

УДК 398.2
ББК 82.3(5)

Легенды об осквернении святынь как элемент структуры сакрального пространства *мазара*

Игорь Александрович Панков

(Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
Международный центр исламских исследований:
Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3)

Аннотация. В статье на примере рассказов об осквернении святынь исследуется процесс конструирования сакральных пространств, создаваемых на месте мазаров — усыпальниц мусульманских подвижников, мавзолеев правителей и других мест паломничества в Центральной Азии. Одним из основных антропогенных элементов, составляющих структуру сакрального пространства мазара, служат нарративы о них, в том числе рассказы об их осквернении и возмездии высших сил за содеянное. В статье утверждается, что данная группа преданий и легенд, как и весь корпус текстов, сложившихся вокруг мазаров, выполняет ряд прагматических целей, одна из которых — конструирование сакрального. Предложен вариант объяснения структуры данного типа фольклорного текста и функционального значения ее частей в рамках теории В.Я. Проппа. Сакральное пространство представлено как результат синергии божественного и антропогенного факторов, для обозначения которых используются два предложенных А. М. Лидовым понятия: иерофания и иеротопия. Рассказы об осквернении святынь рассматриваются как элемент «иеротопического проекта» по конструированию сакрального пространства.

Ключевые слова: сакральное пространство, нарратив, «святое» место, аулия Аллах, иерофания, иеротопия.

Дата поступления статьи: 10 февраля 2020 г.

Дата публикации: 25 июня 2020 г.

Для цитирования: Панков И. А. Легенды об осквернении святынь как элемент структуры сакрального пространства *мазара* // Традиционная культура. 2020. Т. 21. № 2. С. 148–159.

DOI: <https://doi.org/10.26158/ТК.2020.21.2.013>

Кто кружит вокруг хима¹, обязательно туда попадет
Арабская поговорка

САКРАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО: СИНЕРГИЯ ИЕРОФАНИИ И ИЕРОТОПИИ

Для традиционного восприятия пространство гетерогенно и представляется сложно организованной структурой

с центром и периферией. Оно содержит в себе две дихотомии: «сакрального-профанного» и «чистого-нечистого». «Сакральное и чистое» отделено от мира «профанного и нечистого» четкими границами, нагружено определенными смыслами,

¹ *Хима* (араб. 'заповедник') — пастбище с источником воды, запретное для человека и скота. В доисламской Аравии угоды для личных нужд знатного представителя рода. Пророк Мухаммад пресек подобную практику, объявив, что заповедные угоды принадлежат лишь Аллаху и его

оформлено в соответствии с локальной традицией и ритуализировано.

В современном научном дискурсе термин «сакральное» или синонимичное ему «священное» обозначает часть физического или социального пространства, в котором сконцентрировано присутствие божественного. Для этого сложного понятия, независимо от религиозной традиции, М. Элиаде в классическом труде «Священное и мирское» использовал термин «иерофания», понимаемый как «некое вторжение священного, в результате чего из окружающего космического пространства выделяется какая-либо территория, которой придаются качественно отличные свойства» [Элиаде 1994, 26].

Любое пространство в границах ойкумены покрыто сетью сакральных мест. Наличие их структуры говорит о том, что регион находится под протекцией определенной духовной традиции, территория освоена религиозным сообществом. В процессе освоения сообщество следует базовым установкам своей традиции построения священного пространства. Непонятное, опасное, чужое, населенное «иными» однородное пространство должно быть структурно выстроено в соответствии с традиционными представлениями о «своей» территории, в четких границах «сакрального» и «профанного». Освоение территории происходит посредством создания матрицы иерархично распределенных сакральных центров. В этом процессе иерофания предшествует творческому акту человека по созданию сакрального пространства. Производство сакрального человеком в работах А. М. Лидова обозначено термином «иеротопия» и трактуется как «особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры данного творчества» [Лидов 2006, 10].

Создание сакрального пространства можно рассматривать как «иеротопический проект», в который включены различные виды творчества с формой, движением, текстом, звуком, запахом, невидимыми сущностями и др., что

в исследованиях, основанных на позитивистском «предметоцентричном» подходе, остается за границами поля исследования. Таким образом, сакральное пространство есть результат синергии иерофании и иеротопии, проявления священного и антропологического фактора воздействия на это священное. «Постоянное сопряжение и интенсивное взаимодействие иерофании (мистического) и иеротопии (плода ума и рук человеческих) определяет самые существенные черты создания сакральных пространств, понятого как вид творчества» [Там же, 11].

Иерофания как знак присутствия божественного в конкретном месте, в конкретной социокультурной среде вызывает творческий импульс для иеротопии. Место проявления священного подвергается оформлению в соответствии с принятой традицией и становится объектом поклонения. История возникновения обрастает преданиями и легендами. Поведение в сакральном месте и коммуникация с высшими силами ритуализируются. В дальнейшем «при смене религиозных систем места поклонения сохранялись и оформлялись заново, в то время как территории традиционного природопользования в целом оставались неизменными. При религиозных войнах первой задачей было уничтожение духовной культуры противника через разрушение и разграбление святынь и затем сооружение на их останках собственных мест поклонения для окончательного (духовного) захвата страны». Так, в Центральной Азии «для упрочения своего положения исламское духовенство придавало старым маздаистским культовым центрам мусульманский характер и использовало в своих целях древние предания и мифологические образы» [Огудин 2002, 65]. Об этом же говорит и история «святых» мест, расположенных в створе Великого Шелкового пути и Пути благовоний [Резван 2012; 2019].

Среди многообразия социокультурных форм сакрального пространства можно выделить такие категории, как «храм» и «святое место» или «святыни». В исламской культуре главной святыней, на которую обращено внимание верующего

пророку и будут использованы для выпаса лошадей, занятых в боевых действиях против неверных, и верблюдов, взимаемых для налога в пользу бедных [Лейн 1863, 651]. О сакральности святых мест в семитских религиях см.: [Кайуа 2003, 166].

