

Научная статья
УДК 39
doi: 10.17223/2312461X/37/4

ХОРЕЗМСКИЕ «ТРОПИКИ»¹: АНТРОПОЛОГИЯ МАЗАРА УЛЛУ-ПИР

Игорь Александрович Панков

*Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Санкт-Петербург, Россия,
pankov@almaqam.ru*

Аннотация. Вдалеке от туристических маршрутов и официального ислама на мусульманских святых местах (мазарах) сохраняется ритуальное наследие религиозных систем прошлого. К регионам с богатой синкретической традицией локальных верований и практик с уверенностью можно отнести современный Хорезм. Его относительная изоляция от остальной части Центральной Азии способствовала формированию своеобразия культуры. Такого рода островком местной религиозной культуры остается хорезмский мазар *Уллу-пир*, предлагающий антропологу удивительную возможность зафиксировать и изучить загадочный мир крупного сакрального объекта. Пройдя вместе с паломниками по одному из крупнейших религиозных центров региона и заглянув за алтарь производства семантически разных «услуг спасения», мы сможем приблизиться к разгадке тайны святых мест.

Ключевые слова: акторно-сетевая теория, мазар, ших, джинн, фолбин, табиб

Для цитирования: Панков И.А. Хорезмские «тропики»: антропология мазара Уллу-Пир // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 48–75. doi: 10.17223/2312461X/37/4

Original article
doi: 10.17223/2312461X/37/4

Khorezmian “Tropics”: The Anthropology of the Ullu-Pir Mazar

Igor A. Pankov

*Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), St. Petersburg,
Russian Federation, pankov@almaqam.ru*

Abstract. The ritual heritage of the old religious systems persisted in Muslim holy places (mazars) far away from the tourist routes and official clergy. Modern Khorezm can be confidently attributed to the regions with a rich syncretic tradition of local beliefs and practices. Its relative isolation from the rest of Central Asia has contributed to the formation of a distinctive cultural identity. Khorezm mazar Ullu-Pir

remains such an island of local religious culture offering an anthropologist an amazing opportunity to record and study the mysterious world of a sacred object. Walking with pilgrims through one of the largest religious centers in the region and looking beyond the altar of the production of semantically different “rescue services” we’ll be able to get close to unraveling of the mystery of the shrine.

Keywords: actor-network theory, mazar, shih, jinn, folbin, tabib

For citation: Pankov, I.A. (2022) Khorezmian “Tropics”: The Anthropology of the Ullu-Pir Mazar. *Sibirskie Istoricheskie Issledovaniia – Siberian Historical Research*. 3. pp. 48–75 (In Russian). doi: 10.17223/2312461X/37/4

Давайте предположим, что, возвратившись из тропиков, антропология стала занимать трижды симметричную позицию: она объясняет истины и заблуждения в одних и тех же терминах – это первый принцип симметрии; она изучает одновременно порождение людей и нечеловеков – это принцип генерализованной симметрии; наконец, она занимает промежуточное позицию, располагаясь между традиционными и новыми территориями, поскольку воздерживается от всякого утверждения относительно того, что отличает западных людей от Других.

(Латур 2006: 177–178)

Мазар в контексте социологии Б. Латура

Начиная с 2015 г. с завидной для любого этнографа регулярностью мне удастся проводить полевые выезды в Узбекистан. С каждой новой поездкой растет круг общения, а вместе с ним – все большее погружение во внутреннюю жизнь мазара² Уллу-пир («Великий пир») и кишлака Бешмерген («Пять охотников») Хорезмской области Республики Узбекистан. Поле открывалось очень медленно, мешала настороженность местных жителей в отношении вопросов, связанных с религией. На пользу всем пришел 2016 г., который принес некоторые послабления в религиозной сфере³. Изменений было не так много, поле религии продолжало терять автономию от поля власти, но в целом люди стали более открыты на радость исследователю. Мои информанты становились друзьями, и наши встречи теперь проходят не только в кишлаке или на мазаре, но и в путешествиях по республике. Количество часов, проведенных в неструктурированных и полуструктурированных беседах, сложно поддаются подсчетам.

В данной работе мне хотелось бы предложить и обосновать выбор принципиально другого теоретического подхода, способного, по моему мнению, расширить понимание такого распространенного в Центральной Азии социокультурного феномена, как культ святых в исламе⁴ (культ *аулийа Аллаха*⁵), в рамках которого принято рассматривать своеобразие местных религиозных традиций, проявляющихся в ритуальных

практиках на мазарах. В отличие от привычных способов изучения феномена культа святых и его академических репрезентаций, я предприму попытку заново переосмыслить накопленный материал и попробовать осуществить так называемую латуровскую «пересборку социального» (Латур 2020). Некоторые шаги в этом направлении были сделаны в предыдущих работах (Панков 2015, 2018), а именно начато изучение структуры социального пространства мазара, своего рода – предтечи акторной сети. В первой из них, следуя привычной для советской этнографии методологии, исследуемый объект рассматривался как социокультурный феномен в структуре из трех элементов: непосредственно сам объект поклонения – могила святого, легенды и притчи о святом и святом месте и комплекс ритуалов и практик, включая целительство. Собранные материалы убедительно показали хорезмские особенности элементов культа святых в исламе.

На следующем этапе был предпринят анализ социального пространство мазара, а именно сети агентов – людей, занятых в производстве «услуг спасения», – основного продукта святых мест. Мы познакомились с теми, кто оказывает непосредственное влияние на воссоздание и трансформацию элементов культа. С помощью инструментария теории социального поля П. Бурдьё я попытался найти скрытые силы, влияющие на динамику культа святых на мазаре *Уллу-тур*. Понятие капитала⁶ и его модусы помогли мне связать происходящие изменения в структуре культа святых с мотивами акторов (Бурдьё 2007), чье участие в иеротопии⁷ святилища оставалось за кулисами. В итоге, как мне кажется, удалось значительно продвинуться в раскрытии дверей «тайных комнат» и продемонстрировать ограниченность подходов, в первую очередь, советских этнографов, исключающих социальные аспекты исследуемого феномена. Однако осталось много загадок относительно «внутренней кухни» мазара, связанного с его основной деятельностью – процессом производства «услуг и продуктов спасения», а также генезиса и природы целительского дара ключевых акторов, что стало отправной точкой для дальнейших поисков.

Основная же идея данной работы заключается в том, чтобы представить мазар как своего рода научную лабораторию по производству знаний, только в роли ученых, конкурирующих в создании научных истин, в нашу сеть включены религиозные специалисты, соперничающие в производстве и продвижении знаний о мире (способов видения мира) и соответствующих этому видению «услуг и продуктов спасения». Следуя за Б. Латуром, охарактеризовавшим науку как «отчаянную борьбу за конструирование реальности», мазар может быть исследован с позиции симметричной антропологии⁸, которая подразумевает выявление явных или скрытых коммуникативных сетей, с участием в них на равных правах «человеков» и «нечеловеков» (Латур 2006).

По Б. Латуру сеть в акторно-сетевой теории понимается как связанный ряд действий, каждый участник которых, рассматривается как полноценный посредник (актор/актант), который влияет на затрагиваемые его процессы (Латур 2020: 181), поэтому сетевое взаимодействие подразумевает участие людей наравне с другими сущностями или вещами⁹.

Принцип репрезентации результатов исследования, которому я буду придерживаться в этой работе, заключается в описании паломничества (*зийарат*) на мазар *Уллу-пир*. По мере продвижения по сакральным объектам комплекса – могилам святых, нам будут представлены религиозные специалисты, предлагающие различные «услуги спасения». Каждый специалист – звено коммуникативной сети – посредник в передаче определенного учения или практики, способный не только транслировать ее своим потребителям, но и адаптировать ее к меняющимся социально-политическим условиям (Латур 2006).

Посредник часто выступает в связке с другой сетью, образующейся при участии круга помощников, выполняющих разные функции, неустанно трудящихся над производством определенного «продукта спасения». В роли посредника в сетевом взаимодействии также выступает паломник. Он не просто наблюдатель, но и активный участник модификации сети. Его роль в трансформации элементов культа святых мазара и появлении новых участников сети – новых святых на мазаре, подтверждается историей возникновения пантеона святых мазара. Обращение к латуровской методологии исследования лабораторных практик при изучении мира сакрального объекта (мазара) и его репрезентации, пускай даже в незначительном объеме, позволяет нам увидеть целостность в том, что раньше выглядело как набор несвязанных явлений, и испытать своего рода фасцинацию от нахождения в пространстве партиципации.

В дополнение к этнографическому описанию практики и роли ее актора в коммуникативной сети значительное внимание будет уделено прошлому мазара и генеалогии религиозных специалистов. Немногочисленные источники, в основном устное наследие, помогут нам сформировать образ мазара в недавнем прошлом, но только в том необходимом и достаточном для понимания современного состояния мазара, его социального пространства и культовых практик объеме.

Хорезмский мазар *Уллу-пир*

Хорезмский оазис находится в низовьях крупнейшей водной артерии Центральной Азии – реки Амударьи – и является одним из самых древних центров оседлой земледельческой культуры с мощной ирригационной системой. «Хорезм выступает перед нами в X–XII вв. как естественный центр тяготения кочевых племен, как форпост передне-

азиатской мусульманской цивилизации в гузской и кыпчакской степи. Города Хорезма ведут торговые операции со степью» (Толстов 1948: 14). Во многом вследствие особого географического положения в окруженном пустынями Хорезме сформировались оригинальные культурные формы, дошедшие до наших дней в большинстве своем в виде легенд и преданий, но иногда – в виде живой традиции.

