

КУЛЬТ АБУ МУСЛИМА И ЕГО СПОДВИЖНИКОВ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ВАРИАНТЫ МИФОЛОГИЗАЦИИ

Ключевые слова: Центральная Азия, Афганистан, Узбекистан, культ святых, святилища, ислам, мифологизация, секуляризация

В данной статье анализируются различные варианты мифологизации личности политического деятеля VIII в. Абу Муслима и его сподвижников в Центральной Азии. Исследование такого феномена, как культ святых в исламе, способствует более глубокому пониманию вариативности культа Абу Муслима и представляется важным с целого ряда точек зрения: оно позволяет проследить процесс трансформации образа святого; выявить роль политических и культурных факторов в процессе конструирования образа Абу Муслима; проанализировать локальные черты культа святого в разных религиозных и политических контекстах. Я использую сравнительный анализ проявления культа Абу Муслима и его трансформации в двух странах: Узбекистане и Афганистане. Существуют различные вариации преданий и форм почитания Абу Муслима, причем выражение этого культа связано с его сподвижниками. В зависимости от локальных традиций происходит определенная легитимация некоторых местных святых через вымышленную связь с Абу Муслимом. На трансформацию представлений населения о значимости святых в Узбекистане повлияли разные факторы, наиболее значимым из которых была секулярная политика государства. В традиционном афганском обществе, хотя взгляды населения претерпели определенные изменения, почитание Абу Муслима сохранилось ввиду ряда причин.

В отдельных регионах Центральной Азии одним из наиболее почитаемых святых является Абу Муслим. В источниках его также называют Абу Муслим Хорасани и Абу Муслим Марвази (*Йазди* 2008: 95). Общий географический охват распространения культа Абу Муслима включает оазисы Центральной Азии, Северный Кавказ, а также современные территории Ирана, Афганистана и Турции. Обозначение “Центральная Азия” в контексте данной статьи используется достаточно широко: я включаю в данный регион современные территории Таджикистана, Узбекистана, Казахстана, Кыргызстана, Туркменистана и Афганистана.

Одна из задач этой статьи — проанализировать полевой материал, содержащий сведения о культе Абу Муслима и его сподвижников, собранный в Бухарской и Самаркандской областях Республики Узбекистан, а также в северных областях Исламской Республики Афганистан. Информация о представлениях групп *ургенджи* (переселенцев из Хорезма) Бухарской области об Абу Муслиме и о святилищах его

Азим Маннонович Маликов | <http://orcid.org/0000-0002-0173-2014> | azimmal2018@gmail.com | к. и. н., старший исследователь департамента азиатских исследований | Университет Палацкого (Tř. Křížkovského 511/8, Olomouc, 77147, Czech Republic)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: European Regional Development Fund, <https://doi.org/10.13039/501100008530> [CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000791]

сподвижников в Самарканде накапливалась и систематизировалась начиная с 2001 г., а полевая работа на территории Афганистана проводилась осенью 2012 г. Другой задачей исследования является сравнительный анализ проявления культа Абу Муслима и его трансформации в двух странах: Узбекистане и Афганистане. Данный выбор не случаен: на территориях этих государств Абу Муслим осуществлял активную политическую деятельность, а его образ приобрел популярность, впоследствии переросшую в культ. На основе проведенных исследований можно предположить, что существуют различные вариации культа Абу Муслима, причем выражение этого культа происходит через его сподвижников. Преданиям об Абу Муслиме и его соратниках присуща многовариантность, что обусловлено в частности тем, что в Узбекистане и Афганистане сложились различные социально-политические и культурные контексты, в рамках которых проявляется культ святых и происходят попытки легитимации некоторых местных святых через воображаемую связь с Абу Муслимом. Также важно отметить, что в Северном Афганистане немалая часть материала собиралась среди потомков беженцев из Бухарского эмирата; некоторые из них, несмотря на исторические и культурные трансформации, в определенной степени сохранили традиционные представления о культе святых. Для многих из них он является частью исламской традиции, а святилища привязаны к практике религиозных праздников — в отличие от жителей постсоветского Узбекистана, переживших период массового внедрения атеизма. Жизненный опыт вынуждал мусульман Узбекистана выработать повседневные практики, призванные помочь им адаптироваться к политике советской власти, направленной на создание нового общества со светскими ценностями. Сейчас в стране происходит формирование иных взглядов на почитание святых, которое в настоящее время не преследуется государством.

Изучение такого феномена, как культ святых в исламе, способствует пониманию вариативности культа Абу Муслима. Ранний ислам отвергал поклонение каким-либо захоронениям как проявление язычества. С конца IX в. зафиксировано сооружение мавзолеев (*кубба*) над могилами *асхабов* и почитаемых мусульманских ученых (*Большаков* 1991б: 151). Стремление мусульман поклоняться святым местам усиливается в постмонгольскую эпоху под влиянием суфизма и идеологических изменений. По мнению исследователей, процесс становления и легализации пантеона святых Центральной Азии происходил в XIV в. (*Абашин* 2003: 235), хотя официального списка канонизированных святых не существовало. Определенные категории исламских святилищ связаны с культом пророка Мухаммада.

Появление культа святых и их святилищ предполагает наличие мифа, легенды, направленной на обоснование святости данного человека и, как следствие, сакральности связанного с ним места. Определенные группы, секты являются создателями того или иного мифа, при этом роль политической элиты, государства в этом процессе возрастает по мере расширения масштабов распространения мифа.

За последние 100 лет в восприятии культа исламских святых населением Центральной Азии произошли перемены. В первую очередь это касается трансформации системы знаний. Для понимания изменений, происходящих в восприятии религиозных ценностей, необходимо обратить внимание на соотношение между “религиозным” и “секулярным”. Сама концепция секуляризма является противоречивой, а ее значения — вариативными. В результате возникает проблема в определении границ между “секулярным” и “религиозным” (*Asad* 2003: 25). Представления о “светском” и “религиозном” в современных модернизирующихся государствах влияют на идентичность людей (*Ibid.*: 14). Для понимания изменений, происходящих под влиянием секулярной политики, можно использовать концепцию “множественного секуляризма”, согласно которой такие понятия, как “секуляризм” и “секулярность”, имеют разные значения в зависимости от различных политических и культурных контекстов (*Wohlrab-Sahra, Burchardt* 2012: 904). Можно выделить такие категории,

как секуляризм в Узбекской ССР и секуляризм в постсоветском Узбекистане. Политика советского государства была направлена на подрыв основ религиозного мировоззрения и массовое внедрение светских ценностей. Уничтожение мусульманской системы образования и становление новой — советской, эмансипация женщин, репрессии против духовенства, разрушение мечетей и значительного числа святынь имели серьезные последствия для исламского общества. В частности, это привело к изменению религиозной практики мусульман.

Ряд исследователей полагает, что в формировании отношений между государством и религией в странах бывшего СССР значительную роль сыграло советское наследие (*Thibault* 2015: 26). Действительно, в Узбекистане по сравнению с Афганистаном государство оказывает гораздо большее влияние на регулирование религиозных вопросов, включая принятие решений о выборочной легитимации определенных святынь. В то время как в Афганистане, пережившем многолетнюю войну, в период правления “Талибана” имело место негативное отношение представителей власти к культу святых и поклонению святыням. Кроме того, в афганском обществе по-разному относятся к культу святых. Если одни считают, что почитание святых не связано с исламской традицией, то для других это норма повседневности.

После распада Советского Союза появились новые исследования, которые позволили шире и глубже взглянуть на феномен культа мусульманских святых в контексте социально-политических и культурных изменений. С.Н. Абашин собрал имеющиеся сведения о святынях Ферганской долины и показал разнообразие проявлений культа святых и различные варианты их мифологизации в некоторых регионах Центральной Азии (*Абашин* 2003, 2008). Мифологические и экологические аспекты мест поклонения в ферганском контексте анализировались В. Огудиным (*Огудин* 2002). О.В. Горшунова подчеркивает, что образы локальных женских божеств в представлениях народов Средней Азии чрезвычайно разнообразны (*Горшунова* 2007: 48). Работы М. Лоу, К. Кель-Бодроги, Й. Расанаягама посвящены теме ислама в современном Узбекистане и основаны на современных антропологических концепциях (*Louw* 2007; *Kehl-Bodrogi* 2008; *Rasanayagam* 2011).

Изучение культа Абу Муслима в секулярных обществах Центральной Азии при сравнительном анализе с соседними мусульманскими странами позволяет проследить, каким образом политика этих государств влияет на формы трансформации и мифологизации образа этой незаурядной исторической личности. Немаловажным является воздействие политики формирования национальных историй на интерпретацию его деятельности как политика и военачальника.

