

Культ святых в исламе: социальное пространство мазара

Игорь А. Панков

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

Аннотация. Статья посвящена исследованию культа святых в исламе на примере отдельного *мазара*¹ в соответствии с теорией П. Бурдьё, что позволяет преодолеть разрыв между объективистским и субъективистским подходами в исследовании культа святых. В статье описаны ключевые социальные позиции агентов поля культа и определена степень их вовлеченности в производство и воспроизводство практик культа. На примере историй реальных людей показан происходящий в настоящее время процесс превращения поля религии в аппарат поля власти.

Географические названия и имена действующих лиц в этических целях будут опущены, тем более что сюжет, где присутствует борьба за монополию на легитимное осуществление религиозной власти, весьма типичен для разных исторических эпох. Мы назовем наших героев согласно занимаемой позиции в структуре культа одного известного Святого: Имам, Фолбин, Ших, Внук Шиха, Мулла, Девона. Место действия – *кишлак* (сельский населенный пункт) Кишлак.

Ключевые слова: ислам, культ святых, мазар, зиярат, социальное пространство, поле религии, поле культа, социальный агент, ритуал

Для цитирования: Панков И.А. Культ святых в исламе: социальное пространство мазара // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 139–154. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-139-154

© Панков И.А., 2018

¹ *Мазар, зияратгох* (узбек. ‘место паломничества’), *пир* (перс. ‘святой’, а также ‘место, где похоронен святой’) – к этим словам можно относиться как к синонимам, обозначающим могилу святого или место паломничества. *Мазар* чаще используют в научной литературе. *Пиром* называют святилище местные жители Кишлака. В Узбекистане на официальном языке комплекс, включающий усыпальницу святого, называют *зияратгох*.

The cult of saints in Islam. The social space of *mazar*

Igor A. Pankov

*Peter the Great Museum of Anthropology
and Ethnography (the Kunstkamera) RAS, Saint-Petersburg, Russia;
pankov@almaqam.ru*

Abstract. The article is dedicated to the study of the cult of saints in Islam, by the example of a *mazar* in accordance with the theory of Bourdieu, which allows to bridge the gap between the objective and subjective approaches in the study of the cult of saints. The article describes the key social positions of agents of the field of the cult and determines the level of their involvement in the production and reproduction of the cult practices. The process of transformation of the field of religion into the field of power apparatus is shown using the real people stories.

Geographical names and names of agents are omitted, especially since the plot of the struggle for a monopoly on the legitimate exercise of religious authority is very typical for different historical eras. The author calls our agents according to the position taken in the structure of the cult of a renowned Saint: Imam, Folbin, Shih, Grandson of Shih, Mulla, Devon. The place of action is a *kishlak* (a village) Kishlak.

Keywords: Islam, the cult of saints, mazar, ziyarat, social space, the field of religion, the field of the cult, social agent, ritual

For citation: Pankov IA. The cult of saints in Islam. The social space of *mazar*. *RSUH/RGGU Bulletin. "History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies" Series*. 2018;9:139-54. DOI: 10.28995/2073-6355-2018-9-126-138

Введение

Культ святых в исламе принято рассматривать как синтез трех элементов: святой как объект мусульманской агиологии, святилище, где находится усыпальница святого, и ритуал поклонения святому. В большинстве случаев этнологи приводят описание *мазара*, исследуют агиографию святого, легенды и мифы, реже – практикуемый в святилище ритуал. Полученная картина оказывается незавершенной, поскольку неясен характер социальных практик и не

раскрыт источник, порождающий существующие практики. Часто вне поля исследования остаются конкретные участники, или агенты культа, с их опытом, религиозной компетенцией, практической деятельностью и инструментами влияния на культ. Парадигма генетического структурализма и инструментальной теории социального пространства П. Бурдьё, по нашему мнению, позволяет наиболее адекватно заполнить эту исследовательскую лауну.

