

УДК 94 (575.2):26-5

**МЕСТА ТРАДИЦИОННОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА В КЫРГЫЗСТАНЕ:
ИСЛАМСКИЕ И ДОИСЛАМСКИЕ УРОВНИ МИФОВ И РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА**

З.Ю. Павличенко

Рассматривается феномен почитания святых мест (мазаров) в Кыргызстане, отраженный в ритуальной практике и в мифо-эпической традиции.

Ключевые слова: мазары Центральной Азии; духовная культура киргизского народа; народный ислам; суфизм.

**PLACES OF TRADITIONAL PILGRIMAGE IN KYRGYZSTAN:
ISLAMIC AND PRE-ISLAMIC LEVELS OF THE MYTHS AND RITUAL PRACTICE**

Z.Yu. Pavlichenko

It is considered the phenomenon of veneration of Holy places (mazar) in Kyrgyzstan, reflected in ritual practice and in the mythological and epic tradition.

Key words: mazar of Central Asia myth; spiritual culture of the Kyrgyz people; folk Islam; sufism.

Э. Дюркгейм определял любую религию как “постоянно повторяющиеся ритуалы и обряды”, существующие для подкрепления чувства групповой солидарности у верующих [1]. Одним из таких ритуалов, выражающихся в путешествии для поклонения святым местам или мощам святых, является паломничество. Оно существует практически во всех религиях, но отличается по форме и содержанию. В классическом исламе принципиально не признается никакого другого паломничества, кроме хаджа в Мекку и зиярата к могиле пророка Мухаммеда в Медине. Тем не менее, в некоторых направлениях ислама (особенно суфизме и шиизме) появилась традиция паломничества и к другим, местным, святыням, также именуемая зиярат. Б.М. Бабаджанов утверждает, что такие святыни связаны с “мнимыми и действительными святыми, либо с мнимыми же могилами пророков библейско-коранического круга; иногда это – “чудеса” окружающего ландшафта (пещеры и камни необычных форм, целебные родники, деревья и прочее)” [2, с. 626]. По численности, как замечает этот исследователь, эти объекты могли бы вполне сравниться с количеством мечетей. Тем более, что многие мечети (особенно вне городов) возводились на святынях [2, с. 626].

Появление паломничества к местным святыням – не случайное явление, поскольку, наряду с идеями и нормами ислама, у большинства

народов до сих пор сохраняется широкий круг представлений и обычаев, восходящих к местным доисламским традициям, которые в обыденном сознании воспринимаются как мусульманские. Проникая в ту или иную этнокультурную среду, ислам, сталкиваясь с местными обычаями и традициями, подвергался их активному воздействию, что придавало ему характерные для данной среды черты. Венгерский востоковед И. Гольдциэр по этому поводу писал: “Сам официальный ислам с самых первых этапов своего существования дал доказательства тому, что его дальнейшее существование связано с переосмыслением и переработкой существовавших до него языческих религиозных элементов” [3, с. 62].

Такой подход к осмыслению мусульманской культуры, как у И. Гольдциэра, встречается нередко. Паломничество к местным объектам представляется здесь как результат смешения и переработки мусульманских и доисламских языческих элементов. При этом, как правило, сочетание элементов только констатируется, их функциональные связи не рассматриваются.

В ритуально-обрядовой практике тюркских народов Центральной Азии с древности священное место занимало посещение сакральных культурно-природных объектов. На территории Кыргызстана можно выделить несколько типов

таких паломнических мест, самый важный из которых – это святые места естественного происхождения, т. е. водные источники, деревья, священные горы и камни.

Арашаны – это, преимущественно, радоновые источники, в которых нельзя долго купаться, но есть среди них также немало ключей с горячей минеральной водой. П.П. Семенов-Тянь-Шанский описал один из таких “арашанов” или “арасанов” (так назывались целебные водные источники в зависимости от того, кто их называл: казахи, кыргызы, узбеки или таджики): “Теплый ключ при выходе своем из-под земли был отделен и довольно просторный бассейн в 2 м длиной, 1 м шириной, 1 м глубиной и обложен гранитом” [4]. На то, что кыргызы считали такие источники не просто лечебными, а именно священными, указывал О. Олуфсен: “Кыргызы используют горячие источники и просто для купания, и как средство против всевозможных заболеваний. При этом они чтят все такие источники священными” [5, с. 39].

Священные горы и камни выделялись из числа других таких же объектов, обычных для горного пейзажа Кыргызстана, либо благодаря особенному местоположению, либо благодаря уникальной форме, размеру, цвету. Камни отмечались рисунками, из них составлялись различные композиции, они участвовали в обрядах и магических ритуалах.

