / передачей товара и сменой животных и караванщиков, начинался и завершался паломничеством к святым местам с благодарностью богам за успех всегда рискованного торгового предприятия. Торговый путь, таким образом, становился важным каналом передачи религиозных представлений и верований» (Резван 2017: 16). «Религии сменяли одна другую, но святые места — могилы пророков и праведников, целительные источники и отдельные скалы, камни и деревья — часто оставались на прежнем месте, меняя лишь имена» (Резван 2012: 244).

Очень выгодное расположение для осуществления прозелитической деятельности. Суфийский проповедник Йусуф Хамадани, к тому времени известный *шейх*, с группой учеников-помощников останавливается в этих местах: строит мечеть, проповедует ислам и демонстрирует чудодейственные способности, исцеляя психических больных одним прикосновением. Оставляет после себя учеников и продолжает свой путь.

Конечно, наша реконструкция есть чистый вымысел, основанный на желании увидеть «древность» в генезисе культа Йусуфа Хамадани. Вполне вероятно, что в создании *мазара* принял участие заинтересованный в этом местный накшбандийский *шиан* при поддержке либо по настоянию знати или хивинского хана для усиления своего или их политического влияния. Подобная практика использования имен великих мусульманских подвижников была, очевидно, выигрышной. В принципе любое суфийское сообщество должно было обладать своим «культом *авлия*' *Аллах*» в зоне доступности. Если же в этом месте уже был *мазар*, то добавление к имеющимся усыпальницам еще одной могилы могло поднять комплекс на более высокую ступень в

иерархии мест паломничества, что повышало сакральный статус культового объекта и в итоге привлекало большее число паломников. Организация крупного мавзолея возвеличивала «спонсора» реконструкции, а также позволяла в дальнейшем иметь родовое место погребения рядом с усыпальницей *вали*, что повышало символический капитал потомков и многое другое.

Это, скорее всего, объясняет присутствие на *зияратгохе* Йусуфа Хамадани нескольких «мнимых» могил. Например, не совсем реалистично звучит версия-легенда присутствия на *мазаре* усыпальницы ‘Абд ал-Кадира Гилани, место погребения и мавзолеей которого находится в Багдаде: «В конце своей жизни он проживает в Багдаде, и там же в 1166 г. уходит из жизни. Если верить легенде, великий *пир* просит в своем завещании, чтобы после его смерти его тело похоронили возле *имама* Хамадани. Более 500 учеников покойного привозят его тело в Хорезм, и по его завещанию, хоронят возле Йусуфа Хамадани» (Ахмедов 2007: 12). Еще более фантастически выглядит легенда появления здесь могилы Хазрата Саида ‘Али Хамадани. «В 1384 г., возвращаясь из Кашмира, по дороге он заболел и скончался. Кашмирский правитель Султан Кутбиддин, услышав о смерти Хамадани, пожелал отправить тело покойного в Кашмир и там похоронить, но Бадахшонский хаким решает похоронить *шейха* в своей области, а хорезмские и хатанские ученики также хотели забрать тело *шейха* с собой. Для разрешения спора тело покойного *шейха* одевают в саван и помещают в гроб и договариваются, что заберет тело покойного *шейха* тот, кто сможет сдвинуть гроб с места. Все удивляются такому предложению. Приехавшие из других стран желающие не смогли сдвинуть гроб покойного с места. Тогда очередь дошла до *шейха* Ахмада Хорезми, который, сказав: „Бисмиллах... Аллаху акбар“, — поднял гроб и направился с ним в Хорезм. Собравшиеся ученики с удивлением смотрели на это и не препятствовали. Итак, *шейх* Саид ‘Али Хамадани был похоронен в Бешмерганском *кишлаке* на кладбище рядом с Йусуфом Хамадани, где была построена из прочного кирпича его усыпальница» (Ахмедов 2007: 12).

Современная структура и внешний облик *зияратгоха* отражают перемены, наступившие с обретением Узбекистаном суверенитета. Секуляризация общественной жизни, начатая в период советской власти, отразилась в том числе и на культовых объектах, придав внешнему и внутреннему облику культовых зданий утилитарные черты. Восстановленный по новому проекту, практически заново отстроенный мемориальный культовый комплекс Йусуфа Хамадани по своей архитектуре, внутреннему убранству и ландшафтному дизайну соответствует общим тенденциям стиля, свойственного 1990-м гг. Проведенная реорганизация пространства всего комплекса также во многом связана с утилитарными задачами по обеспечению удобства и доступности для планируемого потока паломников в связи с включением объекта в туристическо-паломнические маршруты.

Паломнический бум возник после запуска комплекса середине 1990-х гг., но в итоге планы не оправдались, и ожидаемого наплыва паломников руководство *зияратгоха* не увидело. Кристина Кехл-Бодроги отмечает очень низкую утилизацию объектов *зияратгоха* в 2004 г. (Kehl-Bodrogi 2006: 243). По ее мнению, подъем паломничества к святыне в 1990-х гг. является в значительной степени результатом массовой пропогандистской кампании, проводимой руководством области, которое стремилось превратить небольшую святыню в большой центр паломничества. Такое стремление продиктовано не в последнюю очередь желанием создать фокус региональной идентичности, который в силу своего символического значения для националистического дискурса способен конкурировать с главными местами поклонения других регионов (Kehl-Bodrogi 2006: 247).

В настоящее время за исключением целевых государственных инвестиционных программ, направленных на восстановление и реконструкцию, основной доход на содержание и развитие *зияратгох* получает от пожертвований посетителей. В связи с такой формой финансово-хозяйственной деятельности (раньше, вплоть до XX в., основным источником доходов, как упоминалось выше, был *вакф*) территория комплекса выглядит вполне при-

емлемо: у каждого входа на *зияратгох* организована коммерческая деятельность, на территории *зияратгоха* установлены специальные места, где *мулла* читает *суры* и *дуа* и производит сбор пожертвований. Объективная необходимость получения денежных средств на содержание *зияратгоха* вносит в деятельность культового объекта значительную коммерческую составляющую, во многом, по нашему мнению, принижая его духовное назначение.

Наличие в структуре комплекса двух частей позволяет сохранить сложившуюся веками региональную форму обрядности: на центральном святилище соблюдаются официальные, регламентированные формы религиозно-обрядового комплекса (*зиярат*), а на *мазаре* «помощников» продолжают сохраняться реликты домусульманских верований, эволюционно инкорпорированные в ислам и существующие сейчас в форме весьма упрощенных обрядов.

На кладбище *зияратгоха* продолжает сохраняться региональный стиль погребальных сооружений. Заметным изменением в правилах оформления погребальных склепов стало отсутствие окошек для свободного «выхода наружу духа или души». На их месте теперь находится намогильная надпись либо проемы отсутствуют, что отражает процесс активного вытеснения многих реликтовых явлений в течение всего XX в.

Функциональное значение объектов, составляющих *зияратгох*, соответствует требованиям обрядово-ритуального комплекса и структуры *зиярата* за исключением современной части, где находится комплекс гостиничных зданий, в которых, по идее авторов проекта, должны были останавливаться для лечения паломники. Возможно, в будущем, после завершения реконструкции и выполнения программы по восстановлению культовых объектов, заложенная в этой инновации идея еще будет реализована. Однако не всем это нравится, как говорит одна из наших собеседниц «*Хаким Маркс Джуманиязов*, глава области, в 1994 г. поднял и организовал *зияратгох*. Народ был против того, чтобы он открыл гостиницы на *зияратгохе*». По ее мнению,

простой капитальный ремонт *мазара* был бы достаточен, чтобы удовлетворить чаяния верующих, все остальное — политика [Инф. 2].

II.3. Культурная деятельность на *мазаре Улли-пир*

В религиоведении принято разделять религиозную деятельность на два основных вида: внекультурную и культурную. Внекультурная деятельность осуществляется в духовной и практической сферах. Духовную внекультурную деятельность образуют разработка религиозных идей, систематизация и интерпретация догматов теологии, сочинение богословских произведений и многое другое. Разновидностями практической внекультурной деятельности являются производство средств религиозного культа, миссионерство, участие в работе «сборов», преподавание богословских дисциплин в учебных заведениях (школах, университетах, духовных учебных заведениях), управленческая деятельность в религиозных организациях и институтах, пропаганда религиозных взглядов через печать, радио, телевидение, религиозная пропаганда в семье и в других контактных группах и т. д. (Яблоков 1994: 54).

Второй вид религиозной деятельности — это культ (лат. ‘возделывание, уход, почитание’). Его содержание определяется соответствующими религиозными представлениями, идеями, догматами. Религиозное сознание предстает в культе прежде всего в виде культового текста, в исламе — это тексты Корана, *хадисы*, легенды, *зикры* и т. д. Воспроизведение этих текстов во время отправления культа актуализирует в сознании участников культового действия религиозные образы, сюжеты и эмоциональные переживания. Рассматриваемый с точки зрения содержания культ может быть охарактеризован как «драматизация религиозного текста» (Яблоков 1994: 54).

Как любая культурная деятельность, культ *авлия* ‘Аллах в исламе реализуется определенными средствами и способами. К средствам культа в религиоведении причисляют молитвенные дома, культовые здания и помещения, религиозное искусство (архитектура, музыка и т. д.) и различные культовые предметы. Способы культовой деятельности определяются нормами и

предписаниями, регламентирующими поведение, ритуалы и элементарные культовые акты: как сложить руки при чтении молитвы, как правильно делать поклон и т.п.; и более сложные: как читать намаз, как поститься, как совершать жертвоприношение, паломничество и многое другое. Как средства, так и способы культовой деятельности символически передают определенные значения и смыслы. Таким образом, осуществление культовых действий, будь то чтение священных текстов или исполнение сакральных песнопений, есть вербализация значений — символов и как следствие возбуждение соответствующих эмоций. Результатом этого является оживление религиозного сознания и удовлетворение религиозных потребностей. «Обряды можно рассматривать как регулируемое символическое выражение определенных чувств. И, следовательно, можно показать, что обряды обладают специфической социальной функцией — тогда, когда и настолько они в конечном счете регулируют, поддерживают и передают из поколения в поколения чувства, от которых зависит социальный порядок» (Рэдклифф-Браун 2001: 184).

Куль *авлия*' *Аллах*, который мы можем наблюдать в Центральной Азии, по своему содержанию, составу религиозных практик, средствам и способам культовой деятельности представляет собой сложную культурную систему. В рамках диссертации провести подробный анализ символических значений этих систем или даже одной из них и распознать социальную природу этих значений — достаточно объемный труд, не соответствующий формату нашей работы. Для достижения цели диссертации в этой части исследования поставлена задача выявить на основе собранного нами полевого материала региональную и локальную специфику культовой деятельности на *мазар*е Йусуфа Хамадани и ее социокультурную обусловленность.

Нам представляется возможным следовать такому алгоритму: вначале дать типологию разновидностей культовой деятельности на *мазарах*, сделать предположение о генезисе ритуалов, затем выявить функциональное значение средств и способов выполнения этих практик и продемонстрировать их социокультурные аспекты.

В настоящее время культовая деятельность на могилах *авлийа* регламентирована официальным духовенством. Существуют правила поведения и совершения *зиярата*, которые мы можем прочесть при входе на любой *мазар* в статусе официально зарегистрированного *зияратгоха*. Поэтому наиболее простым вариантом типологии, на наш взгляд, может быть разделение культовой деятельности на «легитимную» с точки зрения официального⁵² ислама и «нелегитимную». Разделяя таким образом (ориенталистский подход) мусульманский ритуал, мы в то же время осознаем значительное многообразие в убеждениях и практиках мусульман, требующее более адекватной классификации. Религия сельской местности, где уровень образования гораздо ниже, чрезвычайно неоднородна. Ислам здесь «по определению партикулярен, тесно связан со своеобразными местными условиями и персоналиями и подкреплен авторитетом непроверяемой памяти устных культур» (Асад 2017: 47).

«Легитимная» культовая деятельность. Основной культовой деятельностью на *мазарах авлийа* Аллах является практика паломничества *зиярат*. В мусульманском мире не прекращаются споры о допустимости *зиярата*. Радикальное крыло ханбалитского *мазхаба*⁵³ занимает в этом вопросе крайнюю позицию, требуя полного запрета на поклонение чему-либо и кому-либо, кроме Аллаха. Сторонники ханафитской религиозно-правовой школы, наиболее распространенной в Центральноазиатском регионе, признают и допускают возможность *зиярата*. Мы не будем останавливаться на причинах этих разногласий. В рамках диссертации нам интересны факторы, повлиявшие на возникновения *зиярата* и его статус как одной из основных культовых практик в исламе в Центральной Азии.

⁵² Под официальным исламом мы понимаем ту его версию, которая соответствует политике, проводимой правительством Узбекистана в поле религии через Духовное управление мусульман Узбекистана.

⁵³ Одна из четырех каноничных правовых школ (*мазхабов*) в ортодоксальном суннитском исламе, самый малочисленный *мазхаб* по числу приверженцев. Основатель-эпоним *мазхаба* — Ахмад б. Ханбаль. Догматическо-правовая школа ханбализма является официальной в Саудовской Аравии и Катаре, значительное число ханбалитов проживает на территории Объединенных Арабских Эмиратов и других государств Персидского залива.

Известно, что *хадж* в Мекку к Каабе обязателен для любого мусульманина. Хотя бы один раз за свою жизнь каждый мусульманин должен совершить *хадж*. Сегодня для большинства верующих выполнение этой обязанности практически невозможно по ряду причин. Одна из них связана с тем, что количество паломников от каждой страны строго лимитировано. Например, для Узбекистана в 2015 г. установлен лимит в 12 000 человек. Внутри республики на каждый район выделяется определенное количество разрешений на паломничество в Мекку. Назначается руководитель группы паломников от района из числа местных *имамов*, который формирует список и руководит *хаджем*. Из Туркмении на *хадж* каждый год отправляется ровно 188 человек, именно столько берет на свой борт бесплатно предоставляемый государством авиалайнер. Количество паломников остается неизменным, хотя руководство Саудовской Аравии разрешает Туркменистану отправлять 5000 верующих (Акыев 2012).

В прошлом такие причины, как удаленность региона, сложности экономического, политического и социального характера, привели к появлению практики замещения паломничества в Мекку паломничеством к «святым» местам (*зиярат-и фазалият-и хадж*). «Первоначально ислам не признавал какого-либо паломничества, кроме *хаджа* в Мекку. Но впоследствии развилось паломничество (*зиярат*) к местным святыням, отчасти копировавшее элементы паломничества в Мекку, сохраняя при этом местный культовый колорит» (Огудин 2002: 75). В советский период, когда *хадж* в Мекку был доступен только для избранных⁵⁴, практика *зиярат* для мусульман СССР преобрела дополнительный смысл. «*Зиярат* как альтернатива *хаджу* — это демократичная версия паломничества как такового, своего рода религиозный социализм, который делает духовные ценности ислама доступными для „бедных“ людей» (Privratsky 2001: 180).

Признание *зиярата* в исламе потребовало создания правил посещения

⁵⁴ Общая численность паломников до 1989 г. была невелика. В период с 1944 по 1989 г. в *хадж* из СССР выехало около 900 человек (Ахмадуллин 2014).

и порядка культовой деятельности, выраженных в определенных культовых актах. В статье «О правилах совершения *зиярата*» А. К. Алексеев приводит сведения из хранящейся в Научной библиотеке СПбГУ рукописи под названием «Та'рих-и Мулла-зада» Ахмада б. Махмуда, известного также как Му'ин ал-Фукара («Помогающий бедным»), жившего в Бухаре в XV в. (Алексеев 2011: 84). Рукопись содержит подробный разбор вопроса о допустимости *зиярата* для мусульман с опорой на соответствующие *хадисы*, описание главных мест поклонения Бухары и правила, которым должен следовать паломник при посещении святынь. Как отмечает А. К. Алексеев, в общем виде эти правила сводятся к нескольким позициям:

- Определение иерархии «святых» мест и порядка их посещения.
- Определение последовательности ритуальных действий и принятия поз во время нахождения у святыни.
- Произнесение соответствующих *сур*, *айатов* («ал-Фатиха», «Йа Син», «ал-Курси» и др.) и ритуальных формул.

В статье приводятся некоторые наиболее показательные эпизоды из свода правил бухарского автора, полный перевод которого с фарси выполнен А. Т. Тагирджановым (1962). Мы ограничимся одним из них, где описаны культовые действия паломника на *мазаре*: «Традиция при *зиарате* такова, что начинать надобно с малого омовения, потом совершать молитву в два *ракята*⁵⁵, читая при этом *суру* „ал-Фатиха“⁵⁶, а также *айат* „ал-Курси“ (араб. ‘престол’) по одному разу и *суру* „ал-Ихлас“ (араб. ‘очищение веры’) три раза, а затем произносить восхваление покойного. После этого паломники идут к гробнице, садятся лицом к ней и читают *суру* „Ихлас“ три раза, а затем...» (Алексеев 2011: 83). Таким же образом, максимально подробно, написан весь свод правил, который (с некоторыми нововведениями) действует и по сей день.

⁵⁵ Порядок слов и действий, составляющих мусульманскую молитву. Существуют два вида *ракятов* в обязательных молитвах — *фарз* и *сунна*.

⁵⁶ *Сура* «ал-Фатиха» (араб. ‘открывающая’) — первая *сура* Корана, наиболее часто применяемая в мусульманских ритуалах.

В Хорезме многие верят в заступничество *авлийа*' и важность регулярного совершения *зиярата* для сохранения мира и благополучия. От смотрительницы *зияратгоха* «помощников» Йусуфа Хамадани мы услышали такие слова: «Слава Аллаху, что в Узбекистане все хорошо, везде мир и покой, и нет войны. Это потому, что все наши „святые“ — самые близкие друзья Аллаха. „Святые“ на *зияратгохе* ближе к Аллаху» [Инф. б]. Действительно, земля Узбекистана богата «святыми» местами. По некоторым данным, насчитывается около 2000 таких мест, расположенных как вблизи крупных городов, так и в дальних уголках страны. Среди них есть те, которые традиционно пользуются большей популярностью у паломников, другие же имеют исключительно локальную известность и посещаются только местными жителями.

Мария Элизабет Лоу, изучающая повседневные практики мусульман Средней Азии отмечает, что «люди отправляются на *зиярат* в традиционных для этого случаях: рождение ребенка, обрезание, свадьба и смерть. Также паломничество совершается в более индивидуальных ситуациях, характеризующихся изменениями или непонятностями, такими как призыв в армию, получение новой работы или учебы. Более того, к *зиярату* прибегают в моменты кризиса и различного рода неопределенностей» (Louw 2007: 93).

Карл Эрнст в монографии «Суфизм» пишет: «Посетителям могилы „святого“ тот представляется живым, подобно мученикам, убиенным во имя Бога. Паломники приходят навестить „святого“ и поклониться или даже помолиться ему, хотя согласно букве закона они должны молиться одному Богу. Молитвы во имя „святого“ давали возможность обретения паломником покровительства с его стороны. Многие, особенно верховная знать, предпочитали хоронить себя рядом со своим „святым“, чтобы пользоваться благодатью его близости, которую можно было подкрепить благотворительными пожертвованиями в сочетании с постоянным повторением Корана и молитв. Направляющиеся к могилам „святых“ паломники обычно совершают подношения в виде обета: если „святой“ удовлетворяет желание молящегося, то

тот исполняет обязательство со своей стороны, даруя кое-что на поддержание могилы „святого“ или ее смотрителей» (Эрнст 2012: 46).

Как и многие другие обрядовые действия, паломнический ритуал *зиярат* полифункционален. Принято считать, что основная социальная функция паломничества состоит в интеграции и поддержании целостности человеческих коллективов. При этом со времен языческих культур паломнический ритуал выполняет инициационную, целительную, охранительную функцию, а также используется для получения пророчества.

Необходимо также отметить, что *зиярат* является наглядным примером в раскрытии вопроса соотношения мифа и ритуала, так волнующего представителей ритуалистической и мифологической школ. Вечный спор о том, какой элемент предшествует другому, здесь находит свой ответ. Марсель Мосс в работе «Социальные функции священного» по отношению к молитве (что мы можем также спроецировать на *зиярат*, поскольку *зиярат* состоит из молитв и ритуалов) делает следующее заключение: «Ритуальная и мифическая составляющие становятся в ней (в молитве), строго говоря, двумя ликами одного и того же действия. Они появляются одновременно, они неразделимы» (Мосс 2000: 237).

Зиярат на мазаре Улли-пир. После прибытия на *зияратгох* верующий паломник должен совершить ритуальное омовение в *тахоратхона* при входе. Помещение для омовения имеет необходимые принадлежности и внутренне организовано в соответствии с правилами омовения, строго регламентированными в исламе. Далее следует читать *намаз*⁵⁷ в два *ракята*. Перед входом на территорию *зияратгоха* паломника встречает *мулла*, который читает *суру* и затем произносит *дуа*, паломники при этом молятся и по окончании делают пожертвования. Традиционной *дуа* для прибывшего паломника может служить текст, записанный нами у целебного источника на *мазаре Улли-пир*,

⁵⁷ Каноническая молитва, один из пяти столпов ислама. Молитвы первых мусульман состояли в совместном громком произнесении формул единобожия и возвеличения Аллаха. Весь порядок совершения молитвы сложился как подражание молитвенным позам и движениям пророка Мухаммада и закреплен памятью первых мусульман.

прочитанный Соадат Хаджа Она, пожилой женщины, помогающей *мулле*: «Чтобы *зиярат* у вас прошел достойный, чтобы Всевышний освятил вашу дорогу. Вы приехали издалека, пусть ваша дорога будет легкой, чтобы Йусуф Хамадани и Саид ал-Хамадани возвысили вашу жизнь и поддерживали, чтобы 3360 „святых“ поддерживали и освящали вашу дорогу, чтобы домой вы вернулись здоровыми и счастливыми, чтобы на работе были удача и благополучие и чтобы *имаму*, всем *муллам* и всем остальным, кто здесь работает — благополучия...» [Инф. 2]. В ее имени присутствует слово *хаджа*, означающее, что эта мусульманка совершила *хадж* в Мекку, что повышает ее статус в местном сообществе.

На *зияратгохе* присутствуют одновременно четыре *муллы*: первый, уже упомянутый, находится сразу за *айваном*, второй — у источника, третий — внутри *макбары*, четвертый — на выходе в сторону центрального входа. Каждый из них выполняет одни и те же функции, но, помимо перечисленных, иногда можно услышать истории о деяниях *авлийа'*, большинство из которых мы затем нашли в небольшой книге об *авлийа' мазара* на узбекском языке, больше похожей по формату на методическую литературу.

Второй *мулла* встречает вас у источника. Повторяется тот же ритуал: читается *сура* и произносится *дуа*. У каждого *муллы* есть свой набор используемых *сур*, но основными сурами паломников являются *суры* «ал-Фатиха» и «ал-Ихлас». После этого каждый паломник выпивает целебной воды, оmyивает лицо и при наличии емкости набирает воду с собой.

Дальше мы подходим к главному святилищу *зияратгоха* — усыпальнице Йусуфа Хамадани и двух других *авлийа'*. Усыпальницы находятся в *макбаре*, к которому ведет парадный подъем с невысокими ступенями. Считается, что вы находитесь на пороге перед святыней, а порог играет важную роль в обрядности местного населения. В этом месте многие паломники совершают определенные ритуальные акты. Подметая порог, а в данном случае — начало подъема к святой *макбаре*, паломница начинает общаться с *вали* и объяснять, с какой просьбой она пришла к нему. Объяснение этого обряда

мы находим у выдающегося этнолога Дж. Фрейзера: «Порог считается излюбленным местопребыванием духов, которых в особо важные моменты своей жизни люди, входящие в дом или выходящие из него, должны умолюбить» (Фрейзер 1983: 379).

Внутри *макбар* находится третий пост *муллы*. На это место назначен старший *мулла*, правая рука *имама* Сулеймана. В случае его отсутствия пост занимает сам *имам*. Здесь, помимо традиционного чтения *сур*, ведутся духовные беседы, рассказываются предания об *авлияйа'* и объясняются правила *зиярата*. После чего паломники могут обращаться со своими просьбами к *авлияйа'* — это время индивидуальной молитвы. На этом *зиярат* считается выполненным. Тех, кто завершает *зиярат*, на выходе с *зияратгох* встречает четвертый *мулла* с соответствующими прощальным моменту *сурами* и пожеланиями.

Посещение кладбища в случае, когда на нем похоронен кто-то из родственников, совершается после завершения *зиярата*. Многие после этого остаются на поминальную трапезу, которая проходит в специально отведенных для этого местах, рядом с *ошханой* и *мехмонхоной*. Что касается поминальных трапез, то сегодня во многом они уже утратили региональное своеобразие, которое сохраняется в основном только в традиции местной кухни. «Забота об умерших — стадильно более раннее явление, нежели культ предков; цикл обрядов, из нее вытекавших, связан с весьма естественными представлениями о том, что умерший (позднее его душа, дух) требуют того же, что необходимо живому человеку <...> Заботу об умерших ранее брал на себя весь коллектив рода, общины, позднее эти функции перешли к семье умершего, в таком пережиточном состоянии он и наблюдался в Хорезме» (Снесарев 1969: 119). Стойкость такого реликта, как культ умерших, можно объяснить тем, что он, как и многие другие домусульманские культы, укоренился в семейном быте.

Зиярат, по нашему мнению, представляет собой комплекс сменяющих друг друга молитв и ритуалов, где, как и в молитве (вопрос соотношения ми-

фа и ритуала), все неразделимо. Практически невозможно выделить главный религиозный принцип, все как бы слито воедино: вначале — путь к «святому» месту, затем — *тахарат* (очищение, омовение), после — *намаз* в два *рякята*, затем *мулла* читает *суры* и делает *дуа*, дальше — «святой» источник и само святилище и т. д. Паломник молится, совершает последовательность физических актов, в большинстве случаев непонятных или понятных без расшифровки значения отдельных движений, но в итоге все объединяется в полный цикл состоявшегося *зиярата*. Этим можно объяснить устойчивость данной практики, она в настоящее время во многом заменяет обязательную молитву и служит главным принципом, по которому можно причислять себя к мусульманской общине. Здесь хотелось бы остановиться и закончить цитатой Марселя Мосса: «И действительно, религии, как известно, по крайней мере в общих чертах, присуща двойная эволюция. Прежде всего она становится все более и более духовной. Несмотря на то что изначально религия состоит из механических, имеющих материальный и строго обязательный характер, базирующихся исключительно на наглядных образах архаических верований, тем не менее она всегда стремилась уделять все большее и большее место сознанию. Ритуалы становятся движением скорее души, чем тела, и обогащаются элементами ментальной деятельности — чувствами и идеями. Верования же, в свою очередь, интеллектуализируются, теряют материальность и детальность, довольно быстро сводятся к догмам в наиболее широком и богатом значении этого слова» (Мосс 2000: 238).

Садака на мазаре Улли-нир. Другим узаконенным в исламе видом культовой деятельности, которая сопровождает *зиярат*, являются различные варианты практики *садака* (араб. ‘милостыня, пожертвование’). Добровольная милостыня *садака* подается нуждающимся по собственному усмотрению и желанию жертвователя, чтобы заслужить благоволение Аллаха. В традиционном понимании — это деньги или имущество, которыми богатый человек оказывает помощь бедному. В более широком смысле за этим стоит любое благодеяние, совершенное искренне, ради Аллаха. Подаяние из своих

средств является важной составляющей исламской религии. Его смысл состоит в установлении братских и искренних отношений между мусульманами и частичном решении проблемы социального неравенства. *Садака* является важным фактором социальной солидарности и одним из связующих звеньев общества (Негря 1991: 202).

