

## ОТЗЫВ

официального оппонента о диссертации Панкова Игоря Александровича «Культ Йусуфа Хамадани в центральноазиатском исламе как социокультурный феномен», представленной на соискание учёной степени кандидата исторических наук по специальности «07.00.07 – этнография, этнология, антропология».

Представленная к защите работа посвящена теме, ставшей классической в этнологических исследованиях – культу мусульманских святых в социокультурной жизни центральноазиатского региона, или «религиозной этнографии». В работе представлены генезис и эволюция культа Йусуфа Хамадани, значимость которого имеет региональный трансграничный масштаб, связанные с его именем агиология, место паломничества и религиозные практики. Изучение современного развития культа и новые методологические подходы придают актуальность данному исследованию.

Во «Введении» автор создаёт контекст и язык описания изучаемой темы через понятия «авлийа' Аллах», «народный ислам», религиозный ренессанс, национальная идеология, паломнические туры, туризм, обозначает объект и предмет исследования, проблемное поле.

Источниковая база диссертации представляется весьма солидной. Тщательно и полно собраны сведения из накопленной историографии, накоплен оригинальный, а в части генеалогии потомков Мухаммада-Шарифа ал-Булгари и уникальный полевой материал. К сожалению, приходится отметить, что характеристика источников исследования практически сведена к минимуму, хотя они представляют собой, о чём можно догадаться при чтении текста, солидный и разнохарактерный массив – полевые наблюдения, интервью, нарративные и визуальные источники, и даже историография становится источником в данной теме.

Методологический каркас складывается из различных концептуальных рамок. Вслед за К. Гирцем И.А. Панков занимается символическим моделированием для понимания значений «коллективно созданной символической структуры», двойную природу социальных практик и социальное пространство раскрывает на основе положений П. Бурдьё («генетический структурализм»), а «единство социокультурной реальности» на основе концепции П. Сорокина. Методология базируется также на классических принципах историзма, объективности и системного анализа.



В этнологии существует устойчивая и полновесная традиция изучения сакрального пространства и культа святых, и автор диссертации владеет широким историографическим кругом. Используются работы российских и советских исследователей, современные англоязычные и издания узбекистанских авторов. Однако историографическая избирательность оставила некоторые лакуны в анализе тех или иных вопросов, о чём будет написано ниже. Вместе с тем, широкий историографический охват позволяет проследить генезис и эволюцию культа святых, смену проблематики данного предмета исследования.

Тщательный анализ полевого материала, историографический анализ и новые концептуальные рамки позволили диссертанту решить поставленные задачи и сделать ряд оригинальных и аргументированных выводов.

Первая глава в большей степени носит эксплицитный характер – в ней рассматривается культ святых (авлийа' Аллах) в исламе, его генезис в связи с культом предков и эволюция. В реконструкции путей становления подобных культов автор диссертации оправданно опирается главным образом на глубоко фундированную советскую историографию, а также исследования современных авторов. И.А. Панков проводит параллели внутри центральноазиатского региона, а также мусульманских территорий бывшей Российской империи – в Узбекистане, на Кавказе, в Туркмении, Киргизии, Казахстане и даже с цыганами-мусульманами Балкан. Учитывая, что Хорезм был значим для всех кочевников в окрестностях, в том числе каракалпаков и казахов, хотелось бы обратить внимание И.А. Панкова на недоработку в подборе историографии по этому вопросу. При обзоре современных исследований по казахам, который ограничивается двумя позициями (монография Г.Н. Мустафиной 1992 г. и статья И.В. Стасевич 2012 г.), за пределами внимания диссертанта остались обобщающие работы, изданные в Казахстане («Сакральные объекты Казахстана общенационального значения», «Региональные сакральные объекты Казахстана» Астана, 2017), а также автора настоящего отзыва, что вызывает недоумение (глава «Религиозный ландшафт» // Сквозь модернизацию. Традиции в современной жизни российских казахов. М.-СПб, 2016 (в соавторстве с О.Б. Наумовой); статьи: Культурные места в историческом сознании казахов: фактор идентификации // Судьба кочевых обществ в индустриальном и постиндустриальном мире. СПб., 2018. С 85-118; Иеротопия святых мест и новые основания казахской идентичности // Оазисы Шёлкового пути. Современные проблемы этнографии, истории и источниковедения Центральной Азии. М., 2018. С. 802-823; Сакральные пространства казахов: историческая память, иеротопия, идентичность // Электронный научный журнал История. Т. 10, №1, 2019)



Следуя за блистательным корпусом советской этнографии, автор диссертации невольно поддается её языку описания, утверждая, что «В настоящее время в быту [кочевого населения - ЕЛ] сохраняются сильные пережитки шаманских практик» (с. 54). Шаманизм, как и все остальные религиозные системы, пережил в последнее время не меньшее возрождение, а сочетание различных религиозных традиций ёмко отражает понятие «гибридного ислама», предложенное В.О. Бобровниковым.

Безусловным достоинством первой главы является раздел о шиитско-суннитских генетических связях, в частности, о суфийско-шиитских в контексте распространения и утверждения ислама в центральноазиатском регионе, в том числе через включение святилищ в повседневные ритуальные практики. Хотелось бы заметить, что святилище Зенги-баба находится не только под Ташкентом (с. 74), но и под Бахарденом в Туркмении, например.

Интересны также рассуждения о месте суфизма в советский и постсоветский периоды, как нередко оппозиционной идеологии или силы и изменении отношения власти к этой силе: «Неслучайно в современном Узбекистане в рамках возрождения национального самосознания учение суфиев получает поддержку на правительственном уровне» (с. 80). Единственное, я бы говорила о создании «национальной идеологии», а не о «национальном возрождении», поскольку нациеформирование в Узбекистане в полной мере началось не ранее второй половины XX в.

