

07.00.07 Этнография, этнология и антропология

УДК 394

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-4-171-186



Т. Г. Емельяненко

Российский этнографический музей, г. Санкт-Петербург

ИСЛАМ И ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА В СОВРЕМЕННОМ УЗБЕКИСТАНЕ: ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

ЕМЕЛЬЯНЕНКО Татьяна Григорьевна —

д-р ист. наук,

вед. науч. сотр.

Федеральное государственное бюджетное учреждение культуры

«Российский этнографический музей»

(191186, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Инженерная, д. 4/1).

E-mail: rem.tatyana@mail.ru

Аннотация. В статье рассматриваются изменения, которые происходят в религиозной политике Узбекистана после обретения им государственной независимости (1991), и влияние, какое они оказывают на разные области повседневной культуры — традиционные обряды, костюм, религиозное и бытовое поведение и др. Отмечается, что наряду с государственными мерами, направленными на предотвращение религиозного экстремизма, происходит усиление контроля официальных мусульманских структур и их представителей за повседневной жизнью, за соблюдением как религиозных, так и семейных и общественных норм и обрядовых практик. Политика религиозной толерантности и курс на просвещенный ислам, проводимые в настоящее время в Узбекистане, подразумевают не только свободу мусульман открыто демонстрировать свою религиозную принадлежность через посещение мечетей, исполнение мусульманских обрядов, через особые детали костюма и пр., но и «очищение» ислама от доисламских представлений и ритуалов, которые традиционно существовали в «бытовой» форме его функционирования среди местных мусульман, а также модификацию

старинных обрядов и ритуалов. Современные реалии обуславливают актуальность этнографического изучения ислама в Средней Азии и необходимость новых подходов к исследованию традиционно-бытовой и повседневной культуры — рассмотрение ее в контексте процессов, которые происходят в региональном исламе. Статья основана на полевых материалах автора, собранных во время этнографических экспедиций в Узбекистан.

Ключевые слова: ислам, Узбекистан, культура повседневности, культурный синтез.

Для цитирования: *Емельяненко Т. Г.* Ислам и традиционная культура в современном Узбекистане: особенности взаимодействия // Ислам в современном мире. 2021; 4: 171–186;

DOI 10.22311/2074-1529-2021-17-4-171-186

Статья поступила в редакцию: 10.09.2021

Статья принята к публикации: 01.11.2021

В истории этнографического изучения Средней Азии влиянию ислама на повседневную культуру придавалось второстепенное значение¹. Этнографы обычно выделяли и анализировали доисламские элементы, так называемые «пережитки» — остатки шаманизма, зороастризма, манихейства и других религиозно-магических систем, которые существовали у населения региона до распространения здесь ислама и продолжали жить в обрядовых практиках, фольклоре, в народном сознании. С одной стороны, такой подход являлся следствием идеологических задач советского времени: материалы о пережитках древних верований и представлений не только имели историко-культурное значение, но и рассматривались в качестве научной базы «для атеистической аргументации»². С другой — ислам в той форме, в какой он получил распространение в Средней Азии, содержал значительный пласт доисламских традиций, многие из которых со временем в народном сознании были «перекодированы», приобретя исламскую интерпретацию, и устойчиво сохранялись на бытовом уровне наряду с мировоззрением и обычаями, основанными на Коране и шариате. На протяжении XX столетия некоторые старинные обычаи стали терять свое значение или совсем уходили из практики (прежде всего — связанные с традиционной хозяйственной деятельностью), и исследователям было важно

¹ Чвырь Л. А. Очередные задачи этнографического изучения ислама в Туркестане // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 124.

² Предисловие // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / отв. ред. Г. П. Снесарев, В. Н. Басилов. М.: Наука, 1975. С. 3.

зафиксировать эти реликты. Одновременно в результате антирелигиозных государственных мер, а также благодаря общей идеологической «атмосфере» и преобразованиям в повседневной жизни снижалось и религиозное влияние на нее. В каждой семье проводили *суннат-той* — обряд обрезания мальчика, отмечали Курбан-байрам — главный мусульманский праздник, делали *никох* — свадебный мусульманский ритуал, читали *джаназу* — заупокойную молитву со словами, обращенными к Аллаху, и, главное, идентифицировали себя как мусульмане. Однако посещали мечеть и регулярно совершали намаз преимущественно люди преклонного возраста, далеко не все держали пост — *уразу*, следовали пищевым запретам, знали и читали Коран и вообще были осведомлены в области мусульманских догм и общемусульманской культуры¹. Синтез исламских и доисламских элементов, сложившийся в традиционном среднеазиатском исламе, вернее, в его народном или бытовом варианте², воспринимался населением как норма, несмотря на пассивное осуждение «чужеродных включений» официальным мусульманским духовенством. Казалось, такой порядок достаточно стабилен и будет существовать до тех пор, пока старинные обычаи и религия как таковая не исчезнут сами по себе «на пути к светлому атеистическому будущему, каким мыслилось будущее СССР»³.

