

DOI 10.31250/2618-8619-2023-1(19)-135-150

УДК 281(575.1)

Игорь Александрович Панков

Санкт-Петербург, Российская Федерация

ORCID: 0000-0002-4444-6077

E-mail: pankov@almaqam.ru

Эшон-бобо и его потомки: сакральный статус и религиозная роль династии ишанов

АННОТАЦИЯ. Цикличность истории исламской культуры отчетливо просматривается в повторении периодов расцвета и упадка исламского благочестия и образования. Важнейшим фактором влияния на религиозный подъем стала деятельность отдельных духовных лидеров, в роли которых в Мавераннахре начиная с XIV в. чаще всего выступали шейхи суфийского братства *накибандийа*. Шейхи были признанными духовными авторитетами не только для узкого круга своих учеников (*мюридов*), но и для всей общины. Про них люди с благоговением говорили: «Они (перс. *ишан*)!» — подчеркивая тем самым особый сакральный статус суфийских шейхов. На примере деятельности представителей династии *ишанов*, потомков шейха *накибандийа-муджаддидийа* Мухаммад-Шарифа ал-Булгари, известного в Хорезме как Эшон-бобо, показаны особенности религиозных процессов в Узбекистане на современном этапе. История семьи помогает увидеть роль отдельного подвижника в создании символического капитала сакральной кровнородственной группы и динамику развития трансрегиональной семейной и религиозной сети, члены которой существенно повлияли на формирование местных религиозных традиций. В статье утверждается, что «реактивация» сети ал-Булгари была частью поддерживаемого государством дискурса о «традиционном исламе» в современном Узбекистане.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: суфизм, накшбандийа-муджаддидийа, тарикат, ишан, мазар, Узбекистан

ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ: Панков И. А. Эшон-бобо и его потомки: сакральный статус и религиозная роль династии ишанов. *Кунсткамера*. 2023. 1(19): 135–150. doi 10.31250/2618-8619-2023-1(19)-135-150

Igor Pankov

Saint Petersburg, Russian Federation

ORCID: 0000-0002-4444-6077

E-mail: pankov@almaqam.ru

Eshon Bobo and His Descendants: The Sacred Status and the Religious Role of the Ishan Lineage

ABSTRACT. The historically cyclical nature of Islamic culture is visible in the repetition of heydays and periods of decline of Islamic piety and education. The most important factor influencing the religious upsurge was the activity of individual spiritual leaders, whose role in Central Asia since the 14th century most often have been played by the sheikhs of the Naqshbandiyya Sufi brotherhood. Sheikhs were recognized as spiritual authorities not only for a narrow circle of their disciples (murids) but for the entire community. People spoke about them with reverence: “They (pers. – Ishan!)” – thereby emphasizing the special sacred status of Sufi shaikhs. This article considers the specifics of religious processes in contemporary Uzbekistan, examining the activities of the Ishan lineage going back to Muhammad Sharif al-Bulghari, a sheikh of the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, well known in Khorezm as Eshon bobo. When exploring the history of this family, we will see how a single man of faith contributed to the symbolic capital of a sacral blood-related group and helped shape the dynamics of a transregional family and religious network, which members have greatly influenced local religious tradition. The article argues that the al-Bulghari network “reactivation” is part of the state-supported discourse on “traditional Islam” in contemporary Uzbekistan.

KEY WORDS: Sufism, Naqshbandiyya-Mujaddidiyya, tariqa, Ishan, mazar, Uzbekistan

FOR CITATION: Pankov I. Eshon Bobo and His Descendants: The Sacred Status and the Religious Role of the Ishan Lineage. *Kunstkamera*. 2023. 1(19): 135–150. (In Russian). doi 10.31250/2618-8619-2023-1(19)-135-150

ВВЕДЕНИЕ

Изучение мусульманских, в частности суфийских, сетей в транснациональном аспекте вызывает интерес у многих исследователей в первую очередь тем, что оно позволяет по-новому взглянуть на динамику ислама в разных регионах. В работах Д. Девиза (DeWeese 2018), А. Франка (Frank 2012), Ш. Шихалиева, М. Кемпера (Shikhaliev, Kemper 2017), А. Бустанова (Bustanov 2016) и ряда других авторов убедительно показано, какую важную роль сыграли суфийские сетевые организации (*тарикаты*) в распространении ислама в Центральной Азии, на Кавказе и в Поволжье.

Наше исследование продолжает поднятую в предыдущих публикациях (Bustanov 2016; Pankov, Bustanov 2018) тему истории семьи потомков Мухаммад-Шарифа ал-Булгари, составляющих сакральную группу *ишанов*¹. Новые материалы (а это в первую очередь устные истории, записанные со слов наших современников, проживающих на территории современного Узбекистана) позволяют увидеть роль отдельных членов семьи в восстановлении семейных и религиозных сетей в наше время.

Началом написания истории семьи Мухаммад-Шарифа послужило исследование культа *аулия* *Аллах* (друзей Аллаха) в современном Хорезме. Изучался один из самых популярных и необычных *мазаров*² Хорезмского *вилоята* (область) *зийаратгох* Йусуфа Хамадани³, или в народе *Уллу-тур* (Великий *тур*). Интерес представляли не только особенности трех элементов⁴, составляющих структуру культа *аулия* *Аллах*, но и анализ социального пространства *мазара*. При оценке символического и культурного капитала ключевого агента социального пространства *мазара* имама Сулайман-ишана (пятое поколение после Мухаммад-Шарифа) изучалась его биография и родословная. Исследование во многом напоминало детективное расследование с неожиданными поворотами сюжетной линии и чередой интересных открытий. Выяснилось, что, во-первых, предок Сулайман-ишана Мухаммад-Шариф ал-Булгари стоял во главе процессов возрождения мусульманской учености в Волго-Уральском регионе Российской империи, а после своей миграции — в Хорезме. Во-вторых, члены сакральной родословной Сулайман-ишана оказались непосредственно связаны с распространением традиции и практик суфийского братства *накибандийа-муджадидийа* в Хорезме и других регионах Центральной Азии. В-третьих, миграция членов семьи окрашена в религиозные тона и иллюстрирует способность людей сохранять свою веру и знания, осуществляя праведное переселение, известное в мусульманской практике как *хиджра*. В-четвертых, восстановление разрушенных советским периодом семейных связей помогает понять динамику семейной и религиозной социальной сети.

Статья не только суммирует текущие результаты исследования особым способом, но и задает перспективы. Обогащая историю семьи новыми материалами, мы каждый раз получаем

¹ *Ишан* — титул или прозвание, которым в Центральной Азии наделяют уважаемых и почитаемых духовных лиц — руководителей (разного уровня) суфийских братств и их потомков. Запрет на упоминание имен собственных был связан с представлениями о том, что тем, кто их произносит, грозят несчастья. Термин *ишан* был известен в Средней Азии с домонгольского времени, но широко распространился среди местного населения примерно в XV–XVI вв. (Абашин 2006: 164).

² *Мазар*, *зийаратгох*, *тур* — общепринятым термином, обозначающим связанные с культом *авлия* *Аллах* рукотворные места поклонения, в Центральной Азии является *мазар*. Понимается он как могила *вали* (друга Аллаха) или место паломничества. В Узбекистане в формальном общении принято использовать другое название для обозначения места паломничества — *зийаратгох*. В Хорезме при упоминании «святого» места или *вали* в народе чаще всего скажут *тур*.

³ Йусуф Хамадани — Имам Абу Йакуб Йусуф б. Айюб б. Йусуф б. Хусейн б. Вахра Бузанджирди Хамадани — широкоизвестный и почитаемый суфийский шейх, один из первых выдающихся *арифов* (обладателей мистического знания), *факихов*, имамов, муфтиев (высших духовных лиц). Сыграл важную роль в исламизации тюркского населения Центральной Азии, от него ведут свою родословную суфийские *тарикаты* *хваджаган*, *йасавийа* и *накибандийа*. К его школе относились многие крупные суфии, составившие основной контингент хорезмских *аулия*, за что в литературе его называют «шейхом всех шейхов» (Торкман 2009: 113).