Исследования, касающиеся Абу Муслима, можно условно разделить на две группы. Первая включает в себя источниковедческие работы, в которых анализируются те или иные аспекты деятельности Абу Муслима; вторая посвящена мифологизации его культа посредством создания народных романов и святых мест. Во второй половине XIX — начале XX в. В. Жуковским и В.В. Бартольдом была заложена основа научного изучения культа Абу Муслима. Следует подчеркнуть, что в их трудах соединены разные варианты биографии Абу Муслима, неоднозначно представленные в ранних источниках и литературно обработанные в средневековых романах.

В XX — начале XXI в. деятельность и культ Абу Муслима изучались специалистами разных сфер: востоковедами (И. Меликофф, Г. Юсуфи, В. Бобровниковым и др.), этнографами (Г.П. Снесаревым, Дж. Ли, А.Р. Шихсаидовым), археологами (Я. Гулямовым, Ю. Каревым), литературоведами и др. Исследованием этнографических материалов, касающихся его культа, занимались советские ученые на основе данных, собранных в Хорезме и Мерве.

Современное положение культа святынь в Афганистане, а также факторы, влияющие на трансформацию религиозных представлений афганского общества, нашли отражение в публикациях таких специалистов, как: Р.Д. Макчесни (*McChesney*

1991), И. Больдауф (*Baldauf* 2017), Л. Ржехак (*Rzehak* 2004), Н. Назаров (*Назаров* 2011) и др. Дж. Ли затрагивал некоторые аспекты культа Абу Муслима в Северном Афганистане (*Lee* 1998).

Применение междисциплинарного подхода позволяет выделить разные варианты мифологизации культа Абу Муслима и его сподвижников в Центральной Азии. Данное исследование отличается тем, что в нем впервые проанализированы неизученные ранее аспекты культа Абу Муслима и его сподвижников в Северном Афганистане и долине Зерафшана. Проведенные научные изыскания указывают на то, что существовали различные факторы, влиявшие на изменение представлений об Абу Муслиме в зависимости от эпохи, политической системы и идеологии, а также на то, как и в каких ипостасях мог использоваться его образ.

Исторические сведения об Абу Муслиме. Так как существует множество исследований, в которых биография Абу Муслима освещена подробно, мы приведем здесь краткий обзор его деятельности (*Yūsufī* 2011). Дошедшие до нас сведения о происхождении, времени и месте рождения Абу Муслима весьма противоречивы. Согласно одним источникам, он является потомком Гударза и визиря Бузургмехра, а его настоящее имя — Ибрагим; другие утверждают, что он происходит из семьи Аббасидов или семьи халифа Али (*Ibid.*). В источниках также указываются разные даты рождения Абу Муслима: в одних приводится 718 г., в других — 728 г. (*Ibid.*). По одной из версий он родился близ Исфагана, по другой — близ Мерва. По некоторым данным, его настоящее имя было Абд ар-Рахман (*Большаков* 1991а: 10). Очевидно, что он был персом и лишь позже ему приписали родство с родом пророка Мухаммада.

В конце 740-х годов на востоке Арабского халифата (в Мерве) возникает мощное аббасидское движение, направленное против власти Омеядов, которое возглавил Абу Муслим (годы жизни согласно одному из источников — 718–755). После победы восстания, утвердившего Аббасидов на престоле Арабского халифата, Абу Муслим становится наместником Хорасана и Мавераннахра (750–755). Считается, что административный дворец — *дар ал-имара* — в Самарканде, руины которого были обнаружены при раскопках, был построен по его инициативе (*Karev* 2002). Абу Муслим при жизни пользовался большой популярностью среди населения Мавераннахра и Хорасана. Однако халиф Абу Джафар стал опасаться усиления политического влияния Абу Муслима, и в 755 г. он был вероломно убит во дворце халифа (*Yūsufī* 2011). Дискуссионным остается вопрос о настоящем месте погребения Абу Муслима; определению места его захоронения препятствует и тот факт, что он был казнен. По одной версии, Абу Муслим был похоронен в Хорасане.

Гибель Абу Муслима вызвала ряд восстаний в Хорасане и Мавераннахре. Как считают исследователи, он стал символом религиозной и социальной оппозиции. По мнению В. Бартольда, Абу Муслим в своей религиозной пропаганде соединял учение ислама со старыми народными верованиями (*Бартольд* 1971: 480). Однако современные исследователи считают, что у Абу Муслима не было подобных взглядов и такие религиозные убеждения приписали ему уже после его смерти (*Большаков* 1991а: 10).

Таким образом, Абу Муслим, возглавивший движение, приведшее к власти родственников пророка Мухаммада — новую династию Аббасидов, был популярен среди населения Хорасана и Мавераннахра уже при жизни. После трагической смерти ему были приписаны различные идеи религиозного и политического характера, определенную часть которых он, возможно, не разделял. Тенденция к мифологизации личности Абу Муслима в обществах Хорасана и Мавераннахра усилилась в X–XV вв., что было обусловлено рядом причин идеологического характера и стремлением местных политических и религиозных элит легитимировать свою власть.

Мифологизация и популяризация образа Абу Муслима в Средние века. В Арабском халифате в IX–X вв. происходит разработка различных аспектов истории государства и биографий арабских военачальников, возведенных в разряд святых (*Шихсаидов*

2001: 44). Создание литературных произведений, посвященных Абу Муслиму, привело к появлению и распространению историй о вымышленных сподвижниках Абу Муслима, которые отражали определенные местные представления о героях и святых отдельных регионов Центральной Азии. Причем на некоторых территориях вымышленные сподвижники Абу Муслима затмили собой реальных участников его движения.

Популяризация имени Абу Муслима заметна в произведениях историков Табари, Абу Бакра Наршахи и хорасанского летописца XI в. Абу Саида Гардизи, который утверждал, что Абу Муслим “призывал к [признанию повелителей верующих из] рода Мухаммада, да благословит Аллах его и род его и да приветствует” (*Гардизи* 1991: 38–39).

Наибольшую популярность приобрел роман XII в. Абу Тахира Тартуси об Абу Муслиме, который способствовал широкому распространению культа героя и его сподвижников. Абу Тохир Тартуси наиболее подробно рассказывает о соратниках Абу Муслима, которые имеют мало общего с реальными историческими личностями эпохи раннего Средневековья. В романе он происходит из племени Бану Хашим (племя пророка Мухаммада), а его отца зовут Сайид Асад (Абу Муслим 1992: 37). В этом произведении Абу Муслим изображен человеком, обладающим сверхъестественными способностями, с которым говорят духи святых: Хизра (праведник, упоминается в Коране и традиционно почитается во многих мусульманских странах), халифа Али, Кусам ибн Аббаса (двоюродный брат пророка Мухаммада, погибший в Самарканде) (Там же: 46). Таким образом, в поздней традиции Абу Муслиму стали приписывать родственную связь с пророком Мухаммадом. Это не случайно, так как, хотя семью пророка почитали еще в раннеисламскую эпоху, Алиды приобрели неоспоримый статус исламской аристократии только после Аббасидской революции (*Bernheimer* 2012: 86).

Култ Абу Муслима получил свое дальнейшее законное обоснование в эпоху Амира Тимура и Тимуридов. Как сообщают источники, Амир Тимур (1336–1405) совершил паломничество к могиле Абу Муслима Марвази около Келата и Туса в Иране и попросил у его духа помощи и поддержки (*Иязди* 2008: 95). Популяризация и мифологизация имени Абу Муслима усилились в тимуридский период благодаря агиографиям тимуридских авторов (*McChesney* 1991: 30–31). Култ Абу Муслима пропагандировался и в эпоху правления Сефевидской династии (1501–1722) в Иране (*Mélikoff* 1962).

О популярности Абу Муслима говорит тот факт, что еще в Средние века в его честь был назван район в Бухарском оазисе — *туман* Кам-и Абу Муслим. Немалую часть населения этой и соседних территорий составляли переселенцы из Хорезма — *ургенджи*. Они перемещались большими и малыми группами в течение продолжительного периода — с XVII по XIX в. Этнографическое изучение этой группы, проживающей на территории Шафирканского *тумана* Бухарской области Республики Узбекистан, выявило, что еще в первой четверти XX в. в некоторых семьях был популярен култ Абу Муслима. В его честь называли детей. Книга “Абу Муслимнома”, повествующая о его жизни и трагической смерти, хранилась в домашних библиотеках как реликвия. Чтение этой книги старшим поколением вплоть до конца 1930-х годов порой сопровождалось плачем по погибшему герою. Во время Большого террора и антирелигиозной борьбы в СССР книги про Абу Муслима были сожжены (ПМА 1). Не исключено, что именно переселенцы из Хорезма способствовали сохранению имени Абу Муслима в местной топонимике. Так как он умер насильственной смертью, его также почитали как шахида.

