РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ УПРАВЛЕНИЯ

Т. С. САКСАНОВ

ПАЛОМНИЧЕСТВО К СВЯТЫМ МЕСТАМ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Москва
Издательство „Луч"
1991

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ УПРАВЛЕНИЯ

Т.С.САКСАНОВ

ПАЛОМНИЧЕСТВО К СВЯТЫМ МЕСТАМ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Москва
Издательство
"Луч"
1991

Научный редактор - ведущий научный сотрудник Института религиоведения, кандидат философских наук Р.А.Лопаткин.

х х
х

Мусульманский культ святых и связанная с ним практика совершения паломничества к святым местам, имея давние исторические традиции, и в наши дни остаются еще довольно распространенной формой проявления религиозных верований среди населения Средней Азии. Кто участвует в паломничествах, какими мотивами руководствуются люди, посещая святые места, - обо всем этом рассказывает настоящая книга, автор которой в течение ряда лет исследовал эту проблему: посетил свыше трехсот святых мест на территории Узбекистана, беседовал с паломниками, изучал их мнения.

Книга рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся современным исламом, научных работников, студентов и преподавателей вузов.

ВВЕДЕНИЕ

В последние годы в советском исламоведении заметно усилился интерес к исследованию на теоретическом и эмпирическом уровне проблем эволюции и современного состояния ислама в СССР, к характеру проявления его в сознании и поведении населения, проживающего в регионах его традиционного распространения. Одной из таких проблем, не получивших пока достаточного анализа и освещения в исторической, философской и социологической литературе, является проблема места и роли культа святых в истории и духовной культуре народов Средней Азии.

Не требующий сложного ритуала и тесно связанный с бытом, обычаями и традициями, культ святых держится сильнее, чем многие малодоступные для рядовых верующих догматы и установления ислама. Жизнь показала, что эта форма культа вполне может обходиться без профессионально подготовленных священнослужителей. Так называемые святые места могут функционировать как при наличии муллы, шейха, постоянного смотрителя, так и без них. Верующему важен прежде всего сам объект, который опосредует его поклонение святому: мазар, гробницы, могила, камень, дерево, источник, многочисленные следы святого - кадамжо и т.д.

Материалы исследования дают возможность утверждать, что из всей совокупности верований ислама культ святых в условиях Узбекистана и всей Средней Азии имеет наиболее глубокие исторические и социально-психологические корни и является как бы той основой, вокруг которой группируются и сплетаются многие народные обряды, обычаи и традиции.

Проблема культа святых в исламе и его проявления в быту народов Средней Азии давно находится в поле зрения исследователей. Несмотря на зачастую весьма тенденциозный подход к ее интерпретации, информация по данному вопросу содержится

в публикациях православных миссионеров, чиновников колониальной администрации в Туркестане. Отдельные описания и упоминания о мусульманских святых и их гробницах в Средней Азии можно найти в работах дореволюционных историков.

Особое место в разработке исследуемой проблемы принадлежит известному венгерскому исламоведу И.Гольдциэру, который в своих работах поставил вопрос о наличии в исламе многочисленных пережитков домусульманских верований и культов, что положило начало целому направлению в исследованиях ислама.

В советской науке до сих пор изучением паломничества и других проявлений культа святых занимались главным образом историки и этнографы. Этнографический подход определил специфику задачи и метод проводимых ими исследований: выявить в современных верованиях и культах населения обследованных регионов пережитки доисламских (первобытных, племенных, политеистических и др.) верований и культов.

Причину появления всех этих представлений и верований людей надо искать в тех условиях, при которых возникло и сформировалось их религиозное мышление. Происхождение и эволюцию культа святых в историческом плане следует рассматривать, как и религию в целом, с учетом того, что он возникал, формировался и развивался в определенных социально-экономических условиях, являясь отражением характера и особенностей развития своей эпохи. Исследования эволюции этой традиции показали, что культ святых в сознании современных верующих мусульман занял такое место, что стал более распространенной формой религиозного поведения, чем, многие другие обряды ислама.

Все эти обстоятельства делают актуальным в научном и практическом плане философско-социологический анализ проблемы культа святых и его места в религиозном комплексе современного ислама, форм его проявления и степени влияния

на сознание и поведение населения. В связи с этим в современных условиях на первый план все более выходят задачи изучения специфики паломничества как формы религиозного поведения и эмпирически наблюдаемого проявления культа святых, исследования мотивов, по которым часть граждан совершает поклонения святым местам, раскрытия взаимосвязи этого элемента религиозного комплекса с различными социальными, социально-демографическими и духовными характеристиками верующих и других граждан, оказавшихся в поле функционирования этого культа.

Социологическое рассмотрение этих вопросов, представляющих научный и практический интерес, но не получивших достаточно полного и целостного рассмотрения в работах советских авторов, избрано автором настоящей книги в качестве исследовательской задачи.

Трудность осуществления подобного исследования состояла в том, что в литературе мы не нашли никакой готовой и апробированной методики социологического изучения паломничества в исламе. Есть опыт этнографических исследований, есть отдельные наблюдения религиоведов, но нет никакой социологической методики.

Наша методика подчинена решению следующих задач:

I. Выявление и учет святых мест, функционирующих на территории Узбекистана и служащих объектом паломничества местного населения, как исторически-традиционно сложившегося культурного наследия народов Средней Азии.

2. Определение их характера, степени влияния на верующих и на этой основе попытка их классификации.

3. Анализ состава паломников и мотивов их участия в паломничестве.

Эти задачи определили необходимость разбить исследование на несколько этапов.

На первом этапе предстояло выявить реально существующие и функционирующие святые места в республике. Эта рабо-

та проводилась путем изучения литературы, этнографических материалов, периодической печати, бесед с местными жителями. Была разработана специальная анкета по изучению истории и функционирования святых мест, которая распространялась в основном на лекциях по проблемам ислама среди слушателей. Ответы местных жителей на вопросы анкеты в одних случаях подсказывали направления поисков, сообщали о функционировании некоторых святых мест, которые считались давно забытыми; в других случаях они позволяли расширить сведения, полученные из литературных источников, дополнить их местными вариантами легенд и поверий. Полученная информация проверялась путем посещения выявленных объектов во всех двенадцати областях республики.

Для второго этапа исследования, задачей которого являлось изучение характера и классификация святых мест, была разработана специальная карточка, включавшая основные данные о каждом объекте: его характер, историю, связанные с ним легенды, посещаемость, зону влияния, наличие шейха или смотрителя и т.д. Такие карточки, после личного посещения и сбора дополнительной информации, были заполнены на все выявленные святые места. В итоге их набралось 343.

Третий этап по времени в значительной мере совпал со вторым. Уже при составлении учетной карточки мы одновременно старались изучить и состав паломников, мотивы посещения ими святых мест. В данном случае применялись метод наблюдения и метод опроса. Это позволило получить социально-демографические, мировоззренческие и другие характеристики участников паломничества, выявить причины участия, зафиксировать разницу между постоянными и активными паломниками и теми, кто совершает паломничество изредка.

Изучение культа святых и связанной с ним практики паломничества к святым местам ставит перед исследователями задачу глубже понять истоки и процесс формирования самого

ислама. Известно, что ислам как религиозно-философская доктрина, основываясь на своих догматах, официально отрицает сосуществование культа святых с мусульманством. В действительности же дело обстоит иначе. В мусульманском религиозном сознании фактически узаконено почитание "приближенных" Аллаха, которое выросло и развилось в дальнейшем в целый институт святых. И если среди богословов и духовенства еще можно наблюдать споры и идейную борьбу по вопросу правомерности признания культа святых в качестве истинно мусульманского явления, то для многих верующих-мусульман тут нет никакого вопроса: для них тот или иной святой - это посредник между ними и Аллахом, их патрон и заступник, а поклонение святым местам - привычная форма исполнения мусульманского культа. В этом проявляется определенная специфическая закономерность исторического процесса становления современного ислама в регионах Средней Азии.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАНИЯ

Культ святых как специфический компонент религиозного комплекса современного ислама

Порожденный социально-экономическими условиями и общественно-политическими потребностями раннефеодального арабского общества, ислам возник и начал распространяться среди народов Востока как строго монотеистическая религия. На начальном этапе своего развития он вел жестокую борьбу с племенными религиями, мешавшими консолидации единого арабского государства, и с местными культами завоеванных народов, не допускал почитания какого-либо другого божества кроме единого бога, о чем свидетельствует первое и важнейшее догматическое требование Корана:"Нет бога, кроме Аллаха". Первоначальному исламу было чуждо почитание святых, которое рассматривалось как пережиток язычества, поклонение нескольким богам.

Возникновение мусульманской агиологии - явление более

позднее.

В процессе арабских завоеваний, будучи средством политического и идеологического подчинения покоренных народов, ислам столкнулся с мощным сопротивлением национальных традиций и религиозных верований, которые ему не удалось полностью преодолеть с ортодоксально-догматических позиций. Интересы использования населения завоеванных стран в качестве военной силы, а местной знати - как административно-политической опоры халифата вынудили к уступкам и компромиссам, к ассимиляции определенных элементов доисламских верований, что облегчило принятие мусульманства покоренными народами и их интеграцию в арабский халифат. "Ислам, сталкиваясь с традициями, устранение которых было избрано им самим исторической задачей, в процессе своего исторического развития трансформировал чужие религиозные предания и обычаи, перерабатывал и изменял их в духе своих идей"[1]. Главным элементом доисламских верований, который был ассимилирован исламом, стал культ святых, уходящий своими корнями в культ предков, родовых и племенных божеств. "Почитание святых стало той оболочкой, под которой внутри ислама могли сохраняться уцелевшие остатки побежденных религий"[2]. Аналогичные явления мы встречаем и в христианстве. Этот сонм святых, воспринятых мусульманством из прежних национальных верований, как бы лишь "переодетых в мусульманские одежды", и составил первый пласт исламской агиологии.

Что дало исламу включение в свою систему культа святых?

Во-первых, это облегчило распространение ислама на завоеванных территориях, сделало его более доступным и приемлемым для неарабских народов. Во-вторых, многочисленные так называемые святые места, т. е. объекты, связанные с именем того или иного святого или с каким-либо освященным

1. Гольдциер И. Культ святых в исламе. (Мухаммеданские эскизы). М., 1938. С.61.
2. Там же. С.65.

естественным явлением, стали пунктами пропаганды вероучения ислама. И наконец, в-третьих, они стали неисчерпаемым источником доходов для сильно разросшегося мусульманского духовного сословия.

По вопросу о соотношении ортодоксального ислама с культом святых, о правомерности включения этого культа в мусульманскую религию среди деятелей духовенства и богословов все время существовали два противоположных мнения: одни, исходя из своих интересов, заявляли, что почитание святых вполне допустимое явление, и находили подтверждение этому в Коране и хадисах; другие, придерживаясь первоначального ортодоксального вероучения, утверждали, что почитание святых вообще несовместимо с догматикой ислама, и выступали против него. Эта борьба развернулась практически сразу же после возникновения ислама и нередко принимала очень острые и жесткие формы. Противники культа святых в исламе, не имея возможности организованно выступить против него, ограничивались в основном частными, единичными выступлениями, за что подвергались гонениям, их объявляли сумасшедшими, еретиками и т.п.

Более организованно против почитания святых в исламе выступали ханбалиты (в основном в Сирии и Египте). Именно в это время жил и творил крупнейший идеолог ханбалитской школы Ибн Таймийа (1263-1328). Однако учение и стремление ханбалитов оставались всего лишь отвлеченной теорией.

Наиболее яркую практическую борьбу против культа святых в исламе мы видим в движениях ваххабитов и их последователей. Основателем и духовным руководителем этого движения был Мухаммед ибн Абд ал-Ваххаб из Неджа (1703-1787).

Тем не менее в процессе исторического развития ислама, его взаимодействия с традициями, культурой и бытом народов, подвергшихся исламизации, культ святых настолько прочно и органично сросся со всем религиозным комплексом ислама, что

стал его неотъемлемой частью, одним из важнейших и наиболее значимых для верующих мусульман элементов их религии. Если среди богословов и духовенства еще можно наблюдать споры и идейную борьбу по вопросу правомерности признания культа святых в качестве истинно мусульманского явления, то для миллионов верующих мусульман тут нет никакого вопроса: для них тот или иной святой - это посредник между ними и Аллахом, их патрон и заступник, а поклонение святым местам - привычная с детства форма исполнения мусульманского культа.

Как отмечает В.Н.Басилов, "почитание святых давно подвергается нападкам со стороны самих мусульман. Известно, что централизованной (да и вообще официальной) канонизации святых в исламе не сложилось. Реальный человек или мифологический персонаж становился святым по воле общего мнения верующих, и духовенство вынуждено было задним числом соглашаться с установившимися традициями поклонения и старалось привести их в соответствие с нормами ислама. Свобода инициативы, предоставленная простым верующим, не могла не придать почитанию святых чуждые исламу черты, которые вызывали протест у части мусульман. В течение нескольких столетий в так называемом мусульманском мире раздаются голоса, призывающие отказаться от культа святых как от пережитка язычества"[I].

В этой связи нам представляются не совсем точными утверждения В.Н.Басилова о "существовании в исламе ч у ж д ы х ему верований и культов", о том, что "свобода инициативы, предоставленная простым верующим, не могла не придать почитанию святых ч у ж д ы е исламу черты..."[2](подчеркнуто нами.- Т.С.).

Любая религия в ходе своего исторического развития при-

I. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. М., I970. С.7.
2. Там же. С.4, 7.

обретает ряд внутренне противоречивых черт, отражающих противоречия между историческими напластованиями различных эпох в вероучении и культе, противоречия между интересами различных социальных и национальных образований, получившими идеологическое выражение в догматике, теологии и культе. Почитание святых может противоречить и действительно противоречит отдельным догматическим положениям первоначального ислама, который как реально функционирующая религиозная система никогда и нигде, однако, не существовал в кристальной чистоте. С самого начала ислам формировался в конкретной исторической обстановке, в контакте и взаимодействии с предшествовавшими и противостоящими ему идеологическими и культурными системами, преодолевая их путем ассимиляции наиболее живучих их элементов. То, что было чуждым ему на одном историческом этапе и в конкретных социальных и национальных условиях, на другом этапе и в других условиях превращалось в его органическую составную часть. Здесь важно не смешивать два различных вопроса: о происхождении и истоках культа святых в исламе и о его месте в исторически сложившемся религиозном комплексе ислама. Первый из них решается методами исторического подхода, второй - философско-социологического.

Как уже было отмечено в введении, направление исторических и этнографических исследований происхождения культа святых в исламе, начатое работами И.Гольдциэра и получившее всестороннее развитие на материалах Средней Азии в трудах советских этнографов, прежде всего О.А.Сухаревой, В.Ю.Кнорозова и наиболее полно в монографиях Г.П.Снесарева "Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма" (М., I969) и В.Н.Басилова "Культ святых в исламе" (М., I970), убедительно показало наличие в современном исламе пережитков многочисленных домусульманских верований и культов, раскрыло древнее, доисламское происхождение многих святых мест, являющихся до сих пор объектами паломниче-

ства верующих-мусульман. Но эти исследования раскрывают только один аспект проблемы, объясняют происхождение только одной части почитаемых ныне мусульманских святынь.

Благодаря упомянутым исследованиям этнографов, с одной стороны, социологическому обследованию большого числа святых мест, функционирующих на территории Узбекистана, и изучению связанных с ними легенд, с другой стороны, становится очевидным, что в исламской агиологии отчетливо прослеживаются два пласта: доисламский и собственно исламский.

Первый, наиболее древний, архаический пласт составляют святые, заимствованные исламом из родовых, племенных культов, зороастризма, буддизма, иудаизма, христианства. Своими корнями этот пласт уходит в начальную эпоху истории человечества и отражает зависимость людей от непонятных им, слепо действующих сил природы. В нем прослеживается одухотворение всей природы - земли, воды, огня, почитание животных, т.е. проявления фетишизма, анимизма, тотемизма как первобытных форм религии, что свойственно всем народам на определенных фазах их развития. Этим объясняется тот факт, что значительное число так называемых святых мест представляет собой естественные явления и предметы: источники, камни, деревья и т.п., которые лишь потом включили в свое название то или иное человеческое имя. Многие древние языческие капища и объекты поклонения как в доисламское время, так и в эпоху распространения ислама неоднократно переосмысливались, обрастали новыми легендами, получали имена духов, людей, мифических персонажей. Многие святые места обязаны своим происхождением древнему культу предков, обычаю почитать умерших. На территории Узбекистана многочисленные объекты включают в свое название имена "ата" (отец) или "баба" (дед), что явно свидетельствует об их возникновении в период господства патриархально-родовых отношений и связи с культом предков.

С утверждением ислама судьба всех этих святых мест,

возникших в доисламские времена на основе культа природы, культа предков и родоплеменных религий, складывалась поразному. Одни были переосмыслены в духе вероучения и агиологии ислама, получили имена мусульманских святых, другие же, находившиеся, как правило, в стороне от центров исламизации, сохранили свои древние языческие названия и легенды, а также традиционные формы поклонения, хотя и являются теперь объектами паломничества верующих-мусульман.

Следовательно, многие образы, верования и объекты поклонения доисламских культов, адаптированные исламом, были не уничтожены, а синкретизированы, сохранили наряду с вновь приобретенными исламскими чертами свои древние черты и толкования.

Особое место в исламской агиологии занимают персонажи из мифологии религий завоеванных народов. Исследования В.В.Бартольда, С.П.Толстова, А.А.Беленицкого, А.Ю.Якубовского, Г.П.Снесарева и других ученых показали, что до ислама в Средней Азии сосуществовали одновременно различные религиозные системы: зороастризм и буддизм, манихейство и несторианское христианство[I].

Интересные данные о "переодеваниях в мусульманские одежды" мифологических персонажей более древних религий содержатся в этнографической литературе. Например, советским этнографам путем кропотливого сравнительного анализа многочисленных мифов и легенд удалось установить, что мусульманский святой Джоумард, которому поклоняются верующие жители Хорезмского оазиса, вобрал в себя черты зороастрийского Гайомарда. "Прежде всего обращает на себя внимание уже само имя святого - Джоумард. Носителя этого имени

I. См.: Бартольд В.В. Места домусульманского культа в Бухаре и ее окрестностях//Восточные записки. Л., 1927; Толстов С.П. Древний Хорезм (Опыт историко-археологического исследования). М., 1948; Беленицкий А.Н. О домусульманских культах Средней Азии. Л., 1949. С.83-85; Якубовский А.Ю. Древний Пенджикент//Сб.: По следам древних культур. Вып.I. М., 1951; Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969.

Ю.В.Кнорозов совершенно справедливо сопоставлял с зороастрийским Гайомардом (Гойа Маретан Авесты), первым человеком древнеиранской мифологии, сотворенным из земли одновременно с первым быком. К.В.Тревер убедительно доказала в своей работе, посвященной этому образу, что этимологически Гайомард не что иное, как Говамард (буквально "быкочеловек" - термин, отражающий наиболее раннюю, тометическую стадию в развитии образа первочеловека). Термин, относившийся к этому мифическому основателю человеческого рода, наполовину быку, наполовину человеку, стал затем собственным именем первого человека, обретшего уже вполне антропоморфный облик (Гайомард), а позднее - первого владыки, кеюмарза эпической традиции. Это имя в слегка искаженном виде - Джоумард (Гавомард) - было причудливым ходом истории донесено до мусульманского средневековья, будучи закреплено за одним из популярных персонажей агиологии"[1]. Такова же судьба образа авестийского Йиме, который стал мусульманским Джамшидом[2].

Второй большой пласт в исламской агиологии, значительно более позднего происхождения, составляют собственно мусульманские святые, с именами которых связано множество святых мест на территории Узбекистана. Хотя в исламе отсутствует практика официальной канонизации, тем не менее за время его исторического развития возникла значительная по своим размерам агиология, как общемусульманского, так регионального, национального или местного масштаба, включающая кораничесские и мифические персонажи, исламских пророков и их сподвижников ("сахаббов"), шахидов, т.е. воинов, павших во время газавата (войны за веру), представителей господствующих классов, властей, деятелей суфизма, собирателей хадисов, ученых-богословов.

Промежуточное положение между этими двумя пластами за-

I. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С.296-297.
2. См.там же. С.297.

нимают те коранические персонажи, которые заимствованы из иудаизма и христианства. Это библейские и евангельские Ибрагим (Авраам), Исмаил (Измаил), Дауд (Давид), Сулейман (Соломон), Муса (Моисей), Иса (Иисус), Аюб (Иов) и многие другие. Хотя по своему происхождению эти персонажи взяты из уже существовавших до ислама развитых религиозных систем, они органически включены в священную книгу мусульман Коран и составили основное ядро собственно исламского сонма святых.

Так выглядит вопрос о культе святых в исламе в свете исторического подхода.

Подход же к этой проблеме с позиций философско-социологического анализа позволяет убедиться в том, что культ святых занимает значительное место в религиозном комплексе современного ислама как реально функционирующей религиозной системе, а почитание святых, выражающееся в паломничестве к святым местам, составляет одно из главных проявлений религиозной жизни современных верующих мусульман, важнейший компонент их обрядовой практики. Поэтому, независимо от происхождения, культ святых в научном (социологическом) и практическом плане должен рассматриваться как элемент религиозного комплекса ислама.

Социологическое исследование проблемы культа святых в современном исламе и его выражения в паломничестве верующих к святым местам требует решения нескольких задач.

Во-первых, необходимо установить, что представляет собой религиозный комплекс ислама в наши дни и какое место занимает в нем культ святых.

Во-вторых, требуется раскрыть и объяснить структуру культа святых как целостного образования, являющегося подсистемой религиозного комплекса ислама, установить внутренние связи и характеристики составляющих его идеологических, поведенческих, материальных и организационных элементов.

В-третьих, выявить и составить достаточно ясную картину

распространения так называемых святых мест по территории республики, раскрыть их "функциональный" аспект, т.е. определить, какое сверхъестественное действие им приписывается традицией и молвой, чем они привлекают к себе паломников, поскольку именно их наличие, география и "функциональное назначение" определяют характер, направления и степень массовости потоков паломничества.

В-четвертых, рассмотреть конкретные проявления культа святых в сознании и поведении верующих мусульман, прежде всего паломников, его взаимосвязь с различными социальными, социально-демографическими и духовными характеристиками паломников, выявить характерные черты паломничества как формы религиозного поведения и организации религиозной жизни верующих мусульман.

Религия, как всякая надстроечная система, представляет собой сложный комплекс идеологических, поведенческих, организационных и обслуживающих их материальных элементов. По известному определению Г.В.Плеханова, религия представляет собой определенную систему "религиозных представлений, настроений и действий, т.е. религиозного культа"[I].

Д.М.Угринович, отмечая общность структуры религии со структурой других надстроечных социальных систем, отмечает в то же время ее специфику: "Религиозная система состоит из религиозного сознания, религиозного культа, религиозных отношений (отношений между людьми, складывающихся в процессе культа) и религиозных организаций. Таким образом, в отличие от некоторых других надстроечных подсистем религия включает еще один элемент, специфичный для нее,- религиозный культ, или совокупность обрядовых действий"[2].

В свою очередь, И.Н.Яблоков пишет: "Как специфическое

I. Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т.3. М., I957. С.330.
2. Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М., I973. С.96.

социальное явление религия является сложным комплексом элементов. Понимание характера функционирования этого комплекса предполагает выяснение особенностей его элементов, их роли в поддержании стабильности религии как целостного образования. Набор элементов религии, специфики их взаимодействия, место и роль того или иного элемента как внутри религиозного комплекса, так и вне его зависят от типа религии"[I]. По его определению, "рассматриваемая в структурном плане религия предстает как единство: а) религиозного сознания; б) религиозного культа; в) религиозных организаций и институтов. Каждый из этих элементов в свою очередь может быть подвергнут членению"[2].

Применительно к конкретной религии нам представляется правомерным употреблять термин "религиозный комплекс" для выражения структуры и состояния данной религиозной системы в определенных конкретно-исторических условиях и в тот момент, когда она подвергается рассмотрению (например, религиозный комплекс современного ислама в условиях Средней Азии). Тогда религиозный комплекс той или иной религии можно было бы определить как совокупность: а) религиозных идей, представлений и догматов, составляющих вероучение; б) религиозного сознания и психологии верующих и форм их религиозного поведения; в) конфессиональных организаций и объединений, иерархии священнослужителей; г) религиозного культа и культовых объектов, религиозных предметов и символов, специфических для каждой религии.

Специфика религиозного комплекса ислама в условиях Узбекистана определена как историческими особенностями его формирования, так и условиями его распространения на территории Средней Азии, тесным переплетением с традициями и бытом местного населения, а в современных условиях воздейст-

I. Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. М., I972. С.63.
2. Там же.

вием на него объективно происходящего процесса секуляризации.

"Формирование ислама в качестве законченной системы, регулирующей социально-экономические, общественно-политические, правовые и морально-этические нормы,- пишет Г.М.Керимов,- происходило в условиях господства феодальных отношений и непосредственно отразило это господство, что не исключало, однако, длительного сохранения в рамках феодального строя рабовладельческого уклада и пережитков общинно-племенных отношений"[I].

За полтора тысячелетия своего существования ислам выступал не только в качестве религиозной системы, но и в качестве регулятора социальной, экономической и культурной жизни, быта больших масс людей, представлял собой комплекс институтов, охватывающих практически все сферы жизни общества. Это сделало ислам всеобъемлющей, тотальной системой, претендующей на удовлетворение всех духовных потребностей и на этом основании требующей от человека безусловной преданности и признания права на контроль над всеми сторонами его жизни и деятельности.

"В итоге ислам оказался связанным со всеми сферами быта и культуры масс, тесно слитым с национальными традициями, всевозможными нерелигиозными по генезису ритуально-обрядовыми комплексами, мировоззренческими представлениями, ценностными установками и т.д."[2],- пишет Ж.Базарбаев.

Будучи одной из самых живучих составных частей религиозного комплекса современного ислама, культ святых теснейшим образом оказался связанным со всеми его элементами: с религиозной идеологией, с сознанием, психологией и поведением верующих, с официальным, а чаще - неофициальным духовенством, со всей системой мусульманского культа, многообр-

I. Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. М., 1979. С.7.
2. Базарбаев Ж. Типология современных верующих мусульман // Философские науки. 1973. № 3. С.95.

рядностью.

Культ святых, по нашему мнению, включает в себя идеологические, организационные и материальные элементы и культовые действия, характерные для ислама как религиозной системы в целом, и благодаря этому служит для верующего мусульманина одним из каналов проявления его религиозности.

К идеологическим элементам мы относим веру в посредничество святого между верующим и Аллахом, представление о его сверхъестественных свойствах, позволяющих ему "совершать чудеса", выступать в роли "заступника и помощника", "удовлетворять" просьбы и молитвы верующего. Сюда же мы включаем мифологию, которой богаты мусульманская агиология и обыденное сознание верующих-мусульман. Это сведения из Корана и хадисов, разнообразные легенды, сказания, а также поверья и слухи, окружающие фигуры мусульманских святых и так называемые святые места. Эти идеологические элементы составляют основу популярности святых мест среди населения, способствуют распространению исламской идеологии, оживлению и воспроизводству религиозного сознания верующих, формируют мотивацию участия в паломничестве как верующих, так и неверующих людей.