⁴ Три элемента, образующих культ *аулия* *Аллах* в исламе: агиология *вали* (представляет собой совокупность мифов, легенд и поверий, а также агиографической литературы в виде сборников житий, которые, в свою очередь, во многом составлялись из народных легенд), могила *вали* (настоящее или мнимое захоронение, вокруг которого вырастает *мазар*, или мемориальный комплекс, как правило на месте старых домусульманских святилищ), ритуал поклонения (совокупность «легитимной» и «нелегитимной» с точки зрения нормативных предписаний ислама культовой деятельности на «святых» местах, состоящей из паломнической практики *зийарат* и обрядов, относящихся к местной религиозной традиции).

возможность настроить исследовательскую оптику на другие проблемы. В данном случае мы задаемся вопросом о месте Эшон-бобо и его потомков в процессе обновления / возрождения (*таджид*) ислама в прошлом и настоящем. Для того чтобы подчеркнуть сакральную связь семьи с традицией *накибандийа*, я рассказываю историю семьи, перемещаясь по местам памяти, связанным с деятельностью представителей братства. Взаимосвязь прошлого и настоящего, устных семейных историй и книжной агиографии вместе с анализом современных тенденций в религиозном поле позволяют выявить определенные закономерности процесса обновления / возрождения ислама в современном Узбекистане. В этой связи вызывает интерес проблема приспособляемости *ишанизма* к новым реалиям, поднятая в последней части статьи.

«СВЯТОЙ ПРЕДОК» ЭШОН-БОБО

В солнечный октябрьский день мы с *устазом* (учителем) Ахмадом Магфури и его студентами собирались пройти по старой Бухаре. Встретиться условились в медресе Мир-и Араб, открытом в 2017 г. на территории мемориального комплекса Баха ад-дина Накшбанди, в котором *мударрис* (преподаватель) Ахмад Магфури читает курс по *тасаввуфу* (суфизму) и *фикху* (мусульманскому праву). Студенты, в большинстве своем имамы мечетей Бухары и Бухарского вилоята, уже достаточно взрослые люди, получают в медресе высшее богословское образование. Создание высшего исламского учебного заведения в Бухаре, игравшей на протяжении столетий роль центра мусульманской учености в Центральной Азии, было одной из первых инициатив нового президента Узбекистана Шавката Мирзиёева. Событие, несомненно, значимое для мусульман республики еще и тем, что в программу обучения включен курс по *тасаввуфу*. В первом и единственном пока в Узбекистане высшем медресе студентов обучают основам классического суфизма через знакомство с творческим наследием знаменитых поэтов-мистиков. Студенты изучают символику мистического пути, разбирая смыслы *хикметов* Ахмеда Йасави, *маснави* Джелал ад-дина Руми и литературных трудов узбекского поэта Суфи Аллаяра, на которого чаще всего ссылались в дискуссиях о суфизме мои новые друзья⁵. Религиозная политика новой администрации нацелена на легитимацию суфизма, «лежавшего под сукном» при администрации Каримова. Основные преобразования происходят в сфере исламского образования и религиозного туризма⁶. Государство продолжает курс на институализацию узбекской ханафитской доктрины, в котором суфизм функционирует как аспект культурного наследия узбекской нации.

Первой остановкой на нашем во многом символическом маршруте по старой Бухаре, начатом в одном из главных суфийских мировых паломнических центров, стал популярный туристический сайт и памятник архитектуры медресе Халифа Нийаз-Кули⁷, известное как Чор Минор (Четыре минарета). Ахмад Магфури неслучайно привез меня сюда. В этом медресе в начале XIX в. учился его предок Мухаммад-Шариф ал-Булгари (ум. 1841), известный в Хорезме как Эшон-бобо, — родоначальник сакральной группы *ишанов*, к иранской ветви которой относится Ахмад Магфури. Мухаммад-Шариф, как и многие другие *шакирды* (студенты) из Волго-Уральского региона стремились получить образование именно в этом престижном центре мусульманского образования. В основе программы обучения лежат идеи суфийского пути *накибандийа-муджаддидийа*. Шейх *тариката* Халифа Нийаз-Кули б. Шах-Нийаз ат-Туркмани в начале XIX в. был наиболее влия-

⁵ «Диван-и Хикмет» («Книга мудрости») часто сокращенно употребляется под именем «Хикметы». Маснави (араб. «сдвоенный») — жанр персидской поэзии.

⁶ Начиная с 2018 г. в Узбекистане проходит Naqshbandi tourism festival, организатором которого выступает Всемирный суфийский центр World Sufi Center. Специально для фестиваля разработаны туристические пакеты, включающие паломнические маршруты. На фестиваль съезжаются сотни последователей *тариката накибандийа* из разных стран. URL: <https://www.uzdaily.uz/ru/post/47036> (дата обращения: 03.04.2023).

⁷ Халифа Нийз-Кули ат-Туркмани, удостоенный почетного титула *пир-и дастгир* («святой помощник»), в свое время считался *муришдом* (наставником) большинства шейхов из России. Некоторые из его учеников впоследствии оказали существенное влияние на развитие религиозной культуры Волго-Уральского региона. См. подробнее: (Кюгельген 2001: 309).

тельным в Бухаре распространителем учения. Он поддерживал тесные связи с эмиром и пользовался у него значительным авторитетом. Расцвет *муджаддидийа* в Мавераннахре пришелся на время правления эмиров мангытской династии Шах-Мурада (1785–1800) и его сына Амира Хайдара (1800–1826), поддерживавших доктрину *накибандийа-муджаддидийа* на государственном уровне⁸. Видный историограф Бухарского эмирата Сами в «Истории мангытских государей» красноречиво описывает заслуги могущественного «обновителя XVIII в.»: «Эмир Шах-Мурад, получивший прозвище безгрешного эмира и борца за веру, был правосудным и справедливым государем. В дни его правления все новшества были упразднены, а *сунна* Пророка снова вошла в силу. *Шариат* он распространил, заброшенные *вакфы* восстановил, мечети, священные места и медресе благоустроил. Стране он вернул утраченный блеск и вновь украсил государство» (Мирза Абдал Азим Сами 1962: 50).

Торжество социально-этических норм *муджаддидийа* во внутренней политике Бухарского ханства привело к росту влияния Бухары как религиозного и образовательного центра. «Шах-Мурад до такой степени покровительствовал образованию, что Бухара превратилась в региональный центр учености» (DeWeese 2018: 148). Главной целью, с которой татарские, башкирские и казахские *уламы* (исламские ученые) отправлялись в Бухару, было продолжение образования и установление контактов с местными суфийскими шейхами. Новый опыт позволял выходцам из Волго-Уральского региона и Казахской степи добиваться высокого статуса и престижа в своих обществах (Шаблей 2015: 440).

Мухаммад-Шариф проходит все этапы обучения у *пир* Нийаз-Кули в его медресе и *ханак*. Новоиспеченный выпускник отличается глубочайшими познаниями исламских наук. Существует легендарная история победы молодого Мухаммад-Шарифа на одной из «великих бесед» (*муназаре*), которая происходила в Бухаре во время правления эмира Шах-Мурада в конце XVIII в. Это был богословский диспут, на который традиционно приглашали иностранных гостей. На этот раз в «великой беседе» победил некий иностранный *улама*, поставив в тупик бухарских знатоков *фикха* и *калама* (мусульманская схоластика), тем самым вызвав негодование эмира. Один *мулла*, присутствовавший на том собрании, где проходила беседа, предложил пригласить татарина, недавно закончившего обучение и блиставшего познаниями в исламских науках. Этим ученым был Мухаммад-Шариф. Молодой *улама* смог осуществить свою миссию. Он выиграл богословский диспут и подтвердил, что Бухара является центром учености (Bustanov 2016: 196).