В других регионах исламского мира, например в Дагестане, а также на территориях бывшей Османской империи Абу Муслиму были приписаны различные заслуги. Именами *шайха* Абу Муслима, его ближайших родственников, потомков и арабов-сподвижников названы святые места в Дагестане, где его образ приобрел

обобщенные черты героя-исламизатора (*Шихсаидов* 2001: 12; *Бобровников* 2006: 18). Культ Абу Муслима в настоящее время занимает определенное место в представлениях жителей Исламской Республики Иран, где в его честь назван футбольный клуб г. Мешхеда, а четырехтомный роман “Абу Муслимнома” был неоднократно переиздан.

В XIX — начале XX в. в среднеазиатских ханствах многократно переписывался и издавался в виде литографий роман Тартуси “Достон-и Абу Муслим”, переведенный на тюркский язык. Среди населения Средней Азии было популярным продолжение этой книги — “Замджи нома”, в которой рассказывается про сподвижника Абу Муслима Ахмеда Замджи (Собрание 1987: 237–240).

Советские историки и этнографы выявили, что культ Абу Муслима наиболее прочно укоренился в представлениях народов, населяющих территорию Южного Хорезма и связанного с ним Мервского оазиса (*Гулямов* 1958: 123). Рассуждая о святилищах Абу Муслима и его сподвижников, Г. Снесарев впервые применил термин “абумуслимовский комплекс” (*Снесарев* 1983: 100–111). Существуют могилы Абу Муслима в Дарган-ате (современный Туркменистан), его преемника Ахмеда Замчи в Хиве и их обоих — в Мерве (*Гулямов* 1958: 141). Считалось, что в коллективной усыпальнице похоронены Абу Муслим Шах и его сподвижники: Музрап Шахи Хорезм, Усто Хурдек (кузнец) и Махмуд Шах (*Снесарев* 1983: 101, 103). Вероятно, культ Ахмеда Замчи и Мизраб-шаха начал складываться при хорезмшахах-Ануштегинидах (*Муратов* 2018: 57–58). Возможно, образ Абу Муслима был использован местными религиозными и политическими элитами Хорезма для создания святилища с целью легитимации их власти или получения экономических выгод от паломничества.

Анализируя существующие материалы, можно прийти к выводу, что образ Абу Муслима был популярен в восточной части мусульманского мира: на современных территориях Ирана, Афганистана, Туркменистана и Узбекистана. Причина популярности Абу Муслима на первый взгляд кажется загадкой, так как он не был в числе суфийских святых, сподвижников пророка. Даже арабские халифы (за исключением первых четырех) не пользовались таким успехом. Этот феномен можно объяснить рядом причин, одной из которых является прежде всего идея жертвенности Абу Муслима во благо *ахл ал-байт* — семьи пророка. Кроме того, он являлся выходцем из Хорасана и поэтому был “своим” для жителей восточных областей халифата, а в Иране его почитали и шииты. Идеологическая мифологизация привела к созданию таких сект, как, например, Абумуслимиты. Вероятно, в становлении культа Абу Муслима определенную роль играл и политический фактор: когда последующие династии Сельджукидов и Хорезмшахов предпринимали попытки выхода из-под власти Багдада, фигура Абу Муслима обретала особый смысл как символ политической силы, которая зародилась на востоке исламского мира. В эпоху Тимура и его потомков образ героя был использован с целью усиления легитимации власти этой династии и наделения сакральностью земель Хорасана, которыми правили Тимуриды. В советский и постсоветские периоды в восприятии образа Абу Муслима и его сподвижников произошли изменения.

Культ Абу Муслима на территории государств Центральной Азии в XX — начале XXI в. При изменении политической системы и идеологии государства происходит трансформация системы религиозных знаний и представлений населения. Так, в до-советский период мусульманское население Центральной Азии училось в традиционных школах — *мактабах*, где изучали Хафтияк — сокращенный вариант Корана, хадисы и различные агиографии святых, популярные в тот период. Группы потомков святых (потомков пророка и первых халифов) имели социальные и экономические привилегии, а часть их управляла святилищами. Населению внушалась идея, согласно которой подвергать сомнению содержание религиозных книг недопустимо (*Сухарева* 1960: 7). Исследователи подчеркивали, что центральное место в исламской мифологии занимали сказания, связанные с Мухаммедом (Там же: 24). Вместе с тем

имел место процесс “исламизации местных традиций”, а локальные обычаи были сакрализованы в мусульманском ключе (*Khalid* 2014: 22).

В советский период произошла серьезная трансформация социальной системы и культуры мусульманских государств Центральной Азии, что было связано с насаждением коммунистической идеи формирования нового общества со светским мировоззрением. Подавление религиозной культуры и секуляризация происходили с разной интенсивностью в зависимости от особенностей того или иного периода советской истории. Как отмечал Б. Андерсон, “за упадком сакральных сообществ, языков и родословных скрывалось глубинное изменение в способах восприятия мира” (*Андерсон* 2016: 69).

Подрыву религиозного восприятия мира в мусульманских обществах Центральной Азии способствовали двукратная смена алфавита, преследование и уничтожение тех, кто поддерживал святилища в надлежащем состоянии, а также тех, кто играл важную роль в сохранении и передаче исламской интеллектуальной традиции (*Louw* 2007: 52).

В советский период на создание секулярных этнонациональных идентичностей были мобилизованы государственные ресурсы (*Khalid* 2014: 2). Как подчеркивал Геллнер, существует связь между национализмом и антирелигиозным движением (*Gellner* 1984: 148). На территории бывшего Советского Союза этот фактор в числе других способствовал “десакрализации святых мест”. Некоторые святилища были сохранены как памятники, музеи или в качестве достопримечательностей, хотя паломничество к локальным святилищам в определенных регионах совершали вплоть до распада СССР. В настоящее время отдельные символы и религиозные представления нередко могут интерпретироваться как часть национальной истории.

О популярности образа Абу Муслима в досоветский период свидетельствует роман узбекского советского писателя Гафура Гуляма (1903–1966) “Озорник”, в котором он описал досоветское общество Ташкента. В своей книге Г. Гулям приводит наиболее популярные среди населения представления об Абу Муслиме, а также упоминает о “Сказаниях о битвах счастливца Абу Муслима” (*Фулом* 1983: 178–179).

С образованием советских республик и началом создания национальных историй образ Абу Муслима привлек внимание советских интеллектуалов, которые несколько в другом ключе трактовали его личность. Например, выдающийся таджикский писатель С. Айни (1878–1954), выделяя роль Абу Муслима в истории Средней Азии, подчеркивал:

...главной его целью было уничтожение и изгнание арабских завоевателей из Хорасана, Мавераннахра и всех других таджикско-персидских областей... истинной и конечной целью Абумуслима было создание в Хорасане, Мавераннахре и остальных таджикско-персидских областях независимого государства, возведение же на престол Аббасидов было лишь этапом на пути к достижению этой цели (*Айни* 1975: 24).

Идеи С. Айни были популяризованы видным таджикским историком Б. Гафуровым (1908–1977), приняты в исторической науке независимого Таджикистана и получили поддержку у некоторых узбекских исследователей (*Саримсоқов* 1992: 4).

В 1980-х годах в Узбекистане, как и во всем Советском Союзе, выпускалась научная литература, в которой святые места трактовались как очаги суеверия и предрассудков (*Саксонов* 1984). В эти годы был разрушен ряд святилищ Узбекистана, включая некоторые мазары лиц, считавшихся сподвижниками Абу Муслима.

После распада Советского Союза и падения железного занавеса произошла либерализация религиозной политики. Для обозначения политики, проводимой властями Узбекистана по отношению к религии, исследователи применяют термин “узбекская модель секуляризма”. Она отличается от советской тем, что власти Узбекистана отвергли насаждение атеизма, и включает в себя признание государством

доминирующей религии и совместное мирное сосуществование религиозных меньшинств. Вместе с тем заметно стремление изолировать государство от влияния религии. При этом власти признают доминирующее положение Ханафитского мазхаба и отвергают традиции ваххабизма (Cornell, Zenn 2018: 17–20).

Тем не менее общество получившего независимость Узбекистана, в котором после распада СССР наблюдалось некоторое возрождение ислама, осталось деисламизированным и секулярным (Khalid 2014: 121). Секулярная политика советской власти и современного Узбекистана привела к тому, что в настоящее время значительная часть населения страны имеет крайне ограниченное представление о книжном исламе.

