

© А.В. Сызранов

**КУЛЬТ МУСУЛЬМАНСКИХ СВЯТЫХ  
В АСТРАХАНСКОМ КРАЕ**

Культ мусульманских святых весьма широко распространен в исламском мире. Он включает в себя целый ряд элементов и конкретных проявлений, прежде всего почитание реально живших или вымышленных лиц, квалифицируемых как "святые", поклонение их могилам, а также деревьям, водоемам, камням, так или иначе связываемым со святыми.

Культ святых в целом занимает особое место в мусульманской религии. В исламе всегда шли споры о культе святых, и многие течения, считающие себя ортодоксальными, в частности, "ваххабизм" (Климович 1965: 198–201; Массэ 1982: 155), выступали против этого культа. Первоначальный ислам отвергал поклонение каким-либо объектам (кроме "черного камня" Каабы в Мекке), осуждая его как проявление язычества. Однако уже в первые века существования мусульманской религии стал активно развиваться культ святых и их могил как источников божественной благодати (Большаков 1991). С помощью данного культа ислам адаптировал многие домусульманские и немусульманские верования и обряды, что дало ему возможность распространяться на новых территориях (Басилов 1970: 67; Гольдциер 1938: 21, 46, 65; Климович 1965: 264). Другими, собственно мусульманскими факторами, способствовавшими формированию культа мусульманских святых, были шиизм и – особенно – суфизм (Абашин 2001а). Крупнейшие суфийские авторитеты (муршиды, шайхи, пиры, ишаны), прославившиеся своим благочестием, глубокими познаниями и религиозными подвигами, при жизни или после смерти почитались в качестве святых, а их могилы становились объектами культа. Могилы святых в разных местах исламского мира носят разные названия: *мазар* (Большаков 1991), *зиярат* (Макатов 1967: 164; Юнусова 1994: 75), *пир* (Макатов 1967: 164), *астана* (*остана*) (Валеев 1993: 170), *овлия* (Демидов 2001) и др.

В отечественной науке культ мусульманских святых исследуется достаточно давно – в основном на среднеазиатских и кавказских материалах (Басилов 1970; Баялиева 1972; Кнорозов 1949; Макатов 1967; Снесарев 1969; 1983; Сухарева 1960 и др.). Особенности этих исследований хорошо прослежены в совместной статье С.Н. Абашина и В.О. Бобровникова (Абашин и др. 2003).

В мусульманских регионах Поволжья и Сибири изучение культа святых до сих пор практически не велось. Однако появившиеся в последнее время исследования по этим регионам показывают, что культ этот и здесь был весьма распространен и не менее интересен для науки (см. напр.: Селезнев и др. 2003).

В настоящей работе предпринимается попытка проанализировать культ мусульманских святых в Астраханском крае. Первые отрывочные сведения о мусульманских святынях на Нижней Волге содержатся в работах Н.М. Маторина (Маторин 1929) и Вл. Пятницкого (Пятницкий 1930). Наиболее существенный вклад в изучение нижеволжского варианта данного культа внес астраханский историк-этнограф В.М. Викторин (Викторин 1993; 2003 и др.).

На Нижней Волге изучаемый культ сформировался, на наш взгляд, в эпоху Золотой Орды (XIII–XV вв.) и Астраханского ханства (XV–XVI вв.) под мощным влиянием среднеазиатского суфизма. Исламизация Улуса Джучи протекала во многом бла-

---

Андрей Вячеславович Сызранов – кандидат исторических наук, ассистент кафедры истории России исторического факультета, ассистент кафедры культурологии факультета социальных коммуникаций Астраханского государственного университета.

годаря миссионерской деятельности суфийских проповедников из Бухары и Хорезма, особенно из суфийских братств (тарика) йасавийа и кубравийа (Малов и др. 1998: 111–115). Именно суфии были наиболее активными распространителями ислама среди тюркских кочевников евразийских степей.

Насколько влиятельны были суфии в Золотой Орде с самого начала ее существования можно судить по многочисленным источникам. Так, ряд арабских и персидских авторов сообщают, что хан Берке (правил в 1258–1266 гг.) принял ислам под руководством известного *шайха* тарика кубравийа Сайф ад-Дина ал-Бахарзи (ум. в 1260/1261 г.) (Сб. материалов 1884: 235, 379, 507; Сб. материалов 1941: 205; Джандокова 2001). В анонимном сочинении XV в. "Шаджрат ал-атрак" утверждается, что хан Узбек (правил в 1312–1342 гг.) при котором ислам был принят в качестве государственной религии, также перешел в мусульманство под руководством *шайха* тарика йасавийа Саййид-ата, или Сеййид-ата (ум. в 1291/1292 или 1310/1311 г.), который был учеником йасавийского *шайха* Занги-ата (Сб. материалов 1941: 206; Абашин 2001б). Об этом же рассказывают и легенды хорезмских узбеков (Снесарев 1983: 167). Источники упоминают и других суфийских *шайхов* при дворе Узбека, в частности Номан ад-Дина ал-Хорезми (Сб. материалов 1884: 307, 523). Эти и другие духовные авторитеты имели большое влияние на правителей Золотой Орды.

Многие из суфиев, способствовавших распространению ислама в Золотой Орде, при жизни или после смерти почитались в качестве святых, а места их захоронений становились объектами культа. Так, в частности до сих пор башкирами почитается мавзолей-мазар (возведен по приказу золотоордынского хана Джанибека) туркменского *шайха* Хусейн-бека из братства йасавийа, который в XIV в. проповедовал ислам среди башкирских племен (Малов и др. 1998: 114–115; Юнусова 1994: 75).

Почитание святых могил суфийских *шайхов* сохранялось и в постзолотоордынских государственных образованиях (Казанском ханстве, Астраханском ханстве и др.), а также после их падения. Известно, что в Казанском ханстве существовал культ могил святых – суфийских *шайхов* тарика йасавийа Иш-Мухаммеда, Бейраша, Идриса, Касима и др. (Худяков 1990: 198). Османский автор Эвлия Челеби (1611–1679/1683 гг.) в своем сочинении "Сеяхат-намэ" описывает древние "почитаемые гробницы членов общины Мухаммеда и прочих пророков" поблизости от развалин города Сарая, сохранившиеся, видимо, с золотоордынского времени и эпохи Астраханского ханства. Эти гробницы в его время почитались местным татарским населением, и сам он совершил к ним паломничество, пребывая в Нижнем Поволжье в 1666 г. (Эвлия Челеби 1979: 140–142).

На территории Астраханской обл. археологами был раскопан ряд золотоордынских мавзолеев, в том числе на территории Селитренного городища в Харабалинском районе (остатки столицы Золотой Орды – г. Сарай ал-Махруса) (Стени 1981: 233; Фёдоров-Давыдов 1994: 26). Возможно, некоторые мавзолеи Селитренного городища, если верить сообщению Эвлия Челеби, являются захоронениями святых. Интерес представляет также мавзолей у пос. Комсомольский в Харабалинском районе. Астраханский археолог Ю.А. Павленко связывает его с суфийской *завийей* – обителью дервишей, возникшей около могилы суфийского святого (Павленко 2001: 76).

Большинство почитаемых золотоордынских мавзолеев со временем забыто, хотя сохранились сведения о том, что развалины одного из них (Джигит-хаджи), находившегося на территории Селитренного городища, почитались ногайцами и татарами в XVIII в.

В период со второй половины XVI в. по XIX в. почитание нижеволжских святых могил было воспринято юртовскими татарами<sup>1</sup>, татарами-переселенцами (казанскими и мишарскими), туркменами, ногайцами-карагашами и казахами. Во многом это восприятие облегчалось тем, что формы исламской обрядности, принятые у этих народов, соответствовали тем вариантам ислама, которые исповедовало тюркоязыч-

ное население Нижнего Поволжья в XIV–XVI вв. Это был суннизм ханафитского *мазхаба*, достаточно "либерального" для инкорпорирования доисламских верований и обрядов кочевников. Естественно, что культ святых переосмысливался тюркскими мигрантами. Старые святилища забывались, но сохранялось главное – традиция культа, а потому он пополнялся почитанием святых могил неопитов. Ныне существующие могилы святых – относительно поздние (XVIII–XIX вв.). Но сам культ мусульманских святых и их могил в Астраханском крае имеющий, на наш взгляд, древние истоки, сложился в эпоху средневековья в основном благодаря суфизму. Однако, помимо собственно исламских, суфийских основ данный культ, несомненно, имеет и определенные доисламские корни.