Его лекции вызвали большой интерес у студентов, и даже шейх Нийаз-Кули посещал его занятия. «Однажды, после уроков, когда все разошлись, ат-Туркмани подошел к Мухаммад-Шарифу и сказал: “Когда Вы будете пить *сырка* (виноградный уксус), вы туда мед тоже добавляйте. По методике ибн Сина, если в уксус добавить воду и мед, то это будет лечебное средство”. Но это был намек, что на физическом уровне уксус с медом и водой — лекарство, которое восстанавливает иммунитет, но без воды и меда обжигает пищевод. Мухаммад-Шариф понял, что уксус символизирует знание (*ильм*), но оно должно исходить от шейха, через *тарикат*, через сердце, то есть должно быть “смешано с водой и медом”. Надо познать эту мудрость сердцем, тогда не будет ошибок. После этого Мухаммад-Шариф попросил о *байате* (посвящении в *тарикат*) своего наставника» (Инф. 1).

Для основателя *муджаддидийа* и его *халифов* всегда было характерно направлять своих выпускников в конкретные регионы с целью прозелитизма. Известно не менее пятнадцати крупных центров распространения *муджаддидийа* в Волго-Уральском регионе и северо-восточной части Казахской степи, основанных татарскими и башкирскими *халифами*, назначенными Нийаз-Кули ат-Туркмани (Frank 2012: 112). Поэтому, когда у Мухаммад-Шарифа обнаружилось совершенство состояния и готовность быть *мазуном* (призванным в *тарикате*), его направляют в кишлак Чакка

⁸ Подробнее о генезисе и эволюции *накибандийа* см.: (Хисматулин 1996; Хисматулин 2001; Weismann 2007; Gross 2007; Babadzhanov 1996; Frank 2012).

в Хивинское ханство⁹. Здесь под его началом были построены *ханака* и мечеть, и он занимался обучением и воспитанием до тех пор, пока не постиг истину (Фахретдинов 2006: 205). Для всех последующих поколений потомков Мухаммад-Шарифа архитектурный комплекс, включающий мечеть Эшон-бобо, медресе, *ханаку* и *кабристан* (кладбище), где находятся могилы большинства хорезмских представителей рода, обретает статус сакрального центра семейной традиции. Все прямые потомки Мухаммад-Шарифа ал-Булгари по мужской линии с момента рождения получают наследственный статус *ишана*¹⁰.

Одна из главных причин переселения Мухаммад-Шарифа из Булгара в Центральную Азию связана с нежеланием мусульман интегрироваться в колониальную систему Российской империи. В связи с этим в XIX в. во «внутренней» России возникает ненасильственное антиколониальное сопротивление мусульман проводимой имперскими властями институционализацией ислама, которое и вызвало волну миграции. Мухаммад-Шариф совершает праведное переселение в традиции Пророка из «земель невежества» (Российская империя) в «дом ислама» (Бухарское, Хивинское ханства) (Bustanov 2016). К началу XX в. Мы наблюдаем прочную включенность семьи Мухаммад-Шарифа в религиозные контексты Хорезма. Они оказались интегрированы в существующую систему в качестве элитарной группы и имели серьезное влияние на процессы в религиозной сфере. Члены семьи стремятся сохранять свой статус, знание и веру, конструируя себя как «носителей ислама» и перемещаясь по региону с благочестивой целью прозелитизма.

МИГРАЦИЯ ПОТОМКОВ ЭШОН-БОБО В ИРАН

Вторая волна миграции по религиозным мотивам членов семьи была вызвана наступлением гонений на веру при большевиках. Ахмад Магфури так рассказывает об этом переселении: «В 1928 г. мои родственники в Хорезме (семья *ишана* Мухаммад-Салиха, внука Мухаммад-Шарифа) решили эмигрировать в Мекку ради сохранения веры (от советской антирелигиозной политики), но в конечном счете они остались в Иране. Суннитская община туркмен попросили нас остаться. Это была маленькая деревня на берегах Каспийского моря, где жили туркмены. Наша семья гостила у них в течение одного месяца, но потом жители деревни убедили семью остаться, чтобы учить их исламу. Это были очень гостеприимные люди, открытые для новых религиозных знаний. Они очень привязались к нашей семье. Наш дед Абд ар-Рахим, к тому времени глава семьи, сказал родным, что наша Мекка — в этой деревне» (Инф. 1). В данном случае миграция вновь окрашена в религиозные тона и также представлена в свете исламизации и распространения религиозных знаний.

Поскольку семья обладает особым статусом благодаря своим религиозным знаниям и заслугам в распространении ислама, возникает необходимость их сохранения для жизнеспособности локальной общины. Тема успешного противостояния с «силами безбожников» является частью семейного нарратива и подчеркивает сакральную протекцию высших сил. «Когда в 1920-х годах семья присоединилась к туркменам в Иране, они решили никому не говорить своих настоящих имен. В местной традиции уважаемым людям даются прозвища. Поэтому в среде туркмен в Иране Мухаммад-Рахим был известен как Катта-*ишан*, а его брат Абд ар-Рахим был назван Кари-*ишаном*. Они также изменили свои фамилии на персидский лад — Магфури, чтобы агенты НКВД их не опознали. Во время Второй мировой войны здесь был порт и эту местность занимали советские войска. Агенты НКВД пытались найти потомков Мухаммад-Шарифа, но местные жители не знали их настоящих имен, и это помогло семье избежать арестов» (Инф. 1).

⁹ Ныне пригород г. Ургенч, Хорезмская область, Республика Узбекистан.

¹⁰ Б. Бабаджанов использует термин *ишан-и мираси* («наследственный *ишан*») в отношении потомков какого-либо известного суфийского шейха. «Из истории суфийских братств Центральной Азии известно, что *ишаны мираси* по крайней мере со второй половины XIX в. суфийской практикой не занимались и жили за счет традиционных подношений (*назр, садака*) своих почитателей и потомков *мурид*ов своего знаменитого предка» (Бабаджанов 2001: 337). Однако, как мы увидим ниже, сын Мухаммад-Шарифа ал-Булгари, получив по наследству титул *ишана*, отправляется обучаться *тарикату* к стороннему шейху.

Обучение суфийскому пути *накибандийа-муджаддидийа* оставалось важнейшей функцией, которую семейная сеть ал-Булгари сохраняла на протяжении нескольких поколений. История наставничества в семье, несомненно, важная и требующая отдельного исследования тема, но мы коснемся только отдельных памятных рассказов об истории шейхства в семье. Как известно из источников, сын Мухаммад-Шарифа Мухаммад-Закир (1831–1902) продолжил после отца дело распространения *тасаввуфа*. «После кончины Мухаммад-Шарифа его сыну Мухаммад-Закиру было 11 лет, мать его из Ургенча. После получения образования и достижения совершеннолетия он получил суфийское посвящение от *ишана* из племени кочевавших в Каракумах (между Аральским морем и Амударьей) каракалпаков *кутлуходжи*. После этого очень прославился» (Фахретдинов 2006: 352). Далее Мухаммад-Закир «был назначен наставником и учителем на место своего отца, восстановил *ханаку* и перестроил медресе, состоящее из тридцати комнат. Расширял его земли, занимался обучением и просвещением, а слава о его совершенствах повсеместно распространялась. Похоронен он был в четверг после полудня при собрании знатных людей. Присутствовал там хан и прочие. Похоронен он был позади могилы своего отца в северной части *ханаки*. Осталось у него трое сыновей и две дочери. Его сыновья: Мухаммад-Саид, Мухаммад-Салих и Мухаммад-Азиз. Место своего отца занял средний сын — шейх Мухаммад-Салих. Он был наделен знанием и благоразумием, спокойствием и серьезностью. При жизни отец часто в свое отсутствие наделял его полномочиями имама в *джамаате* (общине). Что касается шейха Мухаммад-Саида, то он преуспел в научном отношении, а мулла Мухаммад-Азиз отличался знанием и благоразумием, осведомленностью и проницательностью. Он занимался преподаванием, следил за делами *ханаки* и ведал ее управлением. У каждого из них были сыновья» (Рамзи 2002).