Первый президент Узбекистана И. Каримов (1991–2016) на общем фоне секулярной политики в стране стремился показать, что придерживается многовековой традиции патронизации правителями наиболее известных святых мест. Причем это должна была быть могила реального исламского теолога или лидера суфизма, популярного не только в Узбекистане, но и за его пределами. Учитывая большое число разного вида святилищ, центральная власть не имела возможности и не стремилась благоустроить их все. На определенном этапе — в 1990-е годы — местным махаллинским комитетам и отдельным спонсорам предоставлялась возможность внести свой вклад в их восстановление. Вместе с тем в обществе существует дискуссия о том, являются ли святилища частью исламской традиции или это идолопоклонство (Rasanayagam 2011: 139). Существуют святилища локального значения, которые восстанавливаются по местной инициативе и на частные средства. Как отмечают исследователи, небольшие святилища Самарканда, привлекающие паломников, часто контролируются махаллинским комитетом, на территории которого они находятся (Ibid: 57). Во второй половине 1990-х годов определенные святилища Самарканда, такие как, например, могила святого суфия Нур ад-дина Басира, были в свое время благоустроены на частные средства влиятельных жителей города (Malikov 2018: 139). Таким образом, секулярная политика независимого Узбекистана отличается от более жесткой советской политики по отношению к религии.

Интерес к личности Абу Муслима в обществе проявился уже после обретения Узбекистаном независимости, когда по частной инициативе были опубликованы две части романа Тартуси “Абу Муслим жангномаси”, а также переизданы исторические сочинения “Кандия” и “Самария”. Однако Абу Муслим в список “главных” святых не попал. В учебниках независимого Узбекистана Абу Муслим изображается как предводитель восстания против Омейядов (Мухамеджанов 2001: 70–73), а его идеи по поддержке прихода к власти потомков пророка Мухаммада и его активное участие в разработке похода мусульман на Китай (Bladel 2014: 267–268) игнорируются. Следует отметить, что среди определенных религиозных групп Узбекистана уже в 1990-е годы существовали идеи, осуждающие поклонение святым и святилищам (Babadjanov 2004: 55).

Святилища, связанные с именем Абу Муслима и его сподвижников, имеют локальный характер и почитаются, как правило, определенной частью мусульманского населения Самарканда, включая таджиков, узбеков, татар и др.

“Сподвижники” Абу Муслима в Самарканде. Самарканд уже в Средние века был известен как “святой” город, его называли “Сад святых”, “Богом хранимый”; в нем насчитывалось несколько сотен мест паломничества.

В истории Самарканда — “Кандии”, написанной в Средние века, указывается, что Абу Муслим Марвази внес весомый вклад в благоустройство города (Кандия 1905: 250–253). По одной из версий этого сочинения, сподвижники Абу Муслима — Бадильдай Самарканди и некий “царевич хаканский” — привезли его останки в Самарканд и похоронили вблизи могилы Ходжа Тамима Ансари (Там же: 252).

Среди существовавших в Самарканде крупнейших святых мест, признанных властями, — Шах-и Зинда, Чакардиза, святилища суфийского лидера Ходжа Ахрара,

мемориального комплекса потомков видного теолога Махдumi Аъзама (1461–1541) в пригородном селе Дагбид (*Malikov* 2020: 45) – мазары, связанные с именем Абу Муслима, занимали скромное положение; можно даже предположить, что их возникновение относится к позднему Средневековью, когда в Самарканд мигрировали группы населения из афганской части Хорасана и Хорезма (*Маликов* 2018: 71). В XIX в. в Самарканде существовал мазар Абу Муслима в местности Гори Ошикон (*Welsford, Tashev* 2012: 460). Уже тогда это захоронение имело узколокальное значение, а в период советской власти оно было забыто.

Среди святых Центральной Азии особое место занимают женщины; в их числе можно выделить деятельниц суфизма, родственниц пророка Мухаммада, дочерей суфийских святых, которые приобрели в глазах населения региона сакральный статус. Среди героев романа Тартуси есть и жители Самарканда, в том числе Мажлис Афрузи Самарканди, которая помогала Абу Муслиму (Абу Муслим 1992: 82, 87–88). Одной из героинь “Абумуслимнаме” была Биби Ситти Такалбоз, родом из Герата. Она была также известна своей поддержкой Абу Муслима (Абу Муслим 1992: 101).

В XIX в. в числе 117 святынь Самарканда упоминается мазар Биби Ситти Тугалбар (*Welsford, Tashev* 2012: 462), что, видимо, является искаженным вариантом имени Биби Ситти Такалбоз. Еще в 1970-х – первой половине 1980-х годов популярностью у различных групп населения Самарканда пользовалось святилище в квартале Даниярабад, которое имело несколько названий. Одно из них звучало как Биби Мушкилкушод: рядом с ним находилось культовое место (*дахма*) Биби Такалбоз айёр. Существовало предание, что поблизости был похоронен сподвижник Абу Муслима Пахлаван Ахмед Замчи (ПМА 4: Ш.). Как отмечали еще в середине XX в., к Биби Мушкилкушод (в переводе с таджикского языка – “госпожа-разрешительница затруднений”) обращались с надеждой на помощь, попадая в беду (*Сухарева* 1960: 40). Следует отметить, что существуют ритуалы, связанные с культом Биби Мушкилкушод, которые обычно проводятся женщинами в домах, но в данном особом случае для поклонения этой святой было создано отдельное святилище. Таким образом, с подачи зрителей святилища в представлениях посетителей все сливалось в наиболее популярный, понятный и доминирующий образ Биби Мушкилкушод. Так возникали различные версии этого культа. Исследователи отмечали такие типичные черты среднеазиатских мазаров, как неоднозначность и неопределенность сакрального статуса, существование различных преданий о святом (*Абашинов* 2008), который там захоронен. В советский период поклонение культу Биби Такалбоз айёр носило достаточно ограниченный характер. Я впервые узнал об этом самаркандском культе в 1987 г. из местных газет, в которых критиковалось поклонение “псевдосвятым” и отмечалось, что исследователи из Института археологии АН УзССР помогли раскопать *дахму* и “развенчать” культ святой. Как отмечали ученые, «судьба места поклонения во многом зависит от его “рекламы”» (*Огудин* 2002: 68). В данном случае местные власти и журналисты, сами того не желая, проинформировали широкие круги населения об этом святилище и наделили его значением, которое усилилось после падения СССР на фоне попыток восстановления исторических и культурных традиций в Узбекистане.

В настоящее время социальный и этнический состав паломников разнообразен. По сравнению с советской эпохой число жителей Самарканда, посещающих это святилище, увеличилось. Возник более усложненный ритуал, включающий посещение нескольких святынь, возжигание свеч, набор воды из бассейна и т.д. Ритуалы поклонения проходят каждую среду (ПМА 4: Д.). Местные жители посещают святилище с различными целями и по разным причинам. Можно привести типичные объяснения, например: святая Биби Такалбоз обладает *барака* – благодатью, ниспосланной Богом. Кто-то утверждает, что она являлась сподвижницей Абу Муслима (ПМА 4: Ш.).

Но в данном случае она также выполняла функцию Биби Мушкилкушод. Вероятно, имеет место симбиоз каких-то местных верований и персонажей романа Тартуси.

По преданиям, другим сподвижником Абу Муслима был Боди Ялдо, по инициативе которого после убийства Абу Муслима его останки были перевезены из Багдада в Самарканд и похоронены с большими почестями. Могила Мехтара Боди Ялдо находится недалеко от мечети махалли Факиха Абу Лайса. По инициативе и при финансовой поддержке жителя города на месте старой построили новую гробницу (Истад 2008).

Секулярная политика государства привела к тому, что имя Абу Муслима уже не связывается с именем пророка Мухаммада и значительного интереса к его личности за редким исключением не наблюдается — ни среди интеллектуальных кругов, ни среди простого населения Самарканда. Хотя на веб-сайтах, посвященных истории города, были опубликованы две статьи о святилищах сподвижников Абу Муслима, которые брали за основу литературную традицию, раскопки развалин настоящего дворца Абу Муслима, проводившиеся 20 лет назад, до сих пор не вызывают особого интереса у населения города. На мой взгляд, невысокая популярность Абу Муслима в самаркандском контексте обусловлена тем, что его образ не пропагандировался в суфизме, его имя в большинстве случаев не включено в генеалогии потомков святых и нет семей, хотя бы претендующих на родство с ним. Это был сложный, узко-локальный культ, который имел место в отдельных кварталах Самарканда, а потом и вовсе был вытеснен культами более популярных святых.

В сравнении с постсоветскими государствами Центральной Азии в Афганистане наблюдается совершенно другой культурно-религиозный контекст, в рамках которого можно проследить особенности культа Абу Муслима и его сподвижников.