во время молитвы, является Кааба. Святилище находится в центре сакральной географии мира ислама. Кааба расположена во внутреннем дворе мечети ал-Харам в священном для мусульман городе Мекка, далее — в районе проповеднической деятельности пророка Мухаммада Хиджазе, в Аравии в целом и части света — Восток. Во всех регионах распространения ислама существует местная сакральная география, также сферически организованная, с выраженным центром и периферией.

Наряду с мечетью, наиболее распространенной формой сакрального пространства в мусульманском мире принято считать места паломничества, для обозначения которых используется термин *пир*, или *мазар*², схожий с понятиями «святыня», «святилище», «сакральное место», «могила», «культовое место», «место паломничества». Большинство *мазаров* в доисламском прошлом уже обладали сакральной значимостью и связывались с культовой деятельностью. Верования, легенды и предания, сложившиеся вокруг сакрального места и его божеств, были перенесены в ислам для прославления новых патронов. Произошел перенос и религиозных практик и обрядов; наряду с новыми мусульманскими ритуалами, на могилах «святых»³ сохранились и реликтовые формы домусульманских практик. В практике почитания «святого» (*вали*) вера в его заступничество совмещается с паломничеством к месту, где *вали* погребен или где он жил, молился, исцелял; возможно, это место увековечено чудом, которое он сотворил. В различных местных традициях мусульманские «святые» почитались как чудотворцы и носители божественной благодати (*бараки*). Считается, что *вали* является «находящимся под покровительством», «истинным другом» или «возлюбленным» Аллаха и может

осуществлять посреднические функции между человеком и Аллахом. Паломники верят, что в результате молитвы и принесения даров в месте захоронения «святого» можно получить поддержку в каких-либо начинаниях или помощь в беде. Проживающие рядом с культовым комплексом люди верят, что находятся под покровительством сакрального патрона. Эта вера вселяет чувство защищенности, дает возможность в любой момент обратиться с просьбой к высшим силам. Святое место чаще всего имеет четкое функциональное назначение, помогает решить определенную проблему, будь то болезнь, отсутствие детей или др.

В создании сакрального пространства на месте усыпальниц *аулийа* Аллах играют роль не только легенды о «святом», но и рассказы, подтверждающие сакральный статус объекта. Предания и легенды закрепляются в фольклоре и агиографической литературе о «друзьях Бога». Наряду с ритуальными практиками и самим объектом поклонения (усыпальницей *вали*), они служат антропогенным элементом, конструирующим сакральное пространство святилища. Причиной, повлиявшей на бурное развитие преданий и легенд, можно считать то, что «мусульманская теология <...> не чувствовала себя обязанной проводить богословско-критическую работу, которая в других областях призвана была сдерживать свободную деятельность народной фантазии» [Гольдциер 1938, 83]. Этим ислам отличается от христианства, в котором канонизация святых строго регламентирована и определен канон жанра жития святого. Как подчеркивает Г.П. Снесарев, в исламе, «чтобы возник тот или иной *мазар*, не требовалось каких-либо формальностей» [Снесарев 1983, 209]. По содержанию мусульманская

² Араб. *мазар* — место, которое посещают, перс. *пир* — святой, 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 *зияратгох*.

³ Так как в исламе, в отличие от христианства, нет установленной регламентации канонизации святых, автор стремится реже использовать термин «святой» в отношении мусульманских подвижников. В исламском богословии понятие *вали* Аллах (мн. ч. *аулийа* Аллах) более соответствует понятию «близкий к Аллаху» или «друг Аллаха» (подробнее о термине см.: [Резван 2001]), это синоним праведника или подвижника. Поэтому термин «святой» в применении к исламу понимает автором в значениях «праведник», «подвижник» и пишется в кавычках.

агиология представляет собой совокупность мифов, легенд и поверий, а также агиографической литературы об *аулиях Аллаха* в виде сборников житий «святых», которые во многом составлялись из народных легенд. Более того, при отсутствии такого стержня сакрального пространства, как икона, легенда приобретает большее значение в мусульманском иеротопическом проекте.

Корпус фольклорно-агиографических материалов о «святом» месте является итогом длительного процесса нарративизации. «Место возникает, наполняется смыслом или смыслами благодаря нарративам, которые “рассказываются” о нем» [Трофимова 2014]. Большинство сказаний такого рода содержат реконструкции и фальсификации, а зачастую представляют собой примеры слияния мифов и истории, подлинного и фантастического, создаваемого ради конкретных целей конкретных людей.

Иеротопический подход, разработанный А. М. Лидовым, позволяет выявить «матрицу, определяющую структурный замысел конкретного пространства, которому были подчинены все видимые, слышимые и осязаемые формы» [Лидов 2006, 12]. Сказанное существенно расширяет привычные рамки исследования *мазаров*, разбросанных в различных уголках Центральной Азии. Ученые приводили описание *мазара*, исследовали агиографию «святого», реже — практикуемый на святилище ритуал. Данная методология обладает существенным ограничением: она упускает из виду не только ряд важных элементов «иеротопического проекта», но и социальную реальность⁴ как динамичный конструктивный элемент сакрального пространства. Иеротопический подход «позволяет увидеть художественные объекты

в контексте другой модели мира и прочитать их по-новому» [Там же, 14]. Речь идет о наличии разных слоев или уровней, существующих в каждом сакральном пространстве, вскрытие которых обогащает исследовательский процесс.

НАРОДНЫЕ ЛЕГЕНДЫ ОБ ОСКВЕРНЕНИИ СВЯТЫНЬ: СТРУКТУРА И ПРАГМАТИКА

В этой связи рассмотрим одну из групп фольклорных материалов — рассказы и легенды⁵ об осквернении святынь, призванные служить защитой «святых» мест от любых кощунственных посягательств, называемых в христианской традиции святотатством. В отечественной фольклористике прозаические нарративы такого рода относятся к жанровому полю несказочной прозы. Сложность представляет классификация жанра. С одной стороны, по В. Я. Проппу, их можно отнести к жанру народных легенд⁶, поскольку они повествуют о христианской истории места. С другой — некоторые ученые относят их к жанру преданий, повествований о реальных исторических событиях и лицах прошлого.

