

то, казалось бы, логичнее всего было бы ожидать следующего затем уточнения – к какой именно группе, течению, конфессии, толку, суфийскому ордену, либо общине последователей религиозного местного лидера принадлежит так заявивший о себе человек. Кстати, заметим, что вся эта структура социально-локальных мусульманских образований в Средней Азии и Синьцзяне все еще исследована очень слабо и представляет собой широкое поле для деятельности этнографов и историков. А известна ли она хотя бы самим туркестанцам (и в какой степени)?

Однако в реальности жизни свою принадлежность к исламу уйгуры, таджики или узбеки, например, «расшифровывают», «раскрывают» совсем в другой плоскости. Самоопределение «я – мусульманин» не ограничивается фиксацией религиозной принадлежности: в него вкладывают дополнительный этнокультурный смысл, к тому же нередко акцентируемый. Согласно такому самоопределению, человек представляет себя не просто мусульманином, а подразумевает, что он *сразу* является мусульманином определенного этноса и локальной культурной традиций.

Любое самоопределение, как известно, включает два момента, которые, как две стороны одной монеты, неразделимы: «принадлежность к ...» и «противопоставление кому-то или чему-то». У таджиков, узбеков, уйгуров – оседлых туркестанцев – самоопределение «мусульманин» (в конце XIX–XX в.) противопоставлялось либо русским, которые отождествлялись с христианской цивилизацией (в Средней Азии), либо китайцам с их сложной религией и абсолютно чуждой уйгурам цивилизацией и культурой (в Синьцзяне). Такое «слитное» противопоставление – одновременно и этнокультурное, и религиозное – составляет суть ядро обычного для указанных народов Туркестана самосознания, которое логичнее и точнее всего называть «этноконфессиональным».

Предлагаемые сугубо этнографические аспекты исследования ислама не отвергают, естественно, необходимости изучения его и с точки зрения смежных наук.

© 2001 г., ЭО, № 3

С.Н. А б а ш и н

ИСЛАМ И КУЛЬТ СВЯТЫХ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

Специалистам хорошо известно, что ислам не дает однозначного ответа на вопрос, какие именно представления и нормы, за исключением небольшого числа догматов, нужно считать мусульманскими, а какие таковыми считать никак нельзя. У тех или иных авторитетных богословов, в разных религиозных течениях и школах, наконец, в различных историко-культурных традициях существует свое особое понимание этих проблем.

Такая специфика исламского вероучения определяет во многом те подходы, которые вырабатывает светская наука для изучения тех или иных сторон жизни мусульманского общества. Взять, к примеру, тему «культ святых». На сегодняшний день сложились две точки зрения на то, как характеризовать названное явление по отношению к исламу.

Согласно первой точке зрения, культ святых, который ставит под сомнение веру в единого Бога, не может соответствовать исламу, а поэтому изучение культа святых должно сводиться к поиску его до- или неисламских корней. У такого подхода есть несомненное достоинство, которое заключается в том, что культ мусульманских святых исследуется в контексте общемировых тенденций социального и культурного развития. Однако этот подход страдает существенным недостатком, а именно недооценкой степени усвоения исламом того, что называется «доисламскими пережитками». В своей крайней форме такая позиция представлена у мусульманских фундаменталистов и тех исследователей, которые фактически встают на их сторону в идейном плане. Те и другие в принципе не желают причислять культ святых к исламу, называют его проявлением невежества и необразованности, всячески пропагандируют его искоренение.

Вторая точка зрения, более гибкая, состоит в том, что ислам условно подразделяется на две части: первая – официальный, или богословский, ислам, вторая – народный, или бытовой, ислам. К последнему обычно приписывается культ святых. Такое деление на первый взгляд позволяет избежать жестких формулировок, которые отрицают исламскую принадлежность культа святых. Однако и у этой точки зрения

есть недостаток: последовательно развивая ее, можно прийти к выводу, будто существуют два разных, мало связанных между собой ислама, а культ святых противоречит если не исламу в целом, то официальной, или богословской, традиции.