Продолжает семейную традицию суфийских наставников Мухаммад-Салих. Эмиграция его детей Мухаммад-Рахима и Абд ар-Рахмана в Иран позволила традиции шейхства в семье сохраниться и только «несчастный случай с внуком Мухаммад-Салиха Абдулла-*ишаном* (ум. 1984) прервал обучение *тариқату*. Он умер и больше никому не передал *иджазу*. Он погиб в *рамадан* в автомобильной аварии в 49 лет» (Инф. 1). Таким образом, миграция в Иран позволила сети ал-Булгари продолжить выполнять миссию носителей знаний и образовательных традиций *накибандийа*. Поскольку государство не поддерживало религиозное образование в суннитских общинах, в середине XX в. было принято решение открыть частное медресе. Сегодня медресе — крупнейший образовательный центр в регионе, связанный с семьей ал-Булгари.

В настоящее время потомки Мухаммад-Шарифа живут компактно на севере Ирана, в провинции Гулистан, в Дашогузском *вилояте* Туркменистана и Хорезмском *вилояте* Узбекистана. История их семьи — наглядный пример того, как миграция может вдохнуть новую жизнь в динамику религиозных процессов в удаленных уголках Российской империи и Советского Союза, на севере Ирана, а также в независимом Узбекистане. На примере истории семьи потомков Мухаммад-Шарифа мы можем увидеть, как идея праведного переселения ради сохранения веры и знаний способна оказать решающее влияние на обретение идентичности в сообществе мигрантов, сыгравших ключевую роль в становлении местной религиозной культуры. Это позволяет нам пересмотреть ряд распространенных национальных концепций, касающихся этнических границ и способов самоопределения, и в то же время дает возможность понять, что для наших информантов вопрос веры и принадлежности к уважаемой, имеющей особый статус семье был гораздо важнее (Pankov, Bustanov 2018).

ВОССТАНОВЛЕНИЕ СЕМЕЙНЫХ СВЯЗЕЙ ПОСЛЕ СССР

Отдельного внимания заслуживает история возвращения в 1995 г. в Узбекистан представителя иранской линии потомков Мухаммад-Шарифа Ахмада Магфури. Активную роль в этом сыграл Ахмаджан б. Рахматулла (1954–2016) (четвертое поколение после Мухаммад-Шарифа), бывший в то время депутатом первого созыва парламента Узбекистана и главным имамом Хорезмского

вилоята (подробнее о нем мы остановимся ниже). Именно по его инициативе для развития мусульманского образования в области был приглашен родственник из Ирана. Однако сам Ахмад Магфури свою миграцию объясняет таким образом: «С наступлением независимости в Узбекистане я решил переехать на истинную родину моих предков и создать семью. Так я хотел. Здесь в Узбекистане все мои родственники, здесь похоронены мои предки — Мухаммад-Шариф Булгари и его сын Мухаммад-Закир Хорезми. Иран я не считаю своей родиной. Прошло 200 лет, как мои предки переехали в Хорезм. Могилы трех поколений моих предков здесь, в Узбекистане, поэтому я считаю, что истинная моя родина здесь. Я считаю себя узбеком, а своей родиной — Узбекистан» (Инф. 1).

Рассказ о том, что такое родина, выглядит очень интригующе, особенно в устах человека из очень мобильной семьи. Несмотря на прочную память о своем татарском происхождении, сохраняемую в кругу иранской общины, Ахмад Магфури в разговоре с нами все же подчеркивает свою узбекскую идентичность, привязанность к сакральным местам памяти — архитектурному комплексу Мухаммад-Шарифа. Поскольку традиционно в семье *ишанов* большинство браков заключаются внутри семьи, Ахмад Магфури женат на одной из сестер Сулаймана (род. 1976) (пятое поколение). Таким образом, эндогамия способствует сохранению символического капитала и социального статуса членов семьи *ишанов*. После переселения в Узбекистан Ахмад Магфури служил имамом в мечети, преподавал в медресе в Хиве (*хадисы*, *тафсир* и арабская грамматика), а также переводил классические работы с арабского на узбекский в Хорезмской академии Мамуна. С осени 2017 г. он *мударрис* в новом высшем медресе Мир-и Араб, возведенном в сакральном центре духовной традиции его предков — *мазаре пира* Накшбанда. Этот факт имеет большое символическое значение, учитывая, что Ахмад Магфури является *ишаном* и прямым потомком суфийского шейха, известного своим вкладом в дело распространения сети *накибандийа-муджаддидийа* в Хорезме. С его возвращением в Бухару замыкается круг переселения членов кровнородственной группы *ишанов*, потомков Мухаммад-Шарифа, ради благочестивой цели сохранения веры и знаний, сопровождаемый восстановлением семейных связей узбекских и туркменских родственников со своими родными в Иране.

Невзирая на то, что функция обучения суфийскому пути с последующей передачей права на наставничество в *тарикате* (*иджазы*) в семье была утеряна, статус *улама* и сакральный титул *ишанов* сохраняют за семьей позицию духовных лидеров и религиозных авторитетов в своей общине. В этой связи получение образования в лучших университетах исламского мира является для представителей иранской линии семейной традицией. В меньшей степени это касается узбекских и туркменских представителей рода, по известным причинам не имевших возможности получать религиозное образование международного уровня в советский период. Тем не менее наши современники из семьи потомков Мухаммада-Шарифа преследуют самые амбициозные цели по получению исламского образования, видя себя в роли носителей знаний высокого уровня. В настоящее время два представителя молодого поколения в Иране и Хорезме обладают титулами *хафизов* (знающих Коран наизусть) и занимают почетные места в соревнованиях среди чтецов Корана (*кари*).

Как мы видим, представители сакральной династии *ишанов*, потомков Мухаммад-Шарифа, на протяжении всей истории своего существования выполняют конкретную миссию. Где бы они ни находились в настоящий момент — в Узбекистане, в Туркменистане, в Иране, они стремятся занимать в религиозном поле ключевые позиции и влиять на формирование локальных религиозных концепций.

ПОТОМКИ ЭШОН-БОБО В СОВРЕМЕННОМ ХОРЕЗМЕ

Мы продолжаем прогулку по Бухаре с Ахмадом Магфури и его студентами. После посещения высшего медресе Мир-а Араб на *мазаре* Баха ад-дина Накшбанди и *медресе* Нийаз-Кули

ат-Туркмани в наших планах было найти *зийаратгох* (мазар) Йусуфа Хамадани (девятый в силе *накибандийа*). В настоящее время в Центральной Азии существует несколько таких мест. Кроме *мазара* в Древнем Мерве¹¹, признанном месте захоронения Йусуфа Хамадани, остальные сакральные места, связанные с его именем, считаются *кадам-джой* (местом следа), хотя в народных преданиях они часто обрастают легендами, которые легитимируют нахождение в этом месте захоронения «святого». По отрывочным сведениям, в Бухаре находится одно из тех мест, где легендарный подвижник ислама, возведенный в ранг *аулийа*, останавливался на какой-то период и основал *ханаку*. Найти этот *мазар* было не так просто. На удивление он оказался на частной территории, во дворе одного из домов, своего рода домашним *мазаром*. Хозяин дома, он же *иших* (хранитель), любезно открыл нам дверь и показал усыпальницу.