Другим необходимым компонентом и предпосылкой культа святых являются его материальные элементы, т. е. предметы и явления, связанные в сознании верующих с именем того или иного святого и являющиеся объектом поклонения. Сюда относятся мечети, носящие имя святого и являющиеся, как правило, местом его захоронения, другие могилы реально живших людей или мифических персонажей, объявленных святыми, имеющиеся на них сооружения (гробницы, мавзолеи, архитектурные ансамбли), а также природные объекты: источники, камни, пещеры, деревья, которым приписывают сверхъестественные свойства. Эти природные объекты поклонения большей частью были переосмыслены в духе исламской мифологии, многие из

них получили имена мусульманских святых или объявлены "кадамжо" - "следами стоп святого".

В понятие организационного элемента культа святых мы включаем формальные (институализированные) и неформальные группы, организации и учреждения, осуществляющие функционирование культа святых. Это официально зарегистрированные мечети, религиозные объединения и организации, зарегистрированное мусульманское духовенство, а также неофициальные служители культа, действующие без регистрации и главным образом непосредственно при святых местах: шейхи, смотрители, разного рода религиозные авторитеты. Сюда же мы включаем организованные и стихийно сложившиеся группы паломников, семейно-родственные группы и людей, совершающих паломничество индивидуально.

И наконец, поведенческие элементы - культовые действия, непосредственно реализующие поклонение верующих святым. На первом месте здесь стоит хадж - паломничество в Мекку, являющееся одним из основных предписаний ислама. "Первоначально паломничество в исламе состояло в посещении храма Каабы в Мекке и совершении ряда сопутствующих обрядов. Однако с течением времени в хадж было включено посещение могилы Мухаммеда в г.Медине и молитвы в ряде мечетей в Хиджазе - в области священных городов ислама. Согласно ортодоксальному учению ислама паломничество в Мекку является обязанностью всех мусульман"[I]. Однако совершение хаджа доступно далеко не каждому мусульманину. Больше того, в современных условиях лишь небольшие группы верующих из Советского Союза совершают паломничество в Мекку. Лишь в самое последнее время, начиная с 1989 г., эти возможности расширились и группы паломников из Узбекистана стали доходить до 1250 человек. Но это по-прежнему составляет ничтожно малую долю верующих мусульман.

В связи с наличием таких трудностей, как дорогостоящий

I. Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. С.64-65.

характер хаджа, дальность расстояний и невозможность надолго оставлять хозяйство, и в прошлом существовали различные способы обойти или заменить эту обязанность. Ж.Базарбаев пишет: "Что касается хаджа, то это установление ислама никогда, даже в дореволюционный период, не имело абсолютной силы. Хадж, хотя бы раз в жизни, действительно обязателен, но лишь для тех мусульман, которые в состоянии совершить весьма далекое и связанное со значительными материальными издержками путешествие, и не обязателен для бедняков, немощных, женщин, рабов и вообще всех зависимых, не могущих располагать собой людей. В наши дни духовенство заменило классический хадж паломничеством к святым местам"[I].

Паломничество к святым местам стало в наше время основной формой проявления культа святых. Оно включает в себя групповое или одиночное путешествие к определенному святому месту и совершение там целого ряда молитв, ритуалов и жертвоприношений.

Однако поклонение святым не всегда связано с совершением паломничества. Дело в том, что паломничество требует определенной подготовки, материальных расходов, а главное - достаточного количества свободного времени. Оно связано с более или менее дальними поездками или пешими путешествиями, что тоже для некоторых людей составляет затруднение. Поэтому в обыденной жизни мы часто наблюдаем другие, более доступные формы поклонения верующих святому. Сюда относятся молитвенные обращения к святому патрону -"пиру" (особенно это распространено среди ремесленников и животноводов) "за помощью" при начале какого-нибудь дела и "с благодарностью" при его окончании. Возглашая "Йо, Али!", "Йо,Баха ад-дин!" и т.д., верующий просит святого помочь в деле, оградить от всех несчастий, упоминая при этом, что он его

I. Базарбаев Ж. Типология современных верующих мусульман // Философские науки. 1973. № 3. С.97.

поклонник, простой раб, что все его успехи зависят от "пира".

Другой формой поклонения святому без совершения паломничества является организация жертвенной трапезы для нескольких человек в честь почитаемого святого патрона или святого, который по поверью может оказать помощь в том или ином несчастье. На такой трапезе обязательно присутствует кто-то умеющий читать молитвы.

И наконец, существует практика передавать пожертвования святому с кем-то из соседей или знакомых, отправляющихся в паломничество.

В целом культ святых в сознании современных верующих-мусульман занял такое место, что стал одной из наиболее распространенных форм религиозного поведения.

Паломничество к святым местам как форма религиозного поведения

В совершении паломничества к святым местам религиозность верующего-мусульманина получает свое внешнее выражение, которое доступно наблюдению и социологическому анализу. В связи с этим правомерно рассматривать паломничество как форму религиозного поведения.

В советской религиоведческой и социологической литературе прочно утвердился взгляд, согласно которому религиозность, понимаемая как воздействие религии на сознание и поведение отдельных индивидов, социальных и демографических групп, может быть научно исследована только тогда, когда она будет рассматриваться как единство характеристик сознания и поведения верующих людей. Достаточно глубокую разработку получила проблема соотношения религиозного сознания и религиозного поведения, в том числе в плане социологического исследования религиозности.

В общетеоретическом плане проблемой поведения занимаются различные научные дисциплины: общая психология, социальная

психология, социология и др. По своему содержанию и месту в структуре личности, межличностных отношений и, более широко, общественных отношений в целом категория "поведение" человека, группы, масс людей тесно связана с такими категориями, как "деятельность", "отношение", "установка", "смысл" и "значение", которые широко используются советскими авторами для характеристики человеческого поведения, в том числе поведения религиозного[I].

В научном смысле, по определению Б.А.Юдина, понятие "поведение" используется главным образом для обозначения целесообразной системы действий живого индивида или их совокупности. Поведение - это система взаимосвязанных действий, осуществляемых субъектом с целью реализации определенной функции и требующих его взаимодействия со средой.

Общими предпосылками поведения живых организмов являются: наличие субъекта, обладающего определенной организацией, которая позволяет ему строить целесообразную систему действий; наличие объекта, на который направлено поведение, поскольку он заключает в себе цель поведения; наличие определенной программы поведения и механизма оценки эффективности ее выполнения. В зависимости от типа организации субъекта различают поведение на биологическом, психологическом и социальном уровнях. Этому соответствуют и уровни изучения поведения.

В психологической науке в качестве центральной принято рассматривать категорию не поведения, а деятельности. Поведение при этом выступает как внешний компонент предметной деятельности. По определению Ю.А.Шерковина, принцип деятельности в анализе социально-психологических явлений, закономерностей и процессов состоит в том, что человек, группы лю-

I. См.: Узнадзе Д.Н. Психологические исследования. М., 1966; Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность. М., 1975; Мясищев В.Н. О потребностях как отношениях человека // Ученые записки ЛГУ. 1959. Вып. 16. №265; Парыгин Б.Д. Основы социально-психологической теории. М., 1971.

дей рассматриваются как активные субъекты, преобразующие природное и социальное окружение. В самом широком смысле деятельность есть целенаправленное воздействие субъекта на объект и всегда связана с активностью субъекта, направленной на объект. "Субъект деятельности, а также объект деятельности, представленный людьми, могут воплощаться в личности, в малой группе, в большой организованной группе, в классе, в народных массах и социально-этических общностях (племени, народности, нации)"[I]. При рассмотрении религиозных явлений, в частности паломничества, объектом деятельности людей (в данном случае - культа) могут выступать вымышленные сверхъестественные существа и силы (бог, духи и др.), идеальные образы мифических или исторических личностей, наделяемых сверхъестественными свойствами (святые), опредмеченные в различных религиозных символах и атрибутах, природных или созданных человеком объектах (источники, камни, пещеры и мазары, гробницы, мавзолеи и т.п.). В этом случае деятельность человека - по определению Д.М.Угриновича - приобретает характер иллюзорно-практической деятельности[2].

Рассматриваемая в социально-психологическом плане деятельность включает в себя в качестве своих элементов действия, поступки и поведение людей. Принято различать двигательные, гностические и социально-коммуникативные действия. Последние направлены на установление, поддержание или прекращение взаимоотношений или взаимодействия между людьми. Некоторая часть социально-коммуникативных действий, выражающих субъективное состояние человека или его отношение к другим людям, к принятым ими нормам или к их целям и ценностям, составляет поступки, совокупность которых образует поведение[3]. "Поведение есть превращение внутреннего состоя-

I. Социальная психология. Краткий очерк / Под общей редакцией Г.В.Предвечного, Ю.А.Шерковина.М., 1975. С.66.
2. См.: Угринович Д.М. Психология религии.М., 1969. С.10;
3. См.: Социальная психология. Краткий очерк. С.67.

ния человека в действия по отношению к социально значимым объектам. Оно представляет собой внешне наблюдаемую систему действий (поступков) людей, в которой реализуются внутренние побуждения человека. Категория поведения по своему объему уже категории деятельности... Если деятельность - это самая общая категория, характеризующая активную сущность человека, то категория поведения относится лишь к той сфере жизнедеятельности человека, которая находит свое выражение в непосредственно наблюдаемых и фиксируемых социально-коммуникативных действиях"[I].

Понятие "поведение" фиксирует такие формы самовыражения психики, которые менее жестко связаны с интеллектом, но зато более непосредственно зависят от эмоционально-волевой и ценностной сфер сознания, поэтому акты поведения в системе деятельности занимают место как отдельные звенья, моменты и формы.

Применительно к нашей проблеме это означает, что акты религиозного поведения верующего являются не столько результатом его интеллектуальной деятельности (размышлений, логического мышления и т.п.), сколько эмоционально-волевыми актами, направленными на иллюзорное удовлетворение реальной потребности или на удовлетворение перешедшей в привычку (стереотип) потребности в совершении определенных религиозных действий. То же самое можно сказать и о ценностной ориентации. Паломник зачастую совершает религиозные акты не потому, что осознает их логическую и жизненную необходимость, а потому, что в окружающей его микросреде считается, что поступать так хорошо, а поступать иначе, не совершать должного культового действия - плохо.

Раскрытие и оценка сущности поведения, в том числе поведения религиозного, его связи с сознанием человека возможны только в том случае, если мы обратимся к изучению мотивов

I. Социальная психология. Краткий очерк. С.67-68.

поведения. "Мотивационная система личности,- пишет психолог В.Г.Асеев,- представляет собой сложное объединение,"сплав" движущих сил поведения человека, открывающихся ему и наблюдателю в виде потребностей, интересов, целей, влечений, идеалов и пр., которые непосредственно детерминируют человеческую деятельность, через которые преломляются все внешние воздействия социальной и физической среды, которые представляют собой своеобразное активнодейственное отражение действительности"[I].

Если изучение актов поведения, действий, поступков, доступно наблюдению со стороны и может фиксироваться наблюдателем независимо от того, знает ли субъект поведения о том, что он является объектом исследования, то о мотивах личности, выражающих внутренние побуждения, в той или иной мере осознанные, можно судить лишь по словам этого человека. Только он сам, если захочет, с большей или меньшей степенью искренности или ее отсутствии способен сообщить исследователю о мотивах своего поведения. Это создает определенные трудности при изучении мотивации, так как всегда приходится принимать во внимание возможность расхождения истинных побуждений со словами о них, возможность скрытности и неискренности. Об этом предупреждает психолог В.С.Мерлин: "Мотивы деятельности - это та сторона личности, которая имеет наибольшее значение для общественной репутации человека. Так, если человек сознается, что подлинным мотивом его поступка было стремление сделать карьеру, его репутация от этого непоправимо пострадает. Это опасение общественного осуждения, отрицательной социальной оценки сказывается и в поведении, и в словесном отчете. В поведении оно сказывается в том, что, если человек руководствуется каким-либо осуждаемым мотивом, он стремится к своей цели не прямо, а об-

I. Психологические проблемы социальной регуляции поведения. М., 1976. С.172.

ходными путями. В словесном же отчете это сказывается в том, что испытуемый скрывает от экспериментатора и часто даже от самого себя свои подлинные мотивы. Поэтому те мотивы, которыми человек объясняет свое поведение, обычно не совпадают полностью с теми мотивами, которые в действительности побуждали его к действию. Как отмечает А.Н.Леонтьев, следует отличать объясняющие мотивы от действенных"[I]. Тем не менее с учетом этих расхождений, требующих уточнения и проверки, мотивы человеческой деятельности вполне доступны исследованию и являются тем звеном, которое связывает сознание с поведением. Выявление мотивов совершения человеком тех или иных религиозных действий позволяет дифференцировать само религиозное поведение, уточнить его структуру и связь с религиозным сознанием.

В своем анализе паломничества как формы религиозного поведения мы воспользуемся прежде всего методологическими разработками Д.М.Угриновича, И.А.Крывелева, а также Л.Н.Ульянова, В.В.Павлюка, И.Н.Яблокова и других религиоведов, разрабатывавших в методологическом плане или в плане конкретного исследования проблему религиозного поведения и его соотношения с религиозным (и нерелигиозным) сознанием.

Нас интересует прежде всего поведение людей, обусловленное их религиозными взглядами или воздействием на них религиозной среды, т.е. поведение, проявляющееся главным образом в межличностном и групповом общении. Следовательно, речь идет о поведении в плане социологическом и социально-психологическом.

В литературе по социологии и психологии религии понятие "религиозное поведение" употребляется неоднозначно, разные авторы вкладывают в него различное, прежде всего по объему, содержание. Наряду с понятием "религиозное поведение" упот-

I. Мерлин В.С. Лекции по психологии мотивов человека (Учебное пособие для спецкурса). Пермь, 1971. С.23-24.

ребляются также термины "культовое" и "внекультовое поведение" верующих, "обрядовое поведение", "религиозная практика" (или практики), которые используются либо как синонимы религиозного поведения, либо для обозначения отдельных его сторон или структурных элементов. Встречается и понятие "поведение верующих", которое шире понятия религиозного поведения, т.е. включает в себя не только религиозно мотивированные, но и все другие социально значимые действия и поступки верующих людей.

В своей статье "К характеристике сущности и значения религиозного поведения" И.А.Крывелев обращает внимание на то, что понятие религиозного поведения можно трактовать и в широком, и в более суженном, специальном смысле. "Можно распространить это понятие на все те проявления человеческой деятельности, в которых оказывается влияние религиозных убеждений. В этом случае оно будет охватывать и соблюдение человеком норм морали, обосновываемых религиозными предписаниями". (Заметим здесь, что церковь, богословы и религиозные авторитеты в своих учениях, официальных документах (фетвах) и устной традиции настаивают именно на таком расширительном понимании сферы религиозного.) И.А.Крывелев считает, что такая трактовка понятия религиозного поведения была бы, однако, не во всем оправданной. "Так как мораль, выраженная в религиозных заповедях, на самом деле имеет своим источником исторически складывавшиеся общественные отношения людей и является светской по своему происхождению и содержанию, а религиозной лишь по своей идеологической форме, то нет оснований включать соответствующее поведение в понятие религиозного". Поэтому сам И.А.Крывелев высказывается за более узкую и, по его мнению, более точную трактовку понятия: "К религиозному поведению мы будем относить собственно культовые действия - выполнение религиозных обрядов, посещение богослужений и участие в них, соблюдение

праздников и постов, соблюдение ритуальных пищевых и прочих предписаний и запретов"[1].

Л.Н.Ульянов, в основном соглашаясь с определением И.А.Крывелева, считает, что в понятие религиозного поведения помимо культовых действий должны быть включены также "действия и поступки, направленные на пропаганду религии в форме бесед на религиозные темы, распространения "святых" писем, чтение религиозной литературы, воспитание детей в семье в религиозном духе"[2].

В.В.Павлюк также считает необходимым уточнить и дополнить определение, данное И.А.Крывелевым: "Ведь действия верующих, обусловленные их религиозностью, по своему диапазону весьма многообразны, они не всегда вмещаются в рамки религиозного культа. Религиозная активность части верующих не ограничивается исключительно культовыми действиями. Практика показывает, что часть убежденных верующих ведут определенную организационную деятельность, направленную на привлечение к церкви новых членов, занимаются пропагандой религии в кругу семьи и вне ее, читают религиозную литературу, иногда принимают участие в ее размножении и распространении, участвуют в работе исполнительных органов общины. Следовательно, религиозное поведение не может быть сведено к культовой деятельности, а последняя не может быть в достаточной мере достоверным показателем религиозности индивида"[3].

Д.М.Угринович тесно связывает понятие "религиозное поведение" с понятием религиозного культа. Религиозные верования реализуются практически в поведении человека, в его действиях, которые мы называем культовыми. "Культ - это особые действия религиозных людей, с помощью которых они

1. Крывелев И.А. К характеристике сущности и значения религиозного поведения // Советская этнография. 1967. №6. С.22.
2. Ульянов Л.Н. Изменение характера религиозности // В кн.: К обществу, свободному от религии. М., 1970. С.164.
3. Павлюк В.В. Психология верующих и атеистическое воспитание. Львов, 1976. С.171.

пытаются так или иначе повлиять на сверхъестественные объекты религиозной веры"[I]. Позднее, в монографии "Введение в теоретическое религиоведение" Д.М.Угринович дал более дифференцированное определение религиозного поведения. По его мнению, понятие "религиозное поведение" предполагает два вида действий: "Во-первых, участие в религиозных обрядах, или культовое поведение. Этот вид религиозного поведения является важнейшим признаком религиозности. Он в наибольшей степени поддается эмпирическому изучению и статистической обработке с применением методов количественного и качественного анализа. Именно этим отчасти и объясняется преимущественное внимание к нему буржуазных социологов. Во-вторых, в понятие "религиозное поведение" следует включить и внекультовую религиозную деятельность. Речь идет о различных формах участия в деятельности религиозных организаций (съезды, заседания), в пропаганде религии через печать, телевидение, радио; через издательскую деятельность, путем личных бесед"[2].

И.Н.Яблоков в своей монографии "Методологические проблемы социологии религии" дает сходное с другими авторами определение: "К религиозному поведению относятся: выполнение религиозных обрядов и участие в религиозных праздниках, посещение богослужений и участие в них, совершение культовых действий в домашних условиях, чтение религиозной литературы и т.д. Эти акты религиозного поведения и принято считать внешними, объективными показателями религиозности"[3]. Следует заметить, что, хотя религиозность в качестве своего внешнего проявления действительно имеет указанные и некоторые другие акты религиозного поведения,

I. Угринович Д.М. Философские проблемы критики религии. М., I965. С.209.
2. Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. С.II2.
3. Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. М., I972. С.I09.

сами по себе эти акты далеко не всегда свидетельствуют о религиозности человека, совершающего их. Решающими здесь являются мотивы религиозных по форме (культовых) поступков и действий.

В своей более поздней работе "Социология религии" И.Н.Яблоков практически отказывается от термина "религиозное поведение", употребляя вместо него более широкое понятие "религиозная деятельность", разделяя ее на "культовую" и "внекультовую"[I].

Помимо предлагаемых указанными выше авторами широкой и узкоспециальной трактовки религиозного поведения, его деления на культовое и внекультовое, представляется целесообразным, раскрывая его структуру и компоненты, дифференцировать само понятие "религиозное поведение" исходя из того, что оно может быть религиозным по существу (когда религиозны его содержание и формы, мотивация и внешние проявления) и религиозным только по форме.

В первом случае мы будем иметь дело с такими религиозными действиями, которые возбуждаются и мотивируются религиозными убеждениями человека. В этом случае религиозное поведение оказывается существенным компонентом личности верующего, более или менее последовательным проявлением его внутренней религиозности.

Во втором случае участие в религиозных действиях, отдельные акты религиозного поведения являются выражением не религиозного сознания личности, а стереотипами, формой привычного, усвоенного с детства поведения, выполняемого в силу традиций или в результате давления окружающей среды, часто находящихся в противоречии с личными убеждениями человека.

Следовательно, одни и те же, внешне абсолютно одинаковые культовые действия могут быть квалифицированы в каче-

I. См.: Яблоков И.Н. Социология религии. М., I979.

стве религиозных по существу или религиозных лишь по форме, не по своему догматическому содержанию и ритуальному оформлению, а по мотивации участия в них данной личности. Как справедливо отмечает Ж.Базарбаев, "поэтому при выявлении степени религиозности населения необходимо акцентировать внимание на отношении того или иного индивидуума к догмам, обрядам религии, в должной мере понять его точку зрения по этому вопросу. Например, некоторые соблюдают те или иные обряды ислама с глубоким убеждением, что это и есть первостепенное требование мусульманства, а другие совершают тот же религиозный комплекс вследствие ложного стыда перед соседями или родственниками. Многие неверующие делают ритуальное обрезание детям, устраивают поминки, внутренне протестуя против этого"[I].

Особый случай составляет ситуация, когда верующий человек субъективно распространяет религиозную мотивацию на такие свои поступки и действия, которые в глазах окружающих являются обычными формами человеческого поведения в сфере труда, быта, культуры, политики и не имеют ничего общего с религиозным культом. Подобная субъективная сакрализация светских форм поведения свидетельствует, как правило, о глубокой религиозности личности. На это явление обращает внимание и Д.М.Угринович: "К религиозному поведению непосредственно примыкают (хотя и не включаются в него прямо) те социальные действия (нравственные, политические и т.п.), мотивами которых выступают религиозные верования. Повторяемость таких действий и их диапазон служат важными показателями религиозности человека. Изучение религиозно мотивированных действий людей может существенно углубить и дополнить картину религиозности, хотя эмпирическое исследо-

I. Базарбаев Ж. Типология современных верующих мусульман // Философские науки. 1973. № 3. С.97.

вание подобных актов поведения представляет большие трудности, ибо требует выявления мотивов поведения людей, что является сложной задачей"[I].

Для того чтобы иметь возможность отнести те или иные действия верующего (а иногда и неверующего) к собственно религиозному поведению, надо выделить критерии такого отношения. На наш взгляд, возможны два ряда таких критериев, которые по отношению к личности можно определить как объективные и субъективные.

К объективным отнесем те, которые позволяют квалифицировать поведение человека как религиозное, независимо от его мотивации, независимо от наличия или отсутствия у него религиозной веры вообще. Таким критерием будет включенность данного типа действий в ту или иную культовую систему, придающую им определенный догматический или мифологический смысл, рассматривающую их в качестве символов конкретных религиозных идей. Эти действия как в системе вероисповедания, так и в общественном мнении предназначены для внешнего выражения религиозных верований и настроений, т.е. им придается религиозное значение. В богослужении, в акте религиозного поклонения (например, обряде, молитве, жертвоприношении) действия людей предстают не в их естественном, материальном содержании, а лишь как средство объективации соответствующих представлений и эмоций[2]. Применение такого критерия позволит отличить одинаковые по своему физическому содержанию зажжение свечей в церкви или у святого места от зажжения свечей для освещения, ритуальную трапезу от обыкновенного обеда, паломничество от путешествия или прогулки.

Обыкновенное на первый взгляд, физическое действие становится актом религиозного поведения только тогда, когда

I. Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973. С.113.
2. См.: Угринович Д.М. Психология религии. М., 1969. С.36.

оно включено в систему религиозного культа, в нашем случае - в систему поклонения святому, становится для окружающих символом выражения религиозных чувств и убеждений или хотя бы условно предполагает их наличие.

Субъективным же критерием религиозного характера поведения человека является наличие у него религиозной мотивации, обусловленности культовых действий его верой в бога, в заступничество и помощь святого, в сверхъестественные свойства объекта поклонения - святого места, а также осознанием того, что он совершает именно религиозное действие.

При наличии обоих критериев мы имеем дело с религиозным поведением по существу, в полном смысле этого слова, т.е. и по форме и по содержанию. При наличии не только объективного критерия и отсутствии субъективного мы имеем дело с поведением, религиозным только по форме. Такое различение имеет практический смысл, т.к. позволяет отличить подлинную религиозность, основанную на убеждении, от ее формальных, традиционных, чисто внешних проявлений и т.д.

Попытаемся теперь на основе предложенного подхода, выделяющего два типа религиозного поведения, а также с привлечением концепции религиозного поведения, разработанной И.А.Крывелевым, и социологического анализа паломничества, сделанного Э.Цюпаком (ПНР), рассмотреть паломничество к святым местам как форму религиозного поведения.

Как уже отмечалось выше, канонические формы в исламе приняло только обязательное для мусульманина хотя бы раз в жизни паломничество в Мекку и Медину (хадж). Шариат - систематизированный свод мусульманских законов - до мельчайших подробностей расписывает условия и правила совершения хаджа. Предусмотрены сроки (двенадцатый месяц мусульманского календаря - зуль-хаджа), места, обязательные для посещения во время паломничества, особое одеяние (ихрам), правила поведения, конкретные ритуальные действия (семикратный об-

ход Каабы - тавваф, семикратный ритуальный пробег между холмами Сафа и Мерв, целование "черного камня", жертвоприношения и т.д.). Шииты дополняют хадж посещением могил шиитских имамов - зияратом[I].

Таким образом, хадж и зиярат отвечают объективным критериям религиозного поведения: они официально включены в исламский культ, имеют догматическое обоснование, тесно связаны с другими религиозными действиями, входящими в них в качестве элементов системы культа,- совершением намаза, жертвоприношениями и т.д.

Культ святых в исламе и обычай совершать паломничество к святым местам, как уже отмечалось, складывались, с одной стороны, как переосмысление, адаптация, исламизация домусульманских верований и культов, т.е. под влиянием уже укоренившихся среди местного населения обычаев и обрядов, а с другой стороны, под влиянием исламской догматики, агиологии и форм культа. Так, на наш взгляд, поведение паломников при посещении святых мест иногда более непосредственно, а иногда отдаленно напоминает ритуальное поведение паломников, совершающих хадж.

Это вызвано тем, что уже давно в исламе складывалась практика замены труднодоступного для основной массы верующих хаджа паломничеством к другим особо чтимым святым местам, на которое духовенство переносило и ритуальные предписания, касавшиеся хаджа. Кроме того, организаторами паломничества к местным святыням или их хранителями (шейхами), регулировавшими поведение паломников, часто выступали "хаджи" - мусульмане, совершившие хадж, пользующиеся особым авторитетом знатоков культа и стремящиеся передать свой ритуальный опыт другим верующим.

На территории нашей страны в регионах распространения ислама еще в дореволюционные времена широко практиковались

I. См.: Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978. С.64-74.

замена или дополнение хаджа паломничеством к более близким и доступным святым местам. "Составной частью религиозной жизни в дореволюционной Средней Азии был культ святых и посещение их святилищ (мазаров),- пишет Т.С.Саидбаев.- Таких мазаров, иногда почитаемых жителями одного-двух кишлаков, кварталов, а в некоторых случаях известных всему краю, было множество. Они имелись почти в каждом городском квартале, кишлаке, а в отдельных из них и по нескольку.