Однако после обретения среднеазиатскими республиками государственной независимости (*мустакиллик*) ситуация стала меняться, прежде всего благодаря возрастанию значения религиозного фактора как на государственном, так и на бытовом уровне и подъему религиозного самосознания. В начале 1990-х гг. в Узбекистане не раз приходилось слышать от информантов, что теперь они будут ориентироваться на Турцию как на мусульманскую и тем более суннитскую страну, а значит, видеть на улице женщин в парандже и даже с чачваном (лицевой занавеской, сплетенной из конского волоса), десятилетия хранившихся в сундуках⁴. В стране произошло значительное увеличение числа мечетей (от 300 в 1989 г. до 6000 к 1993 г.), студентов и слушателей религиозных учебных заведений; мусульманские праздники Курбан-байрам и Ураза-байрам были провозглашены государственными; учреждено празднование памятных дат, связанных с именами крупных религиозных деятелей; разрешено легальное распространение

¹ Сатвалдыев А. Н. Ислам в жизни узбеков Ферганской долины: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1995. С. 22–23.

² О культурном синтезе в Туркестане на примерах из разных областей традиционной культуры оседлых народов Средней Азии с подробной библиографией по данной теме см.: Чвырь Л. А. Очерки культурного синтеза в Туркестане (I–II тыс. н. э.). М.; СПб.: Нестор-История, 2018. С. 13–144.

³ Чвырь Л. А. Очередные задачи этнографического изучения ислама в Туркестане. С. 125.

⁴ Полевые материалы автора, 1991–1992.

информации, пропагандирующей ценности и нормы ислама (книги, брошюры, теле- и радиопередачи и т. д.); расширились международные контакты с мусульманскими странами, Узбекистан вступил в международные исламские организации (Организация Исламская конференция (ОИК) (с 2011 г. Организация исламского сотрудничества (ОИС)), Организация экономического сотрудничества / Economic Cooperation Organization (ОЭС/ЕСО) и др.)¹. Одновременно активизировались радикальные исламские группы, особенно в Ферганской долине, которая и раньше была центром исламистских движений в регионе. Еще в начале 1980-х гг. здесь появились нелегальные частные религиозные школы, а в 1991 г. в Намангане было создано движение «Адолат» («Справедливость»), одним из требований которого являлось провозглашение ислама государственной религией. И хотя процесс «деатеизации» в других областях Узбекистана не приобрел конфликтного характера, а проходил по «тихому» сценарию, правительство приняло ряд законодательных мер, ограничивающих деятельность исламских организаций и исламизацию населения². В частности, детям и юношам до 18 лет не разрешалось посещать мечеть, а родителям или кому-либо принуждать их к совершению намаза и исполнению других религиозных норм, был запрещен громкий *азан* — призыв на молитву, жестко пресекались любые религиозно-экстремистские движения и выступления, прослушивались телефоны, контролировались Интернет и электронная почта, были закрыты многие так называемые «незарегистрированные» мечети³. В кишлаке Аммогон (Шахрисабзский р-н, Кашкадарьинская обл.), например, после 1991 г. вход в главную мечеть (*катта масжит*) — очень старую, работавшую и в советское время, был ограничен, по словам местных жителей, из-за «опасения ваххабизма и религиозных течений»⁴. Первый президент республики Ислам Каримов придерживался тактики сбалансированных отношений между государством и религией, дозируя и контролируя политические и религиозные свободы⁵, что не у всех находило понимание. Однако сегодня, после его смерти,

¹ Абдуллаев Е. Ислам и религиозный фактор в современном Узбекистане // Ислам в СНГ. 2011. № 2. [Электронный ресурс] // URL: <http://islamsng.com/uzb/dialogue/2101> (дата обращения: 16.01.2020); Олкотт М.-Б. Очерки истории ислама в Узбекистане. [Электронный ресурс] URL: <https://carnegieendowment.org/2012/09/11/ru-pub-49351> (дата обращения: 18.02.2020).

² Тодуа З. Радикальный ислам в Узбекистане: этапы становления и перспективы развития // Центральная Азия и Кавказ. 2005. № 1(37). [Электронный ресурс] // URL: <http://www.ca-cs.org/online/journale.shtml> (дата обращения: 18.02.2020); Абдуллаев Е. Ислам и религиозный фактор в современном Узбекистане // Ислам в СНГ. 2011. № 2. [Электронный ресурс] // URL: <http://islamsng.com/uzb/dialogue/2101> (дата обращения: 16.01.2020).