В Иссык-Кульском заповеднике близ города Чолпон-Ата из крупных валунов с рисунками (II тыс. до н. э. – VII в. н. э.) выложены концентрические круги и другие сооружения. Некоторые камни украшены изображениями круторогих горных козлов, верблюдов, барсов, других животных и людей. Почитание этого многокилометрового каменистого плато, отчасти закрытого водами Иссык-Куля, отчасти разрушенного в XX веке при строительстве взлетной полосы, очевидно никогда не прекращалось. Р.Г. Нурмаметов [6, с. 114] доказал, что для эпохи неолита и ранней бронзы актуальным оказывалось создание из камней сетки сакральных координат, своеобразного святилища под открытым небом. Такой комплекс мог обеспечивать связь с небом и солнцем также, как и мегалитические сооружения Англии и Египта. Сакские петроглифы на этих камнях, выполненные в зверином стиле, говорят о культе животных, возможно, связанном с тотемизмом или культом первопредка, почитаемого в образе животного. Для монгольских и тюркских племен зрелого средневековья эти же камни стали магическими и мемориальными – на них наносились сцены охоты, мифологические сюжеты.

С разложением мифологического, космогонического, тотемического родового сознания, с появлением новых народов отношение к таким камням

менялось. Теперь уже сами камни, благодаря нанесенным на них ранее рисункам, из-за того, что из них были составлены сложные композиции, становились объектом почитания, вместилищем магической силы, способной излечивать и творить другие чудеса. Именно за этим до сих пор приходят к чолпон-атинским петроглифам местные жители.

Другое почитаемое место Прииссыккулья – каменные курганы на Сан-Таше. Их прообразом можно считать *обоо*, что в переводе с монгольского означает “желание складывать вещи кучей в землю”. “*Обоо* – это груды священных жертвенных камней или ветвей, своеобразные алтари кочевников, воплощавших в них идею мировой оси, мировой горы, связывающей мир земной с миром сакральным и обеспечивающей племю жизненными силами. Иногда они венчали собой захоронения. Ф. Поярков писал о том, что кыргызы имели обыкновение “ставить на особо чтимых местах или могилах шесты и украшать их разноцветными тряпками, класть рога и другие предметы на таких местах” [7, с. 57]. В.В. Бартольд, побывавший у санташских курганов в 1890-х гг., излагал версию о том, что они были насыпаны воинами Тамерлана, отправлявшимися на битву. Наряду с этим существуют сказания, связывающие в идентичной легенде “сосчитанные камни” Сан-Таша с военными походами Манаса [8]. Здесь мы видим, как меняется смысл *обоо*, их сакральная функция переосмысливается – важной становится не столько космогоническая, сколько родовая и героическая символика. Также эти сказания являются этиологическими легендами, т. е. объясняют, как появились курганы.

Культе природных или, как в случае с *обоо*, природно-окультуренных объектов, связан, во-первых, с рассказами о появлении сакральных природных объектов (родников, озер, деревьев, гор, камней), со свидетельствами о явлении святых и священных персонажей, во-вторых, с рассказами о чудесных исцелениях и о практике почитания таких мест. Как наглядно показано в статье Е. Носовой и Е. Озмитель “Сакральный ландшафт Кыргызстана”, такие рассказы становятся сакральной историей края, органической частью духовной культуры народа, и этого достаточно для того, чтобы продолжалось функционирование сакрального объекта [9].

С принятием ислама почитание природных объектов не прекращалось, потому что кыргызы и многие другие народы Центральной Азии принимали ислам от суфийских шейхов. Почитатели шейхов распространяли среди тюрков многочисленные истории о чудесах, происшедших от камней и источников по молитвам святых наставников. А. Мокеев именно суфизм считает важным звеном в трансформации доисламских верований кыргы-

зов: “Ради достижения главной цели – обращение в ислам язычников, суфийские шейхи использовали также доисламские верования и обычаи, включая их в исламские ритуалы и традиции” [10, с. 135]. Еще один из примеров – почитание богини Умай эне, покровительницы женщин и детей. С.М. Абрамзон писал: “По рассказам, на некоторых скалах и на камнях сохранились следы Умай эне при посещении ею земли. Их называют *Умай эндинтагы* (пятна матери Умай)” [11, с. 276]. Образ Умай эне соединялся в народном сознании с образом Фатимы, дочери пророка Мухаммеда.

