

«Подобно ритуалам степняков...».

Зийарат могил святых глазами богословов Центральной Азии

Б.М. Бабаджанов

Институт антропологии АН РУз

Ташкент, Республика Узбекистан

Международный институт «Шелковый путь»

Самарканд, Республика Узбекистан

bbmir@yandex.com

Резюме. Культ святых в исламе и связанный с ним солидный набор ритуальных практик – излюбленная тема исламских богословов, особенно протагонистов идеи «очищения ислама», какие бы смыслы в это они не вкладывали. В этой статье автор исследует исторический бэкграунд и богословский контекст этих диспутов, апеллируя преимущественно к Новому времени, когда критика культа святых (в том числе и среди тюркских народов и этнических групп) вспыхнула с новой силой. Однако социальный эффект бурных дискуссий на страницах журналов и газет начала XX в. оказался более чем скромным, а культ святых остался важной составляющей циклических ритуалов, связанных с глубоко укорененной практикой мусульман.

Ключевые слова: Центральная Азия; Поволжье; культ святых; исламская реформация; ритуальная практика; зийарат

Для цитирования: Бабаджанов Б.М. «Подобно ритуалам степняков...». Зийарат могил святых глазами богословов Центральной Азии. *Из истории и культуры народов Среднего Поволжья*. 2026. Т. 16, № 2. С. 45–56. <https://doi.org/10.22378/2410-0765.2026-16-2.45-56>

"Like the rituals of the steppe dwellers...". The Ziyarat of the graves of saints through the eyes of Central Asian theologians

B.M. Babadjanov

Institute of Anthropology,

Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan

Tashkent, Republic Uzbekistan

International Silk Road Institute

Samarkand, Republic Uzbekistan

bbmir@yandex.com

Abstract. The cult of saints in Islam and the extensive set of ritual practices associated with it are a favorite topic among Islamic theologians. At the forefront of their discussions are proponents of the idea of "purifying Islam," whatever their interpretation. In this article, we will examine the historical background and theological context of these

debates, focusing primarily on the modern period, when criticism of the cult of saints flared up with renewed vigor, including that among Turkic-speaking peoples. However, the social impact of these heated debates in magazines and newspapers was more than modest. The cult of saints remained an important component of cyclical rituals associated with deeply rooted Muslim practice.

Keywords: Central Asia; Volga region; cult of saints; Islamic reformation; ritual practice; ziyarat

For citation: Babadjanov B.M. "Like the rituals of the steppe dwellers...". The Ziyarat of the graves of saints through the eyes of Central Asian theologians. *From History and Culture of Peoples of the Middle Volga Region*. 2026, vol. 16, no. 2, pp. 45–56. <https://doi.org/10.22378/2410-0765.2026-16-2.45-56> (In Russian)

ВВЕДЕНИЕ

В феврале 1989 г. мусульмане Узбекистана и сопредельных союзных республик собрались на площади Ленина в Ташкенте и настояли на выборе нового муфтия Среднеазиатского духовного управления мусульман (САДУМ), вместо Шамсиддина Бабаханова (муфтий с 1982 по 1989 г.). Делегацию демонстрантов принял Председатель Совета министров УзССР М.М. Миркасымов, который (по рассказам участников встречи) сказал, что верующие могут сами решить, кто станет муфтием. Это означало, что власть на время «отпустила ислам».

На состоявшемся вскоре «Соборе» (*Курултай*) муфтием единогласно был избран ныне покойный Мухаммад-Содик Мухаммад-Юсуф (1952–2015; муфтий с марта 1989 по январь 1993). Сразу после избрания новый муфтий в своей пост-выборной речи на площади Хастимам, в числе прочего, заявил, что намерен беспощадно бороться с усилившимися среди мусульман «недозволенными новшествами» (*бид'атлар*). В их числе были названы «ритуалы на мазарах святых» (*аулийа*), которые вершатся «подобно ритуалам степняков» (*ахли сахро русумлари каби*). Среди них «самыми отвратными» названы возжигание светильников или растирание «святой пыли» могил по лицу и т.п.