³ Гибельгаус Л. Трудности «просвещенного ислама». [Электронный ресурс] // URL: <https://p.dw.com/p/97d7> (дата обращения 06.09.2019).

⁴ Полевые материалы автора, 2019.

⁵ Олкотт М.-Б. Очерки истории ислама в Узбекистане. [Электронный ресурс] // URL: <https://carnegieendowment.org/2012/09/11/ru-pub-49351> (дата обращения: 18.02.2020).

отвечая на вопрос об отношении к нему и его политике, наши информанты почти единогласно заявляли, что он был хорошим президентом, а главная его заслуга в том, что сумел сохранить в стране мир и противостоял религиозному экстремизму¹. В 2018 г. в Ташкенте, в бывшей резиденции президента «Оксарой», был открыт Мемориальный музей И. А. Каримова, и люди приходят туда как на *зиёрат* — поклонение святым местам, совершают намаз перед памятником президенту, установленным во дворе музея.

Нынешнее правительство и президент Ш. Мирзиёев продолжают политику противостояния религиозному экстремизму, так как угроза сохраняется и добавились новые «провокационные» факторы. Большую тревогу, например, вызывают дети и жены (или уже вдовы) тех, кто воевал на стороне ИГИЛ, и которых Узбекистан возвращает на родину, а также женщины, по разным причинам длительное время проживавшие в Турции или в странах Арабского Востока: не будут ли они «рассадником» идеологии терроризма? Настороженное отношение и к трудовым мигрантам: по словам наших информантов (Байсун), в России они часто попадают «под влияние и могут набраться разных веяний»². К работе с группами риска помимо государства и местной администрации подключены общественные организации — кишлачные и махаллинские комитеты (в них избирают не просто уважаемых и достойных людей, как было принято раньше, но еще и строго соблюдающих религиозные заповеди), которые в настоящее время наделены большими полномочиями — не только следят за организацией местной социальной жизни, но и порой жестко вмешиваются в семейную и личную жизнь; привлекаются также представители мусульманского духовенства. Для «неблагонадежных» женщин созданы реабилитационные центры, где их обучают различным рукоделиям, кулинарии, оказывают им юридическую помощь, чтобы они могли благополучно адаптироваться, получить работу³. Специальные требования предъявляются к тем, кто выезжал за пределы республики на заработки: каждый подвергается, по существу, допросу со стороны руководителей махалли и местного муллы или имама, выясняющих, чем именно человек занимался «на чужбине», с кем свел знакомство, не совершал ли чего-либо предосудительного⁴. Солгать невозможно, так как благодаря общинно-коллективному образу жизни, сохраняемому узбеками как на родине, так и далеко от нее, правда все равно всплывет, и тогда позор ляжет на всю семью.

¹ Полевые материалы автора, 2019.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

Репрессивные меры со стороны государства полностью не отменены. В Ташкенте, например, на одном из базаров в конце августа 2019 г. прошел рейд, в ходе которого были арестованы десятки мужчин с бородами, доставлены в отделение милиции, где их заставили побриться, так как борода расценивается как знак принадлежности к ваххабизму¹. Но эти меры имеют скорее профилактический характер, и все наши информанты отмечали, что в стране при новом президенте стало значительно свободнее, в том числе и в отношении «внешнего» проявления своей религиозной принадлежности. Этому в значительной степени способствует курс на религиозную толерантность, принятый в настоящее время в Узбекистане, что в данном случае означает не только терпимость мусульман к другим религиозным системам, но и снятие ограничений для самих мусульман в выражении причастности к своей религии, которые существовали раньше.

Прежде всего значительно возросло количество регулярно посещающих мечеть, особенно по пятницам (*джума намаз*), в том числе молодежи, приводят и детей. На пятничную молитву и проповедь собирается так много народа, что даже большие мечети не вмещают всех пришедших, и люди располагаются, расстелив молитвенные коврики, прямо на улице, а проповеди продолжают порой дольше положенного времени². Темы проповедей, как правило, затрагивают житейские вопросы (воспитание детей, роль мужчины и женщины в семье, отношение к домашним животным и другие бытовые аспекты) и привлекают людей своей актуальностью и доступностью. Но главное, на наш взгляд, то, что многолюдность джума намазов стала для людей своего рода знаком духовного единения, а посещение их — естественной потребностью и нормой повседневной жизни. Трудовая миграция, как считают, также способствует исламизации населения. Возвращающиеся из России часто становятся более последовательными мусульманами, чем прежде: если у себя в кишлаке, например, они могли и не ходить в мечеть, то вдали от родины мечеть становилась для многих местом, где можно было найти поддержку единомышленников, ощутить свою принадлежность к мусульманской общине. Кроме того, после возвращения на родину посещение мечети воспринимается ими уже не только как религиозная необходимость, но и как демонстрация более высокого культурного уровня, который должен отличать тех, кто побывал на заработках

¹ «Бородатых — в милицию. На одном из рынков Ташкента прошел рейд против бород». [Электронный ресурс] // URL: <https://rus.ozodi.org/a/uzbekistan-tashkent-raid-against-beards/30129867> (дата обращения: 25.02.2020).