Одной из популярных вернакулярных практик, с которой вы наверняка встретитесь на святых местах Хорезма, будет целительство душевных расстройств и болезней. Еще в советский период проведения хорезмской историко-этнографической экспедиции (1937–1991) известный советский этнограф Г.Н. Снесарев отмечал в своих отчетах, что «в аспекте домусульманских генетических связей, пожалуй, нигде в Центральной Азии, кроме Хорезма, столь тесно не переплетался культ святых с шаманством. Шаманские приемы “лечения” – изгнание злых духов из тела больного – процветали и раньше на многих мазарах святых, и занимались этим шейхи (*шихи*)¹⁰ – хранители гробниц. Чаще всего объектами подобного “лечения” являлись душевнобольные люди. Шейхи мазаров изгоняли духов при помощи весьма нешуточного избивания больного плетью. Что касается местного шаманства, то в качестве покровителей и помощников шамана наряду с духами здесь постоянно фигурируют хорезмские святые» (Снесарев 1983: 37). В наше время, кроме известных работников мазаров – *шихов*, к помощи святых в своих практиках прибегают *фолбины* (кадалки/шаманки) и *табибы* (целители), действующие, как правило, нелегально, но при негласном одобрении со стороны властей.

Среди хорезмских святых главная роль в лечении *джинни* (хорезм. *джилли*) (обуреваемых джиннами, душевнобольных, дураков) отведена известному центральноазиатскому святому суфийскому подвижнику Йусуфу Хамадани¹¹, одно из мест поклонения которому находится на мазаре *Уллу-пир* в Хорезмской области Узбекистана. В лечении психических расстройств и заболеваний ему в Хорезме равных не было и нет. Его агиология является итогом длительного исторического пути и одной из самых оригинальных в регионе. Наиболее древний пласт агиологии связан с народными верованиями, существовавшими еще до возникновения ислама. Легенды и предания о чудодейственных способностях святого притягивали и притягивают к мазару паломников в поисках исцеления. Таким образом, мазар *Уллу-пир* стал своего рода «специализированной лечебницей», известной к тому же своим достаточно оригинальными методами лечения.

Сведения о прошлом мазара в письменных источниках практически отсутствуют. Небольшая заметка есть у Г.П. Снесарева. Вот как он описывает облик мазара в 1949 г.: «Довольно примитивное каркасное сооружение с глиняной обмазкой типа жилого дома, с плоской кровлей,

лишенной купольного перекрытия. К задней стене мазара приставлены гигантские *туги* – ритуальные знамена; большинство из них представляли собой срубленные под корень стволы тополей с прикрепленными полотнищами флагов, опутанными обетными тряпочками – дарами паломниц. Мазар находился в пустынном месте, рядом – кладбище, поодаль – кишлак, где проживали *ишхи*» (Снесарев 1983: 115).

С обретением независимости Республики Узбекистан мазары не только начинают возрождаться, но и становятся объектами изучения антропологов. Доступ к полю получают западные исследователи. Ситуация, возникшая в процессе реконструкции и институционализации деятельности на мазаре *Уллу-пир*, в начале 2000-х гг. нашла свое отражение в исследовании Кристины Кехл-Бодроги (Kehl-Bodrogi 2006). Более подробно об элементах повседневной религиозности в Хорезме, о местных формах ислама, включая ритуальную деятельность, о паломничестве к мазарам *авлийа* и различных видах целительских практик автор останавливается в монографии «Религия здесь не так сильна: религиозная жизнь мусульман в Хорезме после социализма» (Kehl-Bodrogi 2008).

Мазар в Хорезме, о котором идет речь, начиная с 1994 г. официально называется *зийаратгох* Йусуфа Хамадани, но в народе больше распространено другое название – *Уллу-пир* или иногда *Катта-пир* («Большой пир»). Кишлак Бешмерген, с которым граничит мазар, находится в 20 км от города Ургенча по дороге в районный центр Шават. Из Ургенча до кишлака можно доехать на автобусе, но если вы нездоровы и ищите помощи в лечении душевных недугов, то скорее всего вас повезет сюда на машине кто-то из родных. Другой способ и наиболее подходящий для совершения паломничества с целью испросить у святых мазара помощи – это дойти пешком, даже если придется заночевать в дороге. Святому особенно «нравится», когда вы совершаете усилия на пути к исцелению.

Проехав указатель с названием кишлака, вы увидите с левой стороны дороги рынок, на который в среду съезжаются из всех окрестных кишлаков торговцы и покупатели. В эти дни здесь стоит громкий рев и бляение, идет бойкая торговля скотом. Возле рынка остановка автобуса, и следом за ней вход на территорию *зийаратгох* Йусуфа Хамадани, по крайней мере так написано над входным порталом.

Перед входом раскинулись палатки и лотки с соответствующими нашему времени товарами для паломников, в большинстве своем китайского производства, за исключением разве что книг религиозного содержания и травы *исрык* (рис. 1) для окуривания помещений и ряда других традиционных практик. Однако, пройдя дальше ко входу на мазар, вы обнаружите его закрытым, весь проход завален кусками шифера. Реконструкция комплекса так и не была завершена по причине остановки финансирования (декабрь 2021).



Рис. 1. Продащица сушеной травы *исрык* при входе на мазар *Уллу-пир*.
Фотография автора, май 2015 г.

Одноэтажные здания из желтого силикатного кирпича, которые вы увидели за входным порталом, были до недавнего времени внушительной по местным меркам гостиницей (*мехмонхона*) и предназначались для проживания паломников, но в первую очередь для людей с психическими отклонениями, которых привозили сюда в надежде на исцеление. Иногда здесь собиралось до трехсот «постояльцев», проходивших курс так называемого лечения «святым местом». Комплекс¹², включавший гостиницу, был самостоятельной организацией с отдельной от *зийаратгох* администрацией. Гостиница была закрыта в 2011 г., и вместе с ее закрытием был перенесен центральный вход на мазар. Причиной закрытия послужило постепенное превращение гостиницы в любимое место маргиналов всех мастей: его облюбовали наркозависимые и сексработницы. Здесь же принимали своих клиентов *фолбины* (гадалки/шаманки), экстрасенсы и целители, потерявшие свои права на легитимную деятельность в 1998 г. с принятием поправок к закону «о свободе совести и религиозных организаций».

Архитектуру входного портала вряд ли можно отнести к традиционной. Попытка придать portalу современный вид с национальным колоритом обернулась явным фиаско – аляповатый, в «рыцарском стиле» входной портал встречает сегодня каждого проезжающего мимо Бешмергена. За воротами вы увидите заброшенное пространство. Длинная аллея, по сторонам которой несколько пустых одноэтажных

длинных строений, заканчивается зданием мечети. Мечеть действующая. На *джума*-намаз собирается около 200 человек, народ в кишлаке (в Бешмергене проживает около 3 ты. человек) не очень соблюдающий, хотя последнее время все больше местных «встают на намаз».

Мазар после предпринятой в 1994 г. реконструкции перешел в подчинение Духовного управления мусульман Узбекистана (ДУМУ) и официально называется *зийаратгох* Йусуфа Хамадани. Провинциальный в прошлом мазар превратился в сакральный культовый комплекс регионального значения. Масштабная по местным меркам реконструкция мазара, по мнению антрополога Кристины Кехл-Бодроги, проводившей полевые исследования в 2005 г., вызвана стремлением местных властей создать фокус региональной идентичности, который в силу своего символического значения для националистического дискурса способен конкурировать с главными местами поклонения других регионов (Kehl-Bodrogi 2006: 247). Однако не всем это нравится, как говорит одна из наших собеседниц: «Хаким Маркс Джуманиязов, глава области, в 1994 г. поднял и организовал *зияратгох*. Народ был против того, чтобы он открыл гостиницы на *зияратгохе*». По ее мнению, простой капитальный ремонт мазара был бы достаточен, чтобы удовлетворить чаяния верующих, все остальное – политика [Инф. 3]¹³.

«В 2004 г. на мазаре работали одиннадцать сотрудников: имам и его заместитель, четыре муллы, *муэдзин* (призывающий на молитву), бухгалтеры, садовник, повара и мясник. *Зийаратгох* функционировал как полноценное средних размеров предприятие. Часть вырученных денег должна быть выплачена ДУМУ, а остальная часть остается для оплаты труда сотрудников, на содержание мазара и благотворительные цели» (Kehl-Bodrogi 2006: 243). Когда святыня в 1994 г. была восстановлена и передана в управление ДУМУ, хранители мазара – *шихи* были сначала интегрированы в новую официальную структуру и получили долю от пожертвований, но со временем *шихов* постепенно заменили муллы, пользующиеся доверием имама. Процесс сопровождался непрекращающимися конфликтами и жалобами со стороны сотрудников *зийаратгох* в районное управление ДУМУ, которое вынуждено было поменять имама в 2005 г. Новый имам неоднократно обращался к властям, чтобы выставить *шихов* с мазара из-за их навязчивого и вредного влияния на паломников, однако ему было поручено «не вмешиваться в их деятельность, поскольку наказывать грешников – задача Бога» (Там же). Тем не менее противостояние *шихов* и имама, как представителя ДУМУ, хотя и закончилось победой нового руководства *зийаратгох* Йусуфа Хамадани, потомки *шихов* по-прежнему сохраняют исторически сложившиеся позиции в управлении и держат в своих руках народные способы лечения, которым славится на весь Хорезм бешмергенский мазар.

Зийарат на мазаре Уллу-пир

Если вы впервые приехали совершить *зийарат* (паломничество), то вам подскажут, что вход на пир (место, где похоронен святой) находится с противоположной стороны, но при этом объяснят, что начинать *зийарат* предписывается с посещения пира Жиловдор-бобо и других пиров – помощников Йусуфа Хамадани, мазар которых находится недалеко, на другой стороне дороги, и только потом переезжать на *зийаратгох* ходжи Йусуфа Хамадани и других *аулийа* паломнического комплекса.