Наша модель исследования выглядит так: поле культа Святого как поле религии социального пространства, ограниченного Кишлаком. Для создания модели поля культа Святого и структуры отношений между позициями внутри этого поля перечислим агентов поля культа в соответствии с их положением в структуре. Иерархия в будущей структуре будет организована по принципу удаления от условного центра культа – назовем его «сакральным центром культа» – по мере снижения значимости в производстве практик культа и влияния на культ. Главная позиция поля культа – это позиция имама, ее занимает Имам. Он является центральной фигурой культа Святого, далее, по мере удаления от центра, значима позиция *фолбин* (гадалка, ворожея), ее занимает Фолбин, она же отвечает за порядок на второй части *мазара*. Третью позицию занимает *ших* (хранитель, смотритель на *мазаре*), потом идет группа из нескольких мулл во главе с заместителем имама Муллой. Далее *представители святых семейств* и другие жители *кишлака*, оказывающие измеримое влияние на культ. На границе условного сакрального пространства культа – самые удаленные и маргинальные группы – коммерсанты и попрошайки.

Основные определения поля культа

Культ Святого существует в непрерывном динамическом жизненном континууме, или, по Бурдьё [1], социальном пространстве, которое, в свою очередь, создается ансамблем подпространств, или социальных полей: это поле политики, поле религии, поле экономики и т. д.

В социологии Бурдьё [1 с. 557] социальное пространство есть, прежде всего, структура социальных позиций. При синхронном рассмотрении поле представляет собой структурированное пространство позиций, которые могут быть исследованы независимо от характеристик занимающих их индивидов, или социальных агентов. В поле культа структурированное пространство позиций мы определяем как синтез формальной организационной струк-

туры предприятия *зияратгох* и неформальной организационной структуры управления культом, в которой некоторые позиции не совпадают.

В поле религии, частью которого является культ Святого, существенное значение имеет величина религиозного капитала агента, которая, по Бурдьё, «заключается в долговременном изменении представлений и практик мирян путем внушения им религиозного *габитуса*² как порождающего принципа любых мыслей, восприятий и действий, согласующихся с религиозным представлением о естественном и сверхъестественном мире» [1 с. 39].

Поскольку носителем силового поля может выступать только социальный агент – единственный предмет социологического исследования, способный самостоятельно производить социальные действия, – то совокупность агентов, наделенных различными и систематически взаимосвязанными свойствами, непосредственно вовлеченных в жизнедеятельность *мазара*, в производство и воспроизводство легенд и преданий о Святом, в формирование религиозных представлений и практик, образует поле культа Святого как поле религии социального пространства Кишлака.

Култ Святого, имеющий два самостоятельных *мазара* с собственной инфраструктурой и структурой агентов, служит достаточно наглядным подтверждением тезиса П. Бурдьё о том, что физическое пространство есть социальная конструкция и проекция социального пространства [2 с. 57]. В удаленной от паломнического маршрута части *мазара* сконцентрированы практики «народного ислама», тогда как в центральной части, где расположена усыпальница святого и администрация, культовая деятельность строго регламентирована.

Практики агентов культа Святого, предопределенные их индивидуальным *габитусом*, согласуются с внутренними стандартами воспроизводства культа и приходящими со стороны вышестоящих инстанций сакральными и секулярными установками в виде негласной или регламентированной стратегии развития в различных областях жизнедеятельности культового предприятия и, в том числе, религиозной деятельности. В то же время сами агенты соз-

²Габитус – продукт истории, порождает индивидуальные и коллективные практики и, следовательно, саму историю, в соответствии с порожденными историей схемами. Он обеспечивает активное присутствие прошлого опыта, который, существуя в каждом человеке в форме схем восприятия, мышления и действия, более верным способом, чем все формальные правила и все явным способом сформулированные нормы, дает гарантию тождества и постоянства практик во времени [1 с. 45].

дают активный трансформирующий импульс, воздействуя на поле религии. В зависимости от объема капитала и занимаемой в поле религии позиции каждый из них обладает той или иной религиозной властью.

Агенты поля культа

Имам. Центральная часть культового комплекса Святого, где находится усыпальница святого, представляет пространство легитимных практик официального ислама. Культовая деятельность в этой части *мазара* формализована в соответствии с позицией Управления мусульман Республики Узбекистан. Здесь мы наблюдаем, с учетом некоторой региональной специфики, устоявшийся на сегодняшний день стандартный набор культовых практик, вполне типичный для других известных мемориальных комплексов, посещаемых паломниками и туристами в Узбекистане. В этой части также находится администрация *мазара*, *кабрстан* (кладбище) и соборная пятничная мечеть Кишлака, где служит Имам. По сути, он реализует весь корпус установленных духовной и светской властью правил, регламентирующих религиозную, хозяйственную и экономическую деятельность на *мазаре*.