Осквернение или попытка разрушения святыни с последующим возмездием высших сил за содеянное — распространенный сюжет устной традиции у народов Центральной Азии. Основной корпус дошедших до нас историй такого рода восходит к советскому периоду. В ходе антирелигиозной борьбы в СССР многие мусульманские культовые места пострадали. Большинство их так или иначе связано с могилами сакральных патронов-защитников, роль которых в центрально-азиатском исламе выполняют суфийские *шейхи* (главы суфийских братств) или *ишаны* (мусульманские лидеры, духовные наставники), исламские богословы,

⁴ Более подробно см.: [Панков 2018].

⁵ О легенде как жанре в отечественной и зарубежной фольклористике существуют противоречивые мнения. Речь может идти о различных типах текстов [Юрчук, Казаков 2018, 51]. В настоящей статье под термином «легенда» мы понимаем жанр несказочной прозы с элементами мистического или сверхъестественного. В отличие от мифа, она не связана с ритуалом. События в ней могут относиться не только к прошлому, но и к настоящему и будущему, что отличает ее от предания. От сказки легенду отличает то, что она рассказывает о чуде как о достоверном событии. «При этом легенда, как и сказка, противоположна мифу. Если миф является порождением пралогического (партиципированного) мышления, то сказка — не просто порождение логического (причинного) мышления, она — его манифест» [Тен 2014, 76].

⁶ «Народная легенда есть прозаический художественный рассказ, обращающийся в народе, содержание которого прямо или косвенно связано с господствующей религией» [Пропп 1998а, 271].

некоторые легендарные персонажи и выдающиеся правители.

В современных архивах находится достаточно большой объем рассказов об осквернении православных святынь, чего не скажешь о схожих фольклорных материалах Центрально-Азиатского региона.

Легенды-предания о святотатстве, распространенные в фольклоре восточных славян Северо-Запада России, входят в сферу народного православия и являются составляющей культа деревенских святынь⁷. Они образуют единый цикл сказаний о святом месте, который вместе с другими важными сведениями образует информационный фонд деревни. В зависимости от давности изображаемых событий тексты подразделяются на этиологические рассказы и мемораты⁸. «Первые повествуют о происхождении святыни и ее чудесных свойств, а вторые рассказывают о реализации этих свойств, как в «позитивном» (исцеление, помощь и т.п.), так и в «негативном» (кара за нарушение запрета) смысле» [Панченко 1998, 115].

Характерный сюжет данного типа можно увидеть в рассказе о почитаемом каменном кресте, стоявшем в часовне д. Задейшино (Ленинградская обл., Лужский р-н): «Когда местный управляющий-иноверец приказал взять отсюда крест, разрубить его и бросить в озеро, то сильно захворал и ослеп. Когда его убедили возратить крест на прежнее место, то он выздоровел» [Там же, 126]. Другой распространенный меморат рассказывает о запрете на вырубку деревьев в почитаемой роще у с. Заполье (Псковская обл., Плюсский р-н): «Говорят, что одна девица собрала кору с березы около часовни для своей надобности; береза подсохла, а девица, за оскорбление святыни, лишилась зрения. Когда она на месте посохшей березы посадила другую, ее зрение поправилось, хотя не совсем. Один крестьянин села Заполье тихонько ночью

срубил у часовни дерево и привез его домой. Наутро его скорчило, а срубленное дерево оказалось снова у часовни. Крестьянин вскоре умер» [Там же].

Подобное явление наблюдается в устной традиции местных форм центральноазиатского ислама, для обозначения которых чаще всего используют понятие «народный ислам». Нарративы об осквернении мусульманских «святых» мест тоже повествуют о тяжелых, чудесных по своей природе, последствиях, ожидающих нарушителей табу и предписаний, регулирующих поведение людей в сакральном пространстве. Прагматика легенды в том, что разрушать сакральное пространство, вскрывать могилы и тревожить останки почивших запрещено, нарушивших запрет ждет возмездие.

Нам удалось записать несколько подобных устных историй. Вместе с материалами, собранными на просторах Интернета, они составили корпус текстов⁹, представленных в данной статье.

Пожалуй, самая знаменитая история, которая по сей день будоражит умы чредой мистических совпадений, связана с вскрытием усыпальницы Амира Тимура в мавзолее Гур-Эмир в Самарканде в июне 1941 г. «Легенда о проклятии Тамерлана» — такое название приобрела эта история в популярной литературе и кино — стала для многих верующих в нее объяснением причин начала Великой Отечественной войны и ее окончания. Одноименный документальный фильм, снятый по воспоминаниям участников экспедиции режиссером-документалистом Маликом Каюмовым, который был свидетелем тех событий, вышел только в 2003 г. и придать еще больше легитимности этой легенде¹⁰.

В кратком изложении хроника событий выглядит так. В конце мая 1941 г. по приказу Сталина экспедиция под руководством академика Т. Н. Караниязова

⁷ Рассказы о святотатствах и о каре, постигшей кощунников за их действия, в устной традиции Новгородчины см.: [Штырков 2006].

⁸ *Меморат* — фольклорный рассказ о событиях, воспринимающийся как достоверный и основанный на собственных воспоминаниях рассказчика или воспоминаниях людей из его окружения.

⁹ В статье используются три типа источников фольклорных текстов: устный источник, документальный фильм и интернет-публикация.

¹⁰ Использование материалов фильма как фольклорного текста наравне с традиционными устными источниками может выглядеть необоснованно. Однако мы считаем, что Малик Каюмов как автор рассказанной в киноленте истории, как и другие наши информанты, выступает носителем фольклорного сознания, излагая один из вариантов легенды.

