*Б.М. Бабаджанов*

# «Новшество (*бид‘ат*) — худшее из заблуждений»? Фетишизация ритуальной практики глазами кокандских авторов XIX в.

*Поскольку общества — это не застывшие структуры, а процессы, отзывающиеся на перемены, то в них возникают или заимствуются новые ритуалы, а старые хиреют и исчезают.*
*...В этом потоке постоянных изменений, новых поводов для ритуалов, даже новых ритуальных конфигураций, сохраняются формы, которые чаще принимают вид вариантов старого, чем радикальной новизны.*

[Тернер, 1983, с. 33]

С тех пор как Густав фон Грюнебаум ввел понятие «классический ислам», среди некоторых исследователей и особенно современных богословов эпоха культурного расцвета этой религии часто воспринимается как период расцвета теологии, что как бы само по себе предполагает повсеместное воплощение предписаний в общине. Между тем, ни в эпоху «классического ислама», ни позже естественный разрыв между предписаниями т. н. «книжного ислама» и воплощением религиозных предписаний и ограничений в повседневной жизни, особенно в ритуальной и обрядовой традиции, не был преодолен, несмотря на неутихающую критику богословов. Достаточно привести в пример весьма символические описания ситуации в домонгольском Багдаде из сочинения богослова того времени ‘Абд ар-Рахмана ибн ал-Джаузи «*Талбис Иблис*» («Наущение дьявола»). В нем перечисляются заблуждения правоверных Багдада, которые, как полагает автор, внушаются им дьяволом: популярность гадателей, астрологов, немусульманский обряд захоронения (в одежде и гробах), оплакивание покойников и даже джиннов, сопровождаемое плачем женщин, ударами себя по лицу, разрыванием одежд, обычай посещать могилы предков (*зийара*), особенно в середине месяца *ша‘бан* и приносить в дом «священную землю» с могил и т. п. Причем автор с сожалением говорит о массовости подобной ритуальной и обрядовой традиции [Большаков, 1984, с. 144–145, 146–147]. Примерно такие же пове-

рья в до- и послемонгольскую эпохи существовали и в Средней (Центральной) Азии. Здесь, по сообщению местного историка Джувайни, в народной среде с легкостью приживались лжеучения с верой в исцеления при помощи обращения к духам святых и джиннов, возникали и исчезали новые ритуалы, связанные с обрядом паломничества к могилам и т. п. Именно с таким учением было связано восстание Махмуда Тараби (1238 г.), выходца из семьи магов и лекарей [Бартольд, 1963, с. 545].

Вопрос о формах «чистой религии» («чистого ислама») один из самых обсуждаемых на протяжении многих веков. И это обсуждение, переходящее в разногласия, расколы, внутриконфессиональные столкновения не прекращается в исламе и поныне. Исследователи чаще всего указывают на одну из главных причин перманентных споров о формах «новшеств» и «дозволенного» — это отсутствие в исламе такого института, как церковь, которая в христианстве призвана предупреждать расколы, более или менее ясно определяя нормы предписанного и формы «ересей». Хотя наличие церкви (как у католиков, так и у православных) не уберегло христианство от расколов, приводивших к появлению новых сект и даже «новых» церквей. Ислам, лишенный такого института, как церковь, тоже пытался выработать собственные механизмы, дабы остановить расколы, появление «сект», новшеств в ритуальной практике. Ритуальное и отчасти догматическое разнообразие могло подвергнуть сомнению сам принцип единобожия, заявленный в кредо ислама («Нет бога, кроме Аллаха…»). Ученые-богословы, придерживающиеся Сунны, предложили «закрыть врата» иджтихада, основного методологического инструмента (иногда даже повода) для «разделения мнений» по принципиальным богословским вопросам. «Суннитский ислам» стал доминирующим и легитимным в глазах большинства мусульман общины Пророка.

Взаимная легитимация (взаимное признание) мазхабов отнюдь не означала, что внутри них этот необходимый инструмент правовой и ритуальной интерпретации (иногда и реинтерпретации) был упразднен окончательно. Речь идет об «*иджтихад*е внутри мазхаба/мазхабов» (*иджтихад фи-л-мазхаб/мазахиб*), право на который получали, естественно, признанные религиозные авторитеты[1]. Однако пределы и методология такого рода *иджтихад*а, естественно, были ограничены преимущественно ритуально-обрядовыми и второстепенными правовыми вопросами, что и определило разнообразие между мазхабами и даже внутри них (локальные формы бытования ислама[2]). Поэтому даже такое ограничение предоставляло простор для появления вариаций в толковании одних и тех же прецедентов в практике и жизни локальных общин, поскольку у отдельных богословов всегда оставалось

1 | Естественно, здесь изложена лишь общая схема, вне пределов которой остались иные важные стимулы в динамике внутренних дискуссий и расколов в исламе.

2 | Это понятие введено и обосновано российским исламоведом С.М. Прозоровым.

право самостоятельного толкования любых вопросов в пределах собственной компетенции.

Кроме того, «живая» (или «народная») ритуальная практика была в этом смысле весьма динамична и консервативна одновременно. Ведь община подобна сложному и живому организму, и она должна была реагировать на всякие внешние и внутренние изменения. Носители (знатоки) «книжного ислама» жили в общине с ее специфическим пониманием предписаний и традиций. Перманентная критика богословов могла означать разрыв внутренних конфессиональных и общественных связей. Отсюда попытки адаптации строгих предписаний к реальному положению дел. Несколько дистанцированная от т. н. «книжного ислама» община простых верующих была более открыта для новых креативов духовного и ритуального опыта или даже ритуальных коммуникаций, что могло поставить под сомнение «исламскость» этого действа, если, конечно, исходить из пуристического толкования ислама. А это, как сказано, грозило возникновением нежелательной (впрочем, всегда существовавшей) дистанции между толкователем (богословом, имамом) «общего» религиозного предписания и вершителями вновь созданного ритуального действия. В этом случае часто случалось так, что «Магомет шел к горе», то есть богословы искали пути легитимации приемлемых форм нового ритуального действа, которое уже стало частью духовной жизни и ритуальной традиции общины. Иными словами, мусульманские богословы предложили свои интерпретации возникающим новым прецедентам в жизни общины, в том числе и ритуальной практике, легитимируя их, например, как «полезные новшества» — «*бид‘а хасана*». В этих случаях часто разумелась легитимация тех «новых» обрядов и ритуалов, которые не противоречили в резкой форме общепризнанным установкам шариата. Они получили название *нафила* — то есть «дополнительные ритуалы», которые, как сказано, не противореча общей предписанной ритуальной практике, лишь способствовали усилению «богобоязненности», совершенствовали саму готовность раба Божьего поклоняться Ему постоянно и поминать Его.