Культ Абу Муслима в Афганистане. Территория Северного Афганистана когда-то считалась частью историко-географической области Хорасан, где в далеком VIII в. осуществляли активную деятельность сторонники Абу Муслима. В культуре населения Афганистана святилища — *зиёраты* — занимали особое место. В функциональном плане они имели некоторые отличия от святилищ соседних среднеазиатских ханств — например, существовала традиция, согласно которой они могли служить убежищами для политических активистов и преступников. Однако во второй половине XIX в. правитель Афганистана эмир Абдурахман, ссылаясь на исламскую идеологию, упразднил эту традицию (Ghani 1978: 274–275). Вместе с тем он выступал против проникавшей в регион идеологии вахабизма, которая отвергала культ святых (Ibid.: 282–283).

До 1970 г. святилища Афганистана функционировали под присмотром отдельных семей или суфийских братств, которые получали доход от различных пожертвований и института *авкаф* (*вакуф*). В 1970 г. после принятия соответствующего закона многие святилища перешли под государственный контроль (Dupree 1976: 1). Процессы модернизации афганского общества, происходившие на протяжении XX в., несомненно, оказали влияние на религиозность населения и почитание святых. Во время войны 1979–1989 гг. немалое число святилищ пострадало. Некоторые респонденты характеризовали этот период отрицательно и утверждали, что за 30 лет, прошедших после Апрельской революции 1978 г., знаниям об исламских традициях был нанесен значительный ущерб. Как сказал один из информантов, “инкилоб бесавод килди” (революция сделала население безграмотным) (ПМА 3). После вывода советских войск из Афганистана некоторые политические и военные лидеры с целью популяризации своей личности участвовали в религиозных ритуалах и совершали значительные пожертвования для крупных святилищ, таких как, например, святилище Али в Мазари Шарифе (Baldauf 2017: 220).

Талибы (1997–2001), религиозная идеология которых представляла собой смесь салафитского ислама и пуштуновали (культурного кода пуштунов), враждебно



Рис. 1. Святилище халифа Али в г. Мазари Шариф, Афганистан (фото автора, 2012 г.)

относились к почитанию святых и святынь (*Barfield* 2010: 261). Несмотря на это, даже при талибах афганцы продолжали совершать паломничества к святилищам (*Ibid.*: 42). По моим данным, некоторые из них все же были заброшены. После падения власти “Талибана” святилища стали возрождаться. В Анджие я наблюдал, как новобрачные посещают местное святилище для получения благословения; аналогичные обряды существуют в настоящее время в Южном Казахстане, где новобрачные посещают наиболее известные святые места в Туркестане и Сайраме (*Malikov* 2019: 163). В Самарканде такой практики не существует.

В современном Афганистане насчитываются сотни исламских святых мест. Некоторые места поклонений имеют аналоги в соседних регионах, других странах исламского мира, но также существуют святилища со своеобразными локальными особенностями. В афганском контексте популярный среди не только шиитов, но и суннитов культ Али в легендах нередко связывается с именем Абу Муслима. Самым знаменитым в Афганистане считается святилище халифа Али в Мазари Шарифе, поскольку именно здесь, как предполагается, захоронен халиф Али ибн Абу Талиб. В Тимуридский период возникла версия о том, что именно Абу Муслиму было поручено перевести останки халифа Али в Балх для защиты их от Омейядов (*McChesney* 1991: 30–31, 204). При посещении магазина у Раузы (святилище халифа Али в Мазари Шарифе) я приобрел диск с видеоисторией этого святилища на языке дари. В нем рассказчик также отмечает роль Абу Муслима в перенесении останков Али в Балх, т.е. его личность интерпретируется в контексте религиозной истории.

С именем сподвижника Абу Муслима связано одно из святилищ Шибиргана – города в Северном Афганистане, центра провинции Джаузджан, расположенного в 130 км к западу от Мазари Шарифа. Среди населения города преобладают узбеки, также там проживают хазарейцы, пуштуны и арабы (*Baldauf* 2015: 193). Немалое число



Рис. 2. Святилище Мизрабшаха Хорезми в г. Шибирган, Афганистан (фото автора, 2012 г.)

узбеков Шибиргана являются потомками выходцев из Бухарского эмирата, которые бежали из советской Средней Азии в 1920-е годы. В Шибиргане мне показали святилище Мизрабшаха Хорезми, которое здесь считается одним из главных святых мест. Оно находится в черте города во дворе, прилегающем к частному дому, и представляет собой высокую дахму с могилами. На одной из них есть надгробный камень с надписью: могила (*оромгох*) Муллы Гулома Мухиддина. На другой могиле — предполагаемом надгробии Мизрабшаха Хорезми — нет надписей, но захоронение выделяется тем, что рядом с ним установлены два шеста (*туги*) с зеленым и красным флагами, традиционно символизирующие место погребения суфийских святых или шахидов-мучеников. Рядом с дахмой находится священный колодец. В ходе беседы на узбекском языке с жительницей Шибиргана, которая располагала определенными знаниями об этом святилище, выявились черты похороненного здесь святого, которые в настоящее время приписывают литературному сподвижнику Абу Муслима. Она утверждала, что ее предки присходили из саидов (сейид, сайид, садат) — *авлоди пайгамбар*, а после падения Бухары они бежали в Мазари Шариф. Других местных святилищ она не знала и подчеркивала, что “маърифатим етишмайди” (не хватает образования) (ПМА 2).

По словам респондентки, отцом Джахангира Мизрабшаха Хорезми был Полвонхон замчи, про которого был написан роман “Замчинаме”. Он прославился тем, что часто воевал с неверными-кафирами. Заслуги Мизрабшаха заключаются в его службе религии. Он не погиб, а исчез, т.е. стал *гоиб*. Респондентка утверждала, что Мизрабшах имел какое-то отношение к святому Бахауддину Балогардону (суфийский лидер XIV в. Бахаваддин Накшбанд). Рядом с могилой Мизрабшаха Хорезми расположена

могила его *инога* (брата), который стал шахидом. Рядом похоронен известный в Шибиргане человек. Его потомок выслал из-за рубежа деньги, на которые его могилу бетонировали — что, по мнению респондентки, является грехом — *гунох*. По ее словам, Мизрабшах Хорезми был связан с Абу Муслимом Хорасани, с которым они вместе осуществляли политическую деятельность в Сарипуле (ПМА 2). Таким образом, хотя в представлении информантки Мизрабшах является сподвижником Абу Муслима, вместе с тем, вероятно, для усиления эффекта сакральности ему приписываются более популярные черты исламизатора, исчезнувшего суфийского святого и связь с Накшбандом. В рассказе заметна попытка связать позднее святилище Мизрабшаха с историей Сарипуля (город в Северном Афганистане), где находится святилище Имама Яхьи, строительство которого приписывают Абу Муслиму. Святилище Мизрабшаха Хорезми популярно в Шибиргане и посещается по религиозным праздникам и определенным сезонам. Официальное признание святилища подтверждается тем, что у улочки, ведущей к святилищу, у автомобильной дороги висит баннер с его названием на английском языке и языке дари. По данным исследователей, в начале 2000-х годов уроженец Акчи был хранителем (*мутавали*) святилища Музраба Шаха Палвана в Шибиргане (Baldauf 2017: 212), т.е. это святое место было легитимировано.

В романе об Абу Муслиме фигурирует его сподвижник хорезмиец Музрабшах Хорезми, или Мизраб джахангир (Снесарев 1983: 104). По преданию, после победы восстания авторитет Музрабшаха Хорезми возрос, и позже он был возведен в ранг святых (*авлиё*) (Абу Муслим 1992). Существовали также отдельные произведения, посвященные ему, — “Земчинамэ” и “Мизрабшахнаме”.

Есть немало примеров, когда захоронения того или иного мусульманского святого оказывались в нескольких местах. Могила Мизрабшаха Хорезми отмечены в Хазараспе, Дарган-ате, Мерве и Шибиргане.

Получив от респондентки эти сведения, я решил поехать в Сарипуль, где также находятся мусульманские святые места. Первым мне показали святилище Имами Хурд (*малый имам*). Действительно, по данным источников, в святилище (*зиарат*) Имами Хурд сторонниками Абу Муслима был похоронен потомок пророка Мухаммада Сайид Яхья б. Зайд б. Али б. ал-Хусайн б. Али б. Аби Талиб (убит последователями Омейядов в 743 г.), а Сельджукиды возвели мавзолей (Bivar 1966: 59–60). Смотритель отметил причастность Абу Муслима к организации захоронения потомка Али и подчеркнул, что само здание мавзолея было построено Абу Муслимом Хорасани. В конце XX в. он был заброшен, но в эпоху Хамида Карзая (президент Исламской Республики Афганистан в 2004–2014 гг.) началось его восстановление, причем даже Иран финансировал реставрацию святилища (ПМА 3). Как отмечали исследователи, в афганском контексте в рассказах о святых прослеживается мотив, который служит обоснованию права смотрителя приглядывать за святилищем или святой могилой (Rzehak 2004: 228). Эта традиция заметна в рассказе о *зиарате* Имами Хурд, когда смотритель связывал историю святого и его святилища с историей своего рода, представители которого издавна были его смотрителями (ПМА 3).