Ко второму типу относятся рукотворные святыни. Например, любое захоронение, совершенное по правилам, могло стать местом паломничества. Кыргызские *мазары* (с арабского – место, которое посещают) – это собственно культовые постройки, надгробные сооружения, в которых, по преданию, похоронены люди праведной жизни. Официально не признаваемый в исламе культ святых оказался широко распространен в Центральной Азии, чему также способствовал суфизм. По мнению С.М. Абрамзона, слово *мазар* вытеснило из кыргызской речи слово *обоо*, а культ исламских святых слился с культом духов-предков (*ээ-ата*) [11, с. 199]. Действительно, ранее мазары обязательно отмечались *обоо*. Такой святыней считался мазар на перевале Кызыл-Арт в Заалайском хребте, ведущем из долины Алая на Восточный Памир, типичный старый *обоо* с черепами и архарьими рогами, хвостами яков и обрывками ткани. По свидетельству С.М. Абрамзона, близ перевала Сарык-Могол (в Алайском хребте) располагался “Ала-мазар” из 5–6 могил, окруженных оградками из камней. Среди них стоял шест с хвостом яка. Одна из могил считалась священной [11, с. 209–210]. *Гумбезы* (мавзолей) – по сути, те же самые мазары, только уже непосредственно связанные с культом умерших предков. Самые известные из них – гумбез Манаса, узгенские мавзолей, мавзолей Зулпакар в Таласской долине [12, с. 140, 142–143].

Множество святынь в Центральной Азии связано с именем суфийского шейха Ходжи Ахмед Йасави. Самый известный посвященный ему комплекс находится в городе Туркестан, не менее известен мавзолей святого Арсланбабы духовного наставника Ахмеда Йасави, а по некоторым преданиям – современника пророка Мухаммеда. Образы многих других святых Центральной Азии сложились под влиянием сказаний об Ахмеди Йасави. Так покровитель мелкого рогатого скота Чопан-ата (или Шопан-ата), почитаемый в Кыргызстане, Казахстане и в Узбекистане, также считается учеником великого суфия. Как мюрид, готовящийся к вступлению в суфийское братство, он принял на себя обязательства перед своим наставником. По

древним сказаниям, именно Чопан-ата отыскал посох Йасави на Мангышлаке. Такая метаморфоза образа святого, имеющего доисламское происхождение, демонстрирует пример включения персонажа традиционной религиозной системы в сонм суфийских святых.

К третьему типу относятся святыне места смешанного типа. Наличие представления о сакральном пространстве, о священной земле приводит к тому, что и естественные, и рукотворные объекты, находящиеся в пределах этого места, оказываются сакральными. В Кыргызстане существует большое количество почитаемых мест такого типа. Наиболее известным из них является долина священных родников Манжылы-Ата. Здесь находится мазар знаменитого наставника суфизма и чудотворца, успешно распространявшего ислам среди кочевых кыргызов. Его культ, предположительно утвердившийся в конце XVII в. [13], переплелся с гораздо более ранними культами, связанными с почитанием земли и воды, животворящих сил природы и легендами о Матери Оленихе, мифологической прародительнице кыргызского племени Бугу.

Среди мест смешанного типа – Чий Мазар или Камыш-ата в Алайской долине. Рядом с могилой там бьет родник, который также считается целебным. Желаящие излечиться ночуют на мазаре, читают Коран, пьют воду из родника, совершают омовения. Наличие на этом месте целебного источника подтверждает для верующих святость похороненного здесь человека.

Говоря о местах поклонения Кыргызстана, нельзя не упомянуть о Сулайман-Тоо известнейшей святыне Ферганской долины, горе, возвышающейся на северо-западной окраине города Оша. В XIX в. русские путешественники отмечали ее огромное значение. Среди мусульман Центральной Азии бытовало мнение, что “только поклонившись святому Хазрету в Туркестане, посетив Самарканд и взошедши на Сулайман-тау, правверный может закончить свой подвиг поклонения Каабе в Мекке” [14, с. 3–4]. До XVI в. гора называлась Бара-Кух, затем, вплоть до XX в., – Тахты-Сулейман, т. е. “Трон царя Соломона”. Несмотря на длительную антирелигиозную агитацию в советское время, а также на то, что мечеть у основания горы была разрушена, Сулейман-Тоо сохраняет статус региональной святыни и активно посещается паломниками. Это место паломничества представляет собой комплекс почитаемых объектов: пещер, гротов и камней, связанных с именами библейского пророка Соломона (Сулеймана) и пророка Муххамеда. Большинство паломников приходят сюда с целью получить исцеление от недугов. Особенно святыня популярна среди бес-

плодных женщин, которые верят, что обретут потомство, скользя на животах по святым камням.