Возьмем другой пример — обряд паломничества к могилам (*зийарат ал-кубур*), особенно посещение могил тех личностей, которые признаны святыми (*аулийа*). В ранней практике общины такое паломничество было запрещено. Затем *сунна* в большинстве мазхабов «пересмотрела» кораническое предписание (запрет), включив его в так называемые «отмененные» — *мансух* на основании изречения Пророка: «Сначала я запрещал вам паломничество (*зийарат*), однако теперь совершайте его» [более подробно см.: Му‘ин ал-Фукара, 1904, с. 2–4]. Интересно, что в Средней Азии этот хадис зафиксирован на памятниках Караханидской эпохи (Бабаджанов, Некрасова, 2001, с. 98–99), в погребальной эпиграфике. *Зийарат*, его правила и пределы дискутировались на протяжении очень долгого времени, эти споры

нашли отражение в местных сочинениях по *фикху*. Кроме того, были составлены специальные сочинения — «Путеводители» по «святым могилам» знаменитых городов и сел. В предисловиях этих сочинений мы обязательно обнаруживаем интерпретацию названного коранического запрета, хадисов Пророка, отменивших этот запрет, и даже дополнительные аргументы в пользу разрешения паломничества. Не меньше внимания в них уделяется критике «запретных деяний» во время *зийарата* (растирание «священной пыли» могил по лицу, возжигание свечей, громкий плач и т. п.) как явно противоречащих духу ислама[3]. Это, похоже, был как раз тот случай, когда «официальное богословие» легитимировало и одновременно лимитировало существующий обряд/ритуал.

Итак, самый показательный пример изложенного — это дискуссии о формах, ритуальных нормативах, сложившихся вокруг *зийарата*, особенно в его локальных формах. Однако одно дело паломничество к месту захоронения конкретного и авторитетного в былом лица («святого»), другое — посещение иных «святых мест», вроде следов коня халифа ʻАли б. Аби Талиба, мест хранения священных предметов (особенно принадлежавших Пророку и другим авторитетным людям), или культ священных деревьев. Известия о таких культовых местах попадали даже в исторические источники (см. ниже).

Для иллюстрации этих кратких тезисов предлагаю рассмотреть конкретный случай возникновения в конце первой половины XIX в. «нового места паломничества» в Коканде, подробно описанный кокандским историком Хаким-ханом в его сочинении «Мунтахаб ат-таварих» [МТ] и затем поправленный и дополненный другим историком Мулла ʻАваз-Мухаммадом Хуканди (خوقندی). Речь идет об эпизодах из религиозной жизни Коканда периода правления Мадали-хана (Мухаммад-ʻАли-хан, 1823–1842). Первым из местных историков на описанные ниже эпизоды в религиозной жизни ханства обратил внимание Хаким-хан. До этого он был изгнан из ханства (1824 г.) Мадали-ханом (родственником, другом детства), что и определило крайнюю пристрастность автора в толковании любых событий, происходивших в эпоху этого хана. Итак, автор пишет, что в то время в Индии жил некий плутоватый шейх по имени Гийахи (گیاهی)[4]. Жил он на берегу реки Лахор. Мошенники Индии отстригли клок его волос и объявили, что они принадлежали Пророку. Дело было поставлено на коммерческую основу, и эти волоски стали продавать. Одним из покупателей якобы стал Мадали-хан, который поместил «благословенный волос» во дворце своего покойного отца, ʻУмар-хана (1810–1822), — *Иски урда* и превратил этот дворец в место паломничества (*зийарат-гах*). Более всего эта «новая святыня» стала популярной в среде кочевников, живущих в ханстве. Через неко-

3 | Предисловие упомянутого сочинения Муʻин ал-Фукара (с обоснованием *зийарата*) дублировалось во всех соответствующих руководствах паломникам, написанных местными авторами.

4 | То есть буквально «заросший/обросший» (человек, у которого нестриженые волосы и борода).

торое время этот волос был перемещен в селение Каратипа, которое стало знаменито как Му-йи мубарак (букв.: «[святыня], где хранится «священный волос Пророка») и местом паломничества. В конце концов, как пишет автор, «все оказались в заблуждении» и «стали вершить действия, не соответствующие шариату». Например, со всех провинций Ферганы люди стали устанавливать на том месте особые шесты (*тугха/туг*)[5] на которых навешивались «знамена» из хвостов степных коров (*гав-и дашти*); эти «знамена» назывались *кутас* (قوطس). Хаким-хан говорит, что то место было отмечено примерно четырьмя тысячами *тугов*, напоминая лес. В это же время другой человек, побывавший в хаджже, организовал такое же место поклонения «волосу Пророка» в провинции (*вилайат*) Маргилан. Почти одновременно в доме одного из придворных ʻАзим-джана появился такой же «благословенный волос Пророка», и он тоже организовал к нему паломничество. Автор говорит, что народ Ферганы простоват и, приняв все на веру, стал поклоняться этим волоскам, допустив «новшество» (*бидʻа[т]*) и «бросив себя в пучину заблуждений» (*далалат*).

Далее автор приводит ряд хадисов и известий о деяниях Пророка и его сподвижников (*хабар*), доказывающих, как он полагает, религиозную нелегитимность описанных им эпизодов. В частности, приведен наиболее часто используемый в таких случаях хадис: «Всякое нововведение [в религии] есть недопустимое новшество; всякое недопустимое новшество есть заблуждение; всем заблудшим [гореть] в огне». После такого ряда аргументов автор пишет, что он многое видел, побывал в Мекке и Медине, общался с потомками Пророка (*шарифан*), которые в принципе подтверждали наличие волос Пророка в Египте, Сирии и других местах. Однако ни один из них не говорил и не слышал, что три таких волоса существуют «в вилайате Коканд». И если волосы Пророка существуют действительно, то те, кто приписывает всякие другие волосы ему, вершит деяние, которое, по убеждению автора, греховно и наказуемо. Хаким-хан пишет, что появление таких очевидных «новшеств» (*бидʻат-и сарих*) и «противоречий установленному» (*хилаф-и шарʻи*) связано с греховностью, исходящей, как он полагал, от Мадали-хана [МТ, с. 590–94]. О другом похожем обычае автор пишет следующее: «В Туркестане существует обычай (*расм*) — если где есть огромное дерево, [люди] превращают его в особый знак (*ʻалам*), а женщины принимают это место за «святыню» (*мазар*), завязывают там [на ветки] тряпочки, ставят светильники и ищут там помощи [от святого], впадая тем самым в заблуждения». Автор утверждает, что ʻАлим-хан (1799–1810) занялся такого рода «нарушениями» и «вырвал их с корнем» [там же, с. 91].