приступила к раскопкам захоронения Тимура¹¹. В ее состав входили видные советские ученые: востоковед А. Семенов, антрополог и скульптор М. Герасимов, автор уникального метода восстановления внешнего облика людей по черепу, таджикский писатель, ученый и общественный деятель С. Айни, эксперты ленинградского Эрмитажа, а также четыре кинооператора. Целью экспедиции было изучение эпохи Тимуридов, культуры и искусства восточного Средневековья. При этом вопрос подлинности захоронения мог быть решен только при вскрытии гробниц и изучении останков.

На одной из надгробных плит ученые прочитали надпись на арабском языке, предупреждающую о страшной каре за оскорбление праха предков, но мистический страх не мог остановить работы, начатые по приказу Сталина. В дополнение к различным загадочным по своей природе проблемам, которые сопровождали начало раскопок, оператор Малик Каюмов в один из этих дней встретил в чайхане рядом с мавзолеем трех таинственных стариков с древней книгой в руках. Они начали умолять его не вскрывать гробницу великого завоевателя и приводили цитату из книги, которая гласила, что нельзя тревожить прах великого полководца, иначе начнется война. Нефритовая плита, закрывающая предположительно усыпальницу Тимура, была отодвинута 21 июня 1941 г. На следующий день началась Великая Отечественная война.

Найденные останки Тимуридов вывезли в Москву и начали тщательно изучать. Первое открытие подтвердило гипотезу, выдвинутую Айни, о принадлежности гробницы великому полководцу. По найденному черепу антропологом Герасимовым был реконструирован облик Тимура и воссоздан теперь уже привычный для нас образ самаркандского правителя.

По легенде, победный поворот в войне, начавшийся с победы в Сталинградской битве, также связан с событиями в мавзолее Гур-Эмир. В этот кульминационный момент войны Сталин позвонил первому

секретарю ЦК Компартии Узбекистана У. Юсупову и попросил незамедлительно вернуть останки Тимура и его сыновей на место. Постановление правительства вышло 15 ноября 1942 г., но перезахоронение произошло только через месяц, и события этого месяца поросли слухами. Говорят, что до отправки останков Тимура в Самарканд они как обереги вместе с иконой Богородицы в самолетах облетали линию фронта. По другим слухам, их привозили в подразделения, сформированные из мусульман, жителей Средней Азии, для поднятия боевого духа. Только 10 декабря 1942 г. останки Тимуридов с почестями были перезахоронены в Гур-Эмире. По мистическому совпадению через два дня отступление советской армии сменилось наступлением, в ставку пошли сводки о победах на Сталинградском направлении. Лента заканчивается предостережением режиссера и автора фильма М. Каюмова будущим поколениям: «По-человечески, прах нельзя трогать, не только великих людей, простых людей тоже нельзя трогать».

У нас нет цели разобраться в том, основана ли легенда о проклятии Тамерлана на подлинных событиях. Применять фольклор в качестве исторического источника следует осторожно, исключив прямолинейные толкования. В легенде важное значение имеет содержание, а не соответствие точным историческим фактам. Легенда, как и миф, — это послание, заданное мифотворческой традицией в определенных целях. Задача рассказчика — добиться усиления сопереживания, порождаемого рассказом, а значит, и воздействия легенды. В этом случае кино как синтез литературы, изобразительного искусства, театра и музыки — наиболее эффективный способ представить рассказ и вызвать эмоции у слушателей. Фильм усиливает сопереживание, достигается эмоциональное слияние со слушателем-зрителем, тема послания находит своего адресата. В результате реализуется основная функция легенды-предания как части общей мифотворческой традиции — защита культуры от посторонних

¹¹ Тамерлан (полное имя Тимур б. Тарагай Барлас), не будучи Чингизидом, формально не мог носить ханский титул, поэтому всегда именовался лишь эмиром (вождем, предводителем). Европейское произношение «Тамерлан» — искаженное персидское обидное прозвище великого эмира Тимур-ленг (Тимур хромой), по-турецки «Тимур-аксак»; отсюда же «Железный хромец» русских летописей с переводом слова «Тимур» как «железо» [Массон 2003, 194].

вторжений и сохранение существующей социокультурной ситуации.

Другая легенда о проклятии Тамерлана повествует о завоевательном походе в Мавераннахр иранского правителя Надир-шаха. По преданиям, правитель Ирана Надир-шах в середине XVIII в., завоевав Самарканд, пытался забрать нефритовую плиту с могилы Тимура, чтобы положить ее ступенью перед своим тронном в Тегеране. В тот же день Иран был разрушен землетрясением, а тяжелая болезнь поразила Надир-шаха. Легенда гласит, что во сне к иранскому правителю явился Мир Сеид Береке, духовный учитель Тимура, и приказал вернуть камень на могилу Тимура. Камень отвезли в Самарканд и поместили там, где он был раньше.

Последовательность событий легенды, рассказанной в фильме «Проклятие Тамерлана», сходна с преданием о Надир-шахе, а также с восточнославянскими легендами, которые мы показали в начале статьи. Пересказ хроники событий Каюмовым ведется в соответствии с традицией народных сказителей.

Легенды-предания об осквернении святынь слагаются по одинаковой нарративной схеме. Меняются персонажи или акторы, события и названия, но остается постоянной последовательность частей легенды, которые выполняют определенные функции. Нам представляется возможным для морфологического анализа нарративов об осквернении святынь использовать метод В. Я. Проппа, разработанный для изучения волшебной сказки, и три основных тезиса о морфологии:

I. Постоянными элементами сказки служат функции действующих лиц, независимо от того, кем и как они выполняются. Они образуют основные составные части сказки.