Итак, ваш *зийарат* начинается. Вам предстоит последовательно обойти всех *аулийа* на первом мазаре, и только после этого можно совершить полноценное паломничество к главному сакральному объекту – мазару Йусуфу Хамадани. Согласно легенде, святые первого мазара были помощниками знаменитого подвижника ислама и повсеместно сопровождали его в странствиях. Каждый из них играл свою определенную роль: Жиловдор-бобо заботился о коне Йусуфа Хамадани (узб. *жилов* – «водит коня», *дор* – «рабочий»), Дасторхончи-бобо отвечал за пропитание, Чирокчи-бобо был ответственным за освещение, в обязанности Хорозмончи-бобо входила выпечка хлеба. *Ходжа* Йусуф Хамадани завещал похоронить Жиловдора-бобо возле него, так как он очень любил и уважал своего помощника.

Теперь и у вас появилась прекрасная возможность обратиться к святым помощникам и наконец-то разрешить свои насущные потребности. Для этого здесь рядом с мазарами святых помощников сидит штатный мулла. Вместе с другими паломниками вы первым делом идете к нему. Мулла читает Коран и делает *дуа* (пожелания), чтобы ваши просьбы принял Аллах, а святые выступили в этом деле посредниками и лишний раз замолвили за вас слово перед Всевышним. После молитвы муллы отдельные паломники остаются и молятся уже без посредников, прося заступничества непосредственно у святого, хотя знают прекрасно, что молиться можно только Аллаху. Для большей уверенности многие пытаются умиловить святых, совершив нехитрые магические приемы: по долгу сидят у могилы, прижавшись к ней лбом; могут несколько раз обойти могилу по кругу, оставляют на могиле как *садака*¹⁴ (милостыню) деньги или продукты, которые потом «странным образом» исчезают.

После посещения *макбары* (мавзолея) Жиловдора-бобо и других сподвижников шейха Йусуфа и отдав им почести, вам следует пройти немного вперед и повернуть налево. В конце этого пути можно обнаружить усыпальницу еще одного *вали*. Это маленькая *макбара вали* по имени Очувчи-бобо, того, кто «открывает дорогу» для любого рода начинаний и дел. В его обязанности также входит оберегать людей от злых духов и исцелять одержимых джинном.

В первый же визит на мазар Жиловдор-бобо мне повезло встретить в этом дальнем углу среди небольшой рощи плачущих *гуджум*¹⁵ в месте поклонения Очувчи-бобо двух женщин. Они сидели на корточках и, наклоняясь к горящей *чра* (лампадке), наговаривали религиозные формулы-тексты, состоящие из сур Корана и *дуа*. По окончании обряда мне удалось расспросить их о целях и особенностях выполняемого обряда. Женщины планировали ехать на заработки в Москву, в связи с чем решили заручиться поддержкой Очувчи-бобо. На этом мазаре в роли посредника-медиума между паломником и Очувчи-бобо выступает *фолбин* Г., к ней, по совету знакомых, они и обратились за помощью в решении своих насущных проблем. За небольшое вознаграждение *фолбин* наделила их необходимыми инструкциями и религиозным заданием, учитывающим запрос к святому. Нужно зажечь лампадку, спалить немного хлопка, произнести суры Корана, совершить *дуа* и верить в поддержку святого Очувчи-бобо. Совершив обряд, женщины ожидают, что святой «откроет им дорогу» и сделает их новое предприятие успешным.

В отношении Очувчи-бобо нам дал объяснение один из уважаемых жителей кишлака: «Его усыпальницы в окрестностях Бешмергена никогда не было, и такого помощника у Йусуфа Хамадани не существовало. *Макбару* Очувчи-бобо построила *фолбин* Г. в 2007 г., после того как стала работать на мазаре “помощников”, чтобы деньги зарабатывать» [Инф. 1]¹⁶. Действительно, как объясняет советский этнограф О.А. Сухарева, одним из путей возникновения «мнимых» могил являлись прорицания многочисленных гадалок, к которым, по обычаю, обращались при заболеваниях, чтобы узнать причину болезни: «...часто гадалка говорила, что могила святого, вызвавшего болезнь, до сих пор неизвестна, но духи указали ей, где она находится, и святой требует, чтобы это место стало мазаром. Тогда на указанном месте приносилась жертва и воздвигался шест, на который вешали лоскуток ткани. Если после совершения обряда больной выздоравливал, то вера в новый мазар укреплялась, к нему шли за исцелением и другие» (Сухарева 1960: 37). Дальнейшее развитие мазара чаще всего было связано с предпринимательской деятельностью кого-то из местных. «Нередко находился человек, который, смекнув, что из нового мазара можно извлечь выгоду, строил над воображаемой могилой небольшой навес или *макбару*, старательно поддерживал у окружающих веру в этот мазар и получал от него доход» (Там же). Интересно, что отсутствие действительной могилы *вали* никак не влияет веру в чудодейственную силу в святого и святое место.

Нормальным считается также перенос мошей святого и воссоздание его мазара на новом месте. Так, на первом мазаре появилась *макбара* Дастарханчи-бобо, ее здесь раньше не было. Она находилась недалеко от центрального входа на *зийаратгох* Йусуфа Хамадани. Оказывается,

по преданиям, в советское время во время колхозов это место распахали под сельскохозяйственные культуры, но ничего не росло, кроме необычного вида камышей, поэтому сажать перестали. Затем Уразбайшихом на деньги какой-то певицы (якобы, по утверждению местного аксакала, Анны Герман, она родом из Ургенча) была построена *макбара* Дастарханчи-бобо. Позже, рассказывают местные жители, останки («кто знает, чьи это кости?») с этого места были перенесены на мазар «помощников» [Инф. 1].

Рождение нового мазара, выбор святого, его функций и свод преданий о нем вполне согласуются с текущими потребностями клиентов *фолбин*, как правило женщин. Мужчины – редкие гости у *фолбин*, мужская религиозность чаще проявляется в рамках нормативных религиозных предписаний, включая регламентированные инструкциями ритуальные действия, совершаемые в мазарах святых. Поэтому выбор «открывателя дороги» Очувчи-бобо в данном случае оправдан прагматичными целями. Причин и поводов обратиться к *фолбину* предостаточно, особенно в наше время, которое принесло массу вызовов для привычного уклада хорезмского кишлака. Связаны они по большей части с трудовой миграцией в Россию. Муж пропадает годами на заработках, и у оставшейся дома жены нет привычной поддержки. Возникает тревога за семью, а в случае планируемой миграции женщин возникает неопределенность будущего и желание прибегнуть к чей-то помощи. Таким образом, рост социального неблагополучия, вызванного трудовой миграцией и особенно феминизацией трудовой миграции, побуждает женщин к обращению за помощью к *фолбин*. Столкнувшись с вызовами современной жизни, женщина призывает на помощь практики, концептуально связанные с прошлым, с торжеством традиции, стабильности и покоя.

С фигурой *фолбин* связан комплекс народных религиозно-магических практик, имеющих широкий спектр функционального значения – от целительства и гадания до оградительной и вредоносной магии. Более того, как бы объяснил советский этнограф, в этих обрядах ислам занимает далеко не главенствующую роль. Большинство культовых актов, входящих в обрядовые комплексы, предлагаемые к практике *фолбин*, соотносятся с домусульманскими культурами и религиями, хотя сама *фолбин* представляет их исламскими.

Деятельность религиозных специалистов начинает быть заметным явлением сразу после обретения суверенитета Узбекистаном в 1991 г. с принятием закона «О свободе совести и религиозных организациях», который легитимировал деятельность *фолбин*. По воспоминаниям местных жителей, в этот период различного рода колдуны, шаманы и знахари буквально окружали стены мазара [Инф. 2]¹⁷. Посвящение в *фолбин* Г. получила от двух туркменских шаманок, появившихся в ки-

шлаке в те времена, и начала свою деятельность. Постепенно власть начинает наводить порядок в структуре поля религии и ограничивает деятельность колдунов, экстрасенсов и *фолбин*. Так, в 1998 г. в закон¹⁸ вносятся поправки, существенно ограничивающие любую прозелитическую деятельность, что позволило значительно сократить конкурирующую с легитимной доктриной религиозную активность. С этих пор поле религии начинает выстраиваться в интересах государства, что постепенно отражается в доминировании официального исламского дискурса, который относил местные религиозные традиции к еретическим и стигматизировал их. Как следствие, на мазаре начинают говорить о *фолбин*, что «они (*фолбин*) идут дорогой шайтана», «что шайтан скажет, то они и будут делать», «они считают себя выше Аллаха и не думают про Аллаха» [Инф. 6]¹⁹.

Изгнание духов/джиннов (экзорцизм) – еще один из популярных видов деятельности *фолбин*. Духи не случайно переехали сюда. В этой части мазара все располагает для их комфортной жизни: есть проводник-медиум в мир людей, уютный уголок на кладбище и удобное место для атаки на проходящих мимо паломников. И действительно, если вы пришли к Очувчи-бобо и внимательно осмотритесь по сторонам, то обнаружите некоторые специфические черты этого места. Во-первых, оно самое удаленное от входа, за стеной – кладбище, в тени ветвистых деревьев и рядом проходит ров с водой. Место тихое, в окружении небольшого лесного массива, дальше – фермерские угодья. Все признаки, подходящие для проведения ритуалов и коммуникации с духами. «Местами обитания джиннов считались заброшенные кишлаки и дома, разрушенные мечети, кладбища, высохшие русла каналов, чигирные ямы. Особенно много собирается джинов там, где лежит ишачий и конский навоз – здесь они “прямо копошатся”» (Снесарев 1969: 26). В завершении, в самом дальнем углу мазара, вы увидите дверь в стене. Если заглянуть, то за ней будет виден маленький участок за оградой кладбища с таким же маленьким подсобным помещением. В этом месте, со слов местных, закалывают жертвенных животных, петуха или курицу, принесенных клиентами.