Незадолго до Мухаммад-Содик Мухаммад-Юсуфа один из советских муфтиев Зиёвуддин Бабаханов (муфтий с 1957 по 1982 г.) добавляет этнический контекст в толкование «обычаев степняков». Он отнес «неправильные ритуалы» в *зийарате* к раннему периоду *джахилийя*, связав их с бедуинами, которые в свое время, будучи «на пороге принятия ислама», не до конца отказались от своего языческого прошлого и «неправильных адатов»¹. Как бы то ни было, описания упомянутых ритуалов в контексте «*сахролик/сахройи*» (степных обычаев) сохраняется до сих пор.

¹ Государственный архив Республики Узбекистан (ГА РУз). Ф. 2456. Оп. 1. Д. 540. *Mozorlar ziyorati haqida* (Фетва по поводу мазаров святых) / сост. З. Бабаханов. 1973 г. Л. 30–31 (оригинал), л. 32–35 (русский перевод).

В своих назиданиях оба муфтия не были оригинальны. Например, почти за шестьсот лет до них в известном путеводителе по святыням Бухары «*Китаби Мулла-заде*» (Книга потомка муллы, 1905 г.) автор легитимирует собственно ритуал *зийарата*, однако также приводит регламент посещения могил с точки зрения ханафитских норм. Со ссылкой на сунну Мулла-заде настаивает, чтобы на могиле не возжигались светильники (*пил-лик*), паломники не растирали «святой прах» по лицу, не совершали «обход могил святых» (*тавваф*), не плакали навзрыд и т.п. (Му'ин ал фукара', 1905, с. 2–8).

Как правило, богословы настаивают на влиянии «неправильных ритуалов» на ислам извне, то есть от политеистов или огнепоклонников, либо апеллируют к периоду «неведения» (*джахилийя*), без исторических уточнений (Бабаджанов, 2010, с. 312–316). Оспаривать или подтверждать подобные взгляды нет смысла.

Для академических исследований в сфере религиоведения апеллировать к «нормативности» непродуктивно, ибо такой подход сильно сужает оптику исследований, а выводы окажутся в той или иной мере прогнозируемыми, сопряженными с пуристическими толкованиями религиозных предписаний, игнорирующими социальные отклонения. Пьер Бурдьё напоминает о зыбкости почвы для анализов, когда «нормативность» рассматривается в противопоставлении религиозных норм существующим практикам. «Нормативность» всегда остается недостижимым идеалом и одновременно инструментом для постоянных манипуляций со стороны персон (в нашем случае исламских богословов), которые заявляют о своей осведомленности, ссылаясь на регламентирующие тексты (Bourdieu Pierre, 1977, p. 43).

Поэтому представляется более уместным обозначить кратко исторические или антропологические контексты устойчивости культа святых и сложившихся ритуальных практик (насколько позволяют ограниченные рамки статьи). Одновременно важно взглянуть на суть и обстоятельства богословской критики, поскольку она не только описывает собственно «неправильные обычаи» (что сложно обнаружить в других источниках), но отражает глубинные изменения в обществе, нередко обретающие форматы столкновения мировоззрений. Именно в этих контекстах мы постараемся взглянуть на исторические обстоятельства, более детально обратившись к критике *зийарата* святынь в тюркоязычном журнале реформаторов начала XX в. «ал-Ислах» («Исправление») (издавался в Ташкенте в 1915–1918 гг.).

Анализ культа святых и его ритуальных практик: исторические аспекты

Еще в 1346 г. арабский путешественник Абу 'Абдаллах Мухаммад ибн 'Абдаллах ат-Танджи (род. 1304), известный как Ибн Баттута, посетив ряд городов в улусах Джучи и Чагатая, оставил интересные описания целого ряда святынь на этих территориях (некрополи/мазары, мавзолеи и их

внутренний декор), в которых были похоронены мусульманские святые и которые, по его словам, считались важными маркерами циклических (понеделник, пятница) практик горожан и «жителей степи» (Ибн Баттута, 1997, т. 3, с. 10–12, 15–16, 27–28). Описания, как правило, завершаются ремаркой о популярности святынь, в том числе в среде тюркских племен, которые еще не приняли ислам, однако приходили на мазары мусульманских святых и «на свой манер» выполняли обряды паломничества. Ибн Баттута не разбирал сложной для него этнической градации тюрков и монголов в улусах, называя их в западно-арабском стиле «*тартар*». Это же касается конфессиональной принадлежности тюрков, которую Ибн Баттута, очевидно, не знал и обозначал обычным для мусульманского богослова кораническим «словом-профилем» – «*ал-маджус*» (огнепоклонники, маги) (Ибн Баттута, 1997, т. 3, с. 28) (Коран, 22: 17). Другой важный контекст описаний Ибн Баттуты в том, что практика *зийарата* святых была распространена и среди городских жителей (Ибн Баттута, 1997, т. 3, с. 28).