Во время короткой экскурсии вокруг и внутри *макбары* (постройка вокруг усыпальницы) меня смутило отсутствие подобающего для посещения такого рода мест паломнического пиетета со стороны *устаза* Ахмада и его студентов. Как-то абсолютно по-светски, разве что с некоторой долей заинтересованности, свойственной ученым, проходило наше знакомство с сакральным объектом. На мой вопрос об отношении к практике поклонения *аулийа Аллаха* Ахмад Магфури, как мне кажется, высказал общую позицию, свойственную современным *улама*, получившим образование в известных исламских университетах: посещение «святынь» считается в ханафитском *мазхабе* богоугодным действием (*мустахабб*), но следование им остается на усмотрение верующего. Такой ответ вполне в стиле приверженцев *накибандийа*, сверяющих все свои поступки с нормами *шариата*.

Недалеко от Ургенча, областного центра Хорезмского *вилоята* в Узбекистане, находится другой *зийаратгох*, называемый в народе *Уллу-пир*. Мемориальный комплекс состоит из нескольких усыпальниц «святых», одна из которых посвящена Йусуфу Хамадани. Знаменит *мазар* тем, что здесь в 1990-х годах построили большой по местным меркам паломнический центр с определенной функциональной спецификой, связанной с деятельностью *пира* Йусуфа. По местным легендам суфийский шейх Йусуф Хамадани был знаменитым на весь Хорезм целителем. Его специализацией было лечение психических расстройств и заболеваний (*рукья*). Душевнобольных привозили и на другие *мазары* Хорезма, но *мазар* Йусуфа Хамадани был, так сказать, «специализированной лечебницей».

По рассказам имама Сулаймана, после реконструкции в 1994 г. на *зийаратгох* приезжали жить и «лечиться» до 300 паломников одновременно. Однако процессы в религиозной сфере в независимом Узбекистане направлены на унификацию религиозной деятельности на «святых местах», что приводит к постепенному вытеснению локальных форм ислама, особенно ярко проявляющихся в магических практиках целительства на *мазарах*. Официальные структуры управления *вакуфными* объектами¹² берут под свой контроль формирование стандартов ритуальной деятельности, проводниками которых становятся созданные формальные предприятия управления *зийаратгохами*. В этот период на *мазаре Уллу-пир* традиционные практики, привычные для паломников, конкурировали с религиозным предложением со стороны служителей официальной структуры управления *зийаратгоха* в борьбе за экономические ресурсы, за выручку от клиента-паломника. Противостояние религиозных предложений перекликалось с идеологическими различиями между разным пониманием ислама и отражало более общий конфликт между двумя ветвями религиозной власти: узаконенной по происхождению и навязанной официальной доктриной. Становление новой

¹¹ Древний Мерв — комплекс городищ, уникальный памятник истории Средней Азии. Один из крупнейших городов Древнего мира.

¹² *Вакуф* — на арабском языке означает «сохранять», «ограничивать» или «запрещать». Слово используется в исламе в значении владения определенной собственностью и сохранения ее для определенной пользы или благотворительности и запрещения любого использования или реализации за рамками этой конкретной цели. «Превращение вакуфа в основной источник существования культовых учреждений (примерно с XII в.) способствовало профессионализации и консолидации лиц, связанных с мусульманским культом, в особую социальную группу, которую условно можно назвать мусульманским духовенством» (Негря 1991: 45).

системы культа *аулийа Аллах* ознаменовалось в итоге доминированием формальной структуры над традиционной и вытеснением одного предложения другим. «Официальная» доктрина, «провайдером» которой является штатный имам, главенствует в поле культа, навязывает и внушает свои схемы мышления и интерпретации.

Уллу-тир, как и многие другие *мазары*, находящиеся на периферии паломнических маршрутов, остаются островками, где еще можно наблюдать архаичные культы, но и здесь мы наблюдаем систематическую деятельность, направленную на поглощение непризнанных современной ханафитской доктриной религиозных форм. Простонародная ритуальная практика проявляется в ограниченных масштабах, в рамках малых общин и чаще всего сосредоточена в руках конкретного сакрального персонажа, входящего в линию преемственности этой традиции, например *шиха* или *фолбин* (гадалки). В городах этот процесс, можно сказать, уже завершен. Городские *мазары* в настоящее время представляют собой мемориальные комплексы, где практика *зийарат* строго регламентирована.

По современным меркам наибольших достижений на религиозном поприще в хорезмском кругу семьи *ишанов* добился в своей карьере Ахмаджан б. Рахматулла (четвертое поколение после Мухаммад-Шарифа). Его биография — пример успешной реализации семейного символического капитала в двух взаимосвязанных сферах — религиозной и политической. В 1971–1979 гг. он учился в медресе Мир-и Араб в Бухаре, а в 1983 г. окончил институт им. Имама Бухари в Ташкенте. В 1983–2003 гг. служил в мечети Охун-бобо в Ургенче имам-хатибом и главным имамом Хорезмского *вилоята*, а также был депутатом 1-го созыва *Олий-мажлиса* (законодательной палаты) Узбекистана. Один из его сыновей женат на дочери знаменитого шейха Мухаммад-Садыка Мухаммад-Йусуфа¹³. Несомненно, что наличие родственной связи с бывшим лидером мусульманской общины Узбекистана усилило позиции кровнородственной группы, к которой принадлежит Ахмаджан. Мы видим, как цепочка передачи сакральной значимости рода продолжилась. Таким образом, копилка символического капитала семейной сети продолжает наполняться, создавая устойчивую и значимую позицию группы в поле религии.

Следует еще раз отметить ключевую роль Ахмаджана в восстановлении родственных связей. По рассказам, в семье знали о существовании родственников в Иране, но в советский период связи с ними не было. «Я помню, как бабушка Тожиниса б. Мухаммад-Азиза рассказывала, что живы его сестры и братья, и они живут в Иране. Потом выяснилось, что они эти новости узнали от Атаулла-Максума (ум. 1975). Он был учителем Ахмаджана и служил имамом в мечети Саид-ата в городе Ханка. Он совершил *хаджж* в конце декабря 1972 г. и вернулся в начале февраля 1973 г. В ходе поездки он встретил Абдул-Азиза-ишана отца Ахмада Магфури. Абдул-Азиз-ишан искал своих родственников из Хорезма. Учителем Атаулла-Максума был его дядя (брат его матери), который в свое время учился у Мухаммад-Азиза б. Мухаммад-Закира б. Мухаммад-Шарифа. Дядя попросил узнать Атаулла-Максума, есть ли кто-нибудь из потомков его учителя и если есть, то пусть он им поможет. Так как после окончания учебы в медресе Мир-и Араб Атаулла-Максум был отправлен на работу в город Хиву в мавзолей Пахлаван Махмуд, он по просьбе дяди отыскал и потом взял к себе Ахмаджана, который учился в 10-м классе» (Инф. 2). И снова семейная история подчеркивает значение символического капитала для индивидуальной траектории развития «святых потомков». Ахмаджан при поддержке Атаулла-Максума получает возможность учиться в медресе Мир-и Араб в Бухаре, а после окончания поступает в исламский институт им. Имама Бухари в Ташкенте, где знакомится с Мухаммад-Садыком Мухаммад-Йусуфом. Как мы видим, принадлежность к «святым потомкам» автоматически включает любых выходцев из них в число потен-

¹³ Шейх Мухаммад-Садык Мухаммад-Йусуф (1952–2015) — советский и узбекский религиозный деятель, муфтий и председатель Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана. Один из наиболее выдающихся мусульманских ученых современности. Член секретариата Всемирного союза мусульманских ученых, Учредительного совета Всемирной исламской лиги, президиума Всемирной ассоциации *тасаввуфа*, генерального секретариата Всемирного народного исламского руководства.

циальных религиозных лидеров и дает неоспоримые преимущества в достижении высоких позиций в поле религии.