Такова версия и мнение Хаким-хана, связавшего все эти явления с нарушениями шариата при Мадали-хане. Неприязнь Хаким-хана к

5 | Особый деревянный шест, устанавливаемый на *мазарах* «святых» [Бабаджанов, Некрасова, 1999, с. 85–86].

этому правителю серьезно подрывает доверие к описаниям и особенно оценкам автора. Что касается самих эпизодов, связанных с неожиданным возникновением культовых мест со «священными волосами Пророка», Хаким-хан в это время не был в Коканде и не мог видеть всего воочию. Еще более сомнительным следует признать желание автора хронологически ограничить появление «непозволительных новшеств» пределами правления своего политического противника Мадали-хана. Кроме того, столь пуристическая оценка Хаким-хана выглядит несколько лицемерно, если учесть, что он воспринимает совершенно нормально (по крайней мере без осуждения) более вопиющие нарушения шариата со стороны других правителей, например кумира автора — ʻУмар-хана (1810–1922).

Во всяком случае, чтобы создать определенное равновесие во взглядах на ритуальные традиции кокандцев того времени, обратимся еще к одному автору (Мулла ʻАваз-Мухаммаду), описавшему эти же эпизоды, однако в несколько ином стиле и, очевидно, более близко к реальному положению дел. ʻАваз-Мухаммад сам был наблюдателем событий и эпизодов, которые он описывает, либо опирался на сведения непосредственных свидетелей. Наблюдения зафиксированы в двух его сочинениях, близких по содержанию: «*Тарих-и джахан нумай*» [ТДН] «*Тухфа-йи таварих-и хани*» [ТТХ].

Итак, согласно его рассказу, в Намангане жил некто по имени Ишан-и Шайхча, который «по случаю приобрел волос с благословенной головы Пророка». Он старался скрыть это от людей, но однажды проговорился друзьям. Весть дошла до слуха шайхов Коканда [по списку ТТХ — до самого Мадали-хана], которые велели привезти «с полным почетом» того наманганского шайха в Коканд с его реликвией. Несколько дней к реликвии продолжалось паломничество «и богатых и бедных, и старых и молодых», и затем «сообщество богословов» решило поместить «благословенный волос» на втором этаже построенного ʻУмар-ханом медресе (*Мадраса-йи ʻалийа*), расположенного в старой крепости (*арк*) Чахар-дара. Хранителем новой святыни сделали Ишан Махдум-и Курра-йи Маргинани (он назван «наставником вельмож Коканда»). Паломничество было разрешено всем, независимо от происхождения. По утверждению автора, через некоторое время в этом месте началось буквально столпотворение, поскольку люди в своем рвении «услужить святыне» (естественно, в той форме, как сами понимали это «услужение») превратили место паломничества (подножие старой крепости) в «свалку мусора» (*мазбала*), проявив невоспитанность» (*би-адаб*), то есть действия, не соответствующие религиозным предписаниям и этике. А мясники обосновались там и стали резать жертвенных баранов, тоже отступая от предписанных, с точки зрения автора, норм.

Далее рассказ обретает несколько легендарные (либо фольклорные) формы, за которыми, однако, можно угадать реальные на-

строения политической и духовной элиты города, которую, видимо, беспокоило такое скопление людей, занятых сомнительными ритуалами. Собственно, рассказ заключается в том, что хранителю святыни привиделся сон, в котором сам Пророк с гневом сказал *мутавалли*, что место хранения его волоса превращено в свалку. После сна, как доказательство незримого присутствия Пророка, все в округе будто бы наполнилось запахом мускуса и другими ароматами. Ишан-и Курра сильно испугался и сразу доложил об этом сне Мадали-хану, а по другой версии, об этом сне узнали «люди мистического пути (суфии) и шайхи». Учитывая сложившуюся ситуацию (т. е. «гнев самого Пророка»), реликвию решили перенести в селение *Кара-типа*, по каковой причине позже оно стало известно как *Му-йи мубарак*. Начало переноса реликвии было торжественным. Множество улемов, амиров (военная и политическая элита), шейхов, ходжей (*хʷаджа*), простых людей «встали группами и рядами» стали читать молитвы. После этого был совершен своеобразный обряд «упаковки» священной реликвии. Волос был положен в серебряную коробочку, которую заключили в золотую шкатулку и затем в железный ящик, который «обернули в семь слоев дорогой материи». Упомянутый хранитель водрузил этот «драгоценный сверток» на свою чалму (*дастар*) и был посажен на белого верблюда и направился в сторону Кара-типа, сопровождаемый «тысячами и тысячами людей», которые шли за верблюдом с плачем и криками. В этот день, как пишет автор, «и стар и млад государства плакали, словно это было началом Судного дня», а многие «люди мистического пути» исполняли ритуал *зикр-и джахр*, то есть громкое поминание имен Аллаха или иных формул.

С таким исключительным почетом, благоговением и шумными проявлениями душевных эмоций священный волос был доставлен на место нового хранения. После того как все немного успокоилось, названные представители духовной и политической элиты вместе с Мадали-ханом (по другой версии — по его инициативе) собрались в саду у водоема Чахар садда. Причиной стало то, что в самый разгар описанного выше обряда явился некий «одноглазый мулла»[6] родом из Кандагара (имя не названо) и устроил дискуссию с улемами Коканда. О сути его претензий ничего не сказано. Однако речь, очевидно, шла о правомерности (с точки зрения предписаний) совершаемых церемоний и ритуалов. Далее страсти накалились, и многие улемы набросились на смельчака «с рычанием лесных львов». Дискуссия была весьма бурной, и стороны разделились относительно «исламской легитимности» поклонения волосу Пророка. Деталей дискуссии автор, к сожалению, не передает и пишет лишь о том, что своеобразное резюме в споре было выведено авторитетным богословом Коканда Ишаном Махдум-и Бухари, который сделал заключение с опровержения-

6 | В тексте «*Ахад ал-ʻайн*» (одноглазый). Возможно, выражение использовано как идиома и означает не вполне грамотных или не видящих всех обстоятельств дела людей и т. п.

ми (*раддийа*) мнений тех, кто, видимо, высказывался против этого культа (и вновь, к сожалению, в тексте нет конкретного содержания «опровержения» и аргументов Ишана). Заключение Махдум-и Бухари сводилось к тому, что такое дело (то есть поклонение волосу Пророка) есть «богоугодная/правильная акция» (*саваб*). Это означало, что этот относительно новый для Коканда культ получил своеобразную «государственную легитимацию», поскольку на собрании присутствовал сам хан, а Ишан Махдум-и Бухари занимал должность главного судьи в армии ханства (*кади ал-ʻаскар*). Мадали-хан, довольный решением, одарил Ишана и остальных улемов [ТДН, л. 151б–152а; ТТХ, л. 215а–216а].