Я думаю, что избежать указанных противоречий можно лишь в том случае, если изучать ислам в историческом измерении. Я убежден, что ислам как образ мыслей и как социальная организация претерпевал существенные, а порой кардинальные изменения на протяжении своей истории. На каждом этапе развития на первый план в исламе выходили разные его стороны или положения. А значит, то, что сегодня считается неисламским или «народно-исламским», еще вчера признавалось мусульманскими богословами и народом в качестве официального ислама. Соответственно то, что сегодня рассматривается как официоз или ортодоксия, завтра вполне может оказаться на обочине исламского вероучения. Применительно к вопросу о культе святых это означает, что необходимо искать корни этого феномена не только за пределами, но и в самом исламе, его философии и истории.

Здесь я хочу сослаться на авторитет замечательного российского этнографа Г.П. Снесарева, который сам приложил руку к тому, чтобы культ мусульманских «святых» рассматривался преимущественно в фокусе до- или неисламских религиозных традиций. Этому посвящена, например, глава его книги «Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма», которая вышла в свет в 1969 г. Однако уже в 1983 г. появилась другая его книга – «Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии», в которой автор попытался уйти от привычных схем в вопросе изучения ислама и предложил изучать культ святых, опираясь на собственную мусульманскую историческую традицию. К сожалению, смысл этой работы остался вне поля зрения широкого круга современных этнографов и исламоведов. Я постараюсь на основе идей Г.П. Снесарева обозначить те ориентиры, которые помогут исследовать мусульманские корни культа святых.

Первое, что сразу бросается в глаза даже при самом поверхностном анализе культа мусульманских святых, – его связь с суфизмом. Суфизм, как известно, – это мистическое направление в исламе. В его рамках была создана особая концепция святости, согласно которой святые (*вали*, или *авлия*) – это лица, приближенные к Богу. Одни теоретики суфизма считали, что святость и соответственно способность творить чудеса даруется свыше. Другие полагали, что святость приобретает постоянным соблюдением религиозных законов и совершенствованием духовных качеств. Так или иначе, в рамках суфизма, а значит, и в рамках ислама, культ святых обрел вполне легальные основания. К какому периоду следует отнести процесс тесного взаимодействия суфизма и культа святых?

История суфизма в Средней Азии уходит корнями глубоко в древность. Как одно из философских течений ислама он был известен в Средней Азии уже давно. Пик интереса к нему пришелся на X–XII вв., когда формировались основные школы мистической мысли в наиболее крупных городах региона: Бухаре, Балхе, Мерве, Термезе. Однако в эту эпоху суфизм еще не был социальной организацией, которая охватывала все население, и оставался исключительно интеллектуальным феноменом. Только в XIII в. суфизм вышел на первый план в исламском мировосприятии. Согласно многочисленным легендам, именно суфии обращали в ислам правителей послемонгольского периода. Так, последователь мистического пути или братства *Кубравия Сайфиддин Бахарзи* обратил в ислам Берке-хана. Последователь мистического пути или братства *Ясавия Сейид-ата* обратил в ислам золотоордынского правителя Узбек-хана. Именно в конце XIII в. надписи на могилах, прославляющие представителей мусульманской учености, сменились надписями, в которых речь шла о суфиях. Старые памятники – могилы правителей – стали превращаться в святые места (мазары), о которых в народе возникло большое число самых фантастических преданий.

Основная черта суфизма – взаимоотношения между духовным наставником (*ишаном*) и его последователями. Система суфийского руководства в уже сложившейся форме известна примерно с XIV в. В XV–XVI вв. в рамках суфийских братств разрабатывалась социальная доктрина, которая проповедовала вмешательство суфиев в политику и общественную жизнь. Как отметил крупный знаток истории и этнографии народов Средней Азии А.А. Семенов, суфии «...крепко держали в своих руках народные массы; их власть была сильнее власти ханов, султанов и эмиров».

Уже к концу XIX в. суфизм в Средней Азии, по мнению ряда исследователей, практически перестал быть философским учением и выродился в ишанизм, когда, по определению О.А. Сухаревой, каждый крупный ишан оказывался, по сути дела, основоположником отдельного братства. В ишанизме не просто исчезли всякие намеки на мистицизм – в его идеологии все большую силу набирала критика традиционного понимания культа святых. Впрочем, это особая тема.

Коснувшись истории суфизма в Средней Азии, я хотел показать, что связь между ним и культом святых

могла возникнуть лишь после XIII в. Однако известно, что сам культ мусульманских святых возник раньше, а значит, его нельзя сводить только к суфизму, как это иногда делается в научной литературе.