Совокупный капитал Имама в объективированном состоянии можно описать так: он занимает главную позицию в административной схеме предприятия «*Зияратгоҳ Святого*» и главную позицию в поле культа, является имамом соборной мечети и муллою на *мазаре*. Размер его религиозного капитала по сравнению с другими агентами культа самый большой. Однако размер социального капитала и культурного капитала, который был реализован в достижении этого статуса, нам неизвестен.

Экономический капитал, по нашим сведениям, незначителен. Небольшое фермерское хозяйство соответствует общепринятому в сельской местности способу ведения экономической деятельности для обеспечения нуклеарной семьи, состоящей из родителей и детей. Хотя тот факт, что Имам ведет отдельное от родителей и братьев хозяйство, говорит о нем как об экономически независимом агенте, сформировавшем экономический капитал, достаточный для ведения самостоятельного хозяйства.

Для определения величины культурного капитала, который, как известно, связан с воспитанием, легитимным образованием и наличием академических классификаций, мы воспользуемся биографическими данными. Гораздо сложнее дело обстоит с оценкой

социального капитала, находящегося в зависимости от размера сети связей, которые имам может эффективно мобилизовать, и от объема капитала (экономического, культурного или символического), которым, в свою очередь, обладает каждый из тех, кто с ним связан. Отличительной чертой региональной традиции в отношении организации социальных групп является семейственность. Кровное родство и брачные узы связывают группу и лежат в основе накопления и распределения всех видов капитала. Вклад каждого из родственников образует совокупный капитал кровнородственной группы, который позволяет ей занимать в социальном пространстве региона ту или иную позицию. Следовательно, для оценки социального капитала, находящегося в распоряжении Имама, необходимо досконально изучить родственные связи и выяснить, какую позицию занимает кровнородственная группа, к которой принадлежит имам, в религиозном поле региона. В этой связи представляется наиболее важным проведение генеалогического исследования.

Имам закончил медресе, служил муллой в мечетях региона, а сегодня возглавляет крупный культовый объект *зияратох* Святого и является имамом мечети. Образование и карьера вполне типичные для духовного лица среднего уровня в региональной иерархии.

Исследование родословной Имама позволило сделать вывод о существенном влиянии на формирование его религиозных взглядов доктрины суфийского братства *накибандийя-муджаддийя, шейхами* (духовными наставниками, главами суфийских братств) которой были представители его кровнородственной группы.

Итак, совокупный групповой капитал, накопленный ближним кругом родственников в течение ряда поколений, является базовым, начальным социальным капиталом Имама, в дальнейшем позволившим ему занять соответствующую позицию в религиозном поле и социальном пространстве *Кишлака*. Несомненно, пример карьеры Имама демонстрирует успешную стратегию реализации символического капитала кровнородственной группы, у истоков которой стоит фигура *Шейха*. Его биография обладает всеми характеристиками, по которым *Шейха* можно отнести к корпусу святых региона и цепочке *силсилы* (цепи преемственности) *шейхов* братства *накибандийя-муджаддийя*. В карьере Имама прослеживается реализация потенциала, заложенного в принадлежности к «святым» группам, что автоматически включает любых выходцев из них в число потенциальных религиозных лидеров [3].

Таким образом, позиция имама в структурной иерархии поля культа Святого находится в центре. Этому несомненно способствует

совокупный капитал, находящийся в распоряжении Имама, и должность директора зияратгох, которую он занимает. Его влияние на культ является определяющим, мы также видим его потенциал как активного структурирующего агента.