Судя по его описаниям, обряд *зийарата* начинался с забоя жертвенного скота и продолжался массовыми кормлениями паломников в «профанных зонах» святынь, церемониями подношений в пользу мазаров мусульманских святых (деньги, скот, бытовые предметы). Еще неисламизированные тюркские паломники исполняли другие ритуалы, очевидно, в форматах знакомых им обычаев (Ибн Баттута, 1997, т. 3, с. 28). Ибн Баттута отмечает, что для паломников (*за'ирин*) строились специальные сооружения, в том числе места для приготовления пищи, омовений, ночлега (Ибн Баттута, 1997, т. 3, с. 15–16, 28).

Как сказано, рассказ Ибн Баттуты не содержит подробностей в описании собственно ритуалов, которые практиковали тюркские племена на мазарах мусульманских святых. Тем не менее, его скудные ремарки ценны тем, что показывают картину приобщения разных конгломераций тюрков к культу мест погребения святых, что наверняка имело последствием конфессиональные конвертации. Другими словами, мы можем говорить еще об одном очень важном контексте исламизации в Золотой Орде и соседних улусах. Коль скоро для тюркских племен мусульманские святыни стали пространствами для ритуальных коммуникаций, то такое «приобщение к культу» прививало им предписания исламской этики и нормативных обязанностей в форматах «новой религии» (Бабаджанов, Муминов, 2023, р. 177, 207–208). Следовательно, собственно культ святых становился частью глобального процесса социальной исламизации в улусах.

Кроме того, для тюркских племен «ритуальное соседство» с мусульманами на их святынях имело своим последствием обоюдное влияние. Иными словами, исламизация тюрко-монгольских племен не стала улицей с односторонним движением. Кочевые племена не просто принимали ислам в его коммуникационных и ритуальных формах, но и сами внесли некие «новшества» (*бид'а/бид'ат*) в обряды *зийарата*, добавляя свою долю синкретизма в ритуальные практики, которые были и до сих пор остаются

предметом нормативных регуляций в сочинениях многих богословов и, естественно, критики. В сочинениях по фикху подобные ритуальные новшества могут квалифицироваться как «*урф ва ‘ада*» (обычай, обряд), которые, однако, следует рассматривать как результат дискурсивных традиций ислама, то есть как нечто открытое для обсуждений, изменений, взаимных влияний (Talal Asad, 1986, p. 15–16)².

Видимо, с давних пор в богословской литературе Центральной Азии (равно как и в других частях исламского мира) обряды *зийарата* (и особенно в среде тюркских этнических групп) стали самыми обсуждаемыми и самыми критикуемыми формами ритуалов из-за их предполагаемого несоответствия исламским догматическим нормам, особенно с точки зрения богословов-пуристов. Усилия в борьбе за «правильный ислам», не отягощенный культом святых, сомнительными (с точки зрения ригористических толкований) ритуалами, были не новы в истории региона. Равно как и идея о том, что упадок мусульман можно исправить через «обновление», «очищение», «исправление» «оживления шари‘ата» и т.п. (Babaĵanov, 1996, p. 390–402). Однако эффект критики, очевидно, был ограничен, поскольку собственно культ святых и связанные с ним ритуалы играли важную роль в представлениях о благочестии, религиозной морали и в других формах социальных дискурсов о ценностях.