Среди мазаров, почитаемых мусульманами, немало было таких, которые имели прямое отношение к доисламским верованиям среднеазиатских народов, но и в исламе их существование связывалось с именами мусульманских (библейских) святых и пророков - Сулеймана (Соломона), Аюба (Иова), Дауда (Давида), Даниера (Даниила) и т.д. Особой известностью пользовались многочисленные мазары, связанные с именем Али-зятя пророка Мухаммеда. Мусульманское духовенство всячески поддерживало легенды, распространяло слухи о чудесном исцелении и т.п."[I]

Аналогичную информацию по Северному Кавказу приводит И.А.Макатов: "Одним из мест паломничества мусульман в Дагестане является гора Шалбуз-Даг, некогда бывшая языческим святилищем. Рассказывают, что Мухаммед на своем белом коне посетил гору Шалбуз-Даг и беседовал там с Аллахом. Следы подков его лошади остались на скалах, поэтому их стали считать святыми. Эта легенда широко распространена, хотя верующим известно, что Мухаммед на Кавказе никогда не был. Учитывая огромную популярность почитаемой горы Шалбуз-Даг, мусульманское духовенство воспользовалось языческими памятниками, придав им мусульманскую окраску. Возле вершины горы была построена мечеть и несколько зияратов в честь первых проповедников ислама. По своему значению Шалбуз-Даг была причислена чуть ли не к святыням Мекки и Медины. Еще в прош-

I. Саидбаев Т.С. Ислам и общество. М., 1978. С.107.

лом веке мусульманское духовенство объявило, что семикратное восхождение на Шалбуз-Даг и поклонение ее святыням равноценно совершению хаджа в Мекку. Это было благосклонно воспринято верующими горцами: до Мекки далеко, а гора близка и доступна"[I].

О замене мусульманским духовенством в наши дни классического хаджа паломничеством к святым местам сообщает и Ж.Базарбаев[2], хотя мы встречаем и факты порицания со стороны части духовенства поклонения святым как проявлений язычества и многобожия. Все-таки в большинстве случаев исламским духовенством и верующими мусульманами поклонение святым и паломничество к их могилам и пр. воспринимается и обосновывается как элемент их религии. Таковым они и стали уже давно на деле, тесно переплетаясь с другими элементами религиозного комплекса ислама.

Таким образом, и по объективным критериям (включенность в систему религиозного культа ислама), и по субъективным (по восприятию и мотивации верующих) паломничество к святым местам правомерно рассматривать как форму религиозного поведения верующих мусульман, как важный фрагмент их религиозной жизни.

Проводя параллель между паломничеством в исламе и аналогичным явлением в другой религиозной системе - католицизме, следует согласиться с польским исследователем Э.Цюпаком в том, что "религиозная сторона выступает в паломничестве в таких значительных размерах, которые не встречаются в любой другой группе"[3].Участием в паломничестве многие верующие как бы

I Макатов И.А. Культ святых в исламе (на материалах Дагестанской АССР и Чечено-Ингушской АССР)//Вопросы научного атеизма. Вып.3. М., 1967. С.170.

2 См.: Базарбаев Ж. Типология современных верующих мусульман// Философские науки. 1973. № 3. С.97.

3 Цюпак Э. Социологические проблемы прихода и религиозности в условиях большого города (на примере Варшавы)//Социологические проблемы польского города. М., 1966. С.283.

компенсируют свои "упущения" в соблюдении религиозных предписаний их веры в повседневной жизни, когда их мысли заняты работой, домашними делами и заботами и когда они не могут или забывают выполнять необходимые ритуалы. Если в повседневной жизни их вера отодвинута на периферию сознания, а религиозные чувства ослаблены и приглушены, то в процессе паломничества происходит заметное оживление внутренней религиозности верующих паломников. Недавняя индифферентность сменяется активными проявлениями набожности, стремлением своими действиями заслужить в глазах окружающих авторитет "правоверного мусульманина". Это также позволяет рассматривать паломничество как форму религиозного поведения, тесно связанную и взаимодействующую с религиозным сознанием.

По справедливому замечанию Э.Цюпака, "элементом, формирующим паломничество, является его идеология... Идеология паломничества - это, говоря обобщенно, культурный образец паломников; она определяет образец паломника и идеал "порядочного католика" как представителя католической общности"[I]. В нашем случае речь идет об идейном формировании типа "правоверного, добропорядочного мусульманина", объективными признаками которого считаются совершение намаза, отправление мусульманских обрядов, соблюдение уразы, принесение жертв, празднование религиозных праздников, наличие в доме предметов культа, время, затрачиваемое на отправление религиозных обрядов и паломничество.

По мнению Э.Цюпака, "эта идеология характеризуется следующими чертами: во-первых, она сформировалась исторически - в этом сила ее общественного принудительного воздействия; во-вторых, она не обретает лишь вербальную форму (т.е. форму песен, проповедей), а материализуется в виде определенного объективированного образца поведения (подчеркнуто мной.-Т.С.), определенной системы взаимоотношений; в-третьих, специфичен процесс ее пропаганды (он обращается к тра-

I. Цюпак Э. Социология паломничества // Euhemer. 1964. № 3. С.41.

дициям апостольских странствий); наконец, в-четвертых, идеология паломничества в своих мировоззренческих, нравственных, бытовых основах связана не только с эсхатологическим прогнозом будущего паломника, но она формирует его иерархию ценностей в данный момент и в результате этого проникает в жизнь общностей за пределами группы паломников"[I].

Таким образом, помимо выполнения функции удовлетворения религиозных или иных потребностей паломников, паломничество является формой пропаганды и распространения религиозной идеологии.

Тот факт, что идеология паломничества сформировалась исторически, ставит ее над верующим в качестве внешней, не зависящей от него силы, которой он слепо подчиняется, как прежде подчинялись прошлые поколения мусульман. Отсюда непререкаемый, некритически воспринимаемый авторитет легенд, окружающих святые места, и предписаний ритуального поведения, которые нельзя нарушить. Эта идеология бытует и передается участникам паломничества в вербальных (молитва фатиха, проповеди, чтение стихов из Корана, рассказывание легенд и поверий, сказаний о делах святого) и в невербальных формах (обход-тавваф, зажигание свечей, повязывание лоскутков от своей одежды на деревья, прикосновения к священному предмету, облизывание его, обмазывание лица и тела пылью или грязью, взятой возле святилища, ритуальные трапезы, жертвоприношения и т.п.). Шейхи, муллы, авторитетные мусульмане - организаторы паломничества напоминают паломникам о традициях мусульманского хаджа, о мифологических персонажах, которые совершенными паломничествами заслужили благосклонность Аллаха. И наконец, участие в паломничестве не только формирует представления человека о боге, святых, загробной жизни, но и всем комплексом вербального и невербального воздействия, характером общения оказывает сильней-

I. Цюпак Э. Социология паломничества // Euhemer. 1964. №3. С.41.

шее воздействие на его иерархию ценностей, изменяет ее структуру, возвышая в ней собственно религиозные, мусульманские идеалы и образцы поведения и отношений между людьми за счет принижения духовных ценностей светского образа жизни, усвоенных в школе, в трудовом коллективе. "У паломника под воздействием окружающих его верующих людей и коллективных культовых действий складывается убеждение, что рекомендуемая религиозность является суперсистемой, чем-то более существенным по отношению к другим ценностям, которые в паломничестве отодвигаются на второй план"[I]. По возвращении домой многие паломники приносят в семью, в среду родственников и соседей, товарищей по работе эту сформированную религией систему взглядов и ценностей, становятся распространителями идеологии паломничества среди окружающих их людей.

Как уже было сказано, паломничество представляет собой структурно сложное явление. Наличие в нем большого количества элементов разного уровня, имеющих как религиозный, так и нерелигиозный характер, тесная связь с мусульманскими и народными обычаями и обрядами, значительный диапазон мотивов участия в паломничестве делают его как форму религиозного поведения явлением полифункциональным.

В своем концептуальном анализе сущности и значения религиозного поведения И.А.Крывелев выделяет его функциональные типы – по критерию тесноты связи с религиозным сознанием.

Характеризуя основную сущность религиозного поведения термином "суплементарное, или дополнительное", И.А.Крывелев пишет: "Основная черта характеристики религиозного поведения заключается в том, что в жизнедеятельности верующего оно играет роль некоего дополнения и подкрепления по отношению к его реальной жизненной практике. Оно не заменяет и, само собой разумеется, не может заменить никакую практическую

I. Цюпак Э. Социология паломничества // Euhemer. 1965. №I. С.63.

деятельность человека, будь то в области производственной, общественно-политической, бытовой или лечебной"[I]. Магические действия, жертвоприношения, молебны чаще всего имеют целью достижение реальных земных целей, которых человек уже добивается реальными средствами, призваны гарантировать, обеспечить успех этих реальных действий или превзойти их по своему эффекту. Анализ мотивов участия в паломничестве будет дан во второй главе, однако уже здесь можно отметить, что подавляющее большинство паломников дополняет религиозными действиями свои старания излечиться от болезни или достигнуть жизненного успеха. Таким образом, и этот критерий религиозного поведения в полной мере присущ паломничеству к святым местам.

"Не все формы религиозного поведения находятся в одинаковом отношении к религиозному сознанию,- пишет И.А.Крывелев.- Некоторые из них лишь опосредованным образом связаны с ним, в них сам акт религиозного поведения непосредственно не обусловлен теми или иными специфически религиозными психическими переживаниями - ни интеллектуального, ни эмоционального порядка"[2].

Одной из таких форм И.А.Крывелев считает часто практикуемое привычно-механическое исполнение тех или иных религиозных обрядов. Сюда же он относит традиционное и прочно вошедшее в быт соблюдение религиозных предписаний и запретов. Такое поведение он называет привычно-автоматическим.

Паломничество в целом не может быть отнесено к привычно-автоматической форме религиозного поведения, потому что совершение его или участие в группе паломников чаще всего является осознанным, заранее планируемым актом. Однако в его структуре есть немало отдельных элементов, носящих привыч-

I. Крывелев И.А. К характеристике сущности и значения религиозного поведения // Советская этнография. 1967. № 6. С.22.
2. Там же. С.23.

но-автоматический характер. Таковы фатиха (короткая молитва, состоящая из произнесения одной из сур Корана и проведения ладонями по лицу), различные возгласы с упоминанием имени святого, привычное неосознаваемое соблюдение некоторых запретов, принятых в так называемых святых местах и другие стереотипы поведения паломника.

Другую форму религиозного поведения, лишь опосредственно связанную с религиозным сознанием, И.А.Крывелев условно называет нормативным религиозным поведением, относя сюда те религиозные действия, которые предпринимаются в качестве дани общественному мнению, рассматривающему тот или иной минимум "благочестия" как свидетельство приличия и респектабельности. "Такого рода религиозное поведение по существу связано не столько с религией, сколько с установившимися в данном обществе нормами и критериями житейского поведения, с постоянной оглядкой на то, как отнесутся соседи, знакомые, родственники к факту отступления данного индивидуума от общепринятых норм"[1].

Паломничество как таковое не носит характера нормативного поведения, так как (исключая хадж) оно является не обязательным, а только желательным для мусульманина. В мусульманской среде никто не осудит человека за то, что он не совершает паломничеств, но зато участие в паломничестве одобряется единоверцами, повышает в их глазах "мусульманскую добропорядочность" этого человека. Однако в структуре паломничества есть элементы, имеющие характер нормативного по - ведения. Если человек отправился в паломничество, явился на место поклонения, то он должен соблюдать целый ряд предписаний и запретов, ритуальных и бытовых, за нарушение которых он подвергнется осуждению верующих. Таковы правила поведения на территории святого места, минимум жертвоприношения или

I. Крывелев И.А. К характеристике сущности и значения религиозного поведения. С.23.

определенный его размер и т.д.

"Существуют, однако, формы религиозного поведения, непосредственно связанные с сознанием,- пишет И.А.Крывелев.- Человек предпринимает определенные действия под влиянием тех или иных психических переживаний, а эти действия, в свою очередь, оказывают влияние на состояние его сознания..."[1] Таковы молитвы, жертвоприношения и другие религиозные акты, в том числе и паломничество, которые представляют собой обращение человека к сверхъестественным силам, создают у него иллюзию двухстороннего общения с ними и порождены, как правило, потребностью в утешении и помощи или желанием выразить благодарность тем силам, которые, по его мнению, способствовали достижению желанной цели. "И в поисках утешения, и в стремлении выразить свою благодарность и радость верующий при помощи актов религиозного поведения может получить известную разрядку своей эмоциональной напряженности... Это эмоционально-разрядочная (подчеркнуто мной.- Т.С.) функция религиозного поведения"[2].

С другой стороны, потребность в обращении за помощью к потусторонним силам, в нашем случае - к святому покровителю, особенно часто возникает у верующего в обстановке, которая выглядит для него тяжелой или даже безнадежной. От сверхъестественных сил он ожидает, что они спасут, излечат его, сделают невозможное возможным. "В жизненных ситуациях, будущий исход которых не ясен человеку, у него нередко появляется потребность в своего рода страховке на случай неблагоприятного результата..."[3] Совершенные верующими людьми в этих случаях акты религиозного поведения имеют, по И.А.Крывелеву, страховочную функцию. Таковы обращения с исступленной молитвой о спасении к богу или святым в ситуа-

I. Крывелев И.А. К характеристике сущности и значения религиозного поведения. С.23.
2. Там же.
3. Там же. С.24.

ции, кажущейся безнадежной, молебны святым перед началом важного дела, сельскохозяйственных работ и т.д., обращения к сверхъестественным силам с просьбой о защите от возможных несчастий и неудач. Значительная часть религиозных актов этого рода носит характер магических действий, умилостивительного культа. В них особенно ярко проявляется суплементарный характер религиозного поведения.

Паломничеству в целом как форме религиозного поведения в наибольшей мере присущи именно эмоционально-разрядочная и страховочная функции.

Известный советский исследователь, начальник Узбекского этнографического отряда Института этнографии АН СССР Г.П.Снесарев отмечает в эмпирически наблюдаемом культе святых в исламе наличие "разработанного ритуала поклонения, в котором наряду с определенным статутом паломничества, давно уже ставшим мусульманской нормой, существует множество неканоничных действий, иногда чисто локальных, связанных с данным конкретным мазаром"[1]. По наблюдениям Г.П.Снесарева, которые совпадают с материалами наших наблюдений, "стандартными действиями поклонения мазарам являются круговые обходы, тавваф могилы или, там, где имеется строение, всего сооружения в целом, молитва у порога святилища (обычно около двери, ведущей в помещение, где расположена гробница святого), прикосновение к могиле, двери или порогу мазара, к знаменам, светильникам, деревьям и пр. (после которых той же рукой проводят по лицу, глазам), повязывание обетных лоскутков от своей одежды, платков к знаменам и деревьям и, наконец, жертвоприношения (барана, козленка, курицы), совершаемые обычно после того, как желаемое достигнуто, болезнь прошла, ребенок родился"[2]. По нашим наблюдениям, сюда следует добавить зажжение огня, купание в святом источнике, обмазывание лица или больных частей тела пылью и грязью с могилы, кормление "священных" рыб, пролезание через отверстия или расщелины в камнях святого места, ритуальные массовые трапезы в дни религиозных праздников, "чилля" - ночлег или проживание на святом месте до улучшения здоровья или до тех пор, когда, по словам верующих, им "приснится святой и благословит их".

1. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С.267.
2. Там же.

Таким образом, все эти ритуальные действия, представляющие собой поведенческие элементы мусульманского культа святых, и паломничество в целом правомерно рассматривать как формы религиозного поведения. Однако будет ли это религиозное поведение по существу или только по форме, зависит не от характера самих действий, а от того смысла, который вкладывают в них участники паломничества, от того, как они мотивируют совершение этих действий, или, в более широком плане, от их религиозного или нерелигиозного сознания.

СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПАЛОМНИЧЕСТВА

Исследование с применением социологических методов проблемы места культа святых в религиозном комплексе современного ислама и паломничества к святым местам как основной формы проявления этого культа требовало прежде всего определения объекта исследования.

В советской социологической науке имеется целый ряд различных определений понятия "объект исследования". Эти различия возникают, например, в зависимости от уровня, на котором рассматривается вопрос. На теоретическом уровне объектом исследования социологии является общество в целом, его структура, взаимодействие ее элементов, общественные отношения. В теориях среднего уровня, к которым можно отнести социологию религии, в качестве основного объекта исследования выступает религия как социальное явление.

В конкретном социологическом исследовании объектом становятся отдельные стороны, явления, процессы социальной действительности, находящие выражение в отношениях и деятельности людей. "Формулировка проблемы влечет за собой выбор объекта исследования,- пишет В.А.Ядов.- Им может быть или социальный процесс, или область социальной действительности, или какие-то общественные отношения, содержащие в себе социальное противоречие"[1]. Аналогично определение Г.М. Андреевой: "...в конкретном социальном исследовании под объектом понимаются именно те реальные социальные процессы и явления, которые содержат противоречия и порождают проблемную ситуацию"[2]. В другой работе она уточняет: "Практически социолог-исследователь всегда имеет перед собой некоторые эмпирические действия людей, их реальное поведение,

I. Ядов В.А. Социологическое исследование. М.,1972. С.49.
2. Лекции по методике конкретных социальных исследований. М., 1972. С.10.

включая мотивы, причем, рассматривая эти аспекты поведения, он ограничивает себя рамками определенных групп, конкретных социальных ситуаций и т.д. Так формируются объекты эмпирических социальных исследований"[1]. Н.А.Воробьев под объектом социологического исследования понимает "некоторые общие характеристики и существенные черты общественных явлений"[2].

Культ святых как общественное явление оказывается объектом исследования ряда наук. Философия изучает его как элемент одной из форм общественного сознания. История его возникновения и развития в рамках конкретных религиозных систем, археология, этнография, фольклористика - порожденные им материальные памятники, обычаи, обряды, легенды. Социология религии в процессе конкретного социологического исследования изучает проявления этого культа в сознании и поведении людей.

Поскольку в условиях современного Узбекистана паломничество к святым местам является основной формой поклонения святым, в которой наиболее полно выражаются характерные особенности культа святых в исламе, именно паломничество и было взято нами в качестве объекта социологического исследования.

Однако для социологического исследования в объекте надо выделить такие существенные стороны, которые доступны эмпирическому наблюдению, фиксации и измерению. При изучении паломничества такими сторонами (объектами наблюдения) являются сами святые места - объекты паломничества, люди или группы людей, "обслуживающие" эти святые места, обеспечивающие их функционирование в качестве таковых, и наконец-паломники: индивидуумы, группы людей, совершающие палом-

I. Андреева Г.М. К вопросу об отношениях между микро- и макросоциологией // Материалы к УП Международному социологическому конгрессу. М., 1970. С.7.
2. Воробьев Н.А. Методологические проблемы анализа объекта социологического исследования. Барнаул, 1974. С.20.

ничество, их социально-демографические и духовные характеристики, отношения, складывающиеся между ними в процессе паломничества.

Может вызвать возражение включение в объект социологического исследования в качестве объекта наблюдения так называемых святых мест, поскольку социология изучает не материальные предметы, а отношения между людьми. Действительно, святые места как материальные объекты, обладающие исторически сложившимся символическим значением, изучаются археологами, этнографами, историками. Однако как социально значимые объекты своим наличием и определенными качествами, приписываемыми им общественным мнением, они влияют на сознание людей, организуют и направляют это поведение, общение, отношения между людьми. Именно в этом плане они интересуют социолога, причем социологическое наблюдение выделяет в них такие детали, элементы, которые в наибольшей мере несут на себе религиозную идеологическую нагрузку: это священные (в представлении верующих) предметы и культовые принадлежности.

Поэтому социологический анализ паломничества мы считаем правильным начать с характеристики святых мест на территории Узбекистана, служащих объектами паломничества верующих.

Характеристика и типология святых мест на территории Узбекистана

Святыми местами в представлении верующих мусульман являются объекты, связанные с именем того или иного святого – исторического или мифологического персонажа, наделяемого в религиозном сознании сверхъестественными свойствами, способностью совершать чудеса, выступать по просьбе молящихся в роли ходатая и заступника перед Аллахом.

Согласно историческим сведениям и легендам о каждом из святых мест, все они представляют собой действительное или мифическое место захоронения святого, либо связаны с поверьями о его пребывании в данном месте. В первом случае

это могилы с надгробными камнями, гробницы, мавзолеи, архитектурные ансамбли, которые составляют основной элемент святого места - объект поклонения паломников. Во втором случае это преимущественно природные объекты, носящие "следы стоп святого" - кадамжо. Так, многие святые места на территории Узбекистана связаны с именем халифа Али: в шести местах почитаются якобы следы копыт его легендарного коня Дуль-Дуль, в четырех местах-следы удара его меча Зульфикор, в пяти местах якобы он сам совершал намаз, омовение и т.д. Всего в Узбекистане имеется более сорока святых мест, которые верующие связывают с мифическим пребыванием здесь халифа Али.

Результаты исследований показали, что святые места расположены по территории республики неодинаково, они различны по происхождению, историческим характеристикам, являются продуктом особенностей социально-экономического и духовного развития населения этих областей, для которых в прошлом была характерной отсталость производительных сил и длительная консервация родоплеменных и патриархально-феодальных отношений.

Учитывая такую специфическую закономерность расположения и распространения почитаемых паломниками святых мест и кадамжо, мы выделили пять регионов по республике:

1. Ферганская долина (Наманганская, Ферганская и Андижанская области).

2. Северо-восточный Узбекистан (Ташкентская, Сырдарьинская, Джизакская области).

3. Заравшанская долина (Самаркандская, Бухарская области).

4. Сурхано-Кашкадарьинская долина (Сурхандарьинская, Кашкадарьинская области).

5. Западный Узбекистан (Хорезмская область, Каракалпакская АССР).

Для каждого региона характерны свои особенности палом-

ничества, расположения, внешнего вида святых мест, дней паломничества и даже сами выполняемые ими "функции".

Например, в Ферганской долине мало встречается святых мест с мавзолеями и ансамблями архитектурных памятников. Она знаменательна ранним появлением здесь человека, о чем свидетельствует несколько сохранившихся рисунков на стоянках первобытных людей. Святые места здесь предстают в наблюдениях главным образом в виде естественных объектов: источник, дерево, валун, груда камней. Для этого региона характерна малорасчлененность этнических групп, не поддавшихся исторической миграции. Здесь сохранились сильные пережитки культа предков. Природно-хозяйственная значимость различных районов долины примерно одинакова.

Специфические для данного региона географические и культурно-хозяйственные условия способствовали тому, что центральное место в религиозных верованиях начиная с древнейших времен занял культ объектов природы. Всюду, где мы обнаруживали святое место, там чистый предгорный воздух, столетние великаны деревья, прозрачные источники, в представлениях местных жителей святая вода, святые рыбы, святые деревья и, наконец, неизвестно когда появившаяся здесь святая могила - все это вместе и носит название святого места. Таковы: Буви-она, Ширин-булок, Сумбулмазар, Садбир, Унбир-рахмат, Султан Саид Девана бува и другие. Отсюда и формы поклонения - прикосновения к святым камням, обмывание детей святой водой из источников, обмазывание святой землей возле гробницы.

О том, как происходил процесс мусульманского переосмысления языческих святилищ (деревьев, источников), красноречиво говорит легенда о святом месте Балыклы (Янгикурганский район Наманганской области), где почитается святой Султан Ваис. Она гласит, что якобы по завещанию пророка Мухаммеда его зять Али приехал в Среднюю Азию, чтобы поклониться могиле Султана Ваиса, и воскликнул:"Где ты, святой Ваис? Отзовись!" И тотчас же на том месте, где совершался намаз, выросло дерево, а там, куда был воткнут посох Али, забил родник. Уже позже здесь была сооружена гробница - мазар. Так объекты

поклонения язычников - дерево, родник и образовавшийся возле него водоем с рыбой за счет смешения времен получили исламское истолкование.

Для Северо-восточного Узбекистана и прежде всего для Ташкентской области характерно непосредственное расположение большинства святых мест на одном из магистральных древних торговых путей из стран Ближнего Востока в Юго-Восточную Азию. Чиназ, Янгиюль, Ташкент - зоны сосредоточения так называемых святых мест, связанных с именами деятелей суфизма, например Занги-ата, Саид-ата, Саид-Гази-бобо, Турват-ата, Айри-ата, Бур-ата, Исмаил-ата и т.д.

Ряд святых мест в этом регионе связан с коранически-мифологическими персонажами. Легенды и народные поверья непосредственно связывают их с именами халифов Усмана и Али - сподвижников пророка. Это такие места, как Усман-ата, Ахтам-сахоба, Деганим, Куштут, Хандалик, Бейшкайрагач и многие другие. Нередко представления, отраженные в мусульманской мистической суфийской литературе, соединяются с народными и фольклорными представлениями и приобретают самый странный, причудливый характер в устных преданиях. Так, в легенде о некоем святом сподвижнике пророка говорится, что на кладбище в городе Тойтепа захоронен Ахтам-сахобба, погибший в битве с неверными. Узнав о его смерти, якобы сам халиф Али приезжал отомстить за него. Когда Али остановился, привязал к дереву своего коня Дуль-Дуль, тот стал бить копытом землю и в этом месте появился источник. До сегодняшнего дня эти места считаются святыми и люди приезжают сюда из разных республик и других областей страны, например из Татарстана.

Интересно, что, когда при святом месте Халид Ибн Валид (Зааминский район Джизакской области) открылась зарегистрированная мечеть, паломники стали сначала совершать поклонение находящемуся здесь "святому" мазару, а потом уже молить-

ся в мечети. В сущности, почитаемый здесь Халид Ибн Валид, как описывается в агиографической литературе, никогда в Средней Азии не бывал. Он был одним из сподвижников Мухаммеда и умер в Саудовской Аравии еще до завоевания арабами Средней Азии[1].

В Заравшанской долине почти все святые места представляют собой творения человеческих рук (надгробные плиты, мавзолеи, архитектурные ансамбли). Здесь имена и названия тесно связаны с кораническими персонажами и именами представителей разных школ средневекового суфизма, основателей централизованного мусульманского государства и т.д.

Этому есть историческое объяснение: экономическое и политическое развитие государств Средней Азии сопровождалось дальнейшим укреплением правоверного магометанства. В XIУ в., во времена господства Тимура, влияние ислама еще больше усиливается не только на территории нынешнего Узбекистана, но и на территориях, которые находились в его подчинении. В поучении, оставленном Тимуром своим детям, так называемом "Уложении Тимура", говорится: "Я заботился о распространении религии бога и закона Магомета... Я поддерживал ислам во всякое время и во всяком месте". Далее Тимур сообщает: "Я основал свою власть на исламе... восстановление религии и божественного закона способствовало укреплению моего могущества"[2].