Фолбин. Архаичные практики, входящие в ритуальный корпус народного ислама, возникшие в результате синкретизма традиционных верований и ислама, сконцентрированы в периферийной части сакрального объекта, смотритель которого выполняет, в том числе, и функции *фолбин* (шамана). Фигура Фолбин, ее позиция в неформальной структуре социального поля *мазара* и среди его агентов, по нашему мнению, наиболее противоречива. Занимая официальную должность «смотрителя за чистотой», она, по сути, является неформальным лидером в этой части *мазара*. Вот ряд основных функций, которые она выполняет: следить за порядком, исполнять роль *шиха*, шамана и вести коммерческую деятельность на площадке перед *мазаром*. Фолбин демонстрирует успешную стратегию в экономическом поле: все члены ее семьи заняты в производстве сельскохозяйственной продукции на полях и ведут торговлю товарами религиозного назначения перед входом на культовый объект. По нашим сведениям, свои религиозные компетенции Фолбин сформировала на волне религиозного ренессанса 1990-х гг. Реконструкция, проводившаяся на *мазаре* в начале 2000-х гг., позволила ей организовать культовое пространство в соответствии с практикой *фолбин*, т. е. ею был заново создан *мазар* святого *Бобо* (дедушки), ответственного за «открытие дороги» в делах и различных начинаниях. «*Бобо* не имел никакого отношения к Святому. Где-то он был, но никто не знает где. Его сделали примерно в 2007 г., его придумала Фолбин, чтобы деньги зарабатывать. Она работает на *пире* (святом месте) с 2005 г.» [Инф. 2].

Религиозно-магический комплекс практик народного ислама, который представляет Фолбин, стал публичной практикой на могилах святых сразу после обретения суверенитета Узбекистаном. С наступлением независимости в 1991 г. одним из первых был принят закон «О свободе совести и религиозных организациях», который официально легитимировал деятельность *фолбин*. Но в 1998 г. в закон вносятся поправки, существенно ограничивающие любую прозелитическую деятельность, что позволило значительно сократить оппозиционную ортодоксальному исламу религиозную активность.

Резюмируя, поле религии постепенно выстраивается в интересах государства, которое стремится к монополии на символическую власть и «инструменты спасения». Сначала в городах, а затем

и в сельской местности культовая практика на *мазарах* и в других публичных культовых местах строго регламентируется в соответствии с официальными правилами.

В нашем случае проводником политики поглощения непризнанных форм религии, во главе которых стоит Фолбин, является Имам. В терминах ортодоксии культовая практика Фолбин, по меньшей мере, есть *бид'а* (араб. – в исламе ‘новшество’ или ‘нововведение’), а чаще воспринимается как имеющая природу *шайтана* (араб. ‘заблуждение’, ‘отдаление’). Тем не менее Имам действует в отношении Фолбин предельно мягко и аккуратно, проводя среди верующих разъяснения по поводу греховности деятельности любого рода частных религиозных оппозиционеров и сектантов. Взамен предлагается весь корпус ортодоксальных практик и текстов. Таким образом, происходит систематическое поглощение и вытеснение практик народного ислама из физического пространства публичных культовых мест в физическое пространство частного дома.

Однако глубоко укоренившиеся в быту аграрные культы и народные верования продолжают стимулировать спрос на услуги такого рода специалистов у определенной категории мирян. За свою деятельность на ниве «спасения» и отправления еретических, с точки зрения ортодоксии, обрядов Фолбин подвергается критике со стороны практически всех информантов, с которыми нам приходилось беседовать. Обычно говорят, что она «связалась с шайтаном», «продала душу шайтану», что «все, что она делает – от шайтана» [Инф. 3]. Наряду с этим существует и та часть местного населения, которая традиционно пользуется услугами *фолбин*. Совокупный капитал семейной группы, где Фолбин, по нашим наблюдениям, является неформальным лидером, позволяет ей занимать устойчивое положение в формальной структуре *зияратгох* и религиозном поле социального пространства Кишлака, находясь в негласной оппозиции к религиозной доктрине Имама.

Ших. Третьим по значимости агентом, работающим в поле культа Святого, является *ших*, или хранитель *мазара*, знаток легенд, историй и практик. Его основная роль – заботиться о *мазаре*, следить за соблюдением установленных правил поведения и религиозных норм, поддерживать в народной памяти историческую справку о *мазаре*, а также корпус агиографических и фольклорных текстов, связанных со святым.