II. Число функций, известных волшебной сказке, ограничено.

III. Последовательность функций всегда одинакова [Пропп 2001, 22, 23].

В легенде о проклятии Тамерлана, рассказанной фильмом М. Каюмова, отчетливо прослеживаются четыре части-функции. В первой части-функции, назовем ее «запрет», повествуется о существовании табу на вскрытие гробницы

великого воина-завоевателя Тимура — нельзя беспокоить останки. Носителями послания о запрете стали два актора повествования: надпись на нефритовой плите, прочитанная учеными, и явление трех старцев с древней пророческой книгой, где сказано о возмездии. Послание выполняет защитную функцию. Итак, в первой части легенды устанавливается запрет и в случае его нарушения — наказание.

Вторая часть, назовем ее «нарушение запрета», описывает ситуацию, при которой происходит нарушение установленных в первой части правил. Актером нарушения служит экспедиция как «образ врага», а точнее, приказ Сталина как символ попытки профанных сил вторгнуться в сакральное пространство без «договора». Знаками недозволенного вторжения чужих, «низших» сил в сакральное пространство, оберегаемое «высшими» силами, служат странные события, которые стали происходить во время археологических работ в подземелье. Внезапно гас свет, ломалась подъемная лебедка, приборы показывали изменение магнитного фона и пр. Однако знаки не были распознаны, осквернение коснулось основного центра сакрального пространства — гробницы.

В третьей части-функции, назовем ее «возмездие», нарушителей запрета постигает неминуемая кара за содеянное. Наступает кульминация легенды. Высшие силы демонстрируют свое верховенство в космическом порядке и справедливо наказывают нарушителей. Пророчество сбывается. Дух войны выходит наружу, наступают темные времена.

Четвертая часть-функция, назовем ее «восстановление святыни», завершает послание. Главным актером выступает сам М. Каюмов, который сообщает в верховную Ставку о причине начала войны и необходимости восстановления святыни. Останки сакрального предка по приказу Сталина возвращают назад. «Святое» место обретает свое целостное состояние. Порядок восстановлен. Функция сохранения культуры выполнена. Цель послания достигнута.

В легенде о Надир-шахе¹² первая часть отсутствует. Подразумевается, что запрет на осквернение могил существует как данность в традиционной культуре и нет

¹² В статье используется одна из многочисленных версий легенды о Надир-шахе и нефритовом надгробии, найденных в недрах Интернета.

необходимости напоминать об этом. Миф начинается со второй части-функции. По приказу Надир-шаха из мавзолея выносят нефритовую плиту. Великий завоеватель Надир-шах, сакральная фигура в своей культуре, сумевший подчинить себе Самарканд, позволяет себе посягнуть на главную для завоеванного сообщества святыню. Нарушается покой великих предков и целостность сакрального пространства. Немедленно наступает соответствующее возмездие, тождественное по своей значимости величине урона, нанесенного сакральному пространству завоеванной культуры, в центре которого — святыня Гур-Эмир. Третья часть повествует о катарсисе, который пришлось пережить шаху и всей его стране. Здесь ключевым персонажем, в нашей версии легенды актором, служит суфийский шейх, который во сне объясняет шаху причины всех бед и сообщает, как восстановить порядок. Что интересно, такую же функцию в первой легенде выполняет режиссер фильма или рассказчик мифа Малик Каюмов. Финальная часть легенды — нефритовая плита возвращается на место. Порядок восстановлен. Функция сохранения культуры выполнена. Цель послания достигнута.

В отдалении от крупных культовых столичных центров существует своя локальная иерархия сакральных мест и свои значимые устные рассказы, из которых слагаются легенды-предания. В одном из узбекских кишлаков, в котором мы проводили полевые исследования в 2015–2018 гг., было распространено сказание о попытке разрушения местной святыни в советские времена.

Мазар Улли-пир недалеко от Ургенча — известное место паломничества в регионе. Здесь находится несколько усыпальниц мусульманских «святых» — *аулийа*. Во времена коллективизации огромная когда-то площадь захоронения была распахана, до сих пор во многих местах на окружающих *мазар* полях обнаруживают человеческие кости. Наши собеседники — местные

жители рассказывали услышанные от дедов истории о том, что техника, наткнувшись на очередное захоронение, выходила из строя. Проявления такого рода *карамата* (чуда), как они его называли, было для них естественным ходом событий и означало, что в этом месте находится древнее захоронение какого-либо «святого» и его надо как-то обходить. Например, говорят, что в 1956 г. хотели снести *пир* (усыпальницу) Йусуфа Хамадани¹³ и окружающие ее постройки. Из Ташкента приехала группа ученых и партийных работников. Провели собрание в колхозе, на котором всем разъясняли, что никаких «святых» на *мазаре* нет. На другой день бульдозерист, получивший от милиции приказ, подъехал к *макбаре* (постройка над усыпальницей), приготовил специальные бруски, чтобы при сносе здания кирпичи не смогли долететь в окна бульдозера, и стал ломать стены. Неожиданно кирпичи с огромной силой полетели в кабину машины, и он вынужден был остановить работы. Тогда позвали более опытного бульдозериста, но у него машина даже не завелась. Через неделю бульдозер отбуксировали, а *макбару* больше не трогали (Зап. от Сабрджана, *мазар Улли-пир*, Хорезмская обл., Узбекистан. 2016 г.) [ПМА].

Мы записали варианты истории со слов нескольких информантов. Каждый раз нас удивляло, с каким энтузиазмом и эмоциональностью рассказывалась история о бульдозеристе. Вероятнее всего, такая пылкость рассказчиков объясняется недавним временем совершения событий, свидетелями которых были некоторые из них, а дидактический пафос текста — стремлением усилить воздействие рассказа и донести послание до адресатов. Однако главная цель, на наш взгляд, заключается в желании информантов подчеркнуть чудесные свойства «своей», местной святыни перед гостями.