Это особенно заметно из сочинений, которые содержали рекомендации и предписания совершать ритуал посещения могил святых (*аулийалар зийарати*), испрашивать у них здоровья и даже благословения в делах земных. Авторы не вступали в открытые дискуссии с богословами-пуристами, однако, ясно помещали собственно культ святых и ритуалы в контекст репрезентативных религиозных практик, которые можно оценивать как маркеры благочестия, семейной и общественной этики. Самый показательный пример такого жанра сочинения – анонимный труд на чагатайском языке, написанный в Хиве в начале второй половины XX в. в жанре эпических стихосложений (*Хоразм та’рйфй*)³. Автор настоятельно рекомендует посещать могилы святых (*аулийа*), дабы снискать их покровительство и заступничество. Здесь автор с удивительным постоянством настаивает на «искреннем совершении *зийарата*» описываемых им святынь (*аулийа жайлар*), чтении на могилах молитв (*ду‘а*) за упокой усопших, рекомендует испрашивать у них заступничества в том мире и благословения в этом. Сам автор является искренним носителем этики зийарата, настаивая, что только у мазара мусульманин может ощутить бренность мира (*бул дунёнинг фонилигин*)⁴. По

² Более пространно Талал Асад говорит о своих идеях об антропологии и дискурсивной традиции в исламе в другой своей статье: (Талал Асад, 2017, с. 43–58).

³ О сочинении см. подробнее: (DeWeese Devin, 2021, p. 184–214).

⁴ Хоразм та’рйфй (Аноним) // Институт востоковедения им. Абу Райхана Бирони Академии наук Республики Узбекистан. № 7700. Л. 37а–67б и далее (рукопись).

удачному замечанию проф. Девина ДеВиза, этот автор понимал «зиярат ... как часть “наземного” местного религиозного мировоззрения, формировавшего прямую и ощутимую физическую связь с территорией региона и его различными населенными пунктами ... как священное региональное пространство, определяемое и сакрализованное своими святынями и паломниками, которые вкладывают свои стремления и приверженности в эти святы места» (DeWeese Devin, 2021, p. 189).

Дискуссии о практике зийарата на страницах периодической печати начала XX в.

Рамки статьи не позволяют обратиться к этой теме подробнее, и по этой причине нам придется ограничиться началом XX в., когда в среде местных богословов-реформаторов вновь обострились споры вокруг форм *зийарата*, когда игнорировались исторические, социальные и психологические контексты паломничества могил святых. Речь шла не только о богословской де-легитимации *зийарата*, который воспринимался в среде «простых мусульман» как один из маркеров мусульманства. Тогда как реформаторы отказали *зийарату* святых в легитимности и даже пытались вывести его из сунны вообще.

Вторая половина XIX и особенно начало XX века отмечены очередным всплеском исламской реформации в Центральной Азии, которую многие исследователи справедливо связывают с попытками мусульман оживить рациональное начало в религиозной этике, в мышлении и в социально-экономической жизни мусульман (естественно, с очевидным политическим контекстом), для чего предлагалось заняться совершенствованием образования. Однако не меньшую (если не сказать самую главную) критику богословы Туркестана, Урало-Поволжья обрушили на формы ритуалов среди обычных мусульман нижних страт общества, которые, как это было всегда, отдалены от тонкостей и изысков мусульманской юриспруденции, а потому их религиозные практики были и остаются самыми уязвимыми для осуждения более или менее осведомленных богословов. Причем, в условиях колонизации, когда мусульманские богословы получили возможность воспользоваться плодами технической революции – массовой печатью – их голоса звучали гораздо громче, расширив вековые дискурсы вокруг «неправильных» ритуальных практик, которые они пытались разрушить.

Как и в прежние времена, едва ли не в самом центре критики реформаторов оказались все формы культа святых. Причем мусульманские богословы эпохи колонизации через обильные цитаты юридических и иных сочинений прошлого охотно включали в собственный дискурс идеологию исламских ригористов прошлого и вновь признали, что религиозная этика мусульман нуждается в «оживлении» (как у ал-Газали), а *умма* оказалась в таком состоянии, когда актуализировался вопрос о кардинальном «исправлении шарифата» в ее нестройных рядах (как у Ибн Таймийи).

Открытие форума о практике *зийарата* в журнале «ал-Ислах» состоялось с публикации главного редактора А. Ахрари. В ответ постоянный автор журнала ‘Абд ар-Рахман б. *кари* Садик публикует статью под названием «*Хаёти кавм*» (Жизнь общины). В предисловии к ней редакция провоцировала читателей к обсуждению разницы между мертвыми и живыми, обозначив за последними преимущество «в делах земных и потусторонних». Редактор заявил: «Истинная разница [между мертвыми и живыми] в том, что живые дееспособны; тогда пусть они приносят какую-нибудь пользу себе подобным. У мертвых такая возможность, очевидно, урезана» (ал-Ислах, 1915, № 4/1, с. 99). По мнению же автора самой статьи (‘Абд ар-Рахмана), одной из первых задач журнала заключалась в обеспечении понимания общиной того, что живые имеют преимущество перед мертвыми.

