

ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОСТРАНСТВА И КОДЫ КУЛЬТУР АЗИИ И АФРИКИ

УДК 291.37

А. К. Алексеев, В. В. Иванова

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В ПРАКТИКАХ ПАЛОМНИЧЕСТВА (ЗИЙАРАТ) В ТУРЦИИ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Вопрос соответствия локальных форм ислама и локальной традиции (*адат*) Божественному Закону (*шари'ат*) всегда остро стоял перед мусульманской общиной (*'умма*).

С самых ранних этапов существования *'уммы* не прекращаются жаркие споры относительно дозволенности или недозволенности некоторых элементов религиозной жизни, которые рядом мусульман определяются как доисламские (*джахл*) или, напротив, «нововведенные» (*бид'а*), в то время как для других верующих составляют неотъемлемую часть повседневной религиозной практики. Предметом этой дискуссии является, в частности, практика паломничества (*зийарат*) к местам захоронения святых (*вали*, мн.ч. *авлийа*) как одно из проявлений весьма разносторонних местных традиций.

В настоящей статье мы предполагаем рассмотреть некоторые общие и особенные моменты *зийарата*, выделенные нами в ходе полевой работы в Турецкой Республике и государствах Центральной (Средней) Азии¹. Данный выбор обусловлен как типологическим сходством паломничеств, так и общей преемственностью традиции в географически удаленных друг от друга регионах Центральной и Малой Азии.

Можно выделить несколько общих аспектов, которые позволяют нам объединить регионы, столь различные ныне по своему политическому, социально-экономическому, хозяйственному и культурному в широком смысле положению. В первую очередь, это центральноазиатское прошлое, до настоящего времени оказывающее большое воздействие на ментальность жителей Малой Азии, что проявляется как в политическом, так и в лингво-культурном отношении. Кроме того, решающее значение в формировании современного облика как Центральной, так и Малой Азии имела мусульманская (арабская и иранская) культура.

И в Турции, и в Центральной Азии мы видим насильственные попытки перерыва религиозной традиции (кемалистские реформы в Турции и советизация среднеазиат-

¹ Турция — 2007, 2011 гг. Таджикистан, Узбекистан, Кыргызстан — 2008–2011 гг.

© А. К. Алексеев, В. В. Иванова, 2012

ских республик СССР). В обоих случаях мы сталкиваемся с исламским «возрождением» (или точнее, реисламизацией), обернувшимся восстановлением ожесточенной полемики относительно дозволенности практики паломничества и почитания *авлийа*. Как в Турции, так и в Центральной Азии не прошел бесследно период секуляризации, когда исламские структуры находились под жестким контролем государства, а зачастую и использовались государственными органами для проведения выгодной им политики («красные муллы» и т. д.). И в Турции, и в среднеазиатских республиках государство для контроля за внутренней и внешней формой религиозной жизни мусульман сформировало специальные органы: Духовные управления (САДУМ и др.) — в мусульманских регионах бывшего СССР, Министерство по религиозным делам — в Республике Турция.

Особенно интересная ситуация наблюдалась в Центральной Азии в составе СССР. Введенное в научный оборот весьма известными исследованиями А. Беннигсена (A. Bennigsen) противопоставление «официального» и «неофициального» ислама не всегда точно отражает более глубокий характер противоречий и различий, имевших место в среде мусульманских богословов (*улама*) в советской Средней Азии. Принимая во внимание такую довольно упрощенную картину, мы, тем не менее, можем говорить об условном разделении духовных лиц на тех, которые в силу разных обстоятельств вынуждены были пойти на союз с советской властью («красные муллы»/«джадидисты»/«реформаторы»), и тех религиозных деятелей, которые придерживались своеобразного нейтралитета или выступали против Советской власти («консерваторы»).

Помимо политических разногласий, вопрос о так называемых неисламских обычаях и обрядах, к которым причислялись и некоторые обряды *зийарата*, был одним из наиболее дискутируемых. Официальные представители САДУМ, в частности один из наиболее знаменитых муфтиев региона Зийа ад-Дин Бабаханов (Зийа ад-Дин б. Ишан Баба-хан, 1908–1982), повели резкую борьбу против местных традиций, за что стали считаться среди «консерваторов» либо орудием в руках советской власти, либо «ваххабитами» [1, с. 10–12]. При непосредственном участии «реформаторов» практика *зийарата* претерпела существенные изменения, направленные на вытеснение «неисламских обычаев».