² Проповедь должна заканчиваться до *азана* — призыва к обязательной молитве, время начала которой строго регламентировано.

за пределами страны¹. Правда, в сельской местности и небольших городках открытие новой или отреставрированной старой мечети часто тормозится из-за отсутствия у прихожан средств на ее содержание, так как мечети существуют за счет пожертвований. В горном кишлаке Сукок (Паркентский р-н, Ташкентская обл.), например, есть 5 мечетей, построенных в разное время, включая советское, но сейчас работает только одна: на намаз по праздникам она не вмещает всех прихожан, и они заполняют все пространство вокруг. При этом старые мечети не сносят, хотя многие из них требуют серьезного ремонта: считается, что «это дом Бога», а землю, на которой он стоит, нельзя занимать подо что-нибудь «непристойное». Старые мечети используют для хранения общественной посуды, *курпачей*², продуктов (крупа, соль, сахар) для массовых мероприятий — общественных или семейных³.

Религиозная толерантность нашла отражение и в женском костюме. Еще в 1990-х гг. женщины в Узбекистане стали носить *хиджаб*, но тогда государство относилось к этому негативно, как к нарочитой демонстрации религиозности: в хиджабе нельзя было появляться в учебных заведениях, государственных учреждениях. В настоящее время запреты сняты. Массового и повсеместного распространения хиджабы пока не приобрели, но в Коканде, например, стали очень популярны: здесь их носят даже девочки-подростки, и хиджаб в ансамбле с длинным закрытым платьем, вероятно, можно считать новым видом местной национальной одежды. Такой наряд заказывают через интернет-магазины, привозят из поездок в страны Арабского Востока, но и в городе уже появились магазины, где его можно приобрести. Некоторые кокандские информанты уверяли нас, что это нельзя назвать проявлением религиозности, так как те, кто носит такую одежду, не обязательно делают намаз, что это просто дань моде⁴. Но мода, как известно, отражает привычки и ценности, принятые в обществе в определенное время. Поэтому тот факт, что такой наряд получил популярность в последние 2–3 года в результате политики религиозной толерантности, указывает на возросшее влияние норм ислама на повседневную культуру.

Одновременно сохраняется курс на так называемый «просвещенный ислам», провозглашенный при И. Каримове. Он предполагает, в частности, что проповедниками и служителями ислама должны быть люди, получившие специальное духовное образование

¹ Полевые материалы автора, 2019.

² Ватные матрасы для сидения на полу.

³ Полевые материалы автора, 2019.

⁴ Там же.

или прошедшие аттестацию, а не любой, кто знаком с некоторыми догмами, литературой и практиками ислама и может «по-своему» их трактовать¹. При этом следует отметить, что, несмотря на многочисленные медресе, которые до революции были на территории современного Узбекистана, а старейшие медресе XVI в. Кукель Даш в Ташкенте и Мир-и Араб в Бухаре продолжали работать и в советское время (Мир-и Араб возобновил работу в 1945 г.), на открывшийся в 1971 г. в Ташкенте Высший исламский институт им. имама ал-Бухари, готовивший богословов и преподавателей медресе, в Средней Азии представители духовного сословия — муллы, имамы — традиционно постигали мусульманскую науку и практику самостоятельно либо благодаря наставнику, и часто знания (и звания) передавались от отца к сыну. В настоящее время, чтобы в Узбекистане стать имамом — настоятелем мечети и руководителем коллективной молитвы, необходимо специальное религиозное образование: среднее получают в медресе (их в республике 10), высшее — в Исламском институте при Управлении мусульман Узбекистана. Пройти обучение и получить лицензию должны и муллы, которыми прежде считались просто знатоки Корана и мусульманских обрядов, а также *отин*² — женщины, руководящие проведением женских обрядов, связанных с почитанием Биби Сешанбе («Госпожа Вторник») и Биби Мушкилькушо («Госпожа Разрешительница проблем»), уходящих корнями (и ритуалами) в доисламские времена³. Эти старинные обычаи до сих пор повсеместно распространены в Узбекистане, женщины обращаются к ним в трудных жизненных ситуациях — когда болеют близкие или в благодарность за преодоленную болезнь, современным поводом часто становится пожелание мужу или сыну успешной работы в другой стране, службы в армии. Для этого женщина, решившая провести обряды в честь Биби Сешанбе (они сегодня наиболее распространены), приглашает к себе родственниц, подруг, соседок, устраивает угощение с обязательным для этого случая набором обрядовых блюд, а *отин* читает или пересказывает легенду о Биби Сешанбе, сопровождая ее мусульманскими молитвами и формулами, произнесенным *басмалы* («во имя Аллаха, Милостивого, Милосердного!») перед началом и по окончании мероприятия, что придает ему религиозный «окрас» и позволяет быть причисленным к исламской обрядовой