В дальнейшем едва ли не в каждом номере журнала публиковались вопросы читателей о погребальных и поминальных обрядах, равно как и ответы на них, которые так или иначе касались культа святых, формах *зийарата*, целесообразности подношений, правомерности почитания духа умерших, испрашивания у них исцеления, удачи в земных делах и т.п.

На страницах журнала «ал-Ислах» нередко перепечатывались статьи известных богословов из Поволжья. Одна из таких статей, принадлежащая перу Риза-ад-дина ибн Фахр-ад-дина (в будущем первого советского муфтия), с красноречивым названием «О просьбах мертвым и о *карамате аулийа*»⁵ (ал-Ислах, 1917, № 4/3, с. 722–724)⁶. Основная идея статьи (точнее, сокращенного варианта публичной лекции автора) в том, что поклонение кому-либо, кроме Аллаха, и особенно поклонение мертвым и «вера в чудотворства (*карамат*) рабов Аллаха, противоречит духу ислама (*ислам рухуна зидд*) и возвращает таких людей к политеизму (*ширк*)». Редакция опубликовала обширный комментарий к этой статье (ал-Ислах, 1917, № 4/3, с. 724–728), в котором приводятся дополнительные аргументы против культа святых и обрядов *зийарата*.

Самым последовательным и радикальным критиком культа святых и связанных с ним «отвратительных обычаев» стал богослов из Токмака (город в совр. Киргизии) Хал-Мухаммад ибн Тура-кули (ум. в 1934). По его мнению, те, кто поклоняется мазарам святых и привержен устоявшимся адатам, впадает в неверность (ал-Ислах, 1916, № 13/2, с. 399–402).

Свой личный дискурс о *зийарате* на страницах журнала «ал-Ислах» Хал-Мухаммад заканчивает ответом на вопрос муллы Шамс ад-дин Махдума (ал-Ислах, 1917, № 4, № 7/3, с. 834–838): «Можно ли у покойных просить

⁵ Выходные данные газеты «Вақыт» в статье не указаны.

⁶ Похожие статьи из журналов и газет реформаторов Поволжья тоже серьезно критиковали все представления мусульман, связанные с почитанием могил, *зийаратом*, подношением денег «ради духа святого» и т.п. (ал-Ислах, 1917, № 4/3, с. 716–721; ал-Ислах, 1917, № 5/3, с. 753–757, 763–770; ал-Ислах, 1917, № 8/3, с. 860–861 и др.).

о своих потребностях и пожеланиях?». Хал-Мухаммад отвечает, что читать молитвы во имя упокоения души «благочестивого покойного» – это допустимо. Однако любые просьбы, адресованные кому бы то ни было, кроме Аллаха, даже если они пророки или ангелы, – это признак политеизма. Пользуясь случаем, далее автор предлагает более радикальное решение проблемы. Он признает, что существуют достоверные хадисы, «разрешившие *зийарат* могил», или предписывающие читать молитву (*ду‘а*) за упокоение души умершего, а значит для того, чтобы напоминать мусульманам о Судном Дне, скоротечности земной жизни и т.п. Следовательно, как делает вывод автор, *зийарат* – это сунна (ал-Ислах, 1917, № 4, № 7/3, с. 837).

Однако, продолжая свой богословский анализ, Хал-Мухаммад (со ссылкой на Ибн Таймийю) утверждает, что «если ради воплощения одного [предписания] сунны вводится хотя бы одно новшество (*бид‘а*), то лучше отказаться от этой сунны» (подчеркнуто мной. – Б.Б.). Автор добавляет, что устоявшиеся обычаи и представления мусульман, приверженных *зийарату*, ввели большое количество новшеств, что «мусульмане обратились в политеистов». Заключение Хал-Мухаммада категоричное: «Запрет *зийарата* – очевидное религиозное предписание (*фард/фарз*)». Автор завершает статью хорошо известными призывами признавать авторитет «священных книг», но не мнений и «чудотворств святых людей» (ал-Ислах, 1917, № 8/3, с. 860–864).