В повседневной жизни жителей Хорезма поддержка социальных связей представлена в том числе традицией во время праздника угощать соседей пловом, *бобырсо* (разные пирожки из жареного теста) или *катлома* (тонкое жареное тесто), при этом сосед возвращает посуду с каким-то своим блюдом, приготовленным на праздник [Инф. 7].

Наиболее распространенной формой *садака*, которую автор наблюдал на *мазарах*, в том числе на *Улли-пуре*, является приготовление и угощение традиционными для данного региона блюдами. Причиной проведения *садака* бывает исполнение просьбы, с которой верующий обратился к *вали*. Выполнение этой просьбы ставит обратившегося с ней в положение *шарха* (должника) перед *вали*, а через *вали* — перед Аллахом. Возвращением долга является организация *садака*. Любое событие либо торжество по случаю успешного завершения дела, неожиданная удача или выздоровление также может быть поводом для *зиярата* и *садака*.

На *мазаре* Йусуфа Хамадани в Мерве в Туркмении мы присутствовали на *садака* по случаю поступления дочерей одного туркмена в институт. Для такого мероприятия на *мазаре* существует специальное место для приготовления пищи и помещение для проведения торжества. По договоренности с *муллой* определенное количество еды в качестве пожертвования будет передано нуждающимся. Для народов Центральной Азии традиционным блюдом, свидетельствующем в том числе и о высоком статусе организатора, является приготовленное мясо барана. Организацией торжественного мероприятия и готовкой церемониальной еды занимались женщины. Основное блюдо варилось в нескольких огромных котлах. Присутствие путешественника на *садака* является хорошим знаком. Мне представили новоиспеченных студенток, и

я им пожелал успехов в учебе. В течение всего мероприятия меня окружили особым вниманием: одним из первых пригласили за стол и следили за тем, чтобы моя тарелка не была пуста.

В зале примерно на 500 человек было три ряда низких столов, сидеть полагалось на полу. Семья и приглашенные занимали только часть длинного стола. В начале стола сидел глава семьи и остальные мужчины, дальше шла женская половина. После прочтения соответствующей такому моменту *суры* и *дуа* все приступили к еде. Ели молча, по сторонам не смотрели. Женщины ухаживали за гостями и предлагали дополнительные порции.

Ритуальные трапезы на «святых» местах связаны с поверьем, что запах пищи, насыщенный субстанциями огня и воды, уносится по воздуху в обитель праведных душ, а также к источникам, где рождаются материи света и воды, за что человек получает желаемое: бездетный — ребенка; оказавшийся в полосе невезения человек — избавление от нее; больной получает здоровье и т.д.

На Улли-*пуре* в Хорезме паломник, желающий совершить *садака*, в качестве подношения может заказать барана либо сам привести его на *мазар*. Далее он должен договориться с *муллой*, какую часть он хочет оставить себе для приготовления плова или другого блюда, а остальное раздать бедным жителям ближайшего *кишлака*, многодетным вдовам или беженцам. У *имама* существует журнал учета, где фиксируется, кому и сколько было роздано мяса.

Говорят, что раньше, в начале 2000-х годов, здесь на Улли-*пуре* на *садака* каждый день готовили чуть ли не по 50 баранов. «Очень много народа приезжало делать *садака*, поводом могло послужить любое важное событие в жизни семьи. Но потом *имам* изменил правила *садака* на *пуре*. Запретили готовить еду и собирать много людей. Хочешь сделать *садака* — заказывай барана и делай пожертвование, его раздадут малообеспеченным семьям» [Инф. 8]. Причиной такого решения был в первую очередь затянувшийся конфликт между имамом и группой влияния, представляющей традиционные структу-

ры *мазара*, объединенные вокруг *шихов*. К тому же массовые мероприятия по случаю *садака* часто приводили к различным проблемам для руководства *зияратгоха*. Изменение правил проведения *садака* привело к существенному снижению потока паломников на *мазар*.

Как мы отметили выше, во многих обрядах, как в Хорезме, так и во всей Центральной Азии, в качестве жертвенного животного выступает баран. Во многих поверьях прослеживается его связь с понятием души человека. Представление о том, что духи умерших воплощаются в разного рода животных, — широкораспространенное явление. Многие материалы по этнографии народов Центральной Азии свидетельствуют, что с бараном связаны реликты тотемизма. Г. П. Снесарев отмечает, что «в некоторых местах Хорезма, например в г. Бируни (недалеко от Бешмергена), зафиксировано представление, что заклятие барана при *мазаре* с целью вымолить ребенка — это своего рода обмен, выражающийся формулой („душу душа зовет“, то есть приглашает). Здесь явная связь между душой животного и душой человека (ребенка или больного). Даже в сугубо мусульманском обряде жертвоприношения в праздник *курбан-хайит* проскальзывает эта связь: жертвенный баран якобы поможет душе жертвователя после его смерти перебраться через мост Сират, перекинутый через адское пламя. Конечно, в Центральную Азию это представление попало уже с исламом, хотя нет никакого сомнения, что мифологический мост Сират заимствован из зороастризма при оформлении мусульманской религии» (Снесарев 1969: 115). В целом, заключает Марсель Мосс, «естественно в теоретической форме. На самом деле, в культе святых, в практике проповеди и во многих более или менее народных праздниках ислам сохранил жертвоприношения в основном как след древних культов» (Мосс 2000: 237).

Имам мазара Йусуфа Хамадани в разговоре о правилах *зиярата* выразил позицию официального духовенства о ритуальных трапезах: «Тот, кто приезжает на *зиярат*, тот делает пожелание, например: „Аллах, дай мне хорошего сына! Если исполнишь мою просьбу, то я на Твою волю сделаю

эхсон“ (узб. ‘доброе дело, благотворительность’; обычно это собрание родственников и приготовление традиционных блюд или *садака*)». На наш вопрос о том, как он относиться к тому, что многие привязывают к деревьям тряпочки или колыбельки, было сказано: «Этого делать нельзя, можно делать только *садака* и *эхсон*. Можно зарезать *кучхор* (барана) и мясо отдать бедным, многодетным вдовам или беженцам. *Эхсон* — это когда с друзьями или с семьей делают *шауля* (жидкий плов), едят и уходят. Аллах сказал и в Коране написано, что надо делать только *садака* и *эхсон*».

«Нелегитимная» культовая деятельность. Тем не менее на могилах *авлийа*’ Аллах, а в отдельных случаях и на мемориалах в центрах столичных городов продолжают сохраняться различные виды домусульманской культовой деятельности. *Мазар Улли-пир* — из числа тех «святых» мест, где это проявляется особенно ярко. Г. П. Снесарев, проводивший исследования в середине XX в. на святилище и в ближайших *кишлаках*, писал, что «собранный материал позволяет расценивать культ Йусуфа Хамадани как один из оригинальнейших в агиологии Хорезма, в нем переплелись различные пути становления культа мусульманских святых» (Снесарев 1983а: 115). Для Снесарева становление культа Йусуфа Хамадани, с одной стороны, является типичным примером процесса канонизации известных суфийских *шейхов*, а с другой — примечательность культа заключается в том, что он, по всей вероятности, заместил в масштабах Хорезма крупный языческий объект поклонения, связанный с культом плодородия, с укоренившимися у древнего населения Хорезма шаманскими представлениями и обрядами (Снесарев 183б: 32).

Перечислим то, что нам известно о культах и обрядах, которые проводятся на *мазаре* Йусуфа Хамадани и *мазаре* его «помощников» и которые мы относим к местным формам ислама.

Исцеление (*шифа*). Большинство известных нам легенд о суфийском *шейхе* Йусуфе Хамадани, которые удалось услышать и прочитать, сообщают, что он был знаменитым на весь Хорезм целителем. Его специализацией было лечение психических расстройств и заболеваний (*рухий*). «Душевнобольных

привозили и на другие *мазары* Хорезма, но *мазар* Йусуфа Хамадани был, так сказать, „специализированной лечебницей“. Вот что рассказал по этому поводу уже упоминавшийся житель Бешмергена Юнуаджан-ишан: „*Шейх* Йусуф Хамадани — исцелитель сумасшедших (*джинни*). Это — его специальность. Если к Султан-бобо в год трех-четырех сумасшедших привозят, то сюда в месяц 30–40 человек, из Коня-Ургенча, Кунграда и Ташкента. Они живут здесь вокруг *мазара* в землянках или у знакомых в *кишлаке*. Буйных привозят связанными» (Снесарев 1976: 34).

По рассказам *имама мазара*, после реконструкции 1994 г. на *зияратгох* приезжало жить и лечиться до 300 человек. Прежде процесс лечения, со слов информантов Г. П. Снесарева, заключался в следующем: «Когда привозят к Йусуфу Хамадани *джинни*, *ших мазара* умеет подойти к таким больным, на буйных он накладывает цепи. Некоторые *джинни* сразу уже уходят: это значит, что святой не пожелал оказать им помощь, а кого он хочет вылечить, те остаются. С них цепи на сороковой день спадают сами; такой *джинни* после навещает *мазар* уже по собственной воле. Возле больных никто не читает молитвы; вообще в таких случаях не молятся. *Шифа* приходит от пребывания на *мазаре*. Больные сидят на земле, им дают пищу и воду, если святой захочет, больной вылечится...» (Снесарев 1983: 106).

Имам Сулейман рассказывал такой случай, произошедший в 2010 г.: «Был пациент, психически больной, когда его выводили из машины, он вырвался и убежал, а потом начал бить машины. Сломал у нескольких машин передние и задние стекла, но его не могли удержать. Тогда десять человек связали его и закрыли в гостинице, где сейчас идет ремонт, на одиннадцатый день он стал спокойным и здоровым». В большинстве случаев знаком выздоровления является определенное сновидение. Вот что рассказывал о таких снах *имам* Сулейман в одном из интервью: «Считается, что исцеление наступает, когда больной во сне увидел, что он вернулся после *зиярата* домой, или может присниться *имам* или *мулла*, который читает *суру* „ал-Фатиха“. Было такое, что приснился белый старик, который читал „ал-Фатиха“, это был

Хызр. Или может присниться, что в *макбаре* читает *дуа*, это тоже значит, что выздоровел». Много рассказов о случаях чудесного выздоровления мы слышали от служащих на *мазаре* и от простых стариков и старух, местных жителей, которых часто можно встретить у «святых» мест в роли помощников *муллы*, а иногда и вместо них. Сегодня на *мазар* в поисках исцеления приезжают уже не так часто. За несколько дней пребывания на *мазаре* мне пришлось наблюдать два таких случая. Больной в сопровождении своих родственников совершает *зиярат* и уезжает, никто больше не остается здесь на продолжительное время. Да и негде: гостиница пришла в запустение, условий для проживания нет.

По воспоминаниям местных жителей, раньше, когда еще не было гостиницы на территории *зияратгоха*, психических больных за плату селили у тех, кто проживал близко к *мазару*. «Помню, когда было мне лет пять-шесть, — рассказывает житель ближайшего к *мазару* дома, — у наших соседей прямо к дереву был прикован один сумасшедший. Вокруг дерева сделали ограждение из тростника, и он там находился, в это время ночью было тепло. За ним его мать приглядывала, она остановилась у наших соседей. Он все время что-то кричал, буйный был. Мы прибегали на него смотреть, было интересно и в то же время страшно, что он в нас чем-нибудь кинет. Он как командир отдавал нам приказания: „Стой, налево! Кругом! Шагом марш!“. Или типа этого. Потом его увезли. Как-то позже, через несколько лет, мы его увидели на *пире*, он приехал на *зиярат*. Выглядел солидно и производил впечатление серьезного, спокойного и уверенного мужчины. Мы с ним поздоровались и спросили о том, помнит ли он то время, когда сидел у дерева, но он ничего этого не помнил» [Инф. 8].

На *пир* приходили также в поисках жизненных сил или за ответом на экзистенциальные вопросы в кризисные периоды жизни. Надо было только, чтобы путь к «святому» месту был трудным и продолжительным. Рассказывают, что старики из близлежащих районов советовали молодым, потерявшим смысл жизни, отправиться пешком на *пир* к *шейху* Йусуфу за новыми

силами и за советом. Молодой мужчина поведал такую историю: «Когда в молодости у меня наступила апатия и жить не хотелось, в моем *кишлаке* один *ата* из *ходжей* сказал, чтобы я пошел на *пир* к святому Йусуфу. В общей сложности я прошел около сорока километров, даже в одном месте ночью остановился и поспал несколько часов. Потом мне надо было оставаться на *мазаре*, пока не придет ответ. Я нашел укромное место и спал там поблизости от *макбары*. Три ночи я там был и увидел сон, после чего пошел домой, и все постепенно приобрело смысл и стало получаться». Свой сон он отказался нам пересказывать, сказал, что «нельзя его передавать другим, можно опять все силы растерять» [Инф. 9]. Подобная практика существовала с давних пор: «Шаманы предписывали своим пациентам ночевать у святынь ради исцеления от болезней: во сне святой излечит человека или скажет, что нужно делать для выздоровления» (Басилов 1992: 287).

Существует еще одна традиция, которую можно отнести к целительским. «Было принято отдавать девушек в наши края без *калыма*, чтобы они проживали здесь, рядом с *пиром*. В основном это были девушки с каким-нибудь дефектом в психике или имели психическое заболевание в детстве. Поэтому родители стремились отдать девушек замуж за ребят из Бешмергена с расчетом на то, что в будущем, живя вблизи от „святого места“, она больше болеть не будет» [Инф. 8].

Также нами были записаны некоторые локальные целительские практики, связанные с помощью конкретного «святого». Например, рассказывают жители Бешмергена, если выскочит ячмень на глазу, то мы, когда были еще маленькие, брали яйцо и закапывали на *мазаре* Дастарханчи-бобо (в то время была мазанка и стояли *туги*) и потом бежали домой, а когда прибежишь домой, смотришь в зеркало, а ячмень прошел [Инф. 7].

В связи с распространенной практикой целительства, существующей вокруг культовых мест, необходимо упомянуть об институте *табибов* (врач, лекарь). В большинстве случаев *табибом* становятся по наследству. Дар целительства передается от отца к сыну и дальше в роду. В *кишлаке* Бешмер-

ген, где находится *зияратгох* Йусуфа Хамадани, нам случилось общаться с двумя целителями. Свою родословную они связывают с известным местным *табибом* Шариф-бобо, похороненным на почетном месте рядом с *макбарой авлия*'. *Табибы* ведут регулярную практику целительства и известны далеко за пределами *кишлака*. Основной специализацией *табибов* Бешмергена является костоправство и траволечение. Практически каждый местный житель имеет свою историю успешного выздоровления после обращения к *табибу*. Институт *табибов* по-прежнему распространен и устойчив в Хорезме.

Одну интересную деталь о нашем месте исследования сообщает Г. П. Снесарев: «Мазар Йусуфа Хамадани в окрестностях Шавата (районный центр *кишлака* Бешмерген) поистине мог называться „Меккой“ для душевнобольных людей. Недаром с образом этого целителя связана легенда, гласящая, что *пиром* — покровителем и учителем его являлся Лукман-хаким, патрон лекарей — *табиб*, появившийся на свет якобы одновременно с Адам-ата (то есть Адамом Корана и Библии)» (Снесарев 1969: 46).

Сайли. В Хорезме традиционными *сайли* считаются основные три праздника — *курбан-хайит*, *ромазан-хайит* и *новруз*⁵⁸. В Бешмергене до революции в эти праздники рядом с Улли-пиром проходил базар, на который съезжались со всех пяти районов. После базара продолжались гулянья еще несколько дней. Но наибольшей популярностью у населения пользовался *сайли*, проходящий в сентябре, после сбора урожая. Г. П. Снесарев так со слов информантов описывает происходившее: «На праздник приезжали целыми семьями и располагались „землячествами“ — хивинские гости в одном месте, ургенчские — в другом, ташаузские — отдельно и т. д. Праздник начинался в четверг, в полдень, потому старались приехать уже с утра; разгар *сайле* приходился часа на четыре, заканчивался он после полуночи, к двум часам. Никаких особых распорядителей не было, а в каждом „землячестве“ за порядком следили свои *айшулы* (старики). Продукты и казаны для пригото-

⁵⁸ *Курбан-хайит* — праздник жертвоприношения, знаменующий собой окончание *хаджа*. *Ромазан-хайит* — праздник разговения, прекращения поста в месяц *рамазан*, принято посещать *мазары*. *Новруз* — праздник нового года у иранских и тюркских народов, проходит 21 марта.

ления пищи каждая община привозила с собой. Для молитвы празднество не прерывали. *Муллы*, если и присутствовали, просто сидели и наблюдали, никаких своих обязанностей не исполняли. А если находились желающие помолиться, они отходили в сторону. Главным на *сайли* было *томошо* — развлечения. Сюда съезжались музыканты, певцы, *масхарабозы*, *скоморохи*, *дорбозы* — канатоходцы, *курчакчи* — кукольники. Сначала выступали музыканты и певцы, затем следовал *кураш* — состязание борцов *тарап мат арап* (сторона на сторону). Потом танцевали юноши. Но ни любимейшего в Хорезме боя баранов, ни обычных собачьих боев, ни козлодраний на этом празднике не было. В два часа ночи на пятницу все очень быстро разъезжались, даже разбегались, если не успевали сесть на арбы» (Снесарев 1969: 48).

Все информанты, с которыми проводил беседы этнограф, отмечали достаточно вольное поведение мужчин и женщин на этом празднике, что, вероятно, привело к предположениям, которые делает Г. П. Снесарев о генезисе этого необычного праздника: «Специфическое поведение мужчин и женщин на этом *сайле*, его особый, необычный характер, столь далекий от мусульманского правоведения, можно расценить как отдаленный пережиток древних празднеств сбора урожая, связанных с магией плодородия и носивших характер оргий» (Снесарев 1969: 48). К схожим выводам приходит Ю. В. Кнорозов, когда пишет о домусульманских культах в Хорезмском оазисе: «Наиболее стойкими оказываются культы божеств-покровителей ирригации, плодородия, скотоводства, что в значительной степени объясняется той ролью в хозяйственной и бытовой жизни, которую им приписывало население» (Кнорозов 1949: 92). По всей видимости, этот праздник существовал еще какое-то время в первой половине XX в., а затем был запрещен к проведению. Известно, что для организации празднества *шихи мазара* брали у хивинского хана разрешение (Там же: 94).

Исчезновение праздника произошло под влиянием великих социаль-

ных потрясений, пришедших в Хорезм⁵⁹ вместе с Октябрьской революцией в России, когда за короткий период совершились колоссальные культурные преобразования и начался процесс национального строительства. Никто из сегодняшних стариков не помнит, чтобы в их детстве проводили большие *сайли*, все говорят, что их запретили с приходом советской власти [Инф. 10].

Можно утверждать, что основной социальной функцией *сайли* было объединение людей и регулирование общественных взаимоотношений. В эти дни посещение *мазаров* и мечетей, включенных в сферу гуляний, на время примиряло внутренние разногласия и показывало, что все эти веселящиеся и делающие жертвоприношения люди являются приверженцами одной религии — ислама. Между тем особенность *сайли* на *мазаре* Йусуфа Хамадани, судя по тому, как описывают праздничное действо информанты Г. П. Снесарева, заключалась в том, что «по существу эти *сайли* не имели ничего общего ни с ортодоксальным исламом, ни с канонизированной агиологией: это были ночные сборища людей, предававшихся бурному, беспорядочному веселью, и, как об этом говорили, абсолютно не соответствовавшие традиционным нормам ислама» (Снесарев 1983: 115). В такой специфической форме характер праздника, или, точнее, народного гулянья, сближает его с карнаваль-ной культурой средневековых европейских праздников, выполнявших компенсаторно-регуляционную и коммуникативную функции, позволявшие дать народу своеобразную социальную разрядку, которая помогала переносить суровую реальность жизни.

Другие культы и практики. Наши наблюдения за культовой деятельностью паломников показали, что на *зияратгохе* вокруг главного святилища — могилы Йусуфа Хамадани, на котором присутствует официальный штат духовных служащих во главе с *имамом*, все происходит в рамках принятых правил ритуальной деятельности, регулируемых правилами *зиярата*. Лишь остатки в виде пепла от сожженного хлопка и следов масла свидетельстествова-

⁵⁹ До 1920 г. Хорезм, или Хивинское ханство (название, принятое в русской исторической традиции), находился под протекторатом Российской империи.

ли о проведенных в этих местах обрядах, связанных с огнем (см. приложение V, рис. 1). Самым распространенным обрядом, совершаемым практически всеми паломниками на двух *мазарах* в *кишлаке* Бешмерген, был тройной обход здания *макбары*, где находятся могилы *авлийа*’, или отдельной могилы, как на *зияратгохе* «помощников». Круговой обход — это магический обход объекта культовых действий. Паломники, обходя вокруг, прикладываются лбом, прижимаются телом либо проводят ладонью по стене здания или *кабра* в надежде получить *бараку от авлийа*’. «Прикосновение к могилам и разным аксессуарам святилищ — не что иное, как стремление приобщиться к сверхъестественной силе фетиша. Повязывание лоскутков *латте* на шестах знамен и на деревьях — не только и не столько формальный знак обета, сколько акт, устанавливающий магический контакт между паломником и объектом культа», — так объясняет значение ритуальных актов Г. П. Снесарев. Это типичный для всех «святых» мест, вне зависимости от религиозной принадлежности, набора ритуалов, будь то христианские или буддийские святыни (Снесарев 1983: 118). Большинство верующих даже не осознают, что совершают запрещенные культовые акты. При этом мало кто из правоверных мусульман осуждает такого рода обряды, хотя они не регламентированы правилами *зиярата*. Официальное духовенство в связи с сохранением такого рода ритуалов с сожалением констатирует свое бессилие в борьбе с пережитками древних культов.

Как выяснилось, на *зияратгохе* «помощников» Йусуфа Хамадани была сосредоточена нерегламентированная официальным духовенством культовая деятельность, относящаяся к местным формам ислама. К этому располагает удаленность *зияратгоха* «помощников» от главной дороги *кишлака* и непопулярность места, отсутствие каких-либо опознавательных знаков на дороге, подсказывающих наличие здесь культового объекта. Но что особенно странно: никто из собеседников не указал нам на существование *зияратгоха* «помощников», хотя мы объясняли каждому, что интересуемся легендами и преданиями о жизни *шейха* Йусуфа Хамадани и хотим познакомиться со всеми

святынями, связанными с ним. Об этой особенности пишет Р. Р. Рахимов в работе «Центральная Азия: ислам у семейного очага»: «Объекты преимущественно женского почитания расположены на периферии центрального объекта культового комплекса» (Рахимов 2009: 11). Действительно, наши наблюдения и беседы с паломниками показали, что обрядность на *зияратго*-*хе* «помощников» в основном женская. Р. Р. Рахимов сообщает, что «в оседлой среде Центральной Азии женщины и мужчины черпают свои религиозные убеждения из разных источников. В среде местного населения прослеживаются и другие несовпадения женской и мужской религиозности» (Там же: 14).

На культовом комплексе *Улли-пир* мы увидели, как мужчины и женщины по-разному взаимодействуют с культом. Мужчины более привержены официальной части культа — совершению *зиярата* в соответствующие дни и выполнению связанных с ним культовых актов. К тому же, как замечено, мужское поклонение культовому объекту не есть надежда на исполнение земных желаний, а в большей мере — путь к религии, который подразумевает исповедание официального ислама, надежду на спасение от грехов и желание отомстить их у карающего Аллаха. Что же касается женщин, то для них посещение святыни часто сведено к бытовой необходимости, и причиной посещения может быть любая личная или семейная проблема. В Хорезме женщинам не рекомендуется посещать мечети. Опираясь на *хадисы*, духовенство считает, что наилучшим местом молитвы для женщины является ее дом (Узбекистан 2009). Для большинства мусульманок местом моления и общения с Аллахом, совершения религиозных обрядов и реализации духовных потребностей служат «святые» места, куда они совершают коллективные или индивидуальные паломничества в дни религиозных и семейных праздников и в любые другие дни, когда возникает потребность в общении с Аллахом (Горшунова 2000: 23).

Для женщин более характерна, чем для мужчин, вера в то, что чудесное, то есть нечто, стоящее по другую сторону человеческого бытия, может

стать достижимым при условии выполнения определенных обрядов. В отличие от целей и характерных черт поклонения у мужчин, при совершении *зиярата* для женщин гораздо важнее определить конкретную, имеющую земной характер цель. С этой целью связан выбор объекта культа и пути ее достижения. Иначе выполнение той или иной магической церемонии не имеет смысла. Р. Р. Рахимов объясняет причины, создавшие условия для столь специфической женской религиозности на Востоке, тем, что женщина является «пленницей» внутридомашних обязанностей и тем самым ограничивает свое социальное участие, включая посещение мусульманских культовых мест. И далее автор делает вывод: «Установившееся традиционное разделение супружеских обязанностей на собственно феминные (внутридомашние) и маскулинные (внедомашние) сформировали у женщин и мужчин разные концепции в видении мира. Идеология, согласно которой мир статичен от начала времен, а человек бессилён поколебать устоявшуюся в нем упорядоченность, ставшая уделом замужней женщины, способствовала сохранению многих символов религии и веры в условиях, возможно, неоднократной смены религиозной ориентации населения под покровом именно женского уклада. Замкнутость пределами дома и семьи давала простор для сохранения женщинами элементов достаточно выразительных образов и символов, зафиксированных еще в авестийских текстах. Это объясняет, почему даже в настоящее время местные женщины обращают свой внутренний взор туда, куда их далекие предки устремляли его задолго до завоевания арабами этого региона мира» (Рахимов 2009: 16).

Что касается обрядности, то она составляет набор практик, носителем которых является хранитель на *зияратгохе*, чаще всего это *фолбин* (шаманка, гадалка) или женщина из духовного сословия (*ходжа, ишан, сайид, хаджи она*). На *зияратгохе* «помощников», по рассказам паломниц, эту функцию выполняла женщина-*фолбин*. Она занимала определенную административную должность в штате *зияратгоха* и вполне официально могла находиться на месте паломничества в течение всего дня. Проведенное с ней интервью не

добавило ничего нового к той информации, которой мы уже обладали на тот момент: в беседе она заняла позицию правоверной мусульманки, строго соблюдающей нормы ислама и осуждающей любую религиозную деятельность, не соответствующую этим нормам.

Нам удалось увидеть некоторые обряды, которые совершают женщины на *зияратгохе* «помощников», и побеседовать с ними. Так, рядом с усыпальницей Очувчи-бобо, в специальном укромном месте, где можно увидеть много свидетельств ритуальной деятельности, женщины проводят обряды с огнем. По их словам, Очувчи-бобо помогает «открыть путь» для начала нового важного дела либо найти работу, если в этом есть сложности, как в случае с нашей информанткой. Она обратилась к *фолбин* по поводу того, что в течение долгого времени не могла найти работу. *Фолбин* дала ей магическую формулу-текст для чтения. Необходимо было произнести формулу и сжечь хлопок, предварительно облитый маслом. Обряд с ритуальным огнем и сжиганием хлопка имеет много различных символических значений для местного населения. Огонь в данном случае должен умиловить *вали* и способствовать исполнению заложенного в тексте пожелания.