При Тимуре Самарканд, а позднее и Бухара становятся центром мусульманского богословия в Средней Азии. Повсюду усиленно строились мечети, медресе. Об этом свидетельствуют высказывания самого Тимура: "Я приказал строить мечети в городах для изучения мусульманами Корана"[3]. Тимур воздвиг грандиозное здание над могилой известного Ходжа Ахмада Яссави, хотя и не был поклонником ордена Яссави. Этим сооружением он намеревался привлечь к себе симпатии степи. Именно к этому периоду относится строительство архитектурных памятников, надгробных сооружений религиозного характера, которые сохранились до наших дней.

1. См.:История Узбекской ССР. Ташкент, 1967. Т.I. С.194.
2. Лавров В.М. Соч. Т.У. С.16,54,78.
3. Остроумов Н.П. Уложение Тимура. Казань, 1894.

Среди наиболее чтимых и известных с точки зрения архитектуры здесь находятся всемирно известный некрополь Шах-и-Зинда, гробница в Самарканде, мечеть Исмаил Бухари, мавзолей Мухаммад Хвайди (Самаркандская область), надгробное сооружение Киз-биби, ансамбль Ходжа Баха ад-дин (Бухара) и др.

Сурхано-Кашкадарьинская долина по характеру святых мест во многом сходна с Заравшанской долиной. Здесь сказывается географическое сходство, а также и то, что многие сооружения на них были построены также Тимуром - уроженцем Шахрисябиза. Однако есть и отличия. Если население Самарканда, Бухары и окружавших их территорий занималось ремеслом, торговлей, земледелием (хлопководством и шелководством), то жители Сурхано-Кашкадарьинской долины преимущественно занимались животноводством. Поэтому многие святые места носят имена патронов скотоводов, овцеводов, например, Чупан-ата, Кумчук-ата, Парпиата и т.д. Отличительной культовой чертой этих объектов поклонения является наличие специальных ниш для зажигания свечей - "олов-хана", что, по мнению этнографов, представляет собой пережиток зороастрийского культа огня[1].

Специфика святых мест Западного Узбекистана, особенно Хорезмского оазиса, их истории, мифологии и распространения уже получила основательное освещение в литературе. "Мусульманский Хорезм отнюдь не жил изолированной жизнью и имел тесные торговые отношения с другими странами, - писал академик В.В.Бартольд, - но в окруженном пустынями Хорезме, как в окруженной морями Англии, вся жизнь носила своеобразный уклад, и даже за-

1 См.: Наршахи М. История Бухары/ Пер.с узбек. Н.Лыкошина. Ташкент, 1897. С.37.

имствованные извне черты обнаруживали особую живучесть"[1]. Будучи одним из древних центров цивилизации в Средней Азии, он представлял собой "связующее звено между миром северноевроазийских степей, гористыми странами Передней и Южной части Средней Азии и северно-индийской низменностью, узел скрещения восточно-средиземноморских, индийских и северноевразийских элементов"[2]. Хорезм стал зоной тесного и причудливого переплетения древних, главным образом зороастрийских, культов с позднейшими мусульманскими элементами культа святых. Исследования Ю.В.Кнорозова, Я.Г.Гулямова и особенно фундаментальный труд Г.П.Снесарева показали, что святые места Хорезмского оазиса несут на себе следы поклонения реке Амударье, культа предков, зороастрийских верований, позднее переосмысленных в духе суфизма.

У Хорезмской области и Каракалпакии много общих природных и исторических особенностей. Большинство святых мест в них расположены вдоль течения реки Амударьи. В прошлом в результате наступления песков часть святынь осталась в пустыне, на местах бывших поселений и крепостей. Характерно, что потомки жителей этих брошенных населенных пунктов, поглощенных песками, до сих пор используют их как кладбища для захоронения умерших родственников и одновременно как объекты поклонения своим святым патронам. Таковы мавзолей Нарим-джан-бобо (Турткульский район), Шибляй-ашик (Чимбайский район), Назым-хан-сулу (Ходжейлинский район).

До Октябрьской революции население Каракалпакии в большинстве было полуоседлым[3]. Крупных мечетей на ее территории было немного. Они встречались главным образом в исторически возникших святых местах - Кара-Кум-ишан, Султан-увейс (Султан-бобо), Тохмак-ата и др., а также в городах Чимбай, Ходжейли, Кунград, Турткуль. Характерной особенностью святых мест в Каракалпакии является их связь с именами представителей суфийских орденов, ишанов и шейхов, преимущественно из ордена Накшбанди. Власть ишана была наследственной, переходила от отца к детям. Потомки ишанов жили около могилы своего предка, обеспеченные приношениями паломников и мюридов. О суфийском происхождении этих святых мест свидетельствуют приставки "ишан" и "ата" (отец) в их названиях: Кара-Кум-ишан, Ишан-Кала, Аймбет-ишан, Тохмак-ата, Кабаклы-ата, Даулт-ата и т.д.

Святое место Кара-Кум-ишан было форпостом мусульманского миссионерства среди живших здесь полуоседлых каракалпаков и кочующих казахов, которые приезжали сюда даже из отдаленных степей. Сравнительно новым (не более 100 лет от возникновения) религиозным очагом является святилище Тохмак-ата на полуострове Муйнак (Аральское море). По-прежнему объектом паломничества является место захоронения Султан-увейса (Султан-бобо).

Мавзолей Султан-увейса расположен в пустынной местности Султан-Уиз-дага. Большую лепту в то, чтобы окружить это место ореолом святости, внес хивинский хан Мадемин. Среди населения бытует ряд легенд о появлении Султан-увейса. Вот одна из них. Однажды Мадемин-хан приехал со своими приближенными на охоту в Султан-Уиз-даг. После охоты он заночевал. Ночью хану якобы приснился святой человек по имени Султан-увейс (Султан-бобо), который будто бы сказал ему, что он похоронен на том месте, где он находится. Святой, по словам хана, просил воздвигнуть ему памятник. Утром Мадемин-хан, оповестив об этом своих спутников, провозгласил это место "святым" и по возвращении в Хиву приказал своему приближенному Хаджаниязбию воздвигнуть в честь Султан-увейса мавзолей. Когда поручение хана было выполнено, на открытие

---

1 Бартольд В.В. Соч. Т.II. Ч.I. М., 1963. С.206.

2 Толстов С.П. Древний Хорезм. М., 1948. С.341.

3 См.: Каульбарс А.В. Низовья Аму-Дарьи, описанные по собственным исследованиям в 1873 г. РГО. Т.IX. Спб., 1881.С.527.

мавзолея приехал сам Мадемин-хан. С того времени урочище Султан-увейс стало местом паломничества населения южных районов Каракалпакии.

Историческая обусловленность распространения святых мест на территории республики наглядно демонстрируется путем применения картографического метода. Нанесение всех выявленных нами святых мест на карту Узбекистана визуально предстает как "сгущения" и "цепочки", которые совпадают с историческими центрами среднеазиатской цивилизации (Хорезмский оазис, Мавераннахр-Согдийское царство, древнейший центр культуры Шаш-иляк - нынешняя Ташкентская область, Ферганская долина), водной артерией Амударьи, древнейшими и средневековыми торговыми путями ("Шелковый путь").

Знаменитый "Шелковый путь", проходивший на территории Узбекистана через Самарканд, Чиназ, Ташкент, Асхент (Фергану), в результате арабских завоеваний оказался в руках арабских купцов и стал основной магистралью экспансии ислама в Средней Азии. "На "шелковой дороге",- пишет известный востоковед Н.В.Пигулевская,- происходили тесные взаимные культурные контакты между народами, обмен различными идеологическими представлениями, столкновения обычаев, нравов и традиций. Отсюда и распространяются рассказы о диковинных зверях, растениях, камнях, сообщения о чудесах, путешествиях, о невиданных странах.

Встречи на "шелковой дороге" породили знакомство и заимствования в области архитектуры и искусства. Именно в оазисах этой дороги найдены рукописи, свидетельствующие о путях проникновения алфавитов, здесь наличествуют смешанные написания, заимствования в языке, усвоение чуких слов, терминов. Особое значение имеет вопрос о взаимопроникновении разных религиозных систем, их встречах и взаимном влиянии на великом торговом пути" (подчеркнуто мной.- Т.С.)[1].

I. Пигулевская Н.В. Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976. С.67.

Купцы-мусульмане, сопровождавшие их караваны дервиши принесли в Узбекистан многочисленные исламские легенды о пророке Мухаммеде, халифах Али и Усмане, сподвижниках пророка Ахтаме, Абдурахмане, Халид ибн Валиде, Убайдулла-Джаррахе, о патронах суффийских орденов. Эта информация наслаивалась на мифы и поверья, окружающие святилища местного населения. Возникшее в результате исламизации Средней Азии мусульманское духовное сословие, местные властители, владельцы караван-сараев на торговых путях были заинтересованы в локализации исламских легенд, их привязке к местным святыням, что делало эти пункты более привлекательными для купцов из мусульманских стран и одновременно укрепляло их духовное господство над трудящимися массами.

Паспортизация всех выявленных нами в ходе исследования святых мест путем составления специальных карточек позволила сделать статистический анализ их совокупности исходя из их физических, исторических, мифологических и других характеристик.

Обращает на себя внимание то, что объекты естественного происхождения составляют большинство святых мест - более 60 процентов. Это служит дополнительным подтверждением справедливости вывода советских этнографов о наличии в мусульманском культе святых значительного пласта пережитков доисламских верований и культов. Почитаемые объекты природы представляются паломникам вместилищами духов или душ, которых будто бы можно привлечь на свою сторону как заступников при помощи мусульманских молитв, жертвоприношений и прочих ритуалов. Вокруг деревьев и камней, возле источников и пещер часто можно увидеть палки с лоскутками материи, которые здесь оставляют паломники как напоминание святому о своей просьбе и в качестве обета. Иногда там оставляют пищу, зажигают свечи, кладут различные предметы, символически напоминающие о содержании просьбы паломника, совершают

разнообразные ритуальные действия.

Видимо, не случайно одну треть всех обследованных святых мест и почти половину объектов поклонения естественного происхождения составляют источники, водоемы, пески и грязи[I]. Целебные свойства воды из многих источников, а также песков и грязей подтверждены специальными научными исследованиями. В течение веков они были эмпирическим путем обнаружены местным населением и получили бо́льшую или меньшую известность. Благодаря этому они заняли прочное место в системе народной медицины, но их целебные качества были осмыслены в мистическом духе. Особое поклонение всегда вызывали горячие и целебные воды. Почти все они, за исключением некоторых, в наше время пользуются у верующих славой "святых источников". Продолжается паломничество к знаменитым горячим источникам Ходжа оби-гарим, Арашонбува, Чимен, Аюб-булок, Нур-ата и т.д.

Кроме того, следует принять во внимание ту особую ценность, которую в климатических условиях Средней Азии всегда имела вода для местного населения. Родник, река или водоем - это источник жизни и благополучия, гарантия урожая и водопоя для скота. Вокруг них возникали оазисы. Вода была основой, орудием феодального господства. Все мечты дехканина или чабана, многие прекрасные легенды народов Средней Азии посвящены воде. В этом мы также видим одну из причин того, что многие источники стали объектами поклонения, в процессе исламского переосмысления получили имена святых и дошли до нашего времени в виде легенд о совершенных ими "чудесах": где-то они "вызвали" из-под земли источники, проложили путь потокам сквозь скалы и оживили выжженную

I. В связи с тем, что во многих святых местах имеется несколько почитаемых "священных" предметов сразу (например, источник и дерево или камень, гора и дерево и т.д.), классификация произведена нами по главному, наиболее почитаемому предмету, который дал название святому месту и ради которого главным образом совершается паломничество.

солнцем местность; где-то спасли людей и скот от жажды, помогли вырастить богатый урожай и т.п. Вода в представлении паломников (верующих) становится чудом и подарком, посланным Аллахом.

В местечке Гус (Ургутский район Самаркандской области) имеется источник, являющийся объектом паломничества. Находящиеся рядом с ним камни и платаны (чинары) также считаются "священными". Паломники приносят здесь жертвы в честь некоего Гавсул-Агзама. Во время обследования автором была записана следующая легенда, с помощью которой верующие "обосновывают" святость этого источника.

В старину якобы какой-то пастух, встретив девушку, пытался обесчестить ее, но она призвала на помощь легендарного Гавсул-Агзама. В ответ на ее мольбу Гавсул-Агзам будто бы совершил чудо: находясь в городе Багдаде, он услышал крик девушки и кинул свои кожаные калоши в того пастуха. Ударом калош он уничтожил его. Удар был так силен, что калоши вклинились в глубь камней и там появился источник. Он-то и считается "священным". Этот пример свидетельствует как о живучести домусульманских элементов в культе святых, так и о приемах их позднейшей исламизации.

Деревья, рощи, камни, горы, пещеры, являющиеся ныне объектами почитания со стороны верующих, видимо, некогда были языческими святилищами. Во многих святых местах встречается целый комплекс почитаемых естественных объектов: это одновременно источник или водоем, растущие возле него деревья или кусты, находящиеся поблизости камни или пещеры.

Вслед за водой наиболее почитаемы деревья, которые на святых местах считаются "священными". Многие из них, особенно отдельно стоящие, причудливые по форме или чем-то необычные, окружены таинственностью (например, отдельные платаны Чинар-бобо в Касансае, Ургута и Байсуне).

Почитание деревьев дошло до нашего времени из глубины

веков. В окрестностях Ферганской, Ташкентской и Заравшанской долин были обнаружены наскальные изображения в виде стилизованного дерева с крупными кружками на ветвях. Расшифровка петроглифов показала, что в этих местах еще за много веков до нашей эры почитали дерево за его плодовитость, и, вероятно, рисунки на скале имели магическое значение[I].

Есть рощи и деревья, которые считаются у верующих запретными: к ним нельзя приближаться, косить вблизи их, тем более ломать ветки (Алямли-ата в Самаркандской области, Кичирмас-бобо в Ташкентской области и др.). В Бегаватском районе у святилища Кызыл мазар имеется такая табуированная роща. Верующие строго предупреждают, что если человек вздумает срезать веточку из рощи, святой обязательно накажет его. Если в рощу забредет корова, то местные жители не осмеливаются пойти и выгнать ее оттуда, а ждут, пока корова выйдет сама.

Вблизи города Алмалык, центра цветной металлургии (Ташкентская область), находится одно из наиболее почитаемых святых мест - Парпи-ата. Сюда стекаются паломники со всей Средней Азии. Его главной святыней является вековое дерево - кокдулана, растущее на вершине горы Широбод.

Различные варианты легенд, записанные нами со слов паломников, не имеют никакой связи с исламской агиологией. Видимо, сюда, в предгорья Курама-Чаткальского хребта, лежавшие в стороне от долины и торговых путей, влияние ислама доходило слабо. Поэтому объектом поклонения является прежде всего само старое дерево, хотя там имеется и какая-то могила.

Со временем стали приписывать этому дереву способность вылечивать от укуса бешеной собаки и злого глаза, от бесплодия женщин, от многих других болезней. Паломники утверждают, что достаточно обвести вокруг дерева умалишенного, чтобы он

I. См.: Шацкий Г.В. Рисунки на камне. Ташкент, 1973. С.20-21.

выздоровел. От многочисленных прикосновений губ верующих ствол стал блестящим как полированный. Если раньше верующие почитали только одно дерево, то теперь все деревья, которые находятся у подножья горы, считаются "святыми". Около деревьев зажигают свечи, вешают лоскутки, оставляют деньги и т.п.

Таким же древним является поклонение камням. Камни причудливой конфигурации, с различными свойствами и сочетанием цветов издавна привлекали внимание человека. Особый страх и почитание внушали метеориты - камни, упавшие с неба. В них видели "знамение богов".

Фетишистский культ камней в почти неизменном виде влился в исламские культы, начиная с поклонения Каабе, и в частности в культ святых. Разным камням приписывались чудодейственные свойства: излечивать болезни, служить амулетами, оказывать магическое действие. Вера в "специализированные" сверхъестественные свойства камней известна у народов Средней Азии издавна. У тюркских народов, например, пользовался известностью шаманский камень "яда", с помощью которого якобы можно было вызвать дождь, ураган и вообще непогоду. Древнетюркский обычай воздвигать каменное изваяние в память умершего тоже связан с верой в особое свойство камня воплощать в себе духов и души. Эти верования всегда мирно уживались с верой в Аллаха.

Многие явления, с которыми сталкивался человек прошлого, казались ему непонятными, необъяснимыми, а следовательно, сверхъестественными. Поэтому он предписывал им магические способности отвращать от болезни, спасать и защищать от различных бедствий.

Во всех этих представлениях были переплетены самые различные черты первобытных форм религии: фетишизма, магии, наделения сакральными свойствами тех или иных представителей животного и растительного мира, поклонения природным объектам и явлениям и связанные с ними обряды, магическая и шаманская практика. Была выработана целая система якобы про-

филактических способов охраны от враждебных сил, к числу их относятся амулеты и другие обереги.

В своей "функциональной" специализации амулеты были многочисленны и разнообразны. Одна категория их вроде бы противодействует и охраняет от "дурного глаза", другая - от злых духов, разного рода болезней, третья приносит удачу, предохраняет от несчастных случаев, аварий и т.д. Существуют особые женские, девичьи, детские амулеты и т.д.

И по сей день встречаются самые различные формы амулетов. Сакральной силой наделялись также женские ювелирные предметы. Считалось, что некоторые украшения принесут невесте в будущем благополучие и счастье в семейной жизни.

Кроме того, наделялись сверхъестественными свойствами деревья и кустарники - тут, джида, боярышник, шиповник, гранат и др., а также семена различных растений. Амулеты, сделанные из них, чаще всего носили женщины (главным образом в период беременности) и дети. По преданию, они оберегают от "дурного глаза", от злых духов и передают свои свойства человеку.

Одним из самых распространенных амулетов в регионах традиционного распространения ислама является кузмунчак - черные бусинки с белыми крапинками. Из них делают ожерелья, браслеты, подвески или нашивают их на одежду. Имелось представление о "магических" свойствах бирюзы - символе чистоты и непорочности. Девушки и женщины носили бирюзу, чтобы вызвать любовь у мужа, молодого человека. Представления, связанные с ношением амулетов, были восприняты исламом и превратились в его неотъемлемый элемент.

Сравнительно широко были распространены амулеты со стихами из Корана. Написанные на бумаге или коже, они зашивались затем в кусок материи и вкладывались в специальный футляр. Такие амулеты можно встретить и сейчас.

С течением времени "целебная", "чудотворная" сила камней, особенно имеющих какую-либо необычную отметку, например углубление на поверхности в виде ступни человека, необычной формы, способной вызывать различные ассоциации, получила в религии идеологическое истолкование. Их "святость" стала объясняться тем, что к ним якобы прикоснулись и оставили следы халиф Али и другие святые. Известны попытки имитации мекканской святыни - Каабы, в том числе в Средней Азии. Так, на Сулейман-горе (Ферганская долина) еще в 50-х гг. шейхи предлагали молиться перед черным камнем, вделанным в пол белого домика на вершине горы, который выдавался за вторую Каабу. Там же паломники переходили от одного камня к другому и с молитвами, обращенными к пророку Сулейману, просили излечить их от болезней, женщины молили избавить их от бесплодия.

Возле местечка Джош, Нуратинского района Самаркандской области, объектом поклонения верующих из местного населения является камень Сангджуман, что в переводе означает "кочующий камень". По определению геологов, камень весит 235 т, высота его 6 м и ширина около 4 м. Огромный валун лежит на выветриваемой породе на склоне горы и при прикосновении к нему раскачивается. Из-за этой своей особенности верующим он представляется предметом, обладающим сверхъестественными свойствами.

Святое место под названием Тешик-Таш находится на предгорном уступе на территории Андижанского района. Это высокий камень, нижняя часть которого напоминает две расставленные человеческие ноги. Народное воображение представляло себе этот камень женщиной, на голове у которой белый тюрбан, считавшийся символом замужней женщины. Камень находится возле длинной плоской скалы. Справа и слева от него растут кусты. Один из них обильно увешан цветными тряпочками, ку-

сочками ваты, нитками. Несколько в стороне от кустика стоит много самодельных свеч. Их зажигали бесплодные женщины, когда просили у святой ребенка. В нескольких небольших углублениях в камне мы обнаружили три коралла, а также принесенные паломниками спички. Ритуал заключается в том, что бесплодные женщины, жаждущие получить исцеление от своего несчастья, пролезают между каменными "ногами". Они варят и съедают здесь мясо, приносят с собой и едят лепешки и боорсак, оставляют "у святой" вещи и деньги.

Аналогичные камни встречаются во многих местах на территории республики.

Святое место в виде большой пещеры - Хазрати-Дауд - находится вблизи села Аксай Советабадского района Самаркандской области. Под горой имеются большие сады и много воды, что благоприятствует паломничеству верующих в это место.

Пещера представляет собой расщелину в горе. В ней имеется множество ямок, которые в понятии верующих являются следами пальцев Хазрати-Дауда (библейского Давида) - патрона кузнецов и ремесленников. По рассказам верующих, якобы убегая от погони неверных, Хазрати-Дауд руками раздвинул горы, образовал пещеру длиной 12 м, шириной 2 м и высотой 6 м и закрыл за собой вход.

Пещера состоит из слюдо-кристаллических пород (красивый переливающийся на свету камень). Вода, просачиваясь сквозь эту породу, образовала всевозможные ямы и фигурные виды. Вверху на горе растут деревья, на которые паломники привязывают тряпочки, чтобы потом принести в жертву животное. При обследовании мы обнаружили в пещере приношения в виде денег. В самой пещере верующие ставят свечи и молятся. Внизу, в тени сада и прохладе ручья, они забивают животных, готовят пищу. Каждое воскресенье здесь режут 5-6 баранов. Она является местом паломничества всех верующих людей, имеющих дело с кузнечным ремеслом, а теперь и вообще с техникой,

поскольку Хазрати-Дауд считается их покровителем.

Как уже упоминалось, почитание природы складывалось независимо от официального ислама, сообразно существовавшим историческим жизненным условиям. Хотя большинство святых мест естественного происхождения, расположенных на территории республики, позднее было ассимилировано исламом и названо именами коранических персонажей или мусульманских деятелей, тем не менее это произошло не со всеми природными объектами поклонения. Это свидетельствует о том, что исламу не удалось полностью подчинить себе сознание, обычаи и нравы местного населения.

Около 40% всех святых мест, обследованных нами, представляют собой различного рода сооружения на действительных или легендарных захоронениях людей, которых верующие почитают святыми. Из общего их числа более половины это обыкновенные могилы, расположенные на кладбищах или вне их. По своему внешнему виду они весьма разнообразны. В ходе обследования мы встречали и обыкновенные земляные холмики, и могилы, отмеченные камнем или надгробной плитой с надписью или без нее, глинобитные или из обожженного кирпича гробницы, чаще всего в форме куба с куполом, большинство без всяких подсобных помещений.

Например, на окраине города Карши (Кашкадарьинская область) имеется небольшая гробница, сложенная из ганча, позднее окруженная невысокой (до 0,5 м) стеной из кирпича и цемента. Верующие считают, что здесь похоронен один из сподвижников пророка Мухаммада - Ходжа Убайдулла Джаррах. (Никаких исторических доказательств того, кто здесь в действительности погребен, не имеется, однако известно, что Убайдулла Джаррах погиб в Аравии и не мог быть похоронен в Карши.) Могила находится среди развалин древнего города. Рядом с гробницей растет вековое дерево - платан, под которым обычно сидит шейх, ожидающий паломников и читающий по их просьбе молитвы,

обращенные к святому. Вокруг могилы воткнуто в землю несколько шестов и прутьев с привязанными к ним обетными лоскутками материи.

На территории одного из колхозов Гузарского района Кашкадарьинской области существует святое место Гулам Накшбанди. Могила святого - последователя основателя суфийского ордена Баха ад-дина Накшбанди - находится на краю общего кладбища, над ней - кирпичная постройка - гробница, крытая шифером, в современном стиле. Рядом с ней верующими возведена большая (на восьми столбах), также крытая шифером, мечеть и различные подсобные помещения. По средам и пятницам, в дни уразы и уразы-байрам и курбан-байрам, здесь собирается много людей. Поскольку это не официальная мечеть, а святое место, здесь молятся вместе мужчины, женщины и дети.

В Дехканабадском районе той же области находится почитаемая верующими гробница Абдурахмана-ата. Как и в предыдущем случае, она представляет собой простое кирпичное сооружение над мнимой могилой. Среди паломников распространена фантастическая версия, содержание которой сводится к следующему: по заданию самого пророка его сподвижник Абдурахман приехал в эти края с целью подчинить неверующих исламу. Однако вскоре кто-то из местных жителей, посчитав его обманщиком, отрезал ему саблей голову. К удивлению присутствующих и самого убийцы отрезанная голова стала быстро катиться, не давая никому себя поймать. По воле Аллаха земля раздвинулась, и голова ушла в нее. Чудом откуда-то появилась вода, и она унесла голову Абдурахмана в Мекку. Мекканские проповедники, увидев голову, узнали в ней сподвижника пророка и похоронили в своем городе. Тело же, которое осталось на месте убийства, мусульмане, по преданию, предали земле.

Рядом с гробницей растет несколько деревьев, в том числе два-три крупных, на ветвях которых лежат конские черепа. На отдельных деревьях видны следы жира, которым их смазывали. Имеются груды камней - остатки очагов для приготовления жертвенной пищи. Рядом с группой деревьев можно увидеть старое кладбище с надгробными сооружениями, возведенными из камня или глины. На это место приходят бесплодные женщины, а также люди, страдающие различными болезнями. Там обычно ночевали, зажигали свечи и молились. Закалывали какое-либо животное, варили мясо и тут же его съедали.

По нашим наблюдениям, святые места в виде простых могил и гробниц пользуются почитанием прежде всего местного населения, зона их действия ограниченна, они почти неизвестны за пределами природно-хозяйственного региона (оазис, долина, несколько близлежащих районов). Среди паломников здесь практически отсутствуют люди, посещающие святые места из любопытства, за исключением тех, которые расположены в живописных уголках. Основная масса паломников у простых могил - это люди верующие, жаждущие "помощи" святого, или местные жители, совершающие паломничество по традиции.

Свыше 16 процентов всех святых мест составляют архитектурные сооружения: мавзолеи, мечети, архитектурные ансамбли, причем многие из них являются великолепными памятниками среднеазиатского зодчества. Созданные руками талантливых народных мастеров древности и средних веков, они были возведены по воле правителей государств и городов, мусульманского духовенства для прославления власти шаха, эмира, хана и для усиления влияния ислама на сознание народных масс. Этим целям были подчинены величественные архитектурные формы, радующая глаз разноцветная отделка, внутреннее убранство мавзолеев и мечетей. Не случайно ряд архитектурных ансамблей и мавзолеев известных в прошлом деятелей

ислама и представителей царствовавших фамилий объявлены памятниками истории и архитектуры и находятся под охраной государства: Шах-и-Зинда (Самарканд), мечеть Исмаил Бухари (Самаркандская область), Баха ад-дин Накшбанди, Исмаил Самани (Бухара), Султан Мирхайдар (Кашкадарьинская область), Султан Санджар (Сурхандарьинская область), Султан Махмуд (Хорезм), Занги-ата (Ташкентская область) и др.