¹ Политика просвещенного ислама, включающая регулярную аттестацию священнослужителей, реализуется также в Казахстане и Киргизии (*Гибельгаус Л.* Просвещенный ислам и экстремизм. [Электронный ресурс] // URL: <https://p.dw.com/p/3W28> (дата обращения: 14.12.2019)).

² Локальные названия: *отин, отаной, биби отун, отынчи, оймулло, бибихалфа* и другие.

³ *Андреев М. С.* Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны) // По Таджикистану: краткий отчет о работах этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 году. Вып. 1. Ташкент: б. и., 1927. С. 60–76; *Сухарева О. А.* Ислам в Узбекистане. Ташкент: Изд-во Академии наук Узбекской ССР, 1960. С. 40–41; *Чвырь Л. А.* Очерки культурного синтеза в Туркестане (I–II тыс. н. э.). С. 23–45.

культуре. При этом в разных местностях существуют разные формы проведения обряда. В Фергане, например, в нем участвуют пожилые женщины и обязательно приглашают вдов — это мероприятие изначально считалось вдовым. В Бухаре, где оно называется Оши бибиён, раньше его проводили для 7 вдов, для них готовили еду из продуктов, собранных в 7 домах; позднее к участию в нем стали допускать и других женщин. В 2010 г. мне довелось побывать на таком обряде у таджиков в Самарканде, где присутствовало более 50 человек. Мероприятие походило на торжество: все женщины были празднично одеты, некоторые привели *келин* — своих молодых невесток, которым по принятому здесь ритуалу полагалось трижды обойти собравшихся, приветствуя их (*келин салом*), и каждый раз в новом наряде¹. Сохранению локальных вариантов Биби Сешанбе способствовало то, что руководительницы мероприятия были из местных — женщины, пользующиеся авторитетом, умеющие читать молитвы и Коран, часто обладающие особыми способностями, даром (*муакил*), получившие его и знания о порядке и содержании ритуалов данного мероприятия «по наследству» — от матери или от родственницы² и потому проводившие его в традиционной для той или иной местности форме. Но теперь они должны не только пройти специальный курс обучения, получить лицензию (иначе — большой штраф), но и проводить обряд Биби Сешанбе по единому сценарию, что, безусловно, отразится на его уникальной локальной вариативности. Регламентирован даже наряд *отин*: они должны быть в светлом платье традиционного покроя и халате, чтобы выделяться среди других женщин. Пытаются ввести и новое название обряда: в Байсуне, например, его уже 4–5 лет официально называют «эхсон» (пожертвование, благодеяние), мотивируя тем, что «так в Коране, и это как один из столпов веры в исламе»³, что еще больше вводит этот старинный обряд в исламскую обрядовую практику.

В то же время некоторым доисламским обычаям и обрядам придается светский характер. Так, *саиль гурустон* — день поминовения усопших, который приходился на 22 марта, на государственном уровне был перенесен на 9 мая. В этот день было принято посещать кладбища — убирали могилы, женщины громко плакали, а потом все собирались неподалеку и угощали друг друга принесенной из дома едой⁴. Эти действия противоречили нормам ислама, но запретить их было бы непросто, а при совмещении *саиль гурустон* с днем памяти

¹ Полевые материалы автора, 2010.

² Крэмер А. Отин // Ислам на территории бывшей Российской империи / сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Вып. 3. М.: Восточная литература, 2001. С. 77–79.

³ Полевые материалы автора, 2019.

⁴ Там же.

погибших во время Великой Отечественной войны они получали иную интерпретацию и становились уместными.