Р. Р. Рахимов в соединении огня и текста в обряде видит сложившееся издревле сакральное единство: «В ритуальной реальности акты поклонения сакральному тексту и огню как чистейшему элементу природы дополняют друг друга. Как практически равноценные объекты почитания текст и огонь придают обрядности особую выразительность; они подчеркивают не только развитие события в позитивном направлении, но и законченность всей операционной схемы обряда. Интересно, что использовавшиеся лучины (свечи) затем догорают в домашнем очаге, что должно служить увеличению очистительного потенциала огня. Очищающий огонь противостоит и бесплодию, которое приписывается козням темных сил. Среди представлений о пламени огня этот аспект занимает достаточно прочное место. Примечательно, что восприятие огня как носителя очищающих свойств ярче всего отражено именно в тех сферах традиционной семейной обрядности, главными дей-

ствующими лицами которых выступают женщины» (Рахимов 2009: 17).

Из бесед с местными женщинами мы выяснили, что на *зияратгохе* «помощников» существует специальное место — «маленькая комната», где проводятся особенные ритуалы с жертвоприношениями. Чаще всего приносят в жертву петуха так, чтобы кровь капала на землю. К сожалению, нам не удалось узнать подробности проводимых обрядов и тем более наблюдать их. Все опрашиваемые нами с большой опаской рассказывали об этом месте и о деятельности *фолбин*. Многие отзывались об этой практике неодобрительно. Мы слышали такие высказывания: «Они (*фолбины*) идут дорогой шайтана», «что шайтан скажет, то они и будут делать», «они считают себя выше Аллаха и не думают про Аллаха», «...*фолбин* свое умение передает по наследству, они передаются из поколения в поколение, они никогда не умрут...» [Инф. 11]. Один таксист рассказал нам, как местная *фолбин* помогла ему прервать череду мелких аварий, которые случались с ним в течение последнего времени: «Надо идти с хорошими намерениями. Как сказала *фолбин*, я принес петуха и отдал ей. Я не видел потом, что она делала с ним... теперь у меня уже целый год никаких проблем... *Фолбин* может сама сказать, с какой проблемой ты к ней пришел. Если ты что-то потерял, то *фолбин* обязательно найдет. Если дела не идут, если дороги закрыты, то она открывает» [Инф. 12].

Фолбины, знахари и *табибы* всегда здесь были, рассказывают местные жители. «Помню, — говорит одна из них, — была в Бешмергене старуха, которая лечила больных змеей, они здесь не ядовитые. Она била психического больного змеей по спине, пока та не умирала, и тогда болезнь уходила. Вообще, всех буйных, ну тот, кто бегал с топором или был опасен, лечили тем, что надевали на них кандалы и запирали на ключ, а тех, которые были не буйные, ну... плакали, смеялись или разговаривали, лечили кнутом или раскаленным мечом. Это были самые распространенные способы лечения. Когда была советская власть, тогда у многих на участках рядом с домами были построены специальные *чиляхона*, куда втихаря селили на сорок дней больных, одевали им кандалы и на замок. Туалет был внутри... давали минимум еды и

воду. Когда замок открывался, то их отпускали» [Инф. 13].

О *фолбине* мы записали такую историю: «Был еще такой случай у нашего родственника. Мы тогда выдавали замуж одновременно сразу двух дочерей, и кто-то позавидовал нам и наслал порчу на одного из наших женихов (мы потом записку с заговором нашли), и он не смог подойти к невесте на свадьбе и заболел. Мы нашли *фолбина*, чтобы его расколдовать. Он нам сказал принести черного индюка, белую простынь, и кровью убитого индюка вымазал завернутого в белую простынь больного. После этого приглашенный *мулла* должен был читать *суру* „Йа Син“ 40 раз — это примерно три часа, и такой обряд мы делали три дня подряд, после чего жених выздоровел» [Инф. 14].

За неимением данных полевых исследований, необходимых для реконструкции ритуала *фолбин*, обратимся к этнографическим материалам, собранным Г. П. Снесаревым. Вот что он пишет по этому поводу: «У каждого шамана существовал *пари*-покровитель, с которым у него было регулярное общение. *Пари* эпизодически появлялся у шамана, видимый ему одному, чаще всего в образе голубя. Животными, которых резали при камлании, обычно были ягнята, козлята, иногда баран, курица. Петух и курица часто упоминаются в информациях о хорезмском шаманстве, и вряд ли использование их в качестве жертвы следует расценивать как результат известной несостоятельности больного, невозможности потратиться на более серьезную жертву: петух, курица наделялись особыми сверхъестественными силами, они часто фигурировали в различных хорезмских обрядах <...> Изгонять враждебных духов, вселившихся в больного, шаман самостоятельно не может; ему надо заручиться присутствием и помощью духа-покровителя и его собратьев... Хорезмские шаманские призывания духов-помощников, естественно, сильно мусульманизированы, но, пожалуй, это — единственное, где в системе шаманства сказывается влияние ислама. Как и везде в Центральной Азии, здесь шаман начинает с молитвенных формул и обращается к различным святым. Но в плане преемственности мифических образов характерно, что в Хорезме

в призываниях имеется своя локальная группа святых... Отдав дань исламу, шаман начинает призывать *пари*-покровителей и их помощников... Но главное заключается в том, что *пари*-помощников надо накормить; именно для этого и требуется жертвенное животное, точнее его кровь...» (Снесарев 1969: 53). Автор отмечает своеобразные черты хорезмского шаманизма, сближающие его с зороастрийской традицией. Это дает основание предполагать, что шаманизм в тех или иных формах существовал здесь одновременно с официальными культами оазисных цивилизаций, например с культом Анахиты⁶⁰. С приходом ислама произошла адаптация сложившейся религиозной системы к новой доктрине, сопровождавшаяся незначительными изменениями в ней, при этом сохранились цели и смысл ритуального комплекса.

В. Н. Басилов на примерах ритуальных практик среднеазиатских народов демонстрирует взаимовлияние ислама и шаманизма. У каракалпакских шаманов *зикр* становится главной формой шаманского камлания. «У узбеков и таджиков считалось обязательным для шаманов получать посвящение от *ишанов* на занятие шаманством» (Басилов 1992: 292). Подобно шаманам, *муллы* и *ишаны* также брались гадать и лечить изгнанием духов. «Переплетение суфизма с шаманством способствовало сохранению важного места исламизированного шаманства в религиозной жизни мусульман Средней Азии и Казахстана» (Там же: 303).

Результаты нашего полевого исследования указывают на то, что в религиозной практике мусульманского населения Хорезма продолжают сохраняться элементы «народного ислама» в виде реликтов домусульманских верований. Основной причиной живучести домусульманских практик в этой части комплекса, несомненно, является наличие нескольких *авлийа'*, выполнявших различные обязанности помощников Йусуфа Хамадани. Но с большой вероятностью можно предположить обратное: возникновение мусуль-

⁶⁰ Ардвисура Анахита — богиня воды и плодородия в иранской мифологии. Толстов говорит об исключительно важном месте, занимаемом Анахитой в хорезмийском пантеоне (Толстов 1948: 201).

манской святыни в такой форме было обусловлено необходимостью сохранения комплекса верований, за которые были ответственны домусульманские языческие божества. Очевидно, что за такой линией преемственности стоит эволюция культа предков. Как этот, так и многие другие примеры из «ортодоксальной» культовой деятельности мусульман, устойчивость практик «народного ислама» демонстрируют неизменность обрядов при изменчивости религиозных доктрин.

По нашему мнению, в процессе сохранения элементов «народного ислама» ключевую роль играет цепь преемственности *фолбин*. 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 религиями, особенно зороастризмом, хотя сама *фолбин* пытается представить их исламскими.

В подтверждение наших предположений о генезисе культа «помощников» Йусуфа Хамадани мы приводим некоторые заключения Г. П. Снесарева из его работы «Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма»: «Былые общественные функции предков как покровителей рода, родового подразделения, наконец, общины с кровосмесительным ядром уже давно исчезли. Объясняется это воздействием развитых религий среднеазиатской древности, поглотившей культ предков, преобразовавших последних в божества. На протяжении последнего тысячелетия остатки этого культа ассимилировала мусульманская агиология. Тем не менее некоторые следы культа предков на хорезмском материале все же можно заметить. Прежде всего это относится к некоторым сторонам описанного нами сейчас комплекса, когда духи умерших почитаются в собирательном образе „ата-бобо“ — предков» (Снесарев 1969: 121). На *зияратгохе* «помощников» присутствует несколько таких «предков»: Жилвдор-бобо, Дастурхончи-бобо, Харозмон-

чи-бобо, Чирокчи-бобо и Очувчи-бобо.

Также стоит отметить, что наличие группы «святых помощников» (ответственные за свет, за пищу, за коня и т. д.) указывает на стремление общины в прошлом совместить в одном культовом месте ремесленные, а точнее профессиональные культы, в честь мифических патронов — основателей ремесел, прочно привязав их к мусульманским преданиям. Об этом же пишет Снесарев: «Именно они, а не персонажи истории ислама, которые в *рисола* иногда выглядят достаточно курьезно, представляются в данном культе чем-то реальным, ощутимым. Характерно, что, как и к предкам, к духам умерших мастеров применялся один и тот же термин — *арвох* (дух предка)» (Снесарев 1969: 123). В целом, по заключению автора, хорезмские примеры «говорят о том, что генетическая связь ремесленного культа, культа умерших и семейных предков не подлежит сомнению» (Там же: 124). Все это весьма наглядно демонстрирует политеистический подтекст практики поклонения *авлийа' Аллаха*.

В религиозном поведении мужчин и женщин существует определенное своеобразие, которое заключается в особенностях ритуального посещения мест поклонения, выбора объекта почитания и преследуемых целей, явно указывающее на разное восприятие мира. Складывается впечатление, что в оседлой среде Центральной Азии процесс переориентации женщин — от элементов прежних (доисламских) культов к исламским ценностям — еще не завершен, хотя при этом они вполне осознают себя мусульманками, видимо, по факту рождения в мусульманской среде. Как отмечает Р. Р. Рахимов, «принципиально важным является понимание формирования черт преимущественно маскулинного (книжного, коранического) ислама, тяготеющего к исламу единому, и преимущественно фемининного (не книжного, народного) ислама как региональной специфики этой религии, определяющей стратегию поведения центральноазиатских женщин» (Рахимов 2009: 18).

По нашим наблюдениям, мужчины осведомлены о специфике женского религиозного поведения, но обходят этот факт молчанием или даже подвер-

гают риторической критики, хотя принимают его. Схожее поведение демонстрируют большинство *имамов* и *мулл*. Полученное современное богословское образование ставит их в оппозицию к «суеверным» женским практикам, в том числе к традиционным паломническим практикам мужчин и женщин. Однако необходимость соответствовать правилам националистического дискурса, а также следовать официальной доктрине «умеренного» ислама, который относит локальные формы ислама к традициям узбекского народа, заставляет их мириться с реалиями.

Ниже представлены некоторые общие выводы по вопросу религиозных практик на могилах *авлийа' Аллах*.

- К началу XV в. большинство народов Центральной Азии было исламизировано, среди этих народов мусульманская практика *зиярата* приобрела устойчивый характер и была одним из наиболее распространенных видов культовой деятельности.
- До прихода ислама различные культовые места имели определенное функциональное назначение, которое в легендах о мусульманском *вали* трансформировалось в его специфические особенности. Схожим образом происходила эволюция ритуальных практик: многие из них продолжали сохраняться в нетронутом виде, а другие были исламизированы. Такое положение требовало создания стандартов культовой деятельности на *мазарах* в рамках ислама.
- Строгая регламентация культовой деятельности на *мазарах* была обусловлена в том числе необходимостью борьбы с продолжавшей сохраняться в «святых» местах практикой отправления домусульманских культов.

Выводы: социальные функции культа Йусуфа Хамадани

Функции культа *авлийа' Аллах* в исламе как социального института диссертант выявил, проведя анализ и обобщение собранных материалов на основе структурно-функционального метода интерпретаций. Следуя этому

методу, чтобы понять религию, нам необходимо разобраться, какую общественную функцию она выполняет и какой вклад в создание и поддержание социального порядка вносит. Изучение религии автор видит в первую очередь в исследовании специфически религиозных действий, церемоний и коллективных или индивидуальных обрядов. Метод научного исследования, который предлагает Рэдклифф-Браун для понимания конкретной религии, — это «изучение ее эффектов, то есть изучение ее в действии... мы должны сосредоточиться в первую очередь на обрядах, а не на верованиях... в любой религии обряды являются наиболее стабильным и долго сохраняющимся элементом, а следовательно, и элементом, в котором легче всего обнаружить „дух древних культов“» (Рэдклифф-Браун 2001: 191). Так как сами обряды являются символическим выражением чувств, автор продолжает: «Обряды давали контролируемый выход некоторым человеческим чувствам и устремлениям и, таким образом, поддерживали жизнь и силу этих чувств и устремлений. А эти чувства и устремления, в свою очередь, путем контроля над поведением индивидов, а также влияния на их поведение делали возможным существование и непрерывность упорядоченной общественной жизни» (Там же: 188). То, что Рэдклифф-Браун называет «духом древних предков», является, вероятнее всего, той основополагающей идеей, которая была заложена в обряде при его создании. Относительная устойчивость обрядов к «ветрам перемен» оставляет нам возможность подойти к выявлению этой изначальной идеи и установить ее социальную функцию. Смог ли обряд сохранить ее истинное значение? Какова социальная функция обрядов культа *авлия*' *Аллах* в настоящее время?

Принято считать, что культ мусульманских *авлия*' выполняет основную функцию удовлетворения эмоциональных потребностей человека в его связи со сверхъестественными силами. Дальнейшую классификацию социальных функций мы провели, используя выведенное нами выше разделение обрядово-религиозного комплекса на «легитимную» с точки зрения официального духовенства и «нелегитимную» части. Рассмотрим вначале модель, в

которой культ *авлийа* ' *Аллах* соответствует нормам «официального» ислама. Изучение обрядовой деятельности, составляющей основу религиозного комплекса культа *авлийа* ', позволило диссертанту выявить основные социальные функции, которые он выполняет.

Защитная. Проживающая в пределах культового комплекса верующая часть населения считает, что находится под покровительством своего *вали*. Эта вера вселяет особое чувство защищенности, дает возможность в любой момент обратиться с просьбой к высшему существу, призванному оберегать покой и благополучие каждого члена общины. «Святое» место, связанное с именем того или иного *вали*, имеет четкое функциональное назначение, помогает решить определенную проблему, будь то болезнь, отсутствие детей и многие другие.

Консолидирующая заключается в объединении верующей части населения вокруг доминантных культовых объектов, выступающих центрами территории проживания.

Медиаторная отражает посредническую роль культовых объектов в общении с высшими силами.

Коммуникативная. При посещении мест поклонения происходит обмен мнениями между духовенством и народными массами и сознательное транслирование нужной информации, пропаганда новых идей.

Лечебная. Целительные свойства приписываются как самим культовым объектам, так и проводимым на них ритуалам. Лечение начинается задолго до посещения места поклонения. Подготовка к паломничеству активизирует силы организма больного, заставляет отвлечься от болезни и заострить внимание на предстоящем действии. На место поклонения приходят с разными недугами. Наиболее частыми являются просьбы об избавлении от неврологических, желудочно-кишечных, онкологических, травматологических, кожных, легочных, глазных, гинекологических, опорно-двигательных и инфекционных заболеваний. Просят также укрепить организм, измученный продолжительной болезнью. Исцелившиеся делают подношения в честь из-

бавления от недугов. Но наиболее важным, привлекающим множество женщин считается избавление от бесплодия.

Перечисленные социальные функции являются наиболее общими для культа *авлийа*' в исламе в его стандартизированном «городском» варианте. Как мы отмечаем выше, в культовой деятельности на *мазаре* Йусуфа Хамдани продолжают сохраняться элементы «народного ислама», хранителем которых является местная *фолбин*, практикующая на второй части культового комплекса. *Фолбин* выполняет определенную роль в локальном микросоциуме, поэтому мы считаем, что ее деятельность, связанную с достаточно специфическими функциями, следует рассматривать отдельно. Тем не менее наши наблюдения позволяют сделать ряд общих заключений, касающихся социальных функций *фолбин* как хранителя обрядности, входящей в локальный культовый комплекс мусульманских ритуалов. Ее деятельность связана с предоставлением механизма для разрешения социальных конфликтов, помощью в устранении жизненных препятствий, предоставлением интерпретативной схемы, в соответствии с которой толкуются самые разнообразные события, а также психофизические состояния и моделируется дальнейшее поведение.

Глава III. Культ Йусуфа Хамадани: социальное пространство *мазара*

Исследование культа Йусуфа Хамадани, представленного нами в предыдущих главах как синтез трех элементов (объект, миф и ритуал), выполнено в рамках структурно-функционального подхода. В свою очередь, анализ семиотического поля проявления культа Йусуфа Хамадани на *мазаре* в Хорезме, зафиксированного методом полевого исследования, мы осуществили в соответствии с парадигмой интерпретативной антропологии. В результате проделанной работы мы, с одной стороны, определили, что культ *авлийа* 'Аллах обладает объективной, независимой от сознания и воли субъектов структурой, а с другой стороны, получили авторское, то есть субъективное, прочтение феномена культа Йусуфа Хамадани в Хорезме, в основе которого субъективные представления агентов социального пространства культа.

Вплоть до настоящего момента наша методология приблизительно повторяла стандартные подходы к исследованию культа *авлийа* 'Аллах в исламе на примере изучения многочисленных *мазаров*, разбросанных в различных уголках Центральной Азии и обладающих социокультурной самобытностью. В большинстве случаев авторы приводят описание *мазара*, исследуют агиографию *вали*, легенды и мифы, реже — практикуемый в святилище ритуал. Данная методология исследования обладает существенным ограничением: она упускает из виду социальную реальность, в которой находится объект исследования. Полученная картина оказывается незавершенной, поскольку неясен характер социальных практик и не раскрыт источник, порождающий существующие практики. Вне поля исследования часто остаются конкретные участники, или агенты культа, с их опытом, религиозной компетенцией, практической деятельностью и инструментами влияния на культ. Парадигма генетического структурализма и инструментальной теории социального пространства П. Бурдьё, по нашему мнению, позволяют наиболее адекватно заполнить эту исследовательскую лакуну. Прежде чем двигаться дальше,

сформируем корпус основных терминов и представим культ Йусуфа Хамадани в категориях теории социального пространства Бурдьё.

III.1. Определение поля культа

Культ Йусуфа Хамадани существует в непрерывном динамическом жизненном континууме, или, по Бурдьё, социальном пространстве, которое, в свою очередь, создается ансамблем подпространств, или социальных полей: поле политики, поле религии, поле экономики и т.д. «Социальное пространство конструируется каждый раз как (зависящая от целей и средств использования) форма выражения и обобщения имеющейся в распоряжении социолога эмпирической информации» (Бурдьё 2007: 557). Как относительно автономная и замкнутая система социальных отношений культ *авлийа' Аллах* составляет часть поля религии, или субполе. Соответственно, его можно исследовать, если применить концепцию поля, как предлагает 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» (Бурдьё 2001а: 40). Главная функция поля — дать возможность научного конструирования социальных объектов. В связи с этим наша модель исследования выглядит так: поле культа Йусуфа Хамадани как поле религии социального пространства, ограниченного *кишлаком* Бешмерген.

В то же время культ Йусуфа Хамадани является частью поля религии социального пространства более высокого уровня, ограниченного административными границами Хорезмской области и границами историко-географического региона Хорезм. В исследовательских целях мы условно принимаем поле культа Йусуфа Хамадани как в некоторой степени обладающее автономией, понимая при этом невозможность отделить его от остального поля религии более высокого уровня, которое, в свою очередь, характе-

ризуется высокой степенью гетерономии⁶¹ по отношению к полю политики. «Чем более автономно поле, тем сильнее его способность к рефракции (лат. ‘преломление’), тем больше изменений претерпевают внешние воздействия. Чем более автономно поле, — говорит Бурдьё, — тем большее число его событий можно объяснить логикой поля» (Бурдьё 2001а: 43). То есть поле культа Йусуфа Хамадани выступает, с одной стороны, частью, или субполем, поля религии более высокого уровня, а с другой стороны, частью, или субполем, поля религии социального пространства *кишлака* Бешмерген.

В социологии Бурдьё «социальное пространство есть прежде всего структура социальных позиций» (Шматко 2007: 557). При синхронном рассмотрении поле представляет собой структурированное пространство позиций, которые могут быть исследованы независимо от характеристик занимающих их индивидов, или социальных агентов. В поле культа Йусуфа Хамадани структурированное пространство позиций мы определяем как синтез организационной структуры предприятия «*зияратгох* Йусуфа Хамадани» и неформальной организационной структуры управления культом, в которых некоторые позиции не совпадают.

Поле имеет силовую природу и характеризуется свойствами составляющих его позиций или, по Бурдьё, «позиций, отличающихся друг от друга видами власти или капитала, влиянием и получаемой символической и материальной прибылью, ценой, которую надо заплатить, чтобы их занять, и т. д.» (Шматко 2007: 569). «Действующие свойства, взятые за принцип построения социального пространства, являются различными видами власти и капиталов, которые имеют хождение в различных полях» (Бурдьё 2005: 15). Бурдьё обычно рассматривает четыре вида капитала: *экономический* — обладание различными видами материальных благ; *культурный*, который включает в себя различные виды легитимного знания; *социальный*, состоящий из ценимых социальных отношений между людьми; *символический*, обычно

⁶¹ Подчинение любому другому закону, кроме собственного, несамостоятельность, неавтономность.

называемый престижем и репутацией (Бурдые 2005: 16). В поле религии, частью которого является культ Йусуфа Хамадани, существенное значение имеет величина религиозного капитала агента, которая, по Бурдые «заключается в долговременном изменении представлений и практик мирян путем внушения им религиозного габитуса как порождающего принципа любых мыслей, восприятий и действий, согласующихся с религиозным представлением о естественном и сверхъестественном мире» (Бурдые 2007: 39).

Поскольку носителем силового поля может выступать только социальный агент — единственный предмет социологического исследования, способный самостоятельно производить социальные действия, то совокупность агентов, наделенных различными и систематически взаимосвязанными свойствами, непосредственно вовлеченных в жизнедеятельность *мазара*, в производство и воспроизводство легенд и преданий об *авлийа*’, в формирование религиозных представлений и практик, образует поле культа Йусуфа Хамадани как поле религии социального пространства *кишлака* Бешмерген. Следовательно, одной из главных задач исследования является выявление количества и видов капитала, принадлежащего агентам, исходя из имеющихся в нашем распоряжении материалов. Критерием оценки будет выступать наше экспертное мнение.

Для того чтобы показать структуру поля культа Йусуфа Хамадани, мы вначале исследуем ключевые социальные позиции поля, а затем познакомимся с теми, кто занимает эти позиции (определяемые принадлежащим им совокупным капиталом), с прошлым и настоящим людей, вовлеченных в производство и воспроизводство практик.

На физическом уровне поле культа — это комплекс *зияратгоха* Йусуфа Хамадани, представляющий структуру с определенным функционально оправданным набором объектов и физически локализованных индивидуальных агентов. «Физическое пространство есть социальная конструкция и проекция социального пространства, социальная структура в объективированном состоянии, объективация и натурализация прошлых и настоящих отноше-

ний», — дает определение П. Бурдьё (Бурдьё 2005: 53). Распределенный пространственно на два самостоятельных *мазара* с собственной инфраструктурой и физическим распределением агентов, культ Йусуфа Хамадани служит достаточно наглядным подтверждением тезиса французского социолога.

Одной из основ социологии П. Бурдьё является концепция «двойного структурирования»: «Социальные структуры обуславливают практики и представления агентов, но агенты производят практики и тем самым воспроизводят или преобразуют структуры» (Шматко 2007: 567). Социальные структуры влекут за собой практики посредством габитуса. «Габитус, продукт истории, порождает индивидуальные и коллективные практики и, следовательно, саму историю в соответствии с порожденными историей схемами. Он обеспечивает активное присутствие прошлого опыта, который, существуя в каждом в форме схем восприятия, мышления и действия, более верным способом, чем все формальные правила и все явным способом сформулированные нормы, дает гарантию тождества и постоянства практик во времени» (Бурдьё 2001б: 45). Практики агентов социального пространства *мазара Улли-тур*, предопределенные их индивидуальным габитусом, согласуются с внутренними стандартами воспроизводства культа и приходящими со стороны вышестоящих инстанций секулярными установками в виде негласной или регламентированной стратегии развития в различных областях жизнедеятельности культового предприятия, в том числе религиозной деятельности. В то же время сами агенты создают активный трансформирующий импульс, воздействуя на поле религии.

В зависимости от объема капитала и занимаемой в поле религии позиции, каждый из них обладает той или иной религиозной властью. «Религиозный габитус в каждый конкретный момент времени зависит от состояния структуры объективных отношений между религиозным спросом (то есть религиозными интересами различных групп или классов мирян) и религиозным предложением, то есть соотношением ортодоксальных и еретических религиозных услуг, которые склонны производить и предлагать различные ин-

станции исходя из своего положения в структуре сил в поле религии. С другой стороны, он определяет природу, форму и эффективность стратегий, которые могут задействовать эти инстанции ради удовлетворения их религиозных интересов, а также их функции в разделении религиозного труда и, следовательно, в разделении политического труда» (Бурдые 2007: 40).

Таким образом, названные нами в предыдущих главах «легитимными» и «нелегитимным» виды культовой деятельности (в терминах Бурдые — ортодоксальные и еретические религиозные услуги) являются продуктами и услугами, составляющими религиозное предложение культа Йусуфа Хамадани и соответствующими религиозному спросу различных социальных групп, но только в том объеме и в той форме, которая санкционирована религиозной и политической властью, стоящей над религиозной и административной властью *мазара*. В свою очередь, главные агенты социального пространства *мазара* реализуют согласованные стратегии по продвижению продуктов и услуг. Результат этого процесса напрямую зависит от величины накопленного агентом того или иного вида капитала, в первую очередь религиозного, в котором в том числе аккумулирован вклад предыдущих поколений.

Для анализа поля культа Йусуфа Хамадани мы предлагаем вначале дать краткую оценку автономности поля 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.

О кишлаке Бешмерген. Прежде чем приступить к анализу поля культа Йусуфа Хамадани, рассмотрим некоторые характеристики элементов социальной структуры *кишлака* Бешмерген.

В *кишлаке* Бешмерген проживает около четырех тысяч человек. Основу социальной структуры составляет неразделенная большая патриархальная семья. Она состоит из трех поколений и более. Такая семья включает родителей, сыновей со своими женами и детьми, а также незамужних дочерей. Данный тип семьи называется патриархальным, патрилинейным и патрилокальным, когда после свадьбы сын живет с женой в доме отца. Отношения в семье строятся на основе безусловного подчинения старшему мужчине — главе семьи — и уважения всех старших.

Экономической основой большой неразделенной семьи является собственность на землю, находящуюся в руках главы семьи, и на средства производства, которые могут быть распределены среди братьев. Наследование идет по мужской линии. Основную часть имущества наследует младший брат, который берет на себя обязанность заботиться о родителях. Современная ситуация в *кишлаке* отличается от традиционного порядка стремлением к нуклеарности. Каждый из сыновей после создания своей семьи старается обзавестись отдельным домом и вести свое хозяйство. Тем не менее взаимоподдержка и соучастие в общем семейном бюджете обязательны для каждого трудоспособного члена семьи.