Однако даже благословение знаменитого в ханстве шайха не сняло проблемы «сомнительных ритуалов» вокруг культа волос Пророка, количество которых увеличивалось, а вместе с ними множились и места соответствующих паломничеств, поскольку они оказались, как будет видно ниже, весьма доходным предприятием для их владельцев. Об этом пишет тот же ʻАваз-Мухаммад. По его рассказу, через полгода в Коканде стало известно, что один из «старейшин Маргилана» совершил хаджж и тоже привез с собой волос Пророка. Его жилище стало фактически местом паломничества («местом столпотворения»). Там люди оставались ночевать, готовили пищу и т. п. Когда этот слух дошел до Мадали-хана, он послал в Маргилан нескольких авторитетных улемов и велел удостовериться, действительно ли это волос Пророка. Улемы (не ясно, по каким признакам) признали волос подлинным. Тогда по приказу Мадали-хана в центре города, у старой крепости Маргилана, была выделена земля и отдельное помещение для хранения реликвии. И это новое культовое место, получив фактически государственную легитимацию, стало местом паломничества тысяч и тысяч людей, посещавших святыню целыми городскими кварталами (*махалла*), селениями, родовыми кланами. На поклонение к нему шли киргизы, кипчаки, другие кочевые тюркские народы.

Однако, как замечает автор, святыня стала прибежищем крайнего фанатизма (*таʻассуб ба-таʻассуб*). Например, на мазаре стало устанавливаться масса *тугов*. Церемония их установления сопровождалась коллективным плачем, зикром, другими «сомнительными ритуалами». Люди жертвовали значительные средства, часть своего имущества (*вакф*) в пользу святыни, приносили другие дары[7]. За короткое время количество *тугов* на маргиланской святыне выросло до тысячи. Между тем эти известия дошли до Коканда, и население столицы и округи тоже «решило подвязать пояса» (т. е. проявить усердие) ради «службы святому волосу Пророка». Сюда, по свидетельству

7 | Помимо прочего раньше и теперь такого рода святыни приносят солидный доход хранителям и шайхам, борющимся за «пост» их хранителей. Материальный интерес также был и остается серьезным стимулом для «пропаганды» и поддержания в среде верующих представлений о том, что пожертвования таким «святыням» — дело богоугодное и будет иметь последствием «помощь в делах», в исцелении недугов, удачном разрешении беременности и т.п.

автора, для установки одного *туга* прибывало до двух тысяч человек из какого-нибудь городского квартала или улицы (каждая улица или квартал «поднимали свой *туг*»). Автор подтверждает сведения Хакимхана о том, что на навершие *туга* устанавливались коровьи хвосты (что, как пишет автор, было диковинной вещью). Цены на них резко поднялись из-за высокого спроса (до двух-трех золотых).

‘Аваз-Мухаммад кратко описывает саму церемонию установления *туга*. Для основания его ствола (часто это высокий многолетний тополь) выкапывалась яма, в которую устанавливался основание-ствол и начиналась церемония «поднятия *туга*», сопровождаемая громкими криками и плачем и даже зикром *джахр*. Все это, очевидно, должно было свидетельствовать об искренности намерений совершающих этот ритуал, их «службу от всего сердца» собственно святыне, а за исключительно высоким накалом эмоций угадывались надежды на «спасение», помощь «святого» (в данном случае самого Пророка) в делах. Люди привозили сюда *туги* отовсюду (из Чуста, Намангана и других мест Ферганы). Особенно много было «степняков» (*сахрайи*) и горцев. Они оставались ночевать на неделю-две в местной мечети, в которой во время церемоний установления *тугов* проводились сеансы зикра *джахр*. Участники ритуала (среди которых были женщины и дети) также распевали мистические вирши (*сама‘*), хвалебные оды Пророку (*на‘ат*), исполняли зикры и во время «шествия», то есть с момента выноса *туга* из своих селений, городских кварталов, либо зимних становищ, чем, по мнению автора, проявляли «необычные для мусульман вещи». Приверженцами культа волоса Пророка становились даже дети и подростки. ‘Аваз-Мухаммад заметил также, что поднимая *туг*, люди тратили до нескольких сот золотых ради этих церемоний. На святыню приносили дорогие ткани (европейские, кашмирские и проч.), украшая ими свои *туги*. Кроме того, люди в порыве эмоционального рвения готовы были отдавать свое имущество; иногда так и было — они жертвовали целые сады, земли и т. д. Появилась даже традиция соревнования, кто больше угодит духу Порока своей щедростью в подношениях. Самыми «благоприятными днями» для установки *тугов* считались пятница и понедельник, в каковые дни, как пишет автор, все вокруг приходило в движение и поднимался далеко разносящийся гвалт. Иногда в день поднималось от пяти и до десяти *тугов* [ТДН, л. 152а–153а; ТТХ, л. 216а–217б][8].

За короткое время на кокандской святыне количество *тугов* возросло до нескольких тысяч, и эта святыня стала «знаменательным признаком» (символом) Коканда того времени. По представлениям многих людей, это должно было свидетельствовать о том почтении мусульман

8 | В ТДН на полях на узбекском (чагатайском) языке добавлена следующая фраза: «Невероятно, чтобы благословенный волос Посланника — мир ему! — оказался в руках у какого-то кокандского торговца или ферганского шайха. Это какой-то волос, который называют «Молящийся влюбленный» (?) (*‘ашик салават*). Некоторые [кто видел] говорят, что это похоже на волос. Но [что это] — Аллах знает».

ханства, которое было оказано волосу Пророка, а значит, и ему самому. Правда, по мнению автора, «фанатизм» выводил все эти ритуалы в разряд «сомнительных» с точки зрения его представлений об исламских предписаниях.

Вскоре знаменитый кокандский ветер, переходящий в ураган, смел все эти *туги* и «разорвал в клочья ткани». Тем не менее культ того волоса сохранялся не только в эпоху правления Мадали-хана (вплоть до середины 1842 г.), но и позже. Захвативший Коканд правитель Бухары Насрулла-хан (1826–1860), который казнил Мадали-хана, в числе других трофеев вывез в Бухару все три известных в Фергане на то время волоса Пророка, очевидно признав их в качестве святынь. Оставшиеся *туги* были использованы для укрепления стен Коканда во время второй интервенции бухарцев (1843) либо для строительства ворот и мостов города. Позже, как пишет ʻАваз-Мухаммад, два волоса «вновь были возвращены в Коканд» (в 1288/1871–72 гг.), а один утерян [ТДН, л. 153а, б; ТТХ, л. 217б–218а].