Стоит отметить, что в Турции, как и в случае государств Центральной Азии, правящими элитами был взят однозначный курс на построение светского государства. Этот процесс был обусловлен рядом внутренних (принципы, заложенные в основание республики) и внешних факторов (например, чрезмерная исламизация могла осложнить процесс сближения Турции и ЕС). Однако с приходом к власти так называемых исламистов этот курс был пересмотрен.

Взаимосвязь двух регионов прослеживается и в политическом отношении, поскольку в первые годы после распада СССР и обретения независимости именно Турция оказала значительную финансово-экономическую и идеологическую поддержку при восстановлении исламских институтов в государствах Центральной Азии. Естественным образом полемика вокруг «народного ислама» как в Турции, так и в государствах Центральной Азии во многом носит сходные черты.

Таким образом, метаморфозы восприятия религиозных традиций и новаций можно отчетливо проследить на примерах республиканской Турции и республик Центральной Азии, выбирающих то один, то другой подход к определению границ «истинного» ислама.

Менее чем за век своего существования Республика Турция проделала сложный путь от полного отрицания позитивного значения ислама в жизни общества до исламского возрождения, которое она переживает сегодня. Собственная мусульманская традиция в Турции была частично утрачена в связи с распадом Османской империи и последовавшими модернизаторскими (т.е. секуляристскими) реформами Мустафы Кемаля Ататюрка (1881–1938). Однако благодаря общей либерализации политической обстановки в стране во второй половине XX в. стало возможным внести в лаицистский курс правительства определенные коррективы. С прекращением гонений на представителей мусульманского духовенства и суфийские братства² роль ислама начала постепенно возрастать (сначала в сельской местности, а затем и в крупных городах), что не могло не сказаться на политической обстановке в стране. Тенденция возвращения ислама на политическую арену достигла своего пика в 90-х годах, когда к власти пришла партия «Благоденствие» (*Рефах партиси*) основателя влиятельнейшего политического движения «Национальное воззрение» Неджметтина Эрбакана (1926–2011), который открыто высказывал намерение восстановить *халифат*. При вмешательстве светски настроенных военных в 1997 г. партия была отстранена от власти. На смену ей в 2001 г. пришла ее более умеренная преемница — Партия справедливости и развития (*Адалет ве калкынма партиси*), до настоящего момента удерживающая лидирующие позиции. Все эти политические события сильно отразились на положении ислама в светской Турции.

Для новой власти «мягкого ислама» актуальным оказался вопрос, на какую мусульманскую традицию следует опираться при выборе ориентиров: пытаться воссоздать свою утраченную или заимствовать уже готовую модель. При этом необходимо было учитывать реалии, проистекающие из перипетий истории Турции в XX в.

Одной из таких реалий было подчиненное положение ислама по отношению к «тюркской идее». Поскольку основополагающим элементом в основание новой турецкой нации был заложен тюркизм (*тюрклюк*)³, в течение всего XX в. при поддержке правительства шло восстановление, а иногда и создание тюркской традиции, в частности, доисламских верований и практик. С целью увеличения влияния на тюркские народы в рамках идеологии пантюркизма, а также укрепления государственного контроля над религией, ислам получал ярко выраженную тюркскую окрашенность. С 1932 г. по распоряжению Министерства по делам религии *азан* начали читать по-турецки, а с 1941 г. за нарушение этого закона уже грозил уголовный срок⁴. С 1924 г. в Турции начали издавать Коран в турецких переводах, вызвавших волну критики в адрес непрофессиональных переводчиков. В 1932 г. переводы Корана на турецкий язык получили всестороннюю государственную поддержку, и по воле Ататюрка по всей стране «турецкие Кораны» стали внедряться в мечети. Однако этот проект также не выдержал критики и в результате массовых протестов был приостановлен [2, р.422–431]. Несмотря на это, турецкие Кораны получили широкое хождение в стране. Только за

² По указу Мустафы Кемаля Ататюрка в 1925 г. все суфийские *тарикаты* Турции были закрыты. В связи с этим многие братства переместились в более безопасные для себя страны. Например, лидеры *тариката* бекташи — в Албанию, а мавлави — в Сирию.