Традиционными видами деятельности в пригородной части Хорезма являются земледелие и животноводство, поэтому у каждой семьи в Бешмергене есть садово-огородное хозяйство и домашний скот. Дома фасадами тянутся вдоль улиц, а участки, окруженные высоким забором, образуют вторую линию от дороги.

Функцию социального регулирования в семье и обществе выполняет *адаб* (араб. 'этикет, нравственность'). Согласно *адабу*, власть в семье распределяется по патриархальному принципу на основе пола и возраста. Мужчина обеспечивает семью средствами к существованию, а женщина ведет до-

машнее хозяйство и заботится о детях. Сегодня морально-нравственные основы жизни узбекского общества составляют школьный предмет *одобнома* (тадж. 'этика'), который с наступлением независимости вошел в обязательную школьную программу.

Значительное влияние на экономику *кишлака* оказывают доходы, полученные в результате работы за границей, в первую очередь в России. Но в этом есть и обратная сторона. Негативные последствия трудовой миграции вследствие ее феминизации (увеличения количества трудовых мигранток) вносит свои коррективы в традиционное распределение гендерных ролей в узбекской семье, что влияет на стабильность брака и, как следствие, приводит к росту социального неблагополучия жителей *кишлака* (Аюпова 2012).

С точки зрения структурного представления социального пространства в категориях сакрального и профанного, как эти категории определены в работе Р. Кайуа «Человек и сакральное» (Кайуа 2003: 155), наши данные позволяют нам разделить *кишлак* на три большие социальных группы.

К первой по шкале сакральное-профанное относятся родственники и окружение *ишана*. Глава этой группы Ишан-бобо недавно умер, теперь на его позиции находится сын Мадмурат-ишан. Ишан-бобо пользовался безграничным уважением и почетом среди односельчан, что распространялось и на его окружение. К нему относились как к мудрецу и шли за советом и обучением. «Самые уважаемые... мудрые люди... их нельзя обидеть... если плохо на душе или нужен совет, то идут к *ишану*», — говорили информанты [Инф. 3]. Сегодня былой авторитет *ишанов* в известной степени утрачен. Институт наставничества, когда *ишан* обладал высоким статусом и славой, в первую очередь за счет наличия преданных учеников, прекратил существовать. Только народные предания поддерживают связь с некогда мощной традицией.

Затем идет большая группа *ходжа* (перс. 'господин'). О могуществе хивинских *ходжей* пишет в своем исследовании «Туркменские овляды» С. М. Демидов (Демидов 1976: 71). Информанты относят к этой многочис-

ленной социальной группе четверть всего населения *кишлака* и отмечают их привилегированное положение. Их причисляют к потомкам «святых» или представителям «святых семейств». Они делятся на две части: по признаку религиозности и соблюдению норм *шариата*. *Ходжи*, живущие по *шариату*, по-прежнему придерживаются эндогамии и сохраняют пережитки родоплеменной организации. Местные народные предания говорят, что в давние времена *ходжи* прибыли из Ирана для распространения ислама в Хорезме.

Остальные жители *кишлака* называют себя *караджа*. Как объясняют информанты, «это все местные... коренные... обычные люди... современные» [Инф. 3].

III.2. Поле культа Йусуфа Хамадани

По мнению Бурдые, один из главных вопросов, возникающих относительно поля (субполя) — это вопрос об уровне его автономии (Бурдые 2001а: 30). Речь идет о том, насколько внешние воздействия, особенно политические, находят в нем свое отражение. «Политизация» поля говорит о низкой степени автономии.

Мы можем охарактеризовать состояние автономии-гетерономии поля культа Йусуфа Хамадани как относительно низкую автономию. На это есть весомые аргументы. 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 *имам* по отношению к этим практикам негативна и тождественна негласной позиции высшего духовенства региона. Доказательством служит отсутствие «нелегитимных» практик на центральной части *мазара*, где только в самых удаленных уголках нами были обнаружены следы, оставленные после обряда, в котором сжигают масло и хлопок (см. приложение V, рис. 1). Это говорит о том, что за короткое время пребывания на позиции религиозного и административного лидера *имам* Сулейман осуществил эффективную целенаправленную деятельность по исключению из сферы религиозных

практик местных обычаев. 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, достаточного для сохранения своей позиции в поле религии, находящегося в распоряжении *фолбин* Тухтажоны и «спроса на ее продукцию».

Тем не менее зависимость поля культа Йусуфа Хамадани и поля религии как такового от политических процессов в стране не вызывает никаких сомнений. Мы видим, как преобразуются элементы структуры культа при смене политических режимов: радикальным образом обновляется облик *мазара*; в меньшей степени, но все же происходят изменения в культовой деятельности; на смену устной агиографии приходят брошюры с текстами об *авлия*'. Особенно заметны были изменения в течение первых лет независимости Узбекистана, когда принятый в 1991 г. закон «О свободе совести и религиозных организациях» легитимировал деятельность представителей «народного ислама». По рассказам местных жителей, в этот период различного рода колдуны, шаманы и знахари буквально окружали стены *мазара* [Инф. 3].

В дальнейшем ситуация в религиозном поле попадает в еще большую зависимость от власти. Правительство республики на примере кровопролитной гражданской войны в Таджикистане убедилось в необходимости укрепления контроля над мусульманскими общинами и над религиозной ситуацией в целом. Поле религии постепенно теряет автономию, и возникает тенденция к превращению поля в аппарат как крайняя степень гетерономии от поля политики, в результате чего оно выстраивается в соответствии с государственной доктриной. В целом, делает заключение Бурдые, «поле религии и поле политики объединяет претензия на навязывание легитимного видения социального мира, все они представляют собой место внутренней борьбы за навязывание господствующего принципа восприятия и деления» (Бурдые 2001a: 21).

Историк и исследователь Центральной Азии Адиб Халид применительно к современной ситуации в Узбекистане высказывает следующее: «Государство не оправдывает свою законность исламом и не пытается соответствовать в своей законодательной деятельности нормам *шариата*. Но в то же время государство содействует институализации узбекской ханафитской ортодоксии через монопольную легализацию деятельности богословов по толкованию ислама и оказывает всестороннюю поддержку этой монополии, а в дальнейшем поддерживает эту монополию своими ресурсами» (Khalid 2014: 533).

Ранее мы постарались описать роли двух главных агентов, организующих религиозную и административную деятельность на территории *мазара*, а также выявить основные функции комплекса религиозно-магических практик, связанных с культом Йусуфа Хамадани. Наш тезис о том, что существует соответствие между социокультурным окружением или социальным пространством и своеобразием проявления трех элементов культа в Хорезме, то есть социокультурной обусловленностью культа Йусуфа Хамадана, подтверждается наличием двух агентов — проводников двух различных ритуальных систем и объективированной физической пространственной структурой *мазара*, разделенной на две части, центральную и периферийную, отличающиеся особенностями культовой деятельности. Обнаруженная нами схема, состоящая из двух основных комплексов религиозно-магических практик, отражает локальные и центральноазиатские особенности сложившихся религиозных представлений, которые на сегодня соответствуют духовным и психологическим потребностям представителей основных социальных групп.

Таким образом, мы можем говорить о том, что в поле культа Йусуфа Хамадани существует оппозиция между «легитимностью» и «нелегитимностью», или, по Бурдые, «ортодоксией» и «ересью», как особая форма борьбы за монополию. *Фолбин* стоит в негласной оппозиции легитимной религиозной власти в качестве независимого предпринимателя. Спрос на ее продукцию продолжает существовать, особенно в сельской местности, где влияние

обычаев на духовную жизнь не всегда уравнивается систематическим усилием легитимной религиозной системы, направленной на поглощение непризнанных форм религиозной деятельности. Тем не менее основная тенденция, выявленная нами, показывает постоянно идущий процесс преобразования и замены практик местных форм ислама, приспособленных к чаяниям сельских жителей, практиками и терминами «ортодоксальной» доктрины, проводником которой является *имам* Сулейман. Следовательно, поле культа Йусуфа Хамадани является полем соотношения сил, или полем борьбы, за сохранение или изменение этого соотношения. Между двумя позициями, занимаемыми *имамом* и *фолбином*, в поле культа действуют силы, пропорциональные совокупному капиталу, которым обладают данные агенты поля. Для оценки совокупного капитала агентов нам потребуются биографические данные, информация об уровне благосостояния, социальных связях и, что особенно важно для оценки символического капитала, генеалогические сведения. Основным источником послужат материалы полевого исследования и анализ генеалогических источников.

Для создания модели поля культа Йусуфа Хамадани и структуры отношений между позициями внутри этого поля перечислим агентов поля культа в соответствии с их положением в структуре. Иерархия в будущей структуре будет организована по принципу удаления от условного центра культа (назовем его «сакральным центром культа») по мере снижения значимости в производстве практик культа и влиянии на культ. Предложенная схема выражает предварительное экспертное мнение диссертанта в отношении распределения позиций в поле культа.

Главная позиция в социальном пространстве *мазара* Улли-*нир* — это позиция *имама*, ее занимает Сулейман. Он является центральной фигурой культа Йусуфа Хамадани. Далее, по мере удаления от центра, значима позиция *фолбин*, ее занимает Тухтажон-опа. Потом идет группа из нескольких *мулл* во главе с заместителем *имама* Йулдошом. Четвертую позицию занимает *ших*. Далее — жители *кишлака*, оказывающие измеримое влияние на

культ: *аксакал кишлака, табибы* и представители «святых семейств». На границе условного сакрального пространства культа — самые удаленные и маргинальные группы — коммерсанты и попрошайки.

Агенты поля культа Йусуфа Хамадани

Имам. Центральная часть культового комплекса Йусуфа Хамадани, где находится усыпальница *вали*, представляет пространство «легитимных» практик. Культовая деятельность в этой части *мазара* формализована в соответствии с позицией Духовного управления мусульман Республики Узбекистан. Здесь мы наблюдаем, с учетом некоторой региональной специфики, устоявшийся стандартный набор культовых практик, вполне типичный для других известных мемориальных комплексов, посещаемых паломниками и туристами в Узбекистане. В этой части *мазара* находится администрация *мазара, кабрстан* и соборная пятничная мечеть Бешмергена, где *имамом* служит Сулейман. Его административные функции заключаются в руководстве духовной и хозяйственной деятельностью предприятия «*зияратгох* Йусуфа Хамадани». Иногда он исполняет роль главного *муллы мазара*. По сути, он реализует весь корпус установленных духовной и светской властью правил, регламентирующих религиозную, хозяйственную и экономическую деятельность на *зияратгохе*.

До Сулеймана на этой должности работали два *муллы*. Первым с момента восстановления административного статуса *мазара* в начале 1990-х гг. был *мулла* Хамра. Он проработал тринадцать лет и был первым в районе, кто совершил *хадж* в Мекку. После этого его стали называть Хамра-хаджи. Затем должность руководителя занимал *мулла* Рахматулла, сейчас он городской *имам* в Ургенче [Инф. 3].

В связи с тем, что роль *имама* Сулеймана как главного агента культа Йусуфа Хамадани ключевая, диссертант ставит перед собой задачу дать детальную оценку совокупного капитала, которым он располагает. В объективированном состоянии совокупный капитал Сулеймана можно описать так:

он занимает главную позицию в административной схеме предприятия «*зияратгох* Йусуфа Хамадани», является *имамом* соборной мечети, находящейся на территории *мазара*, то есть занимает главную позицию в поле культа Йусуфа Хамадани. Несомненно, что размер его религиозного капитала по сравнению с другими агентами культа «самый большой». Однако размер экономического, социального, символического и культурного капитала, который был реализован в достижении этого статуса, нам неизвестен. Свойства этой позиции в социальном поле культа определяются не только общим объемом капитала, но и относительным весом различных видов капитала в общем объеме. С одной стороны, мы уже понимаем, что позиция Сулеймана в поле культа Йусуфа Хамадани ключевая, но, с другой стороны, проведя исследование по определению значений других видов капитала, мы сможем осознать в том числе его потенциал как активного трансформирующего агента.

Размер экономического капитала, по нашим сведениям, незначительный. Небольшое фермерское хозяйство соответствует общепринятому в сельской местности способу ведения экономической деятельности для обеспечения нуклеарной семьи, состоящей из родителей и детей, хотя тот факт, что Сулейман ведет отдельное от родителей и братьев хозяйство, говорит о нем как об экономически независимом агенте, сформировавшем экономический капитал, достаточный для ведения самостоятельного хозяйства.

Для определения величины культурного капитала, который связан с легитимным образованием, мы изучили биографию *имама* Сулеймана. Родился в Ургенче в 1976 г., в 1997 г. закончил медресе им. Фахритдина ар-Розий в Ургенче. Работал *муллой* в мечетях Ургенча и Хорезмской области, а сегодня возглавляет крупный культовый объект *зияратгох* Йусуфа Хамадани и является *имамом* мечети. Среди местных жителей *имам* Сулейман слывет хозяйственником и настоящим начальником, который сумел навести порядок на *зияратгохе*. Предыдущий директор допустил много ошибок, по их словам, и запустил хозяйство [Инф. 3]. Мы обратили внимание, что паломники при

возможности всегда просят Сулеймана провести положенные *зияратом* ритуалы и *дуа*. На *джума-намаз* (пятничная молитва) *имам* Сулейман возглавляет богослужение в соборной мечети.

Оценить вес социального и символического капитала в общем объеме совокупного капитала нам поможет дальнейшее знакомство с историей его семьи и той ролью, которую они играют в религиозном поле региона. Для этого мы применим 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. Мы рассматриваем прямое родство, исключительно по мужской линии, нисходящее от отца к сыну, как это принято в русской и мусульманской генеалогии.

Генеалогия. В декабре 2016 г. в Ургенче мы провели ряд бесед с *имамом мазара Улли-тур* Сулейманом и его родственниками. Основной темой наших разговоров было выяснение родословной *имама* (см. приложение VI), а также цепочку передачи духовной традиции сегодняшнему поколению *имамов*, становление которого происходило уже после получения независимости и возрождения религиозных институтов в Узбекистане.

В итоге мы смогли проследить историю предков *имама* Сулеймана за последние два столетия на основе информации, собранной из семейных источников (на фарси и узбекском языках), а также из биографических сборников татарских *улемов* XIX–XX вв. Мы также провели анализ важнейших событий, которые послужили причиной переселения и изменения социального профиля членов кровнородственной группы на протяжении последних двух столетий. Большую часть материалов по истории семьи, как письменных, так и устных, нам предоставил Мухаммад-Амин б. Мухаммад-Зафир (род. 1965), или Аминбай. Он занимает должность *имам-хатыба* (араб. ‘проповедник’) районной мечети и является мужем сестры Сулеймана. Вот несколько основных выводов, которые были сделаны на основании проведенного нами экспресс-анализа родословной *имама*.

Во-первых, родословная Сулеймана оказалась непосредственно связана с распространением традиции и практик суфийского братства накшбандийа-муджаддийа⁶², тем более было бы уместно упомянуть особенности этого братства в Поволжье и в появлении последователей данной суфийской традиции в Хорезме, их миграции из СССР в Иран и возвращении одного из них в Узбекистан после обретения независимости. Трансрегиональная история мусульманской семьи⁶³, к которой относится Сулейман, есть наглядная иллюстрация способности людей сохранять свою веру и учение, осуществляя праведное переселение, известное в мусульманской риторике как *хиджра* (араб. 'переселение').

Предок Сулеймана Мухаммад-Шариф ал-Булгари стоял во главе процессов возрождения мусульманской учености в Волго-Уральском регионе Российской империи и, после своей миграции по религиозным мотивам, в Хорезме. Открыл поблизости от Ургенча в *кишлаке* Чакка мечеть, суфийскую *ханаку* и медресе, что за несколько десятилетий сделало это место центром ислама в регионе.

Особенностью суфийской традиции накшбандийа-муджаддийа является неукоснительное следование нормам шариата. «Если представить *тарикат* как дорогу (путь к Богу), то шариат — это дорожные, указательные знаки на этой дороге. Им нужно следовать, чтобы не сбиться с пути», — объясняют свою доктрину последователи [Инф. 17].

Распространение традиции в Средней Трансоксании, иначе говоря, в Бухарском государстве, происходит во времена правления Шах-Мурада (1785–1800). Он был убежденным приверженцем накшбандийа-муджаддийа, пустившей корни в этих краях в конце XVII в. Он стяжал славу обновителя *сунны*, защитника и очистителя веры от кощунственных новооведений. В его правлении великие шейхи муджаддийа стали столпами государства (Кю-

⁶² Индийская ветвь братства накшбандийа, основанная *шейхом* Ахмедом Фарухи Сирхинди в 1608 г. В XIX в. имела широкое распространение среди мусульман Российской империи.

⁶³ В настоящее время потомки Мухаммад-Шарифа живут компактно на севере Ирана в провинции Гулистан, в Туркменистане, в Дашогузском районе, и в Хорезмском районе Узбекистана, где они проживают большой группой.

гельген 1998: 277). Он требовал от своих подданных неукоснительного следования религиозным предписаниям и подверг запрету любые формы распущенности и «кощунственных нововедений» (*бид'а*), под которыми понимал не только употребление наркотиков, проституцию и азартные игры во время праздничных дней религиозного календаря, но и практику громкого богопомятия отдельных суфийских общин (Кюгельген 1998: 288).

Сегодня потомок *шейха* Мухаммад-Шарифа Ахмад Магфури преподает *тассавуф* (суфизм) в высшем медресе Мир-и Араб, открытом рядом с усыпальницей Бахауддина Накшбанди в 2017 г. Он мигрировал из Ирана по приглашению своих родственников (дяди Сулеймана и его ближнего круга) в 1990-х гг., чтобы возродить исламское образование.

Во-вторых, история семьи потомков Мухаммад-Шарифа ал-Булгари является наглядным примером того, как миграция может вдохнуть новую жизнь в динамику религиозных процессов в удаленных уголках Российской империи и Советского Союза, на севере Ирана и в Узбекистане. Мы можем увидеть, как идея праведного переселения ради сохранения веры и знаний способна оказать решающее влияние на обретение идентичности в сообществе мигрантов, сыгравших ключевую роль в становлении местной религиозной культуры. Это позволяет нам пересмотреть ряд распространенных национальных концепций, касающихся этнических границ и способов самоопределения, и в то же время дает возможность понять, что для наших информантов вопрос веры и принадлежности к уважаемой, имеющей особый статус⁶⁴ семье был гораздо важнее (Pankov, Bustanov 2018).

В-третьих, прослеживается связь между статусом культа *авлия*' *Аллах* в Хорезме, возрождением мусульманской учености и появлением последователей традиции накшбандийа-муджаддидийа в этом регионе.

Мухаммад-Амин является неоспоримым авторитетом среди родственников, образующих ближний круг *имама* Сулейман-ишана в Хорезме. Благо-

⁶⁴ Потомков Мухаммад-Шарифа ал-Булгари в местных сообществах называют *ишанами* [Инф. 1]. В связи с этим в тексте мы будем использовать имя Сулейман-ишан, так называют *имама* Сулеймана в кругу тех, кто знает его как «представителя святого семейства».

даря многочисленным интервью с ним нам удалось разобраться в особенностях религиозно-политической доктрины, которой сегодня придерживается большинство духовных лидеров региона. Это так называемый «срединный путь в исламе», или «умеренный путь в исламе» (*ал-васатыйя*). Они объясняют свои взгляды на религиозность таким образом: «В современном мире, при насущной необходимости в постоянной трудовой деятельности, нет возможности быть в высокой степени религиозным человеком, таким, как раньше были, например, суфии. Другая крайность — это безверие, то есть быть *кафиром* (араб. ‘неверующий’)». «Срединный путь» свободен от любых крайностей. В применении к *тафсиру* (араб. ‘разъяснение’) Корана умеренный подход подразумевает адекватное приложение толкований к текущим обстоятельствам. Несомненно, что эта позиция отражает сложившийся сегодня у мусульманской части истеблишмента взгляд на религиозную практику ислама в республике, реализуемую в проводимой Духовным управлением мусульман Узбекистана политике.

Тем не менее мы не можем оставить без внимания влияние на формирование духовной традиции кровнородственной группы *имама* Сулеймана доктрины суфийского братства накшбандийа-муджаддидийа, *шейхами* и *ишанами* которой были предки Сулейман-ишана. Возникновение *тариката* во многом связано с борьбой против распространения чуждых исламу практик в среде мусульман Индии. *Шейх тариката* накшбандийа Ахмад Фарук Сирхинди (ум. 1624), или *имам* Раббани, реформировал практику ордена, сделал основной акцент на соблюдении норм *шариата*, следовании Корану и *сунне*. За эту деятельность его прозвали Муджаддиди альф-и-тани (араб. ‘реформатор второго тысячелетия’). Схожие акценты по отношению к практикам местных форм ислама расставляет в настоящий момент духовенство Хорезма, в круг которого входят родственники *имама* Сулеймана и он сам. Внешне проявляя терпимость к народной традиции, инкорпорированной в ислам, современные духовные лидеры региона, получившие богословское

образование в крупных мусульманских центрах, в своей повседневной жизни и религиозной деятельности исключают ее применение.

У Сулейман-ишана есть брат Мухаммаджан и пять сестер. Все сестры удачно выданы замуж, и в настоящий момент в расширенной семье Сулеймана насчитывается больше тридцати человек. Один раз мы были приглашены в выходной день на *дастархан* (перс. 'сервированный стол') к брату Сулейман-ишана. Нам повезло: вся мужская половина семьи была в сборе за одним столом, и нам удалось со всеми познакомиться и побеседовать. Зятя Сулейман-ишана произвели хорошее впечатление; большинство из них прекрасно образованы, в разговорах вежливы и внимательны. Во время молитвы все поднимались читать намаз. Наибольший интерес проявляли к вопросам международной политики и экономики. Один из родственников Ахмад Магфури — выходец из Ирана, муж родной сестры Сулейман-ишана. Чаще всего на семейной молитве он выполняет функции *имама*, его считаю наиболее образованным в исламских науках. История его возвращения на родину предков, в Узбекистан, заслуживает отдельного внимания, и к ней мы еще вернемся.

Женщины при нас в мужской части дома не появлялись, сервировкой стола и подачей новых блюд занимался брат Сулейман-ишана, у которого мы находились в гостях. И вот что нам удалось выяснить.

Основателем рода, к которому принадлежит Сулейман-ишан, является Ибрагим-хазрат ал-Бикчури, состоявший в родстве с Бикчура-ханом (Фахретдинов 2006: 204). Более ранней информации о предках Сулеймана у нас нет.

Информация относительно Ибрагим-хазрата весьма противоречива. То, что нам удалось узнать от родственников Сулейман-ишана и из других источников, вызывает ряд вопросов, требующих дальнейшего изучения и поиска доказательств. Возможно, за неимением других сведений в семье Сулейман-ишана Ибрагим-хазрата, от которого идет род Губайдулиновых (см. родословную), принимают за отца своего родоначальника Мухаммад-

Шарифа ал-Булгари и поэтому соединяют Мухаммад-Шарифа с Губайдуллой кровными узами. В связи с тем, что эта часть истории рода Сулейман-*ишана* остается в их семейном нарративе, мы считаем необходимым ее здесь привести.

В 1790-х гг. Ибрагим-хазрат был направлен (вероятно, недавно созданным Оренбургским магометанским духовным собранием) в село Байряка⁶⁵ Бугульминского уезда Самарской губернии, ныне Ютазинского района Татарстана, из Башкирского села Ермекеево. В центре села Байряка, там, где сейчас расположена школа, под его руководством строится двухэтажная соборная мечеть Самик. Начиная с Ибрагима представители его рода занимали в этой мечети должность *имама*. Во втором десятилетии XIX в. возводится комплекс медресе, в проектировании которого принимали участие приглашенные Ибрагимом архитекторы из Уфы. Село Байряка становится одним из главных духовных центров региона. Здесь обучаются будущие *муллы*. Прогрессивно мыслящий *мударрис* (профессор) внедряет в новом центре мусульманского образования современные методы обучения. В центр съезжаются *шакирды* (студенты) со всего Поволжья и Урала (Хасанов 1999: 94).

Его сыновья, Мухаммад-Шариф (ум. 1842) и Губайдулла (ум. 1845), продолжают дело, начатое отцом⁶⁶. Губайдулла после окончания медресе ведет жизнь священнослужителя, служит *имамом* соборной мечети, построенной его отцом.

Его именем позже будет назван комплекс медресе Губайдийя⁶⁷. От него ведет начало род Губайдуллиных, наиболее известным представителем кото-

⁶⁵ Деревня Байряка (ст. башакирский 'изобилие'), предположительно, образовалась в конце XIV в., на старом могильном камне была найдена надпись: «похоронен в 165?». В начале XX в. деревня насчитывала около 1000 крестьянских дворов. Население составляли этнические группы тептяри, башкиры и ясашные крестьяне. Эти группы имели общий язык и обычаи, одевались одинаково, не враждовали между собой, поэтому разделение на группы имело только историческое значение.

⁶⁶ Сотрудники краеведческого музея в селе Байряка подтверждают, что оба *мударриса* преподавали в медресе, но родство Мухаммад-Шарифа и Губайдуллы опровергают [Инф. 15].

⁶⁷ Медресе Губайдия — одно из крупных учебных заведений в Поволжье. В 1812 г. получило название от имени Губайдуллы. В здании медресе с 1905 по 1922 г. работали женские классы. В 1924 г. медресе закрыто. Из известных *мударрисов* в медресе обучались известный литера-

рого является композитор Софья Губайдуллина⁶⁸. Сегодня потомки Губайдуллы восстановили историю своего рода, и собранные ими материалы легли в основу раздела местного краеведческого музея, посвященного знаменитым священнослужителям с. Байряки и их потомкам. Могилы Ибрагима и Губайдуллы сохранились на старом кладбище села.

Генеалогическую линию, ведущую к Сулейман-*ишану*, продолжает Мухаммад-Шариф б. Ибрагим ал-Бикчури ал-Байрякави ал-Ургенчи (см. приложение VI). С этим именем связывают начало родословной и формирование статуса кровнородственной группы как *ишанов*. Сведения о нем менее противоречивы и позволяют воссоздать биографию известного мусульманского подвижника *шейха* суфийского братства накшбандийа-муджаддийа. В разных источниках мы встречаем различные версии его имени. Нам представляется возможным использовать в тексте сокращенный вариант его имени — Мухаммад-Шариф.

В книге Р. Фахретдинова мы находим, что Мухаммад-Шариф происходил из тептяр⁶⁹. Он уехал учиться в Бухару, где также проходил обучение у известного *шейха тариката* накшбандийа-муджаддийа Ниязкули ат-Туркмани⁷⁰. Получив звание *мудариса*, с благословления *шейха* вернулся в село Байряка Бугульминского уезда. Женился на Шамсикамар, дочери известного байрякинского *бая* Исхака б. Гали, и некоторое время преподавал в медресе своего тестя. Когда умерла его жена, Исхак-бай решил выдать за него другую дочь. Однако Мухаммад-Шариф не согласился на это. Он оставляет все свое имущество детям и в 1815 г. уезжает обратно в Бухару к своему

туровед 'Абд Рахман Саади, писатель Фазыл Туйкин, его брат, педагог, сторонник джадидистских методов обучения Кабир Туйкин.

⁶⁸ Род. в 1931 г. в г. Чистополь, Татарстан. Автор более ста симфонических произведений, сочинений для солистов, хора и оркестра, инструментальных ансамблей, музыки для театра, кино и мультфильмов.