Отметим еще одно направление современной религиозной политики в Узбекистане — контроль за местами поклонения. В Узбекистане их тысячи — ландшафтные объекты и места поклонения мусульманским святым¹, они расположены вблизи почти каждого населенного пункта или на его территории и хорошо известны местным жителям, хотя далеко не всегда отмечены каким-либо сооружением. Исследователи признают, что «культ святых» в Средней Азии — историко-культурное явление, характеризующееся синтезом доисламских представлений и элементов, неразрывно связанных с историей самого ислама², что объясняет его устойчивость в самосознании и практике людей. Однако среди мусульманского духовенства оно не вызывало одобрения. В советское время Среднеазиатским духовным управлением мусульман (САДУМ) неоднократно выпускались *фетвы (фатвы)* о незаконности культа святых и паломничества к святым местам как противоречивших исламу, а места паломничества периодически закрывались решением специальных комиссий при САДУМ³. Более стабильным было положение крупных объектов паломничества (мавзолеи Бахауддина Накшбанди около Бухары, Хакима ат-Термези в Сурхандарьинской области, святого Данияра в окрестностях Самарканда и др.), но в народной среде устойчиво сохранялось почитание других многочисленных святых мест, ставшее традиционным. В настоящее время происходит не только реставрация и реконструкция общепризнанных объектов, но и «облагораживание» локальных мест народного паломничества. Таким, например, является святое место Ходжаипак в Байсунском районе, в верховьях одноименной реки⁴. По легенде, которую рассказывает паломникам местный шейх, здесь погибли 3 брата — распространители ислама и их внук: двоих братьев и внука убили разбойники, а третий, увидев расправу над ребенком, «стукнул посохом о землю и исчез, а на этом месте забили 2 родника и потекло 2 ручья — один с более соленой водой, другой — с менее соленой. Разбойники увидели это чудо (*карамат*), испугались, стали просить прощения, принесли в жертву барана, и тогда у них стали рождаться сыновья.

¹ Огудин В. Л. Природные места поклонения в религиозных представлениях современного населения Ферганы: автореф. дис. ... д-ра. ист. наук. М., 2003. С. 17.

² Абашинов С. Н. Ислам и культ святых в Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 128–131.

³ Бабаджанов Б. М., Олкотт М.-Б. САДУМ // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь / сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Вып. 4. М.: Восточная литература, 2003. С. 70–71.

⁴ Кармышева Б. Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М.: Наука, 1976. С. 57.

С этих пор сюда стали приходить на зиёрат люди и просить, чтобы у них рождались дети, сыновья»¹. Кроме этих ручьев и полуразрушенного мазара раньше здесь ничего не было, не было и шейхов, занимавшихся уходом за святыми местами. В 2005 г. Байсунский хакимият провел реставрационные работы мазара, были организованы места для отдыха, для жертвоприношения (разделки барана или кур) и приготовления пищи, а муфтият назначил *шейха* — выпускника ташкентского медресе. С другим, ранее известным лишь местным жителям, местом поклонения — захоронением шейха Заркента — мы познакомились близ кишлака Заркент (Паркентский р-н, Ташкентская обл.). По преданию, шейх был основателем кишлака, который носит его имя, но раньше главной «достопримечательностью» этого места был только родник, обеспечивающий водой Заркент и другие селения. С 2002 г. территорию начали благоустраивать: построена открытая мечеть (зиёратхона), ротонда с символическим надгробием, служебное помещение с айваном и крытый топчан для приема пищи, — и в настоящее время архитектурный комплекс включен в маршрут «паломнического туризма»².

Таким образом, происходит упорядочивание не только религиозной деятельности, но и объектов и явлений культовой и повседневной жизни, входящих в сферу официального, «правильного», ислама. Одним из направлений этого процесса является также «искоренение» доисламских представлений и практик. Так, идет наступление на *зардушти* — ритуалы, связанные с огнем, как наследие зороастризма. В пригороде Бухары, например, в ансамбле некрополя Чор Баقر (XVI в.) — месте захоронения Джуйбарских шейхов, была закрыта (заложена кирпичами) *чирогхона* (место для светильника). Она была сооружена для освещения двора мавзолея, но впоследствии стала местом, где женщины ставили *нукча* — масляные светильники и свечи с просьбой о рождении ребенка. Предосудительным считается в настоящее время также зажигать свечи при проведении Биби Сешанбе, хотя традиционно восковые свечи являлись обязательными в этом старинном обряде³: сначала их заменили масляными светильниками, но в последние годы, как сообщили информанты в Байсуне, здесь и этого уже не делают, «так как это почитание огня, а этого нет в Коране»⁴. Пока такое происходит не повсеместно, но тенденция обозначилась и поддерживается «лицензированными» *отин* и служителями культа. Постепенно из свадебной обрядности

¹ Полевые материалы автора, 2019.

² Там же.

³ Свечи в данном обряде служили дополнительным указанием на его доисламское происхождение, так как для исламской обрядности характерны масляные светильники.

⁴ Полевые материалы автора, 2019.