³ «Культурный» тюркизм сменил активную фазу «политического» тюркизма (ее апогей пришелся на занятие османскими войсками Азербайджана в 1918 г.) как единственно возможная форма воздействия молодой Республики на тюркские народы сильного соседа — Советского государства.

⁴ С приходом к власти Демократической партии в 1950 г. закон был отменен, а выбор языка *азана* отдавался на усмотрение местных властей.

последние пятьдесят лет в Турции было опубликовано более 100 различных переводов Корана на турецкий язык⁵.

Значение «турецкого» варианта ислама для внутренней и внешней политики Турции отражено в строках известнейшего стихотворения «Родина» идеолога турецкого пантюркизма Зии Гекальпа:

Есть страна, где в мечетях *азан* по-турецки читают,
И крестьянин поймет смысл *дуа*, совершая *намаз*...
Есть страна, где в *мектебах* Коран по-турецки читают,
Всем становится ясен Аллаха священный приказ...
Тюрка сын, твоя родина ждет тебя там сейчас!⁶

(1918)

Над созданием тюркской индентичности и интегрирующей модели, включающей общетюркские мифологию, легендарное прошлое, праязык и теории происхождения⁷, работали несколько поколений турецких ученых, в том числе хорошо знавших среднеазиатские реалии (А. З. Валидов (Тоган), М. Чокаев (Шокай) и др.). Несомненно, такая политика отразилась на особенностях возрождения ислама в Турции и сформировала в целом положительное отношение общества к древнетюркским доисламским элементам как проявлениям богатого тюркского культурного наследия.

Проявлением этих процессов стало восстановление почитания суфийских святых — *ятыр* или *вели* (тюрк. форма араб. *вали*), основанное на вере в их могущество и посредничество (*тавассул*) в любых жизненных вопросах. «Культ святых» широко представлен в Турции и носит ярко выраженные доисламские и древнетюркские черты. Например, можно провести параллель с культом богатырей-алтов или *бахадуров*, связанным с почитанием особой Божественной Благодати (*баракат*), которой обладали святые, а также с «чудесами» (*карамат*, *муаджазат*), которые они творили благодаря *баракату*. По представлениям ряда иранских и тюркских народов, после захоронения святого *баракат* распространяется на место его погребения (*мазар*). Это спровоцировало целый ряд представлений о целебной функции мест паломничества, благости их посещения и т. д.⁸

Перечисленные выше обстоятельства привели к регламентации мест паломничества [6, р. 44; 7, с. 19]. К примеру, иерархия святых мест и подробная регламентация некоторых из обрядов паломничества дается в известном труде Ахмада б. Махмуда по прозвищу Му'ин ал-фукара *Тарих-и Мулла-зада* (*Тарих-и бузурган-и Бухара, Рисала-йи Мулла-зада*). Это сочинение относится к особому жанру руководств-наставлений паломникам для совершения *зийарата*, сложившемуся в Центральной Азии в ходе ожесточенной полемики между сторонниками и противниками практики паломничества [8].

⁵ См. сравнение переводов, например: [3].

⁶ Перевод с турецкого языка В. В. Ивановой [4, s.113].

⁷ Достаточно упомянуть широко известную солнечную теорию происхождения языков 30-х годов XX в., которая потеряла свою популярность вместе со смертью поддерживающего ее Кемали Ататюрка.

⁸ Так, В. В. Гордлевский передает историю из жизни турецкого лавочника Мехмеда Али, рассказанную ему непосредственно участником событий. Мехмед Али переехал в дом в Аксараяе и по чудесному аромату обнаружил в чулане тело некоего святого. Взяв на себя заботы по содержанию чуланной гробницы в чистоте, Мехмед Али набрался столько благодати, что смог выгнать из своего дома всех докучавших ему джиннов [5, с. 418].