По сведениям В.М. Викторина, в XIX в. в окрестностях Астрахани насчитывалось 23 могилы мусульманских святых, в том числе 19 – у поселений юртовских татар. Исследователь отмечает, что количество 19 совпадает с количеством родоплеменных подразделений юртовцев (Викторин 1993: 86). Возможно, погребенные в этих могилах святые считались родоначальниками отдельных родственных групп юртовских татар и почитались как таковые.

Сегодня в Астраханской области насчитывается около 40 могил святых, называемых *ауля*, *авлия*, *эвлия* и т.п. Эти наименования происходят от арабского термина *аулия* (ед. ч. *вали*) – "святые", "находящиеся под покровительством (Аллаха)", "близкие, друзья (Аллаха)" (Кныш 1991; Пиотровский 1983а). У тюркоязычных народов Нижней Волги арабское *аулия* бытует в форме единственного числа и обозначает как самого святого, так и его могилу. В тюркских языках это слово транслитерируется и передается по-разному. В дальнейшем нами избирается форма *ауля*, как наиболее близкая реальному произношению юртовских татар Астраханского края – тех, кто исповедует культ мусульманских святых и их могил. Она уже введена в научный оборот Вл. Пятницким (Пятницкий 1930: 160) и В.М. Викториним (Викторин 1993; 2003: 50–51).

Одни *ауля* забыты и заброшены, другие забываются, третьи почитаются как культовые объекты. В число *ауля* входят святилища всех видов и масштабов: от локальных святых могил, о которых знают лишь в одном селении, до святилищ, известных не только во всей Астраханской области, но и за ее пределами.

Большинство святых могил находится на мусульманских кладбищах (сельских и городских), хотя ряд *ауля* расположены на одиноком бугре, на берегу реки, во дворе мечети или даже частного дома. Помимо отдельных *ауля* существует несколько культовых комплексов, объединяющих две и более святых могил. Из них наиболее известны комплексы из пяти *ауля*, находящиеся на мусульманских кладбищах у пос. Мошаик в Ленинском р-не г. Астрахани и у с. Малый Арал в Красноярском р-не Астраханской обл.

Среди тех *ауля*, о которых хоть что-нибудь известно, можно выделить следующие группы святилищ: 1) захоронения выдающихся религиозных деятелей (суфиев и представителей духовенства); 2) могилы разного рода знахарок и гадалок (как правило, женщин); 3) усыпальницы светских лиц – представителей местной аристократии, правителей, членов их семей, которые почитались главным образом благодаря тому, что располагались рядом с *ауля* популярных святых; 4) святилища, связанные с именами святых, похороненных в других местах – так называемые имитационные *ауля*; 5) святые места, связанные с исламизированными в той или иной степени доисламскими объектами поклонения, имеющими отношение к культу природы.

Культ мусульманских святых и их могил в Астраханской обл. – важнейший компонент народного, или бытового ислама (Гольдциер 1938: 109; Басилов 1970: 6; Басилов и др. 1986: 3; Поляков 1989: 69; Мустафина 1992: 3 и др.). Он представляет собой синкретический комплекс исламских и доисламских религиозных представлений

тюркоязычного населения Нижней Волги. Муллы астраханских мечетей в основном не поддерживают поклонение ауля, но и не препятствуют этому, а кое-где в сельской местности даже поощряют паломничество к святым местам. Влияние же данного культа на мусульман области сохраняется до сих пор, обнаруживая даже некоторую тенденцию к усилению.

Рассматриваемый культ, сформировавшийся в средние века, адаптировал и инкорпорировал доисламские верования и обряды тюркского населения Золотой Орды и Астраханского ханства. На мусульманских святых "перешли" функции духов предков, духов-хозяев местности, шаманских духов-покровителей. Старые, доисламские святые места связывались фольклорной традицией с теми или иными мусульманскими подвижниками. Таким образом, культ святых был одной из форм, с помощью которых ислам смог утвердиться в Нижнем Поволжье.

Культ мусульманских святых и их могил в Астраханской обл. сохранил элементы архаических верований и обрядов, восходящих к домонотеистической эпохе. Так, в данном культе нашли свое отображение древние анимистические и тотемистические верования. Образы некоторых святых обнаруживают связь с родовым шаманством. Кроме того, культ мусульманских святых вобрал в себя некоторые традиции архаического культа предков. Почитание священных деревьев, кустарников и водоемов, находящихся рядом с некоторыми ауля, генетически связано с доисламскими традициями тюрков Нижней Волги и имеет отношение к культу природы. Доисламским, на наш взгляд, является также обычай завязывать разноцветные ленточки, лоскутки материи (белого, зеленого, голубого, красного, желтого цветов) на оградах могил святых (см. подробнее: *Сызранов 2000*).

Пласт доисламских по происхождению религиозных представлений постоянно эволюционировал. Доисламские верования и обряды все более упрощались, теряя свои наиболее архаические черты. Сохраняющиеся в настоящее время представления уже органично вплетены в систему "местного" ислама.

Культ святых в значительно большей степени, чем официальный ислам, удовлетворяет потребности населения в непосредственной связи со сверхъестественными силами. Святые выполняют функции посредников между Богом и человеком, выступают как покровители локальных общин, родоплеменных подразделений, поселков. Возможно, ранее функциональное назначение отдельных ауля было более "специализированным", но со временем, в результате стандартизации и упрощения культа, могилы святых становились главным образом местами исцеления от болезней или адресатами различных прошений. Однако пережитки былой "специализации" некоторых ауля еще присутствуют. Кроме того, многие ауля часто выполняли функции полевых мечетей (особенно в советское время, когда настоящих мечетей было крайне мало), поэтому их посещение прочно вошло в праздничную обрядность. Локальные ауля по традиции посещаются жителями близлежащих населенных пунктов, отчего паломничество к ним можно рассматривать как стереотип традиционного общинного поведения.

Культ мусульманских святых и их могил-ауля в Астраханском крае обладает особым комплексом ритуально-обрядовых действий. Ритуал паломничества (араб. *адаб аз-зийара*) за долгие столетия существования культа приобрел более-менее унифицированный облик (см. подробнее: *Сызранов 2001*).

Чаще всего святые могилы посещаются просителями, больными, людьми, отправляющимися в дальнюю дорогу, и др. Обычные дни посещений – среда, вторник. Перед паломничеством необходимо духовно и телесно очиститься (т.е. избавиться от "дурных" мыслей, помолиться, совершить традиционное мусульманское омовение и т.п.). Паломники обращают к святым свои мольбы о ниспослании здоровья, потомства, благополучия в доме, хорошего урожая, дождя и т.д. Посещение местного ауля, как правило, входит в погребальный обряд.

Поклонение местным святым – обязательный элемент мусульманских праздников *Курбан-байрам*, *Ураза-байрам*, *Маулид*. Ранее (по крайней мере, вплоть до конца 1920-х годов) в Астраханском крае на наиболее крупных ауля устраивался *зийарат* (ежегодный праздничный молебен). Посетивший в 1927 г. Нижнее Поволжье московский этнограф Вл. Пятницкий кратко описал зийарат на ауля Сеит-баба Хоже-таевский (*Пятницкий* 1930: 160). Другой исследователь, Н.М. Маторин, приводит описание зийарата на ауля Тукли-баба и Шейх Маслетдин Заман/Узаман-хаджи Бухари (*Маторин* 1929: 88). Как следует из мемуаров И.М. Махмудова (1893–1970 гг.), одного из организаторов колхозного строительства в регионе, самый большой зийарат в начале XX в. устраивался на ауля Нурмухаммед Урдык/Эряк/Орэк-адже (ГААО: 36–37). Особый интерес представляет также связанный с рядом ауля обряд вызывания дождя (см. подробнее: *Сызранов* 2003).