С наступлением независимости в республике в целом и в Хорезмской области в частности остро поднялся вопрос религиозного обучения. Образованных, получивших духовное образование *улама* были единицы. Дефицит специалистов препятствовал развитию образования и открытию новых медресе. Ахмаджан б. Рахматулло получает визу и едет в Иран, зная лишь отдаленно о месте проживания родных. В результате этой поездки произошла первая встреча и началось восстановление родственных связей, которое привело к миграции Ахмада Магфури в Узбекистан.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ РОЛЬ НАКШБАНДИЙА В ИСТОРИИ МАВЕРАННАХРА И СОВРЕМЕННОМ УЗБЕКИСТАНЕ

В этом месте мне хотелось прервать семейную летопись и уделить внимание одному аспекту социально-этической доктрины *накибандийа*, а именно традиционно активной политической роли шейхов и их участию в формировании государственных идеологий. История возникновения и распространения *тариката* в Центральной и Южной Азии демонстрирует ключевую роль приверженцев учения в сохранении классических исламских традиций, опирающихся на Коран и *сунну* Пророка, в сложные для мусульманских народов периоды. Исламизация тюрко-монгольских правителей и племен в Мавераннахре чаще всего была связана с деятельностью суфийских шейхов и в особенности представителей *хваджаган-накибандийа*. Духовные лидеры *накибандийа* стремились удерживать монополию на толкование ислама в государстве, что требовало от них поддержания высокого уровня образования в исламских науках. Важнейшую роль в процессе удержания монополии придавалось участию приверженцев учения в управлении государством в роли шейхов-советников и вовлечению правителей в последователи *тариката*. Отмечается беспрецедентная степень проникновения *накибандийа* в социоэкономическую и политическую ткань тимуридского общества в период активной деятельности Хваджи-Ахрара¹⁴ (1404–1489). Обладая значительным религиозным авторитетом в качестве *тира*, к ученикам которого наряду с простыми людьми причислялись правители и «лучшие умы» эпохи, такие как величайшие поэты суфии Алишер Навои и Абдурахман Джамии, Хваджа-Ахрар мог оказывать влияние на тимуридские власти (Paul 1991: 534).

Следующий этап кристаллизации учения связан с борьбой против распространения чуждых исламу практик в среде мусульман Индии. Шейх *тариката накибандийа* Ахмад Фарук Сирхинди (1564–1624), или Имам Раббани¹⁵, реформировал практику братства, сделав акцент на соблюдении норм *шариата*, следовании Корану и *сунне*. За эту деятельность его прозвали *муджаддид-и альфи сани* (реформатор второго тысячелетия). Распространение учения *накибандийа-муджаддидийа* в Бухарском ханстве XVIII–XIX вв. сопровождалось активным участием шейхов *тариката* в социально-политической сфере и вовлечением представителей местных элит в деятельность братств, как показано выше. При этом для борьбы с инакомыслием в лице конкурирующих суфийских братств использовалась антисуфийская риторика. Критике придавались различные аспекты практик, но в первую очередь громкий *зикр*, танец и музыка как причины падения нравов. «Главное зло громкого *зикра* лежит в его чувственной прелести, пролагающей путь невоздержанности и становящейся соблазном для многих людей. Шейхи, практикующие громкий *зикр*, благодаря чувственной привлекательности своих практик, пользовались большой популярностью. Таким образом, они были не только “преступниками”, но и сильными потенциальными мятежниками.

¹⁴ Хваджа-Ахрар — крупный религиозный и государственный деятель Мавераннахра. Духовный лидер *тариката накибандийа*. Деятельность шейх в золотой цепи преемственности шейхов *тариката*. В суфизме почитается как «святой» под именем Ходжи Ахрара *вали*.

¹⁵ Ахмад ал-Фаруки Сирхинди — исламский правовед ханафитского мазхаба, духовный наставник — *муриид*. Является 24-м духовным звеном в золотой цепи преемственности шейхов *тариката накибандийа*, основатель новой ветви — *муджаддидийа*.

Поэтому борьбой с *зикр-и джахр* могущественный “обновитель XVIII в.” Шах-Мурад (ум. 1800) убивал двух зайцев: улучшал нравы и укреплял власть» (Кюгельген 2001: 304).

Стремление к очищению ислама от суеверия и фанатизма, от архаичных элементов — неотъемлемая сторона социально-политической деятельности представителей *тариката*. «Если представить *тарикат* как дорогу (путь к Аллаху), то *шариат* — это дорожные указательные знаки на этой дороге. Им нужно следовать, чтобы не сбиться с пути», — поясняют особенности пути *накибандийа* его последователи (Инф. 1). Миссия *тариката* — в регулярном обновлении ислама, приходящего в упадок вследствие отхода от теоретических и практических постулатов Корана и *сунны*. Однако стремление встать на защиту *шариата* часто приводило к политизации деятельности приверженцев братства. Тем не менее «присущие этому братству социальная активность, этническая терпимость, удивительная приспособляемость к любой обстановке всегда были основными причинами высокой популярности *накибандийа*, по крайней мере на протяжении XV–XIX вв.» (Бабаджанов 2001: 355).

В современный период в независимом Узбекистане возрождение ислама, по моему мнению, достаточно убедительно показывает влияние основных социально-этических сторон учения *накибандийа*, глубоко укоренившихся в принципах современной ханафитской доктрины, на процессы реисламизации. Современное состояние поля религии в Республике Узбекистан характеризуется высокой степенью гетерономии от поля политики, проявляющейся в гегемонии государственного дискурса над исламом. Историк и исследователь Центральной Азии Адиб Халид применительно к современной ситуации в Узбекистане подчеркивает, что «государство не оправдывает свою законность исламом и не пытается соответствовать в своей законодательной деятельности нормам *шариата*. Но в то же время государство содействует институализации узбекской ханафитской ортодоксии через монопольную легализацию деятельности богословов по толкованию ислама и оказывает всестороннюю поддержку этой монополии, а в дальнейшем поддерживает эту монополию своими ресурсами» (Khalid 2014: 533). В этом нет ничего нового. Возрождение ислама в обозначенные выше периоды упадка исламской культуры происходило с опорой на мнение конформистского большинства мусульман, т. е. консервативных ханафитов. В понимании государственных институтов «правильный и хороший» ислам всегда сотрудничал с государством, способствовал политической стабильности. «С точки зрения государства именно наследие такого ислама следует пропагандировать. А те, кто использует исламские лозунги в политических целях, не понимают ислама и только прикрываются религиозными лозунгами для достижения политических целей и завоевания власти. Поэтому политикам ближе и понятнее политическое кредо консервативных (или умеренных) ханафитов, которые по традиции следовали описанному выше, исторически сложившемуся в местной школе бытованию ислама кредо, основанному на предписании *итаат* (подчинение легитимному правителю)» (Бабаджанов 2015: 43).

Схожим образом расставляют акценты в своей религиозной и социально-политической деятельности наши современники, потомки Мухаммад-Шарифа в Хорезме. Внешне проявляя терпимость к локальным практикам, инкорпорированным в местные формы ислама, современные духовные лидеры ал-Булгари в своей повседневной жизни и религиозной деятельности проводят политику мягкой силы по «нормализации» ислама в соответствии с социально-этической системой *накибандийа*, укорененной в официальном исламском дискурсе. Если в прошлом шейхи *тариката* строго запрещали своим последователям и ученикам отшельничество, уединение, открытое радение, аскетизм и другие несвойственные Пророку и его сподвижникам практики, которые были распространены во многих других течениях исламского мистицизма, то сегодня традиционный императив учения «сердце с Другом, руки в работе» (*Дил ба-йар, даст ба кор*) можно услышать в трактовке обязательного (*фарз*) труда для обеспечения семьи, который выступает наравне с другими предписаниями в исламе (Инф. 2). Это так называемый срединный путь в исламе, или умеренный путь в исламе (*ал-васатийа*). «В современном мире при насущной необходимости в постоянной трудовой деятельности нет возможности быть в высокой степени религиозным

человеком, таким, как раньше были, например, суфии. Другая крайность — это безверие, т. е. быть *кафиром* (неверующим)» (Инф. 2). «Срединный путь» свободен от любых крайностей. В применении к *тафсиру* (разъяснению) Корана умеренный подход подразумевает адекватное приложение толкований к текущим обстоятельствам. Несомненно, что эта позиция отражает сложившийся сегодня у духовенства взгляд на религиозную практику ислама в республике, реализуемую в проводимой Духовным управлением мусульман Узбекистана политике.