В прошлом должность *шиха* передавалась от отца к сыну и существовала династийная традиция передачи знания по родословной *шиха*. По сути, все то, что делает сейчас Имам, в прежние годы выполняли *шихи*. Людей они не лечили, но в их обязанности вхо-

дила организация всех необходимых для исцеления процедур: они надевали психически больным кандалы, указывали, где им рыть *чилля-хона* (узбек. 'землянка для уединения') или, если состояние психического больного было спокойным, у кого в доме рядом в *кишлаке* можно было бы остановиться на период лечения [Инф. 2].

С приходом советской власти деятельность *шихов* оказалась незаконной. Во времена политических репрессий 1930-х гг. все *шихи* были подвергнуты репрессиям и расстреляны, мечети были разрушены, а *ишаны* (духовные авторитеты) сосланы в Сибирь. Только отец Шиха с риском для жизни продолжал заботиться о *мазаре*. Он остался единственным наследником некогда богатой династийной традиции *шихов* [Инф. 2].

Сегодня на *мазаре* служит один из представителей династии *шихов*. Его судьба и судьбы других людей, имеющих отношение к сакральному месту через кровнородственную династийную связь, обладают одной общей особенностью: такие люди с трудом находят себе место в современном социуме, в профанном мире, среди мирских профессий и занятий. Это приводит к мучительным разочарованиям, а иногда и 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 Внуком Шиха. Получив высшее образование в Ташкенте и проработав некоторое время по специальности, он столкнулся с душевным расстройством и вернулся домой. Ему подсказали, что если он будет служить *шихом*, то ему не о чем беспокоиться, все у него будет – и достаток, и здоровье [Инф. 4].

По нашим наблюдениям, позиция *шиха* в структуре поля культа теряет свою значимость, несмотря на то что *шихи* обладают значительным символическим капиталом. Функции *шиха* частично перераспределяются, и к настоящему моменту его позиция во многом схожа с позицией муллы.

Мулла. Сегодня на *мазаре* четыре оборудованных поста, где сидят муллы, читают суры из Корана и рассказывают о духовных подвигах Святого. Они в какой-то степени дублируют роль *шиха*: могут рассказать об известных людях Кишлака, знают, кто и где похоронен на *кабрстане*. Вдобавок к материальному вознаграждению должность муллы увеличивает символический капитал, так что свободных позиций на *мазаре* нет.

Главную позицию среди мулл занимает «правая рука» Имама – Мулла. Он же замещает его на пятничной молитве, если по какой-то причине Имам не может присутствовать. Среди сверстников в *кишлаке* он известен всем как крепкий парень, умеющий за себя

постоять и не дать в обиду своих друзей, чем заслужил всеобщее уважение. Обладая значительно меньшим уровнем культурного капитала по сравнению с Имаммом, Мулла всегда подчеркивает его старшинство в управлении *зияратгохом*.

Служащие на *мазаре* муллы во главе с Муллой представляют собой весьма значимую группу в социальной структуре культа Святого. Будучи проводниками ритуальной политики на *мазаре*, они оказываются в авангарде в деле оказания услуг по «спасению» и являются носителями фольклорной традиции о святом. Муллы встречают паломника на входе, сопровождают по территории *мазара* и провожают на выходе. Паломник получает от мулл инструкции по всему комплексу практик культа Святого, правила *зиярата* (паломничества), мулла читает Коран и произносит *дуа* (личную молитву), рассказывает легенды и истории о святом, и в конце паломник делает добровольное пожертвование.

Представители святых семейств. В Кишлаке проживает несколько семей, членов которых мы будем называть представителями святых семейств, к ним относятся семья и родственники *ишана*, а также многочисленная группа «потомков святых» *ходжа*. Заслуженный статус представителей ближнего круга *ишана*, как главных авторитетов в Кишлаке в духовных науках, и наличие родословной линии, ведущей к *праведным халифам* (четырем первым руководителям мусульманской общины), являются основой символического капитала этой группы. Более многочисленные и менее титулованные представители группы *ходжа* обладают не только знатной родословной, но и сакральной историей своего появления в Кишлаке. Обе группы придерживаются эндогамных браков для сохранения и наращивания символического капитала.