В Турции широкое распространение культа святых и некоторые особенности посещения их могил могли быть связаны с военным по преимуществу характером распространения ислама в этом регионе. Культ *вали* здесь явно перекликается с культом почитания могил мучеников за веру (*шахид*, мн. ч. *шухада*), который поддерживается большинством мусульман вне зависимости от принадлежности к той или иной религиозно-правовой школе (*мазхаб*, мн.ч. *мазахиб*). Обратимся в данной связи к фрагменту известной хроники 'Ашик-паша-зада (не ранее 1393 — после 1481) *Та'рих-и Ал-и 'Усман*: «Дед 'Усмана гази — Сулайман-шах гази, он был самым первым, кто пришел в область Рума (Малой Азии. — А. А., И. В.). А причина его прихода такова: от времени [правления] династии 'Аббасидов (*Ал-и 'Аббас*), до времени Сулайман-шаха славные потомки арабов побеждали потомков Йафета. Арабы одержали верх и над Румом (зд. Византией. — А. А., И. В.) и над Ираном ('Аджам. — А. А., И. В.). Недовольные этим и связанные родством с родом Йафета государи Ирана стали искать возможность избавиться от арабского владычества. Они нашли защиту для себя в [призыве] кочевых родов из потомков Йафета, называемых тюрками. Таким образом они обеспечили себе превосходство над арабами. Когда арабы потеряли свое могущество, обратились против населения не-мусульманских стран (*кафир*. — А. А., И. В.). Иранцы же стали искать способы избавиться от этих кочевников. Из этих пришедших кочевников, на первое место выдвинули Сулайман-шаха. Дав ему 50 тысяч [воинов] из тюрков и татар, ему [сказали]: “Иди в Анатолию, твори газават на Пути Аллаха”. Сулайман-шах согласился, сначала отправился в Эрзерум, потом — в Эрзинджан. Из [области] Эрзинджан он вошел в [пределы] Рума. За небольшой промежуток времени он завоевал эту местность. Сулайман-шах гази продемонстрировал свое мужество. С большим трудом он прошел через горы и долины Анатолии. Стада кочевников сильно пострадали. Они [решили] вернуться [обратно] в Туркестан (!). [Но] не смогли пройти тот путь, по которому пришли. [Тогда] они вышли к Халебу (Алеппо. — А. А., И. В.) и остановились напротив крепости Джабар, на пути их встала река Фират (Евфрат. — А. А., И. В.). Они вознамерились перейти [через реку]. [Воины] сказали Сулайман-шаху: “Наш хан, как же мы переправимся через эту реку?”. Сулайман-шах же на своем коне бросился в воду. Конь поранился, Сулайман-шах упал в воду. Вечность неотвратима, [Сулайман-шах] удостоился Милости Аллаха. Его [тело] достали из речных вод и похоронили у крепости Джабар. Сейчас это место называют “Мазаром тюрков”, кроме того, сейчас, как и в старые времена, той крепостью правит тот же род Дюгер» [9, s. 46(273)].

Прекрасной иллюстрацией «военного» характера турецких мест паломничества служит Эюп — главный паломнический центр Османской империи и республиканской Турции. В районе Эюп находится *тюрге* сподвижника Мухаммада, *шахида* Абу Аюба Халид б. Зейда, погибшего при неудачной осаде арабами Константинополя в 672 г. При осаде того же города уже османами его могила была обнаружена суфием *тариката* байрамии Мухаммадом Шамсеттином б. Хамзой (1389/1390–1459), более известным как Акшамсеттин. Здесь же со времен Мехмеда II, ученика Акшамсеттина, проводилась «коронационная» церемония *таклид-и сейф* — опоясывание султана саблех. Как правило, возвращаясь во дворец, султан посещал еще одно *тюрге* — Мехмеда Завоевателя, разделяя с ним воинскую славу взятия Константинополя [10, s. 148; 11, s. 58–59]. Сегодня, с развитием «религиозного туризма», Эюп привлекает паломников-мусульман со всех концов земли.

Процесс посещения могил святых и их гробниц (*макбара*, *кабр* — в Центральной Азии, *тюрбе* — в Турции) подвергся определенной ритуализации — существует целый набор специфических правил, как общих, так и особенных для конкретного места. Наиболее часто используемые ритуалы: обход могилы святого (аналог *тавафа* в Мекке); зажжение свечей (*шам' афрухтан* — в Центральной Азии, *мум якма* — в Турции); оставление пищи или денег; принесение в жертву ягненка или петуха; повязывание кусочков ткани (*латта бастан* — в Центральной Азии, *без баглама* — в Турции); гадательные практики и магические действия, такие как кидание камней; литье воды; зачерпывание земли из источника (*чашма* — в Центральной Азии, *чешме* — в Турции), совершение намаза и чтение Корана; поклонение дереву на могиле святого; обнажение пупка (для желающих забеременеть женщин)⁹; прикосновение к могильным камням; перебирание четок; простирание ничком, испитие воды с растворенной землей с могилы святого и т. д.¹⁰ Для того чтобы встретить святого и лично рассказать ему о своих бедах и желаниях, на могиле святого проводят ночь, считая сон лучшей формой контакта.