Устную историю о бульдозеристе вполне можно причислить к группе легенд-преданий об осквернении святынь. Она состоит из трех частей-функций. Так же как

¹³ Имам Абу Йакуб Йусуф б. Айюб б. Йусуф б. Хусейн б. Вахра Бузанджирди Хамадани — широкоизвестный и почитаемый суфийский *шейх*, был одним из первых выдающихся *арифов* (обладателей мистического знания), *факихов* (исламских богословов-законоведов), *имамов*, *муфтиев* (высших духовных лиц). Он сыграл важную роль в исламизации тюркского населения Центральной Азии. К его школе относились многие крупные суфии, за что в литературе его называют «шейхом всех шейхов» [Торкман 2009, 113].

в легенде о Надир-шахе, здесь отсутствует первая часть. Другие части-функции: «нарушение запрета», «возмездие» и «восстановление святыни» — следуют друг за другом в той же последовательности.

Мотив запрета на вырубку священных деревьев, распространенный в народном православию, также бытует в устных историях в кишлаке рядом с *мазаром* Улли-пир. Так, рассказывают, что в начале 1960-х гг. трактором свалили тысячелетнее дерево *аулия* («святых»). Оно росло на земле Джуманияза Пахлавана. Некоторые считают, что его посадил сам Йусуф Хамадани. Это был огромный тутовник, в десять обхватов. Карим, местный колхозный тракторист, которому было поручено убрать дерево, оттащил его к школе (*мактабе*) им. Хамзы Хакимадзе Ниязи. Есть мнение, что дровами из священных деревьев топить свои дома запрещено — придет беда, даже палку нельзя в дом приносить. Можно отапливать только общественные здания: мечеть, школу или клуб. Целый год потом этими дровами топили печь в школе. Дерево срубили весной, а осенью при уборке хлопка у тракториста Карима оторвало руку. Да и после у него было много разных проблем, в его жизни наступила черная полоса. Местные говорили, что это из-за того, что он срубил святое дерево *аулия* (Зап. от Джасура, *мазар* Улли-пир, Хорезмская обл., Узбекистан. 2016 г.) [ПМА].

Сравнение легенд об осквернении «святых» мест позволяет увидеть важную деталь. Возмездие за осквернение святыни прямо пропорционально статусу культового места в иерархии региональных святынь. Как в первой, так и во второй легенде нарушение запрета по отношению к главному «святому» месту одного культурного сообщества вызывает возмездие самого высокого уровня со стороны высших сил по отношению к другому культурному сообществу. В первом случае страшная война разразилась в том мире, откуда пришло осквернение, во второй легенде в стране правителя-осквернителя произошло разрушительное землетрясение, а сам шах-осквернитель чуть было не умер от постигшей его болезни. В двух последних рассказах возмездие настаивает не сообществом, а отдельных людей: у бульдозериста ломается техника, срубивший

священное дерево тракторист теряет руку. При всем разнообразии способов возмездия «святоотатцу» постоянным остается соответствие наказания и преступления.

Сакральную связь с *пиром* используют в своих целительских практиках *табибы* (целители) кишлака. «Святое» место всегда привлекало к себе специалистов народной медицины. Они приходили сюда за реализацией своих природных талантов и оставались, передавая по наследству следующему поколению свои знания. Таким образом, в кишлаке рядом с *мазаром* Улли-пир образовалось несколько династий *табибов*. Некоторые из сегодняшних *табибов*, в юношеском возрасте попытавшихся освоить новую профессию и уехать из дома, чаще всего по тем или иным причинам возвращались на родину и продолжали дело своих отцов.

Во многом типична история Умиджона, отец которого — самый известный и сильный *табиб* в кишлаке. Династия *табибов*, к которой принадлежит Умиджон, восходит к Урузбаю, знаменитому в прошлом на весь район *табибу*. Про него до сих пор ходят легенды, а его могила находится ближе всего к *макбаре* (постройке над усыпальницей) Йусуфа Хамадани. Умиджон еще со школы мечтал стать военным. Закончил военное училище, служил офицером в армии Узбекистана. В какой-то момент стал часто болеть, в том числе и психическими расстройствами. Оставил службу, вернулся домой, и «руки сами подсказали», чем надо заниматься. Проблемы со здоровьем прекратились. Теперь он, как и его отец, костоправ, с некоторой специализацией, отличной от других (Зап. от Умиджона, *мазар* Улли-пир, Хорезмская обл., Узбекистан. 2016 г.) [ПМА].

Другой местный *табиб*, Фархат, решил оставить династийную профессию и пошел служить в милицию, но вдруг разочаровался в выбранном деле, отчего стал часто болеть. Как-то раз ему приснился сон, в котором к нему обращается односельчанин с переломом конечности, он вправляет ему сломанный сустав и накладывает гипс, человек выздоравливает и приходит его отблагодарить. Фархат проснулся с чувством глубокого удовлетворения от случившегося и понял, в чем причина его болезненных состояний. Фархат начал

практиковать траволечение и костоправство, причем довольно успешно (Зап. от Фархата, *мазар* Улли-пир, Хорезмская обл., Узбекистан. 2016 г.) [ПМА].

Рассказы-воспоминания *табибов* о личной судьбе споминируются по той же схеме, что и легенды-предания об осквернении святынь: «нарушение связи с сакральным местом», «возмездие» и «восстановление связи». Изначально подразумевается, что герой рассказа находится в определенной связи со «святым» местом, сформированной традицией его профессии. Он часть социального модуса сакрального пространства *мазара* и занимает в этом сферически организованном пространстве свою позицию. Первая часть-функция рассказа объявляет, что герой нарушает династичную традицию, оставляет свою позицию в сакральном пространстве и разрывает связь со «святым» местом. Меняется структура социального пространства *мазара*, как следствие происходит воздействие на всю конструкцию сакрального. Вторая часть — о возмездии сакрального. У героя возникают проблемы со здоровьем. Он ищет решение, и ответы приходят мистическим образом. Наступает третья часть-функция, в которой повествуется о возвращении героя домой, где он начинает практиковать целительство, как и его предки. Структура социального модуса сакрального пространства восстановлена. Сакральное приобретает утерянную целостность, а герою возвращается здоровье и гармония, которую он так долго искал.