За некоторыми святыми могилами ухаживает определенная социальная группа зрителей и хранителей ауля – так называемые *муджавиры* (*мужавиры*, *межавиры*, *межеверы*; от араб. *муджавир* – "соседний", "живущий по соседству"; глагол *джа-вара* имеет также значение "заниматься делами благочестия"). Они обязаны содержать могилы святых в порядке, присматривать за ними. Иногда муджавиры ведают обрядами жертвоприношений и руководят общественными молениями на ауля. За "заботу" о святых они пользуются всеобщим уважением, получают от паломников подарки (продукты, деньги). Муджавиры имеют также право пользоваться денежными подношениями, оставляемыми паломниками на могилах святых (для обновления или частичного ремонта ауля, раздачи *садака* (добровольного пожертвования) или для других целей); реже они сдают эти средства в мечеть.

Ранее, по свидетельству информантов, почти за каждым святым местом ухаживал потомственный муджавир, ведший свой род непосредственно от святого. Муджавирами были только мужчины, передававшие свой "пост" старшим сыновьям; женщинам не полагалось появляться на кладбище. Сегодня "линии" муджавирства меняются. Хранителем ауля может быть уже не только действительный потомок святого (их вообще осталось довольно мало), но и любой уважаемый житель близлежащей деревни, выбираемый на сходке стариков. Иногда муджавирами становятся женщины из традиционных муджавирских родов, в которых не осталось мужчин, или же мужья этих женщин.

Важный источник для изучения образов святых – фольклорные данные: легенды и предания, собранные нами в 1998–2000 гг. в Приволжском, Наримановском, Красноярском, Володарском и Харабалинском районах Астраханской области. Накопленный фольклорно-агиографический материал был подвергнут первоначальной обработке, включающей сравнение и обобщение легенд и преданий как между собой, так и со сходным материалом из соседних исламских регионов (в частности Средней Азии).

Сравнение отдельных фольклорных произведений, повествующих о различных святых, позволяет выявить одну их специфическую особенность: частое повторение так называемых бродячих сюжетов и мотивов. Можно назвать целый ряд таких фольклорных повторов: мотив "чудесного сна" (когда тому или иному человеку во сне является почивший святой и просит воздвигнуть усыпальницу на месте своего забытого захоронения или перенести могилу в другое место), рассказы о чудесной способности разных святых исцелять болезни, о путешествиях святых по мусульманскому Востоку или по всему миру, о чудесах (араб. *карамат*, ед.ч. *карама*), совершаемых святыми (особенно суфиями), и т.п.

Эти и другие сюжеты нижеволжской фольклорно-агиографической традиции имеют прямые параллели со среднеазиатским, в частности, хорезмийским материалом (*Снесарев* 1983: 47–48).

И все же, несмотря на известную нивелировку образов мусульманских святых путем использования стандартных, повторяющихся сюжетов и мотивов, именно легенды и предания в противоположность ритуалу, совершенному на ауля, дают возможность полнее выявить индивидуальность отдельного персонажа астраханской мусульманской агиологии. Каждый из них обладает характерными, только ему присущими чертами; святых (за редким исключением) трудно спутать одного с другим.

Рассмотрим наиболее известные и интересные образы мусульманских святых Астраханского края. Одним из самых древних и, на наш взгляд, самых интересных является образ Абдурахмана/Абдрахмана Тукли-баба Шашлы-адже (с тюркского *тукли* – "шерстяной", *шашлы* – "волосатый", *баба* – "дед/старец/предок", *адже* – производное от арабского *хаджжи* "паломник, совершивший *хаджж*"; буквальный перевод – "мохнатый дед (старец) волосатого хаджжа"). Этот святой хорошо известен в тюрко-кыпчакской этнокультурной среде. В героическом эпосе ногайцев, казахов, каракалпаков, башкир под схожими именами (Баба Туклас, Тукляс, Баба Тукты Чачты Азиз, наиболее полное имя – Хаджи Ахмед Баба Туклас Шашлы Азиз Баркана/Баркая) он известен как предок (дед, прадед, отец) золотоордынского военачальника – беклербека Эдиге (Едигея; ум. в 1419 г.), основателя Ногайской Орды, и дух-предок-покровитель (*арвах*) ногайских князей-мирз – потомков Эдиге (в частности Юсуповых, Урусовых и др.) (БНТ 1999: 12; *Идегей* 1990: 17; *Жирмунский* 1974: 229, 355, 383).

В тюркской эпической традиции родословная святого Баба Тукласа возводится к первому праведному халифу Абу Бакру (правил в 632–634 гг.). Считается, что Баба Туклас обратил в ислам ногаев и лично самого хана Узбека, при котором ислам стал государственной религией джучидского государства (*Трепавлов* 2002: 56, 64, 86, 572; *DeWeese* 1994: 13, 14, 381, 386–387). Хорезмийский автор XVI в. Утемиш-хаджи в своем сочинении "Тарих-и Дост-султан", переведенном на русский язык под названием "Чингиз-намэ", приводит предание о четырех святых, пришедших в ставку Узбека с целью обращения его в ислам. Один из них, Баба-Туклас, совершил чудо: остался жив, сидя в раскаленной печи-тануре. Тем самым он убедил хана в истинности ислама, заставив его вместе с приближенными отвернуться от идолопоклонства (*Утемиш-хаджи* 1992: 105–107).

Интересно, что это предание с небольшими дополнениями сохранилось у юртовских татар Астраханской обл. по сей день. Согласно ему, святой, который здесь именуется Тукли-баба, распространял ислам в Нижнем Поволжье и вызвал на своеобразное "испытание вер" языческих жрецов. Были устроены ямы с огнем, в одну из них вошли жрецы, в другую – святой. Первые сгорели, а тело Тукли-баба обросло защитной шерстью, которая опала вместе с огнем, и святой вышел из ямы невредимым. Тогда большая часть людей приняла ислам, а меньшая отшатнулась от святого как от *шайтана* (черта). Вариант легенды приводит Н.М. Маторин: "Святой Тукли-баба (мохнатый дед) называется так потому, что тело его чудесно обросло защитительной шерстью, когда враги бросили его в огонь" (*Маторин* 1929: 88). Таким образом, в этих легендах Тукли-баба предстает как суфийский святой – один из первых адептов и проповедников ислама в Золотой Орде.

По сообщению В.М. Жирмунского, в некоторых вариантах эпоса "Идиге" Баба Туклас отождествляется со знаменитым основоположником тюркского направления суфизма Ахмадом ал-Йасави (1103–1166 гг.) (*Жирмунский* 1974: 383), что позволяет высказать предположение о принадлежности "волосатого старца" к тарика йасавийа. Казахстанский ученый З.З. Жандарбек отождествляет Баба-Тукласа с йасавийским шайхом Садр-ата (Садр ад-Дин), одним из учеников шайха Занги-ата (*Жандарбек* 2003: 327, 333).

В тюркских эпосах Тукли-баба выступает как святой-батыр, покровитель и защитник батыров, родовспомогатель, дарующий бездетным родителям чудесных детей, наделенных особой благодатью, святой-оборотень.