Чуть раньше примерно в такой же форме почти полную делегитимацию *зийарата* и его обрядности сформулировал ташкентский реформатор (джадид) ‘Абдаллах Авлани (узб. Абдуллох Авлоний, 1878–1934), который, как многие реформаторы, видит причины «отсталости мусульман» в их фетишизме и поклонении мертвым (*мозорлардаги буюмлар ва уликларга сизиниш*), приверженности к культу святых. Авлани полагает, что эти суеверия мусульман поддерживают шейхи и суфии, ради денежных вознаграждений от наивных верующих (Авлоний, 1909, с. 9–10).

Надо отдать должное редакции журнала «ал-Ислах», которая старалась сохранить некий баланс в дискуссии и публиковала статьи авторов, которые отвергали радикальные заключения по поводу обрядов *зийарата*, признавали особый статус духов умерших «святых» (*аулийа*), их способность вершить чудотворства и предвидеть события (*му‘жиза ва карамат*), которые не прерываются даже после смерти. Правда, оговаривается то, что паломники должны адресовать свои просьбы не святому, а Аллаху, испрашивая просьбы через дух (*рух*) благочестивого покойного. В таком стиле, например, опубликован ответ Мухаммад-Сафа-йи Махдум ибн ‘Иса-Мухаммад Ахунда (ал-Ислах, 1915, № 16/1, с. 491–494). Иными словами, этот ответ по поводу способностей «духа святых» быть посредником между Аллахом и Его рабом в делах земных (исцеление, испрашивание детей, удачи и пр.) продолжил многовековой дискурс, начало которому было положено в упомянутых выше «*зийарат-нама*» с заключениями, составленными вопреки мнению богословов-пуристов. Он настойчиво говорит о смирении паломни-

ка у могилы святого, понимании бренности мира, отстаивая не только древние форматы личной морали и психологических переживаний, связанных с суфийскими доктринами, так ярко выраженными в мистической поэзии.

По крайней мере, яростные атаки сторонников «чистого ислама» (независимо от внешних источников влияния) на традицию *зийарата* святынь и вершимых на них практик не оставались без ответа и вновь становились предметом взаимных упреков, обвинений и даже религиозных унижений. Как справедливо заметил Талал Асад, «споры и конфликты о форме и значимости практик, таким образом, являются органической частью любой исламской традиции» (Талал Асад, 2017, с. 57).

В публикациях реформаторов Поволжья и Центральной Азии обычная и даже в известном смысле банальная отсылка к первоисточникам («первородному исламу», якобы основанному на Коране и сунне) скорее продукт (последствие) нового витка внутриконфессиональных дискуссий, ставших публичными, благодаря новым видам интеллектуальных коммуникаций (появление журналов и газет). Однако, оставив в стороне способы споров и их накал, можно, вслед за Талалом Асадом, вновь констатировать факт слабой социальной эффективности атак «ортодоксов», особенно когда речь идет о попытках «де-шариатизации» повседневных и циклических практик (Талал Асад, 2017, с. 56–57), поскольку как в последовавшую затем советскую эпоху, так и в сегодняшних реалиях так называемых «официальных богословов» обрядов *зийарата* (как и культа святых) это продолжалось и продолжается.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мазары мусульманских святых оказались зримыми символами и материальными воплощениями сложного процесса приобщения тюркских племен к исламу («ритуальная исламизация»). По-видимому, именно в монгольскую эпоху тюркские племена внесли в ритуальную практику поклонений мусульманским святым много новых обычаев.

Одновременно подобные практики веками оставались мишенью для богословской критики. Несмотря на усилия и страстные нападки большинства богословов, обычаи, связанные с посещениями могил святых, продолжали существовать – как тогда, так и сейчас, – будучи глубоко инсталлированными в циклические ритуальные практики значительной части общины, играя свою роль в дискурсах о «правильном» религиозном поведении, благочестии, семейной, племенной и общественной этике.

Поэтому гораздо продуктивнее, с точки зрения социальной антропологии, обращаться к ритуальной практике, связанной с культом святых в исламе (и в частности, в тюркском мире), обязательно учитывая исторический, политический контексты, локусы воплощения конкретных культов (село, степь, город). В нашем случае названные практики и культы – это нечто большее, чем историческая или социальная инерция, или память. Они сложились в результате сложнейших исторических процессов, социальных

взаимодействий различных «этнических субъектов», настойчивость которых в почитании святых, в исполнении знакомых им ритуалов связана со своим пониманием «норм» как маркеров личного и общественного благочестия.