Мазары мусульманских святых всегда были тем местом, где искали исцеления душевнобольные, но вокруг усыпальницы Святого сложилась особая традиция лечения такого рода болезней. Великий мусульманский подвижник, Святой, как известно из преданий, при жизни был большим специалистом в исцелении душевных болезней, поэтому в Кишлак к *мазару* всегда приезжали лечиться люди, а многие из них потом оставались в этих местах. Некоторые из приезжих имеют отношение к представителям святых семейств, члены которых, как известно, довольно часто страдают психическими расстройствами. «Распространено мнение, что, потерпев поражение в борьбе с джиннами пациента, *ходжа* утрачивает прежнюю силу, болеет», – объясняет В.Н. Басилов [4 с. 68]. Рядом с *тиром* они возвращали утерянные способности либо поддерживали в себе необходимый уровень жизненных сил.

В первый наш приезд на *мазар* мы остановили местного жителя, чтобы расспросить его о *мазаре*. В его речи и поведении улавливалась некоторая чудаковатость. В следующий раз мы встретили его в доме Муллы, заместителя Имама. Девона (*девона* фарси. 'одержимый дэвами', 'блаженный'), так звали этого мужчину среднего возраста, жил и работал в доме у Муллы, а также помогал ему на *мазаре*. Наше предположение о том, что он не вполне здоров, подтвердилось. Как рассказывает он сам, в молодости у него начались нервные расстройства, которые переросли в психическое заболевание. Он приезжал на *тир*, и здесь ему становилось лучше, но по возвращении домой болезнь возвращалась. Тогда он решил остаться в этих краях на более продолжительное время. Девона много говорил о силе этого места, выражал большую благодарность Мулле за то, что он приютил его в своем доме и дал возможность быть рядом с *тиром*. Его отец в родном кишлаке считался *ходжой* и обладал различными способностями. Например, он удивлял тем, что в течение дня успевал побывать в большом количестве разных мест, что обычным людям не под силу. Он также обладал целительскими способностями, и люди считали его мудрецом, но у него также иногда проявлялось в той или иной форме психическое расстройство [Инф. 5].

В поисках исцеления от своего недуга Девона перепробовал множество способов. Он обращался ко многим известным в округе специалистам в сфере сверхъестественного и характеризует их следующим образом: «...колдун, он может рассказать, что у тебя будет в будущем, кто у тебя вещи украл, очень редко встретишь колдуна. Экстрасенс будет лечить больного или психа. Фолбин ниже экстрасенса» [Инф. 5]. Но только здесь, рядом с *тиром*, он наконец справился со своим недугом.

В настоящий момент Девона черпает силы для поддержания своего нормального состояния в том, что трудится и живет рядом с *тиром* и практикует ислам. Помогая мулле, он часто появляется на *мазаре*, много общается с паломниками.

История его жизни для него самого и окружающих является живым свидетельством чудодейственной целительной силы святого места. Впрочем, паломники и местные жители в каких-либо примерах для подтверждения своей веры не нуждаются, они верят так, без доказательств, согласно традиции. Тем не менее мы можем утверждать, что *представители святых семейств*, к которым, несмотря на изменение условий и частичное разрушение традиционных ценностей, демонстрируется подчеркнуто уважительное отношение, оказывают существенное влияние на культ Святого. Хотя статус

Девона среди других представителей святых семейств не самый высокий, его присутствие на *мазаре* усиливает святость сакрального места. Безусловно, такие люди, как Девона, находятся в прямой зависимости от культа Святого и оказывают на него влияние.

Коммерсанты и попрошайки. У входа на территорию *зияратгох* разместился небольшой рынок с сувенирами, товарами религиозного назначения и продуктовыми лотками. Продавцы рассказывают, как применять ритуальные предметы из своего ассортимента.

Несомненно, что такой агент, как местный коммерсант, оказывает некоторое воздействие на культ Святого. Объяснения относительно того, как и для чего применять религиозную продукцию, панегирические речи о святых и рекомендации по прочтению духовной литературы – являются основными инструментами воздействия.