Так, в башкирском эпосе "Акбузат" этот персонаж вскользь упомянут как великий батыр (БНТ 1987: 170, 503, 539). В ногайском варианте эпоса "Идиге" ("Эдиге") подчеркивается огромная физическая сила, нелюдность, чрезвычайная волосатость Баба-Тукласа Шашты-Азиза (Сикалиев 1994: 283). С другой стороны, в казахских версиях так называемого ногайского эпического цикла – свода сказаний-дастанов о сорока ногайских батырах – Баба-Туклас Шашты-Азиз предстает в качестве покровителя героев-батыров и родовспомогателя. В таких дастанах, как "Кобланды-батыр", "Алпамыс-батыр", "Алеуко-батыр", "Шора-батыр", "Орак и Мамай", сюжет примерно схож: бездетные супруги – потомки святого Шашты-Азиза – совершают паломничество на его могилу в надежде на то, что святой дарует им детей. Вскоре после этого им является Шашты-Азиз и предрекает рождение чудесного сына, который в будущем станет батыром. При рождении героя святой сам дает ему имя. В дальнейшем Шашты-Азиз становится личным покровителем батыра – своего потомка (Героический эпос 1975: 138; Жирмунский 1974: 185, 240, 241, 229; Казахский эпос 1958: 224–226). Святой помогает батырам в битвах с врагами, спасает их от многочисленных опасностей, оборачиваясь то гигантской птицей Кара-Гус, то драконом-аждахаром (Жирмунский 1974: 186, 404). Реже дети, рожденные благодаря помощи Баба Тукласа, становятся святыми. Казахстанская исследовательница Р.М. Мустафина приводит интересную казахскую легенду о святом Жилаган-ата, который родился у бездетных родителей (святого Курушкапа и святой Шаш-ана) после того, как они совершили паломничество к могиле Баба-Тукты-Шашты-Азиза (Мустафина 1992: 98).

В некоторых версиях тюркского эпического сказания об Эдиге сохранился сюжет, связанный с женитьбой Баба-Тукласа на сказочной "деве-лебеди". Согласно одной из версий, святой однажды совершал омовение у источника и увидел трех лебедей, которые, опустившись на берег, сбросили с себя лебединые одежды и, обернувшись девушками, стали купаться. Святой похитил их одежды и потребовал, чтобы одна из них стала его женой. Согласилась младшая, но при условии, что он не будет смотреть ей на голову, когда она расчесывает волосы, под мышку, когда она снимает рубаху, и на ноги, когда она разувается. По истечении некоторого времени Баба-Туклас, естественно, эти запреты нарушает и обнаруживает, что череп у жены прозрачный, под мышкой просвечивают легкие, а ноги птичьи (или с копытами). Жена покидает мужа, но перед уходом сообщает, что носит во чреве сына. Когда он родится, она оставит его в условленном месте, где его найдет отец. Святой следует указаниям "девы-лебеди" и вскоре находит ребенка. По другой версии, Баба-Туклас вместо лебедей встречает на берегу красавицу, которая золотым гребнем расчесывает свои золотые волосы. Она ныряет в воду, он следует за ней, находит ее в подводном царстве, где она становится его женой на тех же условиях. Далее повествования совпадают (Жирмунский 1974: 355). В одной ногайской версии сказания герой женится на дочери *албаслы* (у других народов – *албасты*, *алвасти*, *алмасты* и пр.), в казахской версии – на самой албасты (Жирмунский 1974: 383), в башкирской – на водяной девушке (или дочери *пери*) (БНТ 1999: 12).

Образ сказочной "девы-лебеди", на наш взгляд, восходит к албасты. В мифологии многих тюркоязычных народов это злой демон, связанный с водной стихией. Албасты обычно представляется в облике уродливой женщины с длинными распущенными светлыми волосами и такими длинными грудями, что она закидывает их за спину. Азербайджанцы иногда представляли албасты с птичьей стопой, в некоторых казахских мифах у нее вывороченные ступни или копыта на ногах. Согласно тувинским мифам, у албасты на спине нет плоти и видны внутренности (это представление встречается и у казанских татар). Один из атрибутов духа – гребень. По представлениям большинства тюркских народов, албасты обитает вблизи рек или других водных источников и обычно является людям на берегу, расчесывая волосы гребнем.

Она может превращаться в животных и птиц, вступать в любовную связь с людьми (Басилов 1991).

В.М. Жирмунский, анализируя эпический образ Баба-Тукласа Шашлы Азиза, считает его древним шаманом домусульманской эпохи и *арвахом* (предок-покровитель) рода ногайских князей-мирз – потомков Эдиге (Жирмунский 1974: 229). Астраханский этнограф В.М. Викторин также утверждает, что Тукли-баба был "сильным шаманом кочевых кыпчаков и покровителем других шаманов" и относит время его жизни к XII–XIII вв. (Викторин 1993: 87; 2003). В связи с этим интересно отметить, что вплоть до недавнего времени казахские шаманы-(*баксы*) Джамбульской области Казахстана молились зулие Баба-Тукты-Шашты-Азизу как своему предку-покровителю (Байбосынов и др. 1989: 74).

Таким образом, Тукли-баба (или Баба Туклас) предстает как полуполюгендарный суфийский святой, герой-исламизатор – один из первых проповедников ислама в Золотой Орде, возможно, исламизированный кыпчакский шаман или шаманский дух-покровитель, "превратившийся" в мусульманского святого.

В.М. Жирмунский выделил два основных центра почитания Баба Тукласа: Джамбульскую область Казахстана, где, в частности, на склонах горы Каратау есть священный источник, с ним связанный, и Астраханскую область России, где на мусульманском кладбище у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахани находится могила святого (Жирмунский 1974: 383). Ранее захоронение его располагалось на кладбище в районе современной судоверфи. По сведениям информантов, дух святого якобы явился во сне одному из стариков и попросил перенести его прах подальше от "неверных". Ночью могила Тукли-баба Шашлы-адже была тайно перенесена на мошаикское кладбище, где была объединена в одном культовом комплексе с могилами-ауля четырех других святых: Шейха Маслетдина Узамана/Замана-хаджи Бухари, Абдрахмана Сайхаджи, Яхмарджи/Ямгурши-ишана и Махмуд-ишана ал-Алмали ад-Дагистани.

Вскоре после перемещения почитание ауля Тукли-баба значительно ослабело. Тем не менее его могила сохраняется под своим именем и остается действующим культовым объектом. Сегодня наиболее активно в этом комплексе почитается захоронение суфийского святого-чудотворца Махмуд-ишана/эфенди ал-Алмали ад-Дагистани (из с. Алмалы Джаро-Белоканской области, 1810–1877 гг.). Его родиной были исторические земли Кахетии, населенные ингилойцами (исламизированными грузинами) и тюркоязычными мугалами, над которыми властвовали сельские общины аварцев. Сегодня это горный район Северного Азербайджана, расположенный между Южным Дагестаном и Грузией.

Махмуд-ишан некоторое время служил *мухарриром* (секретарем) Даниял-султана, правителя небольшого Елисуйского султаната, и его доверенного лица Хаджи Агабека ал-Илисиу. В 1844 г. Даниял-султан бежал на территорию, контролируемую знаменитым имамом Шамилем (правил в 1834–1859 гг., ум. в 1871 г.) и стал одним из наиболее заметных его сподвижников.

Неизвестно точно, последовал ли Махмуд-ишан за своим господином. В пользу такой версии может свидетельствовать тот факт, что в середине XIX в. российские власти на несколько лет выслали Махмуд-ишана с Кавказа во внутренние области России. По сведениям, сообщенным нам отатарившимися астраханскими потомками святого, Махмуд-ишан был сподвижником Шамиля, одним из идеологов антиколониальной борьбы горцев Северного Кавказа против Российской империи. За участие в этом движении он был арестован и отправлен в ссылку, сначала в Сибирь, а затем в Казань. Во время пребывания в Казани Махмуд-ишан познакомился с неким шайхом Хашимом ал-Йамаши/ал-Йамашины, который ввел его в братство накшбандийа-халидийа. Возможно, последний был также родом из Восточного Закавказья, так как в некоторых суфийских духовных генеалогиях (араб. *силсилат*, ед. ч. *силсила*)



его имя связывается непосредственно с известным шайхом накшбандийа-халидийа Исмаилом ал-Курдамири из Ширвана.

Заручившись поддержкой накшбандийских шайхов, действовавших в Татарстане, Махмуд-ишан в 1862/1863 г. вернулся в свое родное селение Алмалы и сам стал видным шайхом тарика накшбандийа. Он сумел вытеснить оттуда шайха-соперника, возможно, также принадлежавшего к братству накшбандийа, *муриды* (ученики) которого перешли к нему. Позднее Махмуд-ишан приобрел немало последователей не только в районе Джара и Елису на юге от главного Кавказского хребта, но и в долине р. Самур в Южном Дагестане. Известно, по крайней мере, восемь его преемников-халифа.