Однако расспросить *фолбин* про ритуал изгнания джиннов, его структуру и семантику мне не удалось. Работая в полулегальной части религиозного поля, она вынуждена скрывать от посторонних подробности обряда. Зато мне в этом помог другой народный целитель и специалист по экзорцизму М., назвавшая себя белым *фолбин*. «Когда человек придет, мои “дедушки” подсказывают, что внутри него плохой черный джинн. Если джинна нет, то я отправляю в больницу, мне дедушки так советуют. Но я и сама вижу джиннов. Они могут быть в виде черной змеи, волка, барана или коровы, но всегда черные. Вот когда человек приносит черную курицу, я прямо напротив него режу и даю съесть

сердце, потом накрываю его белой простыней, капаю на нее кровь курицы и читаю Коран. Джинн тогда выселяется и уходит. А те *фолбин*, которые черные, читают черные книги. Они держат *джинни* на цепи в *чилля-хона* (узб. “келья для уединения”) и берут много денег. Плохо держать человека так долго на цепи, Аллах накажет за это» [Инф. 4]²⁰. У В. Басилова мы находим все тот же способ изгнания зловредных джиннов: «...надо зарезать рядом с большой живую курицу и сразу же отнести ее на святое место. Кровь – лакомство духов. Они собираются к окровавленной курице и вместе с ней уходят от больного» (Басилов 1984: 206).

Хорезмские *фолбин* демонстрируют не только разные приемы, но и средства культовой деятельности, о чем подробно пишет в ставшей хрестоматийной книге по шаманизму «Избранники духов» В.Н. Басилов: «У шаманов и шаманок разные духи-помощники, неодинаковые приемы гадания и лечения. Вместо бубна, а то и наряду с ним употребляются ритуальные предметы: плеть, сито, деревянная разливательная ложка, посох, зеркало, чаша с водой» (Басилов 1984: 206)²¹. Тем не менее при всем многообразии артефактов, применяемых в обрядах экзорцизма, постоянными атрибутами хорезмских экзорцистов остаются книга и жертвоприношение²².

Фолбин М. довольно часто ездит на мазар Йусуфа Хамадани и другие святые места. Потребность в поддержке своего целительского дара со стороны святых и духов зовет ее в паломничество. Одно из таких мест ее особенно привлекает. На этом мазаре вдалеке от шумных туристических троп вот уже около ста лет живут *перу*²³ Старой Хивы, покинувшие город с наступлением советской власти. Она хотя бы раз в год ездит к ним и пообещала меня в следующий раз отвезти к своим покровителям.

Если джинны считаются причиной болезней и прочих несчастий, то пари ничуть на них не похожи. Пари не только нейтральны, но скорее даже благожелательны по отношению к людям. Они вступают с людьми в близкие, иногда даже интимные отношения (Снесарев 1972).

Паломничество на первый мазар к пирам-помощникам и получение «продуктов спасения» у *фолбин* и ее «коллег» подошли к концу. Следуя за паломниками, мы перемещаемся на центральную часть сакрального комплекса – источник благодати (*бараки*) и исцеления (*шифа'*) – мазар Йусуфа Хамадани.

* * *

Объехав комплекс вдоль внушительной стены, воздвигнутой по границам кладбища (*кабрстана*), вы окажетесь у другого входного портала (*айвана*) *зийаратгох* Йусуфа Хамадани. Около него организована

парковка, где можно оставить машину. Перед входом справа вы увидите обязательное для посещения паломниками место для ритуального омовения (*тахоратхона*). В *айван* встроены несколько помещений для администрации мазара. При входе на территорию, так же как и на первом мазаре, паломников встречает мулла. *Зийарат* начинается с чтения сур священного Корана и *дуа*. Мулла обращается к Аллаху с просьбой принять ваш *зийарат*, а вы, по желанию, должны сделать небольшое пожертвование. Далее вы пройдете к колодцу со святой водой, сидящий здесь мулла расскажет вам, что источник имеет непосредственную связь с мекканским *зам-зам* (источник на территории мечети *ал-харам*), не забыв при этом предложить почитать Коран и сделать *дуа*, а с вас получить пожертвование. И вот вы уже напротив мавзолея (*макбары*) святых мазара, центральных фигур в истории исламского мистицизма: Йусуфа Хамадани (1048–1149), Абд ал-Кадира Гилани (1078–1166) и Сайида Али Хамадани (1314–1384), загадочным образом вместе оказавшихся в этих краях. Сняв обувь перед входом и наклонившись, вы вступаете в святая святых сакрального комплекса – *макбару* главных святых мазара. Внутри вас встречает мулла. В один из первых своих визитов я застал здесь служащим муллой главу рода бешмергенских *шихов* Урузбай-*шиха*, самого известного в округе целителя и гонителя джиннов.

Исцеление (*шифа'*) на мазаре Уллу-пир

Если вы не обычный паломник, а приехали на лечение, например вы – буйный, одержимый (*джинни/джилли*), или, как здесь говорят, *джинникакты* («ударенный джинном»), то вас скорее всего сопровождает кто-то из родственников, возможно не один. Скорее всего, ваши родные уже договорились с кем-то из местных о помощи с организацией кельи для лечения (*чилля-хана*). Вероятнее всего, они связались напрямую с Хамра-*шихом*, сыном Урузбай-*шиха*, который наследует от отца эту функцию. Он вам даст все необходимые инструкции, хотя вообще-то здесь, на пире, и в кишлаке с этим нет никаких проблем. Любой, начиная от муллы на мазаре и заканчивая местным кишлачником, сможет вам объяснить, что делать. Невзирая на частую смену отношения власти к народным способам лечения душевных болезней, доходящих в некоторые периоды до полного запрета и репрессий, вам всегда помогут найти место для «восстановления душевного здоровья» за небольшую арендную плату.

Со слов аксакала махали Бешмергена, *шихи* всегда сидели на мазаре. Покровительствовавший мазару хивинский хан легитимировал деятельность *шихов*, выдав каждому из пяти разрешение служить *шихом* на Уллу-пир. Среди них был предок дед Урузбай-*шиха* – Пирджан-*ших*,

других звали Малля-ших, Аваз-ших, Каландар-ших, Ходжанияз-ших. Все пять *шихов* по очереди работали на мазаре, поддерживали порядок, требовали соблюдения правил поведения и инструктировали паломников по части ритуальной практики. Когда люди приезжали делать *садака*, то они руководили процессом. В их обязанности входила также организация всех необходимых для исцеления процедур: они выдавали и надевали одержимым кандалы, указывали, где рыть *чилля-хона* или, если состояние психического больного было спокойным, у кого в доме можно было бы остановиться на период лечения [Инф. 1].

С приходом советской власти *шихи* вынуждены были начать работать в колхозе. С этого момента деятельность *шиха* стала незаконной. Хотя они и продолжали выполнять свои функции, но это делалось негласно. Во времена политических репрессий в 1930-х гг. большинство *шихов* были подвергнуты гонениям и репрессиям. Только сын Пирджан-шиха Рахим-ших, отец Урузбай-шиха, с риском для жизни продолжал заботиться о мазаре. Он и остался единственным наследником некогда богатой династийной традиции *шихов*.

В настоящее время практика лечения душевных болезней в целом сводится к нахождению больного на святом месте, но сначала надо определиться с местом, где вы будете проходить лечение. Раньше, в советское время, всех отправляли рыть землянку на поле рядом с мазаром либо «поселяли» дома у кого-то из местных, у тех, кто поближе к пиру. Многие специально для этих нужд имели небольшую келью в своем доме. Позднее, уже в конце 1990-х гг. в ста метрах от святого, за оградой кладбища построили специальное здание, примерно с десятью кельями размером не более 8 м², разделенными на две части: в одну, дальнюю от входа, сажают больного, а в другой проживает тот, кто присматривает за ним и заботится. В случае острой формы одержимости – это когда вы опасны для окружающих, на вас надевают кандалы; вы будете прикованы цепью с одной стороны к стене, а с другой – к железному браслету у вас на ноге, что ограничит ваше перемещение размерами кельи и длиной цепи. Вас помещают в *чилля* на сорок дней, и все что вам надо делать – это ждать помощи от святого Йусуфа Хамадани. Лечение заканчивается тогда, когда кандалы спадают. Это значит, что святой пришел и исцелил вас. В другом случае вас оставляют еще на сорок дней.

Со слов собеседников Г.П. Снесарева, проводившего полевые исследования на мазаре в середине XX в., лечение на мазаре заключалось в следующем: «Когда привозят к Йусуфу Хамадани *джинни*, *ших* мазара умеет подойти к таким больным, на буйных он накладывает цепи. Некоторые *джинни* сразу уже уходят: это значит, что святой не пожелал оказать им помощь, а кого он хочет вылечить, те остаются. С них цепи на сороковой день спадают сами; такой *джинни* после навещает

мазар уже по собственной воле. Возле больных никто не читает молитвы; вообще в таких случаях не молятся. *Шифа* ' приходит от пребывания на мазаре. Больные сидят на земле, им дают пищу и воду, если святой захочет, больной вылечится...» (Снесарев 1983: 121, 122). Мало что изменилось с тех пор. «Правда, *рукйа*²⁴ все же иногда *ших* использует», – рассказали мне местные. «Не часто, может быть один раз за период лечения. Приходит к одержимому и начитывает суры Священного Корана» [Инф. 3].