ИШАНЫ В СОВРЕМЕННОМ ХОРЕЗМЕ

«Если человек болеет духовно, то надо идти к *ишану*. Можно, конечно, пойти и к *мулле*, но молитва *ишана* сильнее, она действует быстрее, и он знает лучше, когда какую молитву надо читать. Поэтому мы их уважаем... Некоторые *муллы* или имамы, которые окончили медресе, могут иметь больше знаний в исламе, но их молитва слабая, а *ишаны*, они просто прочитают молитву, и это помогает», — объясняет житель хорезмского кишлака Бешмерген (Инф. 3). После информанты, как правило, рассказывают истории о том, как *ишан* помог кому-то из односельчан справиться с «черной полосой» в жизни, при этом подчеркивается, что сила молитвы *ишана* исходит от *бараки* (благодати), которая передается ему по родословной цепочке (*шаджара*) от самого пророка Мухаммада или его сподвижников. Сакральный статус или символический капитал, получаемый по факту рождения, позволяет его обладателю, не прикладывая каких-либо специальных усилий, воздействовать на окружающих. «Этот капитал включал в себя прежде всего особый этикет общения: к “потомкам святых” обращались всегда вежливо, строго запрещено их ругать или причинять им какой-то вред, считается благим делом (*халал*) оказать им помощь, как-то одаривать и т.д. Нарушение этих требований может, по все еще живущим представлениям, принести несчастья и болезни» (Абашин 2015: 510). Деятельность *ишанов* в большинстве случаев ограничивается локальной общиной, в которой о сакральном статусе этих людей хорошо известно. Редкий случай, когда кто-то обращается со стороны, так сказать, по совету. У каждого кишлака свой *ишан* и свои составляющие его сакрального статуса.

В отличие от *ишанов* конкретного локуса, кишлака или крупного *мазара*, члены сакральной сети *ишанов* ал-Булгари реализуют символический капитал, накопленный несколькими поколениями своих предков, на других уровнях и в других статусах. Наиболее заметное отличие от локального *ишанизма* в масштабе деятельности, достигающего регионального уровня, а в некоторых случаях и государственного. Другой особенностью *ишанизма* ал-Булгари является его гибкость и адаптация к современным реалиям. Трансрегиональная история семьи служит наглядным примером такого рода адаптивных способностей. Переселение членов семьи потомков Мухаммад-Шарифа показывает, как мигранты укореняются в местном сообществе и могут глубоко проникнуть в сферу местных религиозных традиций, становясь в определенный момент носителями тех важнейших качеств, которые могут оказывать символическое влияние и менять религиозные концепции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Особенность узбекского кейса заключается в том, что *ишанизм* семейной сети ал-Булгари вышел за рамки локальной общины и представляет собой сетевую структуру в трансрегиональном и транснациональном значении. Теперь его влияние в большой степени зависит от позиций, которые члены семьи занимают в религиозном и политическом поле региона. Сакральный статус *ишана* или символический капитал в данном случае отходит на второй план, уступая место социальному и культурному капиталу, т. е. личным связям и различным видам легитимного знания: дипломам об образовании и достижениям в исламских науках. Наличие официальной должности в структуре духовного управления мусульман региона, подкрепленное дипломом об исламском образовании —

главные составляющие современной версии *ишанизма* сети ал-Булгари. Тем не менее вопросы сохранения и сбора исторических материалов о деятельности знаменитого предка, воссоздание архитектурного комплекса Эшон-бобо как символического полюса традиции — одни из наиболее актуальных в семье ал-Булгари. Историю жизни Мухаммад-Шарифа ал-Булгари и его духовного подвижничества уже сейчас можно представить в виде сборника легенд в том числе в прагматических целях конструирования сакрального образа «святого предка». Сакральный локус *ишанизма* ал-Булгари требует завершенности ее главных элементов: символического центра традиции (мемориальный комплекс Эшон-бобо) и легенды о подвижничестве «святого предка». Другой важной составляющей структуры сакральной сети ал-Булгари остается поддержание высокого социального и религиозного статуса нашими современниками — потомками Мухаммад-Шарифа ал-Булгари.

Особый, сакральный статус сети ал-Булгари не только предлагает ее членам символические привилегии, но и обязывает их следовать определенным установкам. Внутренние сетевые механизмы настроены на поддержание духовного лидерства и высоких позиций в религиозном поле. Учитывая известность, которую государство в Узбекистане придает *накибандийа* как части национального наследия, эта явная ассоциация с великим прошлым помогает новому поколению обеспечивать высокие позиции в обществе.

Вместе с тем «реактивация» сети, начатая в конце XX в., помогает понять процессы в религиозной сфере и эволюцию религиозного поля. Апелляция к схожим периодам в истории региона, когда исламская культура восстанавливалась после упадка, показывает некоторые закономерности процесса реисламизации и особую роль приверженцев *накибандийа-муджаддидийа* в духовном возрождении. Современное состояние поля религии характеризуется доминированием государственного дискурса над исламом, которое приводит к потере автономии поля и неизбежной политизации исламских лидеров. Официальная идеология в форме национальных нарративов в части религиозной политики опирается на мнение конформистского большинства мусульман (умеренных ханафитов), вдохновленное социально-этическими нормами доктрины *накибандийа*. Таким образом в современном Узбекистане принадлежность к семье *ишанов* не только сохраняет духовный авторитет своих членов в местном сообществе, но и обеспечивает их социальным капиталом, позволяющим занимать лидирующие позиции в религиозной сфере.

Семейный нарратив обладает большим потенциалом и ждет дальнейшего исследования. Сакральные семейства, наряду с известными суфийскими авторитетами и мусульманскими учеными, являются центральными действующими актерами в истории ислама. Изучение генезиса, динамики развития, социального статуса и других аспектов истории и современной жизни семьи потомков Мухаммад-Шарифа ал-Булгари предоставляет уникальную возможность подробно рассмотреть общий для мира ислама феномен.

СПИСОК ИНФОРМАНТОВ

- Инф. 1 — *имам* мечети, взрослый мужчина
 Инф. 2 — *улама*, взрослый мужчина
 Инф. 3 — мужчина средних лет, житель *кишлака* Бешмерген

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

- Абашии С.* Ишан // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Том 1 / под. ред. С. М. Прозорова. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2006. С. 164–166.
Абашии С. Советский кишлак: между колониализмом и модернизацией. М.: Новое литературное обозрение, 2015.
Бабаджанов Б. Активизация деятельности суфийских шайхов к концу перестройки и после обретения независимости // Суфизм в Центральной Азии / отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001. С. 331–359.

Бабаджанов Б. Об исламе «хорошем» и исламе «плохом». Опыт персонального участия в религиозной экспертизе // *Алату Академик Стадис*. 2015. № 4. С. 34–46.

Кюгельген А. Расцвет *накибандийа-муджаддидийа* в Средней Трансоксании с XVIII — до начала XIX в.: опыт детективного расследования // *Суфизм в Центральной Азии* / отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001. С. 281–320.

Мирза Абдал Азим Сами. История мангытских государей. М.: Изд-во восточной литературы, 1962.