⁶⁹ Тептяри — социальная группа, известная в Башкортостане с XVII в. Часть исследователей рассматривают тептярей как сословие (А. З. Асфандияров, Р. Н. Рахимов), а часть — как этносословную группу (Р. Г. Кузеев, Д. М. Исхаков). В разное время термин имел разные значения.

⁷⁰ Мухаммад Ниязкули ал-Лаббаниал-Бухари, или Туркмани, удостоенный также почетного титула *пир-и дастгир* («святой помощник»), в свое время считался *муришидом* (наставником) большинства *шейхов* из России. Некоторые из его учеников впоследствии оказали существенное влияние на развитие религиозной культуры Волго-Уральского региона (Кюгельген 1998: 309).

шейху ат-Туркмани (Фахретдинов 2006: 350). Затем, то ли по собственному желанию, то ли по указанию своего *шейха*, он переезжает в Хорезм, сохраняя в тайне от людей свое положение. Когда обнаружилось совершенство его состояния и готовность быть *мазуном* (уполномоченным) в *тарикате*, его направляют в *кишлак* Чекка (в четырех верстах от города Ургенча), рядом с Хан Кули (Ханские озера). Здесь под его руководством была построена *ханака* и мечеть⁷¹, и он занимался обучением и воспитанием последователей до тех пор, пока не постиг истину (Фахретдинов 2006: 205).

Свои первые знания Мухаммад-Шариф получил от отца, Ибрахима б. Ишкуат-аты, и от местных учителей. В дальнейшем он продолжил свое образование в Бухаре, где учился в знаменитом медресе Чор-Минор⁷² у *халифа* Ниязкули. В то время *халиф* Ниязкули ат-Туркмани был также *муршидом* (наставником) бухарского эмира. Второй свой приезд в Бухару в 1815 г. Мухаммад-Шариф осуществил для получения следующей ступени образования (Фахретдинов 2006). На родине, в селе Байряка, он оставляет своего преемника, с которым поддерживает постоянную связь. По указанию своего наставника Мухаммад-Шариф уже в статусе *шейха* в 1821 г. отправляется в Хивинское ханство в село Чакка, находящееся с западной стороны города Ургенча, где начинает служить *имамом* в небольшой мечети, а также строит *ханаку* и обучает студентов. Впоследствии, когда широко распространилась слава о его учености и многие стремились стать его учениками, по приказу Хивинского правителя Аллакули-хана в 1830 г. на средства братьев Абдурахмона и Абдурахимхона на площади примерно два гектара была построена новая мечеть с девятиметровым минаретом. В 1998 г. мечеть Эшон-бобо

⁷¹ Архитектурный комплекс, включающий мечеть Эшон-бобо (так в Хорезме обращаются к пожилому *ишану*) и *кабрстан*, сохранился до наших дней. Мечеть названа в честь Мухаммад-Шарифа. Начиная с него, все его потомки по мужской линии называли себя *ишанами*. Сегодня на территории комплекса проходят реставрационные и восстановительные работы. В новом проекте заложено строительство медресе, примерно в том виде, как оно выглядело во времена Мухаммад-Закира (1831–1902), сына Мухаммад-Шарифа. Вся семья Сулеймана активно участвует в организации восстановительных работ.

⁷² Чор-Минор (перс. ‘четыре минарета’).

заново реконструирована потомками *шейха* Мухаммад-Шарифа Мухаммад-Саидом и Мухаммад-Садиком, сыном Хаджи Ахмаджона б. Рахматулло⁷³.

В своей статье А. Бустанов приводит несколько легендарных историй о Мухаммад-Шарифе. Одна из них о «великой беседе», которая происходила в Бухаре во времена правления эмира Шах-Мурада в конце XIX в. Это был богословский диспут, на который традиционно приглашают иностранных гостей. На этот раз в «великой беседе» победил некий иностранный ученый, поставив в тупик бухарских знатоков *фикха* и *калама* (мусульманская схоластика), тем самым вызвав негодование эмира. Один *мулла*, присутствовавший на том собрании, где проводилась беседа, предложил пригласить татарина, недавно закончившего обучение и блиставшего познаниями в исламских науках, этим ученым был Мухаммад-Шариф. Молодой *улема* смог осуществить свою миссию, он выиграл богословский диспут и подтвердил, что Бухара является центром учености (Bustanov 2016: 196).

Автор в статье использует агиографические материалы о Мухаммад-Шарифе из нескольких достаточно редких рукописей. Можно сделать заключение, что к настоящему времени существующих агиографических текстов достаточно для того, чтобы сложить полноценную историю о знаменитом *шейхе* Хорезма.

Для нас в том числе интересны выводы, которые делает Бустанов о причинах, вызвавших миграцию татарских улемов в Центральную Азию. На основании первоисточников он обосновывает это движение как строгое следование пророческим традициям выполнения праведного переселения *хиджра* во благо сохранения веры. Институализация ислама, проводимая государством в последней четверти XVIII в.⁷⁴, воспринималась как порочная. Таким образом, бескомпромиссность по отношению к этому процессу выра-

⁷³ Хаджи Ахмаджон б. Рахмаулло б. Мухаммад-Саид б. Мухаммад-Закир б. Мухаммад-Шариф ал-Байрякавий (1954–2016). В 1971–1979 гг. учился в медресе Мир-Араб в Бухаре. В 1979–1983 — в институте Имам Бухори в Ташкенте. В 1983–2003 гг. служил в мечети Охун бобо *имам-хатибом* и главным *имамом* Хорезмской области, а также был депутатом 1-го созыва Олий-мажлиса.

⁷⁴ Высочайший указ императрицы Екатерины II об образовании Оренбургского магометанского духовного собрания 1788 г.

жалась в миграции волго-уральских мусульман из Булгарии как «земли невежества» в Хорезм, который воспринимался верующими как территория «дома ислама» (Bustanov 2016: 201).

В «Асаре» мы находим сведения о некоторых особенностях характера знаменитого суфийского *шейха*: «Мухаммад-Шариф был учен, превосходен в науках, благочестив, мудр, в совершенстве знал арабскую филологию, знал книжную науку и *сунну*, был личностью, подобной Абдуннасыру Курсави⁷⁵. Рассказывают, что из-за своего чрезвычайного благочестия он предпочитал избегать людей. Будучи не в силах смириться с самодурством богачей, заносчивостью лжеученых, он оставил свой дом» (Фахретдинов 2006: 312).

На родине, в селе Байряка, у Мухаммад-Шарифа остались сын Абунагим и две дочери — Тадженниса и Марьям. В Хорезме Мухаммад-Шариф женился второй раз, и от этого брака появились три сына: Мухаммад-Закир, Мухаммад-Бакыр, Давлетжан — и дочь Бибизайнаб.

Мы неслучайно остановились так подробно на биографии Мухаммад-Шарифа. Его вклад в символический капитал группы, к которой принадлежит Сулейман-ишан, неоспорим. Его деятельность в Хорезме и сложившаяся вокруг него сакральная история заложили фундамент символического капитала кровнородственной группы.

Следующим коленом родословного древа является сын Мухаммад-Шарифа Мухаммад-Закир (1831–1902). Вот что мы знаем о нем из доступных нам источников: «После кончины Мухаммад-Шарифа его сыну Мухаммад-Закиру было 11 лет, мать его из Ургенча. После получения образования и достижения совершеннолетия он получил суфийское посвящение от *ишана* из племени кочевавших в Каракумах (между Аральским морем и Амударьей) каракалпаков кутлуходжи. После этого очень прославился» (Фахретдинов 2006: 352). «...был назначен наставником и учителем на место своего отца, восстановил *ханаку* и перестроил медресе, состоящее из тридцати комнат.

⁷⁵ 1776–1812 гг., полное имя — Абуннасыр Геннасыр б. Ибрагим б. Ярмухаммед б. Иштиряк ал-Курсави. Татарский богослов, *шейх* накшбандийского *тариката*, мыслитель и просветитель. Учился в медресе Ниязкули ат-Туркмени (Бухара).

Расширял его земли, занимался обучением и просвещением, а слава о его совершенствах повсеместно распространялась. Преданные ученики подражали ему в отдаленных странах и особенно в казанских землях, и посему увеличивались его средства к существованию, и ничего он не принимал от хана, а если и принимал, то раздавал ученикам и нуждающимся. Издержки на учеников и последователей, которые возникали, брал из своего урожая и кармана. Похоронен он был в четверг после полудня при собрании знатных людей. Присутствовал там хан и прочие. Похоронен он был позади могилы своего отца в северной части ханаки. Осталось у него трое сыновей и две дочери. Его сыновья: Мухаммад-Саид, Мухаммад-Салих и Мухаммад-Азиз. Место своего отца занял средний сын — *шейх* Мухаммад-Салих. Он был наделен знанием и благоразумием, спокойствием и серьезностью. При жизни отец часто наделял его полномочиями в отношении своих последователей. Что касается *шейха* Мухаммад-Саида, то он преуспел в научном отношении, а *мулла* Мухаммад-Азиз отличался знанием и благоразумием, осведомленностью и проницательностью. Он занимался преподаванием, следил за делами ханаки и ведал ее управлением. У каждого из них были сыновья» (Рамзи 2002).

К началу XX в. мы наблюдаем прочную включенность семьи Мухаммад-Шарифа в религиозные контексты Хорезма. Они оказались интегрированы в качестве элитарной группы и имели серьезное влияние на процессы в религиозной сфере.

Итак, Мухаммад-Закир оставил после себя трех сыновей и двух дочерей. Мухаммад-Азиз (ум. 1926) — *ахун* (ученый) и *имам* в мечети, работал в секретариате хана в Хиве. Сыновья Мухаммед-Салеха ‘Абд ар-Рахим и ‘Абд ар-Рахман уехали в Иран в 1928 г. Мухаммад-Саид (ум. 1924) был в Ургенче *ишаном*, он продолжил генеалогическую линию, оставив поколение, вошедшее в переломную революционную эпоху. Его сыновья Хайят Мухаммад (ум. 1963), Рахматулло (ум. 1988) и Мухаммад-Закир (переехал в Туркменскую ССР) были *ишанами* [Инф. 16].

Следующее поколение — дети Рахматулло: Мухаммад-Саид (род. 1946) — отец Сулеймана, Исон (род. 1949), Илес (род. 1950), Ахмаджон (1954–2016) — *казы* в Хорезме, главный *имам* и родственник *шейха* Мухаммад-Садыка Мухаммад-Йусуфа, один из его сыновей женат на дочери знаменитого *шейха*.

Биография *шейха* Мухаммад-Садыка Мухаммад-Йусуфа, известного советского и узбекского политического и религиозного деятеля, наглядно демонстрирует взаимосвязь религиозного и политического капитала. Муфтий и председатель Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана, народный депутат Верховного Совета СССР, соучредитель и член Совета секретарей Всемирного союза мусульманских улемов — это еще не полный список общественных, политических и религиозных достижений *шейха* Мухаммад-Садыка. Он являлся религиозным авторитетом для мусульман на всем постсоветском пространстве (Бабаджанов 2007). Несомненно, что наличие родственной связи с лидером мусульманской общины Узбекистана усилило позиции кровнородственной группы, к которой принадлежит Сулейман. Мы видим, как цепочка передачи сакральной значимости рода продолжилась. По Бурдые, копилка символического капитала кровнородственной группы продолжает наполняться, создавая устойчивую и значимую позицию группы в поле религии.

Особого внимания заслуживает история возвращения представителя иранской линии потомков Мухаммад-Шарифа в Узбекистан. Речь идет об Ахмаде Магфури, который родился на севере Иране в провинции Гулистан и приходится внуком вышеупомянутого Мухаммад-Салиха. Поскольку традиционно в семье *ишанов* большинство браков заключаются внутри семьи, Ахмад Магфури оказался женат на одной из сестер Сулеймана. Таким образом, эндогамия способствует сохранению социального статуса всех членов семьи. Он получил образование в Медине, а также проходил обучение в Дамаске и Тегеране. Как и многие выходцы из Ирана, он приезжал на обучение в Бухару.

В 1995 г. Ахмад Магфури по приглашению своих узбекских родственников переехал в Узбекистан, в Ургенч. Активную роль в этом сыграл дядя (брат отца) Сулеймана, Ахмаджон б. Рахматулла, бывший в то время депутатом первого созыва парламента Узбекистана и главным *имамом* Хорезмской области. Именно по его инициативе для развития мусульманского образования в области был приглашен родственник из Ирана.

Однако сам Ахмад Магфури свою миграцию объясняет таким образом: «С наступлением независимости в Узбекистане я решил переехать на истинную родину моих предков и создать семью. Так я хотел. Здесь в Узбекистане — все мои родственники, здесь похоронены мои предки Мухаммад-Шариф Булгари и его сын Мухаммад-Закир Хорезми. Иран я не считаю своей родиной. Прошло 200 лет, как мои предки переехали в Хорезм. Могилы трех поколений моих предков здесь, в Узбекистане, поэтому я считаю, что истинная моя родина здесь. Я считаю себя узбеком, а своей родиной — Узбекистан».

Рассказ о том, что такое родина, выглядит очень интригующе, особенно в устах человека из очень мобильной семьи. Несмотря на прочную память о своем татарском происхождении, Ахмад Магфури в разговоре с нами все же подчеркивает свою хорезмскую идентичность, привязанность к символическим местам памяти — архитектурному комплексу Мухаммад-Шарифа.

Сначала Ахмад Магфури служил *имамом* в мечети Ахун-бобо и преподавал в медресе в Хиве, а с осени 2017 г. начал преподавать *тасаввуф* в высшем медресе Мир-и Араб, открытом на территории мемориального комплекса Баха ад-Дин в окрестностях Бухары. Этот факт имеет большое символическое значение, учитывая, что *мударрис* Ахмад Магфури является *ишаном* и прямым потомком суфийского *шейха*, известного своим вкладом в дело распространения сети накшбандийа-муджаддидийа в Хорезме. Причиной миграции Ахмада Магфури на родину предков, по нашему мнению, могло послужить и сложное положение суннитов в современной исламской Республике Иран. Поскольку государство не поддерживает религиозное образование в суннитских общинах, к которым относятся и потомки Мухаммад-

Шарифа, ими в середине XX в. было принято решение открыть частное медресе, предлагающее духовное образование для иранских туркмен. Вот как Ахмад Магфури описывает историю своей семьи: «В 1928 г. мои родственники в Хорезме [семья *ишана* Мухаммад-Салиха] решили эмигрировать в Мекку ради сохранения веры [от советской антирелигиозной политики], но в конечном счете они остались в Иране. Туркмены попросили нас остаться. Это была маленькая деревня на берегах Каспийского моря, где жили туркмены. Наша семья гостила у них в течение одного месяца, но потом жители деревни убедили их остаться, чтобы учить исламу. Это были очень гостеприимные люди, открытые для новых религиозных знаний. Они очень привязались к нашей семье. Наш дед ‘Абд ар-Рахим, к тому времени глава семьи, сказал родным, что наша Мекка — в этой деревне».

В данном случае миграция вновь окрашена в религиозные тона и даже представлена в свете исламизации и распространения религиозных знаний. Получается, что члены семьи конструируют себя как «носителей ислама», перемещающихся по региону именно с благочестивой целью прозелитизма.

О родственниках в Иране Аминбай рассказывал следующее: «Когда в 1920-х гг. семья присоединилась к туркменам в Иране, они решили никому не говорить своих настоящих имен. В местной традиции уважаемым людям даются прозвища. Поэтому в среде туркмен в Иране ‘Абд ар-Рахим был известен как Катта-*ишан*, а его брат ‘Абд ар-Рахман был назван Кари-*ишаном*. Они также изменили свои фамилии на персидский лад — Магфури, чтобы агенты КГБ их не опознали. Во время Второй мировой войны здесь был порт и эту местность занимали советские войска. Агенты КГБ пытались найти потомков Мухаммад-Шарифа, но местные жители не знали их настоящих имен, и это помогло семье избежать арестов».

В этом месте в семейный нарратив вступает мотив о противостоянии с «силами безбожников». Поскольку семья обладает особым статусом благодаря своим религиозным знаниям и заслугам в распространении ислама и создания суфийских сетей, мотив об угрозе со стороны атеистического госу-

дарства выглядит еще одним доводом для подчеркивания особого социального статуса членов семьи, необходимости их сохранения для жизнеспособности локальной общины (Pankov, Bustanov 2018).

Поскольку потомки Мухаммад-Шарифа оказали серьезное влияние на развитие суфийских сетей в Хорезме, эта часть семейной истории становится в современных условиях важным элементом публичного статуса семьи, поскольку в современном Узбекистане суфизм (как широкое и сложно определяемое понятие) понимается как часть национального достояния и представлений о «традиционном исламе». Эта явная ассоциация с великим прошлым помогает новому поколению обеспечивать высокое положение в обществе (Pankov, Bustanov 2018).

Итак, совокупный групповой капитал (религиозный, экономический, политический и культурный), накопленный ближним кругом родственников в течение ряда поколений, является базовым, начальным символическим капиталом *имам* Сулеймана, в дальнейшем позволившем ему занять соответствующую позицию в религиозном поле и социальном пространстве *кишлака* Бешмерген. Несомненно, пример карьеры Сулейман-*ишана* демонстрирует успешную стратегию реализации символического капитала кровнородственной группы, у истоков которой стоит фигура *шейха* Мухаммад-Шарифа, родоначальника и продолжателя династии духовных руководителей и наставников. Его биография обладает всеми характеристиками, по которым Мухаммад-Шарифа можно относить к корпусу *авлийа' Аллах* Хорезма и цепочке *силсилы шейхов* братства накшбандийа-муджаддидийа. Таким образом, в карьере Сулейман-*ишана* прослеживается «реализация потенциала, заложенного в принадлежности к „святым семействам“, что автоматически включает любых выходцев из них в число потенциальных религиозных лидеров» (Абашин 2007: 222). Важно отметить: *имам* Сулейман не позиционирует себя как человек, имеющий отношение к суфийской традиции, что свойственно представителям этой ветви накшбандийа. Тем не менее назначение его *имамом* и директором *зияратгоха* Йусуфа Хамадани, мемориального комплекса

одного из лиц духовной цепи накшбандийа, говорит о сохраняющейся исподволь преемственности.

Таким образом, позиция *имама* вместе с должностью директора *зияратгоха*, а также совокупный капитал Сулейман-ишана ставит эту фигуру в структурной иерархии поля культа Йусуфа Хамадани в Хорезме в центр. Его влияние на культ является определяющим, мы видим также его потенциал как активного структурирующего агента.

Фолбин. Как было отмечено, архаичные практики, входящие в ритуальный корпус «народного ислама», возникшие в результате синкретизма традиционных верований и ислама, сконцентрированы в периферийной части сакрального объекта на *мазаре* «помощников» Йусуфа Хамадани, смотритель которого выполняет в том числе функции *фолбин*. Фигура Тухтажон, ее позиция в неформальной структуре социального поля *мазара* и среди его агентов, по нашему мнению, наиболее противоречива. Занимая официальную позицию в организационной структуре *зияратгоха* «смотрителя за чистотой», она, по сути, является неформальным лидером в этой части *мазара*. Вот ряд основных функций, которые она выполняет: следить за порядком, исполнять роль *шиха*, *фолбин* и вести коммерческую деятельность на площадке перед *мазаром*. То есть помимо административной позиции в структуре *зияратгоха* и позиции *фолбин*, которую она занимает в поле религии социального пространства *кишлака*, Тухтажон-опа демонстрирует успешную стратегию в экономическом поле: все члены ее семьи заняты в производстве сельскохозяйственной продукции на полях, прилегающих к *мазару* «помощников», и ведут торговлю товарами религиозного содержания, которые мы обычно встречаем перед входом на культовый объект.

По нашим сведениям, свои религиозные компетенции Тухтажон-опа сформировала на волне религиозного ренессанса 1990-х гг. Реконструкция, проводившаяся на *мазаре* «помощников» в начале 2000-х гг., позволила ей организовать культовое пространство в соответствии с практикой *фолбин*. Например, *мазар вали* Очувчи-бобо, по местным верованиям, ответственного

за «открытие дороги» в делах и в различных начинаниях, был ею создан заново. «Очувчи-бобо не имел никакого отношения к Йусуфу Хамадани. Где-то он был, но никто не знает, где. Его сделали примерно в 2007 г., его придумала Тухтажон, чтобы деньги зарабатывать. Она работает на *тире* с 2005 г.» [Инф. 3].

Религиозно-магический комплекс практик «народного ислама», который представляет Тухтажон-опа, стал публичной практикой на могилах *авлия*' *Аллах* сразу после обретения суверенитета Узбекистаном. С наступлением независимости в 1991 г. одним из первых был принят Закон «О свободе совести и религиозных организациях», который официально легитимировал деятельность *фолбин*. По воспоминаниям местных жителей, в те времена *фолбин* было много. Они сидели вокруг *мазара* и предлагали свои услуги [Инф. 3]. Постепенно власть начинает наводить порядок в структуре поля религии и ограничивает деятельность различного рода колдунов, экстрасенсов и *фолбин*. Так, в 1998 г. в закон вносятся поправки, существенно ограничивающие любую прозелитическую деятельность⁷⁶, что позволило значительно сократить оппозиционную официальному исламу религиозную активность.

Таким образом, поле религии выстраивается в интересах государства, которое стремится к монополии на символическую власть и «инструменты спасения». Власть законодательно и неформально направляет и поддерживает деятельность легитимной институции в лице УМУ (Управление мусульман Узбекистана), вследствие чего уровень автономии поля религии снижается. Сначала в городах, а затем и в отдаленных местностях культовая практика на *мазарах* и других публичных культовых местах строго регламентируется в соответствии с официальными правилами. Сегодня практика «народного ислама» начинает замыкаться в границах домашнего пространства или, как на *мазаре* в Бешмергене, ведется скрытно или сохраняется в

⁷⁶ Закон республики Узбекистан 01.05.1998 г. № 618-1 «О внесении изменений и дополнений в закон Республики Узбекистан „О свободе совести и религиозных организациях“».

дальних уголках, в стороне от паломнических маршрутов. Подобное положение «народный ислам» занимал в период нахождения Узбекистана в составе СССР. Культовая практика «народного ислама» модифицируется инструментами ортодоксального суннитского ислама — определенным набором *сур* из Корана для решения соответствующей проблемы.

Здесь уместно привести заключение Бурдые, которое наглядно иллюстрирует современную ситуацию в исследуемом регионе: «Конкуренция со стороны колдуна, знахаря, шамана — независимого мелкого предпринимателя, время от времени нанимаемого частными лицами и осуществляющего свои функции на условиях частичной занятости и за вознаграждение, без специальной подготовки и институциональной поддержки (и чаще всего тайным образом), который удовлетворяет потребности низших групп и классов (в особенности крестьянства), составляющих его основную клиентуру, вынуждает Церковь к „ритуализации“ религиозной практики и канонизации народных верований» (Бурдые 2007а: 52).

В нашем случае проводником политики поглощения непризнанных форм религии, во главе которых стоит *фолбин* Тухтажон-опа, является *имам* Сулейман. В терминах ортодоксии культовая практика Тухтажон по меньшей мере есть *бид'а* (араб. 'новшество', 'нововведение'), а чаще воспринимается как имеющая природу *шайтана* (араб. 'заблуждение, отдаление') или как нечто, идущее от *шайтана*. Тем не менее *имам* действует в отношении Тухтажон предельно мягко и аккуратно, проводя среди верующих разъяснения по поводу греховности деятельности любого рода частных религиозных оппозиционеров и сектантов. Взамен предлагается весь корпус ортодоксальных практик и текстов. Таким образом, происходит систематическое поглощение и вытеснение практик «народного ислама» из физического пространства публичных культовых мест в физическое пространство частного дома.

Однако глубоко укоренившиеся в быту аграрные культы и народные верования продолжают стимулировать спрос у определенной категории мирян. За свою деятельность на ниве «спасения» и отправления еретических с

точки зрения «ортодоксии» обрядов Тухтажон-опа подвергается критике со стороны практически всех информантов, с которыми нам приходилось беседовать. Обычно говорят, что она «связалась с шайтаном», «продала душу шайтану», «все, что она делает, от шайтана» [Инф. 11]. Наряду с этим существует и та часть местного населения, которая традиционно пользуется услугами *фолбин*.

Совокупный капитал семейной группы, где Тухтажон-опа, по нашим наблюдениям, является неформальным лидером, позволяет ей занимать устойчивое положение в формальной структуре *зияратгоха* и религиозном поле социального пространства *кишлака* Бешмерген, находясь в оппозиции к религиозной доктрине *имама*.

Мулла. *Мулла* на *мазар* Улли-*нир* чаще всего служат местные жители. Служить *муллой* считается почетным занятием, не все подходят для данной службы. Необходимо соответствовать занимаемой позиции, знать мусульманский культ и пользоваться уважением среди жителей *кишлака*. Раньше для этого не требовалось специального мусульманского образования, но сегодня *мазар* приобрел официальный статус, и теперь, чтобы служить *муллой*, требуется богословское образование. Тем не менее не все имеют соответствующее удостоверение [Инф. 8]. Сегодня на *мазар* четыре оборудованных поста, где сидят *муллы*, читают *суры* из Корана и рассказывают о духовных подвигах Йусуфа Хамадани. Они в какой-то степени дублируют роль *шиха*: могут рассказать об известных людях *кишлака*, знают, кто и где похоронен на *кабрстане*. Вдобавок к материальному вознаграждению должность *муллы* увеличивает символический капитал, так что свободных позиций на *мазар* нет. На посту довольно часто можно встретить еще кого-то, кто помогает *мулле*, отвечает на вопросы паломников, объясняет тонкости религии. Скорее всего, это будут те из местных жителей, кто совершил *хадж* в Мекку или хорошо знает Коран.

Главную позицию среди *мулл* занимает «правая рука» Сулейман-*ишана* Йулдош. Он же замещает его на пятничной молитве, если по какой-то при-

чине *имам* Сулейман не может присутствовать. Среди сверстников в *кишлаке* Бешмерген он известен всем как крепкий парень, умеющий за себя постоять и не дать в обиду своих друзей, чем заслужил всеобщее уважение. Обладая значительно меньшим уровнем культурного капитала в сравнении с *имамом*, Йулдош всегда подчеркивает его духовный авторитет и старшинство в управлении *зияратгохом*.

Служащие на *мазаре муллы* во главе с Йулдошом представляют собой весьма значимую группу в социальной структуре культа Йусуфа Хамадани. Будучи проводниками ритуальной политики на *мазаре*, они оказываются «передовым отрядом» в оказании услуг паломникам по «спасению» и являются носителями фольклорной традиции, связанной с популярным центральноазиатским *вали*. *Муллы* встречают паломника на входе, сопровождают по территории *мазара* и провожают на выходе. Паломник получает от *мулл* инструкции по весему комплексу практик культа и правил *зиярата*. *Мулла* читает Коран и произносит *дуа*, рассказывает легендарные истории об *авлия*’, и в конце паломник делает добровольное пожертвование.

Ших. Четвертым по значимости агентом, работающим в поле культа Йусуфа Хамадани, является *ших*⁷⁷, или хранитель *мазара*, знаток легенд, историй и практик. Его основная роль — заботиться о *мазаре*, следить за соблюдением установленных правил поведения и религиозных норм, поддерживать в народной памяти историческую справку о *мазаре*, а также корпус агиографических и фольклорных текстов, связанных с *авлия*’. Он должен знать, где и кто похоронен на территории *кабрстана*, в том числе биографию, историю их жизни и заслуги.