На закате жизни Махмуд-ишан был вновь сослан, на сей раз в Астрахань. Здесь святой провел свои последние годы. Пользуясь почетом и уважением у местных мусульман, он продолжал собирать вокруг себя все новых муридов вплоть до самой смерти, последовавшей 20 января 1877 г. Согласно его завещания он был похоронен на мошаикском кладбище (*Кемпер* 2003: 287–289).

По сведениям астраханских потомков Махмуд-ишана, он мог якобы в считанные секунды преодолевать значительные расстояния, ходить по воде, лечить, предвидеть будущее, заговаривать змей и огнестрельное оружие и т.п. После смерти прах святого остался нетленным, а его дух неоднократно являлся людям и даже помог своей внучке спастись от пожара.

Ауля Махмуд-ишан сегодня в основном почитается паломниками с Северного Кавказа. В г. Астрахани существует суфийская община (*джамаат*) мигрантов с Северного Кавказа, которая особо чтит могилу данного святого.

Из святых, захороненных на мошаикском кладбище, интересен также образ Шейха Маслетдина Узамана/Замана-хаджи Бухари (тюрк. *узаман* – "почтенный, старейший"; араб. *заман* – "время, эпоха"). По всей вероятности, это был суфийский шайх из Бухары. Об этом, в частности, свидетельствует его *нисба* (прозвище по географическому происхождению) – "Бухари". Н.М. Маторин приводит одну легенду, в которой фигурирует Шейх Заман: «В полуверсте от деревни Машаиково (пос. Мошаик. – А.С.), где находятся могилы (Тукли-баба и Шейха Замана. – А.С.), протекает река Балды или "медовая". Она называется так потому, что святой посылал из Бухары прямо по воде кадушку меда для Шейха Замана» (*Маторин* 1929: 88). Нами также была записана легенда о том, что тело умершего святого Шейха Замана само "приплыло" в низовья Волги из Средней Азии.

Сегодня самым известным и популярным астраханским святым является Сеит-баба Хожетаевский, или Кулвай бин Сеййид Гали (ум. в 1812 г.) – ногайский (карагашский) святой-чудотворец, суфий; по преданиям – уроженец селения Хожетаевское Красноярского уезда Астраханской губернии. В молодости он покинул родину и долгое время путешествовал по Востоку с целью изучения исламских наук. Побывал в Египте, Аравии, на Ближнем Востоке, в Средней Азии, Индии и др. Уже на склоне лет Сеит-баба вернулся в родное село, где стал проповедовать ислам и лечить людей. Согласно ногайским преданиям, он понимал язык зверей и птиц, мог путешествовать верхом на зайце. Из Аравии святой привез посох, Коран и кувшин с целебной водой.

Ауля Сеит-баба располагается на мусульманском кладбище у с. Малый Арал в Красноярском районе Астраханской области. На этом же кладбище хоронили и потомков святого – представителей рода (*пу*) сеит алтаяк, основателем которого считается Сеит-баба. Ранее, как следует из сообщения Вл. Пятницкого, на могиле святого ежегодно устраивался *зийарат* (праздничный молебен) (*Пятницкий* 1930: 160). По поверьям, дух святого после посещения его могилы помогает в излечении психических, желудочных, сердечных и других заболеваний.

Рядом с гробницей Сеит-бабы находятся могилы его дочери Нур Джамал-ханым, а также Букей-хана (ум. в 1815 г.) – казахского хана, основателя Внутренней (Букевской) Киргиз-Кайсацкой Орды, его жены Гитаны-ханым и лечившей кожные заболевания знахарки-баксы Айжамал/Нуржамал/Зауршише, которую Букей-хан пригласил из Сирии. Все пять ауля образуют единый культовый комплекс, который сегодня постепенно превращается в крупный центр религиозного паломничества. Так, в начале 2001 г. в с. Малый Арал был создан областной общественный благотворительный фонд Сейид-бабы и Букей-хана. На пожертвованные средства были отреставрированы надгробия, построен дом для паломников, благоустроена территория (причем областная администрация принимала самое активное участие в возрождении мусульманских святынь) (Истилеев 2001). Малоаральские ауля активно почитаются ногайцами-карагашами, казахами, татарами.

У с. Янго-Аскер (Наримановский район) находится ауля Нурмухаммед Ахун-ходжа Урдык/Эряк/Орэк-адже. По преданиям, это был хаджи, который, возвращаясь со своим братом из Мекки, внезапно умер в дороге. Брат похоронил его на том месте, где он умер. Могила святого долгое время была неизвестна окрестным жителям, и тогда его дух стал во сне являться старикам и просить их оградить захоронение. Местные жители сочли погребенного святым и возвели ауля. Вскоре вокруг святого места образовалось мусульманское кладбище.

Одно из имен святого – Урдык или Урдэк – переводится с татарского как "утка". В.М. Викторину удалось записать в окрестных татарских селах осколки предания о чудесной птице-утке, говорившей человеческим языком, которая якобы прилетела на озеро, расположенное рядом с ауля, и купалась в его священной воде. В утку обратилась искупавшаяся некогда в этом озере девушка (Викторин 1993: 90). Нам также рассказывали, что раньше на озере плавали утки, которых паломники приносили в жертву на ауля. Иногда святого именуют Уряк (или Эряк, Эйрак, Орэк, Оряк)-адже. *Уряк/орэк* в переводе с татарского означает "призрак". Приставка *адже* к имени святого, по всей видимости, является производным от арабского *хаджи* – паломник, совершивший хадж в Мекку. В.М. Викторин считает, что слово *адже* образовалось вследствие контаминации арабского *хаджи* и древнетюркского *эйге, эе, эзи* – дух-хозяйин местности (Викторин 2003: 54). Однако эта версия представляется нам сомнительной.

Рядом с ауля расположено священное озеро, именуемое Тарат-кюль (араб. *таарат, тагарат* – обряд омовения, тюрк. *кюль* – "озеро"). Озерная вода содержит минералы и очень соленая. Считается, что она способна благотворно влиять на органы зрения, излечивать параличи, нервные болезни, заболевания внутренних органов, используется в магических целях в трудных жизненных ситуациях. Так, в 1914 г. ауля Эйрак-хаджи посетил молодой юртовский татарин И.М. Махмудов с друзьями. Они молились Аллаху, прося его, чтобы дух святого помог им избавиться от службы в царской армии. В качестве амулетов рекруты взяли с собой воду из озера и песок с могилы святого, которые должны были "помутить разум и сознание" призывной комиссии. Однако "волшебное средство" не помогло будущим солдатам (ГААО: 37–38).

В с. Янго-Аскер бытует несколько легенд об образовании священного озера Тарат-кюль. Согласно одной из них, оно возникло чудесным образом по воле Аллаха за одну ночь для того, чтобы старший брат Нурмухаммеда совершил погребальный обряд омовения и похоронил святого в соответствии с ритуалом, предписанным исламом. По другой легенде, озеро образовалось от удара копыта *тулпара* – мифического крылатого коня, на котором святой пролетал по этим местам.

Как следует из мемуаров И.М. Махмудова, ауля Эйрак-хаджи до революции 1917 г. было "самым популярным местом паломничества всех верующих мусульман Астраханского края". В конце весны – начале лета на этом святом месте устраивался

большой зийарат (ГААО: 35–37). Местные жители утверждают, что ауля посещал знаменитый татарский поэт Габдулла Тукай (1886–1913 гг.) во время своего пребывания в Астраханской губернии. Сегодня почитание данного ауля несколько ослабело, хотя оно по-прежнему пользуется популярностью и привлекает паломников со всей области. На наш взгляд, ауля следует отнести к категории святых мест, связанных с исламизированными в той или иной степени доисламскими объектами поклонения, имеющими отношение к культу природы (в данном случае таким объектом является священное озеро Тарат-кюль).