Важным представляется вопрос об исторической глубине (перспективе) правовой артикуляции, легитимирующей или, наоборот, де-легитимирующей культ святых. Учитывая, однако, что все акторы из диспутантов претендовали на знание некоего «эталонного ислама», основанного в первую очередь «на *шари‘ате*», который, однако, понимался по-разному, особенно если иметь в виду несовпадающие аргументы или интерпретации сторон. Как это обычно бывает в религиозных спорах, авторитеты общины отстаивали исключительно свое мнение, нередко обвиняя оппонентов в отступничестве. Хотя эти и похожие диспуты оставались в пределах прежних дискурсов о формах «чистой религии», благочестия и предохранения общины от заблуждений.

Однако в XX в. контексты и векторы многовековых диспутов обогатились новой идеей, появившейся как рефлексия на колонизацию. Часть богословов возложила главную вину за регресс мусульманских народов, за их техническую отсталость, отсутствие здорового прагматизма и рациональности на суфизм, как главного источника «адатного ислама» и культа святых (Babajanov, 2023).

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ЛИТЕРАТУРА

Бабаджанов Б.М. Кокандское ханство: власть, политика, религия. Токио Ташкент: Yangi nashr, 2010. 744 с.

Бабаджанов Б.М., Муминов А.К. Мавзолей Наджм ад-дина Кубра как символ расцвета культа святых в Хорезме золотоордынского периода (по данным эпиграфики и рукописных источников). The Journal of Central Asian History (JCAH). 2023. Vol. 2. Iss. 2 (October). Pp. 176–229.

Талал Асад. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7, № 1. С. 41–60.

Babajanov B. On the history of the Naqšbandīya muğaddidīya in central Māwarāʾannahr in the late 18th and early 19th centuries // Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries. Edited by Michael Kember, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996. Pp. 385–414.

Babajanov B. Sufism and Anti-Sufism in the Uzbek Journal al-İslāh, 1915–1918 // Welten des Islams – Worlds of Islam – Mondes de l’Islam. 2023. Vol. 14: Wissenskulturen muslimischer Gesellschaften. Pp. 269–285.

Bourdieu Pierre. Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

DeWeese Devin. Encountering Saints in the Hallowed Ground of a Regional Landscape: The “Description of Khwārazm” and the Experience of Pilgrimage in Nineteenth-Century Central Asia // *Saintly Spheres and Islamic Landscapes: Emplacements of Spiritual Power across Time and Place* / eds. D. Ephrat, E.S. Wolper, P.G. Pinto. Leiden; Boston: Brill, 2021. Pp. 183–218.

Talal Asad. The Idea of an Anthropology of Islam. Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986. 22 p.

Абдуллох Авлоний. Адабийат ёхуд миллий шеърлар (Литература или национальная поэзия). Ташкент, 1909. 32 с.

ал-Ислах. 1915. № 4/1. 3 марта.

ал-Ислах. 1915. № 16/1. 4 октября

ал-Ислах. 1916. № 13/2. 1 июля.

ал-Ислах. 1917. № 4/3. 15 февраля.

ал-Ислах. 1917. № 5/3. 1 марта.

ал-Ислах. 1917. № 4. № 7/3. 1 апреля.

ал-Ислах. 1917. № 8/3. 15 апреля.

Ибн Баттута. Рихлат – Шамс ад-дин Абӯ ‘Абдаллāх Муҳаммад ибн ‘Абдаллāх ал-Лавātи ат-Танджй. Рихлат Ибн Баттута ал-мусамма ‘Тухфат ан-нуззār фй гарā’иб ал-амсār ва-‘аджā’иб ал-асфār» / Каддам лах ва-ҳаққақх ва-вада‘ ҳарā’итах ва-фаҳāрисах ‘Абд ал-Хāдй ат-Тāзй. ал-Муджаллад 1–6. ар-Рибāт: Акāдй мййат ал-Мамлака ал-Мағрибийя, 1417/1997.

Му’ин ал фукара’. Китаби Мулла-заде (литография). Каган (Бухара), 1905. 143 с.