На вершине горы расположено культовое сооружение *Ак-уй* (Белый, или молитвенный, домик), воздвигнутое над основной святыней – камнем с углублениями. Рассказывают, что эти углубления – следы рук и коленей молящегося пророка Сулеймана, по другой версии – пророка Мухаммеда. Именно здесь местный мулла принимает женщин-паломниц с детьми, появившимися на свет, по мнению верующих, после посещения ими Сулайман-Тоо. Обряды, совершаемые на этой горе, демонстрируют ее древнюю связь с культом природы, а именно – культом гор и камней, с мифологемой мировой горы, обеспечивающей плодородие, а народные сказания о посещении этого места пророками – с мусульманской традицией. В народном сознании в этом нет никакого противоречия – имена пророков как бы дают мотивировку ее святости, объясняют источник лечебной силы этого места. Таким образом, исламские слои легенд, связанных с Сулайман-Тоо, имеют этиологическое значение.

Французский путешественник Ж.А. Кастанье считал, что в легендах, связанных с памятниками, построенными на могилах святых, “ярко отражается психология кочевников” [15, с. 65]. Действительно, каждое уникальное место Кыргызстана – и природный объект, и памятник культуры – имеет свою историю, легенду, в которой обнаруживаются доисламские слои. Посещение этих древних святынь не прекращалось с принятием ислама. И уже новые мифы о мусульманских святых привлекали к ним паломников.

П. Флоренский писал: “На прахе святынь – мифы, на прахе мифов – святыни” [16, с. 118]. Применительно к нашей теме эти слова нужно понимать так: на базе родовых верований и культов появлялись формировалась мифо-эпическая традиция; с принятием ислама эти мифы и сказания превращались в легенды о мусульманских святых и давали новую жизнь святым местам, новую притягательность в качестве мусульманской святыни.

Такие трансформации традиционной культуры воспроизвели “этнические” варианты ислама, т. е. “народный ислам”, в появлении которого, как мы увидели, большую роль играл суфизм. Поклонение святым местам оказалось чрезвычайно устойчивой традицией, некоторые ее проявления подверглись активным изменениям и получали новую интерпретацию, что ни в коем случае не должно рассматриваться как угасание традиции

паломничества. Напротив, новые, возникающие и в настоящее время, формы почитания святых мест демонстрируют жизнеспособность традиции, ее развитие и значимость для кыргызского народа.

Литература

1. Гидденс Э. Социология / Э. Гидденс. Едиториал УРСС. М., 2005. URL: <http://www.gumer.info/bibliotekBuks/Sociolog/vebizbr/index.php> – 05.12.13
2. Бабаджанов Б.М. Кокандское ханство: власть, политика религия / Б.М. Бабаджанов. Ташкент – Токуо: YangiNashr, 2010.
3. Гольдциэр И. Культ святых в исламе: мухаммеданские эскизы / И. Гольдциэр. М., 1938.
4. Семенов Тянь-Шанский П.П. Путешествия в Тянь-Шань в 1956–1857 годах: мемуары. Т. 2 / П.П. Семенов Тянь-Шанский. М., 1946.
5. Олуфсен О. Туркестанский край в 1866 г.: путевые заметки / О. Олуфсен, П.И. Пашно. СПб., 1868.
6. Нурмаметов Р.Г. Иссыккульские “силачи”: к вопросу об архетипическом в наскальном искусстве / Р.Г. Нурмаметов // Вестник КРСУ. 2006. Т. 6. № 10.
7. Поярков Ф. Из археологических экскурсий по Пишпекскому уезду и по берегам озера Иссык-Куля / Ф. Поярков. Верный, 1998.
8. Кыргызские сказания / сост. И.А. Шерстюк. Бишкек, 2005.
9. Носова Е.В. Сакральный ландшафт Кыргызстана / Е.В. Носова, Е.В. Озмитель // Культурно-цивилизационные мосты истории и современность: сб. науч. статей. Бишкек: КРСУ, 2013.
10. Мокеев А. Роль суфийских шейхов в распространении исламской религии в Кыргызстане / А. Мокеев // Journal of Turkic civilization studies. № 2 (2006). Bishkek, 2006.
11. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи / С.М. Абрамзон. Фрунзе, 1990.
12. Горячева В.Д. Городская культура тюркских каганатов на Тянь-Шане: середина VI – начало XIII в. / В.Д. Горячева. Бишкек, 2010.
13. Литвинов В.П. Религиозное паломничество: региональный аспект: на примере Туркестана эпохи средневековья и нового времени / В.П. Литвинов. Елец, 2006.
14. Симонов А.В. В пределах Алая / А.В. Симонов // Сборник сведений о Средней Азии и Русском Туркестане: статьи неофициальной части “Туркестанских ведомостей” за 1887 г. № 1–51. Ташкент, 1889.
15. Кастанье Ж.А. Надгробные сооружения киргизских степей / Ж.А. Кастанье. Оренбург, 1911.
16. Флоренский П.А. Культ, религия и культура: богословские труды. Т. 17 / П.А. Флоренский. М., 1976.