Праздники в Афганистане, будь то универсальные (такие как Ид-и-Фитр, Ид-и-Ажа и Навруз) или местные (такие как Гул-и-Сурх в Балхе), проводятся рядом со святилищами. Каждой весной во время Навруза в нескольких городах Афганистана у главных святых, связанных с халифом Али и его потомками, поднимают священный шест — *джанда*. Празднование начинается в Мазари Шарифе, продолжается в Сарипуле, Кундузе, Кабуле и переходит в народное гуляние — *сайш* (Назаров 2011: 76). Ритуалы, совершаемые во время посещения святых мест в Афганистане, носят синкретичный характер и включают элементы неисламского характера. В ходе этих церемоний наблюдается сочетание обычаев, связанных с древним Наврузом, праздником “красного цветка” и др. (Dupree 1980: 105–106). При этом нужно отметить, что

отношение населения к этим обрядам и верованиям неоднозначное. Аналогичные *сайлы* проводились в Бухарском эмирате и Хорезме в досоветский период, но с 1930-х годов они были запрещены.

Таким образом, культ Абу Муслима и его сподвижников в Северном Афганистане органично вписан в местное сакральное пространство и практику. Создана вымышленная связь культа Абу Муслима и его соратников с культом халифа Али и его потомков. Кроме того, в какой-то период истории некоторые местные святые получили имена сподвижников Абу Муслима. В отличие от Узбекистана, Афганистан является исламским государством с соответствующим законодательством и религиозными особенностями, где Абу Муслим почитается как суннитами, так и шиитским меньшинством.

* * *

Таким образом, широкое распространение и популярность культа Абу Муслима и его сподвижников в Центральной Азии были обусловлены рядом причин: его политической деятельностью, почитанием рода пророка Мухаммада, представителей которого Абу Муслим и его сторонники привели к власти в Арабском халифате, использованием его образа неисламскими и исламскими сектами, а также особенностями процесса исламизации в этом регионе. Мусульманские миссионеры для большей популяризации религии среди населения использовали в своей пропаганде героические истории. Преданиям об Абу Муслиме присущи многовариантность и доступность для понимания простым населением.

Разработка биографий арабских военачальников, возведенных в разряд святых, и народные романы о судьбе Абу Муслима, созданные в Хорасане, сыграли немалую роль в формировании культа этого героя и его сподвижников. Изучение культа показывает, что следует отличать реальных соратников Абу Муслима от вымышленных.

В Центральной Азии существовали как святые, почитание которых было широко распространено, так и те, чья популярность носила локальный характер и не выходила за границы отдельных регионов. Культ Абу Муслима и его сподвижников в самых разных версиях получил распространение в Хорезме, Мерве, долине Зеравшана, Северном Афганистане. Рассмотренные нами примеры демонстрируют различные варианты почитания Абу Муслима, причем выражение этого культа происходит через его сподвижников. Они примечательны и важны не сами по себе, а деятельностью рядом с Абу Муслимом, который в отдельных вариациях мифологизации был связан с семьей пророка Мухаммада. В настоящее время в Узбекистане и Афганистане практика поклонения святым встречает неоднозначное отношение населения, что обусловлено различными факторами.

В Узбекистане наблюдается противоречивый процесс легитимации местных святых через воображаемую связь с Абу Муслимом, а в определенных случаях — посредством вытеснения его образа более простыми для понимания и популярными среди населения святыми. Эти культы, несмотря на воздействие государственной атеистической политики, особенно в советский период, сохранились, однако вымышленные связи с Абу Муслимом во многом потеряли свое значение, так как знания о нем были постепенно утрачены, что неизбежно сказалось на преклонении перед его именем. В особенности эти процессы были заметны в Самарканде, где культ самого Абу Муслима померк на фоне большей популярности среди населения, особенно женской его части, местных женщин-святых — Биби Такалбоз и ритуалов Биби Мушкилкушод. Последствия секуляризации и создания национальных историй заметны на примере школьных учебников в Узбекистане, в которых выпячивается роль Абу Муслима в приходе к власти Аббасидов, а святилища, связанные с ним и его сподвижниками, остаются на местном уровне поклонения.

В мусульманском обществе Афганистана подчеркивается вклад Абу Муслима в политическую историю халифата и его связь с культом халифа Али, т.е. его имя неразрывно связывается с процессом исламизации. Определенная часть населения, исповедующая шиизм, также почитает Абу Муслима. Лишь в период правления “Талибана” культ святых, в том числе почитание Абу Муслима, официально осуждался, а святилища оказались под угрозой уничтожения. Даже после падения власти “Талибана” часть населения остается критично настроенной к поклонению святым, что связано не с идеологией этого движения, а с другими направлениями в интерпретации исламской традиции. Подобные взгляды разделяют и некоторые потомки иммигрантов из областей современного Узбекистана. Видимо, общие знания и представления об Абу Муслиме не были глубокими среди населения и раньше. Исключение составляли носители исламского знания — *улема*, однако многолетняя война и нестабильность нанесли определенный урон книжному исламу. В настоящее время наблюдаются разнообразные версии интерпретации святилищ, связываемых с именем Абу Муслима и его настоящих или мнимых сподвижников.

Благодарности

Настоящее исследование было проведено при поддержке Европейского фонда регионального развития (European Regional Development Fund) в рамках проекта “Sinophone Borderlands: Interaction at the Edges”, CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000791. Полевые материалы, относящиеся к северному Афганистану, были собраны в 2012 г. при поддержке гранта Института социальной антропологии Общества Макса Планка (Галле, Германия). Я также выражаю свою искреннюю признательность анонимным рецензентам, профессору С.Н. Абашину, а также А.И. Громовой за ценные замечания и комментарии к первоначальной версии статьи.

Источники и материалы

- Абу Муслим 1992 — Абу Муслим жангномаси (Достони Абу Муслим сохибкирон). Сўз боши Б. Саримсоқов. Маъсул мухарири М. Ҳасаний. 1-китоб. Тошкент: Ёзувчи, 1992.
- Айни 1975 — Айни С. Восстание Муканна // Айни С. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 6. М.: Художественная литература, 1975.
- Гардизи 1991 — Абу Са’ид Гардизи. Зайн ал-Ахбар. Раздел об истории Хорасана / Пер. с перс. А.К. Арендса; введение, коммент. и указатели Л.М. Епифановой. Ташкент: Фан, 1991.
- Йазди 2008 — Шараф ад-Дин Али Йазди. Зафарнамэ / Предисловие, пер. со староузбекского А. Ахмедова. Ташкент: Узбекистан, 2008.
- Истад 2008 — Истад А. Самаркандские соратники Абу Муслима // Герби Шердор. Блоги фарханги. 26.02.2008. http://gerbisherdor.blogspot.com/2008/02/blog-post_6796.html
- Кандия 1905 — Кандия Малая // Справочная книжка Самаркандской области. Вып. 8 / Пер. с перс.-тадж. В. Вяткина. Самарканд: Самаркандский областной статистический комитет, 1905.
- Мухамеджанов 2001 — Мухамеджанов А. История Узбекистана: Учебник для 7-го класса. Ташкент: Изд-во народного наследия имени Абдуллы Кадыри, 2001.
- ПМА 1 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Шафирканский туман Бухарской обл., Республика Узбекистан. Сентябрь 2001 г. (информант: М., 1942 г.р.).
- ПМА 2 — Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Шибирган, Исламская Республика Афганистан. Октябрь 2012 г. (информант: З., 1955 г.р.).
- ПМА 3 — Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Сарипуль, Исламская Республика Афганистан. Октябрь 2012 г. (информант: С., 1965 г.р.).
- ПМА 4 — Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Самарканд, Республика Узбекистан. Апрель 2019 г. (информанты: Ш., 1950 г.р.; Д., 1976 г.р.).
- Саримсоқов 1992 — Саримсоқов Б. Афсонага айланган тарих // Абу Муслим жангномаси (Достони Абу Муслим сохибкирон) / Маъсул мухарири М. Ҳасаний. Тошкент: Ёзувчи, 1992.
- Собрание 1987 — Собрание восточных рукописей Академии наук Узбекской ССР. Т. XI / Под ред. А.А. Семенова. Ташкент: Фан, 1987.