Указанные ритуалы связаны с явлением, которое профессор Р. Р. Рахимов назвал прарелигией: культурами предков, воды, священных деревьев и гор [25, с. 28, 36; 26, с. 145–146; 20, с. 59, 118–119, 130, 175; 27, с. 27–29; 28, с. 48–49, 125, 166–169; 29, с. 46, 64; 30, с. 423–464; 31, с. 202–204]. С помощью подобных практик стремятся заручиться поддержкой святого, его заступничеством перед Аллахом или Мухаммедом (верят, что святой имеет возможность встречаться с ним как при жизни, так и после смерти), достичь исполнения желаний (например, успешно сдать экзамены) или исцеления.

Большая часть этих ритуалов практиковалась уже у древних тюрок, например обряд обхода (здесь, безусловно, есть и корреляции с доисламским, а позднее исламским элементом *хаджжа* — *тавафом*). При восшествии кагана на престол во время праздничного обряда его 9 раз обносили вокруг шатра; 7 раз объезжали шатер умершего при похоронах; во время обряда очищения под музыку обходили костер [32, с. 92]. Встречающийся у многих тюркских народов магический обряд *гёчюрме* заключается в принятии на себя болезни разными способами, в том числе и обходом больного¹¹.

Интересным примером возрождения культа святых в Анатолии является почитание суфийского поэта Джалал ад-Дина Руми Балхи (Мавлана) (1207–1273). В его мавзолей *Куба-йи Хадра* приходят паломники и паломницы, которые у гробницы суфия читают фрагменты его *Маснави-йи ма'нави*, который сам он называл «раскрывающей Куран» [34, с. 20]. Почитатели Мавланы в *тюрбе* поэта впадают в особое психо-фи-

⁹ Относительно сюжета, связанного с пупком, есть интересная информация в рукописи №1350 Восточного отдела Научной библиотеки им. М. Горького, представляющей собой некое руководство по различным аспектам религиозной жизни. На л. 3а данной рукописи приводится «Молитва [о ниспослании] ребенка (два-йи фарзанд)». Для того чтобы родился мальчик, молитву предлагается написать на листе бумаги, сделать из нее амулет, который женщина должна носить на шее, причем его веревка должна достигать пупка. После чтения молитвы и повязывания амулета женщину передают мужу [12, л. 3аб].

¹⁰ По данному вопросу существует огромная библиография, ограничимся перечислением только наиболее важных с нашей точки зрения работ [13; 14; 15, а также еще целый ряд работ этого исследователя; 16–19]. См. также работы А. Л. Троицкой, С. Н. Абашина, Б. Бабаджанова, В. О. Бобровникова, Р. Р. Рахимова, Н. С. Терлецкого, А. К. Алексеева, К. С. Васильцова, Л. А. Чвырь. Ряд перечисленных выше обрядов авторы настоящей статьи наблюдали в ходе полевых исследований в Поволжье, на Урале, в Турции, Узбекистане, Таджикистане. По описанию практик турецких паломничеств см.: [20–24].

¹¹ В Самарканде для излечения недомогания готовят специальное угощение для духов, чтобы избежать перехода болезни от одного члена семьи на другого. Подробнее см.: [33, с. 15–17].

зическое состояние транса (*хал*, мн.ч. *ахвал*), в котором они стремятся соединиться с Божеством (*Хакк*). Сидя на полу и раскачиваясь из стороны в сторону, они ждут, что дух Руми войдет в них так же, как дух учителя Мавланы Шамса Табризи после его смерти вошел в тело своего ученика. Следуя архаической логике неразделенности, тождественности субъекта и объекта, эти паломники вмещают в себя в момент транса и Джалал ад-Дина Руми, и Шамса Табризи, и Аллаха. Поклоняясь Аллаху, последователи Мавланы поклоняются самому *пиру*, который является для них сосудом, вмещающим в себя Бога. И одновременно, Учитель не теряет для них личностных характеристик, становясь и проводником на Пути к Богу, и объектом поклонения [35, с. 133–138].