Негря Л. В. Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991.

Рамзи М. М. Талфик ал-ахбар ва-талких ал-асар фи вака'и казан ва-булгар ва-мулук ат-татар. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа. 2002. Т. 2.

Торкаман А. Э. Мудрецы Востока. Махачкала: Дагестанский гос. ун-т, 2009.

Фахретдинов Р. Ф. Асар. Казань: Рухият, 2006.

Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика. СПб.: Петербургское востоковедение, 1996.

Хисматулин А. А. Суфизм в Центральной Азии (зарубежные исследования). Сборник статей памяти Фрица Майера (1912–1998) / отв. ред. А. А. Хисматулин. СПб.: филологический факультет СПбГУ, 2001.

Шаблей П. [Рец. на кн.:] Allen J. Frank, Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and Paradox of Islamic Prestige. Leiden; Boston: Brill, 2012. 215 p. // *Ab Imperio*. 2015. № 4. С. 435–443.

Babadzanov B. On the History of Naqshbandiya Mudjaddidiya in Central Mawar Annahr in the Late 18th Early 19th Centuries // *In Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries* / ed. by M. Kemper, A. von Kugelgen, D. Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz Verlag. 1996. P. 385–413.

Bustanov A. The Bulghar Region as a “Land of Ignorance”: Anti-Colonial Discourse in Khvārazmian Connectivity // *Journal of Persianate Studies*. 2016. Vol. 9, no. 2. P. 183–204.

DeWeese D., Gross J.-A. *Sufism in Central Asia*. Leiden: Boston: Brill, 2018.

Frank A. J. *Bukhara and the Muslims of Russia. Sufism, education, and the paradox of Islamic prestige*. Leiden; Boston: Brill, 2012.

Gross J. The Naqshbandiya Connection: From Central Asia to India and Back (16th–19th Centuries) // *India and Central Asia: Commerce and Culture: 1500–1800* / ed. by S. C. Levi. New Delhi Oxford University Press, 2007. P. 232–250.

Khalid A. Ulama and the State in Uzbekistan // *Asian journal of social science*. 2014. No 42. P. 517–535.

Pankov I., Bustanov A. Transregional history of a muslim family: oral and written testimonies on the descendants of Muhammad Sharif al-Bulghari // *Manuscripta Orientalia. International journal for Oriental Manuscript Research*. 2018. Vol. 24, no 1. P. 20–25.

Paul J. Forming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar // *International Journal of Middle East Studies*. 1991. Vol. 23 I. 4. P. 533–548.

Shikhaliyev Sh., Kemper M., Sayfallah-Qadi Bashlarov: Sufi Networks between the North Caucasus and the Volga-Ural // *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*. Leiden; Boston: Brill, 2017. P. 166–198.

Weismann I. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. New York: Routledge, 2007.

REFERENCES

Abashin S. N. *Sovetskii kishlak: mezhdru kolonializmom i modernizatsiei* [The Soviet Kishlak: Between Colonialism and Modernisation]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2015. (In Russian)

Alen J. Frank. *Bukhara and the Muslims of Russia. Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige*. Leiden; Boston: Brill 2012.

Babadzanov B. On the History of Naqshbandiya Mudjaddidiya in Central Mawar Annahr in the Late 18th Early 19th Centuries. *In Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the Early 20th Centuries*. Ed. by Michael Kemper, Anke von Kugelgen, and Dmitriy Yermakov. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1996, pp. 385–413.

Babadjanov B. Aktivizatsiia deyatel'nosti sufiiskih shakhov k kontsu perestroiki i posle obreteniia nezavisimosti [Activation of Sufi Shaikh Activities Towards the End of Perestroika and After Independence]. *Sufizm v Tsentral'noi Azii*. St. Petersburg: Filologicheskii fakul'tet SPbGU Publ., 2001, pp. 331–359. (In Russian)

Babadjanov B. Ob isleme «khoroshem» i isleme «plokhom». Opyt personal'nogo uchastiia v religioznoi ekspertize [On Islam “Good” and Islam “Bad”. Personal Experience of Religious Expertise]. *Alatu Akademik Stadis*. № 4. Bishkek, 2015, pp. 34–46. (In Russian)

Bustanov A. The Bulghar Region as a “Land of Ignorance”: Anti-Colonial Discourse in Khvārazmian Connectivity. *Journal of Persianate Studies*, 2016, no. 9 (2), pp. 183–204.

- Devin DeWeese, Jo-Ann Gross. *Sufism in Central Asia*. Leiden-Boston: Brill, 2018.
- Fahretdinov R. F. *Asar* [Asar]. Kazan': Ruhiiat, 2006. (In Russian)
- Gross J. The Naqshbandiya Connection: From Central Asia to India and Back (16th–19th Centuries). *India and Central Asia: Commerce and Culture: 1500–1800*. Ed. by Scott Cameron Levi. New Delhi Oxford University Press, 2007, pp. 232–250.
- Khismatulin A. A. *Sufiiskaia ritual'naia praktika* [Sufi Ritual Practice]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 1996. (In Russian)
- Khalid A. Ulama and the State in Uzbekistan. *Asian journal of social science*, 2014, no. 42, pp. 517–535.
- Kyugel'gen A. A. Rastsvet nakshbandiia-mudjaddidiia v Srednei Transoksanii s XVIII — do nachala XIX veka: opyt detektivnogo rassledovaniya [The Prosperity of the Naqshbandiyya-Mujaddiyya in Middle Transoxiana from the 18th to the early 19th Century: A Detective Investigation Experience]. *Sufizm v Central'noi Azii* [Sufism in Central Asia]. Ed. by A. A. Khismatulin. St. Petersburg: Filologicheskii fakul'tet SPbGU Publ., 2001, pp. 281–320. (In Russian)
- Pankov I., Bustanov A. Transregional History of a Muslim Family: Oral and Written Testimonies on the Descendants of Muhammad Sharif al-Bulghari. *Manuscripta Orientalia. International journal for Oriental Manuscript Research*, 2018, no. 24 (1), pp. 20–25.
- Paul J. Forming a Faction: The Himayat System of Khwaja Ahrar. *International Journal of Middle East Studies*, 1991, no. 23 (4), pp. 533–548.
- Ramzi M. M. *Talfik al-ahbar va-talkih al-asar fi vaka'i' kazar va-bulgar va-muluk at-tatar*. Beirut: Dar al-kutub al-'ilmiia Publ., 2002, vol. 2. (In Arabic)
- Sami Mirza Abdal Azim. *Istoriia mangytskikh gosudarei* [History of the Mangitic Sovereigns]. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury Publ., 1962. (In Russian)
- Shablei P. Review on Allen J. Frank. Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and Paradox of Islamic Prestige. *Ab Imperio*, 2015, no. 4, pp. 435–443. (In Russian)
- Shikhaliyev Sh., Kemper M. Sayfallah-Qadi Bashlarov: Sufi Networks between the North Caucasus and the Volga-Ural. *The Piety of Learning: Islamic Studies in Honor of Stefan Reichmuth*, 2017, pp. 166–198.
- Sufizm v Tsentral'noi Azii (zarubezhnye issledovaniia). Sbornik statei pamiati Fritsa Maiera (1912–1998) [Sufism in Central Asia (foreign studies) Collection of Articles in Memory of Fritz Mayer (1912–1998)] Ed. by A. A. Khismatulin. St. Petersburg: Filologicheskii fakul'tet SPbGU Publ., 2001. (In Russian)
- Torkaman A. E. *Mudrecy Vostoka* [Sages of the East]. Mahachkala: Dagestanskii gosudarstvennyi universitet Publ., 2009. (In Russian)
- Weismann I. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. New York: Routledge, 2007.

Submitted: 15.12.2021

Accepted: 17.02.2023

Published: 10.04.2023