Cornell, Zenn 2018 — Cornell S.E., Zenn J. Religion and the Secular State in Uzbekistan // Silk road paper. Central Asia-Caucasus Institute and Silk Road Studies Program. June. 2018. <https://www.silkroadstudies.org/publications/silkroad-papers-and-monographs/item/13285-the-state-and-religion-in-uzbekistan.html>

Научная литература

- Абашин С.Н. Бурханиддин-Кылыч: ученый, правитель, чудотворец? О генезисе культа святых в Средней Азии // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. и отв. ред. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М.: Восточная литература, 2003. С. 215–236.
- Абашин С.Н. Мазар Бобои-об: о типичности и нетипичности святых мест Средней Азии // Рахмат-наме: сборник статей к 70-летию Р.Р. Рахимова / Отв. ред. М.Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 5–23.
- Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016.
- Бартольд В.В. Абу Муслим // Бартольд В.В. Сочинения. Т. VII. М.: Наука, 1971.
- Бобровников В. Абу Муслим // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. I / Под ред. С.М. Прозорова. М.: Восточная литература, 2006. С. 15–19.
- Большаков О. Абу Муслим // Ислам. Энциклопедический словарь / Отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Восточная литература, 1991а. С. 10.
- Большаков О. Мазар // Ислам. Энциклопедический словарь // Отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Восточная литература, 1991б. С. 151.
- Горишнова О.В. Женское божество в системе религиозно-мировоззренческих представлений народов Средней Азии. Автореф. дис. ... докт. ист. наук. Институт этнологии и антропологии РАН, Москва, 2007.
- Ғулом Ғ. Шум бола. Тошкент: Ғафур Ғулом номидаги адабиёт ва санъат нашриёти, 1983.
- Маликов А.М. Тюркские этнонимы и этнотопонимы долины Зерафшана (XVIII — начало XX в.). Ташкент: Muharrir nashriyoti, 2018.
- Муратов Р. Ахмад замчи (культовый комплекс) // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Т. II / Под ред. С.М. Прозорова. М.: Восточная литература, 2018. С. 57.
- Назаров Н. Афғонистон ўзбеклари. Тошкент, 2011.
- Огудин В.Л. Места поклонения Ферганы как объект научного исследования // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 63–79.
- Саксонов Т. “Мукаддас” жойлар — хурофот ва бидъат ўчоғи. Ташкент: Медицина, 1984.
- Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.
- Снесарев Г.П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М.: Наука, 1983.
- Сухарева О.А. Ислам в Узбекистане. Ташкент: Изд-во АН Узбекской ССР, 1960.
- Шихсаидов А.Р. Распространение ислама в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. М.: Восточная литература, 2001.
- Asad T. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Babadjanov B. Debates over Islam in Contemporary Uzbekistan: A View from Within // Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century / Ed. St.A. Dudoignon. Berlin: KS, 2004. P. 39–60.
- Baldauf I. Female Sainthood between Politics and Legend: The Emergence of Bibi Nushin of Shibirghan // Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban / Ed. N. Green. Oakland: University of California Press, 2017. P. 207–224.
- Baldauf I. The Uzbeks of Afghanistan Since the End of Taliban Rule // Afghanistan: Identity, Society and Politics since 1980 / Ed. M. Centlivres-Demont. L.: I.B. Tauris, 2015. P. 192–196.
- Barfield T.J. Afghanistan: A Cultural and Political History. Princeton: Princeton University Press, 2010.

- Bernheimer T.* Genealogy, Marriage, and the Drawing of Boundaries Among the Alids (Eighth–Twelfth Centuries) // *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet* / Ed. K. Morimoto. L.: Routledge, 2012. P. 75–91.
- Bivar A.D.H.* Seljuqid “ziyārats” of Sar-i Pul (Afghanistan) // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*. 1966. Vol. 29 (1). P. 57–63.
- Dupree L.* Afghanistan. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Dupree L.* Saint Cults in Afghanistan // *American Universities Field Staff Reports. South Asia Series*. 1976. Vol. 20 (1). P. 1–26.
- Gellner E.* Muslim Society. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Ghani A.* Islam and State-Building in a Tribal Society Afghanistan: 1880–1901 // *Modern Asian Studies*. 1978. Vol. 12 (2). P. 269–284.
- Karev Y.* La politique d’Abu Muslim dans le Mawara’annahr. Nouvelles donnees textuelles et archeologiques // *Der Islam*. 2002. Vol. 79 (1). P. 1–46.
- Kehl-Bodrogi K.* Religion Is Not So Strong Here: Muslim Religious Life in Khorezm After Socialism (Halle Studies in the Anthropology of Eurasia). Berlin: Lit, 2008.
- Khalid A.* Islam After Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley: University of California Press, 2014.
- Lee J.L.* The New Year’s Festivals and the Shrine of Ali ibn Abi Talib at Mazar-i Sharif, Afghanistan. PhD diss. University of Leeds, 1998.
- Louw M.E.* Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia. L.: Routledge, 2007.
- Malikov A.* Sacred Lineages of Samarqand: History and Identity // *Anthropology of the Middle East*. 2020. Vol. 15 (1). P. 34–49. <https://doi.org/10.3167/ame.2020.150104>
- Malikov A.* Shrines and Pilgrimage in Southern Kazakhstan // *Muslim Pilgrimage in the Modern World* / Eds. B. Rahimi, P. Eshaghi. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019. P. 149–171.
- Malikov A.* The Politics of Memory in Samarkand in Post-Soviet Period // *International Journal of Modern Anthropology*. 2018. Vol. 2 (11). P. 127–145. <https://doi.org/10.4314/ijma.v2i11.6>
- Mélikoff I.* Abū Muslim, le “Porte-Hache” du Khorassan, dans la tradition épique turco-iranienne. P.: Adrien-Maisonneuve, 1962.
- McChesney R.D.* Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480–1889. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Rasayanagam J.* Islam in Post-Soviet Uzbekistan: The Morality of Experience. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Rzehak L.* Narrative Strukturen des Erzählens über Heilige und ihre Gräber in Afghanistan // *Asiatische Studien*. 2004. Bd. 58 (1). S. 195–229.
- Thibault H.* The Soviet Secularization Project in Central Asia: Accommodation and Institutional Legacies // *Eurostudia*. 2015. Vol. 10 (1). P. 11–31. <https://doi.org/10.7202/1032440arvan>
- van Bladel, K.* Eighth-Century Indian Astronomy in the Two Cities of Peace // *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone* / Eds. B. Sadeghi, A.Q. Ahmed, A. Silverstein, R. Hoyland. Leiden: Brill, 2014. P. 257–294.
- Welsford T., Tashev N.* A Catalogue of Arabic-Script Documents from the Samarkand Museum. Samarkand: International Institute for Central Studies, 2012.
- Wohlrab-Sahra M., Burchardt M.* Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities // *Comparative Sociology*. 2012. Vol. 11 (6). P. 875–909. <https://doi.org/10.1163/15691330-12341249>
- Yūsofī* Abū Moslem Korasani // *Encyclopædia Iranica*. 2011. No. I/4. P. 341–344. <http://www.iranica-online.org/articles/abu-moslem-abd-al-rahman-b>

Research Article

Malikov, A.M. The Cult of Abu Muslim and His Companions in Central Asia: Variants of Mythologization [Kul’t Abu Muslima i ego spodvizhnikov v Tsentral’noi Azii: varianty mifologizatsii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 3, pp. 141–160. <https://doi.org/10.31857/S086954150010054-9> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Azim Malikov | <http://orcid.org/0000-0002-0173-2014> | azimmal2018@gmail.com | Palacky University Olomouc (511/8 Křížkovského, Olomouc, 77147, Czech Republic)

Keywords

Central Asia, Afghanistan, Uzbekistan, cult of saints, Abu Muslim, shrines, mythologization, secularization

Abstract

This article focuses on the figure of Abu Muslim, an important political figure of the eighth century, and examines the different variations of mythologization of his personality as well as his companions in Central Asia. The study of the cult of Islamic saints is essential from a range of perspectives: it helps us to trace how the image of the saint transformed over time, to identify the part that political and cultural factors played in the construction of Abu Muslim's image, and to analyze the local features and specificities of the Abu Muslim cult in different religious and political contexts. I draw on the comparative analysis of manifestations of the cult and its transformation in two countries – Uzbekistan and Afghanistan. There are different variations of legends about Abu Muslim and forms of his worship, and the expressions of this cult are often revealed through a link to Abu Muslim's companions. Depending on particular local traditions, some local saints are legitimized through an imaginary connection with Abu Muslim. The transformation of public perceptions of the importance of saints in Uzbekistan was influenced by various factors, the most significant of which was the secular policy of the state. In the traditional Afghan society, although the perceptions did change as well, the reverence of Abu Muslim survived for a number of reasons, which are explored in the article.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

European Regional Development Fund, <https://doi.org/10.13039/501100008530> [CZ.02.1.01/0.0/0.0/16_019/0000791]