Источники и материалы

Гольдциер 1938 — *Гольдциер И.* Культ святых в исламе. М.: Гаиз, 1938.

Лейн 1863 — *Лейн Э.* Арабско-английский словарь. Лондон: И. Б. Торис, 1863.

Массон 2003 — *Массон М. Е.* Мавзолей Гур-Эмир // Тамерлан / Авт.-сост. А. И. Будаков, С. А. Шумов и др. М.: Крафт+, 2003. С. 183–206.

ПМА — Полевые материалы автора (выезды в Узбекистан в 2015–2019 гг.).

Торкаман 2009 — *Торкаман А. Э.* Мудрецы Востока. Махачкала: Планета-Дагестан, 2009.

Исследования

Кайуа 2003 — *Кайуа Р.* Человек и сакральное. М.: ОГИ, 2003.

Лидов 2006 — *Лидов А. М.* Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси. М.: Индрик, 2006.

Каждый из *табибов* связывает природу своего таланта со «святым» местом, а самого *вали* считает источником своей силы и знаний. В свою очередь, нахождение целителей рядом с культовым объектом, местом сакральной силы, столь необходимой для их деятельности, усиливает сакральную значимость *мазара*. Такую же роль выполняют рассказы *табибов* и их пациентов о чудесных исцелениях, которые происходят рядом со «святым» местом.

Знакомство с нарративами, бытующими на *мазаре* Улли-пир, показало, что прагматической целью рассказов наших информантов, жителей кишлака, так или иначе связанных в своих социальных практиках со святыней, является привнесение своего личного вклада в создание сакрального пространства, в центре которого находится культ мусульманских «святых». Легенда служит как бы мостиком между рассказчиком и «святым» местом. Теперь рассказчик может рассчитывать на благосклонность высших сил.

Конструирование сакрального пространства, в центре которого находится культ «святых» патронов, — антропогенный процесс, вид творческой деятельности человека. Одним из главных элементов конструкции данного типа сакрального пространства являются устные рассказы и легенды, носителями которых чаще всего бывают те люди, для которых коммуникация с сакральным обладает практическим смыслом.

Огудин 2002 — *Огудин В. Л.* Места поклонения Ферганы как объект научного исследования // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 63–79.

Панков 2018 — *Панков И. А.* Культ святых в исламе: социальное пространство *мазара* // Вестник РГУ. Сер. Литературоведение. Языковедение. Культурология. 2018. № 9. С. 139–154.

Панченко 1998 — *Панченко А. А.* Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998.

Пропп 1998 — *Пропп В. Я.* Жанровый состав русского фольклора // Пропп В. Я. Поэтика фольклора. М.: Лабиринт, 1998. С. 28–69.

Пропп 2001 — *Пропп В. Я.* Морфология волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2001.

Резван 2001 — *Резван Е. А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001.

Резван 2012 — Резван Е. А. Паломничество как функция транспортного коридора (по материалам экспедиций МАЭ РАН 2008–2011 гг.) // Центральная Азия: традиция в условиях перемен. Вып. III. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 244–269.

Резван 2019 — Резван Е. А. Ветхо- и новозаветный пантеон в Коране: пути и источники формирования (по материалам экспедиционного выезда 2017 г. в Иорданию) // Ex Oriente lux. К 75-летию М. Б. Пиотровского. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2019. С. 214–233.

Снесарев 1983 — Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М.: Наука, 1983.

Тен 2014 — Тен В. В. Миф и сказка: генезис и дифференциация // Международный журнал исследования культуры. 2014. № 5. С. 72–78.

Трофимова 2014 — Трофимова К. Конструирование священных мест в мультикультурной среде: пример святилища «Зайде Башче» в Нише (Сербия) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 2. С. 204–230.

Штырков 2006 — Штырков С. А. Рассказы об осквернении святынь // Традиционный фольклор Новгородской области. СПб.: Тропа Троянова, 2006. С. 208–232.

Элиаде 1994 — Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994.

Юрчук, Казаков 2016 — Юрчук Л. А., Казаков И. В. Псковские легенды о «деревенских святынях» (по матер. фольклорного архива Псковского гос. ун-та) // Традиционная культура и фольклор. Сер. Социально-гуманитарные науки. 2016. № 4. С. 51–63.

© И. А. Панков, 2020

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Панков И. А. <https://orcid.org/0000-0002-4444-6077>

Кандидат исторических наук, научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, Международного центра исламских исследований: Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3; тел.: +7 (812) 328-08-12; e-mail: pankov@almaqam.ru

Folk Legends About the Desecration of Shrines as an Element of the Construction of *Mazar* Sacral Space

Igor A. Pankov

(Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences, International Center for Islamic Studies:
3, Universitetskaya emb., St. Petersburg, 199034, Russian Federation)

Summary. *This article, using the example of the legends about the desecration of shrines, explores the process of constructing sacral spaces on tombs of “holy” patron-defenders. One of the main anthropogenic elements that make up “mazar” sacral space (the grave of a saint or a place of pilgrimage) and the cult of Muslim “saints” are narratives about “holy people” and “holy places,” especially in stories about the desecration of shrines and the divine retribution it begets. The author argues that this group of stories and legends, like the corps of legends that have developed around holy places, fulfills a number of pragmatic goals. One of them is the construction of the sacral. V. Propp’s theory gives a possible explanation for the structure of this type of folklore text and the functional significance of its parts. Sacral space is presented as the result of a synergy of divine and anthropogenic factors. To study sacred spaces A. Lidov has identified two key concepts, hierophany and hierotopy; from this perspective, stories and legends about the desecration of shrines are considered as an element of the “hierotopic project,” the construction of sacred space.*

Key words: *sacred space, edifying legend, holy place, the cult of auliya Allah, hierophany, hierotopy.*

Received: February 10, 2020.