Тарикат мевлеви/мавлани в настоящее время широко известен и популярен не только в Турции, но и за ее пределами. Такое положение дел во многом объясняется политикой Министерства по культуре и туризму Республики, оказывающего мероприятиям и обрядам братства финансовую и информационную поддержку для привлечения туристов. Мавлана призван представлять богатое духовное наследие Османской империи, сохранившееся до настоящего времени благодаря преемственности в передаче знания. Однако эта ситуация является скорее исключением из правил. Кроме того, широкому освещению в средствах массовой информации подвергается только ритуал крутящихся дервишей (*сама*¹²), а не посещение гробницы Джалал ад-Дина Руми паломниками.

В целом же в официальных политических и религиозных кругах превалирует отрицательное отношение к подобным проявлениям культа святых как пережиткам и суевериям необразованного народа. Им противопоставляется интеллектуальный суфизм, в котором преклонение перед тем или иным духовным авторитетом не принимает ритуализированных форм. Такая рафинированная и очищенная традиция является результатом того же слома и переустройства общества на новых началах, когда в течение всего прошлого века любой ритуал, в том числе религиозный¹², воспринимался как нечто постыдное и не соответствующее современному прогрессивному образу жизни.

Кроме того, негативная позиция по отношению к культу святых в Турции во многом обусловлена притоком «зеленого капитала» саудовского происхождения (в особенности после разрушительного, в том числе и для экономики страны, землетрясения 1999 г.) и связанными с ним тенденциями к установлению в Турции саудовской модели «чистого» ислама.

Стремлением к «очищению» ислама объясняются регулярные письменные и устные разъяснения Министерства по религиозным делам¹³ относительно запретности ритуализированных посещений могил святых. На каждом популярном *турбе* размещены таблички с предупреждениями, подписанные Министерством, призывающим верующих:

- не приносить жертв;
- не возжигать свечей;
- не повязывать кусочки ткани;
- не кидать деньги или камни;
- не нагибаться;
- не оставлять еду;

¹² За исключением предельно ритуализированного культа вождя Республики Турция и отца всех турок Мустафы Кемала.

¹³ Образовано в 1924 г. после отмены халифата и приняло на себя функции, ранее исполняемые *шейх-уль-исламом*.

- не прикасаться руками и лицом;
- не ждать исцеления;
- не обходить вокруг гробницы.

Все эти действия трактуются официальным исламом, представленным Министерством по религиозным делам, как опасные нововведения (*бид'а*) и суеверия (*хурафэ*), а потому запрещаются. Эта централизованная политика подкреплена соответствующим документом от 5 сентября 2009 г., выработанным на совместном заседании представителей Министерства внутренних дел, Министерства по культуре и туризму и Генерального управления вакфов. Борьба за чистоту ислама дает результаты, однако популярность *тюрге* в Анатолии, особенно среди женщин, сохраняется. Согласно официальной статистике, в Турции сегодня находится 1236 *тюрге*, 41% жителей Турции посещают *тюрге* не менее одного раза в год, из них 62% составляют женщины [36]. Несмотря на отсутствие официальной статистики по странам Центральной Азии, можно утверждать, что процент населения, регулярно посещающего *мазары* (в том числе женщин), значительно выше. Это объясняется тем, что мечети пользуются меньшей популярностью и авторитетом, а религиозная жизнь концентрируется главным образом вокруг мест паломничества. Разумеется, последнее не касается представителей салафитского течения, для которых, наоборот, мечеть является центром их духовной жизни и повседневного общения.

Религиозные власти Центральной Азии, во многом являющиеся наследниками САДУМ, также как и религиозные власти Турции, относятся к *мазарам* с определенным недоверием. В частности на *мазаре* Патру (Ходжа Аламбардар Вали) нами был зафиксирован плакат, на котором паломникам предписывалось «не целовать деревья, не повязывать латта», поскольку данные действия «относятся к джахилийскому времени» и «не имеют ничего общего с шариатом» [7, с. 19]. Впрочем, регламентацию паломничества к местам упокоения мусульманских праведников мы находим и ранее. В частности, вышеупомянутый Ахмад б. Махмуд пишет: «...к другим обязанностям паломничества (в оригинале употреблен термин *хаджж*. — А. А., И. В.) относится то, что его необходимо совершать стоя и не садиться на могилу. Не следует совершать намаз на кладбище и прикасаться к могиле руками или же целовать ее, ибо есть это обычай несторианцев (*нассара*. — А. А., И. В.), говорится в [сочинении] *ал-Каниййат*: “пусть знают, что обычай класть руку на могилу — не одобряется, но нет в нем и греха, ибо видели мы, что он не отвергался нашими предками, да помилует их Аллах, однако затем... шайхи Макки стали отвергать этот обряд и говорили, что он является обрядом людей Писания (*ахл ал-китаб*. — А. А., И. В.)”... А в [сочинении] *Шарх ал-джамии'* сообщается, что целование покрывала и камня противно исламу» [37, 117а].