Официально признанным *шихом* мог считаться только тот, кто унаследовал эту должность от своего кровного родственника, поэтому другие жители могли служить только помощниками *шихов*. У Урузбай-*шиха* было несколько сыновей, но лишь один, Хамра-*ших*, остался работать на мазаре в должности могильщика. И вот с недавних пор на мазаре начал служить муллой еще один из представителей династии *шихов*. Его судьба и судьбы многих людей, имеющих непосредственное отношение к сакральному месту посредством кровнородственной династийной связи, обладают одной общей особенностью: такие люди с трудом находят себе место в современном социуме, в профанном мире, среди мирских профессий и занятий, что приводит в итоге к мучительным разочарованиям, а иногда к психическим заболеваниям. Болезнь отступает только после возвращения в родные края, к святому месту, для продолжения дела своих отцов. Так было и в случае с Хайруллой, внуком Урузбай-*шиха*, сыном Абдуллы. Получив высшее образования в Ташкенте и проработав некоторое время по специальности, он заболел психически и вернулся домой. Ему подсказали, что если он будет служить на мазаре, то ему нечего беспокоиться, все у него будет и достаток, и здоровье. Хайрулла вернулся домой совсем недавно. В первый мой визит в Бешмерген я его еще не видел: в то время еще работал хранителем и муллой Урузбай-*ших* (рис. 2), но нам говорили, что ему иногда помогает внук. В последний мой приезд на месте деда уже сидел Хайрулла [Инф. 2].

К сожалению, мне не удалось побеседовать с Урузбай-*шихом*, зато с его сыном Ибадуллой, бывшим военным, пользующимся значительным авторитетом в кишлаке, мы провели не один час в разговорах о целительском даре бешмергенских *шихов*. Пользуясь случаем, Ибадулла поделился о своих способностях изгонять болезнь: «Я здесь в управлении работал, в военкомате. Каждый день приходил один человек. Оказывается, он был псих, как потом мне сказали. Он собирал всех и рассказывал странные истории, но когда меня видел, замолкал и говорил, что меня боится. Я к нему как-то раз подошел, нанес вот так один и второй удар, он после этого не приходил и стал нормальным. Мой отец как раз так делает, только плеткой. Мы когда так делаем, человек нормальным становится. Мой отец так лечит. У него есть такая *камчи* (плетка), из хвоста коня сделана» [Инф. 3].



Рис. 2. Урузбай-ших на мазаре Уллу-пир. Фотография автора, май 2015 г.

Продолжая рассказ о своем отце, Ибадулла вместе с моим другом Джасуром вспомнили историю исцеления одного *джилли* (так часто в Хорезме называют душевнобольного): «Я удивился однажды. Отец связал больного человека. Там, знаешь, наш сад есть, где *макбара* Досторханчи-бобо. За ней есть яма. В ней мы держали этого больного. Зимой при сильных морозах он мог купаться там. Когда люди проходят по дороге, он называл их по имени, даже не зная имени. Как он мог знать имя? Я не понимаю». Джасур продолжал: «Он нам командовал. Стой, говорит, Джасур! Кругом! Налево или направо! Ему было скучно, он хотел общаться». «Иногда рядом с ним мой отец (*Урузбай-ших*) сидел. Вот кто-нибудь подойдет, он никого не боится, а когда мой отец подходит, он его слушается и боится. Или вот кто-либо из нас, сыновей *Урузбай-шиха*, подходит, всегда, больные слушаются нас. Это же с чем-то связано?» «Потом его увезли и как-то позже, через несколько лет, мы его увидели на пире, он приехал на зийарат. Выглядел солидно и производил впечатление серьезного, спокойного и уверенного мужчины. Мы с ним поздоровались и спросили о том, помнит ли он то время, когда сидел у дерева, но он ничего этого не помнил».

* * *

В отдельных случаях паломники идут со своими нуждами напрямую к святому. Например, в том случае, если у вас что-то пошло не так в

жизни, наступила, как говорят, «черная полоса», святой может помочь вам в этой ситуации. Надо только сделать так, чтобы путь к святому месту был трудным и продолжительным. Рассказывают, что старики из других кишлаков советовали молодым, потерявшим смысл жизни, отправиться на пир к шейху Йусуфу пешком. Молодой мужчина поведал мне такую историю: «Когда в молодости у меня наступила апатия и жить не хотелось, в моем кишлаке один *ата* (пожилой человек) из *ходжей*²⁵ сказал, чтобы я пошел на пир к *вали* Йусуфу Хамадани. В общей сложности я прошел около сорока километров, даже в одном месте ночью остановился и поспал несколько часов. Придя на пир, я нашел там укромное место поблизости от *макбары* и остался там. Три ночи я там был и увидел во сне пира Йусуфа, после чего пошел домой, и все постепенно приобрело смысл и стало получаться» [Инф. 5]²⁶. Свой сон он отказался мне пересказывать, сказал, что «нельзя его передавать другим, можно опять все силы растерять».

Подобная практика существовала с давних пор: «Шаманы предписывали своим пациентам ночевать у святынь ради исцеления от болезней: во сне святой излечит человека или скажет, что нужно делать для выздоровления» (Басилов 1992: 287). Пример непосредственного взаимодействия больного со святым в целительском обряде на мазарах убеждают нас в правомочности приданию святому или его духу статуса актора сети. Таким образом, наша сеть акторов – создателей «продуктов спасения» расширяется. Новые ее участники – это *ших* и святой Йусуф, работающие не только через своих медиумов – *фолбин*, *шиха* и *муллы*, но и самостоятельно.

* * *

Сакральную связь с пиром используют в своих целительских практиках *табибы* кишлака Бешмерген. Большинство из них получили свой дар по наследству, но бываю отдельные случаи, когда дар целительства приобретается посредством трансформации душевной болезни. В этой связи любопытна история женитьбы Урузбай-*шиха* на старшей сестре Джуманияза (отец Джасура) Назире. Ее необычная биография, как у многих других в кишлаке, весьма характерна для людей, живущих вокруг пира. «В детстве она была довольно странной девочкой, немного не в себе. У нее периодически были припадки, и многие ее сторонились. Поэтому в школе ей дают второе имя – Назира (араб. “дальновидная, предвещающая”). В подходящем возрасте ее выдают замуж за Урузбай-*шиха* без какого-либо выкупа (*калыма*). Так вручили, в дар, как *садака*. Считается, что только в этом случае ее может оставить недуг. За *калым* бы ее и так никто бы не взял, ведь она слегка не в себе была, но если бы за *калым*, тогда она могла бы заболеть уже серьезно, и

ей бы пришлось надеть для исцеления кандалы. После замужества ее странность превратилась в способность лечить людей, Назира стала *табибом* и специализировалась на лечении травм головы. Люди верили ей, она была известным в районе целителем» [Инф. 2]. Мой товарищ Джасур говорил, что тоже обращался к ней, когда после драки в Санкт-Петербурге у него стала болеть голова и боль не прекращалась, а городские врачи ничего с этой болью поделать не могли. Тетя Назира вылечила его за несколько приемов. Она лечила руками, тонко манипулируя костным каркасом головы. «О самом Урузбай-*шихе* говорят, что, как *ших* и как человек он очень хороший, но и у него бывали проявления психических болезней и отклонений, да и у его отца, говорят, тоже были. Его отец тоже был *шихом* и целителем, многие обращались к нему за помощью. Но люди очень завистливы и оклеветали его. Приходила милиция (тогда нельзя было заниматься лечением), но ничего не нашла» [Инф. 1].

Представленный выше случай достаточно типичен для становления дара целителя и религиозного специалиста. Устная традиция вокруг мазара полна такого рода историй о превращении болезни в дар. Шейх Йусуф Хамадани, согласно хорезмским агиографиям, является во сне душевнобольному человеку, ищущему исцеления у его мазара, и предлагает ему принять шаманский дар (Снесарев 1969: 47–48; Басилов 1992: 140). Сочетание болезни и инициационного сновидения – один из самых известных в этнологии сюжетов. Однако в наибольшей степени эта проблема разработана в исследованиях шаманизма. Лежащие в основе шаманского посвящения болезнь и сновидения оказались одними из самых универсальных явлений в традиционных культурах²⁷.

Здесь в кишлаке Бешмерген рядом со святым местом сложилась целая династия целителей-костоправов. Большинство из них испытали воздействие шаманской болезни в процессе становления своего целительского дара. Акторно-сетевое взаимодействие помогает понять механизм возникновения болезни существованием сакральной связи *табибов* кишлака со святым Йусуфом Хамадани и его мазаром. Возможно поэтому, разрыв связи и смена деятельности часто приводят к душевной болезни. Во многом типична история Умиджона, отец которого – самый известный и сильный *табиб* в кишлаке. Династия *табибов*, к которой принадлежит Умиджон, восходит к Урузбай-*табибу* (не путать с Урузбай-*шихом*), знаменитому в прошлом на весь район целителю. Про него до сих пор ходят легенды, а его могила находится ближе всех к *макбаре* Йусуфа Хамадани. Умиджон еще со школы мечтал стать военным. Окончил военное училище, служил офицером в армии Узбекистана. В какой-то момент стал болеть, в том числе и психическими расстройствами. Оставил службу, вернулся домой, и «руки сами подсказали», чем надо заниматься. Проблемы со здоровьем прекратились. Те-

перь он, как и его отец, костоправ, с некоторой специализацией, отличной от других [ПМА]²⁸.