Date of publication: June 25, 2020.

For citation: Pankov I. A. Folk Legends About the Desecration of Shrines as an Element of the Construction of *Mazar* Sacral Space. *Traditional Culture*. 2020. Vol. 21. No. 2. Pp. 148–159. In Russian.

DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2020.21.2.013>

References

- Caillois R.** (2003) *Chelovek i sakral'noe* [Man and the Sacred]. Moscow: OGI. In Russian.
- Eliade M.** (1994) *Svyashchennoe i mirskoe* [The Sacred and the Profane]. Moscow: Izd-vo MGU. In Russian.
- Lidov A.M.** (2006) *Ierotopiya. Sozdanie sakral'nykh prostranstv v Vizantii i Drevnei Rusi* [Hierotopy. Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Ancient Russia]. Moscow: Indrik. In Russian.
- Ogudin V.L.** (2002) *Mesta pokloneniya Fergany kak ob'ekt nauchnogo issledovaniya* [Places of Worship in Fergana as an Object of Scientific Research]. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic review]. 2002. No. 1. Pp. 63–79. In Russian.
- Panchenko A.A.** (1998) *Issledovaniya v oblasti narodnogo pravoslaviya. Derevenskie svyatyne Severo-Zapada Rossii* [Research on Folk Orthodoxy. Village Shrines of North-West Russia]. St. Petersburg: Aleteiya. In Russian.
- Pankov I.A.** (2018) *Kul't svyatykh v islame: sotsial'noe prostranstvo mazara* [The Cult of Saints in Islam: The Social Space of Mazar]. *Vesnik RGGU. Ser. Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya* [Bulletin of RGGU. Series Literary Criticism. Linguistics. Cultural Studies]. 2018. No. 9. Pp. 139–154. In Russian.
- Propp V. Ya.** (1998) *Zhanrovyi sostav russkogo fol'klora* [The Generic Composition of Russian Folklore]. In: Propp V. Ya. *Poetika fol'klora* [The Poetics of Folklore]. Moscow: Labirint. Pp. 28–69. In Russian.
- Propp V. Ya.** (2001) *Morfologiya volshebnoi skazki* [Morphology of the Fairytale]. Moscow: Labirint. In Russian.
- Rezvan E. A.** (2001) *Koran i ego mir* [The Koran and its World]. St. Petersburg: Peterburgskoe Literaturovedenie. Pp. 145–147. In Russian.
- Rezvan E. A.** (2012) *Palomnichestvo kak funktsiya transportnogo koridora* (po materialam ekspeditsii MAE RAN 2008–2011 gg.) [Pilgrimage as a Function of the Transport Corridor (Based on Materials from the Expedition of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, 2008–2011)]. In: *Tsentral'naya Aziya: traditsiya v usloviyakh peremen* [Central Asia: Tradition in the Age of Change]. Issue III. St. Petersburg: MAE RAS. Pp. 244–269. In Russian.
- Rezvan E. A.** (2019) *Vetkho- i novozavetnyi panteon v Korane: puti i istochniki formirovaniya* (po materialam ekspeditsionnogo vyezda 2017 g. v Iordaniyu) [The Old and New Testament Pantheon in the Koran: Methods and Sources of Its Formation (Based on Material from the 2017 Expeditionary Tour to Jordan)]. In: *Ex Oriente lux. K 75-letiyu M. B. Piotrovskogo* [Ex Oriente lux. For the 75th Anniversary of Mikhail Piotrovskii]. St. Petersburg: Izd-vo Gos. Ermitazha. Pp. 214–233. In Russian.
- Shtyrkov S. A.** (2006) *Rasskazy ob oskvernenni svyatykh* [Stories About the Desecration of Shrines]. In: *Traditsionnyi fol'klor Novgorodskoi oblasti* [Traditional Folklore of the Novgorod Region]. St. Petersburg: Tropa Troyanova. Pp. 208–232. In Russian.
- Snesarev G. P.** (1983) *Khorezmskie legendy kak istochnik po istorii religioznykh kul'tov Srednei Azii* [Khorezm Legends as a Source on the History of Religious Cults in Central Asia]. Moscow: Nauka. In Russian.
- Ten V. V.** (2014) *Mif i skazka: genezis i differentsiatsiya* [Myth and Fairytale: Genesis and Differentiation]. *Mezhdunarodnyi zhurnal issledovaniya kul'tury* [International Journal of Cultural Research]. 2014. No. 5. Pp. 72–78. In Russian.
- Trofimova K.** (2014) *Konstruirovaniye svyashchennykh mest v mul'tikul'turnoi srede: primer svyatilishcha "Zaide Bashche" v Nishe (Serbiya)* [Constructing Holy Spaces in a Multicultural Environment: The Case of the Zajde Basce Shrine in Nis (Serbia)]. In: *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion, Church in Russia and Abroad]. 2014. No. 2. Pp. 204–230. In Russian.
- Yurchuk L. A., Kazakov I. V.** (2016) *Pskovskie legendy o "derevenskikh svyatynyakh"* (po materialam fol'klornogo arkhiva Pskovskogo gos. un-ta) [Pskov Legends About "Village Shrines" (Based on Materials from the Folklore Archive of Pskov State University)]. *Traditsionnaya kul'tura i fol'klor. Ser. Sotsial'no-gumanitarnye nauki* [Traditional Culture and Folklore. Series Social and Humanitarian Sciences]. 2016. No. 4. Pp. 51–63. In Russian.

© I. A. Pankov, 2020

ABOUT THE AUTHOR

Igor A. Pankov <https://orcid.org/0000-0002-4444-6077>

E-mail: pankov@almaqam.ru

Tel.: +7 (812) 328-08-12

3, Universitetskaya emb., St. Petersburg, 199034, Russian Federation

PhD in History, Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera), Russian Academy of Sciences, International Center for Islamic Studies



This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY4.0)