References

- Abashin, S.N. 2003. Burkhaniddin-Kylych: uchenyi, pravitel', chudotvoret's? O genezise kul'ta sviatykh v Srednei Azii [Burkhaniddin-Kylych: Scholar, Ruler, Wonderworker? On the Genesis of the Cult of Saints in Central Asia]. In *Podvizhniki islama. Kul't sviatykh i sufizm v Srednei Azii i na Kavkaze* [Devotees of Islam: The Cult of Saints and Sufism in Central Asia and the Caucasus], edited by S.N. Abashin and V.O. Bobrovnikov, 215–236. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Abashin, S.N. 2008. Mazar Boboi-ob: o tipichnosti i netipichnosti sviatykh mest Srednei Azii [Mazar Boboi-ob: About the Typicality and Atypicality of the Shrines in Central Asia]. In *Rakhmat-name: sbornik statei k 70-letiiu R.R. Rakhimova* [Rakhmat-name: Collection of Articles on the 70th Anniversary of Rakhimov], edited by M.E. Rezvan, 5–23. St. Petersburg: MAE RAN.
- Anderson, B. 2016. *Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniia ob istokakh i rasprostraneni natsionalizma* [Imaginary Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism]. Moscow: Kuchkovo pole.
- Asad, T. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Babadjanov, B. 2004. Debates over Islam in Contemporary Uzbekistan: A View from Within. In *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century*, edited by St.A. Dudoignon, 39–60. Berlin: KS.
- Baldauf, I. 2015. The Uzbeks of Afghanistan Since the End of Taliban Rule. In *Afghanistan: Identity, Society and Politics since 1980*, edited by M. Centlivres-Demont, 192–196. London: I.B. Tauris.
- Baldauf, I. 2017. Female Sainthood between Politics and Legend: The Emergence of Bibi Nushin of Shibirghan. In *Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban*, edited by N. Green, 207–224. Oakland: University of California Press.
- Barfield, T.J. 2010. *Afghanistan: A Cultural and Political History*. Princeton: Princeton University Press.
- Bartold, V.V. 1971. Abu Muslim [Abu Muslim]. In *Sochineniia* [Works], VII, by V.V. Bartold. Moscow: Nauka.
- Bernheimer, T. 2012. Genealogy, Marriage, and the Drawing of Boundaries Among the Alids (Eighth–Twelfth Centuries). In *Sayyids and Sharifs in Muslim Societies: The Living Links to the Prophet*, edited by K. Morimoto, 75–91. London: Routledge.

- Bivar, A.D.H. 1966. Seljūqid “ziyārats” of Sar-i Pul (Afghanistan). *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 29 (1) 57–63.
- Bobrovnikov, V. 2006. Abu Muslim [Abu Muslim]. In *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii. Entsiklopedicheskii slovar'*. Vol. I [Islam on the Territory of the Former Russian Empire: Encyclopedic Dictionary. Vol. I], edited by S.M. Prozorov, 15–19. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Bolshakov, O. 1991. Abu Muslim [Abu Muslim]. In *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary], edited by S.M. Prozorov, 10. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Bolshakov, O. 1991. Mazar [Mazar]. In *Islam. Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopedic Dictionary], edited by S.M. Prozorov, 151. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Dupree, L. 1976. Saint Cults in Afghanistan. *American Universities Field Staff Reports. South Asia Series* 20 (1): 1–26.
- Dupree, L. *Afghanistan*. 1980. Princeton: Princeton University Press.
- Gellner, E. 1984. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ghani, A. 1978. Islam and State-Building in a Tribal Society Afghanistan: 1880–1901. *Modern Asian Studies* 12 (2): 269–284.
- Ghulom, G. 1983. *Shum bola*. Toshkent: Ghafur Ghulom nomidagi adabiyot va san'at nashriyoti.
- Gorshunova, O.V. 2007. Zhenskoe bozhestvo v sisteme religiozno-mirovozzrencheskikh predstavlenii narodov Srednei Azii [The Female Deity in the System of Religious and Philosophical Representations of the People of Central Asia]. PhD diss. abstract, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences.
- Karev, Y. 2002. La politique d'Abu Muslim dans le Mawara'annahr. Nouvelles donnees textuelles et archeologiques [Abu Muslim Politics in Mavarannahr]. *Der Islam* 79 (1): 1–46.
- Kehl-Bodrogi, K. 2008. *Religion Is Not So Strong Here: Muslim Religious Life in Khorezm After Socialism (Halle Studies in the Anthropology of Eurasia)*. Berlin: Lit.
- Khalid, A. 2014. *Islam After Communism: Religion and Politics in Central Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Lee, J.L. 1998. The New Year's Festivals and the Shrine of Ali ibn Abi Talib at Mazar-i Sharif, Afghanistan. PhD diss., University of Leeds.
- Louw, M.E. 2007. *Everyday Islam in Post-Soviet Central Asia*. London: Routledge.
- Malikov, A. 2018. *Tyurkskie etnonimy i etnotoponimy doliny Zerafshana (XVIII – nachalo XX v.)* [Turkic Ethnonyms and Ethnotoponyms of the Zerafshan Valley (18th – the Beginning of 20th Century)]. Tashkent: Muharrir nashriyoti.
- Malikov, A. 2018. The Politics of Memory in Samarkand in Post-Soviet Period. *International Journal of Modern Anthropology* 2 (11): 127–145. <https://doi.org/10.4314/ijma.v2i11.6>
- Malikov, A. 2019. Shrines and Pilgrimage in Southern Kazakhstan. In *Muslim Pilgrimage in the Modern World*, edited by B. Rahimi and P. Eshaghi, 149–171. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Malikov, A. 2020. Sacred Lineages of Samarqand: History and Identity. *Anthropology of the Middle East* 15 (1): 34–49. <https://doi.org/10.3167/ame.2020.150104>
- McChesney, R.D. 1991. *Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480–1889*. Princeton: Princeton University Press.
- Mélikoff, I. 1962. *Abū Muslim, le “Porte-Hache” du Khorassan, dans la tradition épique turco-iranienne* [Abu Muslim, Khorasan's Ax Bearer, in the Turkic-Iranian Epic Tradition]. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Muradov, R. 2018. Akhmad zamchi (kul'tovyi kompleks) [Akhmad Zamchi (Religious Complex)]. In *Islam na territorii byvshei Rossiiskoi imperii. Entsiklopedicheskii slovar'*. Vol. II [Islam on the Territory of the Former Russian Empire: Encyclopedic Dictionary. Vol. II], edited by S.M. Prozorov, 57. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Nazarov, N. 2011. *Afghaniston o'zbeklari* [The Uzbeks of Afghanistan]. Tashkent.
- Ogudin, V.L. 2002. Mesta pokloneniya Fergany kak ob'ekt nauchnogo issledovaniya [Ferghana Places of Worship as an Object of Scientific Research]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 63–79.
- Rasayanagam, J. 2011. *Islam in Post-Soviet Uzbekistan. The Morality of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rzehak, L. 2004. Narrative Strukturen des Erzählens über Heilige und ihre Gräber in Afghanistan [Narrative Structures about Saints and Their Graves in Afghanistan]. *Asiatische Studien* 58 (1): 195–229.
- Saksonov, T. 1984. *Muqaddas zhoilar – khurofot va bid'at uchoghi* [Sacred Places – Hearths of Khurofot and bid'at]. Tashkent: Meditsina.

- Shikhsaidov, A.R. 2001. Rasprostranenie islama v Dagestane [The Spread of Islam in Dagestan]. In *Islam i islamskaia kul'tura v Dagestane* [Islam and Islamic Culture in Dagestan]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Snesarev, G.P. 1969. *Relikty domusul'manskikh verovanii i obriadov u uzbekov Khorezma* [Relics of Pre-Islamic Beliefs and Rites of the Uzbeks of Khorezm]. Moscow: Nauka.
- 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.
- Sukhareva, O.A. 1960. *Islam v Uzbekistane* [Islam in Uzbekistan]. Tashkent: Izdatel'stvo Akademii nauk Uzbekskoi SSR.
- Thibault, H. 2015. The Soviet Secularization Project in Central Asia: Accommodation and Institutional Legacies. *Eurostudia* 10 (1): 11–31. <https://doi.org/10.7202/1032440ar>
- van Bladel, K. 2014. Eighth-Century Indian Astronomy in the Two Cities of Peace. In *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, edited by B. Sadeghi, A.Q. Ahmed, A. Silverstein, and R. Hoyland, 257–294. Leiden: Brill.
- Welsford, T., and N. Tashev. 2012. *A Catalogue of Arabic-Script Documents from the Samarkand Museum*. Samarkand: International Institute for Central Studies, 2012.
- Wohlrab-Sahra, M., and M. Burchardt. 2012. Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities. *Comparative Sociology* 11 (6): 875–909. <https://doi.org/10.1163/15691330-12341249>
- Yūsufī, 2011. Abu Moslem Korasani. *Encyclopædia Iranica* I/4: 341–344. <http://www.iranicaonline.org/articles/abu-moslem-abd-al-rahman-b>