Эти святые места пользуются широкой известностью у верующих не только в Узбекистане, но и по всей Средней Азии, Казахстану, Северному Кавказу, на всем мусульманском Востоке.

Одним из таких святых мест считается среди верующих Шах-и-Зинда - всемирно известный некрополь Самарканда. Почти каждый его памятник окутан ореолом романтических легенд. Тем важнее научное прочтение действительной истории, связанной с формированием этого архитектурного комплекса. Ныне сохранившиеся наземные здания в основном стоят на развалинах более ранних сооружений, даже на гребне древней крепостной стены. Так, в XI в. на этой территории возвышался своего рода столичный университет - медресе Тамгач Буграхана, окруженный различными монументальными зданиями. Основательное изучение этого довольно сложного переплетения памятников материальной культуры представляет исключительный интерес для глубокого понимания архитектуры и искусства средневекового Самарканда.

Архитектурный комплекс - объект паломничества Шах-и-Зинда ("Живой царь") возник в X-XI вв. у мнимой могилы мусульманского святого Кусам-ибн-Аббаса, двоюродного брата пророка Мухаммеда, которая представлялась в виде колодца, куда он якобы спустился после того, как был обезглавлен в борьбе с неверными самаркандцами и где якобы живет (отсюда и название "Живой царь"). Так на мусульманского святого был перенесен домусульманский миф о страдающем и воскресающем

божестве природы. Археологические работы показали, что никакого колодца с могилой в здании некрополя нет[1].

Но люди веками приходили к этой жемчужине архитектуры, одному из самых замечательных и совершенных творений средневекового зодчества Востока. Это был крупнейший не только для Самарканда, но и для всей Средней Азии религиозно-культовый центр, паломничество к которому в свое время заменило хадж в Мекку. Развитая, хорошо отработанная веками культовая обрядность (зиярат, зикр) была обращена в первую очередь к главной святыне - мавзолею, где якобы покоится прах Кусам-ибн-Аббаса, древнему архитектурному ядру некрополя.

Изобретательное духовенство, заинтересованное в святых местах как источнике материального обогащения и одном из эффективных способов идеологического воздействия на народ, шло на откровенные фабрикации святынь, сочиняя о них всякого рода легенды и мифы. Создание фиктивных могил святых, произвольное перенесение святынь, устройство "могил" одного и того же святого одновременно в разных местах было явлением, распространенным не только в Средней Азии, но и на всем мусульманском Востоке.

И сегодня, в 80-х гг. у этого великолепного некрополя можно увидеть не только экскурсантов, но и верующих матерей, прикладывающих детей к древним стенам, людей, совершающих всякие ритуалы и молитвы с просьбой к духу святого, который якобы может вылечить от всех болезней.

Другим широко известным памятником зодчества, который в течение нескольких веков служил местом паломничества верующих, является архитектурный ансамбль Занги-ата (Ташкентская область).

Архитектурный комплекс Занги-ата находится недалеко от Ташкента на дороге, ведущей в Самарканд. Он состоит из мечети с минаретом, мавзолея, где, по преданию, похоронен святой

I. См.: Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. С.34.

Занги-ата, здания медресе с 48 кельями и мавзолея Анбар-биби, расположенного по соседству на старом кладбище. Рядом находится большой фруктовый сад с прудом. По преданию, гробница Занги-ата была построена еще при Тимуре. Однако нынешний комплекс-памятник XУI-XУП вв. с последующими перестройками. Его своеобразные высокохудожественные формы всегда привлекают внимание посетителей. В настоящее время он включен в число экскурсионно-туристических объектов.

Существует несколько версий-легенд о происхождении этого святого места. При этом интересно отметить, что имя святого Занги-ата весьма популярно в Средней Азии. В разных ее уголках верующие почитают несколько его "могил". Туркмены называют его Занги-бобо[1].

Со временем культ Занги-ата не без содействия шейхов оброс многочисленными легендами, преданиями и поверьями, которые еще больше укрепили веру людей в могущество святого и создали вокруг мазара ореол святого места.

Согласно одной из популярных легенд, Занги-ата, ученик ургенчского шейха Хакима-ата[2], после смерти своего учителя женился на его вдове Анбар-биби. Боясь преследования со стороны старшего сына покойного - Султана Хубби, Занги-ата и Анбар-биби бежали под Ташкент и здесь стали пасти скот местных жителей, причем легенда гласит, что каждый день они гоняли свое стадо до Ош (Киргизия) и обратно (около 1500 км!). В представлении верующих Занги-ата - покровитель скотоводов,

1. См.: Толстов С.П. По дельтам Окса и Аксарта; Овезов Д.М. К истории селения Мурча//Известия АН ТССР. Ашхабад, 1953. № 5.
2. Светские литературные источники считают Хакима-ата исторической личностью, последователем школы Ахмада Яссави. Хаким-ата занимался миссионерской деятельностью в Приаралье. Исследователи считают, что персонажи легенды о Хакиме-ата, Занги-ата, Анбар-биби и Султане Хубби - мифологические образы, результат позднейшего переосмысления в исламе домусульманских верований среднеазиатских народов (см.: Залеман К.Г. Легенда про Хакима-ата //Изв.ИмВ. 1989.Сер.У.Т.IX.

святой патрон, способный приносить людям благополучие.

Другое предание, записанное журналистом в одной из местных газет в начале 70-х гг., гласит, что Занги-ата - покровитель и охранитель домашнего скота, будучи дервишем, обходил оазисы Чирчика и Ахангарана, а также многочисленные пастбища Илакской долины. Видит дервиш - страшное несчастье переживает народ. Спросил у опечаленного горем дехканина: "Скажи, правоверный, что за червь гложет тебя?" Дехканин посмотрел на молодого дервиша и ответил: "Разве тебе неведомо, достопочтенный дервиш, что губительный мор прошел в стадах чабана. Оскудели в год чуч (курицы) Илакские пастбища. Голод и смерть стоит на выгоревших пастбищах, высохших саях Курамы, в горах Илака, на пожелтевших голых адырах". Да что тебе до скота бедного дехканина? На вот, съешь лучше лепешку, добрый дервиш, все равно не заглушишь большое горе".

И полилась, говорят, такая задушевная веселая музыка из дугара дервиша, что сразу повеселел и улыбнулся дехканин. Горе как рукой снял волшебный дугар юного дервиша. На прощание Занги сказал дехканину: "Печать-нужда минует твой очаг, добрый дехканин. Приумножатся стада твои, изобилие будет постоянным спутником твоей гостеприимной кибитки". Хозяин с почтением проводил доброго дервиша за дувал и вернулся к себе и... "О правоверные мусульмане, - кричал на проповеди мулла, - свершилось великое чудо, ниспосланное Аллахом, вместо трех истощавших облезлых баранов в загоне дехканина стоит целое стадо сытого скота". Хозяин выбежал за дувал, чтобы посмотреть на странника дервиша и поклониться ему в ноги, но его нигде не было. Только музыка все еще разносится звонким эхом по кишлакам. Занги-ата встречался всем счастливым чабанам, принося дань щедрости в приумножении их стад. И эта летучая молва о Занги-ата выплеснулась через черные перевалы в оазисы Чирчика и Ахангарана.

"Мне, - говорит Юлдаш-бобо, - привелось быть слушателем у мавзолея".

-Выше моих стад, - говорит чабан, - бывают только горные орлы. Кандыр-сай, вы знаете, не балует пастухов теплом. Этим летом я удвоил свое стадо баранов. О, всевышний, казни меня, если я говорю неправду!

Чабан взял в рот кусочек земли и выплюнул. Его слушали, разинув рты собравшиеся вокруг люди.

-Я встретился с Занги-ата, вот как с вами, добрые люди. Было и страшно и приятно. Отара лежала. Солнце давно опустилось за дувал. Горел костер. В это время закричала овца. Я повернулся на крик и обмер. Он стоял, в белой чалме, ростом выше арчи, и протянул руки над всей отарой. В это время заухал филин, и видение растаяло.

Люди слушали и время от времени прикладывали руки к лицу.

- И ты пригнал двойную отару? - спросил мулла.

- Двойную - подтвердил "видевший" Занги-ата чабан.

- У мавзолея Занги-ата ждет тебя, счастливый чабан, со стадом жертвенных баранов, - сказал мулла и благословил рассказчика.

Чабан покорно наклонил голову в знак согласия.

- А меня, - рассказывал другой, - Занги-ата тоже одарил щедро и приумножил мою отару. Низ долины утром был еще синим. А по хребту, где уже порозовели его вершины, медленно плыл по воздуху, не касаясь земли, на белом ослике он.

- О, счастливый пастух, Занги-ата и тебя ждет завтра у мавзолея со стадом жертвенных баранов, - сказал мулла.

Чабан смиренно наклонил голову, приложил руки к груди и сказал:

- Будет сделано, как угодно покровителю Занги-ата.

Изложенные мифические рассказы говорят о древности этого персонажа. В поисках древних корней образа того или иного

святого больше всего сведений можно обнаружить в мифах. Мифы под воздействием новых религиозных концепций сохраняют следы древних воззрений и обрядов. Это дает основание обратиться для расшифровки ранних легенд к обычаям, в которых интересующие нас мотивы или сюжеты свидетельствуют о генетической связи изложенной легенды со скотоводческими культами до завоевания исламом Средней Азии.

В течение всего года здесь можно наблюдать паломников со всех областей и республик Средней Азии, особенно из скотоводческих районов. Они посещают находящуюся здесь официальную мечеть, также носящую имя Занги-ата, а потом собираются в специальном помещении на кладбище, где совершают обряды поклонения святому, приносят жертвы и т.п. На обочине дороги возле мечети Занги-ата почти всегда сидят или стоят какие-то старики, собирающие подаяния. Некоторые из них выдают себя за шейхов. Из проезжающих мимо автомашин люди бросают мелкие монеты в знак почитания святого. Иногда машины останавливаются около сидящих стариков, их водители или пассажиры дают им деньги или натуральные приношения, за что получают "фатиха" - благословение от имени святого.

Нам представляется необходимым заглянуть в историю этой святой могилы, разобраться в причинах, благодаря которым она приобрела такую известность. Многие из тех, кто приходил сюда сто,двести лет назад и приходит сегодня, не зная его подлинной истории, верили и верят самому невероятному, повторяя легенды, многие из которых противоречивы и содержат противоположные данные. Видимо, в этой легенде и надо искать истоки того, почему Занги-ата стал считаться покровителем местных скотоводов. Это подтверждается тем, что Занги-ата не был, по-видимому, ни поэтом, ни теоретиком суфизма, как его предшественники; предания и суфийская литература рисуют его внешне грубым, черным человеком, пастухом ташкентских стад. Этот популярный народный святой до сего времени остается патроном пастухов.

О строительстве комплекса Занги-ата существуют очень любопытные предания.

По приказанию Тимура в Туркестане было начато строительство мавзолея видному исламскому богослову Ахмаду Яссави. Утром было обнаружено, что начатое строительство разрушено. Так повторялось несколько раз. Приставленные наблюдатели увидели, что разрушает строительство какой-то бык, и услышали голос о том, что якобы сам Ахмад Яссави завещал при рождении своего племянника Занги-ата (Айходжи), что тому будет построен мавзолей раньше. После этого началось строительство мавзолея Занги-ата. От самого Туркестана до места постройки была поставлена сплошная вереница людей, передававших из рук в руки строительные материалы. Немыслимо это предание потому, что Тимур, по словам его современника - историка Шариф Эд-Дина Али Язди, соизволил отдать высочайшее распоряжение о постройке благословенного мавзолея Ахмада Яссави в Туркестане. И в "Сафар-наме" Али Язди, и в ряде источников утверждается, что Тимур отдал распоряжение закончить строительство в течение одного-двух лет. Известно высказывание Тимура о смысле его покровительства исламу: "Опыт показал, что власть, не опирающаяся на религию и законы, не сохранит на долгое время свое положение и силу".

Распоряжением Тимура по всей территории его империи на могилах всех тех, кто отличился в распространении ислама, в почитаемых народом местах построены бесчисленные мавзолеи, гробницы и т.д.

Но существует и другой Занги-ата, который был известен в Хорезме до завоевания его Тимуром. В работе С.П.Толстова "По дельтам Окса и Яксарта" упоминается об остатках крепости Занги-ата, существовавшей во времена правления Хорезм-шахов и позднее превращенной в кладбище (XII-XIII вв.). Причем строительство крепости относится к раннесредневековому (IX-XIII вв.) периоду и находилась в Сарыкамышской впадине на абсолютных отметках около 51 м. Раскопки этой крепости, которые были

проведены в 1953 г., показали, что она была затоплена и погребена под слоем озерного галечника. Таким образом, на основе результатов комплексных археолого-геоморфологических работ по изучению всех этих памятников можно сделать вывод, что в конце XIУ в. после многократных нападений на Хорезм и его разгрома Тимуром произошел новый, еще более значительный прорыв вод Амударьи на запад в Сарыкамыш, образовавший там озера, местами глубиной более 90 м.

Итак, крепость Занги-ата функционировала до затопления. Откуда у нее это имя? Очевидно, что речь здесь идет также о покровителе пастухов, своеобразном святом, к которому обращались в трудную минуту, приносили жертвы, задабривали его; символическое место, где впоследствии была построена крепость, связано с именем Занги-баба. По данным хорезмского историка XУП в. Абульгази, территория Сарыкамыша и верхнего Узбоя, вплоть до урочища Кары-Кисит, была заселена туркменским племенем адаклыхызир, занимавшимся не только скотоводством, но и земледелием, т.е. речь идет о почитании Занги-баба древним населением Окса до завоевания Хорезма Тимуром.

В комплексе легенды о святых Хаким-ата и Анбар-биби излагались в литографированных изданиях, имевших распространение среди населения Хорезма. Однако не официальная мусульманская версия, а многочисленные устные народные легенды рисуют Анбар-биби как популярнейшую в Хорезме святую патронессу женщин. Легенды об Анбар-биби столь разнообразны и живучи, что даже образ Хаким-ата рядом с нею меркнет, хотя, казалось бы, именно он в силу древнего господства в этих краях суфийского учения должен был занимать центральное место в этом легендарном комплексе. Вышесказанное наводит на мысль, что образ Анбар-биби был необходим, чтобы заменить какие-то ранние и весьма существенные во всем объеме домусульманских верований персонажи мифологии.

В Хорезме было немало святилищ, связанных с именами Султана Хубби и Анбар-биби. Это купольные мазары, отдельные местечки и деревья; те из них, которые посвящены Хубби, - это лишь места его остановки, "кадамхо". Расположены святилища в районе гор Султан-Уиз-даг и на Каратау и Актау, особенно в южном Хорезме. Одно обстоятельство для нас имеет существенное значение: все эти святилища тянутся полосой вдоль правого и левого берегов Амударьи, что говорит о тесной связи этого культа с великой речной магистралью. Придерживаясь этого мнения, С.П.Толстов пишет: "Культ Окса-Вахша, долго сохранявшийся в средневековом Хорезме, огромная роль Амударьи в хозяйственной жизни страны позволяют предполагать, что Хорезм, как Бакты на верхнем Оксе, и может быть еще в большей степени, являлся важнейшим центром культа этой богини вод вообще и богини вод Амударьи в особенности". Образ Анбар-биби противоречив и мифичен и был необходим для того, чтобы заменить более ранние формы домусульманских верований мифическими персонажами. Мифичность образа Анбар-биби подтверждается еще тем, что этот образ был связан с различными силами природы, якобы помогавшими людям. Имя Анбар-биби связывалось с различными природными факторами и родильными обрядами. Отсутствие конкретных дат жизни и смерти Анбар-биби, сведений о ее конкретных деяниях заставляет усомниться в реальности этого образа.

В Хорезме существовала и другая легенда о покровителе Амударьи - Хубби, сыне Анбар-биби, которая впоследствии перешла в ислам и на почве ислама получила свое дальнейшее развитие в виде образа святого Эр-Хубби. Варианты мифа о водном божестве Эр-Хубби встречались также и в Ферганской долине, и в Ташкенте, и в других местах Средней Азии. Они, как остатки доисламских верований народов Средней Азии, бытуют кое-где и сейчас. Мифичность этого образа не вызывает сомнения. По легендам Хубби исчезает в водах Амударьи, где

и становится своего рода властелином подводного мира. Во-первых, образ Хубби известен нам по мифам, а не по архивным и историческим данным; во-вторых, это своеобразное домусульманское божество, якобы бывшее на протяжении многих лет покровителем реки Амударьи. Сведения об Эр-Хубби настолько расплывчаты, не содержат фактических материалов о его действительной земной деятельности, что невольно возникает мысль: а был ли в жизни такой человек?[1] В конечном счете народ почитал Эр-Хубби не как человека, живое существо, а как духа, покровителя в их бытовых начинаниях. "Вполне закономерно, - пишет Я.Г.Гулямов, - что после распространения ислама народ сохранял этот миф о водном домусульманском божестве Хубби, который и пришел в мусульманскую агиографическую литературу..."[2]

И наконец, вернемся к версии о существовании действительного Занги-ата, ибо на этот счет существует и другая версия, согласно которой древняя крепость и современное селение Мурча находятся, по современному административному делению, в 64 км к юго-западу от железнодорожной станции Бахардин Ашхабадской области. В самом центре аула Мурча рядом с остатками древней крепости стоит мечеть. Немного выше, на расстоянии около 400-500 м имеется древний памятник - мазар Занги-баба. Он сложен из жженого кирпича раннесредневекового стандарта 21х24х4 см. Размер мазара снаружи 6I65х7,00 м, внутри он представляет собой квадратное помещение, вход расположен на северо-восточной стороне и подчеркнут сводчатым айваном несколько выше относительно основного объема стен. Входная часть выделена невысокой глинобитной оградой. Внутри мавзолея прямоугольные надгробия размером 2,00хI,35 м при высоте 30 см. Вероятная дата возведения

I См.: Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С.240-255.

2 Гулямов Я.Г. История орошения Хорезма с древнейших времен до наших дней. Ташкент, I952. С.204-264.

мазара X-XУ вв., а перестройки его - XШ-XIУ вв.На фасаде сохранились следы ремонта, когда мавзолей был украшен подлинными изразцами; среди них голубые фигурные кирпичики, имеются резные и штампованные терракоты. Орнамент последних растительный и эпиграфический, голубых и синих тонов. Дату этих изразцов можно отнести к первой половине XIУ в.

Итак, мазар Занги-баба в Туркмении. Как же так получилось, что с этим именем встречаемся в противоположных местах? Несомненно одно - причину такого распространения надо искать в тех общественных условиях, которые окружали людей того времени.

Одним из основных занятий среднеазиатских народов было скотоводство (а уже позднее земледелие), дающее им возможность существования. Естественно, что нужен был охранительный культ, который не только охранял бы стада домашних животных, но и приумножал их. Именно таким культом явилось поклонение святому Занги-ата. Чабаны не гнали свои стада на дальние горные пастбища до тех пор, пока не сделают жертвоприношения шейхам Занги-ата теми животными, стада которых они просят его приумножить в благодатное лето. И так велось испокон веков у скотоводов Илака. Не вызывает сомнения тот факт, что мечта о богатых стадах, обильных и тучных пастбищах была присуща всем без исключения среднеазиатским народам. Вот почему в одинаковой степени легенда о Занги-ата как покровителе людского благосостояния поддерживалась и среди населения Хорезмского оазиса, и у туркменов, и в Ташкентской области. Это имя веками прикрывало многие социальные противоречия. Вот почему повсеместно существовали версии и предания о Занги-ата,позднее окруженные ореолом мусульманской религии.

Исторические источники позволяют сделать вывод, что в одних случаях архитектурные сооружения возводились вокруг уже почитавшихся могил святых или на месте древних святи-

лищ, а в других случаях отдельные красивые и величественные надгробные постройки на местах захоронения светских властителей, поэтов и т.д. лишь позднее были приспособлены мусульманским духовенством для целей культа путем создания легенд о якобы творимых здесь чудесах. Следует согласиться с Г.П.Снесаревым, что вопрос о генезисе среднеазиатских, в том числе хорезмских, архитектурных сооружений, связанных с культом святых, в достаточной степени еще не изучен. Однако его наблюдение заслуживает внимания: "Большинство архитектурных сооружений, связанных с культом святых, в Хорезме позднего происхождения. В то же время святилищ, не имеющих купольных мазаров (деревьев, источников и колодцев, пещер, причудливых форм скал и пр.), было чрезвычайно много. Невольно напрашивается мысль о том, что примерно с середины П тысячелетия н.э. в Хорезме началась полоса усиленной мусульманизации старых святилищ, выразившаяся, в частности, в строительстве усыпальниц и "привязывании" мест культа к конкретным персонажам мусульманской агиологии"[I]. Не случайно, отмечает при этом Г.П.Снесарев, в информациях проскальзывают сообщения, что в прошлом на месте того или иного мазара было только почитаемое дерево, источник, колодец. "Видимо, для оправдания подобной мусульманизации старых святилищ родилась стандартная, по всей территории оазиса распространенная легенда о том, что такому-то лицу (обычно хану, сановнику, представителю духовенства) во сне явился святой, потребовавший, чтобы ему был воздвигнут мазар. Место сооружения поразительно совпадало с тем, где процветал культ тех или иных явлений природы. Иногда даже в имени святого сохранялся намек на прежний объект культа (например, Чинар-бобо, который превратился в устоза - духовного учителя популярного в Хорезме Султана Ваиса)"[2].

I. Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С.272.
2. Там же. С.277.

Следует отметить, что сами ритуальные действия, совершаемые паломниками около архитектурных сооружений, считающихся святым местом, не отличаются оригинальностью: преклонение ног у порога святилища, прикосновение руками к ритуальным объектам, оставление обетных предметов, зажжение свечей, жертвоприношение барана или козленка, какой-нибудь дар хранителям святого места.

Представляет интерес анализ агиологического аспекта паломничества: кому посвящены, чьи имена носят святые места, что из себя представляют те святые, которым поклоняются мусульмане в Узбекистане.

При анализе материалов исследования обращает на себя внимание значительная пестрота образов святых как по их происхождению, так и по месту, занимаемому в исламской агиологии и в обыденном сознании верующих. Тем не менее следует согласиться с Г.П.Снесаревым, что "именно легендарная сторона культа святых, персонажи легенд ближе всего официальной мусульманской религии"[I].

Особенностью ислама, как уже отмечалось, является отсутствие практики официальной канонизации святых, хотя с самого начала в качестве таковых в нем выступали коранические персонажи, многие из которых попали в Коран из Библии. В ходе исторического развития сонм мусульманских святых пополнялся за счет подвергавшихся мифологизации образов сподвижников пророка - сахаббов и исламских воинов, погибших во время завоевательных походов - шахидов (павших за веру). Их легендарные биографии, описания их подвигов и чудес занимают большое место в мусульманской богословской и агиографической литературе и в устной традиции, имея много разнообразных и часто противоречащих друг другу вариантов. Из общего числа обследованных нами святых мест 30% носят имена представителей этих трех категорий святых. Г.П.Снесарев также выделяет

I Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. С.277.

их в отдельную категорию: святые библейско-кораничесские персонажи, такие, как Мусо (Моисей), Нух (Ной), Сулейман (Соломон), Дауд (Давид) и множество других, т.е. персонажи, привнесенные вместе с исламом. Интересно, что среди этой категории святых были покровители разных ремесел и профессий. К этой же группе примыкают святые - действующие лица ранней истории ислама (первые халифы, в том числе Али, потомки пророка - Фатима, Хасан, Хусейн, некоторые иные сподвижники Мухаммада - Садвакас, Салман Парс и др.). К наиболее чтимым "святым местам" этой группы на территории Узбекистана, по данным наших исследований, относятся: Идрис Пайгамбар (Илья)- Ферганская область, Ходжа Даниер (Даниил) - г.Самарканд, Юнус Пайгамбар (Иона) - Андижанская область, Чашма Аюб (Иов)- г.Бухара, Тахти Сулейман (Соломон) - Сурхандарьинская область, Шамун-Наби-- Каракалпакская АССР, Хазрати Дауд (Давид) - Самаркандская область, Усман-ата, Ахтам-сахабба - Ташкентская область, Хазрати Ахтам - Сурхандарьинская область, Имам-ата - Андижанская область, Шах-и-Зинда - г.Самарканд, Машад Мазар, Садбир, Шахидан - Наманганская область, Хазрат-ибн-Жабал (Ферганская область), Бобо Камбар (Самаркандская и Бухарская области) и др.

Значительное число святых мест на территории Узбекистана носит имена представителей суфизма. Среди обследованных нами они составляют более 20%. Г.П.Снесарев на материалах Хорезма так описывает эту категорию: святые - средневековые суфии, основатели и руководители школ и орденов, а также их ближайшие последователи. Святые этой категории наиболее многочисленны и популярны, что, несомненно, связано с той большой ролью, которую суфизм играл в Средней Азии. Среди них много миссионеров, местных и, согласно легендам, направленных в Среднюю Азию для распространения ислама сборщиков закята (религиозного налога) и пр. Большинство из них - лица исторические, однако до неузнаваемости потерявшие свою

реальность вследствие превращения их по традиции в сверхъестественных чудотворцев, каромати (чудеса) которых достигают иногда крайней степени нелепости.

Суфизм оказал огромное влияние на развитие и распространение культа мусульманских святых. Центрами суфизма в Средней Азии были Хорезм и Бухара. Характерной чертой среднеазиатского суфизма является крайний синкретизм, выразившийся в том, что он сочетал в себе элементы различных философских систем, основные положения и обряды ортодоксального ислама и многие преображенные элементы древних местных культов и обрядов. В значительной степени именно благодаря этому исламу удалось осуществить приспособление местных домусульманских святилищ к своему культу. Как считает И.П.Петрушевский, представители суфизма много сделали для легализации и внедрения культа святых в исламе: "Суфизм создал учение о том, что помимо умерших святых, являющихся посредниками бога и людей на земле, постоянно существует целая иерархия живых святых, неведомая для масс"[1].

К наиболее чтимым святым местам суфийской агиологии на территории Узбекистана относятся: Юсуф Хамадани, Наджиддин Кубара (Хорезмская область), Баха ад-дин Накшбанди (г.Бухара), Махмуд Агзам (Абдулла Касани) - Самаркандская область, Ходжа Ахрар (г.Самарканд), Хазрати Султан (Сурхандарьинская область) и др.

Интересно замечание Г.П.Снесарева о том, что в Хорезме к этой категории примыкает еще более многочисленная группа святых, тоже суфиев, принадлежащих к чисто местным ишанским династиям: это, так сказать, провинциальные святые, известность которых не выходит за территориальные границы деятельности соответствующих ишанских общин. Культ их по времени довольно поздний; информаторы зачастую могут воссоздать

[1] Петрушевский И.П. Ислам в Иране в УП-ХУ веках. Л., 1966. С.237.