В прошлом должность *шиха* передавалась от отца к сыну, и существовала династийная традиция передачи знания по родословной *шиха*. С наступ-

⁷⁷ Арабоязычный термин *шейх* в Средней Азии и Иране также известен, но в основном в более позднем, суфийском значении — глава дервишского ордена, духовный наставник. Что касается групп *шихов* у различных святилищ, то свое особое положение они связывают с тем святым, могилу которого должны якобы охранять и содержать в надлежащем виде. Название *ших*, применяемое в отношении этих лиц, показывает лишь то новое специфическое значение данного термина, которое он приобрел у ряда мусульманских народов (персов, узбеков, таджиков и др.) — смотритель святого места (Демидов 1996: 87).

лением религиозного ренессанса и восстановлением *мазаров* в Бешмергене многие из уважаемых жителей стали служить *муллой* на *мазаре*, в какой-то степени дублируя функции *шиха*. Но официально признанным *шихом* мог считаться только тот, кто унаследовал эту должность от своего кровного родственника, поэтому другие жители могли быть только помощниками *шихов*.

Со слов Алимова, *шихи* всегда сидели на *мазаре*. Покровительствовавший *мазару* хивинский хан, легитимировал деятельность *шихов*, выдав каждому из пяти разрешение быть *шихом* на Улли-тур. Среди них был предок дед Уразбая Поджан-ших, других звали Малля-ших, Аваз-ших, Каландар-ших, Ходжанияз-ших. Все пять *шихов* по очереди работали на *мазаре*, поддерживали порядок, требовали соблюдения правил поведения и инструктировали паломников по части ритуальной практики. Когда люди приезжали делать *садака*, то они руководили процессом. По сути, все то, что делает сейчас Сулейман, в прежние годы выполняли *шихи*. Людей они не лечили, но в их обязанности входила организация всех необходимых для исцеления процедур: они выдавали и надевали психическим больным кандалы, указывали, где им рыть *чилля-хона* (узбек. 'землянка для уединения') или, если состояние психического больного было спокойным, у кого в доме можно было бы остановиться на период лечения [Инф. 3].

С приходом советской власти *шихи* вынуждены были начать работать в колхозе. С этого момента деятельность *шиха* оказалась незаконной. Хотя они и продолжали выполнять свои функции, но это делалось негласно. Во времена политических репрессий в 1930-х гг. большинство *шихов* были подвергнуты гонениям или расстреляны, мечети были разрушены, а *шшаны* сосланы в Сибирь. Только сын Поджан-шиха Рахим-ших, отец Урузбай-шиха, с риском для жизни продолжал заботиться о *мазаре*. Он и предок моего друга Хамида остались единственными наследниками некогда богатой династийной традиции *шихов*. Сейчас *ших* занимает официальную должность *муллы* на *мазаре*.

Сегодня на *мазаре* служит один из представителей династии *шихов*. Его судьба и судьбы многих людей, имеющих непосредственное отношение

к сакральному месту через кровнородственную династийную связь либо через личную историю, обладают одной общей особенностью: такие люди с трудом находят себе место в современном социуме, в профанном мире, среди мирских профессий и занятий. Это приводит в итоге к мучительным разочарованиям, а иногда к психическим заболеваниям. Болезнь отступает только после возвращения в родные края, к «святому» месту, для продолжения дела своих отцов. Так было и в случае с Хайруллой, внуком Урузбай-*шиха*, сыном Абдуллы. Получив высшее образования в Ташкенте и проработав некоторое время по специальности, он заболел психической болезнью и вернулся домой. Ему подсказали, что если он будет служить *шихом*, то ему нечего беспокоиться, все у него будет — и достаток, и здоровье [Инф. 8].

Хайрулла вернулся домой совсем недавно. В первый наш визит в Бешмерген мы его еще не видели: в то время работал хранителем Урузбай, но нам говорили, что ему иногда помогает внук. В последний мой приезд в декабре 2016 г. на месте деда уже сидел Хайрулла. Со смертью деда статус *шиха* перешел к нему, теперь он — наследник традиции предков.

У Урузбая было несколько сыновей, но лишь один, Хамра-*ших*, остался работать на *мазаре* в должности могильщика [Инф. 3].

От Хамида я услышал историю женитьбы Урузбая на старшей сестре Джуманияза (отец Хамида) Назире. Ее необычная биография, как у многих других в *кишлаке*, весьма характерна для людей, живущих вокруг *пира*.

«В детстве она была довольно странной девочкой, немного не в себе, многие ее сторонились. Поэтому в школе ей дают второе имя — Назира (араб. ‘дальновидная, предвещающая’). В подходящем возрасте ее выдают замуж за Урузбая без калыма, без какого-либо выкупа, так вручили, в дар, как *садака*. Считается, что только в этом случае ее может оставить недуг. За калым бы ее и так никто бы не взял, ведь она слегка не в себе была, но если бы за калым, тогда она могла бы заболеть уже серьезно и ей бы пришлось надеть для исцеления кандалы. После замужества ее странность превратилась в способность лечить людей, Назира стала *табибом* и специализирова-

лась на лечении травм головы. Люди верили ей, она была известным в районе целителем. Хамид говорил, что тоже обращался к ней, когда после драки в Санкт-Петербурге у него стала болеть голова и боль не прекращалась, а городские врачи ничего с этой болью поделать не могли. Тетя Назира вылечила его за несколько приемов. Она лечила руками, тонко манипулируя костным каркасом головы» [Инф. 8].

«О самом Урузбай-*шихе* говорят, что, как *ших* и как человек, он очень хороший, но и у него бывали проявления психических болезней и отклонений, да и у его отца, говорят, тоже были. Его отец тоже был *шихом* и целителем, многие обращались к нему за помощью. Но люди очень завистливы и оклеветали его. Приходила милиция (тогда нельзя было заниматься лечением), но ничего не нашла. Его дети также стали *табибами*, костоправами, и их дети *табибы*. У них случается сложная жизнь, если они не становятся *табибами*» [Инф. 3].

Кристина Кехль отмечает, что, когда святыня в 1994 г. была восстановлена и передана в управление ДУМУ, *шихи* были сначала интегрированы в новую официальную структуру и получили долю от пожертвований. Со временем *шихов* постепенно заменили *муллы*, пользующиеся доверием у *имама*. Процесс сопровождался непрекращающимися конфликтами и жалобами со стороны сотрудников *зияратгоха* в районное управление ДУМУ, которое вынуждено было поменять *имама* в 2005 г. Новый *имам* неоднократно обращался к властям, чтобы выставить *шихов* с *мазара* за их навязчивое и вредное влияние на паломников, однако ему просто поручено «не вмешиваться в их деятельность, поскольку наказывать грешников — задача Бога» (Kehl-Bodrogi 2006). Тем не менее противостояние *шихов* и *имама* с *муллами* закончилось победой нового руководства, представляющего предприятие «*зияратгох* Йусуфа Хамадани», над традиционным институтом, существовавшим несколько столетий.

По нашим наблюдениям, позиция *шиха* в структуре поля религии, несмотря на то что *шихи* обладают символическим капиталом, связанным со

статусом, передаваемым по крови, потеряла свою значимость. Институализация культовой деятельности на *мазарах* привела к тому, что функции *шиха* практически полностью перераспределились среди других позиций в официальной структуре предприятия «*зияратгох* Йусуф Хамадани». К настоящему моменту носителем этой функции является *мулла*. Тем не менее в устной традиции культа Йусуфа Хамадани сохраняется память о *шихах*, служивших здесь, что выделяет потомков представителей этого некогда центрального агента культа *авлийа* 'Аллах среди остальных *мулл*.

Аксакал является выборной должностью. Избираемый на два с половиной года сходом граждан, жителей *кишлака*, председатель и его советники представляют орган самоуправления *кишлака*, *аула* или *махалла*. Эта позиция в социальной структуре как нельзя лучше демонстрирует взаимосвязь с символическим капиталом.

Сабрджан Алимов до пенсии работал учителем в школе, преподавал историю и этику. Знание истории, норм и правил поведения, традиций узбекского народа ставило учителя в роль наставника самого высокого уровня и выделяло его среди остального преподавательского состава. Даже по прошествии многих лет его называют *устаз* (араб. 'учитель') либо уважительно *устаз Сабр-ака*. Заслуженный авторитет среди односельчан, знание законов обычного права (*адата*) и *шариата*, а также следование нормам *адаба*, знание истории *кишлака* Бешмерген и многие другие положительные качества заложили основы культурного, социального и символического капитала Сабрджана Алимова. Владелец веселого нрава, способный к наставничеству и управлению, кто, как не он, должен был занять этот пост. Алимов занимает эту позицию со времен советской власти, тогда эта должность называлась *шура* (араб. 'совет, консультация'), а сейчас *аксакал* (тюрк. 'белобородый, старейшина, почтенный человек').

Наши с ним беседы были продолжительны: рассказы об истории *кишлака* и его жителях, о *мазаре* Йусуфа Хамадани. Он мог делать обобщения и выводы по географии и топонимике края, чем оказал неоценимую помощь

в написании данной работы. Его отношение к культовой деятельности на *мазаре* соответствует политике, проводимой *имамом* Сулейманом. Сабр-ака уважительно относится к директору *зияратгоха*, хвалит его за управленческие способности, за умение навести порядок на *мазаре*. Алимов руководит местными органами самоуправления, является председателем сельского схода граждан *кишлака* Бешмерген. Его мнение по различным вопросам, в том числе касающимся функционирования культового объекта, несомненно важно. Авторитетный руководитель, способный оказывать влияние и убеждать, косвенно и напрямую воздействует на культовую и хозяйственную деятельность *зияратгоха*. Своим отношением к практике *фолбин* на *мазаре* «помощников» он формирует общественное мнение и привлекает внимание жителей *кишлака* к проблемам *мазара*.

Мы можем сделать вывод, что позиция *аксакала* в социальном пространстве *кишлака* одна из ключевых. Данный агент социального пространства, при том совокупном капитале, которым обладает Сабрджан Алимов, несомненно, оказывает существенное, но косвенное влияние на культ Йусуфа Хамадани в Хорезме.

Табиб. Истории возвращения к династийному делу предков — нередкий случай в Бешмергене. «Святое» место всегда привлекало к себе специалистов народной медицины. Они приходили сюда за реализацией своих природных талантов и оставались, передавая по наследству следующему поколению свои знания. Таким образом, в Бешмергене образовалось несколько династий *табибов*. В основном это были костоправы. Среди местных они пользовались всегда неоспоримым авторитетом и уважением, их негласно причисляли к представителям святых семейств. Те из них, с кем нам удалось пообщаться, имели большое хозяйство и производили впечатление успешных и состоятельных глав семейств.

Как мы говорили в предыдущих главах, многие из сегодняшних *табибов*, в юношеском возрасте попытавшихся освоить новую профессию, чаще всего возвращались на родину и продолжали дело своих отцов. У каждого из

них в некотором смысле сходная история возвращения домой. Во многом типична история Умиджона, его отец — самый известный и сильный *табиб* в Бешмергене, на него нам сразу указали местные жители. Их династия *табибов* восходит к Урузбаю, самому известному *табибу* в округе. Про него до сих пор ходят легенды, а его могила находится ближе всего к *макбаре* Йусуфа Хамадани.

Умиджон когда-то служил офицером в армии Узбекистана. Стал часто болеть, в том числе и психическими расстройствами. Оставил службу, вернулся домой, и «руки сами подсказали», чем надо заниматься. Проблемы со здоровьем прекратились. Теперь он, как и его отец, костоправ, с некоторой специализацией, отличной от других.

Другой, Фархат, служил в милиции, но в определенный момент разочаровался в выбранной профессии, отчего стал часто болеть. Как-то раз ему приснился сон, в котором к нему обращается односельчанин с переломом конечности, он вправляет ему сломанный сустав и накладывает гипс, человек выздоравливает и приходит его отблагодарить. После этого сна Фархат проснулся с чувством глубокого удовлетворения от случившегося и понял, в чем причина его болезненных состояний. Фархат начал практиковать траволечение и костоправство, причем довольно успешно.

Каждый из *табибов* связывает природу своего таланта со «святым» местом, а самого *вали* считает источником своей силы и знаний. В свою очередь, нахождение целителей рядом с культовым объектом, с местом сакральной силы, столь необходимой для подобного вида деятельности, усиливает сакральную значимость *мазара*. Несомненно, что практику целительства *табибов кишлака* Бешмерген можно отнести к культовой деятельности на *мазаре* Йусуфа Хамадани.

Представители «святых семейств». В *Кишлаке* проживает несколько семей, членов которых мы будем называть *представителями «святых семейств»*, к ним относятся семья и родственники *ишана*, а также многочисленная группа потомков «святых» *ходжа*. Заслуженный статус представите-

лей ближнего круга *ишана* как главных авторитетов в *кишлаке* в духовных науках и наличие родословной линии, ведущей к *праведным халифам* (четырем первым руководителям мусульманской общины), являются основой символического капитала этой группы. Более многочисленные и менее титулованные представители группы *ходжа* обладают не только знатной родословной, но и сакральной историей своего появления в *кишлаке*. Обе группы придерживаются эндогамных браков для сохранения и наращивания символического капитала.

Мазары мусульманских *авлийа* всегда были тем местом, где искали исцеления душевнобольные, но вокруг усыпальницы Йусуфа Хамадани сложилась особая традиция лечения такого рода болезней. Великий мусульманский подвижник, как известно из преданий, при жизни был большим специалистом в исцелении душевных болезней, поэтому в Бешмерген к *мазару* всегда приезжали лечиться люди, а многие из них потом оставались в этих местах. Некоторые из приезжих имеют отношение к представителям «святых семейств», многие из них, как известно, довольно часто страдали психическими расстройствами. «Распространено мнение, что, потерпев поражение в борьбе с джиннами пациента, *ходжа* утрачивает прежнюю силу, болеет», — объясняет В. Н. Басилов (Басилов 1970: 68). Рядом с *пиром* они возвращали утраченные способности либо поддерживали в себе необходимый уровень жизненных сил. «Пребывание на святом месте (если отбросить мифический элемент непосредственного контакта святого с пациентом) при силе внушения и самовнушения, как известно, могло оказать сильное влияние на психику» (Там же).

В первый наш приезд на *мазар*, подъезжая к нему, мы остановили местного жителя, чтобы расспросить его о *мазаре*. Он шел со стороны *мазара* по направлению к *кишлаку* и явно торопился. В его речи и поведении улавливалась некоторая чужаковатость, но это не сразу бросалось в глаза. Увидев, что мы не местные, а тем более иностранцы, он с загадочным видом тихим голосом стал рассказывать об одной важной старинной книге, в которой есть

все, что нам нужно. Но как-то быстро прервался, сославшись на занятость, и поспешил дальше.

В следующий наш приезд на *мазар* мы встретили его в доме Йулдоша, заместителя директора *зияратгоха* Сулеймана. Римбай, так звали этого среднего возраста мужчину, жил и работал в доме у Йулдоша, а также помогал ему на *мазаре*. Его жизненная история тесно связана со «святым» местом. Наше предположение, что он не вполне здоров, подтвердилось. Как рассказал он сам, в молодости у него начались нервные расстройства, которые переросли в психическое заболевание. Он начал приезжать на *пир*, и здесь ему становилось лучше, но дома болезнь возвращалась. Тогда он решил остаться в этих краях на более продолжительное время.

Нам удалось несколько раз с ним побеседовать. Он оказался очень душевным, открытым и общительным человеком. Римбай много говорил о силе этого места, выражал большую благодарность Йулдошу за то, что он приютил его в своем доме и дал возможность быть рядом с *пиром*. Его отец в родном *кишлаке* считался *ходжой* и обладал различными способностями. Например, он всех удивлял тем, что в течение дня успевал побывать в большом количестве разных мест, а это обычным людям не под силу. Он обладал целительскими способностями, и люди считали его мудрецом, но у него также иногда проявлялось психическое расстройство.

В поисках исцеления от своего недуга Римбай перепробовал множество способов. Он обращался ко многим известным в округе специалистам в сфере сверхъестественного и характеризует их следующим образом: «...колдун, он может рассказать, что у тебя будет в будущем, кто у тебя вещи украл, очень редко встретишь колдуна. Экстрасенс будет лечить больного или психа. *Фолбин* ниже экстрасенса». Но только здесь, рядом с *пиром*, он наконец справился со своим недугом.

В настоящий момент Римбай черпает силы для поддержания своего нормального состояния в том, что трудится и живет рядом с *пиром* и практи-

кует ислам. Помогая Йулдошу, он часто появляется на *мазаре*, много общается с паломниками.

История его жизни для него самого и окружающих является живым свидетельством чудодейственной целительной силы «святого» места. Впрочем, паломники и местные жители в каких-либо примерах для подтверждения своей веры не нуждаются, они верят так, без доказательств, согласно традиции. Тем не менее мы можем утверждать, что представители «святых семейств», к которым, несмотря на изменение условий и частичное разрушение традиционных ценностей, демонстрируется отношение подчеркнуто уважительное, оказывают существенное влияние на культ Йусуфа Хамадани в Хорезме. Хотя статус Римбая среди других представителей «святых семейств» не самый высокий, его присутствие на *мазаре* усиливает значение сакрального места. Безусловно, такие люди, как Римбай (часто их называют *дивона* — перс. ‘одержимый дэвами’, ‘блаженный’), находятся в прямой зависимости от культа Йусуфа Хамадани и оказывают на него влияние.

Коммерсанты и попрошайки. У входа на территорию *зияратгоха* разместился небольшой рынок с товарами религиозного назначения, сувенирами и продуктовыми лотками. Здесь продается тот базовый набор товаров, который можно приобрести на любом *примазарном* рынке. Продавцы рассказывают, как применять ритуальные предметы из своего ассортимента, для чего они служат и какую функцию выполняют. Вот, например, трава для окуривания *исрык* (гормола обыкновенная), которую используют как мощное средство для лечения, очищения пространства и изгнания злых духов. Книги по исламу тщательно подобраны согласно мусульманской доктрине, проводимой «центром», здесь с этим строго. В основном лавки принадлежат местным жителям.

Несомненно, что такой агент, как местный коммерсант, оказывает определенное воздействие на культ Йусуфа Хамадани: объяснения относительно того, как и для чего применять религиозную продукцию, панегириче-

ские речи об *авлия*' и рекомендации по прочтению духовной литературы — основные инструменты воздействия.

Здесь же при входе можно встретить попрошаек, представителей местных маргинальных групп. Каждый из них — «эксперт» по культуре Йусуфа Хамадани. За небольшое пожертвование он готов рассказать массу историй о «святом» и объяснить правила и алгоритм *зиярата*, с некоторыми авторскими включениями, а также, по необходимости, сопровождать вас по территории *мазара*. У каждого из них за плечами своя печальная история, которая привела их к такому образу жизни. Рассказывая о своей жизни, они стремятся вызвать у паломников и туристов нужную эмоцию, чтобы получить милостыню. В ответ вы услышите традиционный набор *дуа* и обещания протекций со стороны святых *мазара* Улли-нир.

Находясь на границе «сакральной территории», они вносят свой скромный вклад в пропаганду и распространение культа Йусуфа Хамадани. Этот вклад трудно оценить, но он явно присутствует. К тому же этот агент всегда обладает разнообразной и полезной информацией, которую нам в итоге удалось получить.

На территории *мазара* и вокруг «святого» места люди оставляют небольшие деньги — *садака*. Во все времена местная детвора промышляет поиском монеток. «Когда мы были маленькие, то постоянно бродили в поисках копеек по всей территории *зияратгоха*. Найдем денежку и тратим ее на всякие вкусности. Вообще вокруг святого места люди живут в достатке, у всех так или иначе получается зарабатывать. „Святое“ место дает кишлаку благо-состояние» [Инф. 8].

III.3. Предприятие «зияратгох Йусуфа Хамадани»

Невзирая на то что между агентами поля культа Йусуфа Хамадани выстроены определенного рода связи, находящиеся в зависимости от их позиции в структуре культа, величины совокупного капитала, находящегося в их распоряжении, и личных отношений, официальная структура и штатное рас-

писание предприятия «*зияратгох* Йусуфа Хамадани» все больше доминирует в поле культа, выстраивая позиции в соответствии с официально установленной структурой. Мы отчетливо видим, как в противостоянии с *имамом* и *муллами* растерял свой символический капитал *ших*, ставший обычным *муллою* в *мазаре*. Тухтажон-опа ведет свою деятельность тайком. Это говорит о том, что поле культа как часть поля религии теряет свою автономию и, как следствие, приводит к торжеству формальной структуры предприятия «*зияратгох* Йусуфа Хамадани» над структурой позиций поля культа Йусуфа Хамадани. Поэтому современную культуру и стиль взаимоотношений между агентами культа определяет в первую очередь формальная организационная структура предприятия «*зияратгох* Йусуфа Хамадани», в которой позиции строго регламентированы штатным расписанием, должностными инструкциями, приказами, постановлениями и пр. Между агентами-сотрудниками превалируют трудовые взаимоотношения с некоторыми социокультурными особенностями, сложившимися в сельской местности Хорезма, но в первую очередь линейная подчиненность директору определяет стиль этих отношений.

Муллы вместе представляют собой своего рода команду, в которой Йулдош — формальный и неформальный лидер. Он обладает авторитетом и теми качествами, которые позволяют ему быть над остальными *муллами* начальником. Будучи «правой рукой» Сулеймана, Йулдош — его официальный заместитель в структуре *зияратгоха*. Среди остальных *мулл* Йулдош один из самых молодых, поэтому его взаимоотношения с более старшими *муллам* в соответствии с *адабом* подчеркнуто уважительные. Его поведение в их присутствии достаточно скромное, при этом старшие по возрасту могут быть с ним менее официальными и позволяют себе быть по-отцовски заботливыми, а иногда и ироничными. В кишлаке у Йулдоша среди мужчин его поколения высокий статус, сформированный в том числе еще в школьный период. Когда-то среди сверстников его уважали за умение постоять за себя и защитить своих друзей, при этом со слов его однокашников никто не мог обвинить его в несправедливости [Инф. 8]. Между Сулейманом и Йулдошом

сформировались вполне дружеские отношения, основанные на взаимоподдержке и взаимоуважении. В течение наших визитов заботу о гостях они по очереди брали на себя.

Сотрудники второй части *зияратгоха* — *мазара* «помощников», в связи с тем, что существует некоторое территориальное разделение, достаточно редко взаимодействуют с командой центрального *мазара*. Мужчины категорично негативны по отношению к практикам Тухтажон, в этом единодушны все наши собеседники. Нас тем более удивляло нарочитое пренебрежение к ее деятельности мужчин-респондентов. Женщины относились к ней более терпимо и старались уйти в разговоре от обсуждения ее деятельности. Сулейман-*шиан* по отношению к *фолбинским* практикам Тухтажон пренебрежителен, он старается не придавать этому какого-либо значения. Как будто этого вообще не существует. Мужчины выражают недоброжелательность по отношению к ее деятельности, осуждение («это все только, чтобы деньги зарабатывать»), тем не менее мирятся с ее присутствием.

Коммерсанты и попрошайки находятся в какой-то степени в одинаковом положении зависимости от благосклонности управляющих культовым объектом. Одни арендуют торговые места для своей коммерции, другие, также пользуясь благосклонностью руководства *зияратгоха*, которое закрывает глаза их присутствие на территории, ведут свою нехитрую «коммерческую» деятельность.

Контакты остальных агентов культа с агентами, находящимися в структуре *зияратгоха*, минимальны, и оказываемое влияние в большей степени косвенное, а взаимовлияние с культом Йусуфа Хамадани задается сферой их деятельности.

Предпринятый нами анализ социального пространства культа Йусуфа Хамадани с помощью понятий и схем теории генетического структурализма Бурдьё позволяет раскрыть механизмы производства и воспроизводства социальных практик агентов, увидеть причины современной направленности и динамики религиозного поля. Санкционированное государством возрожде-

ние культа *авлия*' *Аллах* привело к перестройке в прошлом локального *мазара* и превратило его в крупнейший паломнический комплекс региона, что вначале сопровождалось значительным ростом числа паломников. Во многом первоначальный всплеск интереса к паломничеству был вызван активной пропагандой со стороны СМИ, поддерживающих государственную политику в области религии. На первом этапе, до 2005 г., напряженность поля культа Йусуфа Хамадани как маркер сохраняющейся автономии поля религии от поля власти поддерживалась силами противостояния между агентами, занимающими традиционные позиции поля культа *авлия*' *Аллах* в исламе, в лице легитимированных *шихов* и агентами, занимающими новые позиции поля культа и входящими в формальную структуру предприятия «*зияратгох* Йусуфа Хамадани», организованного в 1994 г. В этот период традиционные практики, испокон веков привычные для паломников, конкурировали с религиозным предложением со стороны официального персонала в борьбе за экономические ресурсы, за выручку от клиента-паломника.

В данном случае, возвращаясь к понятиям теории Бурдьё (религиозный *габитус* и принцип двойного конструирования реальности), мы видим, как привычные, заложенные прошлым конфессиональные установки, закрепленные посредством религиозного *габитуса*, активно воспроизводятся в новых условиях религиозного ренессанса. «Социальные структуры обуславливают практики и представления агентов, но агенты производят практики и тем самым воспроизводят или преобразуют структуры» (Шматко 2007: 567). Система культа *авлия*' в исламе восстанавливается в практиках паломников и практиках агентов поля культа. На первом этапе поле культа реформируется, возникает новая структура позиций поля, которая задает новую систему силовых отношений. Агенты поля — обладатели символического капитала вступают в борьбу за ресурсы. Активная роль агентов поля заключается в их способностях преобразовать систему, воздействовать на составные элементы культа на его структуру. Обладатель самого крупного — символического

(все капиталы можно преобразовать в символический) — стремится доминировать в поле и вытеснить более слабых конкурентов.

Противостояние религиозных предложений перекликалось с идеологическими различиями между разным пониманием ислама и отражало более общий конфликт между двумя видами религиозной власти: узаконенной по происхождению и привнесенной обучением либо навязанной официальной доктриной. Все это сопровождалось взаимными обвинениями и неприкрытыми конфликтами между *имамом* и *шихами*. Становление новой системы культа *авлийа* 'Аллах ознаменовалось в итоге победой формальной структуры над традиционной и вытеснением одного предложения другим. Позиция *шиха* в поле культа была задвинута на периферию сакрального пространства культа Йусуфа Хамадани, и ее место заняла позиция *муллы*, при этом традиционные практики *шиха* частично сохранились. Между агентами поля установилась стабильная структура силовых отношений и совокупность позиций, соответствующая формальной организационной структуре предприятия «*зияратгох* Йусуфа Хамадани». «Официальная» доктрина, «провайдером» которой является *имам*, доминирует в поле культа, навязывает и внушает свои схемы мышления и интерпретации, рекомендует видеть определенным образом социальный мир. Агенты социального пространства *мазара* Улли-*пир* начинают воздействовать на структуры культа: некоторые практики исключаются из ритуального комплекса культа Йусуфа Хамадани, другие меняют свой смысл, характер и манеру исполнения. К этому моменту фиксируется спад паломнической активности. Гостиница и ряд других объектов были закрыты в связи с низкой посещаемостью и участвовавшими беспорядками.