REFERENCES

Babadjanov B.M. *The Kokand Khanate: Power, Politics, Religion*. Tokio Tashkent: Yangi nashr, 2010. 744 p. (In Russian)

Babadjanov B.M., Muminov A.K. The Mausoleum of Najm ad-Din Kubra as a Symbol of the Flowering of the Cult of Saints in Khorezm during the Golden Horde Period: Based on Epigraphy and Manuscript Sources. *The Journal of Central Asian History (JCAH)*. 2023. Vol. 2, Iss. 2 (October), pp. 176–229. (In Russian)

Talal Asad. The Idea of an Anthropology of Islam. *Islamology*. 2017, vol. 7, no. 1, pp. 41–60. (In Russian)

Babajanov B. On the history of the Naqšbandīya muğaddidiya in central Māwarā’annah in the late 18th and early 19th centuries. *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries*. Ed. by Michael Kember, Anke von Kügelgen, Dmitriy Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996. Pp. 385–414.

Babajanov B. Sufism and Anti-Sufism in the Uzbek Journal al-İslāh, 1915–1918. *Welten des Islams – Worlds of Islam – Mondes de l’Islam*. 2023, vol. 14: Wissenskulturen muslimischer Gesellschaften, pp. 269–285.

Bourdieu Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

DeWeese Devin. Encountering Saints in the Hallowed Ground of a Regional Landscape: The “Description of Khwārazm” and the Experience of Pilgrimage in Nineteenth-Century Central Asia. *Saintly Spheres and Islamic Landscapes: Emplacements of*

Spiritual Power across Time and Place. Eds. D. Ephrat, E.S. Wolper, P.G. Pinto. Leiden; Boston: Brill, 2021. Pp. 183–218.

Talal Asad. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986. 22 p.

Abdullox Avloniy. *Adabiyat yoxud milliy she'rlar* (Literature or national poetry). Tashkent, 1909. 32 p. (In Uzbek)

al-Islax. 1915, no. 4/1, Marth 3. (In Uzbek)

al-Islax. 1915, no. 16/1, Oktober 4. (In Uzbek)

al-Islax. 1916, no. 13/2, July 1. (In Uzbek)

al-Islax. 1917, no. 4/3, February 15. (In Uzbek)

al-Islax. 1917, no. 5/3, Marth 1. (In Uzbek)

al-Islax. 1917, no. 4, № 7/3, April 1. (In Uzbek)

al-Islax. 1917, no. 8/3, April 15. (In Uzbek)

Ibn Battūṭa. *Riḥlat – Shams ad-dīn Abī ‘Abdallāx Muḥammad ibn ‘Abdallāx al-Lavātī at-Ṭandjī. Riḥlat Ibn Battūṭa al-musammā “Tuḥfat an-nuẓẓār fī garā’ib al-amṣār va-’adjā’ib al-asfār”*. Kaddam lax va-ḥaḳḳaḳax va-vaḍa‘ ḫarā’iṭax va-faḫārisax ‘Abd al-Xādī at-Tāzī. al-Mudjallad 1–6. ar-Ribāṭ: Akādī mīyat al-Mamlaka al-Magribīya, 1417/1997. (In Arabic)

Mu’in al fukara’. *Kitabi Mulla-zade (litografiya)*. Kagan (Buxara), 1905. 143 s. (In Persian)

Информация об авторе:

Бабаджанов Бахтияр Мираимович – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт антропологии Академии наук Республики Узбекистан (Ташкент, Республика Узбекистан); привлеченный сотрудник, Международный Институт «Шелковый путь» (при Международном университете туризма и культурного наследия «Silk Road») (Самарканд, Республика Узбекистан); <https://orcid.org/0000-0001-5741-7905>; e-mail: bbmir@yandex.com

About the author:

Bakhtiyar M. Babadjanov – Dr. Sci. (History), Professor, Chief Researcher, Institute of Anthropology of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan (Tashkent, Republic of Uzbekistan); Visiting Fellow, International Silk Road Institute (at the International University of Tourism and Cultural Heritage "Silk Road") (Samar-kand, Republic of Uzbekistan); <https://orcid.org/0000-0001-5741-7905>; e-mail: bbmir@yandex.com

Поступила в редакцию / Received 10.04.2026

Поступила после рецензирования / Revised 11.05.2026

Принята к публикации / Accepted 02.06.2026