выходит ритуал с костром, который было принято разводить перед домом невесты или жениха, когда туда привозили новобрачную после свадебного торжества. В Шахрисябсе, Бухаре, например, свадебные костры еще сохраняются, но в городах и селениях Сурхандарьинской области, в горных кишлаках Кашкадарьинской области на вопрос о кострах жители обычно отвечали: «Да вы что, это же нельзя!»¹ Отказываются и от факелов, которые было принято нести перед свадебной процессией (Бухара). Официального запрета нет, но примечательно, что представители духовенства объясняют ритуалы с огнем вполне прагматически, как результат отсутствия в прошлом других источников освещения помещений и улиц, исключая тем самым возможность существования в исламской среднеазиатской обрядности доисламских элементов, присутствовавших в ней на протяжении многих веков. В свою очередь намек в объяснении на отсталость и невежество в прошлом служит причиной скептического отношения к старинным ритуалам, особенно у молодого поколения. Молодые люди часто выступают также сторонниками отказа от сорокадневных поминок (*чилля*, *чиль*) — традиционных в Средней Азии, но не предусмотренных в исламе. По местным народным обычаям поминки полагалось делать на 3-й, 7-й, 20-й (в некоторых этнолокальных традициях), 40-й день и через год после кончины. Но по исламским нормам — лишь на 3-й день, и молодежь сегодня все более склоняется именно к этому, отчего нередко возникают семейные ссоры, так как старшее поколение обычно выступает за сохранение *чилля*, особенно когда умер пожилой человек. По словам информантов, представители ислама сами зачастую не могут внести ясность и «изворачиваются как могут — то надо делать чиль, то не надо, держать год [траура] или не держать»². Наглядным проявлением конфликта между старыми и новыми взглядами стал поджог в 2019 г. священного дерева в историко-мемориальном комплексе Бахауддина Накшбанди — религиозного деятеля XIV в., основателя одного из самых крупных суфийских орденов. По преданию, дерево, шелковица, выросло из посоха Накшбанди; оно давно засохло и упало, но, как считалось, если 3 раза пролезть под ним или обойти против часовой стрелки, то отпустятся все грехи, исполнятся желания, а бесплодные женщины смогут зачать ребенка. Управление мусульман Узбекистана неоднократно критиковало эти ритуальные действия, была выпущена *фетва*, запрещающая поклоняться деревьям и камням³, но поток людей к священному дереву не прекращался.

¹ Полевые материалы автора, 2019.

² Там же.

³ «В Бухаре по приказу муфтия вырубili древний тутовник, ставший местом паломничества». [Электронный ресурс] // URL: <https://www.centralasian.org/a/29996616.html> (дата обращения:

Следствие так и не установило, кто совершил поджог. Однако кто бы это ни сделал, акт вандализма внес свой вклад в очищение традиционного среднеазиатского ислама от доисламских представлений: люди теперь говорят (и обсуждают в соцсетях), что раз дерево не смогло себя защитить, то какое же оно святое и как оно может защищать других? Остатки дерева перенесли в музей, но споры вокруг него не утихают: одни считают, что это *ширк* — проявление язычества, другие — что оно является культурным наследием.

Подобная «раздвоенность» в отношении к явлениям, выходящим за рамки привычных представлений, — свидетельство динамичности трансформационных процессов, происходящих в обществе и требующих времени для адаптации в массовом сознании. Изменение и усиление позиций ислама в Узбекистане (как и в других странах Центральной Азии), связанные с внешними и внутривнутриполитическими вызовами постсоветского периода, способствовали его сближению с традиционно-бытовой культурой и возрастанию контроля над ней, что стало причиной реновации старых и формирования новых по форме и содержанию стереотипов повседневности. Данное обстоятельство требует и новых подходов к изучению культуры повседневности и ислама: если повседневность следует рассматривать в контексте развития регионального ислама, то освещение современной истории ислама представляется сегодня более глубоким и релевантным с учетом этнографических аспектов.

Литература

Абашин С. Н. Ислам и культ святых в Средней Азии // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 128–131.

Андреев М. С. Среднеазиатская версия Золушки (Сандрильоны) // По Таджикистану: Краткий отчет о работах этнографической экспедиции в Таджикистане в 1925 году. Вып. 1. Ташкент: б. и., 1927. С. 60–76.

Бабаджанов Б. М., Олкотт М.-Б. САДУМ // Ислам на территории бывшей Российской империи: энциклопедический словарь // сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Вып. 4. М.: Восточная литература, 2003. С. 69–72.

Кармышева Б. Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. М.: Наука, 1976. 323 с.

Крэмер А. Отин // Ислам на территории бывшей Российской империи / сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. Вып. 3. М.: Восточная литература, 2001. С. 77–79.

Огудин В. Л. Природные места поклонения в религиозных представлениях современного населения Ферганы: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2003. 52 с.

Предисловие // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / отв. ред. Г. П. Снесарев, В. Н. Басилов. М.: Наука, 1975. С. 3–4.

Сатвалдыев А. Н. Ислам в жизни узбеков Ферганской долины: автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1995. 26 с.

Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент: Изд-во Академии наук Узбекской ССР, 1960. 87 с.