На мусульманском кладбище у с. Килинчи в Приволжском р-не в едином культурном комплексе с могилами святого Нур-ата и святых Гайши и Фатимы находится ауля Джигит-баба, или Джигит Джайдак-ата. По легенде, этот святой обладал чудесной лошастью, способной в считанные секунды переносить седока на значительные расстояния. Таким образом Джигит-баба каждый год совершал хаджж в Мекку и помогал бедным паломникам из Астрахани возвратиться на родину.

По сообщениям исследователей XVIII в. на территории Селитренного городища находилось святое для мусульман место, именуемое Джигит-хаджи. Так, известный российский историк и государственный деятель В.Н. Татищев в письме И.Д. Шумахеру от 27 ноября 1741 г. упоминает об урочище Джигит-хаджи: "...здесь место называют Синяя мечеть, знатно она большею частью одного цвета израсцами убрана была. Татары же собственно сие место называют Джигит-аджи от некоего их святого сего имени, о котором многие басни чудес рассказывают и, к нему ежегодно съезжаясь, молебствуют (речь, видимо идет о зийарате. – А.С.), его брат лежит отсюда на горе верстах в трех. Над обоими курганы высыпаны, а татары платили каждому хозяину здешнему по сту рублей, чтоб оных не раскапывать" (*Татищев* 1990: 284).

Другой российский ученый, академик П.С. Паллас в работе "Путешествие по разным провинциям Российского государства" пишет: "Около полуверсты от Селитренного городка к северу достопамятен большой, ныне (в конце 1760 – начале 1770-х годов – А.С.) совершенно разрытый курган, к которому кундровские (ногайцы-карагаши. – А.С.) и другие татары, когда только близ одного бывают, суеверием побуждаемые ходят по обещанию для отправления при оном их молитв, ибо по их преданию погребен там один святой из их (магометанской) веры. По той же причине называют они сие место Жигит-Гадши, отчего происходит также и то, что Селитренный городок называют многие вообще именем Жигит. Упомянутые татары уверяют, что оный святой и поныне творит чудеса, исцеляет больных и им иногда является во сне..." (*Исторические путешествия* 1936: 244). Польский историк и писатель Я. Потоцкий, посетивший Астрахань в 1797 г., также сообщает, что Селитренный городок иногда именуют Джид-хаджи (Там же: 215). П.И. Небольсин упоминает, что ранее на месте Селитренного городка находилась "зимняя ставка юртовцев", "главный ногайский город", называемый Джигыд (*Небольсин* 1852: 57).

На наш взгляд, Джигит-хаджи и Джигит-баба – это один и тот же святой, могила которого, по крайней мере, с XVIII в. (а возможно, и с более раннего, золотоордынского времени) располагалась на территории Селитренного городка. Данное ауля, видимо, было настолько популярно, что именем погребенного святого – Джигит – сначала называлось находившееся на этом месте зимовье юртовских татар, о котором сообщает П.И. Небольсин, а позднее и русское поселение Селитренный городок (совр. с. Селитренное). В дальнейшем святая могила была перенесена верующими (по всей видимости, в несколько этапов) на кладбище у с. Килинчи, где она и находится в настоящее время. Следует отметить, что ныне культ ауля Джигит-баба активно возрождается.

В 1636 г. в Астрахани побывал известный немецкий ученый и путешественник Адам Олеарий (Эльзилегер). Уже после посещения города, спускаясь вниз по р. Вол-

ге, он увидел и описал интересное мусульманское святое место в дельте: "Остров Перул (трудно определяется. – А.С.) лежит в 15 верстах за Учугом. На нем стоял высокий деревянный дом, над которым на длинном шесте насажена была баранья голова. Нам рассказывали, что там погребен один татарский святой, на могиле которого татары и многие персы, отправляющиеся в море или счастливо уже переплывшие его, убивают овцу, часть ее приносят в жертву, а другую едят на жертвенной пирушке и с особенными обрядами при том отправляют свои молитвы. Голова овцы остается воткнутою на шесте до тех пор, пока не будет принесена кем-нибудь новая жертва, или пока не свалится с шеста сама собою. Поэтому место это русские называют татарской молельней (*tatarski molobitsa*), т.е. татарским жертвенником" (Исторические путешествия 1936: 80).

Изображение этого святого места (помимо известной гравюры самого А. Олеария) было обнаружено нами на "Карте устьев р. Волги с планом г. Астрахани конца XVII века", опубликованной Петровским обществом исследователей Астраханского края (Астраханский сб. 1896: 142). Видимо, картограф при составлении карты, на которой данное святилище обозначено деревянным домом, пользовался сочинением А. Олеария "Описание путешествия в Московию и Персию". Над домом установлен шест с флагом. Надпись гласит: "*Tatarski molobitsa*".

Нам представляется, что данный святой был "специализированным" покровителем мореплавания и мореплавателей. Возможно, он заменил собой более древнего, доисламского духа-покровителя, "ведавшего" морскими владениями. К сожалению, данное святое место не сохранилось.

Весьма интересен, на наш взгляд, образ Кыдыр/Хызыр-ата, могила которого находится на бугре Акбараклы-тюбе у с. Яксатово в Приволжском районе Астраханской области. Этот святой считается покровителем путешественников. Согласно легендам, он обошел весь мир, мог одновременно находиться в нескольких местах, излечивать людей взглядом и прикосновением. Перед смертью Кыдыр-ата завещал похоронить себя следующим образом: тело положить на арбу, запряженную лошадью, после чего пустить лошадь свободным шагом на все четыре стороны и там, где она остановится, совершить погребение. Так и было сделано.

Образ святого обнаруживает черты явного сходства с известным среди мусульман легендарным мусульманским святым (или пророком) ал-Хадиром (варианты имени: ал-Хидр, Хызр, Хызыр, Кыдыр и др.; от араб. *хидр* – "зеленый"). В арабском, иранском и тюркском фольклоре он фигурирует как покровитель путешественников, обретший бессмертие после того, как выпил "воду жизни". Его появление даже в мертвой пустыне может все оживить, и она покроется зеленой растительностью. Ал-Хадир символизирует собой вечность и постоянное обновление природы. Часто его объединяют с мусульманским пророком Ийясом (библ. Илия). В *тафсирах* (толкованиях к тексту Корана) и суфийских сочинениях ал-Хадира отождествляют с "рабом Аллаха", сопровождавшим пророка Мусу (библ. Моисей) и его спутника (Коран, 18: 64–81). Кроме того, в суфийской традиции бессмертный Хызр известен как "светоч святости", величайший из *муршидов* (мифические наставники), прообраз и прототип всех святых. Могилы ал-Хадира и иные места поклонения ему существуют во многих исламских регионах (в Египте, Ираке, Индии, Средней Азии и др.) (Климович 1965: 158–159; Пиотровский 1991: 112; Рахимов 1999; Тримингэм 2002: 192, 340; Хисматуллин 2003: 43; Шиммель 1999: 22, 86, 89).

В народе распространено представление о том, что все святые охраняют Астраханский край от различных несчастий, межнациональной розни и природных катастроф.

Подведем итоги. Культ мусульманских святых и их могил-ауля/авлия в Астраханском крае сформировался в эпоху средневековья под мощным влиянием среднеазиатских суфийских традиций и служил одной из форм проникновения и утвержде-

ния ислама среди тюркских народов Нижней Волги. Это позволяет говорить о том, что исламизация нижеволжских тюрков проходила в тесной связи с процессами распространения ислама в Средней Азии и на Северном Кавказе и что важнейшую роль в этом сыграл суфизм. Кроме того, уже в эпоху Нового времени в астраханском культе мусульманских святых прослеживается северокавказское (дагестанское) суфийское влияние.

Рассматриваемый культ – важнейший компонент народного ислама. Во многом он сохранил пережитки архаических верований и обрядов, связанных с анимизмом, шаманизмом, магией, культом предков и др. Этот пласт доисламских по происхождению религиозных представлений в настоящее время уже весьма исламизирован.

Анализ ритуально-обрядовых, фольклорно-агиографических и других аспектов культа показывает схожесть его с культом мусульманских святых и их могил в Средней Азии, что позволяет говорить о единстве данной мусульманской культурной традиции в нижеволжском и среднеазиатском регионах. Рассматриваемый культ складывался на протяжении веков в результате этноконфессиональных контактов различных групп тюркоязычных народов.