В своем сочинении ʻАваз-Мухаммад повторяет также и ремарку Хаким-хана по поводу обычая поклонения жителей Мавераннахра/Трансоксианы разного рода «священным деревьям». Некоторые детали, особенно в списке [ТТХ], уместно привести здесь. Эти события связаны с попытками упомянутого правителя ʻАлим-хана, активно боровшегося с разного рода проявлениями «суеверий», совершить «религиозную реформацию». Одним из таких обычаев, попавших в список «неправильных», оказался ритуал «освящения» деревьев. ʻАваз-Мухаммад, повторяя замечание Хаким-хана, пишет о том, что среди жителей Трансоксианы распространено поверье, по которому большие деревья считаются «местами [обитания] *чилтанов* и потому на них устанавливают особые знаки/знамена (ʻ*алам*). Речь идет о невидимой иерархии «святых» (*аулийа*ʼ), число которых обычно достигает 40 (реже — 7). Между прочим, эта иерархия (с указанием окончательного их числа) сложилась к X в. и в последующем, с появлением новых *вали*, количество святых в каждой ступени (начиная, естественно, со второй) у суфийских авторов стало возрастать [Кныш, 1991, с. 45–46][9]. Далее автор, фактически слово в слово повторяя ремарку Хаким-хана, пишет: «А глупые женщины считают это место святыней (*мазар*), подвязывают там тряпочки, возжигают светильники (*чирагха*) и просят там о помощи, бросая себя в пучину заблуждений» [ТДН, л. 50б; ТТХ, л. 114б. Эпизод упомянут в работе: Mulla Muhammad, p. 20, comment. 23]. В подтверждение этого «заблуждения и шарлатанства» автор приводит рассказ о кокандском мяснике в квартале *Куш-арик* Уста Саййиде, который «всегда был в долгах». Однажды он заявил, что в его дворе у высохшего дерева в ночь на пятницу и понедельник появляется один из «*чилтанов*» — Гавс ал-Аʻзам (ле-

9 | Ср. эти рассказы с народными легендами, записанными русским этнографом М.А. Андреевым [Андреев, 1927, с. 334–348].

гендарный основатель суфийского братства Кадирийа). Его двор стал популярным. Через некоторое время мясник не просто расплатился с долгами, но еще и разбогател (ТТХ, л. 114б).

* * *

Итак, обе версии рассказа (при той или иной степени пристрастности их авторов) показывают, насколько быстро распространился и стал массовым относительно новый культ (поклонение волосу Пророка) среди жителей Кокандского ханства XIX в. Резкая критика Хаким-хана по поводу причин появления этого культа, очевидно, не вполне отражает реальное положение дел. Ведь такого рода «суеверия» и «поклонения» существовали в исламе и в другие времена. Например, тот же культ деревьев, о котором упомянул сам Хаким-хан. Поэтому его желание связать «суеверия» исключительно с именем Мадали-хана не может быть признано надежным по изложенным выше причинам. Тем не менее в некоторых замечаниях Хаким-хана есть свои резоны, хотя бы в том смысле, что исламская нравственность (в том числе и в ритуальной практике) в деспотических обществах так или иначе связана с волей правителя, точнее зависит от степени его приверженности этой самой нравственности. Не исключено, что Мадали-хан, вовлекаясь сам и вовлекая общину ханства в новый культ, пытался отвлечь общественное внимание от негативных оценок и последствий, связанных с открытыми нарушениями ханом норм шариата. В этом смысле «волос Пророка» оказался «в нужном месте и в нужный час», получив «государственную легитимность» — через благословение авторитетным богословом (состоящим на государственной службе) нового культа в присутствии (и наверняка при прямом стимулировании) Мадали-хана. И именно эта «государственная легитимация» стала, очевидно, одним из главных стимулов массовости культа.

Тем не менее оба автора говорят, что на «священный статус» волоса Пророка первыми откликнулись кочевники, горцы и простые жители городских кварталов. Даже из приведенных скупых описаний совершенно ясно, что у этих слоев мусульман было свое понимание религии и «священного». Можно даже сказать, что они нуждались в такого рода святынях не меньше, чем в мечетях, ибо они имели реальную возможность прикоснуться к реликвии, к духу «святого», к его волосу, предмету одежды. Однако объяснение этих явлений исключительно «безграмотностью», «простотой» и даже «дикостью» массы простолюдинов [Хуршут, 1989, с. 46–52] тоже не может дать нам полного представления о самом явлении, ибо в целом такой способ фетишизации в исламе уже существовал, как существовали признанные «фетиши», вроде камня Каабы, одеяния (*хирка*) Пророка, его «легитимных» волос в других регионах исламского мира, могил или «мест, где ступала нога

святого», и прочие. И между прочим цитированный здесь «аристократ от истории» Хаким-хан (потомок Пророка — саййид) говорит о подобных святынях, связанных в той или иной степени с такой же фетишизацией массы других предметов, сопровождаемой сложными культами и ритуалами. Например, весьма подробно рассказывая о культе горы «*Тахт-и Сулайман*» (Ош), других святынях и «чудесах» этого региона, которые ему довелось посетить, он при этом ни словом не обмолвился об «осуждаемых» ритуалах на тех святынях (МТ, с. 184–186).

Следует признать синкретический характер фактически нового культа «волоса Пророка», возникшего за очень короткий срок в Коканде. Не стоит также отрицать, что комплекс *Муйи мубарак* представляет пример слияния (синтеза) разных культовых (и, если угодно, этнокультурных) традиций. Однако, как показано выше, это естественный синкретизм, поскольку ритуальные традиции и представления отражают более сложные явления, чем просто обычные предписания «книжного ислама». Ведь внутриконфессиональная критика не выносила однозначных решений по названому культу, чем тоже фактически легитимировала синкретический характер названного культа, оговаривая, правда, языческие (значит, осуждаемые) формы его проявления. Это естественная реакция монотеистической религии, в принципе не одобряющей духовных конкурентов.

Однако отвлечемся от оценок местных авторов и повторим аксиому религиозной социологии — духовность общества, как и оно само, дифференцированны. Духовность чаще всего зависела от социального статуса, восприятия священного, ритуала вообще и многих других обстоятельств. И эта дифференцированность всегда предполагает критический взгляд «аристократов» на дела и образ поведения «черни», что переходило даже в презрение и духовное отчуждение. Критика снизу не так слышна, так как продукты интеллектуального творчества (по которым мы часто судим о конкретных событиях или конкретной «ситуации») — это прерогатива «верхов». А их взгляды и понимание (дошедшие в тех же письменных источниках) так или иначе влияют на наше представление об «истории» и «прошлом» и, увы, часто на наши оценки.