Второй этап начался после 2005 г. и условно связан с началом деятельности нового *имама* и появлением на *мазаре фолбин*. В поле культа возникает напряжение, вызванное появлением новой позиции поля и изменением силовых отношений. При этом меняется и риторика ключевых агентов поля. Здесь, как мы показали выше, нет взаимообвинений и открытых конфликтов. Негативный фон вокруг деятельности *фолбин* со стороны отдельных агентов

поля существует, но не перерастает в открытое противостояние. Объем совокупного капитала *фолбин* помогает сохранить ее позицию в поле культа. Создается впечатление, что существующий баланс сил устраивает всех агентов. То незначительное напряжение поля, вызванное скрытым противостоянием с *фолбин*, позволяет его агентам и паломникам переживать присутствие чего-то недосказанного или магического, связанного с прошлым, с некогда богатой народной традицией культа *авлия*' *Аллах* в исламе.

Таким образом, схематичность изображения культа Йусуфа Хамадани, с одной стороны, позволяет увидеть мотивы людей и природу их поведения, но, с другой стороны, значительно упрощает картину реальной жизни, в которой социальные практики агентов культа лишь часть чего-то большего. Одни агенты и паломники формальны в своем религиозном поведении, для других культ Йусуфа Хамадани — это важнейшая составляющая их духовной жизни, для третьих он может значить что-то совершенно другое. Вот с таким разным отношением и разными для себя значениями агенты и паломники взаимодействуют, дополняют друг друга, иногда конфликтуют, что в целом формирует поле сил и «живую» традицию. В то время как светское и националистическое значение, придаваемое государством культу, остается внешним, неоспоримым, его религиозное значение оспаривается различными действующими агентами поля, как традиционными (*шихи* и *фолбины*), так и официальными (*имамы* и *муллы*) и самими паломниками. Следовательно, «значение „святого“ места не может считаться самим собой разумеющимся, его необходимо рассматривать в свете различных значений» (Kehl-Bodrogi 2006).

Выводы

Знакомство с повседневной жизнью культа Йусуфа Хамадани, с людьми, вовлеченными в создание и практику культа, позволило нам преодолеть разрыв объективистского и субъективистского подходов, который возник в нашем исследовании в первых двух главах. Распределив позиции агентов по-

ля культа Йусуфа Хамадани по мере удаления от условного сакрального центра по силе трансформирующего воздействия на культ, мы тем самым структурировали поле и увидели, какие силы действуют в нем. Несомненно, что расстановка сил складывается в пользу Сулейман-ишана. В этой борьбе за власть над сакральным и монополию на «инструменты спасения» он обладает всеми необходимыми ресурсами. Полученная модель приблизила нас к пониманию социальной действительности, в рамках которой существует культ.

Исследование социального пространства *мазара*, предпринятое нами в третьей главе, позволяет нам утверждать, что за короткий срок с момента провозглашения суверенитета Республики Узбекистан в социальном пространстве сформировалась устойчивая формальная структура культа *авлийа* 'Аллах, способная производить и воспроизводить устойчивый комплекс практик. Перестройка поля религии к настоящему моменту привела к снижению напряженности между ключевыми позициями поля и потерей автономии с тенденцией к превращению поля религии в аппарат поля власти. Как следствие, в недавнем прошлом произошла трансляция «легитимной», закрепленной стандартами системы культа *авлийа* 'Аллах на практику поклонения первым президентам (культ первого президента Туркменистана Сапармурата Ниязова и культ первого президента Узбекистана Ислама Каримова).

В наши дни паломничество на могилу Ислама Каримова, которая расположена рядом с одной из главных мусульманских святынь Центральной Азии мечетью Хазрет-Хызр в Самарканде, носит массовый характер. Со всего Узбекистана люди едут на *зиярат* к первому президенту. В ближайшем будущем запланировано установить мавзолей на месте могилы первого президента. Поток паломников к могиле не прекращался спустя месяцы после похорон. Жители города говорят, что такого столпотворения никогда раньше не было. Острословы шутят, что поездка в Самарканд сегодня приравнивается к мини-хаджу, который обязан совершить каждый житель страны (Узбекистан 2016).

Если на первом этапе поле религии выстраивалось в соответствии с интересами поля власти, то далее мы видим, как происходит перенос освященной, «легитимной» символической системы культа *авлия*' *Аллах* как части поля религии на поле власти через практику поклонения первым президентам. Организация такого рода тождества есть следствие стремления установить соответствие между религиозной и социальной иерархией и утвердить соответствующий образ мышления. Таким образом, культ *авлия*' *Аллах* выполняет функцию сохранения политического строя за счет функции поддержания легитимного символического порядка — гарантии стабильности. Строгое следование установленному ритуалу воспринимается как условие сохранения космического порядка, выживания группы и служит тому, чтобы увековечить фундаментальные для социального порядка отношения. Перенесение символической системы культа *авлия*' на практику поклонения правителю придает еще большую легитимацию преемнику — новому президенту, а в целом происходит сакрализация и закрепление доминирующей позиции президента в структуре поля власти. Этот перенос можно рассматривать как часть процесса «рутинизации харизмы» по Веберу, когда вначале личности лидера приписывается божественная природа за счет трансляции на нее освященных легитимных ритуалов, а затем сакральное отношение к лидеру, сложившееся в результате процесса символизации и стереотипизации, трансформируется в более стабильную форму поклонения следующим правителям (Вебер 2016: 283–292).

Тема автономии — гетерономии поля религии от поля политики коррелирует с актуальной проблемой миграции мусульман по религиозным мотивам. Важно отметить, что анализ социального пространства *мазара*, в котором мы предприняли попытку разобраться в природе символического капитала ключевого агента поля, привел нас к открытию новой и обширной темы, требующей дальнейших исследований и обобщений. Трансрегиональная история семьи потомков Мухаммад-Шарифа ал-Булгари, к которым относится Сулейман-*ишан*, яркий пример реализации идеи праведного переселения

(хиджра), которое совершают мусульманские подвижники в случае гонений на веру.

Заключение

Культом *авлийа' Аллах* в исламе принято называть почитание людей, которые считаются «угодными Аллаху» и потому «святыми», наделены сверхъестественной силой и способностью творить чудеса (*карамат*). На ранних этапах становления ислама *умма* придерживалась строгого монотеизма — первым и самым важным требованием была вера в единого Аллаха. Коран утверждает могущество Аллаха и отрицает способность творить чудеса даже у пророка Мухаммада. Однако после смерти Мухаммада, вопреки его учению о единственности Аллаха как объекта культа, в сознании простых людей произошла мистификация образа пророка. Очевидно, в формировании культа *авлийа'* важная роль принадлежит представлениям о пророке Мухаммаде, наделенном его последователями чудотворными способностями. Концепция *вали* позволила последователям ислама создать между людьми и единым всемогущим Аллахом промежуточное звено, состоящее из посредников, решавших те же задачи, что и старые домусульманские божества. После закрепления в Коране понятия *вали* первыми мусульманскими *авлийа'* становятся упомянутые в Коране пророки. Поклонение и почитание *авлийа' Аллах* было воспринято исламом из религиозной практики предшествовавших ему политеистических религий и соседствовавших с ним религиозных систем.

Мусульманская догматика оказалась бессильна перед крепкими традициями архаических культов. Будучи по своим функциям божествами, *авлийа' Аллах* в исламе таковыми тем не менее не признаются — их сверхъестественная сила исходит от Аллаха. В сознании мусульман *авлийа'* наделены божественной благодатью (*баракой*), и по велению Аллаха через них она может передаваться людям. Они будто бы обладают безграничными возможностями влиять на жизни людей, способны дать богатство, здоровье, потомство и отворотить беду. Некоторые *авлийа'* включены в социальный контекст и рассматриваются преимущественно как покровители какого-либо занятия или ремесла (профессиональные культы в Центральной Азии). Смерть *вали* есть

лишь прекращение его существования в плотском обличье, его дух продолжает оказывать покровительство и поддержку людям.

Авли́я’ *Аллах* в исламе — большей частью мужчины, но есть и женщины. Согласно жизнеописаниям, «святым» мог стать человек любого занятия и общественного положения, как правитель государства, так и бедняк. В действительности огромная, если не преобладающая часть корпуса исламских *авли́я*’ представлена суфиями, что свидетельствует о давнем взаимовлиянии суфизма и культа *авли́я*’ *Аллах*. Благодаря суфийской идеологии культ *авли́я*’ в исламе, с одной стороны, позволил осуществить необходимую преемственность религиозных воззрений, а с другой — выполнить миссионерские цели по исламизации населения Центральной Азии. Деятельность суфийских орденов велась в основном в условиях сильной инфильтрации тюркских племен, приведшей к повсеместному распространению тюркского языка, а в области религии — анимистических обрядов и шаманизма.

В становлении культа *авли́я*’ *Аллах* в центральноазиатском исламе принимали активное участие существовавшие здесь до ислама религиозные системы: зороастризм и шаманизм. Исследование культа Йусуфа Хамадани позволяет увидеть процесс инкорпорации элементов домусульманских верований в ислам. В то же время культ *авли́я*’ приобрел особо выдающееся значение в деле искоренения племенных верований: домусульманские святилища были уничтожены либо связаны легендами с выдающимися мусульманскими подвижниками. Как следствие, культ *авли́я*’ *Аллах* в центральноазиатском исламе представляется специфической формой синкретизма ислама и других религий. Автор показывает характерные черты культа *авли́я*’ в Центральной Азии, которые определяются особенностями исторического, социально-экономического, культурного развития, природными условиями, а также спецификой процесса исламизации. Культ *авли́я*’ отражает особенности традиционного массового сознания: его предметность, социальный фетишизм, нерасчлененность субъективного и объективного, стремление к мифологизации. Главной причиной живучести культа *авли́я*’ *Аллах* признается

сила культурной преемственности, опирающейся на общинные и семейные традиции народов Центральной Азии.

В своей работе автор исследовал три образующих культ *авлийа' Аллах* в исламе элемента.

1. Агиология *вали* представляет собой совокупность мифов, легенд и поверий, а также агиографической литературы в виде сборников житий, которые, в свою очередь, во многом составлялись из народных легенд.

2. Могила *вали* — настоящее или мнимое захоронение, вокруг которого вырастает *мазар*, или мемориальный комплекс, как правило, на месте старых домусульманских святилищ.

3. Ритуал поклонения — вся совокупность «легитимной» и «нелегитимной» с точки зрения официального духовенства культовой деятельности на «святых» местах, состоящей из религиозного комплекса *зиярат*, а также ритуальных актов или обрядов, относящихся к тому, что называется «народным исламом».

Хотелось бы еще раз подчеркнуть, что предпринятое нами в первой главе исследование, посвященное становлению культа *авлийа' Аллах* в исламе вообще и в центральноазиатском в частности, не претендует на статус самостоятельного исследования, это скорее краткий вводный очерк. Описание генезиса и эволюции культа *авлийа' Аллах* необходимо нам для демонстрации структуры и функций культа *авлийа'* и обозначения историко-культурного контекста практик почитания Йусуфа Хамадани в Хорезме. При этом, безусловно, наши выводы в большей мере касаются реалий постсоветских территорий Центральной Азии, в других регионах картина может быть иной, пути становления культа *авлийа'* будут отличаться там целым рядом особенностей.

На примере культа Йусуфа Хамадани в Хорезме все три элемента рассмотрены нами отдельно по состоянию на момент проведения полевого исследования в период с 2015 по 2018 г. Установлена региональная и локальная специфика культовой деятельности, особенности структуры мемориального

комплекса и архитектуры культовых объектов, а также проведено исследование комплекса устных и письменных текстов агиологии Йусуфа Хамадани. В каждом из элементов культа найдены специфические черты, свойственные историко-географическому региону Хорезм. Выявлено то обстоятельство, что состояние и внешний облик комплекса находятся в зависимости от административных решений и возможности финансирования, но первичнее здесь курс правительства Узбекистана, направленный на возрождение национальных ценностей и развитие туризма. В большинстве аспектов все три элемента практики поклонения *авлия*' *Аллах* убедительно демонстрируют региональную обусловленность культа Йусуфа Хамадани и его сподвижников. Некоторые особенности обрядовой и культовой деятельности обладают признаками локального характера.

В ходе полевого исследования нам 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. Очевидно также, что существует определенное соответствие между социальной структурой сообщества и обрядовым комплексом практики поклонения *авлия*' *Аллах*. Изучение культа Йусуфа Хамадани в действии позволило нам выявить определенную корреляцию между общественным устройством современного узбекского кишлака и культовой деятельностью на *мазаре*. Существует гендерное различие в посещении *мазаров*, которое выражается в отличии целей и выбора объектов почитания при осуществлении ритуальной практики. Культовый комплекс *Улли-пир* относится к такого рода местам поклонения. Он состоит из двух самостоятельных объектов со своей культовой инфраструктурой, но объединенных административно. Центральный объект — усыпальница Йусуфа Хамадани — это место поклонения, где религиозная практика больше соответствует нормам «легитимного» с точки зрения официального духовенства ислама и в большей степени соответствует мужскому подходу к культовой дея-

тельности. *Зиярат* мужчин обычно имеет строго ритуализированный характер. Цели, которые они преследуют при поклонении *мазару*, практически всегда одинаковы: обретение веры, надежда на спасение и желание отмолить грехи у карающего бога. На второй части комплекса, названной нами *мазаром* «помощников» Йусуфа Хамадани, находящейся в стороне, мы смогли наблюдать некоторые обряды, свойственные местной форме ислама, пользующиеся популярностью больше у женщин. Особые формы религиозной практики, имеющие специфическую для этих мест шаманскую основу с некоторыми элементами зороастрийских ритуалов в сопровождении *сур* из Корана, осуществлялись здесь под руководством *фолбин*. *Фолбин* является тем центром, вокруг которого сосредоточена «неканоническая» культовая деятельность, состоящая их элементов прежних доисламских культов.

Редкое сегодня явление устойчивости доисламских ритуальных форм, которое мы смогли наблюдать на мемориальном комплексе Йусуфа Хамадани, вопреки процессам, неоднократно менявшим картину мира проживающих в Хорезме народов, мы предлагаем объяснить несколькими факторами. Вероятно, главным из них является удаленность культового объекта от основных паломнических маршрутов, что позволяет сохранять в тайне и практиковать религиозную традицию. Другим фактором может служить наличие линии преемственности данной традиции, которая сегодня представлена в лице местной *фолбин*. Традиционный женский уклад жизни, лежащий в основе гендерных различий в религиозной практике местного населения есть первая причина сохранения спроса на ее услуги.

Важно отметить и другую причину сохранения практик «народного ислама» в сельской местности. Рост социального неблагополучия, вызванного изменением традиционных гендерных ролей и жизненного уклада узбекской семьи вследствие феминизации трудовой миграции, также побуждает женщин к обращению за помощью к *фолбин*. Столкнувшись с вызовами современной жизни, женщина призывает на помощь практики, концептуально связанные с прошлым, с торжеством традиции.

Гендерные различия в моделях ритуального поведения на *мазаре* Йусуфа Хамадани, по нашему мнению, отражают две разные концепции видения мира и связанное с ними традиционное разделение ролей и обязанностей в узбекских семьях на фемининные (внутридомашние) и маскулинные (внедомашние). Проведенные нами наблюдения и беседы с местными жителями подтверждают сохранение существующего жизненного порядка в кишлаке Бешмерген. Под покровом женского уклада, несмотря на смену религиозных доктрин, сохраняется идеология, в которой мир предстает статичным, и человек не в силах изменить устоявшуюся в нем упорядоченность, что, несомненно, способствовало консервации многих архаичных символов и элементов в быту.

Вместе с тем изученные нами обряды, практикуемые на *мазаре* Уллипир, лишь условно можно разделить по гендерному признаку. В настоящее время религиозное поведение, свойственное раньше только мужчинам или только женщинам, во многом отходит в прошлое. Эхо модернизации всех сторон жизни докатилось до традиционного уклада сельской общины, внося коррективы в устоявшиеся гендерные особенности ритуальных практик. Тем не менее практика культа *авлийа* 'Аллах в Центральной Азии демонстрирует, что различия между «сельским» и «городским», «мужским» и «женским» вариантами культа *авлийа* продолжают сохраняться. Культовая деятельность, которую мы относим к локальным формам ислама, практикуемая на *мазарах* вдали от туристических маршрутов и контроля официального духовенства, отражает картину общественной жизни традиционного узбекского кишлака с его семейно-родовыми и соседско-территориальными связями.

Городские *мазары*, особенно те, которые входят в паломнические маршруты, чаще всего представляют собой мемориальные комплексы, имеющие определенную историческую ценность, привлекающую, помимо паломников, еще и множество туристов. Здесь активно ведется разнообразная коммерческая деятельность. В понимании официальных лиц любая архаичность в обрядовой практике недопустима и не только наносит ущерб имиджу

культового объекта, но и приносит коммерческий урон, отпугивая посетителей. Руководство «городских» культовых объектов, мавзолеев, известных «святым» мест, которые отмечены на картах и рекомендованы для посещения паломникам и туристам, проводит строгую политику недопустимости обрядовой деятельности, выходящей за рамки официальных норм. Более того, в наиболее популярных «святым» местах нами отмечается тенденция к профанированию культа вследствие коммерциализации культовых объектов. Многие паломники сегодня существенно упрощают *зиярат*, сводя ритуальный комплекс до выполнения отдельных актов, а зачастую превращая паломничество в экскурсию с выполнением простейших традиционных ритуалов.

Единичные островки, где еще можно застать архаичные культы, находятся на периферии паломнических маршрутов, там, где отсутствует официальное духовенство, либо под его негласной протекцией. Такого рода ритуальная практика проявляется в ограниченных масштабах, в рамках малых общин и чаще всего сосредоточена в руках конкретного сакрального персонажа, входящего в линию преемственности этой традиции. Своеобразие культовой деятельности, впрочем, как и других элементов культа *авлийа* 'Аллах, прежде составлявших красочную палитру, становится реликтовым явлением, свойственным некоторым сельским *мазарам*.

В этой связи пример живучести домусульманской традиции в религиозных практиках на исследуемом нами *мазаре* особенно интересен и показателен. Присутствие на *зияратгохе* «помощников» местной *фолбин* — продолжательницы традиции, которую мы относим к реликтам домусульманских религиозных систем, создает все условия для сохранения местных форм ислама. К тому же этому способствует особая информационно-коммуникативная среда, характерная для микросоциумов традиционного типа, без которой вера в силу *фолбин*, возможно, не имела бы своего решающего значения. Соответствующая культурная среда сохраняется там, где традиционная социальная структура достаточно стабильна, а в *кишлаке* Бешмерген, по нашему мнению, ситуация именно такова.

В целом результаты исследования культа Йусуфа Хамадани подтверждают тезис о социокультурной обусловленности практики поклонения *авлия Аллаха* в исламе, которую мы показали в первой главе своей работы, посвященной становлению и эволюции культа *авлия* в Центральной Азии. Совокупность результатов, полученных во второй и третьей главах исследования, дает основание утверждать, что культ Йусуфа Хамадани в Хорезме является социокультурным феноменом, то есть выступает как часть культуры и как социальный институт. Как социокультурный институт культ *авлия Аллаха* представляет организацию внутри общества, которая выполняет определенные функции; решает проблемы, с которыми отдельно взятый человек справиться не может; отношения людей в нем постоянно повторяются и самовоспроизводятся. Как часть культуры культ *авлия Аллаха*, с одной стороны, находит свое выражение в культовом зодчестве: в великолепных архитектурных ансамблях мемориальных комплексов и декоративном убранстве культовых зданий. В этом качестве он является памятником художественной культуры и выполняет эстетическую функцию. Со сменой эпох в соответствии с «духом времени» меняется архитектура культовых сооружений — от монументального парадного стиля средних веков до утилитарной архитектуры нашего времени. Богатое наследие мусульманской агиологии, представленное как совокупность мифов, легенд, поверий и многочисленных письменных источников, есть также итог длительного исторического процесса. Следовательно, культ *авлия Аллаха* — активный носитель национальной культуры народов Центральной Азии. Между тем практика поклонения *авлия* имеет определенное идейное и религиозное содержание и тем самым представляет собой духовную составляющую культуры народа.

С обретением независимости и началом нациестроительства в Узбекистане культ *авлия Аллаха* пришел на помощь формирующимся среднеазиатским этнонационализмам. Все три элемента культа *авлия* были «национализированы»: разнообразная культовая деятельность постепенно ограничена регламентированным *зияратом*, корпус агиографических текстов и устная

традиция о деяниях знаменитых «пассионариев» своего времени интерпретируется в соответствии с национальной идеей, а физическое пространство *мазара* подводится под стандарты и приобретает официальный статус предприятия. Переход культа *авлия* в исламе в статус официального предприятия сопровождался изменением дизайна организационной структуры, частичными изменениями функций агентов и формализацией отношений между ними.

«В современный период независимые государства Центральной Азии при выработке национальной идеологии стараются максимально использовать то своеобразное, особое, которое существует в местной форме бытования ислама» (Муминов 2011: 170). И в то же время сегодня мы наблюдаем процессы обновления религии, сопровождающиеся негласной борьбой с практиками «народного ислама». «Таким образом, в исламе и только в исламе очищение / модернизация, с одной стороны, и возобновление якобы локальной идентичности, с другой стороны, могут быть одним и тем же языком и набором символов» (Gellner 1981: 5). На смену местным формам отправления культа *авлия* *Аллах* приходит единая урбанизованная и «легитимная» форма со своими правилами и регламентами. В городах этот процесс, можно сказать, уже завершен. Городские *мазары* в настоящее время представляют собой мемориальные комплексы, где практика *зиярат* строго регламентирована конкретными инструкциями. Индустрия массового туризма унифицирует и завершает процесс стандартизации и элиминации практик «народного ислама» из публичного физического пространства культа *авлия* *Аллах*. Лишь удаленные сельские *мазары* остаются островками, где «народный ислам» еще по-прежнему проявляет себя, но и здесь мы наблюдаем систематическую деятельность, направленную на поглощение непризнанных современной ортодоксией религиозных форм.

Состояние относительно низкой, но все же фиксируемой автономии, в котором находится поле культа Йусуфа Хамадани как часть поля религии социального пространства кишлака Бешмерген, существует за счет напряжения, возникающего вследствие постоянно действующих сил между ключе-

выми позициями *имама* и *фолбин*, что подтверждает тезис Бурдьё: «Структура отношений между полем религии и полем власти в каждый отдельный момент определяет конфигурацию структуры отношений, определяющих поле религии» (Бурдьё 2007: 55). Применительно к состоянию поля религии исследуемого района это сводится к следующему: существует тенденция к вытеснению практик «народного ислама» и постепенному превращению поля религии в аппарат поля власти. Сакральное пространство, или поле религии, теряет свободу, выстраивается по определенным стандартам. «Святое» место, где каждый мог выбрать свой «продукт спасения», теряет «живую» связь с людьми. Позиция духовного и политического истеблишмента нацелена на десакрализацию культа *авлия*' *Аллах* в процессе нацистроительства и создание на месте *мазаров* исторических и религиозно-культурных мемориальных комплексов.

Как видим, культ *авлия*' *Аллах* 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. Практика поклонения *авлия*' *Аллах* — важная и неотъемлемая часть сложного механизма, позволяющего людям жить вместе и иметь упорядоченные общественные отношения.

Выбранный нами синтетический путь исследования такого многогранного явления, как культ *авлия*' *Аллах* в исламе, на примере социокультурной системы *мазара* *Улли-пир* доказал свою эффективность. Применение в нашем исследовании трех методологических подходов позволило, по нашему мнению, раскрыть феномен культа *авлия*' 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 современную теорию социализма, раскрыли механизм производства и воспроизводства практик культа. Таким образом, во многом общий для куль-

та *авлия*’ исследовательский маршрут в первых двух главах привел нас в третьей к новым открытиям и позволил сделать ряд важных выводов.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

І. а. Электронные издания

В Бухаре 2003 — В Бухаре празднуют 900-летний юбилей великого теолога Ходжи ‘Абд ал-Халика Гиждувани // Фергана. Информационное агенство. URL: <http://www.fergananews.com/article.php?id=2373> (12. 08. 2016).

В Туркмении 2009 — В Туркмении будет организовано паломничество к национальным святыням // Новости Newsru.com URL: <http://www.newsru.com/arch/religy//17aug2009/turkmenistan.html> (24. 09. 2016).

Книга 1992 — Книга сына муллы (Китоби *Мулла-заде*): сочинения / пер. с узб. Р. Л. Гафурова. Ташкент, 1992. URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/M.Asien/XV/1400-1420/Kitobi_mulla_zade/frametext.htm (14. 07. 2016).

Наша святыня 2013 — Наша святыня // 100 дорог. Хива, 2013. URL: <http://100dorog.ru/guide/events/6351341> (06. 10.2016).

Узбекистан 2009 — Узбекистан: в Бухаре женщинам запрещают посещать мечети // Фергана. Информационное агенство упа. URL: <http://www.fergananews.com/news.php?id=12726> (12. 06.2016).

Узбекистан 2014 — Узбекистан: обитель спасения и утешения // Pearl of East: Your travel guede in Uzbekistan. URL: http://pearlofeast.com/post.php?id=226&news_page=1 (15. 06. 2016).

Узбекистан 2016 — Узбекистан: Паломничество на могилу Каримова // Узбекские утренние новости. URL: <http://uz.utro.news/today/1/2016/10/16/> (24. 03. 2017).

І.б. Неопубликованные

ПМА — Полевые материалы экспедиции в Бешмерген Шавотского района Хорезмской области Узбекистана и другие республики Центральной Азии, 2014–2018 гг.

[Инф. 1] — *мулла на мазаре Йусуфа Хамадани.*

- [Инф. 2] — пожилая женщина на *мазаре*.
- [Инф. 3] — мужчина пожилых лет, житель *кишлака* Бешмерген (С).
- [Инф. 4] — женщины на *мазаре* «помощников».
- [Инф. 5] — мужчины средних лет, жители *кишлака* Бешмерген.
- [Инф. 6] — смотритель на *мазаре* «помощников».
- [Инф. 7] — пожилая женщина, жительница *кишлака* Бешмерген (С).
- [Инф. 8] — мужчина средних лет, житель *кишлака* Бешмергена (Д).
- [Инф. 9] — мужчина средних лет, из СПб, друг (Д).
- [Инф. 10] — бабушка, живет рядом с *мазаром* «помощников» (Х).
- [Инф. 11] — попрошайка на *мазаре*, женщина средних лет.
- [Инф. 12]. — таксист в Ургенче.
- [Инф. 13] — пожилой мужчина, житель *кишлака* Бешмерген, отец (Д).
- [Инф. 14] — гости в доме *муллы*, взрослый мужчина.
- [Инф. 15] — краевед в музее села Байряка.
- [Инф. 16] — *имам* мечети, взрослый мужчина (А).
- [Инф. 17] — студент медресе, мужчина средних лет.
- [Инф. 18] — суфийский *шейх*, взрослый мужчина (Р).

II. ЛИТЕРАТУРА

II. а. Монографии и сборники статей

Абашин 2015 — *Абашин С. А.* Советский кишлак: между колониализмом и модернизацией. М., 2015.

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

Аверьянов 2009 — *Аверьянов Ю. А.* Мазар Баха' Ад-Дина вчера и сегодня // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. Вып. 2 / отв. ред. Р. Р. Рахимов. СПб., 2009. С. 281–322.

Алексеев 2011 — *Алексеев А. К.* Сведения «Тарих-и мулла-зада» о правилах совершения зийярата // Лавровский сборник. Материалы XXXIV и

XXXV Среднеазиатско-Кавказских чтений 2010–2011 гг.: этнология, история, археология, культурология / отв. ред. Ю. Ю. Карпов, М. Е. Резван. СПб., 2011. С. 80–86.