Однако есть основания отметить и некоторые специфические особенности культа святых в Астраханском крае: здесь он не получил столь широкого распространения, четкой оформленности и выраженности, как в других исламских регионах. Возможно, это связано с такими факторами, как постоянные миграции населения в Нижнем Поволжье, прекращение религиозно-культурных связей региона со Средней Азией после вхождения Астраханского ханства в состав России в 1556 г., антирелигиозная политика властей в советское время и др. Культ мусульманских святых и их могил свойственен преимущественно юртовским татарам и в известной мере скрыт от непосвященных.

Сегодня, несмотря на то, что многие ауля забыты и заброшены, очевиден все возрастающий интерес мусульманской общественности и органов государственной власти к могилам святых. Идет процесс восстановления муджавирского сословия, активизируется культовая деятельность на наиболее известных святилищах, многие старые ауля реставрируются и обновляются. Весьма возможно, что данное явление происходит в русле общих процессов. Культ мусульманских святых и их могил – это важное и интересное явление в исламе Нижнего Поволжья, имеющее многовековую историю и перспективы развития, включая тенденцию к возрождению традиций почитания.

#### *Приложение*

##### Список мусульманских святых мест Астраханской области

###### Город Астрахань

1. Шейх Маслетдин Узаман/Заман-хаджи Бухари – в культовом комплексе на мусульманском кладбище у пос. Мошаик (Ленинский район).
2. Абдрахман Сайхаджи – там же.
3. Яхмарджи/Ямгурши-ишан – там же.
4. Абдурахим/Абдрахман Тукли-баба Шашлы-адже – суфийский святой-чудотворец, возможно, исламизированный шаман, предок эмира Эдиге, основателя Ногайской Орды (ум. в 1419 г.); там же.
5. Иса-хаджи/Хаджи-Иса – на городском мусульманском кладбище Сабан-Сияр (в "Нариманово", Советский район)
6. Мугульсум-кыз и Гульсум-кыз – две девочки-гадалки, провидицы; во дворе дома № 64 по ул. 4 Дорожная – там же.

7. Махмуд-ишан/эфенди ал-Алмали ал-Дагистани (1810–1877 гг.) – суфийский святой-чудотворец (тарика накшбандийа), уроженец с. Алмалы Джаро-Белоканской области; там же.

8. Гайша и Фатима – женщины-святые, умершие от зубной боли; на мусульманском кладбище у пос. Мошаик (Ленинский район).

9. Акрам-баба Машаяклы/Масаяклы – на центральном мусульманском кладбище Астрахани (Советский район).

10. Гюль-ханым – женщина-святая; там же.

11. Кайтармыш, Кутармыш и Чирак – трое святых, захороненных ранее на месте (или около нее) городской Ак-мечети (Кировский район)

12. Кара Дауд – в районе Артиллерийской (Пыточной) башни Кремля; забыто.

13. Химмат/Хамат/Хамет/Эмет-ата – в районе бывших Пороховых складов (в "Жилгородке", Кировский район); забыто.

14. Шурякше/Чурякче-баба – на месте современного православного храма Святого равноапостольного князя Владимира; забыто.

15. Утемыш-баба – на месте современного православного храма Иоанна Златоуста; забыто.

Красноярский район

16. Сеит-баба Хожетаевский (Кулвай бин Сеййид Гали; ум. в 1812 г.) – ногайский святой-чудотворец, суфий; в культовом комплексе на мусульманском кладбище у пос. Малый Арал.

17. Нур Джамал-ханым – дочь Сеит-бабы; там же.

18. Букей-хан (ум. в 1815 г.) – казахский хан, основатель Внутренней (Букеевской) Киргиз-Кайсацкой Орды; там же.

19. Гитана-ханым – жена Букей-хана; там же.

20. Айжамал/Нуржамал/Зауршише – знахарка, лечившая кожные заболевания, была приглашена Букей-ханом из Сирии; там же.

21. Бигман-ата – казахский святой-баксы; на мусульманском кладбище у с. Алча.

Приволжский район

22. Джигит-баба/Джигит Джайдак-ата – святой-всадник; в культовом комплексе на мусульманском кладбище у с. Килинчи.

23. Нур-ата – там же.

24. Гайша и Фатима – женщины-святые; там же.

25. Кляс-ауля – у с. Кирпичный Завод; забыто.

26. Тунак/Тунек-баба/Кунагазы-ауля – на мусульманском кладбище у с. Фунтово.

27. Корши-баба – на берегу реки у с. Атал.

28. Гумар-баба – на мусульманском кладбище у с. Атал.

29. Карашаш/Карача-ауля – женщина-святая на мусульманском кладбище у с. Три Протока.

30. Кендек-ауля – женщина-святая; там же; забыто.

31. Бикеш/Бикяч и Баксыйез/Бакшайез – девушка и юноша, возлюбленные; там же; забыто.

32. Сары-худжа – на мусульманском кладбище на бугре Паяз-тюбе у с. Карагали.

33. Мансур-баба/ата – на мусульманском кладбище на бугре Куганни-тюбе у с. Татарская Башмаковка.

34. Кыдыр/Хызыр-ауля/ата Туркестани – святой – покровитель странников; на бугре Акбараклы-тюбе у с. Яксатово.

Другие районы Астраханской области

35. Гюзель Нур-бия-ханым – женщина-святая; во дворе мечети с. Солянка (Наримановский район).

36. Нурмухаммед Ахун-ходжа Урдык/Эряк/Орэк-адже – у с. Янго-Аскер (Наримановский район), рядом – священное озеро Тарат-кюль.

37. Карашаш-кыз (ум. в 1966 г.) – казахская женщина-баксы; на мусульманском кладбище у с. Ахтубинка (Харабалинский район).

38. Сары-кыз-ауля – казахская женщина-баксы; на мусульманском кладбище у пос. Володарский (Володарский район).

39. Шурен-шише – казахская женщина-баксы; на мусульманском кладбище у пос. Трубный (Володарский район).

Неясно местоположение следующих ауля: Бурабутта, Сундук-баба, Насырмал-эфенди, Фахар-ханым, Баяз-баба и др.

#### Примечание

<sup>1</sup> На наш взгляд, этническая общность юртовских татар (известных также как астраханские татары, или юртовские ногайские татары) сложилась в окрестностях Астрахани во второй половине XVI – первой четверти XVII в. Ее основу составили переселившиеся под Астрахань ногайцы, выходцы из Большой Ногайской Орды и Орды Едисан, возможно, включившие в свой состав остатки прежнего тюркского населения Астраханского ханства (см.: *Викторин* 1995; *Трепавлов* 2002: 431, 435).