Вторым источником появления «святых», более ранним по своему происхождению, чем суфизм, был шиизм. На этом особо настаивал Г.П. Снесарев. Как известно, вопрос о характере власти и о ее легитимности разделил мусульманское общество на две части: суннитов, которые считали, что власть – это результат выбора мусульманской общины и ее могут представлять разные люди, и шиитов, которые полагали, что власть – это наследственная субстанция, передаваемая в роду потомков пророка Мухаммеда или его зятя, четвертого «праведного» халифа Али. Таким образом, шиизм провозгласил сакральную, священную природу власти, а также сакральный характер целой категории людей. С точки зрения идеологии шиизма, святость – это наследственное качество потомков Мухаммеда или Али.

Шиизм, а точнее его ответвления – *кайсаниты*, *абумуслимиты*, *исмаилиты* и др., были очень популярны в Средней Азии в VIII–XII вв. Как правило, шиизм в это время выполнял в регионе роль оппозиционной идеологии, под знаменем которой народные массы и региональные вожди пытались противостоять центральной власти. Бывали периоды, когда шиизм, пусть на короткое время, приобретал официальный характер. Так случилось при саманиде Насре II в первой половине X в. С XIII в. популярность шиизма падает. Кстати, этот процесс совпадает с ростом популярности суфизма. Это не случайное совпадение, а явная закономерность, которая, в частности, свидетельствует, что многие шиитские идеи, в том числе идея святости, наследуются суфизмом. Как показывают некоторые исследования, например ученого из Узбекистана А. Муминова, идеология и социальная организация шиитских сект и движений лежали в основе многих суфийских братств Средней Азии.

После XIII в. среднеазиатский шиизм сохранился лишь на Памире – у исмаилитов. Однако это не означает, что в остальных регионах Средней Азии никаких следов шиизма не осталось. Напомню хотя бы такой известный факт, что Тимур проявлял благосклонность к шиитам, а его потомок Бабур даже в какой-то момент признал себя последователем шиизма, стремясь при помощи союза с персидской династией Сефевидов вернуть себе власть в Средней Азии.

Еще более очевидный реликт шиизма в Средней Азии – широко распространенный культ Али и его потомков. Речь идет, в частности, о разного рода легендах, ритуалах, святых местах, связанных с именем Али. Кроме того, в Средней Азии сложилось целое сословие «белой кости», к которому относили действительных или мнимых потомков четырех «праведных» халифов. Это сословие имело особую иерархию, причем наверху находились потомки Али и его жены – дочери пророка Мухаммеда (их называют *сейидами*), а также потомки Али от других жен.

Знатное и «сакральное» происхождение было в глазах простого народа тем основанием, которое давало право сословию «белой кости», и прежде всего сейидам, играть заметную, если не сказать ключевую, роль в жизни народов Средней Азии. Набор их социальных функций был обусловлен тем, что «белая кость», и только она, находилась вне или над структурами среднеазиатского общества. Представители этого сословия в обязательном порядке занимали высшие административные должности в судебной и военной сферах, в дипломатии, в системе образования. Они выполняли важные функции в экономике, были крупными землевладельцами, торговцами, организаторами ремесленного производства и строительства, а также играли значительную роль в освоении новых земель, руководили переселениями, возглавляли ирригационное строительство и управляли искусственными водными системами. Именно представители сословия «белой кости» составляли значительную часть ученых, философов, поэтов, историков, медиков. Все перечисленные социальные роли, которые играла «белая кость», имели религиозный смысл и содержание. Каждая из них понималась как сакральная роль, своего рода божественная гарантия социального порядка, воплощенная в лице потомков пророка и других мусульманских святых.

Наконец, я хочу назвать третий источник формирования культа мусульманских святых, который еще не обсуждался в научной литературе. Напомню, что суфизм широко распространился в Средней Азии после XIII в. Шиизм играл важную роль примерно с середины VIII в., т.е. с момента восстания под шиитским знаменем Абу Муслима. А было ли что-то до возникновения шиизма, т.е. с конца VII до середины VIII в.? И если было, то могло ли это «что-то» оказать влияние на всю последующую историю культа святых в исламе?