Во всяком случае, здесь наиболее интересными кажутся по крайней мере две стороны обсуждаемых эпизодов. Во-первых, нельзя не обратить внимания на массовость явления, связанного с названными культами. Во-вторых, стоит обратить внимание на очевидную фетишизацию большинства этих и похожих культов. Правда, заметно, что оба автора (даже более либеральный ʻАваз-Мухаммад) осуждали форму совершаемых ритуалов, особенно установку *тугов* и «знамен», но считали такие действия лишь результатом «фанатичности/суеверности» участников ритуала. Тем не менее ни один из авторов не стал обвинять паломников в «неверии» (*куфр*), указав лишь на их «фанатичность» (*таʻассуб*), которая, по их мнению, и привела паломников

к заблуждению (*далалат*). В системе дискуссий и обсуждений разных проблем внутри ислама эта разница в оценках деяний личности или группы мусульман весьма важна. Ведь речь идет, условно говоря, о праве «оставаться в исламе» той части мусульман, которая подвергается критике мусульманским богословом (богословами). Здесь хочу напомнить и оценку еще более жесткого критика фетишизации культовой и лечебной практики, вынесенную известным бухарским богословом и историком Рахматаллахом Марви, больше известным как Вазих (ум. в 1893 г.). Он с иронией и изрядной гиперболизацией описал практику «лечений и заговоров», широко распространенную в среде знатных бухарских женщин. Однако и его жесткая критика не выходила за пределы принятых норм и не содержала даже намека на обвинение объектов своей критики в «неверии» (*куфр*) (Вазих, л. 126б–138а).

Я не склонен разделять устоявшийся взгляд на такого рода обычаи, как проявление «доисламских ритуалов». Это, на мой взгляд, слишком упрощенная оценка сложных проявлений культов и повседневной ритуальной практики, часто связанных с тонкими психологическими переживаниями, мироощущением, особыми духовными запросами, мировоззрением и т. п. К тому же, если принять такой взгляд на «исламскость» (или наоборот) описанных и похожих культов, то «настоящими мусульманами» в Коканде следовало бы признать лишь ту небольшую группу богословов (во главе с упомянутым муллой из Кухистана), которые оспаривали правомерность культа волоса Пророка. Проблема оценки «истинно исламского» много шире, и ее нельзя ограничивать взглядом (критикой) лишь одной группы богословов. Следовательно, исследователям (будь то исламоведы, историки или этнографы) не стоит вновь и вновь использовать (по сути, миссионерские в былом) клише «неисламскости» («доисламскости») тех или иных реликтов и культов местных мусульман. Задача исследователя понять, какие функции эти практики и ритуалы выполняли, кому были нужны, кому мешали, наконец, почему отжили или сохранились, обретая, может быть, иные формы. Ведь эти культы были и остаются частью ритуальных традиций и представлений (не обязательно доисламских) конкретной части общины. Ритуал возникает и существует в определенном этнокультурном пространстве, и затем становится его органической частью.

Независимо от оценок его «правильности» и «неправильности» (даже с точки зрения «внутренней»/богословской оценки) они были и остаются в рамках ислама, учитывая его локальные и внутриконфессиональные формы, разнообразие оценок богословов и т. п. Проблема гораздо сложнее, и она между прочим была очевидна и для самих мусульманских богословов («взгляд изнутри»), которые при всей жесткой критике описанных деяний, связанных с перманентной фетишизацией культовой практики, все же были гораздо более осторожны в оценках, чем современные исследователи. Поэтому прежде чем выносить одно-

значные и упрощенные вердикты «доисламского/неисламского характера» того или иного реликта, не мешало бы обратиться к этой самой «внутренней оценке» конкретного культа, сделанной самими мусульманскими богословами. Научная продуктивность такой методологии (по крайней мере в свете нынешней степени изученности проблемы) очевидна. Кроме того, не менее продуктивными должны стать обзор и оценка, условно говоря, «религиозного состояния» общества, с которым мы имеем дело, прилагая формулировки и существующие ныне методы религиозной социологии.

Исходя из сказанного, мы сознательно отходим от ограниченной или даже апологетической оценки «чистого ислама», предлагая рассматривать эту религию, или «исламское», значительно шире, то есть как культурное, историческое, региональное и даже этнобытовое явление в смысле наличия своих обычаев и обрядов у этнических групп и наций. Особенно это касается ситуаций в прошлом, например в относительно недавней исторической перспективе. Иными словами, мы предпочитаем следовать мнению и самоощущениям акторов исторического прошлого, совершающих некие ритуальные действа на условной «религиозной/ритуальной сцене», но, самое главное, воспринимающих эти свои действия как «истинно религиозные», «священные», «сакральные». Тем более в случаях, описанных выше, богословы выносили неодинаковые решения относительно исламской легитимности этих ритуалов, как это мы видели из приведенных выше эпизодов. Точно так же мы считаем неправомерной оценку миссионеров и отчасти ориенталистов колониального периода, характеризующих названные прецеденты ритуальной практики как «неисламские», «доисламские реликты и верования» и т. п. Все эти оценки были подхвачены советской этнографической школой [Кнорозов, 1949, с. 86, 97; Сухарева, 1950, с. 159–160, 177–178; Сухарева, 1960, с. 3–5, 85 и др.], которая воспринимала и толковала такого рода обычаи как некое подспудное доказательство «неисламскости» этих ритуалов, «суеверного ислама», в конечном итоге — «слабости ислама в местной народной среде». Добросовестно фиксируя «реликты» и «народные верования» местных мусульман, большинство советских этнографов (особенно местные ученые) фактически восприняли «аналитический метод» миссионеров под лозунгом «разоблачения ислама», вскрытия его «консервативной сущности» и т. п. Все это серьезно искажало действительную картину, приводя к искусственному разделению ислама (вслед за Л.И. Климовичем и А. Беннигсеном) на «официальный» и «неофициальный», «народный», «бытовой», «параллельный» и пр., а в конечном счете — на «правильный» и «неправильный»

Критика «реликтового характера ислама» началась еще со времен миссионеров, указывавших на приверженность некоторых мусульман этим самым реликтам и «фетишам», и тем самым подвергавших сомнению настойчиво декларируемую форму единобожия в исламе. Между

прочим мусульманские модернисты конца XIX и начала XX в. (включая Исмаила Гаспринского и джадидов) со своей стороны добросовестно воспроизвели миссионерскую критику «реликтов» и «фетишей» в исламе, полагая, что они и есть главная причина отсталости и невежества исламской *уммы*, подрывающая рациональную сущность этой религии. «Отсталый», «консервативный» ислам стал рассматриваться модернистами как «историческое прошлое», «ненужный груз» и пр., что, естественно, порождало конфликт внутри общины. Такая оценка скорее отражала политические и социальные задачи, которые поставили перед собой «модернисты» от ислама. Я далек от мысли осуждать или обвинять модернистов или джадидов и им подобных. Нет, конечно. Они тоже явление историческое и также должны рассматриваться в рамках ислама как результат общественных, интеллектуальных и прочих перемен в общине. Я лишь говорю о современном методе научного анализа и оценок, в которые не должны переноситься реалии политических задач каких-то движений, господствующей идеологии.