восходящие к ним родословия. Такие святые (ишаны) менее колоритны, чем ранние суфии, легенды о них беднее, но тем не менее и на их мазары распространен тот же ритуал поклонения. Таковы, по нашим наблюдениям, Мулла Базар Охун-ишан, Азизхан-ишан, Хаджа-ишанбобо (Наманганская область), Ишан-бобо (Ферганская область), Мухтар Вали (г.Самарканд), Хазрати-ишан (Хорезмская область), Ходжа Карлик, Ходжа Муин (Кашкадарьинская область) и др.

Общим для рассмотренных выше категорий святых мест является их отчетливо мусульманская агиология, тесная связь с официальной традицией ислама, наличие письменных источников, содержащих жизнеописания святых. Вместе эти категории составляют более 50 процентов всех обследованных святых мест.

Промежуточное положение, примыкая, однако, к мусульманской традиции, занимают получившие славу святых мест гробницы представителей местной власти различных среднеазиатских государственных образований разных времен, а также народных героев и поэтов. Все они были историческими лицами. Провозглашение их святыми и стимулирование паломничества к их могилам мотивировалось чаще всего политическими потребностями, задачами мусульманского миссионерства среди местного населения, и особенно среди кочевых народностей (казахов, киргизов, каракалпаков). Популярности их могил в качестве святых мест в немалой степени способствовало строительство богатых усыпальниц, являющихся великолепными творениями архитектуры, а также, по точному наблюдению Г.П.Снесарева, то, что они предусмотрительно располагались рядом с мазарами популярных святых.

Среди обследованных нами подобные святые места составляют 7,5 процента. Из них наиболее популярными и чтимыми являются Султан Санджар (Сурхандарьинская область), Султан Мирхайдар (Кашкадарьинская область), Ходжа Абду Берун и Ходжа Абду Дарун (г.Самарканд), Яланг Туш Бахадир (Самаркандская область), Пахлаван Махмуд (Хорезмская область), Ходжа Исмат (г.Бухара) и др.

Остальные святые места несут на себе явный отпечаток домусульманских культов и верований: почитания объектов природы, культа предков, веры в злых и добрых духов, а также пантеона побежденных исламом религий. Все вместе они составляют 41,6 процента обследованных нами объектов. Обращает на себя внимание преимущественно устный, фольклорный характер легенд, "обосновывающих" святость данных объектов, туманность образов святых, которым здесь поклоняются. Это святые, образ которых весьма неопределенен, не имеющие даже элементарного жития и собственных имен, скрывающиеся обычно под прозвищами лакаб (типа Гайиб-бобо – скрывающийся) и др. Среди этой категории чаще всего можно обнаружить образы, сохранившие черты доисламских божеств - олицетворений сил природы и пр.

О пережитках культа предков, как уже отмечалось, свидетельствуют широко встречающиеся в названиях этих святых мест приставки-обращения "ата" (отец) и "бобо" (дед). Легенды о "скрывающихся мужах" и о "карающих" анонимах - реликты анимизма и демонологии; они также древнего происхождения, хотя и получили позднее значительное отражение в богословской литературе, главным образом в суфийских сочинениях.

По своим физическим характеристикам большинство святых мест этой категории представляют собой природные объекты или простые могилы. В течение веков ислам так и не смог полностью ассимилировать их. Они сохранили свой физический облик, древние имена и являются в большинстве своем святынями местного масштаба. Хотя ритуалы поклонения им носят стандартный мусульманский характер, в них прослеживаются элементы суеверного страха перед неведомыми силами. Таковы Каравул-ата, Баликликуль (Наманганская область), Парпи-ата, Кук Тунли-бобо, Чилла Мазар (Ферганская область), Тузлик Мазар, Ок Гур (Андижанская область), Арашан-бобо, Кучкар-ата, Парпи-ата, Гаиб-ата, Кичермас-бобо (Ташкентская область), Губдин-ата, Парпи-ата (Джизакская область), Ашик-ата, Аламли-ата, Кутур-булак (Самаркандская область), Киз-биби, Кутур-булак, Чилла мазар (Бухарская область),

Чупан-ата, Угульджан-ата (Кашкадарьинская область), Азлар-бобо, Наримджан-бобо (Каракалпакская АССР) и др.

Помимо физического и агиологического аспектов святых мест для научного исследования большой интерес представляет аспект, который условно можно назвать функциональным. Он отвечает на вопрос, какую помощь и кому, по представлениям верующих, оказывает им тот или иной святой, зачем посещают паломники именно данное святое место. Ответ на этот вопрос заключается в общественном мнении, сложившемся вокруг объекта поклонения, в сознании самих паломников, которые верят, что этот святой может излечить их от какой-то болезни, принести им благополучие, защитить от бед и несчастий, или в то, что он является покровителем людей данной профессии и может содействовать успехам их профессиональной деятельности.

Необходимо иметь в виду, что большинство святых мест в представлении верующих как бы полифункционально, т.е. способно оказать помощь не при одном, а при нескольких заболеваниях или несчастьях. Классифицируя их, мы выделили одну функцию, пользующуюся наибольшей популярностью среди паломников, хотя почти к каждому святому месту верующие приходят с различными нуждами.

Можно предположить, что функциональная "специализация" во многих случаях имеет в своей основе естественные факторы. Так, святые места, куда люди обращаются за помощью в случае болезни суставов, радикулита, паралича, - это главным образом горячие источники, грязи и пески, при желудочно-кишечных и кожных заболеваниях - минеральные источники и грязи, при психических расстройствах - пещеры, горы и т.д.

Полифункциональность же многих святых мест, на наш взгляд, порождена тем (помимо природных факторов), что паломники больше всего имеют привязанность к своим местным святыням. Таких святых они почитают за самых первых защитников, помощников перед Аллахом. К ним обращаются с молитвами во всех

случаях жизненных недоразумений, в несчастье или при различных заболеваниях, каждым рискованным предприятием, перед рождением детей.

Видимо, здесь мы имеем дело с отголосками родовых культов. Кроме того, к "своему" святому месту проще и ближе добираться - оно рядом, на паломничество к нему нужно меньше времени, меньше расходов. Это своего рода "неотложная помощь". Если же она не поможет, тогда верующий собирает сведения о таких святых местах, которые пользуются наибольшей славой и отправляются в более трудное, длительное и дорогостоящее паломничество.

Анализ "функционального" аспекта святых мест позволяет глубже понять мотивы участия в паломничестве представителей различных категорий и групп населения.

Социологическая характеристика участников паломничества

Проведенный в предыдущем параграфе анализ социально значимых аспектов и характеристик объектов паломничества позволяет перейти к решению основной задачи социологического исследования этого явления: анализу состава паломников как специфической группы населения, выявлению их социально-демографических, духовных и других характеристик, мотивов участия в паломничестве. Это в свою очередь позволит выработать хотя бы предварительную типологию паломников.

Источниками материалов для данного анализа являются, с одной стороны, личные наблюдения автора при обследовании выявленных святых мест, беседы с паломниками, местными жителями, работниками духовно-идеологической сферы, а с другой - результаты выборочного анкетного опроса, проведенного в Самаркандской области и охватившего по репрезентативной выборке свыше 5000 жителей, из которых многие сообщили о своем участии в паломничествах.

В первом случае это живые конкретные впечатления, отдельные яркие образы паломников или их групп, представления о действиях, совершаемых ими в конкретной ситуации, в определенном, имеющем свои физические, агиологические и "функциональные" характеристики святом месте. Однако этих отрывочных впечатлений недостаточно для более широких обобщений. Во втором случае это репрезентативные статистические данные, позволяющие рассматривать респондентов, сообщивших о том, что они посещают святые места, как типологическую группу. Недостатком данных этого опроса является то, что его программа и инструментарий не были ориентированы на специальное исследование паломничества, не связаны с конкретными объектами поклонения. Тем не менее проведенная дополнительная обработка материалов опроса позволила получить некоторые обобщенные характеристики типологической группы людей, посещающих святые места (постоянно или иногда). Взаимно дополняя и контролируя друг друга, данные массового анкетного опроса и материалы личных наблюдений делают возможным осуществление социологического анализа паломничества, раскрытие причин и мотивов участия в нем различных групп населения.

Изучение современного паломничества ставит перед исследователем сложный комплекс проблем. Помимо объективных фактов, поддающихся наблюдению и фиксации (состав групп по полу и возрасту, ритуальные действия, совершаемые паломниками, и т.п.), паломничество к святым местам включает в себя целый ряд социально-психологических явлений, недоступных прямому наблюдению со стороны (мотивы участия, индивидуальные и групповые переживания паломников, их отношения между собой и с местным населением). Нет таких внешних признаков, по которым в трудовом коллективе или в населенном пункте можно было бы отличить людей, посещающих святые места, от непосещающих. С другой стороны, в самом святом месте на первый взгляд они предстают беспорядочной, никак

не оформленной толпой, и только более длительное и пристальное наблюдение позволяет увидеть среди них "лидеров", "авторитетов", старательно выполняющих все ритуалы и поучающих других, или людей, искренне верующих в помощь святого и стремящихся во что бы то ни стало получить ее, а также людей, безразличных к религиозной стороне дела, явно пришедших сюда лишь по традиции или по чужой воле.

При визуальном наблюдении обращает на себя внимание преобладание в составе паломников женщин и детей, а также небольших групп, главным образом семейно-родственных, представляющих собой либо семью (отец, мать, дети), либо только ее женскую часть (бабушка, мать с дочерью или несколькими детьми, невестка со свекровью и несколько присоединившихся к ним родственниц или соседок). Дети школьного или дошкольного возраста и молодежь посещают святые места практически всегда с кем-то из старших, чаще всего под опекой матери или бабушки, кого-то из старших родственников или соседей. По возрасту среди паломников преобладают пожилые и старые люди и дети.

Паломники, посещающие святое место в одиночку, встречаются сравнительно мало. Редкими теперь являются и массовые паломничества, насчитывающие несколько десятков жителей из одного населенного пункта. Это происходит главным образом при стихийных бедствиях: землетрясении, засухе, наводнении, эпидемии и т.д. Существуют, однако, массовые паломничества, приобретающие общественный характер, в дни больших мусульманских праздников - уразы и курбан-байрама, когда к некоторым святым местам стекаются из разных пунктов большими группами верующие и сопровождающие их члены семей.

Прежде всего следует отметить, что все ответы о частоте и регулярности совершения паломничества мы разделили на две заметно отличающиеся друг от друга (прежде всего по степени религиозности) группы: "постоянно посещающие святые места" и "иногда посещающие". Проведенный опрос позволяет выделить ряд социально-демографических характеристик людей, совершающих паломничества с учетом их отнесения к одной из двух упомянутых групп.

Так, среди постоянно посещающих святые места мужчины составляют 35, женщины 65 процентов, среди иногда посещающих-соответственно 40 и 60 процентов. Таким образом, результаты опроса подтверждают данные прямых наблюдений о том, что преобладающую часть паломников составляют женщины. Этот социологический факт находит свое объяснение в уже отмеченной многими исследователями более высокой религиозности женщин по сравнению с мужчинами. Именно пожилые неработающие женщины (бабушка, мать, свекровь) чаще всего оказываются инициаторами паломничества членов семьи. От них исходит информация о "целительной силе" того или иного святого места и совет или настойчивое требование отправиться в паломничество дочери или снохе в случае болезни ребенка, каких-нибудь домашних неурядиц и т.п.

Из постоянно посещающих святые места (мужчины и женщины, вместе взятые) не имеющие детей составляют 6,6 процента, имеющие I-3 детей - 2I процент, многодетные - 7I процент.

Поскольку опрос проводился только среди взрослых жителей (от I8 лет и старше), его результаты, естественно, не отражают участия в паломничествах детей и подростков. По данным опроса - в сравнении с материалами прямого наблюдения, - не так заметно преобладание пожилых людей, хотя среди постоянно посещающих святые места люди старше 60 лет составляют свыше одной трети, а вместе с возрастной группой 50 - 59 лет - 50,6 процента всех активных паломников. Видимо, они и являются в основном организаторами паломничеств и "лидерами" семейно-родственных групп, посещающих святые места. Для многих, особенно пожилых людей, религиозный обряд - это усвоенный с детства стереотип поведения в определенных обстоятельствах, привычное русло протекания эмоций,

вызываемых этими обстоятельствами, принятая в их окружении форма выражения радости и горя, сочувствия и сопереживания.

Обращает на себя внимание тот факт, что как среди постоянно, так и иногда посещающих довольно равномерно представлены все социально активные возрастные группы, а среди иногда посещающих они составляют абсолютное большинство - 85,9 процента. А это означает, что было бы по крайней мере преждевременно считать поклонение святым местам уделом одних лишь стариков. Анализ возрастного состава паломников раскрывает одну из существенных причин живучести этого явления, механизм передачи из поколения в поколение традиции паломничества к святым местам как одного из консервативных элементов быта, образа жизни и обыденного сознания населения - прежде всего сельского - республик Средней Азии (по данным опроса, паломники из городов и поселков городского типа составляют всего 10,5 процента, из сельской местности - 89,5 процента).

Необходимо отметить еще одну особенность, характерную для населения Узбекистана. Это наличие значительного числа многодетных семей. По числу семей, состоящих из 7 и более человек, Узбекистан занимает первое место в Союзе. Из этого положения вытекает ряд проблем. Во-первых, многодетная семья, как правило, отрывает женщину-мать от общественного производства и общественной жизни и т.д. Во-вторых, многие многодетные семьи из-за отсутствия достаточного числа дошкольных учреждений не могут обойтись без помощи бабушек и дедушек.

Существенным фактором воспроизводства мусульманских верований и традиций в новых поколениях является глубоко укоренившееся в быту народов Средней Азии почитание старших.

По данным статистики, в Узбекистане насчитывается 1805 тыс. пенсионеров. Большинство из них проживает в сельской местности. Нельзя также не учитывать моральную и материальную зависимость детей, подростков и юношей от верующих родителей.

Среди активных паломников преобладают пожилые и старые люди, не занятые в общественном производстве, которые чаще всего выступают инициаторами посещения святых мест. Однако заслуживает внимания факт участия в паломничествах людей с достаточно высоким уровнем образования. Так, среди постоянно посещающих люди со средним (полным и неполным), незаконченным высшим и высшим образованием составляют 42,6 процента, а среди иногда посещающих даже 49,8 процента.

Все исследователи, занимающиеся проблемой религиозности молодежи, единодушны в том, что одним из основных каналов передачи новым поколениям религиозной информации является семья, в составе которой есть верующие. Дети воспринимают окружающий мир главным образом через призму тех взглядов и отношений, которые господствуют в семье. Соответственно и традиция совершения паломничества к святым местам сохраняется и воспроизводится в основном в семье, в микросреде ее постоянного проживания.

Эта традиция в современных условиях является одним из источников воспроизводства религиозности среди населения, особенно среди детей и молодежи. Почти в каждой группе паломников имеются дети и подростки. Хотя их участие во многих случаях довольно пассивно и сводится к присутствию в группе, тем не менее взрослые требуют от них выполнения ряда религиозных ритуалов, они являются свидетелями обрядов, магических действий и жертвоприношений, совершаемых взрослыми членами группы. Легенды, которыми окружены святые места, при всей их примитивности, очень занимают детские умы. В обстановке паломничества, всегда обостряющей религиозные чувства верующих и делающей более интенсивным и эмоционально насыщенным их религиозное поведение, дети ус-

ваивают мусульманские обряды, предписания и нормы. Поскольку для них участие в паломничестве - это прежде всего резкая смена обыденного течения жизни новыми, острыми впечатлениями, оно запоминается как что-то необычайное, таинственное, даже привлекательное и может на всю жизнь сформировать положительное отношение к паломничеству как интересному путешествию, которое по ассоциации будет перенесено на мифическую личность святого и на ислам в целом. Благодаря этому традиция поклонения святым местам получает воспроизводство и закрепление в новых поколениях.

На протяжении жизни человек проходит в такой семье все ролевые ступеньки участника паломничества.

В раннем детстве, в дошкольном и младшем школьном возрасте он является обычно пассивным членом паломнической семейно-родственной группы и, подражая взрослым, неосмысленно совершает некоторые ритуальные действия. В подростковом и юношеском возрасте он начинает проявлять интерес к смыслу и целям паломничества, более или менее сознательно участвует в совершении положенных ритуалов. В этом возрасте начинается сознательное усвоение частью молодежи традиции паломничества к святым местам, а вместе с ней и определенного комплекса мусульманских религиозных представлений.

Взрослые члены семьи среднего поколения, замужние дочери и женатые сыновья играют в паломнической группе подчиненную роль. Определенный опыт поведения в процессе паломничества ими уже накоплен в детстве и юности, соблюдение положенных ритуалов у них уже переходит в привычку. В большинстве своем они участвуют в паломничестве по воле старших: в одних случаях - просто в качестве сопровождающих своих больных и старых родственников, не имея лично цели поклонения святому; в других случаях именно их собственная болезнь, болезнь их ребенка, какие-то их несчастья или ожидания являются поводом совершения семейного паломничества.

И наконец, пройдя все эти ступени в течение жизни, в пожилом и престарелом возрасте человек уже сам выступает инициатором и организатором паломничества, в процессе его руководит семейно-родственной группой, строго следя за соблюдением всеми ее членами предписанных обрядов и ритуалов.

В результате регулярного участия в паломничестве к святым местам на протяжении многих лет формируется специфический тип религиозности, который характеризуется преобладанием суеверий, приверженностью традиции и повышенным ритуализмом. Большое место в нем занимают мифологические представления о святых, эмоциональное отношение к объекту поклонения.

Чтобы ответить на вопрос, является ли участие в паломничествах к святым местам для опрошенных религиозным поведением по существу или только по форме, необходимо установить наличие у них религиозной веры, выяснить, соблюдают ли они основные культовые предписания ислама.

Материалы исследования религиозного сознания свидетельствуют о том, что из числа постоянно совершающих паломничества по крайней мере 70 процентов, несомненно, являются верующими людьми и еще 24 процента колеблющимися, т.е. не свободными от наличия религиозных представлений или хотя бы элементов религиозной веры и мистических суеверий. Следовательно, у этой категории людей побуждения к совершению паломничества возникают на основе их религиозных убеждений. Для большинства из них посещение святого места - это, как правило, осознанное и целенаправленное религиозное действие, исполнение культовых предписаний ислама, т.е. религиозное поведение по существу.

Среди иногда совершающих паломничества уровень наличия религиозной веры значительно ниже (до 27,9 процента), здесь преобладают люди, сомневающиеся в истинности религиозных догматов ислама. Однако процент неверующих и здесь относительно невысок - I2-I5. Следовательно, по крайней мере для одной трети представителей группы паломничество является реализацией их религиозной веры, т.е. религиозным поведением по существу. Для неверующих же и части колеблющихся оно выступает как религиозное поведение лишь по форме, так как стимулируется не религиозной верой, а другими причинами.

Признаки религиозного поведения, сгруппированные по ответам на вопросы анкеты, позволяют сопоставить наличие религиозных убеждений с их внешними проявлениями. Здесь наиболее показательным является чтение намаза и соблюдение уразы. Этот признак у активных паломников (74,4 процента) фактически совпадает с информацией о наличии религиозной веры в их сознании (70,2 процента). К такому же выводу на основе социологических исследований приходит и Ж.Базарбаев: "Ныне глубоко религиозным считается тот человек, который соблюдает три (из пяти) арканов - исповедание веры, молитвы и пост". По его мнению, "сейчас нет никакого другого критерия, который определял бы отношение мусульман к религии, кроме молитвы и уразы (пост)"[I].

Также высок здесь и показатель участия в религиозных праздниках. Что же касается такого признака, как посещение мечети, то на момент исследования он был непоказателен, потому что далеко не в каждом районе имелись мечети[2].

Среди иногда совершающих паломничества отчетливыми признаками религиозного поведения обладают лишь I4,7%.

I. Базарбаев Ж. Типология современных верующих мусульман // Философские науки. I973. № 3. С.97.
2. Напомним, что социологическое исследование проводилось в конце 70-х - начале 80-х гг. Сейчас ситуация с мечетями существенно изменилась.

В целом по всей группе посещающих святые места (постоянно и иногда) наиболее интенсивные признаки религиозности выглядят следующим образом: верят в то, что мир, природа, человек созданы богом и все происходит по его воле, верят в предопределение человеческой судьбы 44,2 процента, совершают намаз и соблюдают уразу 38,2 процента. Таким образом, примерно для 40 процентов паломников посещение святых мест является актом религиозного поведения по существу. Для остальных же причины и мотивы паломничества лежат вне религиозной сферы и их участие в паломничестве может рассматриваться как религиозное поведение лишь по форме.

Критерием, подтверждающим или отрицающим наличие связи между религиозным сознанием и посещением святых мест, является мотивация участия в паломничестве. Как уже отмечалось, выявление мотивов религиозного поведения представляет для исследователя большую трудность. Мотивы своих поступков, о которых сообщает респондент в беседе с анкетером, могут довольно существенно отличаться от сознаваемых в глубине души, но скрываемых от посторонних действительных побуждений паломников. Анонимный характер проведенного опроса в известной мере повышает долю искренних ответов, однако возможность расхождения "объясняющих" и "действенных" (А.Н.Леонтьев) мотивов надо всегда иметь в виду. Выявлению мотивов участия в паломничестве помимо анонимного анкетного опроса способствовали также наблюдения и беседы с паломниками непосредственно на святых местах. А косвенно о них свидетельствует выбор того или иного места с его агиологическими и "функциональными" характеристиками, времени паломничества, его совпадения или несовпадения с какими-то датами мусульманского календаря или событиями личной и семейной жизни, а также характер поведения человека во время паломничества (соблюдение религиозных ритуа-

лов и т.п.).

Если применительно к соблюдению широко понимаемых традиций, обычаев и праздников на первом месте среди причин оказывается сила традиций, передаваемые от поколения к поколению стереотипы поведения (63,I процента), то в качестве причин и мотивов паломничества, как уже отмечалось, не менее 40 процентов составляют религиозные убеждения, а среди остальных, помимо традиционного характера посещения святых мест, большую долю составляют мотивы прагматического свойства - стремление к излечению от болезни, поиски эмоционально-психологической разрядки, проецирование в будущее удачи и благополучия и т.п.

Для более конкретного изображения мотивов посещения святых мест приведем несколько социально-психологических портретов отдельных паломников. Во время социологических наблюдений, при беседах они рассказали о своем прошлом, о причинах участия в паломничестве. Эти портреты, составленные по дневниковым записям автора, хотя и не раскрывают всего многообразия типов паломников и вариантов мотивации, однако каждый из них иллюстрирует какую-либо особую психологическую или мировоззренческую черту личности паломника.

I. Молодой паломник, ему 27 лет, живет в городе Тойтепе, в 40 км от Ташкента, приехал на своем собственном автомобиле в сопровождении родителей:отцу - 78 лет, матери - 65 лет и сыну 3-4 года. Приношение: курица, хлеб, обернутый в белый материал. Жалуется, что долго болел. Он охотно рассказывал о своих переживаниях, связанных с предстоящим долгим лечением в больнице и дома. Производили дома обряды "камлания" (кайтарми) с приглашением бакши, который во время молитвы упоминал святого Занги-ата. Поэтому приехали сюда просить его о помощи, о полном выздоровлении.

2. Паломник 62 лет, уроженец Ташкента. Больше 35 лет

болеет проказой. Старшего сына выучил на медика, надеясь, что он его вылечит, сейчас сын - кандидат наук. По словам больного, он несколько раз писал в ООН о возможности излечения данной болезни. Ответ его не удовлетворял. В связи с этим с 1973 г. ежегодно стал посещать святое место Ходжа Уббан, которое находится в 40 км от города Бухары среди песчаных барханов Кызылкума, где есть "святой" колодец. Вокруг колодца построены курганообразные дома, где люди, особенно в летний период, живут от трех до шести месяцев, загорают и пьют воду из "святого" колодца и таким путем лечатся. Здесь живут и мужчины и женщины всех возрастов, около 60-80 человек, из разных республик Средней Азии. Паломник при беседе с нами с глубоким убеждением уверял, что именно здесь ему становится лучше после проведенного лета и по возвращении домой в семью родные не брезгуют, принимают его доброжелательно. Летом вновь возвращается сюда.

Больные живут там с надеждой увидеть во сне святого Ходжа Уббана, и только тогда они считают, что наступает выздоровление, после этого забивают жертвенное животное (быка, барана, козленка) и покидают святое место. Из-за болезни данный паломник инвалид П группы, не работает. По возвращении в Ташкент он в своей махаллинской чайхане начинает восхвалять чудотворное деяние святого Ходжи Уббана, который помогает излечиться от этого заболевания. У этого святого места четверо лечатся из города Ташкента, возможно, эти люди приехали сюда после его усердной пропаганды. Он открыто, не стесняясь, называет свое имя и фамилию и говорит, что он здесь днем и ночью молится и просит помощи от святого и быстрого выздоровления.

Он, как старший здесь и знающий стихи из Корана, читает "фатиха" перед едой и после еды. Во время молитв он - организатор и направляющий - всех призывает к молитве.

3. Молодая женщина 23 лет, проживает в городе Самарканде, работает поваром в одной из средних школ, во время отпуска приехала в гости к родственникам, чтобы совершить паломничество к гробнице святого Биби Мушкул-кушо. Она желает иметь сына, так как у нее уже есть две дочери, одна 3-4 лет, другая еще на руках. Приехали с матерью и в сопровождении еще одной женщины среднего возраста. Муж пьет и скандалит, основная претензия, что она ему не родила мальчика. Она, передавая свою маленькую дочь матери, громко, не стесняясь, со слезами на глазах стала просить рыдая, чтобы святая помогла родить сына. По виду она в положении 5-6 месяцев. Около гробницы жгла свечи, оставила сверток и семь монет, глиной от могилы натерла живот и глаза.

4. Целая семья: муж, жена, двое детей. Молодые супруги направляются к святому месту. Мужчина впереди несет в протянутых руках грузный сверток. Несет медленно и торжественно - это уже не обыкновенный сверток, а осуществленная просьба молодоженов - ребенок от святого. Его привезли издалека. Семья приехала из Ходжентской области Таджикистана. Это один из важнейших моментов религиозного паломничества: мечта о месте чудесного избавления от невзгод всегда тем ярче, чем дальше и труднее к нему добираться. В этом случае мы имеем перед собой факт выполнения обета.