Здесь же, при входе, можно встретить попрошаек, представителей местных маргинальных групп. Каждый из них – «эксперт» по культу Святого. За небольшое пожертвование он готов рассказать массу историй о святом и объяснить правила и алгоритм *зиярата*, с некоторыми авторскими включениями, а также по необходимости сопровождать вас по территории *мазара*. У каждого из них за плечами своя печальная история, которая привела к такому образу жизни. Рассказывая о своей жизни, они стремятся вызвать у паломников и туристов нужные эмоции, чтобы получить милостыню. В ответ вы услышите традиционный набор *дуа* и обещания протекций со стороны святых *мазара* Святого.

Находясь на границе «сакральной территории», они вносят свой скромный вклад в пропаганду и распространение культа Святого. К тому же такие агенты всегда обладают разнообразной полезной информацией, часть из которой нам в итоге посчастливилось услышать.

О поле культа Святого

По мнению Бурдье [5 с. 30], один из главных вопросов, возникающих относительно поля (субполя) – это вопрос об уровне его автономии. Речь идет о том, насколько внешние воздействия, особенно политические, находят в нем свое отражение. «Политизация» поля говорит о низкой степени автономии. Чем более автономно поле, тем сильнее его способность к рефракции³, тем больше изменений

³Рефракция – способность поля преобразовывать внешние требования в специфическую, свойственную характеру поля форму.

претерпевают внешние воздействия и тем большее число его событий можно объяснить логикой поля [5 с. 43].

Мы можем охарактеризовать состояние автономии-гетерономии поля религии в социальном пространстве Кишлака как обладающее слабой степенью автономии, тем не менее автономия существует. В отличие от городских *мазаров*, на *зияратгох* в Кишлаке продолжают сохраняться практики, имеющие отношение к «народному исламу», проводником которых служит Фолбин. Объяснением этому факту может быть наличие у этого агента совокупного капитала, достаточного для сохранения своей позиции в поле культа Святого, а также существование спроса населения на ее «продукцию». При этом, по нашим сведениям, позиция Имама по отношению к ним негативна и тождественна негласной позиции высшего духовенства региона. Доказательством служит отсутствие нелегитимных практик на центральной части *мазара*. Это говорит о том, что за короткое время пребывания на позиции религиозного и административного лидера Имам осуществил эффективную целенаправленную деятельность по исключению из сферы религиозных практик культа местных обычаев.

Таким образом, мы можем говорить о том, что в поле культа Святого существует оппозиция между ортодоксией и ересью или легитимностью и нелегитимностью как особая форма борьбы за монополию. Фолбин стоит в негласной оппозиции легитимной религиозной власти в качестве независимого предпринимателя. Между двумя позициями имама и *фолбин* в поле культа действуют силы, пропорциональные совокупному капиталу Имама и Фолбин. Основная тенденция, выявленная нами, показывает постоянно идущий процесс преобразования и замены практик «народного ислама», приспособленных к чаяниям сельских жителей, практиками и терминами ортодоксальной доктрины (для решения соответствующей проблемы подбирается определенный набор сур из Корана), проводником которой является Имам.

Несомненно, что расстановка сил складывается в пользу Имама. В этой борьбе за власть над сакральным и монополию на инструменты спасения он обладает всеми необходимыми ресурсами.

Кроме того, существует зависимость поля культа Святого и поля религии как такового от политических процессов в стране. При смене политических режимов преобразуются все три элемента структуры культа: радикальным образом обновляется облик *мазара*; в меньшей степени, но все же происходят изменения в культовой деятельности – ритуал становится строго регламентированным; на смену устной агиографии приходят брошюры с текстами о святых.

В целом, говорит Бурдьё [5 с. 21], «поле религии и поле политики объединяет претензия на навязывание легитимного видения социального мира, все они представляют собой место внутренней борьбы за навязывание господствующего принципа восприятия и деления». Историк и исследователь Центральной Азии Адиб Халид применительно к современной ситуации в Узбекистане высказывает следующее мнение: «Государство не оправдывает свою законность исламом и не пытается соответствовать в своей законодательной деятельности нормам шариата. Но, в то же время, государство содействует институализации узбекской ханафитской ортодоксии через монопольную легализацию деятельности богословов по толкованию ислама и оказывает всестороннюю поддержку этой монополии, а в дальнейшем поддерживает эту монополию своими ресурсами» [6 с. 533].