Однако в том же сочинении Ахмада б. Махмуда формулируется идеологическая основа, которая, по мнению автора, делает практику паломничества не чем иным, как следованием заветам Пророка Мухаммада. В частности, Ахмад б. Махмуд пишет, что посещение *мазаров* «служит увеличению благополучия и прибыли счастья, веры и мира». Относительно разрешения паломничества Ахмад б. Махмуд приводит ссылку на известный *хадис* о посещении Мухаммадом могилы своей матери. Данный *хадис* восходит к известному деятелю периода раннего ислама 'Абд-Шамс 'Абд ар-Рахман б. Сахр, более известному как Абу-Хурайра (603–681), что у исследователей вызывает некоторые сомнения в его подлинности, но тем не менее он является обоснованием для позиции дозволенности *зийарата*.

Как известно, Мухаммад рано остался сиротой. Его мать и его отец по объективным причинам не могли быть мусульманами. Отсюда проистекало желание Мухаммада просить у Аллаха прощения для своих родителей. Текст *хадиса* в том виде, в котором его привел Ахмад б. Махмуд, предельно ясен: «Абу-Хурайра, да будет доволен им Аллах, сказал: Сказал Посланник Аллаха, да восславит его Аллах и приветствует, и просил я помилования для моей матери, и не дал Он его, тогда просил я для себя разрешения посетить ее могилу, и дал Он свое соизволение» [37, 113а]. Далее Ахмад б. Махмуд приводит следующее высказывание: «Рассказал это Байхаки, да помилует его Аллах: “в Божественном Законе Ислама (*шари‘ат*), и в Сунне Ислама, *зийарат* к могилам для мусульман [является] благородным религиозным поступком (*шарафат ал-ислам*)”». Ахмад б. Махмуд со ссылкой на Абу-Ханифу (699–767) утверждает, что *зийарат* одинаково разрешен и мужчинам, и женщинам [37, 113б].

Можно проследить, сколь противоречивые тенденции сосуществуют сегодня в светских мусульманских государствах Центральной и Малой Азии. Вновь широко распространившийся в XX в. культ святых как основа практики паломничества в XXI в. начинает подвергаться гонениям в рамках противостояния *салафитов* и *кадимитов*. В то же время огромное число его приверженцев, для которых *мазар* или *тюрге* является центром религиозной жизни, вынуждает религиозные и светские власти проводить взвешенную политику по отношению к традиционным местам паломничества. Следует также отметить, что попытки Турции выступить в роли «религиозного экспортера» по отношению к Центральной Азии ставят ее перед необходимостью учитывать локальные традиции объектов ее политических устремлений. Государства Центральной Азии, отличающиеся от Турции стабильностью и несменяемостью политических элит, стремятся к балансу «официального» и «народного» ислама, а также к максимальному снижению активности салафитских групп, угрожающих существующим политическим режимам.

Литература

1. Бабаджанов Б. М., Муминов А. К., Кюгельген А. фон. Диспуты мусульманских религиозных авторитетов в Центральной Азии в XX в. Алматы: Дайк-пресс, 2007. 272 с.
2. Wilson M. B. The first translations of the Quran in modern Turkey (1924–38) // Middle East Stud. 41 (2009). P. 419–435.
3. Türkçe Kur'an Mealleri [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kuranmeali.com/> (дата обращения: 21.10.2011).
4. Gökalp Z. Ziya Gökalp külliyyatı: I. Şiirler ve halk masalları. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basınevî, 1989. 432 s.
5. Гордлевский В. А. Сказания и легенды, собранные в Турции в 1926–1928 гг. (серия четвертая) // Гордлевский В. А. Избранные сочинения. Этнография, история востоковедения, рецензии. М.: Изд-во вост. лит., 1968. Т. IV. С. 403–437.
6. Alexeev A. The reglamentation of mazar pilgrimage in Central Asia // ECIS7. Krakow, Jagellonian University, Sept., 7–10. P. 53.
7. Алексеев А. К. Традиция и норма в центрально-азиатском исламе на примере мазара Патру (Ходжа Аламбардар) // Специальная конференция МРО «Полевые исследования в религиоведении»: тезисы докладов. М., 2009.
8. Алексеев А. К. Тарих-и мулла-зада (Тарих-и шуйух-и Бухара) как источник по традиционным верованиям народов Центральной Азии. Омск, 2011.