#### Источники и литература

- ГААО – Государственный архив Астраханской области. Ф. 1926. Оп. 2. Д. 20.
- Абашин* 2001а – *Абашин С.Н.* Ислам и культ святых в Средней Азии // *Этнограф. обозрение* (далее – ЭО). 2001. № 2. С. 128–131.
- Абашин* 2001б – *Абашин С.Н.* Занги-ата // *Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь*. Вып. 3. М., 2001. С. 41.
- Абашин и др.* 2003 – *Абашин С.Н., Бобровников В.О.* Соблазны культа святых (вместо предисловия) // *Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе/Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников*. М., 2003. С. 3–17.
- Астраханский сб.* 1896 – *Астраханский сборник, издаваемый Петровским обществом исследователей Астраханского края*. Вып. 1. Астрахань, 1896.
- Байбосынов и др.* 1989 – *Байбосынов К., Муштафина Р.* Новые сведения о казахских шаманках // *Новое в этнографии (Полевые исследования)*. М., 1989. Вып. 1. С. 70–79.
- Басилов* 1970 – *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970.
- Басилов* 1991 – *Басилов В.Н.* Албасты // *Мифологический словарь* / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1991. С. 29.
- Басилов и др.* 1986 – *Басилов В.Н., Снесарев Г.П.* Введение // *Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки*. М., 1986. С. 3–5.
- БНТ* 1987 – *Башкирское народное творчество*. Т. 1. Эпос. Уфа, 1987.
- БНТ* 1999 – *Башкирское народное творчество*. Т. 10. Исторический эпос. Уфа, 1999.
- Баялиева* 1972 – *Баялиева Т.Д.* Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972.
- Большаков* 1991 – *Большаков О.Г.* Мазар // *Ислам: Энциклопедический словарь*. М., 1991. С. 151.
- Валеев* 1993 – *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1993.
- Викторин* 1993 – *Викторин В.М.* Ауля и мужавират (Следы доисламских верований у ногайцев окрестностей Астрахани) // *Половецкая луна*. Черкесск, 1993. № 3 (7). С. 85–92.
- Викторин* 1995 – *Викторин В.М.* Этнополитический интерстадиал XVI–XVII вв. и его носители (от Астраханского ханства к Астраханскому воеводству) // *Сб. тез. региональной науч. конф. "Проблемы взаимодействия национальных культур" ("Межэтнические общения в полиэтническом регионе")*. Ч. 1. Астрахань, 1995. С. 7–8.
- Викторин* 2003 – *Викторин В.М.* Тукли-баба Шашлы-адже – святое место астраханских мусульман // *ЭО*. 2003. № 2. С. 50–61.
- Героический эпос* 1975 – *Героический эпос народов СССР*. Т. 2. М., 1975.
- Гольдциер* 1938 – *Гольдциер И.* Культ святых в исламе (Мухаммеденские эскизы). М., 1938.

- Демидов 2001 – Демидов С.М. Овлия // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 3. М., 2001. С. 76–77.
- Джандосова 2001 – Джандосова З.А. Казахстан // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 3. М., 2001. С. 48.
- Жандарбек 2003 – Жандарбек З.З. Иасавайя и этническая история населения Дашт-и Кипчака (по материалам казахских шеджере) // Подвижники ислама... М., 2003.
- Жирмунский 1974 – Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. М., 1974.
- Идегей 1990 – Идегей: Татарский народный эпос. Казань, 1990.
- Истилеев 2001 – Истилеев А. У святых могил Букей-хана и Сейд-бабы // Волга (Независимая газета Астраханской области). 2001. 16 ноября. № 170 (24091). С. 7.
- Исторические путешествия 1936 – Исторические путешествия. Извлечения из мемуаров и записок иностранных и русских путешественников по Волге в XV–XVIII вв. / Сост. В. Алексеев. Сталинград, 1936. С. 244.
- Казахский эпос 1958 – Казахский эпос. Алма-Ата, 1958.
- Кемпер 2003 – Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Подвижники ислама... М., 2003. С. 278–305.
- Климович 1965 – Климович Л.И. Ислам. М., 1965.
- Кнорозов 1949 – Кнорозов Ю.В. Мазар Шамун-наби (некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // Сов. этнография. 1949. № 2. С. 86–97.
- Кныш 1991 – Кныш А.Д. Вали // Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 46.
- Макатов 1967 – Макатов И.А. Культ святых в исламе (на материалах Дагестанской АССР и Чечено-Ингушской АССР) // Вопросы научного атеизма. Вып. 3. М., 1967. С. 164–175.
- Малов и др. 1998 – Малов Н.М., Малышев А.Б., Ракушин А.И. Религия в Золотой Орде: Учебное пособие. Саратов, 1998.
- Массэ 1982 – Массэ А. Ислам. Очерк истории. М., 1982.
- Маторин 1929 – Маторин Н.М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество – ислам – православие – сектантство. М., 1929.
- Мустафина 1992 – Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.). Алма-Ата, 1992.
- Небольсин 1852 – Небольсин П.И. Очерки Волжского низовья. СПб., 1852.
- Павленко 2001 – Павленко Ю.А. К вопросу о распространении суфизма в Нижнем Поволжье // Археология Нижнего Поволжья на рубеже тысячелетий: Материалы Всероссийской науч.-практич. конф. Астрахань, 2001. С. 74–76.
- Петраш 1965 – Петраш Ю.Г. "Священный" обман. Ташкент, 1965.
- Пиотровский 1983 – Пиотровский М.Б. Вали // Ислам: Краткий справочник. М., 1983. С. 44–45.
- Пиотровский 1991 – Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991.
- Поляков 1989 – Поляков С.П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М., 1989.
- Пятницкий 1930 – Пятницкий Вл. Карагачи (По материалам поездки в 1927 г.) // Землеведение. Географический журнал им. Д.Н. Анучина. Т. 32. Вып. 3/4. М., 1930. С. 155–170.
- Рахимов 1999 – Рахимов Р.Р. Ал-Хадир // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 2. М., 1999. С. 91–93.
- Сб. материалов 1884 – Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. Извлечения из сочинений арабских / Сост. В.Г. Тизенгаузен. СПб., 1884.
- Сб. материалов 1941 – Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 2. Извлечения из персидских сочинений / Сост. В.Г. Тизенгаузен, обраб. А.А. Ромаскевича и С.Л. Волина. М.; Л., 1941.
- Селезнев и др. 2003 – Селезнев А.Г., Селезнева И.А. Занге-ата и Хазыр-Ильяс: исторические и этнические аспекты распространения ислама в Сибири // ЭО. 2003. № 6. С. 41–56.
- Сикалиев 1994 – Сикалиев А.И.-М. Ногайский героический эпос. Черкесск, 1994.
- 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.
- Степи 1981 – Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981.
- Сухарева 1960 – Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.



- Сызранов 2000* – Сызранов А.В. Реликты домусульманских верований в культе "святых мест" – "ауля" в Астраханском крае // Итоговая науч. конф. АГПУ (26 мая 2000 года). Тез. докл. История. Философия. Астрахань, 2000. С. 24.
- Сызранов 2001* – Сызранов А.В. Система культа "святых мест" – "ауля" у мусульман Астраханского края // Материалы XXXIII Урало-Поволжской археологической студенческой конф. Ижевск, 2001. С. 115–116.
- Сызранов 2003* – Сызранов А.В. Обряды вызывания дождя у тюркских народов Астраханского края // Традиции живая нить (сборник материалов по этнографии Астраханского края). Вып. 8. Астрахань, 2003. С. 69–71.
- Татищев 1990* – Татищев В.Н. Записки. Письма. 1717–1750 гг. Научное наследство. М., 1990.
- Трепавлов 2002* – Трепавлов В.В. История Ногайской Орды. М., 2002.
- Тримингэм 2002* – Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М., 2002.
- Утемиш-хаджи 1992* – Утемиш-хаджи. Чингиз-наме/Факсим., пер., транскр., текст. примеч., иссл. В.П. Юдина. Комментар. и указат. М.Х. Абусейтовой. Алма-Ата, 1992.
- Федоров-Давыдов 1994* – Федоров-Давыдов Г.А. Золотоордынские города Поволжья. М., 1994.
- Хисматуллин 2003* – Хисматуллин А.А. Суфизм. СПб., 2003.
- Худяков 1990* – Худяков М.Г. Очерки по истории Казанского ханства М., 1990.
- Челеби Эвлия 1979* – Челеби Эвлия. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 2. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья / Сост. и отв. ред. А.Д. Желтяков. М., 1979.
- Шиммель 1999* – Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М., 1999.
- Юнусова 1994* – Юнусова А.Б. Ислам в Башкирии. 1917–1994: Учебное пособие. Уфа, 1994.
- DeWeese 1994* – DeWeese D. Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition. Pennsylvania, 1994.

#### **A.V. Syzranov. Cult of Muslim Saints in the Astrakhan' Region**

The cult of Muslim saints and their burials emerged in the Astrakhan' region in the Middle Ages under the strong influence of Central Asian Sufi traditions and became one of the ways of establishing and strengthening Islam among the Turkic peoples of the Lower Volga. The cult, however, had pre-Islamic roots as well, and it successfully integrated into popular Islam, or everyday Islam, known by its syncretic features. The article attempts to investigate the distinctiveness of the cult in the Astrakhan' region by analyzing links between it and similar cults observed in the Caucasus and Central Asia.