Заключение

Состояние, в котором находится поле культа Святого как часть поля религии социального пространства Кишлака, можно охарактеризовать как относительно низкую автономию. Применительно к состоянию поля религии исследуемого региона это сводится к следующему: существует тенденция к вытеснению практик народного ислама и постепенному превращению поля религии в аппарат поля власти. Практика народного ислама начинает замыкаться в границах домашнего пространства или, как на *мазаре*, строго закреплена и сохраняется в стороне от паломнических маршрутов. Государство стремится к монополии на символическую власть и «инструменты спасения». Сакральное пространство, или поле религии, теряет свободу, выстраивается по определенным стандартам в интересах духовного и политического истеблишмента.

Святое место, где каждый мог выбрать свой «продукт спасения», теряет живую связь с людьми, а люди теряют возможность интерпретации сакрального. В городах этот процесс, можно сказать, уже завершён. Сегодня городские *мазары* представляют собой мемориальные комплексы, где практика *зиярат* постепенно превращается в рафинированный ритуал. Индустрия массового туризма унифицирует и завершает процесс стандартизации и вытеснения практик народного ислама из публичного физического пространства культа святых. Лишь удаленные сельские *мазары* остаются островками, где народный ислам еще по-прежнему проявляет себя, но и здесь мы наблюдаем систематическую деятельность, направленную на

поглощение непризнанных современной ортодоксией религиозных форм.

Знакомство с повседневной жизнью культа Святого, с людьми, вовлеченными в создание и практику культа, позволило нам преодолеть разрыв объективистского и субъективистского подходов в исследовании культа святых в исламе. За каждой позицией агента поля мы увидели конкретные жизненные истории, что позволило нам разобраться в механизме производства и воспроизводства практик и элементов культа Святого.

Список информантов

- [Инф. 1] – имам городской мечети, мужчина средних лет.
- [Инф. 2] – бывший аксакал кишлака, мужчина пожилого возраста.
- [Инф. 3] – женщина среднего возраста, попрошайка на мазаре.
- [Инф. 4] – житель кишлака, мужчина среднего возраста.
- [Инф. 5] – помощник муллы.
- [Инф. 6] – житель кишлака, мужчина пожилого возраста.

Литература

1. *Бурдые П.* Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя, 2007. 576 с.
2. *Бурдые П.* Социология социального пространства. СПб.: Алетейя, 2007. 288 с.
3. *Абашии С.Н.* Национализмы в Средней Азии в поисках идентичности. СПб.: Алетейя, 2007. 297 с.
4. *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. 144 с.
5. Социоанализ Пьера Бурдые: Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук. М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2001. 288 с.
6. Khalid A. Uluma and State in Uzbekistan // *Asiam journal of Social Science*. 2014. № 42. P. 517–535.

References

1. Bourdieu P. Social space. Fields and practices. Sankt-Peterburg: Aleteiya Publ.; 2007. 576 p.
2. Bourdieu P. Sociology of social space. Sankt-Peterburg: Aleteiya Publ.; 2007. 288 p.
3. Abashin SN. Nationalisms in Central Asia in search of an identity. Sankt-Peterburg: Aleteiya Publ.; 2007. 297 p.

4. Basilov VN. The cult of saints in Islam. Moscow: Mysl' Publ.; 1970. 144 p.
5. The Social Analysis of Pierre Bourdieu. Almanac of the Russian-French center of sociology and philosophy of the Institute of sociology of the Russian Academy of Sciences. Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii; Sankt-Peterburg: Aleteiya Publ.; 2001. 288 p.
6. Khalid A. Uluma and State in Uzbekistan. In: Asiam journal of Social Science. *Asiam journal of Social Science*. 2014;42:517-35.

Информация об авторе

Игорь А. Панков, соискатель, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Санкт-Петербург, Россия; Россия, Санкт-Петербург, 199034, Университетская наб., д. 3; pankov@almaqam.ru

Information about the author

Igor A. Pankov, applicant, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) RAS, Saint-Petersburg, Russia; bld. 3, University emb., Saint-Petersburg, 199034, Russia; pankov@almaqam.ru