По приведенным выше социально-психологическим портретам паломников и наблюдениям автора непосредственно в святых местах выявляется довольно широкий диапазон мотивов паломничества, не поддающихся, однако, статистической оценке. Среди них наиболее часто встречаются следующие:

I. Надежда на избавление от болезни. Пожалуй, этот мотив преобладает среди других побуждений, толкнувших человека к совершению паломничества. Большинство людей, которых мы наблюдали и с которыми беседовали при обследовании святых мест, рассказывали, что их привело сюда желание

излечиться от болезни, чаще всего после того, как обращение к помощи медицины не принесло желаемого эффекта. В других случаях паломничество совершалось с надеждой на исцеление детей, родителей или других родственников паломника. Видимо, не случайно, что в сфере обыденного сознания пока еще прочно сохраняются легенды о способности того или иного святого оказать помощь в исцелении от болезни. Какой бы ни была основная "функциональная" специализация святого места, каждому из них народная молва приписывает способность вылечивать от ревматизма или язвы, укуса собаки или психического расстройства и т.п.

В этом случае особенно ярко проявляется суплементарный характер религиозного поведения, т.е. большинство паломников, не исключая и не пренебрегая медицинской помощью, в случае некоторых заболеваний "для гарантии успеха" считают нужным дополнительно прибегнуть к помощи святого и совершить паломничества на его могилу.

Является ли этот мотив религиозным? Во многих случаях - да (когда им руководствуется человек верующий, искренне убежденный в том, что святой является его заступником перед Аллахом и обладает сверхъестественной способностью творить чудеса). Однако в других случаях мы имеем дело с людьми неверующими, но измученными болезнью и готовыми прибегнуть к любым средствам, даже мистическим, лишь бы выздороветь. Как уже было указано, многие так называемые святые места по своим физическим признакам представляют собой минеральные источники, пещеры, грязи, пески и т.д., действительно обладающие терапевтическими свойствами. Но в сознании паломников, главным образом под влиянием унаследованных традиций и религиозной пропаганды со стороны шейхов и активно верующих мусульман, эти естественные свойства затемняются легендами о чудесах, творимых якобы святым по воле Аллаха.

В этнографической литературе на одно из первых мест

выдвигается в качестве мотива паломничества стремление женщин излечиться от бесплодия. Такое свойство легенды приписывают многим святым местам. Действительно, на Востоке издревле бесплодие (а точнее, бездетность) считается тяжелым не только физическим, но и нравственным недугом. Но по нашим наблюдениям этот мотив паломничества преувеличивается многими авторами. Дело в том, что среди паломников (и женщин, и мужчин) не имеющие детей составляют всего 6,6 процента. Основную же массу составляют многодетные женщины.

Видимо, объяснение заключается в другом. Иметь много детей для женщин коренных национальностей Средней Азии почетно. И поэтому к святому, якобы способствующему деторождению, обращаются женщины не только страдающие недугом бесплодия, но главным образом вообще женщины, уже имеющие детей, но мечтающие об увеличении потомства. При этом, как показано в психологическом портрете 3, речь идет не вообще о рождении ребенка, а о рождении ребенка определенного пола, чаще всего мальчика. Многие женщины (или семьи) в этих случаях дают святому обет, привязывая к дереву или шесту обетный лоскуток, а в случае "выполнения" святым просимого приносят обильные жертвы.

Кроме того, многодетные женщины значительно чаще сталкиваются с фактами болезни детей, и многие из них совершают паломничества вместе с детьми именно по этой причине. Многие святые места носят названия Гудак-мазар ("Святой младенец") или Чилля (так в народе называется заболевание грудных детей); именно к ним совершают паломничества женщины, имеющие детей, особенно грудных.

2. Другим распространенным мотивом паломничества является желание обеспечить себе благосостояние и успех в хозяйственной деятельности, застраховаться от неудач и бедствий. Это один из традиционных и наиболее древних мотивов. Поклонение святым патронам скотоводов, дехкан, кузнецов, ремесленников перед началом какого-то дела (выпаса скота, сева, строительства дома, дальней и трудной поездки и т.д.) и благодарственные жертвоприношения в случае успеха и достижения желаемого результата выполняют своего рода страховочную функцию.

Например, животноводы совершают паломничества в случаях заболевания скота, а также рождения коровой двух телят (в этом случае один из них приносится в жертву). Земледельцы совершают паломничества перед началом весенних полевых работ, а также в случае засухи, наводнения, нападения на посевы вредителей и т.д. Ремесленники-кузнецы (а теперь и механизаторы, водители автотранспорта) совершают паломничества и приносят жертву святому Дауду перед дальней поездкой и после возвращения из нее, перед началом полевых работ и т.д. Здесь много элементов магического и умилостивительного культов, что в сочетании с верой в Аллаха делает этот мотив паломничества религиозным. Однако, по нашим наблюдениям, в подобной мотивации поклонения святым довольно часто видно традиционное следование адатам без их религиозного осмысления.

3. К отчетливо религиозным мотивам паломничества следует отнести посещение святого места не по каким-то житейским соображениям, а именно для поклонения святому как своему пиру. Это чаще всего наблюдается в отношении святых мест кораническо и суфийской агиологии. Например, в Бухару к святыне Ходжа Баха ад-дин Накшбанди приезжают паломники не только Средней Азии, но и с Северного Кавказа с целью поклониться могиле основателя одного из суфийских орденов. Также и к гробнице сподвижника Мухамада Ахтама-сахабба в городе Тойтепа Ташкентской области приезжают паломники даже из Татарстана и Башкирстана. Беседы с этими паломниками показали, что они по агиографической литературе хорошо

осведомлены о жизни и деяниях почитаемого ими святого. Посещение ими его могилы - это акт религиозного поклонения.

4. Значительная часть паломников посещает святые места не по религиозным мотивам и даже не по мотивам достижения каких-то результатов для себя, а в качестве сопровождающих кого-то из родственников, совершающих паломничество по указанным выше мотивам. Здесь встречаются давление или просьбы старших, родственников или знакомых. Практически, по нашим наблюдениям, в каждой небольшой семейно-родственной группе паломников лишь один-два человека совершают паломничество по убеждению, по обету или в поисках исцеления. Остальные - это их спутники. Э.Цюпак называет подобных паломников "периферийными" или "маргинальными", т.е. участниками, эмоционально не связанными со стандартной атмосферой паломничества[I]. Однако следует иметь в виду, что в пути, а особенно по прибытии на место такие паломники невольно подпадают под действие своего рода психологического поля паломничества, испытывают на себе коллективное воздействие собравшихся, определяемое поведением верующих паломников, шейхов и смотрителей святого места. Поэтому не исключено, что уже в процессе паломничества у них возможно переосмысление мотива с безрелигиозного на религиозный. А неоднократные повторения паломничества способны сформировать и закрепить в их сознании веру в чудодейственную силу святого.

5. И наконец, среди распространенных мотивов участия в паломничестве встречается любопытство, желание увидеть достопримечательности, новые места, о которых окружающие рассказывают легенды. Многие святые места расположены в красивых уголках природы, в оазисах, в горах и т.д., куда люди приезжают просто отдыхать, наслаждаться природой. Они соблюдают здесь лишь некоторые элементы религиозных действий, чтобы не выделяться среди окружающих (мелкие пожерт-

I. См.: Цюпак Э. Социология паломничества // Ethnologia, I965. №I/44. С.66.

вования, получение от шейха благословления "фатиха"). Аналогичными бывают мотивы посещения святых мест, являющихся памятниками истории и архитектуры.

Для сравнения приведем классификацию мотивов паломничества, которую дает исследователь мусульманского паломничества на Северном Кавказе И.А.Макатов.

"Верующие объясняли свои посещения следующим образом:

I. "Для совершения молитвы, очищения от грехов, спасения души, обеспечения счастливой загробной жизни" и т.д. - 20% (по отношению к общему количеству ответов).

2. "Вылечиться, избавить детей от болезни, выполнить обет после выздоровления ребенка, чтобы были дети, чтобы бог дал сына" - 27%.

3. "Чтобы дома был берикат (достаток, благополучие), все были здоровы, не было несчастья, беды, чтобы исполнились мечты и желания" - 34%.

4. "По традиции отцов, вместе с родителями, стариками, как места захоронения предков" - I2%.

5. "Чтобы не было засухи, голода, землетрясений, войны" - 8%"[I].

Охарактеризовав каждую группу в отдельности, автор выделяет следующие аспекты мотивов: "Первый - в основном мусульманский монотеистический аспект, когда посещение того или иного зиярата, пира рассматривается верующим как своего рода компенсация за установленный Кораном хадж. (Здесь автор не исключает, что для некоторых верующих посещение святых мест служит своего рода средством для демонстрации своей религиозной деятельности.)

Второй - почитание в духе старых этноконфессиональных традиций, когда посещение святых мест обусловливается кон-

I. Макатов И.А., Гамзаев Ш.Г., Муслимов С.Ш. Религиозные пережитки и атеистическое воспитание молодежи. Махачкала, I977. С.47.

кретными причинами бытового характера и связано с надеждой на удовлетворение своих конкретных житейских нужд.

Третий аспект носит главным образом морально-психологический оттенок и вытекает из естественных человеческих потребностей - отдать должное своим предкам, заслуженным людям своего аула, народа и т.д."[I]

Интересно также сравнить нашу классификацию мотивов участия в паломничестве с типологией Э.Цюпака, выработанной на материалах католицизма. Он делит все мотивы на две группы:

"А. Религиозные:

I. Вера в эффективность паломничества для достижения земных целей.

2. Вера в эффективность паломничества для целей эсхатологических.

3. Вера в пользу паломничества для целей пропаганды католицизма.

Б. Светские:

I. Пример и уговоры семьи.

2. Товарищеская привязанность.

3. Привычка к туризму.

4. Желание оставить обременительные домашние обязанности.

5. Потребность в полной мере "пожить" культурной жизнью.

6. Потребность в философских размышлениях.

7. Потребность в компенсации одиночества и др."[2]

По основным пунктам наша классификация мотивов на основе исследования паломничества в современном исламе и классификация Э.Цюпака совпадают, что свидетельствует о

I. Макатов И.А., Гамзаев Ш.Г., Муслимов С.Ш. Религиозные пережитки и атеистическое воспитание молодежи. С.47.

2. Цюпак Э. Социология паломничества // Ethnologia. I965. № 3. С.68.

наличии ряда важных общих черт у паломничества в различных религиозных системах.

В итоге на основе сопоставления эмпирических наблюдений, выявляющих характер поведения паломников и мотивы посещения ими святых мест, и данных анкетного опроса можно предложить следующую предварительную классификацию паломников:

I. Убежденно верующие паломники, постоянно посещающие святые места. Сознание этих людей находится во власти религиозных идей, предрассудков, суеверий. В своих суждениях они непоколебимо верят в чудодейственные силы почитаемых ими святых. Главным результатом паломничества для них является удовлетворение религиозной потребности. Каждый из них испытывает желание общаться с святым. Желание это связано с представлениями о существовании бога, его всемогуществе, о том, что святой, если захочет, может исполнить любую просьбу паломника, помочь во всякой нужде, что святой является хозяином судьбы. Такие паломники всегда приходят со стремлением и глубокой верой в возможность добиться исполнения своих желаний с помощью почитаемого святого. Они проделывают почти все ритуальные действия и обряды с большой надеждой на осуществление их просьб, выделяя свои специальные молитвы, приношения, жертвы и читки отдельных сур из Корана. В основном они же выступают организаторами паломничества к тому или иному святому месту.

2. Вторую группу составляют паломники, у которых религиозная мотивация заметно ослаблена. В основном это те, кто лишь иногда посещает святые места, хотя среди них есть и постоянно посещающие. Их мотивация участия в паломничестве по преимуществу носит житейский характер (жажда исцеления, проецирование удачи и благополучия, эмоционально-психологическая разрядка в случае несчастья и т.п.), но она не свободна от элементов религиозной веры, суеверий, мистических надежд на "чудесное" исцеление, какую-то помощь со

стороны святого. Представители этой группы обращаются к святым в конкретных случаях: при заболевании самих или их близких, в случаях несчастья. Чаще всего подобные шаги предпринимаются паломниками в дополнение к обычной помощи, "на всякий случай". В некоторых обстоятельствах к святым местам они обращаются уже после того, как миновала беда, после своего выздоровления или выздоровления близкого человека. Значит, в несчастье, при болезни эти паломники не полагаются полностью на чудодейственную силу помощи святого. Посещая святые места, они читают молитвы, соблюдают пост, выполняют основные обряды ислама, но не навязывают своим близким религиозных взглядов. Характерно, однако, что в процессе паломничества под влиянием особого психологического поля, создаваемого деятельностью активно верующих паломников и самой атмосферой, возникающей вокруг святых мест, религиозный характер мотивации ими своих действий может усиливаться.

В этой группе наряду с людьми пожилыми и старыми много людей среднего возраста, главным образом многодетных женщин. Эта группа среди паломников представляется самой многочисленной.

3. Третью группу составляют паломники по традиции (по адату). Среди них есть и постоянно, и иногда посещающие святые места, представители всех возрастных групп, люди, имеющие самое различное образование. Обряды и праздники ислама они часто воспринимают лишь как национальную традицию, а паломничество к святым местам–как усвоенный с детства обычай, существующий и в их семье, махалле, кишлаке, без осмысления его догматического содержания. Многие из них участвуют в паломничествах под влиянием локального общественного мнения, требований или просьб старших членов семьи, чаще всего просто сопровождая их к святому месту, проявляя чувство уважения к ним и заботясь о них в пути.

Религиозная мотивация в их поведении практически отсутствует, хотя мотив "на всякий случай" имеет место.

Большинству из них понятны причины естественных явлений. В случае заболевания они обращаются к врачу, а не к знахарю. Даже посещая по традиции святые места, они не приписывают им никаких сверхъестественных свойств. В процессе паломничества многие из них не читают молитв, не совершают обрядов. Во время религиозных ритуалов нередко просто отходят в сторону и присутствуют как бы в роли посторонних наблюдателей. Однако в жертвенных пиршествах они участвуют вместе со всеми.

4. И наконец, можно выделить периферийную группу, назвав ее условно паломники-туристы . Это преимущественно люди молодого и среднего возраста, с достаточно высоким уровнем образования. Их интересует чаще всего не само святое место, а находящийся здесь архитектурный памятник и красивый уголок природы. Религиозная мотивация у них практически полностью отсутствует, уступая место любопытству и желанию отдохнуть и развлечься. Однако нередко первоначальным побудительным мотивом бывает услышанная от верующих красочная легенда о жизни и чудесах святого. А в самой зоне святого места, как уже отмечалось, они бывают вынуждены, чтобы не выделяться из массы паломников, совершать, хотя бы формально, минимум ритуальных действий.

Предложенная здесь типология паломников не может рассматриваться как окончательная. Однако она может послужить рабочей гипотезой для дальнейших, более углубленных исследований проблемы, а также может быть использована при изучении других форм народных традиций.

Многолетние наблюдения и изучение традиций мусульманского паломничества дают возможность определить, что к паломничеству склонны прежде всего такие люди, которые в далеком или близком прошлом глубоко пережили какие-либо со-

бытия, связанные со смертью близкого, с собственной болезнью или болезнью кого-либо из родственников, разочарованием в жизни или людях, потерей жизненных идеалов, страхом смерти, чувством одиночества и т.п. Посещением святых мест и культовыми действиями они стремятся достигнуть желаемого, снять психологическое напряжение.

Паломничество к святым местам - это большое событие для верующих, требующее значительной подготовки. Решившись отправиться к святому месту, будущие паломники начинают собирать о нем сведения, причем определенная установка заставляет отбирать только факты, импонирующие им, кое-что запомнить, а что-то отбрасывать. В дороге все их мысли и чувства полны ожидания и надежды. К цели приходят усталые и разбитые телом, но полные душевного энтузиазма. Здесь они встречаются с людьми, которые пришли с такими же целями и настроениями. Таковы проявления религиозного "психологического поля" паломничества. Паломник невольно попадает под влияние коллективного воздействия, которое никому не оставляет свободы действия.

Религиозный аспект проявляется в паломничестве в таких размерах, которые не встречаются ни в какой иной среде. У святого места паломники изолированы от обычной среды, находятся под систематическим давлением активистов группы, объединены в отдельный организм, основной клеткой которого является религиозная формация как высший элемент в области постулированных ценностей. Религиозно-мировоззренческие установки паломников укрепляются во время посещения, выполнения всякого рода ритуалов, обрядов и жертвоприношений. В результате регулярно повторяющихся паломничеств к святым местам формируется особый тип верующего паломника и специфическая модель религиозности. В научном плане представляет большой интерес ее дальнейшее углубленное изучение на основе сравнительного исследования на материалах различных конфессий, которым присуща эта традиция.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как показало проведенное социологическое исследование, культ святых и связанное с ним паломничество к святым местам в наши дни все еще остаются довольно распространенной формой проявления религиозных верований и настроений среди населения Средней Азии. Самим своим наличием, исторически сложившейся взаимосвязью с традициями и обычаями местного населения, а также благодаря наблюдающейся в ряде мест активной деятельности шейхов и религиозных авторитетов святые места служат пунктами притяжения не только верующих мусульман, но и части нерелигиозного населения.

Поскольку основная часть паломников посещает святые места в надежде на исцеление от болезней, особую роль приобретает медико-санитарная пропаганда и оказание действенной медицинской помощи больным людям и многодетным матерям, приводящим с собой заболевших детей. Раскрытие безосновательности их ожидания помощи от святого, разоблачение шарлатанства шейхов, критика антисанитарии, характерной для большинства так называемых святых мест, являющихся рассадниками многих заразных заболеваний, должны сочетаться с квалифицированными консультациями специалистов-медиков, с пропагандой достижений медицины, правил и навыков личной гигиены, научным объяснением природных целебных свойств тех источников, грязей, песков, оазисов, пещер, которые действительно обладают такими свойствами.

Одной из действенных мер по изменению общественного мнения, сложившегося вокруг святых мест, могло бы быть комплексное медико-биологическое обследование каждого из них, которое путем анализа вод, грязей, воздушного бассейна, климатических условий и т.д. позволило бы дать объективную оценку их физико-химическим свойствам, установить наличие или отсутствие лечебного эффекта. Такое исследование

дало бы возможность в одних случаях конкретно решить вопрос о целесообразности превращения некоторых нынешних объектов паломничества в санатории, лечебницы, дома отдыха, а в других случаях вооружило бы пропагандистов, лекторов критическими аргументами.

Одним из важных направлений является умелая культурно-просветительная работа вокруг тех из них, которые представляют собой исторические памятники, охраняемые государством. Памятники средневекового зодчества Самарканда, Бухары, Шахрисабза, Хивы, Ташкента и других городов Узбекистана пользуются мировой славой. В них отражена материальная и духовная жизнь прошлых поколений. Они являются красноречивыми свидетельствами периода расцвета национальной культуры и тяжелых народных трагедий.

Большой интерес к памятникам архитектуры, проявленный широкими слоями населения, и в первую очередь, молодежью, требует серьезного отношения к пропаганде их художественных достоинств, связанных с ними подлинных исторических и легендарных сведений, умелого использования их в просветительской работе.

Памятники культуры, по нашему мнению, несут три нагрузки: I) историческую (ознакомление с событиями, происходившими в стране); 2) художественную, связанную с оформлением памятников, с использованием художественных ценностей; 3) мировоззренческую. При посещении этих памятников людьми разных мировоззренческих взглядов они воспринимаются по-разному: одни видят их художественную сторону, другие - проявление сверхъестественного.

Но многое здесь зависит от экскурсоводов, лекторов. Именно их убедительный и эмоциональный рассказ об исторических событиях, связанных с памятником, о народных умельцах - его создателях, о историческом облике похороненных здесь лиц, почитаемых верующими за святых, разъяснение

подлинных сюжетов легенд способны сформировать правильное научно-историческое отношение посетителей к этим объектам.

Однако не все экскурсоводы готовы сегодня к такой работе, к ведению умелой пропаганды вокруг исторических памятников, являющихся одновременно объектами паломничества. Назрела необходимость в программу подготовки экскурсоводов, работавших в системе туристско-экскурсионных бюро и в музеях, включить разделы, дающие им специальные знания по истории, художественным качествам и идеологической сущности конкретных памятников, по традиции почитаемых верующими в качестве святых мест.

Немало ошибок допускалось в прошлом местными партийными и общественными организациями, органами власти, работниками культурно-просветительских учреждений в идеологической работе вокруг традиционных мест паломничества мусульман. Нередко работа по изучению подлинных причин паломничества, санитарному просвещению населения и оказанию ему действенной медицинской помощи, развертывание культурно-просветительной деятельности подменялись грубым административным вмешательством и запрещением "бульдозерными" методами "ликвидации" священных для верующих мусульман объектов. В общественном мнении такие методы только наносили ущерб авторитету Советской власти.

В контексте перестройки всей работы по пропаганде научного мировоззрения необходимо преодолеть стереотипы и ошибки прошлого, поднять ее научный уровень, выработать у населения сознательное отношение к традиции совершения паломничества к святым местам.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Агиология - круг сведений о святых какой-либо религии, в данном случае о мусульманских святых. Агиография - вид церковно-религиозной литературы, содержащей жития святых и другие сведения об их жизни, деятельности и учениях. Мусульманская агиология включает в себя огромный пласт устных преданий, легенд и поверий, бытующих в массовом сознании, и многочисленные письменные источники. Мусульманская литература о святых благодаря суфизму получила чрезвычайно широкое распространение по нескольким направлениям. При создании житий мусульманских святых широко использовались многие типичные сюжеты и черты, заимствованные из древнеиранской и тюркской мифологии, античной, древнеиудейской и христианской традиций. Особое внимание уделялось сочинению житий мусульманских святых в образе сподвижников пророка Мухаммеда - сахаббов, халифов, газы (павших за веру), библейско-коранических пророков, основателей и видных деятелей суфийских школ разного толка, представителей власти, военачальников, народных героев и т.д.

Али-ибн-Аби Талиб - двоюродный брат и зять пророка Мухаммеда (муж его дочери Фатимы), впоследствии четвертый "праведный" халиф (656-661 гг.). Последователи Али получили название шиитов (от араб."шиа" - партия).

Ашура (по-араб.-десятое)- десятый день месяца Мухаррам, день скорби мусульман-шиитов в память имама Хусейна, внука пророка Мухаммеда, сына Халифа Али-ибн-Абу Талиба, признанного "великомучеником". День гибели его отмечается системой траурных ритуалов в течение первой десятидневки месяца мухаррам - первый месяц по лунному календарю.

Бида (ересь) - нововведение, заслуживающее порицания в исламе.

Ваххобиты (по-араб.-ал-Ваххабиа)- сторонники религиозно-политического движения в суннитской ветви ислама, возникшего в Аравии в середине XVIII в. на основе учения Мухаммеда ибн Абд ал-Ваххаба. Мухаммед ибн Абд ал-Ваххаб родился в 1703-1704 гг. в ал-Уйайне в семье кади, получил религиозное образование, в юные годы много путешествовал по Аварии и соседним странам, затем начал проповедовать свое вероучение. Стержнем его учения было представление о единобожии (таухид): Аллах - единственный источник творения, и только он достоин поклонения со стороны людей; однако мусульмане отошли от этого принципа, поклоняясь святым, вводя различные новшества (бид'а). По мнению В., необходимо очищение ислама, возврат к его изначальным установлениям путем отказа от бид'а, культа святых и т.д.

Проповедь Ибн Абд ал-Ваххаба встретила поддержку среди шейхов ряда аравийский племен, в том числе представителей рода Ал Са'уд-эмиров ад-Дир'ии. С середины 40-х гг. XVIII в. Ибн ал-Ваххаб включается в политическую борьбу на Аравийском полуострове, его учение вскоре становится знаменем борьбы Ал Са'уд за объединение Аравии под их властью, а позднее - официальной идеологией первого государства Саудидов. К началу XIX в. ваххабизм завоевал прочные позиции на большей части Аравийского полуострова, а затем получил распространение в Индии, Индонезии, Восточной и Северной Африке.

В настоящее время ваххабизм - основа официальной идеологии Саудовской Аравии.

Ислам. Энциклопедический словарь.
М., 1991.

Гайб - отсутствие; то, что сокрыто, тайна; божественная тайна; ахл ал-гайб - сопричастные божественной тайны; иерархия суфийских святых всех рангов.

Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены и ислам. М., 1989.

Гаус (мн.г.агвас, радетель за людей) - высший ранг в суфийской иерархии святых. Гаус ал-а'зам - прозвание Абдал Кадира ал-Гилани. Кадирия - суфийское братство, основанное в XII в. в Иране. Гробница Абд аль-Кадира является одной из главных святынь Багдада. Хранитель гробницы считается главой братства и представителем его основателя.

Ислам. Краткий справочник. М., 1983.

Дуль-Дуль - легендарный конь Али. Места, связанные в легендах с Али и его конем Дуль-Дуль, встречаются по всей Средней Азии: "Дуль-Дуль хатлаган" в Хорезме, источник, бьющий от места наступления копыта в Ташкенте, Намангане и т.д. Даже создан легендарный образ конюха Бобо Камбара.

Закят (закат) - очистительная милостыня, внесение которой является одной из основных обязанностей мусульманина, установленных Мухаммедом. Разработка предписаний о закяте связывается с именем "праведного" Халифа Абу Бакра. В целом он не должен был превышать 2,5% со всего движимого и недвижимого имущества мусульманина. В мечетях объявляется размер и время сбора закята (аль-фатр). После этого специальная организованная группа приступает к сбору закята с местных жителей.

Зиярат (зийара, мн.ч. - зийрат) - посещение святыни с целью: а) духовного общения и б) получения заступничества.

Зороастризм - самая древняя из мировых религий откровения, и, по-видимому, он оказал на человечество, прямо или косвенно, большее влияние, чем какая-либо другая вера. Возникший в Средней Азии и распространившийся в Иран, он стал государственной религией с VI в. до н.э. по VII в. н.э. на большей части Ближнего и Среднего Востока и Азии.

Зульфикар - знаменитый меч четвертого халифа доисламской Аравии; этот меч находился в почитаемом арабами святом месте Абд Манате, расположенном на берегу Красного моря, между Мединой и Меккой. Когда по поручению Мухаммеда Али заставил

принять мусульманство жителей этих местностей, племена Ал-аус и Ал-хазарадж (родственные племена, переселившиеся из южной Аравии в Медину), среди добычи был этот меч. Пророк Мухаммеда был доволен успехами Али и подарил ему меч. В легендах он часто фигурирует как обладающий магической силой и волшебными свойствами. Благодаря сильному развитию мусульманской агиологии, рассказывающей о бесстрашных подвигах Али, по утверждению ислама среди жителей Средней Азии, здесь возникло много мест в честь меча Зульфикор Али. Например, Кескан-таш (рубленый камень) около селения Гаво Наманганской области.

Хишам ибн Муххамед ал Калби. Книга об идолах. М., 1984.

Ибн Таймийа (Таки ад-Дин ибн Таймийа: (1263-1328) - арабский богослов и правовед. В своем учении резко осуждал любые новшества, в том числе культ святых и связанную с ним практику паломничества. На основе учения Ибн Таймийи получило распространение движение ваххабистов.