* * *

Если же вы правоверный и богобоязненный мусульманин, придерживающийся норм шариата, то наверняка вы знаете, что обращаться к практикующим *сихр* (колдовство) специалистам для мусульманина запрещено (*харам*). Если у вас есть сомнения, то обратитесь к имаму С., главному здесь на мазаре Йусуфа Хамадани. Его можно найти в рабочее время у себя в кабинете в *айване*, при входе на мазар. Он, можно так сказать, проводник легитимных, с точки зрения ДУМУ, «рецептов» лечения душевных болезней. Действительно, свой набор «продуктов спасения» для лечения всякого рода душевных невзгод есть и у современной мусульманской ортодоксии. Наверное, я не ошибусь, если скажу, что свою позицию по отношению к различного рода народным способам лечения душевных болезней религиозная власть согласует с мнением самого авторитетного шейха *уммы* постсоветского пространства Мухаммада Садыка Мухаммад Йусуфа (1952–2015). В его книгах вы найдете обоснованную шариатскими науками позицию по отношению к колдовству (*сихру*), его определение и классификацию, советы правоверному мусульманину, как оградиться от наущений шайтана (*васваса*), что делать в случае обнаружения симптомов колдовства и много других советов и рекомендаций. «Занятие колдовством является запретным (*харам*) деянием и отнесено к категории великих грехов (*кабир*). Все ученые единодушны в том, что человек станет неверным (*кафиром*), если будет считать, что колдовство дозволено. *Факихи*, ученые в области мусульманского права признали, что обучение колдовству является *харамом* и *куфром* (неверием)» (Мухаммад 2019: 48). Его книга «Истина о сути гадания, колдовства, изгнания джиннов и нетрадиционных методов лечения» продается в каждой лавке при мечетях и на каждом книжном лотке при мазаре. Мне лично ее дарили не один раз. Книга – своего рода официальная доктрина в вопросах *сихра* (колдовства, сглаза) и исцеления от его воздействия легитимным с точки зрения власти способом *рукья*.

В реальности *сихр* и народные целительские практики в Узбекистане очень распространены и богаты своими региональными особенностями, как мы убедились выше. Советский этнограф В.Н. Басилов подчеркивал, что «традиция шаманства сохраняется среди таджиков и узбеков. Здесь оно издавна отличалось большим разнообразием» (Басилов 1984: 206). Живучесть и популярность шаманских способов лечения объясняются очень просто – они всегда воспринимались как часть ислама. Может быть, не совсем того ислама, который исходит от официальных мулл и

имамов, но оправданного хотя бы тем, что с ним прожили свою жизнь отцы и деды. К тому же региональные религиозные специалисты не теряют своей власти на мазаре и в хорезмском кишлаке благодаря еще тому, что гибко реагируют и приспосабливаются к чаяниям народа. Судя по всему, имам С. как представитель официальной религиозной власти, видя глубочайшую укоризненность локальных традиций целительства на бешмергенском пире, пытается их ассимилировать ценой постоянных компромиссов. Имам действует в отношении религиозных специалистов предельно мягко и аккуратно, проводя среди верующих разъяснения по поводу греховности деятельности любого рода частных религиозных оппозиционеров. Взамен предлагается весь корпус легитимных практик и текстов.

Таким образом, происходит систематическое поглощение и вытеснение нелегитимных с точки зрения религиозной власти практик из физического пространства публичных культовых мест в физическое пространство частного дома. Культовая практика на мазарах модифицируется инструментами нормативного ислама – определенным набором сур из Корана для решения соответствующей проблемы. Бывшие клиенты *шихов* все чаще обращаются к имаму или штатному мулле за интерпретацией возникших проблем и получением рекомендаций по их устранению – «сертифицированных продуктов спасения». Тем не менее, невзирая на все более усиливающуюся конкуренцию, бешмергенский мазар остается местом, где исторически сложившаяся религиозная традиция сохраняется и в лице ее носителей акторов сети.

Заключение

Наше паломничество на мазар Йусуфа Хамадани подошло к концу. Весьма вероятно, у вас отложились в памяти встречи с «коллегами по цеху производства услуг и продуктов спасения» – имамом, религиозными специалистами мазара, пантеоном святых мазара, ответственных за широкий набор функций, и разного рода inferнальными сущностями, обитающими в этих местах. Если помните, мы начинали *зийарат* с последовательного обхода и поклонения целой группе *аулийа*, каждый из которых служит помощником святому Йусуфу в его повседневных заботах, а для нас, верующих, выступает заступником перед Всевышним. Они образуют локальную сеть, внутри которой действует ключевая фигура посредника – это *фолбин* Г. – гадалка, медиум, экзорцист и целитель. Деятельность *фолбин* связана с предоставлением механизма для разрешения социальных конфликтов, интерпретативной схемы, в соответствии с которой толкуются самые разнообразные события, а также психофизические состояния и моделируется дальнейшее поведение; помощью в устранении жизненных препятствий. Ее локус физиче-

ского пространства мазара есть зона inferнальных существей. Духи и джинны, с которыми она взаимодействует, находятся здесь в «комфортных условиях». В этом коллективе²⁹ производятся определенные «продукты спасения», конкурирующие с продуктами, промоутируемыми официальным руководством мазара в лице штатных мулл.

Акторная сеть расширяется вместе с нашим паломничеством на центральный объект сакрального комплекса *Уллу-пир*, могилу Йусуфа Хамадани. Следуя за паломниками, мы стали свидетелями таинства экзорцизма и целительства традиционных религиозных специалистов – *шихов* и попытались разобраться в природе их дара. На этой части мазара локальная сеть, сформированная вокруг *шиха*, сопротивляется давлению локальной сети имама, в которую включен официальный штат мазара и внешние кураторы. Распределение сил складывается не в пользу традиционной системы. Здесь аналогичная ситуация, как и в первой части мазара, коллектив традиционного религиозного специалиста *шиха* вместе со своими «продуктами спасения» (целительскими практиками и экзорцизмом) вытеснен на периферию физического пространства мазара. В пространстве мазара доминируют официальный религиозный дискурс и легитимные целительские методы коллектива имама мазара. Действительно, как пишет Б. Латур, «выигрывает тот, кто сильнее и кто собрал вокруг себя больше актантов» (Латур 2006: 31).

Не стоит забывать и о нас – паломниках мазара *Уллу-пир*. Мы приходим на мазар в поисках «продуктов спасения» и отличаемся друг от друга своими потребительскими предпочтениями. Наш вклад в сетевое взаимодействие достаточно весом, мы не только пассивные потребители «услуг спасения», но оказываем существенное влияние на трансформацию элементов культа святых мазара. Запросы паломников – клиентов религиозных специалистов, побуждают менять элементы культа святых и адаптировать религиозное предложение под их чаяния, свидетельство тому – возникновение новых «мнимых» могил и новых святых, функции которых учитывают эти потребности. К сожалению, мы не смогли уделить должного внимания легендам о святых мазара, бытующим на мазаре в устных и письменных фольклорных текстах. Они также подвергаются трансформации в связи с людскими чаяниями. Такого рода перемены в облике и содержании мазара убедительно доказывают латуровский тезис о социальном контексте научного знания о мире, а в нашем случае – «продуктах и услугах спасения» на святых местах.

Стоит отметить некоторые узкие места нашей версии симметричного описания мира сакрального объекта *Уллу-пир*. Не будем скрывать, что одним из тех моментов, которые бросаются в глаза, остается трудность сохранять симметрию исследования. Так или иначе, текст по привычке перегружен антропоцентричностью и съезжает в сторону описания «человеков», человеческих сюжетов и генеалогий, ущемляя

интересы других акторов. Стоило бы сбалансировать его агиографиями святых и демонологией inferнальных существ, активно действующих в пространстве мазара. Возможно, следовало бы расширить акторную сеть актантами из мира вещей, а также распространить сеть за границы физического пространства мазара. Явно остаются скрытыми от глаз читателя акторы/актанты сети, которые включены в коллектив имама, но отсутствуют в нем фактически. Упомянутого актора можно представить как собирательный образ религиозной власти в лице ДУМУ, несомненно, что нами было бы обнаружено ключевое участие этого актора в жизни мазара. Однако такой же скрытый участок сети тянется в кишлак. Он существует вокруг *шиха* и его активно поддерживающих жителей кишлака.

Так или иначе, мы постарались применить подходы симметричной антропологии, сформированные при исследовании так называемых тропических коллективов, на современные социальные феномены нововременного мира³⁰ на культ святых мазара *Уллу-пир*, с его синкретизмом религии, политики и экономики. Возможно, это убедит нас в том, что «когда мы изымаем нечеловеков, подмешанных в коллективы, тогда остаток, который мы называем обществом, становится непонятным. Его масштаб, его устойчивость, длительность его существования оказываются лишены каких бы то ни было оснований» (Латур 2006: 187). Таким образом, «анализ сетей протягивает руку антропологии и предлагает ей занять центральное место, которое ей уготовано» (178).

Примечания

¹ Термин «тропики» заимствован из названия книги классика этнографии К. Леви-Стросса «Печальные тропики» (Леви-Стросс 1999). Исследование индейских племен, культура которых, как правило, исчезает или безвозвратно трансформируется при контактах с «цивилизацией», было проведено автором в первой половине XX в. и вызвало в антропологии целую волну творческих интенций. Поиск объективных научных позиций при изучении иных культур – один из тех «вечных» вопросов, поднятых К. Леви-Строссом. С тех пор «печальные тропики» или «тропики» обрели устойчивые социокультурные смыслы и коннотации. В настоящей статье термин «тропики» подобным образом относит нас к собирательному образу тропической культуры «иных». Мир в сознании представителей этой культуры находится в первозданном единстве: мира видимого и потустороннего, человек и нечеловек, в сопричастности с землей и территорией и т.д.; вне разрывающих мир на части дихотомий современности (более подробно см.: Леви-Брюль 2002). Объективная интерпретация и репрезентация иной культуры, культуры «тропиков» требует от антрополога особого онтологического режима, называемого Б. Латуром «симметричная позиция», а Э.В. де Кастру – «индейский перспективизм» (более подробно см.: де Кастру 2017).