Чвырь Л. А. Очередные задачи этнографического изучения ислама в Туркестане // Этнографическое обозрение. 2001. № 3. С. 124–128.

Чвырь Л. А. Очерки культурного синтеза в Туркестане (I–II тыс. н. э.). М., СПб.: Нестор-История, 2018. 240 с.

References

Abashin S. N. (2001). Islam i kul't svyatykh v Sredney Azii [Islam and the Cult of Saints in Central Asia]. *Etnograficheskoye obozreniye*. 2001. Iss. 3. Pp. 128–131.

Andreyev M. S. (1927). Sredneaziatskaya versiya Zolushki (Cendrillon'y) [Central Asian version of Cinderella]. *Po Tadzhikistanu: Kratkiy otchet o rabotakh etnograficheskoy ekspeditsii v Tadzhikistane v 1925 godu*. Iss. 1. Tashkent. Pp. 60–76.

Babadzhanov B. M., Olcott M.-B. (2003). SADUM [Central Asian Muslim Spiritual Administration]. *Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii: Entsiklopedicheskiy slovar*. Vol. 4. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 69–72.

Karmysheva B. Kh. (1976). *Ocherki etnicheskoy istorii yuzhnykh rayonov Tadzhikistana i Uzbekistana* [Essays on the Ethnic History of the Southern Regions of Tajikistan and Uzbekistan]. Moscow: Nauka, 1976. 323 p.

Kramer A. (2001). Otin [Otin]. *Islam na territorii byvshey Rossiyskoy imperii: Entsiklopedicheskiy slovar*. Vol. 3. Moscow: Vostochnaya literatura. Pp. 77–79.

Ogudin V. L. (2003). *Prirodnyye mesta pokloneniya v religioznykh predstavleniyakh sovremennogo naseleniya Fergany* [Natural Places of Worship in the Religious Beliefs of the Modern Population of Ferghana]. Abstract of the thesis. Moscow. 52 p.

Predisloviye [Foreword]. (1975). *Domusul'manskiye verovaniya i obryady v Sredney Azii* [Pre-Islamic Beliefs and Rites in Central Asia]. Moscow: Nauka. Pp. 3–4.

Satvaldyev A. N. (1995). *Islam v zhizni uzbekov Ferganskoy doliny* [Islam in the life of Uzbeks in the Ferghana Valley]. Abstract of the thesis. Moscow. 26 p.

Sukhareva O. A. (1960)/ *Islam v Uzbekistane* [Islam in Uzbekistan]. Tashkent: Izdatel'stvo Akademii nauk Uzbekskoy SSR. 87 p.

Chvyr L. A. (2001). Ocherednyye zadachi etnograficheskogo izucheniya islama v Turkestane [Immediate Tasks of Ethnographic Study of Islam in Turkestan]. *Etnograficheskoye obozreniye*. 2001. Iss. 3. Pp. 124–128.

Chvyr L. A. (2018). *Ocherki kul'turnogo sinteza v Turkestane (I–II tys. n. e.)* [Essays on Cultural Synthesis in Turkestan (I–II millennium AD)]. Moscow, Saint Petersburg: Nestor-Istoria, 2018. 240 p.

ISLAM AND TRADITIONAL CULTURE IN PRESENT-DAY UZBEKISTAN: RELATIONSHIP AND FEATURES

Abstract. The article discusses the changes that occur in the religious policy of Uzbekistan after gaining state independence (1991), and the impact that they have on various areas of everyday culture — traditional ceremonies, costume, religious and everyday behavior, etc. It is noted that along with justified government measures aimed at preventing religious extremism are strengthening the control of official Muslim organizations and their representatives over everyday life, over the execution of something only religious, but also family and social norms and ritual practices. The policy of religious tolerance and the course towards enlightened Islam, which is currently being conducted in Uzbekistan, imply not only the freedom of Muslims to openly demonstrate their religious affiliation through visits to mosques, the performance of Muslim rites, through special details of a costume, etc., but also the “purification” of Islam from pre-Islamic performances and rituals that traditionally existed in the “everyday” form of its functioning among local Muslims, the modification of ancient rites and rituals and the revaluation of cultural heritage. Modern realities determine the relevance of the ethnographic study of Islam in Central Asia and the need for new approaches to the study of traditional everyday and everyday culture — its consideration in the context of the processes that occur in regional Islam. The article is based on the author’s field materials, mainly collected during trips to Uzbekistan.

Keywords: Islam, Uzbekistan, the culture of everyday life, cultural synthesis.

Tatyana G. EMELYANENKO,

D. Sci. (Hist.), senior researcher,

the Russian Museum of Ethnography

(4/1, Inzhenernaya Str., Saint Petersburg, 191186, Russian Federation).

E-mail: rem.tatyana@mail.ru