Ишан (в местном произношении - эшан). Среди населения Средней Азии ишаны, состоящие из сейидов и хаджей, представляют собой сословные группы. Они относятся к числу привилегированных сословий. Особым почитанием пользуются считающиеся потомками пророка Мухаммеда от его дочери Фатимы и ее мужа Али двоюродного брата Мухаммеда. Каждый род сейидов и хаджей имеет в большинстве случаев родословную - шаджара, подтверждающую его происхождение от пророка и его сподвижников. Сан Ишана по наследству переходит от отца к сыну. Сегодня также знатные ишаны стараются поддержать традиционное право получения полагающейся им доли имущества и доходов от своих мюридов (по наследству). Сейчас они не живут в отдельности или со своей семьей в ханаках, гробницах у святых мест. Но отдельные ишаны претендуют на наследственное право быть шейхом того или иного святого места.

Кое-где они живут компактно, в селениях или городских кварталах (махалля, гузар), в названиях которых нередко присутствует слово "ишан" или "хаджа". Придерживаются по традиции не выдавать своих дочерей за представителей простого народа.

Карамышева Б.Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М., 1976.

Кааба - главная святыня ислама в городе Мекке. Все мусульмане мира во время своей ежедневной пятикратной молитвы обращаются лицом в сторону Каабы (кибла). Паломничество в Мекку является одним из пяти столпов ислама, считается обязательным для правоверных мусульман. По преданию, Кааба была выстроена Адамом и по разрушении ее потопом восстановлена Ибрахимом и Исмаилом. Название храма происходит от формы здания, похожего на куб, но в действительности оно прямоугольное (10x12 м, высота 15 м). Построенная из серого камня с окрестных гор, Кааба имеет мраморный фундамент высотой 25 см; ее три угла названы иранским, сирийским, йеменский (по тому, в какую сторону они обращены), а четвертый - углом "черного камня", названным так потому, что в нем находится священный "Черный камень". Снаружи Кааба покрыта покрывалом (алкисва). Покрывало, перед завершением паломничества Хадж, всем присутствующим паломникам раздается по кускам, как символический атрибут.

Кааба была и остается важнейшим центром и символом единства для мусульман всего мира. Ее святость и особую роль признают все течения ислама.

Ибн Джубайр. Путешествие. М., 1984.

Каламжо - место, на которое ступала нога, или место остановки мусульманских святых. По традиции, со стороны паломников почитается как святое место, но с более ограниченным количеством ритуалов, обрядов.

Кербела - город в Ираке, место паломничества шиитов. 10 октября 680 г. на месте будущей К. погиб со своими сподвижниками третий шиитский Имам Хусейн, на предполагаемом месте захоронения которого была сооружена усыпальница, ставшая для шиитов святыней. К. является центром траурных церемоний, проходящих в ашуру.

Мавлюд: (Маулуд) (по араб. - мавлюд ан-наби) - праздник рождения мусульманского пророка Мухаммеда. Этот день особо отмечается мусульманами всего мира, в том числе в СССР. Накануне праздника руководители Духовного управления мусульман специально в каждую мечеть направляют поздравительные послания, в которых выражают наилучшие пожелания верующим и служителям мечети, рекомендуют имам-хатабам подробно рассказывать в своих проповедях об образе Мухаммеда, о значении и смысле празднования его дня рождения, читать аяты из Корана и отрывки из книги имама аль-Барзанджи "Мавлюднаме".

Мазар-Кабр могила, Мазарат-кабристон - кладбище. Кладбища на территории Средней Азии бывают: родоплеменные, семейно-родственные, общенародные (мусульманские), где по национальности выделяются участки. Также есть кладбища, принадлежащие к сословной группе: эшан (ишан), ходжи. В больших административных центрах есть братские кладбища.

Манихейство представляло собой синтез зороастризма и христианства. Из христианства манихейство заимствовало идею мессианства: Мани - проповедник и основатель манихейства считался посланником небесного мира света. Основой манихейства является зороастрийский дуализм.

Машад (машхад - кн.) - место погребения гази (шахида), воинов ислама, погибших во время битвы с кафирами (неверными). С течением времени на территории вокруг могилы святого гази образовывались целые города и населенные пункты, большинство жителей которых считают себя потомками шахидов и претендуют на должность шейха, смотрителя.

Медина, аль-Мадина (по араб. Мадинат ан-наби - город пророка). В Медине ислам приобрел характер самостоятельной религии. Здесь похоронен пророк Мухаммед.

Мекка - главный священный город мусульман, расположенный в Саудовской Аравии. В Мекке находится древнее святилище Кааба. К нему мусульмане всего мира ежегодно совершают паломничество (Хадж).

Мухаммед ибн Исмаил ал-Бухари - автор знаменитого собрания хадисов ал-Джами ас-сахих, признанного каноническим. Родился в Бухаре (8I0-870). Изучал хадисы у крупных мухаддисов Мекки и Медины, объездил в поисках хадисов Иран, Египет, Восточный халифат. Остаток своих лет провел в селении Хартанг Пайарыкского района Самаркандской области. Над могилой построен архитектурный ансамбль и мечеть.

Мюрид (от араб. "мурид" - ищущий, стремящийся) послушник, ученик и приверженец к.-л. шейха - наставника или ишана. Согласно канонам суфизма, м. целиком подчиняется воле наставника, регулярно исповедуется и кается перед ним.

Ислам (словарь). М., I986.

Накшбанди (накшбандийа) - суфийский орден, сложившийся среди ханифитов Средней Азии. Основателем Н. был Бахаадцин Накшбанди. Родился в селении Каср-и Хиндуван вблизи Бухары (I3I8-I389). Учение Н. распространило и укрепило суннитский ислам среди тюркских племен. Его могила почитается как святая мусульманами всего мира. С I990 г. действует мечеть. Является объектом международного туризма.

Нежеф (Эн-нежеф) - город в Ираке, место паломничества шиитов, где, по преданию, похоронен четвертый халиф Али.

Оловхона - специальная ниша для зажигания свечей рядом с могилой святого. Паломники после молитвы, фатиха, тавваф сжигают шам (свечи из ваты, смоченной в масле, сплетенной на палочке), в большинстве случаев специально из жира жертвенного барана, куры и т.д.

Пир (перс. - старец) - глава суфийского братства (равнозначно терминам "шейх", "муршид", "ишан"), наставник послушников (мюридов), которые ему "вручают руки", т.е. обязуются следовать его предписанию.

Ислам (справочник). I988.

Проповедь - поучение, произносимое имам-хатибом мечети во время публичного богослужения в пятницу. В проповедях прихожанам систематически разъясняются догматические основы религии и ее культа, нравственные стороны жизни, формируется отношение верующих к социально-политическим изменениям, происходящим в обществе. Как подчеркивают служители культа, мечеть была и остается центром религиозной жизни мусульман.

Сахаббы - сподвижники пророка Мухаммеда, или "Люди суффы" ("суффа" - навес из пальмовых листьев в мединской мечети, служившей их единственным приютом), а также люди, долгие годы общавшиеся с Мухаммедом и принимавшие участие во всех его паломничествах, военных походах, в деле распространения новой религии. Высший слой этой категории сподвижников составляли мухаджиры ("совершивший хиджру" - люди, переселившиеся совместно с Мухаммедом из Мекки в Медину в 662 г.), ансары (жители Медины, которые добродушно приняли пророка новой религии Мухаммеда и его сопровожлающих). После смерти Мухаммеда они достойно хранили его учение и распространяли его в прилегающих странах. По их рассказам и словам были впоследствии собраны и составлены тексты Корана и хадисов. Их почитают как носителей сунны - основы этико-правового учения ислама.

Тавваф (обход, хождение вокруг) - хождение вокруг ал-Ка'бы. Согласно традиции, основные правила Таввафа были изложены Мухаммедом во время "прощального хаджжа" в 632 г. н.э.

Для того чтобы совершить Тавваф паломник должен войти в

ал-Масджиж ал-Харам с правой ноги через "Ворота мира" (Баб ас-салам). Подойдя с "черному камню", вделанному в северо-восточный угол ал-Ка'бы, он целует его (такбил) или касается рукой, а затем подносит ее к губам (истилам). После поклонения "черному камню" начинается семикратный обход ал-Ка'бы. Идти нужно близко от стены по часовой стрелке. Во время Тавваф совершается поклонение "иракскому" и "йеменскому" углам храма (целование, прикосновение рукой, произнесение специальных формул). Первые три круга необходимо пройти быстрым шагом или пробежать, остальные совершаются шагом. После окончания нужно подойти к месту у входа в нее (мултазам), прижаться к нему телом, поднять правую руку в сторону входа и произнести славословие Аллаху, Пророку, просить милости и прощения за прегрешения. В заключение совершается молитва в два рак'ата; во время первого читается сура I09 ("Неверные" - сурат ал-Кафирки), во время второго - сура II2 ("Очищение" - сурат ал-Ихлас).

Ислам. Энциклопедический словарь. М., I99I.

Фатва (мн. ч. - фатава; разъяснение) - богословско-правовое заключение, сделанное для разъяснения и практического применения какого-либо предписания шариата или истолкования какого-либо казуса с позиций шариата. При Духовном управлении среднеазиатских мусульман действует отдел Фатва, который временами официально объявляет фатвы о решении какого-либо вопроса, встречающегося в жизни мусульман в регионе. Хотя за последние четыре десятилетия своего существования Духовное управление объявило несколько фатв о несовместимости почитания культа святых с ортодоксальной позиции ислама, не влияет на поведение и настроение паломников, почитающих святые места.

Хаджж (по-араб. хадж, хаджж) - паломничество в Мекку, одна из главных обязанностей каждого мусульманина. Люди,

совершившие Хадж пользуются в мусульманском обществе особым почетом и уважением, часто носят особую одежду, например зеленую салла (чалму). Х. совершается в первые десять дней месяца зу-ль-хиджжа и начинается с семикратного обхода Каабы. Паломники целуют "черный камень" и пьют воду из Замзама. Затем они несколько раз пробегают между холмами Сафа и Марва в память о том, что жена Ибрагима Хаджар бегала там в поисках воды для младенца Исмаила. Затем паломники отправляются к подножию горы Арафат, где происходит массовое моление. После этого они возвращаются в сторону Мекки, к горе Муздолифа, где читается специальная проповедь, после чего все направляются в долину Мина, где трижды кидают по семь камней в определенных местах (в этом месте, по легенде, Ибрагим отогнал вставшего на его пути Иблиса). После этого происходит торжественное заклание овец в память о жертве, принесенной Ибрахимом Аллаху. В этот день, I0-го числа месяца зу-ль-хиджа, начинается главный общемусульманский праздник ид аль-адха (курбан-байрам).

Ислам (краткий справочник). М., I983.

Халид ибн Валид (ум. в 642 г.) - знаменитый полководец времени пророка Мухаммеда и первых халифов, завоеватель Сирии.

Ханбалиты - сторонники одного из четырех канонизированных суннитских мазхабов, названного по имени основателя - Ахмала ибн Ханбала. Идеологи ханбалитства выдвинули идею очищения ислама через обращение к сунне Пророка как авторитетному источнику вероучения и отрицания любых нововведений (бид'а) в области вероучения и права, не имеющих прямого обоснования в Коране и хадисах.

Ходжа Ахмад Яссави, родился во второй половине XI в. в Яссе (ныне г. Туркестан). Его отец - шейх Ибрагим - был ишаном и принадлежал к знатному тюркскому роду. Ему принадлежит сочинение "Дивани Хикмат" ("Премудрость"). Пропагандируя принципы суфизма, он, учитывая местные особенности - незнание населением арабского и персидского языков, произносил свои проповеди на тюркском языке. В I99I г. над его могильным архитектурным комплексом официально открыт Туркестанский государственный университет им. Ахмада Яссави.

Ходжи - люди, совершившие хаджж, носят почетное прозвище ходжи и пользуются особым уважением в своих родных местах, а также среди мусульман. Внешнее отличие - ношение чалмы зеленого цвета.

Черный камень - объект поклонения мусульман в Каабе - метеоритного происхождения: он упал на землю племени курейшитов в древности. По преданию, был принесен Ибрахимом из рая ангелом Джабраилом. Вставлен в Каабу на высоту примерно 65 см и окружен серебряным кругом, объединяющим куски, разъединенные во время пожара 683 г. и караматского инцидента 930-950 гг.

Ибн Джубайр. Путешествие. М., I984.

Шахада (букв. свидетельство) - произнесение формулы исповедания веры "Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммед - посланник его" ("ла илаха илла-л-лах Мухаммед расулу-л-лах").

Шахид - мусульманин, сражавшийся за веру и погибший за нее в "священной войне" (то же что гази).

Шейх (шайх ал-ислам) - официальный глава мусульманской общины. В суфизме Шейх - наставник, под руководством которого проходили подготовку начинающие суфии, а с XII в. - глава суфийского братства - тарика. В нашем тексте понимается как хранитель святого места. В большинстве случаев они себя выдают за потомка захороненного в данном месте святого.

Ширк (по-араб.) - признание кем-либо других божеств, кроме Аллаха, многобожие.

Указатель имен, терминов, названий
святых мест, кадамжо и местности,
где они расположены

Абдул гази 75
Абд Манат II4
Абдурахман 57,66
Авеста I3
Агиология 7,9,I3,I4,I0, 35,52,77,I0I,II2
Адам II5
Азлар Бобо 85
Азизхон-ишан 83
Аймбет-ишан 55
Айри-ата 54
Айходжа 74
Аксай 64
Актау 76
Ал Са'уд-эмиров ад-Дир'ии II3
Аламли-ата (Алямли-ата) 60,84
Али 2I,36,49,50,5I,57,63,8I, II2,II4,II5,II8
Алмалык 60
Аль-Банзанджи II7
Амударья 54,56,75,76
Амулеты 62,633
Анбар-биби (Анбар-ана) 70,75,76
Англия 53
Андреева Г.М. 46,47
Андижан 63,85
Анимизм I2
Аравии 65,II3-II5
Аральское море 65
Арафат I2I
Аршан бува (Арашан оооо) 58,84
Археология 47
Асеев В.В. 26
Асхент (Фаргана) 56
Ахангаран 7I,72
Азмад ибн Ханбал I2I
Ахмад Яссави 70,74
Ахтам-Сахобба 5I,57,8I, I0I
Ашик-ата 84
Ашура II2,I23
Аюб (Аюббулок) I5,36,58,82
Багдад 59,II4
Базарбаев Ж. I8,2I,32,37,94
Байсун 59
Гаиб-ата (Гайиб-бобо) 83,84, II3
Гайомард I3,I4
Баликлы (Баликликуль) 50,84
Бартольд В.В. I3,53,54
Басилов В.Н. I0,II
Баха ад-дин Накшбанди 2I,66, 68,82,I0I,II8
Бахордин 77
Бахти 76
Беговатский район 60
Белинский А.А. I3
Бешкайрагач 5I
Биби Мушкул-кушо 98
Библия I5,36,80
Вила II2,II3,I2I
Бобо Камбар 84, II4
Буви-она 50
Буддизм I2,I3
Бур-ата 5I
Бухара I4,52,53,8I,82, 97,I0I,II0,II8
Башкирстон I0I
Ваххабиты 9,II2,II5
Воробьев Н.А. 47
Гава II2,II5
Гавсул-Агзам (Гавус-ул-Агзам) 59,II4
Газават (Гази) I5,II7,I2I,I32
Гольдциэр И. 4,8,II
Горы 59,60
Гробница 3,I9,44,49,50, 53,65
Губдин-ата 84
Гулак-мазар I00
Гузарский район 66
Гулам Накшбанди 66
Гулямов Я.Г. 54,77
Гус 59
Давид (Дауд) I5,36,55,8I, I0I
Дагестан 36
Даниер 56
Деганим 5I
Деревья I3,I9,2I,39,50, 5I,57,59,60
Дехканабадский район 66
Тримингэм Дж. С. II3
Джамишид I4
Джабраил I2I
Джомурад I3,I4
Ибн Джубайр I22
Джош 63
"Дивани Хикмат" I2I
Дуль-Дуль 49,5I,II4

Египет I0,II8
"Живой царь" 68
Зааминский район 50
Закят II4
Залеман К.Г. 70
Замзам I2I
Занги-ата (Занги-бобо) 5I,68-75, 77,78
Заравшанская долина 49,53,60
Зикр 68
Зиярат 35,39,68,II4
Зороастризм I2,I3,53,54,II4,II7
Зул-хиджа 49,II4-II5
Ибрагим (Авраам) I5,II6,I2I
Идрис Пайгамбар 8I
Йиме I4
Илакские пастбища 7I,78
Имам-ата 8I,90
Индия II3
Индонезия II3
Ислам 8,9,II-I3,I5,I9,20, 34,35,37,47,57,60,65,74, 8I,84,II6,II7
Ирак II6,II8
Иран II4,II8,I2I
Исмаил (Измаил) I5,II6,I2I
Исмаил-ата 5I
Исмаил Самани 68
Исо (Ийсус) I5
Источник I3,I9,23,50,58, 79
Иудаизм I2,I4
Ихрам 34
Ишан 55,56,II5-II8
Ишан-бобо 83
Ишан-Кала 55
Кааба 20,35,6I,63,II6, II8-I20,I2I
Кабакли-ата 55
Кадамжо 3,20,49,76,II6
Казахстан 68
Казах 56,83
Камень I3,I9,26,49,57, 59,60,63
Камлания 96
Кандырсай 72
Капища I2
Каравул-ата 84
Каракалпакия 54-56,83,85
Карамышева Б.Х. II6

Каракум-ишан 54,55
Каратау 76
Кары-Кисит 75
Карши 65
Каср-и Хиндуван II8
Касансай 59
Католицизм 38
Каульбарс А.В. 54
"Кочующий камень" 63
Кербала II6
Керимов Г.М. I8,20,35
Кескан-таш II5
Кечирмас-бобо 60,84
Киз-биби 53,84
Кнорозов В.Ю. II,I4,54
Кок-дулан 6I
Коран 7,9,I5,I6,20,39, 42,52,62,80,97,II7,II9
Красное море II4
Крывелев И.А. 27,29,34,40-4I
Кук Тунли-бобо 84
Кумчук-ата 53
Кунград 55
Курама-Чаткальский хребет 60
Курама 7I
Куссам-ибн-Аббас 68,69
Кутур-булак 84
Кучкар-ата 84
Куштут 5I
Кызыл-мазар 60
Кызылкум 97
Кыргизы 83
Лавров В.М. 52,95
Леонтьев А.Н. 23,27,95
"Люди суффы" II9
Мавлюд II7-II8
Мавзолей Мухаммеда Хвайди 53-65
Мавзолей I9,22,49,52,55, 67,69
Мавераннахр-Согдийское 56
Магии 6I,62
Мадамин-хан 55,56
Мазар 3,22,34,44,50,II7
Макатов И.А. 36,37,I03-I04
Манихейство I3,II7
Марва I2I
Масджид ал-Харам II9
Махмуд-мазар 8I,II7
Махмуд Агзам 82
Медина 20,34,36,II4-II5, II7-II9

Мекка 20,22,34,36,37,66,69,II4, II6,II8,II9,I20,I2I
Мерв 35
Мерлин В.С. 26,27
Мечеть Исмаил Бухари 53,68
Мифология I2,I4,I9,2I,24,68, 70,73,75,80,II2
Муздолиф I2I
Молитва 33,39,42,44,57,63,86
Муйнак 55
Мулла Бозор Охун-ишан 83
Мулла 39,72-84
Мурча 70,77
Мусо (Моисей) I5,8I
Муршид II8
Мухаммед ибн Абд ал-Ваххаб 9,II3
Мухаммед (пророк) 20,36,39,50, 52,57,65,68,8I,I0I,II2,II4,II5, II7,II9,I2I,I29
Мухаммед ибн Исмаил ал-Бухари II8
Мухаммед Хвайди 52
Мухаррам II2
Мухтор Вали 89
Мюрид II8-II9
Мясищев В.Н. 23
Нажмиддин Кубара 82
Назымхан-сулу 54
Накшбанди 55,II8
Наманган 8I,83,95 II4,II5
Намаз 35
Нарим-джан-бобо (Наримджан-бобо) 54,85
Наршахи М. 53
Недж 9,II8
Нур-ата 58
Нуратинский район 63
Нух (Ной) 8I
Овезов Д.М. 70
Ок Гур 84
Окс (Окса) 75-76
Олов-хан 53,II8
Остроумов Н.П. 52
Ош (Кыргызстан) 70
Павлюк В.В. 27,29
Пайарыкский район II9
Парпи-ата 53,60,84
Парыгин В.Д. 23
Пахлаван Махмуд 83
Петрушевский И.П. 82
"Периферийный" II0
Пещеры I9,2I,26,57, 59,79,I07
Пигулевская Н.В. 56
Пир 2I-22,II8

Плеханов Г.В. I6
Подаяния 73
Предвечный Г.В. 24
Проповедь 39,II9,I28
Рощи 59
Садбир 50,8I
Садвакас 8I
Саид-ата 5I
Саид-гази-бобо 5I
Саидбаев Т.С. 36
Салман Парс 8I
Самарканд 52,59,56,64,68, 86-98,II0
Сангджуман 63
Сарыкамышская впадина 74,75
Саудовская Аравия 52,II3,II8
Сафа 35,I2I
Сафар-нама 74
Сахаббы I4,80,II2,II9
Северная Африка II3
Северный Кавказ 36,39,68,I0I, II0
Сирия 9,I2I
Снесарев Г.П. II,I3,I4,44, 54,79,84-89
Средняя Азия 3-5,7,II,I3,I7, 36,50,5I,54-58,60,6I,63,68, 76,8I,82,I00,I0I,I09,II4,II5, II7,II8
Сулейман (Соломон) I5, 36,63,8I
Сулейман-гора 63
Султан Мирхайдар 68,83
Султан Санджар 68,83
Султан Махмуд 68
Султан Хубби 70,76,77
Султан-Ваис (Султан Увейс) 50,54-55,79
Султан Саид Девана бува 50
Султан-уиз-даг 55,76,8I
Сумбул мазар 50
Сура. I09 С"Неверный"-сурат ал-Кафири) II9
Сура II2("Очищение"-сурат ал-Ихлас) II9
Сурхано-Кашкадарьинская долина 49,53,87,89
Суфизм. I4,4I,54,55,73, 8I,82,II2, II3,II8
Сухарева О.А. II,69
Тавваф 35,39,44,II9,II8
Ибн Таймийи 9,II5
Тамгач Бугра-хана 68
Татарстан 5I,I0I
Тахти Сулейман 8I
Ташкент 5I,55,56,60,69, 74,76,79,96,97,II0,II4

Тешик-таш 63
Тимур 5I-52,70,74-77
Тойтепа 5I,96,I0I
Толстов С.П. I3,53,70,74,76
Тотемизм I2,I4
Тохмак-ата 55-56
Тревер К.В. I4
Тузлик-Мазар 84
Туркестан 74,I2I
Турват-ата 5I
Туркмены 70,78,8I
Турткуль 55-56
Турткульский район 55
Убайдулла-Джаррах 57,7I
Угринович Д.М. I6,24,27,29,30, 32-34
Угулькан-ата 84
Узбекистан 3,I2-I4,I7,20,22, 47-49,5I,53-57,68,80,8I,90,II0
Узнадзе Д.Н. 2I
Узбой 75
Ульянов Л.Н. 27,29
Унбир-Рахмат 50
Ургут 59
Усман-ата 5I,8I
Усман 5I,57
Фатима 8I,II2,II5
Фатиха 39,42,73,97,I03,II8
Аль-Фатр II4
Фетишизм I2,6I
Фетва (Фатва) 28,I20
Ферганская долина 49,50, 56,60,63,76
Хадж 20,2I,34-36,42,II6, II8-I20
Хаджа II6,II7
Хаджайли 55,8I
Хаджентская область 98
Хажар I2I
Хартанг II8
Ходжа Абду Дарун 83
Ходжа Абду Берун 83
Ходжа Ахрар 82
Ходжа Ахмад Яссави 52,I22
Ходжа Баха ад-дин 53,I0I
Ходжа Даниер 8I
Ходжа Ишан-баба 83
Ходжа Исмат 83
Ходжа Карлик 83
Ходжа Муин 83
Ходжа ниях-бию 55
Ходжа Оби-гарим 58

Ходжа Убайдулла-Джаррах 65
Ходжа Уббан 97
Хаджи 35,II5,I32
Хадис I4,I6,II9
Хазрати Ахтам 8I
Хазрати-Дауд 64,65,8I
Хазрати-ибн-Жабал 8I
Хазрати-ишан 83
Хазрати Султан 82
Халиф Абу Бакр II4
Хаким-ата 70,75
Халид ибн Валид 5I,52,57,I2I
Хандалик 5I
Ханбалиты 9I,I2I
Хасан 8I
Хиджаз 20
Хива 55,II0
Хорезм-шах 74
Хорезм II,I4,53,54,74-76,79, 8I,82,II4
Хорезмский оазис I3,53,54,60, 56,78,84
Ходжа 2I
Христианство 8,I2,II7
Хусейн 8I,II7
Цюпак Э. 34,37,40,I02,I04
Чашма Аюб 8I
Черный камень 35,63,II6 II9,I2I
Чилла Мазар (Чилля) 45, 84,I00
Чимбай 58
Чимен 58
Чиназ 5I,56,57
Чинар 59
Чинар-баба 59,79
Чирчик 7I
Чупан-ата 53,84
Шаблай-ашик 54
Шалбуз-Даг 36,37
Шаман 6I
Шамун-наби 8I
Шариат 34
Шах-и-зинда ("Живой царь") 68,8I
Шахада II7
Шахидан 8I
Шахиды I4,80,II7,I2I
Шахрисябз 5I,I00
Шацкий Г.В. 60
Шаш-иляк 56
"Шелковый путь" 56
Шейх 3,20,35,39,55,63, 65,68,73,II5,II7-II9

Шариф Эд-Дин Али Язди 74
Шерковина Ю.А. 23
Шиит 35, II2, II8
Ширин-булак 50
Широбад 60
Ширк I23
Юлдаш-бабо 72
Юдин Б.А. 23
Юнус Пайгамбар 8I
Юсуф Хамадани 82
Яблоков И.Н. I6, I7, 27, 30, 3I
Яда (камень) 6I
Ядов В.А. 46
Якубовский А.Ю. I3
Яланг Туш Бахадир 83
Янгиюль 52
Яссави 52

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

Введение 3

Методологические проблемы исследования 7

Культ святых как специфический компонент религиозного комплекса современного ислама . . . 7

Паломничество к святым местам как форма религиозного поведения 22

Социологический анализ паломничества 46

Характеристика и типология святых мест на территории Узбекистана 48

Социологическая характеристика участников паломничества 86

Заключение I09

Приложения II2

Указатель имен I24

Т.С.САКСАНОВ
ПАЛОМНИЧЕСТВО К СВЯТЫМ МЕСТАМ:
ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Монография печатается в авторской редакции

Корректор Г.И.Секачева

Подписано в печать
Формат 60x84 1/16
Объем уч.-изд.л.

Заказ 620
Тираж 120 экз.
Цена руб. коп.

Издательство "Луч"
ПМБ РАУ
117606, Москва, пр.Вернадского, 84