² Мазар (араб. «место, которое посещают»), пир (перс. «святой»), а также «место, где похоронен святой») – эти слова можно считать синонимами, обозначающими могилу святого или место паломничества. Мазар чаще используют в научной литературе. Пиром называют святилище в современном Хорезме. В Узбекистане на официальном языке комплекс, включающий усыпальницу святого, называют *зийратгоҳ*.

³ В 2016 г. на пост Президента Республики Узбекистан заступил Ш.М. Мизийев (род. в 1957). С его назначением в республике начинается частичная либерализация в различных сферах, в том числе приняты меры по смягчению религиозной политики и по обеспечению свободы религии и убеждений.

⁴ Культ святых в исламе – почитание людей, которые считаются угодными Аллаху и потому святыми. Аллах наделяет их сверхъестественной силой, способностью творить чудеса. Святой по воле Всевышнего может выступать в роли посредника между мусульманами и Аллахом, он передает Всевышнему просьбы людей и, с Его благословения, помогает правоверным.

⁵ В связи с тем, что в исламе нет института канонизации святых, принятого в христианстве, в тексте будут использовать мусульманский термин *вали* (мн. ч. *аулийа*) наравне с термином «святой» в отношении мусульманских подвижников или праведников. В исламском богословии понятие *вали Аллаха* (мн. ч. *аулийа Аллаха*) более соответствует понятию «близкий к Аллаху», или «друг Аллаха», что можно считать синонимом праведника или подвижника. Термин «святой» в применении к исламу понимается автором в широком значении этого слова.

⁶ Капитал в социологии П. Бурдьё, в зависимости от области, в которой он функционирует, и ценой более или менее серьезных трансформаций, являющихся предпосылкой его эффективного действия в данной области, может выступать в трех основных обликах: экономическом (понимаемом главным образом как доход и собственность), социальном (понимаемом преимущественно как связи) и культурном (неформальное образование, объекты культуры и доверие). Их можно определить в двух аспектах – количественном и структурном.

⁷ Иеротопия (др. греч. «священный» и «место») – особый вид творческой деятельности человека по созданию сакральных пространств, а также специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества (Лидов 2006: 10).

⁸ Симметричная антропология – методологическое направление в исследовании социокультурных явлений в рамках акторно-сетевой теории Б. Латура. Базируется на принципах культурного и «природного» релятивизма. «Все коллективы конструируют природы и культуры. Все природы – культуры схожи друг с другом в том, что они одновременно создают человеческие, божественные и нечеловеческие существа» (Латур 2006: 180–181).

⁹ АСТ – акторно-сетевая теория (англ. actor-network theory, ANT) – это совокупность идей, которые сформировались под влиянием семиотической школы А.Ж. Греймаса и были ярко представлены в работах М. Каллона, Дж. Ло и Б. Латура. Главное, на что указывают представители акторно-сетевой теории, – это на всепроникающую социальность любого знания: физического, химического, биологического или исторического. Не существует разделения на социальный контекст и науку. Вся наука насквозь социальна, а все действия совершают акторы. Актант – термин из словаря АСТ, заимствованный из структуралистской семиотики А.Ж. Греймаса. Актант понимается «как предмет или существо, совершающее действие или подвергающееся действию» (Вахштайн 2005: 103).

¹⁰ *Ших* – широко распространенный в мусульманском мире институт зрителей святых, которые обычно считаются потомками святого. Родственный принцип выражен в убеждении, что святые покровительствуют своим потомкам. *Шихи*-хранители окружены мистическим поклонением верующих, которые приписывали им сверхъестественные способности в исполнении самых разных желаний и в исцелении от многообразных заболеваний. Хранительство святых мест всегда и везде было связано с получением доходов от паломничества. Более подробно см.: (Снесарев 1969; Басилов 1970; Демидов 1976; Литвинов 2020).

¹¹ Имам Абу Йакуб Йусуф б. Айюб б. Йусуф б. Хусейн б. Вахра Бузанджирди Хамадани родился, по разным данным, в 1048 г. или 1050 г. в селении Бузанджард (Бузен-

джирд) в лурско-курдской деревне в провинции Хамадан Ирана. Широкоизвестный и почитаемый суфийский шейх Йусуф Хамадани был одним из первых выдающихся *арифов* (обладателей мистического знания), *факихов* (исламских богословов-законоведов), имамов, муфтиев (высших духовных лиц, знатоков шариата, принимающих решения по спорным вопросам). Он сыграл важную роль в исламизации тюркского населения Центральной Азии, от него ведут свою родословную.

¹² В 1994 г. по инициативе президента Республики Узбекистан И.А. Каримова были выделены средства на восстановление святилища. По решению № 20Б *хакима* Шаватского района на основе заключения главного архитектора Шаватского района № 11 от 11 июля 1998 г. построены здание мечети, музей, навес. Общая площадь комплекса составляет 4,2 га. В то время в мечети работал Пир-Мухаммад Одилбек Ходжи сын Хамры. Здания построены в национальном архитектурном стиле. В состав комплекса входят следующие объекты: гробница Йусуфа Хамадани, гробница Жиловдор-бобо, мечеть, музей, гостиница (*мехмонхона*), рассчитанная на 450 паломников, столовая, помещения для омовения (Узбекистан 2014).

¹³ Информант 3. Пожилая женщина, помощница муллы на мазаре.

¹⁴ *Садака* (араб. «милостыня, пожертвование») – добровольная милостыня, которая подается нуждающимся по собственному усмотрению и желанию жертвователя, чтобы заслужить благоволение Аллаха. В традиционном понимании – это деньги или имущество, которыми богатый человек оказывает помощь бедному. В более широком смысле за этим стоит любое благодеяние, совершенное искренне, ради Аллаха. Подаяние из своих средств является важной составляющей исламской религии.

¹⁵ *Гуджум* – считается, что эти деревья растут только на святых местах. Если приложить ухо к некоторым из них, то можно услышать звук текущей воды. Паломники видят в этом божественные знаки, которым Аллах отмечает святые места. На стволах деревьев в отдельных местах, особенно там, где ствол раздваивается, выступает сок. Считается, что эта жидкость обладает целительным эффектом, ею натирают больные места либо просто наносят на лицо или другие части тела как освященную божественной благодатью.

¹⁶ Информант 1. Мужчина пожилых лет, житель кишлака Бешмерген, аксакал махали.

¹⁷ Информант 2. Мужчина средних лет, житель кишлака Бешмерген.

¹⁸ Закон Республики Узбекистан № 618-1 от 01.05.1998 г. «О внесении изменений и дополнений в закон Республики Узбекистан “О свободе совести и религиозных организациях”».

¹⁹ Информант 6. попрошайка на мазаре, женщина средних лет.

²⁰ Информант 4. Пожилая женщина из Хивы.

²¹ Подробнее о способах взаимодействия с духами и средствах культовой деятельности среднеазиатских религиозных специалистов см.: (Zarcone, Hobart 2017).

²² Об изгнании джиннов в других культурах см. также: (Басилов 1992; Maarouf 2007).

²³ *Пери* – предположительно происходит от авест. *парика* (ведьма). Инфернальные сущности. Хорезмские пери в отличие от джиннов живут коллективом.

²⁴ *Рукйа* – это исцеление чтением, отчитыванием определенных сур и *айатов* Священного Корана, произнесением имен Всевышнего Аллаха, молитв, переданных от Посланника Аллаха, при чтении после *тилавата* (чтения) тчец дует на страдающего недугом целительным дуновением, образовавшимся вследствие чтения священных и пречистых целебных *айатов*, сур и молитв (Мухаммад 2019: 43). Более подробно о лечении одержимости и экзорцизме практикой *рукйа* (*ruqya shariya*) см.: (Опарин 2021).

²⁵ *Ходжа* (перс. «хозяин», «господин») – в Средней Азии почетное прозвание людей, претендовавших на происхождение от четырех праведных халифов – Абу Бакра, ‘Умара (главным образом), ‘Усмана и ‘Али (за исключением потомков последнего от браков с дочерью Мухаммада Фатимой) (Негря 1991: 280).

²⁶ Информант 5. Мужчина средних лет. Житель соседнего кишлака.

²⁷ О шаманской болезни более подробно см.: (Селезнев, Селезнев 2009).

²⁸ ПМА – Полевые материалы экспедиций в Бешмерген Шавотского района Хорезмской области Узбекистана и другие республики Центральной Азии, 2014–2021 гг.

²⁹ Коллективом мы будем называть проект сборки (assembling) новых сущностей, еще не объединенных и по этой причине явно выглядящих не состоящими из социальных субстанций (Латур 2020: 106).

³⁰ Нововременной – «перевод термина *modernity* как “Новое Время”, а *modern* – как “нововременной”, можно обосновать по-разному. Главное, однако, в том, что он дался и научному редактору, и переводчику нелегко. Насколько удастся сохранить и утвердить это приравнивание двух пар терминов, зависит от сети, в которой они уже циркулируют или будут это делать» (Латур 2006: 5).