Исследователь не может и не должен воспринимать ритуальные действия простых верующих как некое суеверие, прилагая к ним еще и расхожие определения вроде «доисламские», «неисламские» и пр. По крайней мере, используя похожие термины, гораздо продуктивнее в научном анализе отказаться от критической и даже осуждающей тональности. Ибо, повторяю, задача исследователя — рассматривать такого рода действия (ритуалы) в локальной общине как результат проявления именно верований, обычаев (но в рамках ислама!), как проявление собственного понимания религии вершителями некоего «сомнительного» обряда и ритуала, считающими себя, однако, мусульманами и воспринимающими собственные действия как часть традиционных (а значит, исламских) обрядов. Попытки унификации, «очищения ислама», «возрождения его первородных форм» и т. п. лозунги в современном мусульманском мире не должны переноситься в научные оценки отдаленного и более близкого исторического прошлого и тем более на их «родимые пятна» (или «реликты») в сегодняшних реалиях.

Тем более ислам как религиозная система, или как традиция предписаний и ограничений, гораздо более динамична и гибка (особенно если учесть его мазхабные и локальные формы) и прибегает к веками выработанным методологиям «обоснования» и «опровержения». Иными словами, ислам не исключает проявления «новшеств» в ритуальной практике, многие из которых на протяжении веков все-таки легитимировались в той или иной форме (в виде «приемлемого/хорошего новшества»), а другие отвергались, хотя продолжали существовать либо возрождаться. А потому ограничение сложившегося порядка ритуальных норм в разных мазхабах и регионах рамками исключительно книжных и пуристических регламентов «дозволенного» и «запретного», на мой взгляд, некорректно. Одновременно представляются неправомерными назойливые попытки отыскать корни «доисламских

реликтов» в т. н. «народных обычаях», поскольку сама система «оценки» внутри ислама уже давно детерминировала, а в большинстве случаев легитимировала такого рода ритуальное разнообразие, закрепив за одними ритуалами понятие *машру*ʻ (шариатское), за другими ʻ*урф ва* ʻ*ада* (обычаев и локальных обрядов, не противоречащих шарʻиату), или *навафил* (дополнительные ритуалы) и т. п.

Мы уже отмечали в одной из своих публикаций [Бабаджанов Б. О фетвах], что одна из особенностей местных форм бытования ислама состояла в том, что обычаи (ʻ*урф*, ʻ*ада*[*т*]) в разных формах всегда сохранялись в обычной (не предписанной) ритуальной практике, а местными доисламскими правовыми нормами (как второстепенным источником права) нередко пользовались третейские и верховные судьи (*хакам*, *кади ал-кудат*). Известно значительное количество фетв местных богословов, по-разному характеризовавших множество норм и обычаев, относящихся к ʻ*урф* и ʻ*адат*[10]. При этом по одному и тому же обычаю разными богословами могли выноситься неодинаковые решения; обычай мог быть признан и приемлемым (*макбул*), и нежелательным (*макрух*), и недозволенным (*харам*) и т. п. Можно предположить, что по этим же вопросам возникало множество устных дискуссий, о которых изредка упоминается в средневековых источниках. Независимо от богословских оценок тех или иных обычаев они существовали (и даже со-существовали с шариатом), а принцип самой догматической системы ислама предполагал свободное их обсуждение. Именно такая система наряду с другими факторами определила способность ислама приспосабливаться к любой (даже самой неблагоприятной) политической системе и к разным вариациям этнокультурной среды. Саморегулятивный потенциал ислама тоже во многом обусловлен дискуссиями, которые и сформировали его богословско-правовое разнообразие и служили естественным противовесом унификации, которая чаще всего и приводит к постоянному ренессансу салафитских идей о «возрождении первородного ислама», или, пользуясь устоявшимся ныне термином, к «фундаментализации религии».

Как бы там ни было, ʻ*урф* и ʻ*адат* (и не только культовая практика) занимали значительное место в культурных и бытовых традициях местных народов, и, как нам кажется, их стандартная характеристика как «неисламских» (или «доисламских») реликтов и обычаев не всегда корректна, поскольку они не могут выноситься за пределы ислама как явления регионального, имеющего свои постоянно развивающиеся локальные формы бытования.

Не стоит забывать, что локальные исламские общины не были свободны от перманентного возникновения внутри них различных прецедентов появления «новых культов», в том числе связанных с фетишизацией предметов, таких как одежда Пророка (знаменитая

10 | Часть из них хранится в Институте востоковедения АН РУз и в частных собраниях.

«*хирка*»/халат), его волос, предметы туалета других личностей, знаменитого «Корана Османа/'Усмана» и т. д. Тем более что фетишизация волоса Пророка, предметов его туалета и пр. могли и должны были считаться сакральным действом. Ведь по представлениям приверженцев таких культов, их симпатии восходили к легитимному «образу» (архетипу) — самому Пророку. И эта фетишизация, отчасти легитимная (как в случае со знаменитым священным камнем Каабы или теми же волосами Пророка) и отчасти «новая», или региональная (а значит, сомнительная для богословов других регионов, как в случае с культом одежды знаменитых личностей), является частью религиозной жизни локальных (если угодно, этнических) общин, как бы строго они ни осуждались некоторыми наиболее пуристически настроенными богословами. Между прочим один из богословов региона начала XX в., Али-хан тура Сагуни, опираясь на хадисы, тоже писал о «священных признаках» волос Пророка, их целительной силе и о том, что уже первые *асхабы* (сподвижники) собирали эти волосы и хранили их [Алихонтӯра, 1991, с. 9–10].

В заключение я постараюсь изложить собственные соображения касательно перспектив и направлений исследований по теме этой статьи, но уже не только с исламоведческой или исторической точки зрения, но и с точки зрения обновления методологии и сегодняшних задач этнографии (этнологии). При том что синтез достижений этих наук представляется куда более перспективным.