9. *Aşık Paşazade. Osmanlılarının tarihi (Tarih-i Al-i Osman) / Hazırlayanlar K. Yavuz, Y. Saraç. İstanbul: Gökkuşe Yayınları, 2010. 615 s.*
10. *İnalçık H. Eyüp Sultan'da yapılması gerekenler // Proje. İstanbul, 1992. S. 3. Ekim. S. 148–149.*
11. *Fahri A. İstanbul'un 100 cadde ve sokağı. İstanbul yüzleri serisi. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2010. 199 s.*
12. Восточный отдел научной библиотеки им. М. Горького. Рук. №1350.
13. *Кисляков Н. А. Бурх — горный козел (древний культ в Таджикистане) // Советская этнография. 1934. №1–2. С. 181–189.*
14. *Гольциер И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М.: ГАИЗ, 1938. 180 с.*
15. *Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. 144 с.*
16. *Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.*
17. *Сухарева О. А. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Материалы по археологии и этнографии Узбекистана. Ташкент, 1950.*
18. *Авксентьев А. В. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1984. 287 с.*
19. *Муминов А. Святые места в Центральной Азии (Взаимодействие общеисламских и местных элементов) // Маяк Востока. Ташкент, 1996. №1–2. С. 14–21.*
20. *Araz R. Harput'ta eski türk inançları ve halk hekimliği. Ankara: AKM Yayınları, 1995. 248 s.*
21. *Başar Z. Erzurum'da tıbbi ve mistik folklor araştırmaları. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayını, 1972. 271 s.*
22. *Eyüboğlu İ. Z. Cinci büyüleri yıldızname. İstanbul: Derin Yayınları, 2001. 310 s.*
23. *Kaya M. Eski Türk inanışlarının Türkiye'deki halk hekimliğinde izleri // Folklor/Edebiyat. C. VII, Sayı 25, 2001/1. S. 199–218.*
24. *Varlı M. Bidat, hurâfe ve bâtil inançlar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008. 467 s.*
25. *Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л.: АН СССР, 1951. 451 с.*
26. *Потанов Л. П. Культ гор на Алтае // Советская Этнография. 1946. №2. С. 145–160.*
27. *Beydili C. Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük. Ankara: Yurt Kitap Yayınları, 2005. 637 s.*
28. *Erбек M. Çatalhöyük'ten günümüze Anadolu motifleri. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2002. 217 s.*
29. *İnan A. Tarihte ve bugün şamanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 1986. 229 s.*
30. *Ögel B. Türk Kültürünün Gelişme Çağları. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971. C. I. 161 s.*
31. *Tanrı H. Türklerde taşla ilgili inançlar. İstanbul: Elips Kitap, 2007. 240 s.*
32. *And M. Oyun ve büyü. Türk kültüründe oyun kavramı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007. 571 s.*
33. *Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / отв. ред. Г. П. Снесарев, В. Н. Басилов. М.: Наука, 1975. С. 5–93.*
34. *Руми Д. М. Маснаи-ий манави («Поэма о скрытом смысле»). СПб: Петербургское востоковедение, 2007. 448 с.*
35. *Иванова В. В. Мифологическая поэзия — поэтическая мифология: скрытые смыслы «Персидского Корана» // Радловский сборник. СПб., 2008. С. 133–138.*
36. *Dinç G. V. Türbeler artık kadınların değil, devletin! [Электронный ресурс] // Личный сайт репортера Динч Г. Б. URL: http://gokcenbdinc.com/turbeler-artik-kadinlarin-degil-devletin_y3432391 (дата обращения: 21.10.2011).*
37. *Ахмад б. Махмуд, Муин ал-фукара // Восточный отдел Научной библиотеки им. М. Горького. Рук. № 593с.*

Статья поступила в редакцию 14 марта 2012 г.