Список источников

- Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970.
- Басилов В.Н.* Избранники духов. М.: Издательство политической литературы, 1984.
- Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992.
- Бурдые П.* Генезис и структура поля религии // Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя, 2007.
- Вахитайн В.* Возвращение материального. «Пространства», «сети», «потoki» в акторно-сетевой теории // Социологическое обозрение. 2005. Т. 4, № 1. С. 94–115.
- Де Кастру Э.В.* Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
- Демидов С.М.* Туркменские овляды. Ашхабад: Ылым, 1976.
- Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: Изд-во Европейского ун-та в С.-Петербурге, 2006.
- Латур Б.* Пересборка социального. Введение в акторно-сетевую теорию. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2020.
- Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб.: Европейский дом, 2002.
- Леви-Стросс К.* Печальные тропики. Львов: Инициатива; Москва: АСТ, 1999.
- Лидов А.М.* Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2006.
- Литвинов В.П.* Хранители «святых мест» в Средней Азии и Российское государство (1865–1917 гг.) // Вестник РУДН. Серия: История России. 2020. № 19 (4). С. 781–792.
- Мухаммад Садык Мухаммад Юсуф.* Истина о сути гадания, колдовства, изгнания джиннов и нетрадиционных методов лечения. Ташкент: Hilol-Nashr, 2019.
- Негря Л.В.* Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.
- Опарин Д.* Одержимость и экзорцизм в миграционном мусульманском контексте // Неприкосновенный запас. 2021. № 4 (138). С. 169–195.
- Панков И.А.* Культ святых в исламе: социальное пространство мазара // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 139–154.
- Панков И.А.* Культ святых в центральноазиатском исламе как социокультурный феномен: дис. магистерская. 46.04.03. М., 2015.
- Селезнев А.Г., Селезнева И.А.* Общение во сне: наблюдатели за священными могилами в сибирском исламе // Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий / Сибирский сборник. Кн. 1 / отв. ред. Л.Р. Павлинская. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 39–49.
- Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.
- Снесарев Г.П.* Под небом Хорезма (этнографические очерки). М.: Мысль, 1972.
- Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М.: Наука, 1983.

- Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент: Издательство Академии наук УССР, 1960.
- Толстов С.П. Древний Хорезм. М.: МГУ, 1948.
- Узбекистан 2014. Узбекистан: обитель спасения и утешения // Pearl of East: Your travel guide in Uzbekistan. URL: http://pearlofeast.com/post.php?id=226&news_page=1 (дата обращения: 10.03.2022).
- Kehl-Bodrogi K. Who owns the shrine? Competing meanings and authorities at a pilgrimage site in Khorezm // Central Asian Survey. 2006. № 25 (3). P. 235–250.
- Kehl-Bodrogi K. Religion is Not So Strong Here: Muslim Religious in Khorezm After Socialism. Lit, 2008.
- Maarouf M. Jinn Eviction as a Discourse of Power. London; Boston: Brill, 2007.
- Zarcone T., Hobart A. Shamanism and Islam. Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World. London; New York: I.B. Tauris, 2017.

References

- Basilov V.N. (1970) *Kul't sviatykh v Islame* [The cult of saints in Islam]. Moscow: Misl'.
- Basilov V.N. (1984) *Izbranniki dukhov* [Chosen by spirits]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury.
- Basilov V.N. (1992) *Shamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana* [Shamanism among the peoples of Central Asia and Kazakhstan]. Moscow: Nauka.
- Bourdieu P. (2007) *Genезis i struktura polia religii* [Genesis and structure of the religious field]. In: *Sotsial'noe prostranstvo: polia i praktiki* [The social space: fields and practices]. St. Petersburg: Aleteia.
- de Castro E.V. (2017) *Kannibal'skiie metaphiziki. Rubezhy poststrukturnoi antropologii* [Cannibal Metaphysics]. Moscow: Ad Marginem Press.
- Demidov S.M. (1976) *Turkmenskiie ovliady* [The Turkmen ovlyads]. Ashgabat: Ylym.
- Kehl-Bodrogi K. (2006) Who owns the shrine? Competing meanings and authorities at a pilgrimage site in Khorezm, *Central Asian Survey*, no. 25(3), pp. 235–250.
- Kehl-Bodrogi. K. (2008) *Religion is Not So Strong Here: Muslim Religious in Khorezm After Socializm*. Lit.
- Latour B. (2006) *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoi antropologii* [We have never been modern. An Essay on symmetrical anthropology]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo Universiteta v Sankt-Petereburge.
- Latour B. (2020) *Peresborka sotsial'nogo. Vvedeniie v aktorno-setevuiu teoriuu* [Reassembling the social. An introduction to actor-network theory]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Levi-Strauss C. (1999) *Pechal'niie tropiki* [The sad tropics]. Lviv: Iniciativa; Moscow: OOO Firma "Izdatel'stvo AST".
- Levy-Bruhl L. (2002) *Pervobitnii mentalitet* [Primitive mentality] St. Petersburg: Evropeiskii dom.
- Lidov A.M. (2006) *Ierotopoiia. Sozdaniie sakral'nykh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi* [Hierotopy. Creating Sacred Spaces in Byzantium and Ancient Russia]. Moscow: Indrik.
- Litvinov V.P. (2020) Kraniteli "sviatykh mest" v Srednei Azii i Rossiiskoe gosudarstvo (1865–1917 гг.) [The Guardians of "Holy Places" in Central Asia and the Russian State (1865–1917)]. *Vestnik RUDN, Seriya "Istoriia Rossii"* [The RUDN bulletin, Russian history series], no. 19(4), pp. 781–792.
- Maarouf M. (2007) *Jinn Eviction as a Discourse of Power*. London–Boston: Brill.
- Muhammad Sodiq Muhammad Yusuf, (2019) *Istina o suti gadania, koldovstva, izgnaniia dzhinnoy i netraditsionnykh metodov lecheniia* [The truth about the nature of divination, witchcraft, exorcism, and non-traditional healing methods]. Tashkent: «Hilol-Nashr».
- Negrya L.V. (1991) *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam. The encyclopedic dictionary]. Moscow: Nauka.

- Oparin D. (2021) Oderzhimost' v migratsionnom musul'manskom kontekste [Possession and exorcism in the muslim migrant context], *Neprikosnovennii zapas*, no. 4(138), pp. 169–195.
- Pankov I.A. (2015) *Kul't sviatykh v tsentral'noaziatskom islame kak sotsiokul'turnii fenomen: dissertatsiia magisterskaia* 46.04.03 [The cult of saints in Central Asian Islam as a socio-cultural phenomenon: Master's Thesis 46.04.03]. Moscow.
- Pankov I.A. (2018) Kul't sviatykh v islame: sotsial'noie prostranstvo mazara [The cult of saints in Islam: The social space of the mazar], *Vestnik RGGU, Seriya "Istoriia. Folologiya. Kulturologiia* [RSUH Bulletin, History, Philology, Cultural Studies series], no. 9(42), pp. 139–154.
- Seleznev A.G., Selezneva I.A. (2009) Obscheniie vo sne: smotriteli za sviaschennymi mogilami v sibirskom islame [Communicating in a dream: the caretakers of sacred graves in Siberian Islam]. In: *Pogreb'al'nii obriad narodov Sibiri i sopredel'nykh territorii. Sibirskii sbornik* [Burial Rites of the Peoples of Siberia and Adjacent Territories. The Siberian volume]. Vol. 1. Pavlinskaya L.R. (ed.). St. Petersburg: MAE RAN, pp. 39–49.
- Snesarev G.P. (1969) *Relikty domusul'manskikh verovanii i ibriadov u uzbekov Khorezma* [Remnants of pre-Muslim beliefs and rituals among the Uzbeks of Khorezm]. Moscow: Nauka.
- Snesarev G.P. (1972) *Pod nebom Khorezma (etnograficheskie ocherki)* [Under the sky of Khoresm (ethnographic essays)]. Moscow, Misl'.
- Snesarev G.P. (1983) *Khorezmskie legendy kak istochnik po istorii religioznykh kul'tov Srednei Azii* [Khorezm Legends as a Source for the History of Religious Cults in Central Asia]. Moscow: Nauka.
- Suhareva O.A. (1960) *Islam v Uzbekistane* [Islam in Uzbekistan]. Tashkent: Izdatel'stvo akademii nauk USSR.
- Tolstov S.P. (1948) *Drevnii Khorezm* [The ancient Khorezm]. Moscow: MGU.
- Uzbekistan 2014, Uzbekistan: obitel' spaseniia i utesheniia [Uzbekistan: the space of salvation and solace]. Pearl of East: Your travel guide in Uzbekistan. URL: http://pearlofeast.com/post.php?id=226&news_page=1 (10. 03. 2022).
- Vakhshtein V. (2005) Vozvrashcheniie material'nogo. "Prostranstva", "seti", "potoki" v aktorno-setevoi teorii [The Return of Material: "Spaces", "Networks", "Flows" in Actor-Network Theory]. *Sotsiologicheskoe obozrenie*, Vol. 4, no. 1, pp. 94–115.
- Zarcone T., Hobart A. (2017) *Shamanism and Islam. Sufism, Healing Rituals and Spirits in the Muslim World*. London-New York: I.B. Tauris.

Сведения об авторе:

ПАНКОВ Игорь Александрович – кандидат исторических наук, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, (Санкт-Петербург, Россия). E-mail: pankov@almaqam.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

Igor A. Pankov, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) (Saint-Petersburg, Russian Federation). E-mail: pankov@almaqam.ru

The author declares no conflict of interests.

*Статья поступила в редакцию 22 марта 2022 г.;
принята к публикации 22 сентября 2022 г.*

*The article was submitted 22.03.2022;
accepted for publication 22.09.2022.*