Итак, символы ритуала — это символы общества, которое сакрализирует их. В описанных случаях удачное стечение обстоятельств предоставило возможность приложить собственные символы (например, материальное их воплощение — сакральные шесты/*туги*, и как действие-символ — коллективные радения) к официально сакрализированным ритуалам (*на'ат* — хвала Пророку) и/или предметам (волос Пророка), но не вопреки «официальной религии», а в полной гармонии с ней, по крайней мере в глазах самих исполнителей ритуала. Кроме того, ритуальное пространство вокруг нового культа включает в себя и культовые сооружения, так сказать, нормативного свойства. Я имею в виду мечети, которые используются не только как площадки для исполнения предписанных ритуалов (молитв), но и как места, обслуживающие «дополнительные ритуалы» (*навафил*) нового культа. Именно такой синтез был бы интересен для теоретического осмысления. Однако следует иметь в виду, что мы имеем дело не только со столкновением, но и взаимодействием разных точек зрения, как в их «официальном» проявлении, так и в обыденном. Таким образом, перспективной задачей стала бы расшифровка семантики ритуальных действий и форм на стыке (и даже в конфликте) традиционной культуры и религиозных (книжных) предписаний, особенно в их строгом, пуристическом толковании, пытающемся делегитимировать такого рода ритуалы.

Полезно было бы также взглянуть на такого рода ритуалы с точки зрения ролей акторов этих действий, смысла этих действий, самоощущений и, наконец, собственно структуры ритуальных действий. Скажем, приведенные нами эпизоды показывают и высокую степень социальной вовлеченности индивидуумов в коллективные действия, и такую же высокую потребность в этих действиях. Накал эмоций, выраженный в высшей степени духовного переживания/экстаза — плаче, тоже может восприниматься как способ ритуальной коммуникации, коллективного сопереживания и призван, казалось бы, объединить духовно всех участников ритуала. Однако этого не происходило. Каждый городской квартал, каждый род (родовое колено) и село ставили «свой *туг*», а значит, собственное символическое воплощение «службы духу Пророка». А это, как отмечают авторы, порождало некое соревнование разных социальных групп, желавших получше (побогаче) украсить свой *туг*, и тем самым выделиться, а значит, иметь больше заслуг перед духом Пророка (его волос стал символом материализации его духа). Этот волос являлся еще и центром ритуального пространства. Именно в этом соревновании единый культ и единообразные ритуальные действия вместо социальной унификации порождали групповую изоляцию, что отражало этнически дисперсное состояние общества, в котором патриархально-родовая структура еще не была разрушена окончательно. Индивидуумы привыкли к сохранению этнической/племенной/групповой идентичности, разбивая единое ритуальное пространство на родовые «священные ячейки», где установлен «собственный *туг*» рода (квартала, улицы).

Суммируя вышесказанное, можно следующим образом сформулировать вопросы для дальнейших изысканий по теме статьи: 1) Что происходит, если конкретная среда/общество уже имеет некоторый набор ритуальной практики, легитимированный более развитой религиозной системой (в данном случае исламом) и какова окажется природа микроконфликта при появлении нового культа и нового фетиша? Ведь эта религиозная система, как сказано, воспринимает любое новшество/*бидʻа* в ритуале как недопустимое, возможно даже ведущее к политеизму/*ширк*, оцениваемому иногда более тяжким грехом, чем даже неверие/*куфр*. 2) Вступает ли ислам в противоречие с этой традицией, новым культом, особенно со множественностью его значений? И не следует ли уточнять, о каком исламе (в локальном, культурологическом или хронологическом смысле) идет речь? 3) И соответственно каковы аргументы тех, кто осуждает «новый культ», и насколько правомерна их претензия говорить от имени ислама? Иными словами: так ли уж однозначна позиция богословов и соответственно богословия в отношении к новшествам?

# Сокращения

ИВ АН РУз — Институт востоковедения Академии наук Республики Узбекистан, Ташкент
ИВР РАН — Институт восточных рукописей Российской академии наук, Санкт-Петербург
*ИнТБРИ* — Ислам на территории бывшей Российской империи. *Энциклопедический словарь* / Под ред. С.М. Прозорова. Вып. 1, 2. М.: Вост. лит., 1999, 2001.
*ИЭС* — *Ислам. Энциклопедический словарь.* М.: Вост. лит., 1991.
МТ — منتخب التواريخ. جلد دوم. تألف محمد حکیم خان. تصحیح –یایوئی کاواهارا، کوئیچی هانه دا. توکیو: مؤسسه مطالعات فرهنگ ها و زبانهای آسیا و آفریقا، ۲۰۰۶.
ТТХ — ʻАваз-Мухаммад Аттар Хуканди. *Тухфа-йи таварих-и хани.* Ркп. ИВР РАН, № С–440.
ТДН — ʻАваз-Мухаммад Аттар Хуканди. *Тарих-и джахан нумай*, л. Ркп. ИВ АН РУз, № 9455.

# Список источников и литературы


Алихонтўра, 1991 — Алихонтўра Соғуний. *Тарихи Муҳаммадий*. Тошкент: Мерос, 1991.
Андреев, 1927 — Андреев М.А. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // *В.В. Бартольду — Туркестанские друзья, любители и почитатели*. Ташкент, 1927.
Бабаджанов, 2001 — Бабаджанов Б.М. О фетвах САДУМ против «неисламских» обычаев // *Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри* (ред. А. Малашенко, М. Олкотт) М.: Арт-Бизнес-Центр, 2001. С. 170–184.
Бабаджанов, Некрасова, 1999 — Бабаджанов Б., Некрасова Е. Туг // *ИнТБРИ*. Вып. 1. М.: Вост. лит., 1999.
Бабаджанов, Некрасова, 2001 — Бабаджанов Б., Некрасова Е. Чашма-йи Айуб // *ИнТБРИ*. Вып. 2. М.: Вост. лит., 2001.
Бартольд, 1963 — Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Бартольд В.В. *Сочинения*, т. I, М.: Наука, 1963.
Большаков, 1984 — Большаков О.Г. Суеверия и мошенничества в Багдаде XI–XIII вв. // *Ислам. Религия, общество, государство* / Отв. редакторы П.А. Грязневич, С.М. Прозоров). М.: Наука, 1984. С. 144–148.
Вазих — Вазих. *ʻАкаид ан-ниса'*. Ркп. ИВ АН РУз, 3759/3.
Кнорозов, 1949 — Кнорозов Ю.В. Мазар Шамун-наби (Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // *Советская этнография*. 1949 (2). С. 84–100.
Кныш, 1991 — Кныш А.Д. Вали // *ИЭС*.
Муʻин ал-Фукара, 1904 — Муʻин ал-Фукара. *Китаб-и Мулла-зада*. Казань, 1904.
Сухарева, 1950 — Сухарева О.А. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // *Труды Института истории и археологии АН УзССР*. Вып. II. Ташкент, 1950. С. 152–178.
Сухарева, 1960 — Сухарева О.А. *Ислам в Узбекистане*. Ташкент, 1960.
Тернер, 1983 — Тернер В. *Символ и ритуал*. М.: Вост. лит., 1983.
Хуршут, 1989 — Хуршут Э. Критика суеверий и духовенства в «Мунтахаб ат-таварих» // *Адабий мерос*. 1989. № 1 (47).