Я хочу обратить внимание на существование интересного института клиентов (*маула*, *мавля*). У арабов этот институт первоначально имел смысл адаптации чужаков в свою родоплеменную структуру. Вхождение в эту структуру означало, по-видимому, не просто смену клановой принадлежности, а принятие на себя определенных обязательств по отношению к неким сакральным предкам. В эпоху становления ислама институт клиентов был переосмыслен и новообращенные мусульмане из числа неарабов становились

клиентами тех арабских деятелей или арабских племен, благодаря которым они приняли ислам. Причем какое-то время даже в мусульманском обществе сохранялась иерархия арабских племен в зависимости от уровня святости их происхождения. Известно, что особое место в этой иерархии принадлежало племени *Курайш*, внутри которого в свою очередь тоже существовала своя иерархия знатности. Все это влияло на расклад сил внутри ранней мусульманской общины, выборы первых халифов и т.д.

Конечно, институт клиентов существовал в Средней Азии очень короткий срок – всего несколько десятилетий, поэтому непосредственную связь между ним и культом святых можно проследить только гипотетически. Надо учитывать, что позднее отношения патрона и клиента были переосмыслены и оказали, видимо, определенное влияние на становление идеологии и практики шиизма. Неслучайно в VIII в. сторонниками Али и его рода были в значительной мере иранцы и тюрки, т.е. мусульмане-неарабы. Затем при мощном влиянии собственно шиитских идей эти отношения стали восприниматься как отношения суфийских наставников и их учеников.

Тем не менее, несмотря на все эти поздние наслоения, при внимательном исследовании можно обнаружить, что связи между духовным наставником (пиром, ишаном) и его последователями никогда не сводились к одному лишь суфизму и тем более шиизму. Так, принадлежность к числу последователей того или иного святого в Средней Азии воспринималась еще недавно как едва ли не главное условие принадлежности к исламу в целом, а не только к какому-то суфийскому братству. Известно, что при обращении в ислам новый мусульманин должен был не только произнести формулу «нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммед – пророк его», что являлось формальным актом вступления в мусульманскую общину, но и обязательно принести клятву верности определенному пиру. До сих пор в Средней Азии часто можно услышать мнение (об этом пишет и Б.Х. Кармышева), что «...в прошлом не существовало человека, у которого не было бы пира – в глазах простых людей это было бы равносильно отходу от мусульманства...».

Интересно, что даже современные мусульмане часто интерпретируют связь между пиром и его последователями именно как отношения между мусульманами-арабами и мусульманами-неарабами в ранний период истории ислама. От информаторов можно услышать легендарную историю о том, что территория и население Средней Азии в момент завоевания ее арабами-мусульманами были сначала поделены между арабскими вождями, а потом закреплены между их наследниками. Похожим образом эти связи были организованы вплоть до недавнего времени. За семьями пиров, которые, как правило, принадлежали к «белой кости», закреплялась та или иная территория, та или иная группа населения, наставниками которой они были из поколения в поколение. Причем среди этих семей была своя иерархия: одни из них играли ведущую роль в масштабах всей Средней Азии или крупных регионов, другие – в отдельных районах, городах и селениях. Так, на протяжении многих веков роль руководителей всего мусульманского духовенства и духовных наставников среднеазиатских правителей из династий Чагатаидов, Шибанидов, Аштарханидов, а также более поздних правителей Бухары и Коканда из узбекских династий Мангыт и Минг играли потомки известного сейида и ишана Махдум-и Агзама, который в XVI в. был главой среднеазиатской ветви братства Накшбандия. В Ходженте же на протяжении веков духовными наставниками правителей и местных жителей были потомки святого Шейха Масляхатдина, который жил в XIII в. В Ташкенте роль пиров местных правителей исполняли потомки святого Шейха Антаура (XIV в.).

В принципе считалось, что каждый сельский населенный пункт, каждый городской квартал и каждое племя или подразделение племени должны иметь своего святого, который живет на средства местных жителей и обучает их молитвам и морали. Когда святой умирал, жители кишлака сообщали его хоронили и могила святого становилась центром местного кладбища и местным мазаром. В такого рода обычаях, на мой взгляд, можно усмотреть некую древнюю традицию, которая сложилась не столько в суфизме или шиизме, сколько в период существования более ранних форм организации мусульманского общества.

Итак, подводя итог, повторю мысль, которую я высказал в начале доклада. Понять природу культа святых в исламе можно только в том случае, если изучать это явление в историческом контексте, включая детальные этнографические исследования. Ислам, на мой взгляд, не вписывается в какую-то одну, заданную схему. А значит, познание ислама как социально-культурного феномена возможно лишь при очень тщательном изучении конкретных форм его бытования.