Амин 2000 — *Амин М.* Книга вечных даров: пер. с араб. / под ред. И. Р. Насырова. Уфа, 2000.

Ахмедов 2007 — *Ахмедов А., Рузмухаммад Д. Ходжа Юсуф Хамадани.* Ташкент, 2007.

Бабаджанов 2001 — *Бабаджанов Б. М.* Активизация деятельности суфийских шайхов к концу перестройки и после обретения независимости // Суфизм в Центральной Азии / отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 331–359.

Бабаджанов 2007 — *Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., фон Кюгельген А.* Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX в. Алма-аты, 2007.

Базаров 1997 — *Базаров М.* Советская религиозная политика в Средней Азии, 1918–1930 гг. // Этнические и региональные конфликты в Евразии. Книга 1: Центральная Азия и Кавказ / под ред. А. Малашенко, Б. Коппитерс, Д. Тренин. М., 1997. С. 15–34.

Бартольд 1964 — *Бартольд В. В.* Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии / отв. ред. Б. Г. Гафуров. М., 1964. Т. 2.

Бартольд 1966 — *Бартольд В. В.* Работы по истории ислама и арабского халифата / отв. ред. А. Н. Кононова. М., 1966. Т. 6–10.

Бартольд 1968 — *Бартольд В. В.* Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов / отв. ред. А. Н. Кононова. М., 1968. Т. 5–10.

Басилов 1970 — *Басилов В. Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.

Басилов 1992 — *Басилов В. Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992.

Басилов, Снесарев 1975 — *Басилов В. Н., Снесарев Г. П.* Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.

Башарин, Аверьянов 2014 — *Башарин П. В., Аверьянов Ю. А.* // Таджики. История, культура, общество / отв. ред. М. Е. Резван. СПб., 2014. С. 158–189.

Беннетт 2006 — *Беннетт Дж. Г.* Учителя мудрости / пер. с англ. А. Л. Долгопольского М., 2006.

Бертельс 1965 — *Бертельс Е. Э.* Суфизм и суфийская литература. М., 1965.

Бобровников 2006 — *Бобровников В.О.* Родовые святилища рутульцев: гибридная религиозность у мусульман Дагестана // Религиозные практики в современной России: сборник статей / под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. М. 2006. С. 174–188.

Бондаренко 1995 — *Бондаренко Д. М.* Бенин накануне первых контактов с европейцами. Человек. Общество. Власть. М., 1995.

Бурдые 2001a — *Бурдые П.* Социоанализ Пьера Бурдые. СПб., 2001.

Бурдые 2001b — *Бурдые П.* Практический смысл. СПб., 2001.

Бурдые 2005 — *Бурдые П.* Социология социального пространства. СПб., 2005.

Бурдые 2007 — *Бурдые П.* Социальное пространство: поля и практики. СПб., 2007.

Васильев 1983 — *Васильев Л. С.* История религий Востока. М., 1983.

Васильцов 2016 — *Васильцов К.* «Печать друзей Божьих» (*‘Хатм ал-авлия’*) Хакима Тирмизи и концепция *валайа* в ши‘изме // Историко-культурные традиции эпохи Хакима Тирмизи и ее значение в мировой цивилизации / отв. ред. А. Раджабов. Душамбе, 2016. С. 81–97.

Вебер 2016 — *Вебер М.* Хозяйство и общество. Т. 1. М., 2016.

Гаврилов 1912 — *Гаврилов М.* Рисоля сартовских ремесленников. Ташкент, 1912.

Газали 1980 — *Абу Хамид ал-Газали.* Воскрешение наук о вере. М., 1980.

Гирц 2004 — *Гирц К.* Интерпретация культур / пер. с англ. Е. М. Лаза-

ревой. М., 2004.

Гольдциер 1938 — *Гольдциер И.* Культ святых в исламе: пер. с нем. / под ред. А. Рановича. М., 1938.

Горшунова 2000 — *Горшунова О. В.* Женское паломничество к святым местам (по материалам Ферганской долины) // Итоги полевых исследований. Город, 2000. С. 23–29.

Демидов 1976 — *Демидов С. М.* Туркменские овляды. Ашхабад, 1976.

Демидов 1978 — *Демидов С. М.* Суфизм в Туркмении. Ашхабад, 1978.

Демидов 1988 — *Демидов С. М.* Легенды и правда о «святых» местах. Ашхабад, 1988.

Джаббаров, Дресвянская 1992 — *Джаббаров И., Дресвянская Г.* Духи, святые, боги Средней Азии: очерки по истории религии. Ташкент, 1992.

ДиУис 1996 — *ДиУис Д.* Маша'их-и турк и Хаджаган: переосмысление связей между суфийскими традициями йасавийа и накшбандийа // Суфизм в Центральной Азии / отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб., 2017. С. 210–244.

Йылмаз 2009 — *Йылмаз Х. К.* Золотая силсила: цепь преемственности шейхов тариката накшибандийа-халидийа / пер. с тур. Д. Кадырова. М., 2009.

Кайуа 2003 — *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003.

Климович 1962 — *Климович Л. И.* Ислам: очерки. М., 1962.

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

Кныш 2015 — *Кныш А. К.* «Что в имени?» Определение суфизма как эпистемологическая и идеологическая проблема // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации / отв. ред. А. Д. Кныш, Д. В. Брилев, О. А. Ярош. СПб. 2015. С. 157–176.

Кныш 2016 — *Кныш А. К., Маточкина А. И.* Шиитский ислам. СПб., 2016.

Кукушкина 1981 — *Кукушкина Н. А.* Культура и искусство древнего Хорезма. М., 1981.

Кюгельген 1998 — *Кюгельген А.* Расцвет накшбандийа-муджаддийа в Средней Трансоксании с XVIII — до начала XIX вв.: опыт детективного расследования // Суфизм в Центральной Азии / отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб., 2001. С. 281–320.

Мосс 2000 — *Мосс М.* Социальные функции священного. СПб., 2000.

Муминов 2011 — *Муминов А. К.* Родословное древо Мухтара Ауэзова. Алматы, 2011.

Муминов 2016 — *Муминов А. К.* Шиитские культурные влияния на Центральную Азию (на примере деятельности алидов) // ARS ISLAMICA. В честь Станислава Михайловича Прозорова / под ред. М. Б. Пиотровского, А. К. Аликберова. М., 2016. С. 647–728.

Мурадов 2018 — *Мурадов Р.* Регенерация святынь (Современное состояние мест поклонения в Хорезме) // Оазисы шелкового пути. Современные проблемы этнографии, истории и источниковедения Центральной Азии / отв. ред. Т. В. Котюкова. М., 2018. С. 744–755.

Мустафа 2010 — *Мустафа Авлия'и. Ховард И. К. А.* Хадисоведение. М., 2010.

Мустафина 1992 — *Мустафина Р. М.* Представления, культы, обряды у казахов. Алма-Ата, 1992.

Насыров 2012 — *Насыров И. Р.* Основания исламского мистицизма. М., 2012.

Прозоров 2016 — *Прозоров С. М.* Ислам как идеологическая система. М., 2016. Т. 2.

Пэнто 1995 — *Пэнто Л.* Теория в действии // Социоанализ Пьера Бурдьё. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии РАН. СПб., 2001. С.70–80.

Рамзи 2002 — *Рамзи М. М.* Собрание сведений из прошлых событий Казани, Булгара и татарских царей / пер. А. Кудрявцева. Бейрут, 2002. Т. 2.

Резван 2017 — *Резван Е. А.* Волхвы пришли. СПб., 2017.

Резван 2012 — *Резван М. Е.* Паломничество как функция транспортного коридора // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. Вып. 3 / отв. ред. Р. Р. Рахимов, М. Е. Резван. СПб., 2012. С.244–269.

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

Рахманалиев 2009 — *Рахманалиев Р.* Империя тюрков. 2009.

Рахимов 2007 — *Рахимов Р. Р.* Коран и розовое пламя. СПб., 2007.

Рикер 2008 — *Рикер П.* Конфликт интерпретаций / пер. с франц. И. С. Вдовина. М., 2008.

Рияхи 2003 — *Рияхи А.* Предисловие и комментарии // *Ходжа Юсуф Хамадани «Рутбат ул-хаят»*: пер. с фарси / под ред. Г. Голамхосейнзаде. Ашгабат, 2003. С. 10–62.

Рэдклифф-Браун 2001 — *Рэдклифф-Браун А. Р.* Структура и функция в примитивном обществе / пер. с англ. О. Ю. Артемова. М., 2001.

Селезнев 2009 — *Селезнев А. Г., Селезнева И. А., Белич И. В.* Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009.

Селезнев 2009а — *Селезнев А. Г., Селезнева И. А.* Общение во сне: наблюдатели за священными могилами в сибирском исламе // Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Сибирский сборник. Кн. 1 / отв. ред. Л. Р. Павлинская. СПб., 2009. С.39–49.

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

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

Сорокин 1992 — *Сорокин П.* Человек, цивилизация, общество. М., 1992.

Стасевич 2012 — *Стасевич И. В.* Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: тради-

ция в условиях перемен. Вып. 3 / отв. ред. Р. Р. Рахимов, М. Е. Резван. СПб., 2012. С. 270–301.

Сухарева 1960 — *Сухарева О. А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.

Сухарева 1966 — *Сухарева О. А.* Бухара начала XIX — конца XX веков. М., 1966.

Сызранов 2006 — *Сызранов А. В.* Святые места мусульман Астраханского края: историко-этнографический очерк. Астрахань, 2006.

Тагирджанов 1962 — *Тагирджанов А. Т.* Описание таджикских и персидских рукописей Восточного отдела библиотеки ЛГУ. Л., 1962. Т. 1–2.

Терлецкий 2011 — *Терлецкий Н. С.* Некоторые древние атрибуты мусульманских мест паломничества и поклонения // Лавровский сборник. Материалы XXXIV и XXXV Среднеазиатско-Кавказских чтений 2010–2011 гг.: этнология, история, археология, культурология / отв. ред. Ю. Ю. Карпов, М. Е. Резван СПб., 2011. С. 333–336.

Токарев 1990 — *Токарев С. А.* Ранние формы религии. М., 1990.

Толстов 1948 — *Толстов С. П.* Древний Хорезм. М., 1948.

Торкаман 2009 — *Торкаман А. Э.* Мудрецы Востока. Махачкала, 2009.

Тримингем 1989 — *Тримингем Дж. С.* Суфийские ордены в исламе / пер. с англ. А. Стравиская. М., 1989.

Трофимова 2015 — *Трофимова К. П.* «Божьи люди»: традиция почитания «святых» в цыганской среде на Балканах // Суфизм и мусульманская духовная традиция: тексты, институты, идеи и интерпретации / отв. ред. А. Д. Кныш, Д. В. Брилев, О. А. Ярош. СПб. 2015. С. 126–157.

Фахретдинов 2006 — *Фахретдинов Р. Ф.* Асар. Казань, 2006.

Фрэзер 1983 — *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь / пер. с англ. М. К. Рыклина. 2-е изд. М., 1983.

Хисматулин 2001 — Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сборник статей памяти Фритца Майера (1912–1998) / отв. ред. А. А. Хисматуллин. СПб., 2001.

Чвырь 2014 — *Чвырь Л. А.* О христианско-мусульманских параллелях в культуре святых (дегенда о семи спящих отроках эфесских) // Востоковедческие исследования на постсоветском пространстве. Сборник научных статей памяти профессора Сергея Петровича Полякова / отв. ред. Е. А. Ларина. М., 2014. С. 228–248.

Шматко 1993 — *Шматко Н. А.* Введение в социоанализ Пьера Бурдьё // Бурдьё П. Социология политики. М., 1993.

Шматко 2007 — *Шматко Н. А.* «Социальное пространство» Пьера Бурдьё // Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики. СПб., 2007.

Эрнст 2012 — *Эрнст Карл В.* Суфизм. Мистический ислам. М., 2012.

Яблоков 1994 — *Яблоков И. Н.* Основы религиоведения. М., 1994.

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

DeWeese 1994 — *DeWeese D.* Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. University Park: Pennsylvania State University Press, 1994.

DeWeese 2013 — *DeWeese D., Muminov A.* The Legacy of Ishaq Bab in Narrative and Genealogical Traditions. Vol. 1. Opening the Way for Islam: The Ishaq Bab Narrative, 14th–19th Centuries. Almaty, 2013.

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

Ernst 1997 — *Ernst C. W.* The Shambala Guide to Sufism. Boston, 1997.

Gellner 1981 — *Gellner E.* Muslim Society. New York, 1981.

Hilgers 2004 — *Hilgers I.* Why Do Uzbeks have to be Muslims? Bonn, 2004.

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

Keller 2001 — *Keller S.* To Moscow, not Mecca: the Soviet campaign against Islam in Central Asia, 1917–1941. Westport, 2001

Louw 2007 — *Maria Elisabeth Louw*. Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia. New York, 2007.

Poul 1998 — *Poul J.* Doctrine and organization the Khwajagan Naqshbandiya in the first generation after Baha'uddin. Berlin, 1998.

Privratsky 2001- *Privratsky B.* Muslim Turkistan. Kazak Religion and Collective Memory. Surrey, 2001.

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

Tasar 2018 — *Tasar E.* Sufism on the Soviet Stage: Holy People and Places in Central Asia's Socio-Political Landscape after World War II // Sufism in Central Asia. New Perspectives on Sufi Traditions, 15th — 21st Centuries / ed. Devin DeWees, Jo-Ann Gross. Leiden, 2018. P. 256–283.

Zarcone 2013 — *Zarcone 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. Shinmen Yasushi, Sawada Minoru and Edmund Waite. Paris, 2013. P. 73–89.

II. б. Автореферат диссертации

Юсефи 2009 — *Юсефи Д. М.* Мазары Хорасана и Мавераннахра эпохи Тимуридов: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Душанбе, 2009.

II. в. Статьи в периодических изданиях

Авдоев 2011 — *Авдоев Т. В.* Историко-теософский аспект езидизма // Приложение № 15 к ж-лу «Апокриф». Калининград, 2011. С. 136–140.

Асад 2017 — *Асад Т.* Идея антропологии ислама // Журнал исследований ислама и мусульманских обществ. 2017. Т. 7, № 1. С. 42–60.

Ахмадуллин 2014 — *Ахмадуллин В. А.* Факты и домыслы о хадже советских мусульман в последние годы жизни И. В. Сталина // Научно-информационный журнал «Армия и общество». 2014. №4 (41). С. 93.

Аюпова 2012 — *Аюпова Ш.* Узбекская трудовая миграция из Южной Киргизии в Россию и ее влияние на гендерные отношения // *Диаспоры*. 2012. № 2. С. 61–85.

Вяткин 1899 — *Вяткин В. Л.* Шейх Абу Юсуф Хамадани // *Туркестанские ведомости*. 1899. № 79. С. 5.

Гафарова 2016 — *Гафарова У.А.* аль-Хахим ат-Термизи и его взгляды о святых в «хатм аль-авлийа» // *Ученые записки Худжандского государственного университета им. академика Б. Гафурова. Гуманитарные науки*. 2016. № 4(49). С. 61–64.

Жуковский 1894 — *Жуковский В. А.* Древности Закаспийского края. Развалины старого Мерва // *Материалы по археологии России*. № 16. СПб., 1894.

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

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

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

Рассудова 1985 — *Рассудова Р. Я.* Культурные объекты Ферганы как источник по истории орошаемого земледелия // *Советская этнография*. 1985. № 4. С. 96–104.

Снесарев 1983а — *Снесарев Г. П.* Шейх Юсуф Хамадани // *Наука и религия*. 1983. № 3. С. 64–72.

Стеблюк 1963 — *Стеблюк Ю. В.* Погребальные сооружения Южного Хорезма XVIII–XIX вв. // *Материалы Хорезмской археолого-этнографической экспедиции*. 1963. Вып. 7. С. 98–117.

Шматко 1998 — *Шматко Н. А.* «Габитус» в структуре социологической теории // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 1998. Т. 1, № 2. С. 60–70.

Ярлыкапов 2006 — *Ярлыкапов А. А.* «Народный ислам» и мусульманская молодежь Центрального и Северо-Западного Кавказа // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 59–74.

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

Kalanov, Alonso 2008 — *Kalanov K., Alonso A.* Sacred places and “folk” Islam in central Asia // UNISCI Discussion Paper. 2008. № 17. P. 173–185.

Kehl-Bodrogi 2006 — *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.

Khalid 2014 — *Khalid A.* Ulama and the State in Uzbekistan // Asian journal of social science. 2014. № 42. P. 517–535.

Knysh 2011 — *Knysh A.* Sufism // The new history of Islam. Islamic cultures and societies to the end of the eighteenth century / ed. Irwin R. Cambridge university press. 2011. Vol. 4. P. 60–104.

Mansurov 2016 — *Mansurov F.* Khawaja Yusuf Hamadani: His life, Thoughts and Contribution to the Contemporary Sufism // Literacy information and computer education journal (LICEJ). 2016. Vol. 6. Issue 2. P. 2316–2322.

Pankov, Bustanov 2018 — 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.

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

II. г. Справочные издания

Бабаджанов, Олкотт 2003 — *Бабаджанов Б. М., Олкотт М. Б.* СА-ДУМ // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. М., 1999. Вып. 2. С. 71.

Грицанов 1999 — Новейший философский словарь / отв. ред. А. А. Грицианов. Минск, 1999.

Кныш 1991а — *Кныш А. Д.* Вали // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. Л. В. Негря. М., 1991. С. 45–46.

Негря 1991 — *Негря Л.В.* Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Прозоров 1991 — *Прозоров С. М.* Имам // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. Л. В. Негря. М., 1991. С. 97.

Прозоров 1991 — *Прозоров С. М.* аш-Ши'а // Ислам. Энциклопедический словарь / отв. ред. Л. В. Негря. М., 1991. С. 298.

Пиотровский 1988 — *Пиотровский М. Б.* Ислам. Словарь атеиста. М., 1988.

Хасанов 1999 — Татарский энциклопедический словарь / под ред. М. Х. Хасанова. Казань, 1999.

И.д. Электронные публикации

Акыев 2012 — *Акыев А.* Паломники из Туркменистана отправились в Мекку за счет государства, пройдя строгий отбор в органах нацбезопасности // News-Asia. 2012. URL: <http://www.news-asia.ru/view/tm/religion/3679> (20. 10. 2017).

Бабаджанов 1999 — *Бабаджанов Б. М.* Возрождение деятельности суфийских групп в Узбекистане // Центральная Азия и Кавказ. 1999. №1(2). URL: http://www.ca-c.org/journal/cac-02-1999/st_22_babajanov.shtml (14.09. 2016).

Бобохонов 2015а — *Бобохонов Р. С.* Басмачество как священный джихад против советской власти в Центральной Азии. Ч. 1 // ЦентрАзия. URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1430799600> (02. 10. 2016).

Бобохонов 2015б — *Бобохонов Р. С.* Басмачество как священный джихад против советской власти в Центральной Азии. Ч. 2 // ЦентрАзия. URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1430978880> (02. 10. 2016).

Бобохонов 2015в — *Бобохонов Р. С.* Джадидизм как школа модернизации

ции ислама в Центральной Азии // ЦентрАзия. URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1424558880> (03. 10. 2016).

Народы Ирана 2012 — Народы Ирана: луры и бахтиары // Этнографический блог о народах и странах мира, их истории и культуре. URL: <http://lib7.com/aziatyua/393-lyru-batiaru-iran.html> (12. 09. 2016).

Нурматова 2014 — *Нурматова М. А.* Духовные и нравственные ценности во взглядах и деятельности джадидов // Журнальный клуб Интелрос. 2014. № 3. URL: http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/k3-2014/25380-duhovnye-i-nravstvennye-cennosti-vo-vzglyadah-i-deyatelnosti-dzhadidov.html (08. 11. 2016).

Олкотт 2012 — *Олкотт М. Б.* Очерк истории ислама в Узбекистане // Московский центр Карнеги. URL: <http://carnegieendowment.org/files//WhilwindofJihadChapter1.pdf> (24. 07. 2016).

Kemper2009 — *Kemper M.* Stutying Islam in the Soviet Union // Amsterdam: Vossiuspers UvA. URL: http://www.oratiereeks.nl/upload/pdf/PDF-8952oratie_Kemper.PDF (13. 05. 2017).

Olcott 2007 — *Olcott Marta Brill.* Sufism in Central Asia // Carnegie papers. Russian and Eurasian Program. May 2007. № 84. URL: https://carnegieendowment.org/files/cp84_olcott_final2.pdf (07. 05. 2017).

Цепь передачи мистического знания

Образование в суфизме означает передачу состояний и чувств, осуществляемую при непосредственном пребывании одного человека рядом с другим, поэтому для его получения необходим духовный наставник. *Силсила* (цепь преемственности) — это последовательность *шейхов тариката*, которая восходит к пророку Мухаммаду. *Силсила* считается своего рода «духовной родословной».

1. **Пророк Мухаммад** (571, Мекка — 632, Медина), центральная фигура в исламе, политический деятель, основатель и глава мусульманской общины (*уммы*), которая в ходе его непосредственного правления составила сильное и крупное государство на Аравийском полуострове.

2. **Ас-Сиддик Абу Бакр ‘Абд Аллах б. ‘Усман ал-Курайши, или Абу Бакр** (572, Мекка — 634, Медина), первый праведный *халиф*, друг, сподвижник и тесть пророка Мухаммада.

3. **Абу ‘Абд Аллах Салман ал-Фариси** (578, Иран, провинция Исфахан — 657, совр. Ирак, Мадаин). Первый мусульманин из персов, сподвижник пророка Мухаммада.

4. **Касим б. Мухаммад** (653–720 или 726, Кудайд, между Меккой и Мединой), внук Абу Бакра, двоюродный брат праправнука пророка Мухаммада. Первым его учителем была ‘А’иша, дочь пророка. Исламский богослов, знаток *хадисов*.

5. **Абу ‘Абд Аллах Джафар ас-Садик б. Мухаммад ал-Кураши** (702, Медина — 765, Медина). Был из рода пророка Мухаммада и из рода Абу Бакра: его отцом был Мухаммад Бакр, внук досточтимого Хусейна, а матерью — ‘Умму Ферва, правнучка Абу Бакра. Был выдающимся химиком, физиком и математиком. У шиитов существует целое религиозное течение джафарийа, берущее начало от него.

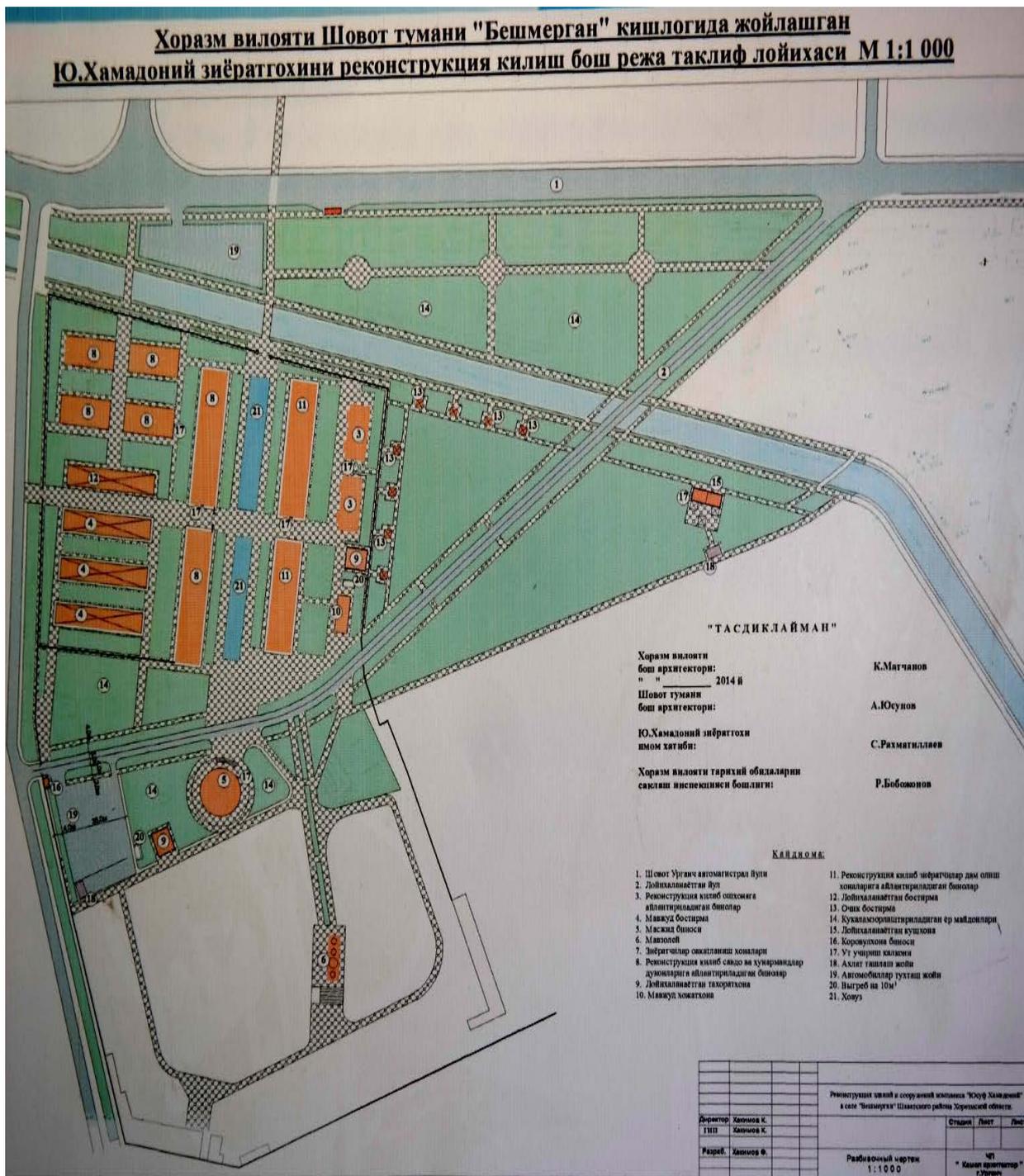
6. **Абу Йазид ал-Бистами** (Тайфур б. Иса, также Абу Йазид) (804, Бистам, Иран — 874, Бистам). Приверженец ханафитского *мазхаба* и *тариката* тайфурийа. Для его учения характерны прежде всего экстатический восторг (*галаба*) и опьяняющая любовь к Аллаху (*сукр*), всепоглощающая страсть к которому приведет возлюбленного в конечном счете к слиянию с ним (Негря 1991: 42).

7. **‘Али б. Джафар**, или Абу ал-Хасан ал-Харакани (963, Харакан, Иран — 1034). Жил 91 год спустя после смерти Абу Йазид ал-Бистами, был его земляком и хранителем могилы. Привнес в *тасаввуф* путешествия и *зияраты*.

8. **Абу ‘Али Фармади** (1016, Фермеза, провинция Хорасан, Иран — 1084), ученик ‘Абу ал-Касима Кушайри Гургани, Хайдарийская ветвь.

9. **Абу Йакуб Йусуф Хамадани** (1048, Хамадан, Иран — 1140 Бомиан, Иран), исламский богослов-законовед, знаток *фикха*, *имам*, суфийский *шейх* и проповедник.

План мазара Йусуфа Хамадани



Снимок территории *мазара* «помощников» со спутника



Рис. 1. После проведения обряда



Рис. 2. Священные деревья



Приложение VI