Вторая глава посвящена изучению на основе структурно-функционального метода составляющих культа Йусуфа Хамадани: агиологии, облику и структуре мазара, ритуальным практикам на мазаре. Несомненной новизной обладают материалы, связанные с эволюцией агиологии «святого», анализом изменений бытования мазара в условиях возникновения новых политических границ, роли государства в новой репрезентации мазара и исторической роли шейха, гендерном разделении зон и функций святилища, с генезисом «помощников» подвижника. Привлекательны сведения об особенностях сбора полевого материала автором диссертации, о том, как выстраивалась коммуникация с различными людьми на святилище, которые можно отнести к «антропологии полевых исследований».

Интересен поиск объяснений снижения значимости мазара в наши дни. Так, упадок функционирования гостиницы при мазаре объясняется нарушениями правопорядка (с. 118). Мне бы хотелось предложить ещё одно объяснение более обобщающего характера, связанное с моими наблюдениями на аналогичных комплексах в Казахстане, Туркмении и Узбекистане. Современные практики посещения святых мест приобрели новую динамику. Теперь зачастую нуждающемуся важно не 7 или 40 ночей провести на мазаре, а за день



посетить 3, 7 или 9 святых мест. Это связано с повседневной мобильностью в наши дни, доступностью перемещения на автомобиле, новых представлениях о накоплении «силы» на святых местах.

В вопросе о форме надгробных сооружений в виде дома приводится пояснение местных жителей, что «на начальном этапе покойнику, а потом душе необходимо место для проживания» (с. 124). Однако, известно, что мазар должен быть построен до годовых поминок, хотя скорость возведения постройки в большей степени зависит от материальных возможностей родственников усопшего и мазар может быть возведён и в первые недели. То есть время строительства мазара фактически выходит за рамки «начального этапа». Автор диссертации принимает народное объяснение без критического отношения или дополнительных рассуждений.

Неудачной представляется попытка воссоздать внешний облик Йусуфа Хамадани. Со ссылкой на Йылмаз описан светлый фенотип: «высокий худощавый человек с тонкими чертами лица, светлой кожей и золотистыми волосами» (с. 101), а затем следует рассуждение о принадлежности персов и курдов к индо-памирской расе со ссылкой на Н.Н. Чебоксарова. Причём задача сформулирована таким образом, что «сохранившиеся описания внешности... не дают возможности идентифицировать его этническую принадлежность» (с. 101). Несмотря на то, что центральноазиатский регион, по мнению Л. Ошанина, А. Ярхо, Т. Ходжайова, Н. Дубовой и др. антропологов относится к одному из самых сложных в антропологическом отношении регионов, даже здесь люди с одинаковой внешностью могут относиться к разным этносам; не существует прямой корреляции расового типа и этнической принадлежности. Однако собранные в этом разделе описания внешности имама представляют несомненный интерес и могли бы быть проанализированы как соперничающие концепции, интересна их актуализация в том или ином контексте, да и сам факт их существования.

Остаётся непонятным утверждение, что разделение мусульманского ритуала на «легитимный» и «нелегитимный» представляет собой «ориенталистский подход» (с. 138), особенно в связи с тем, что далее в тексте культовая деятельность анализируется именно с этой позиции. Такое разделение представляется оправданным хотя бы в силу секулярного характера государства, его контроля и регулирования в религиозной политике. Что же в этом «ориенталистского»? Разве что сказалось очевидное увлечение в последнее время концепцией «саидовского ориентализма» и чрезмерное спекулятивное иной раз развенчание чего бы то ни было с этих позиций. На с. 19 диссертации в историографическом обзоре отмечается, что «западные исследователи критикуют советских учёных за использование термина «пережитки» (DeWeese)». Однако подобная критика с высоты 2014



г. ничего не стоит, поскольку всем понятен контекст и дискурс советского времени с его атеистической идеологией и курсом на развитие новой советской обрядности. Понятие «пережитков» во многом позволяло изучать религиозные сюжеты в целом. И те же авторы относились сами критически к такому языку описания, как только были сняты цензурные установки, например, В.Н. Басилов.

В третьей главе анализируется социальное пространство мазара Улли-Пир, его семиотическое поле в парадигме интерпретативной антропологии через концепцию социального поля П. Бурдьё. И.А. Панков выделяет два уровня «поля культа» - локальный вокруг кишлака Бешмерген и поле в границах историко-культурной области Хорезм. Каждое из них описывается по Бурдьё через четыре вида капитала: экономический, культурный, социальный, символический и деятельность социальных агентов.

Подлинным украшением диссертации стал раздел 2 в главе III «Поле культа Йусуфа Хамадани», в частности история и генеалогия потомков Мухаммад-Шарифа ал-Булгари, через которую были раскрыта структура взаимодействия религиозных и семейных связей.

Интересны рассуждения о формировании в соответствии с системой «авлия' Аллах» практик поклонения президентам Узбекистана Исламу Каримову и Туркменистана Сапармурата Ниязова (с. 218-219). Я опубликовала схожий материал по сакрализации личности Динмухаммеда Кунаева, руководителя Республики Казахстан в советское время. Процесс сакрализации памяти Кунаева довольно сильно отличается от приведённых примеров – в первую очередь тем, что происходит после его жизни. Мне представляется слишком прямолинейным перенос сакрального отношения к могилам святых, подвижников, авлия' Аллах на фигуры первых лиц в государстве. Полагаю, необходимо рассмотреть особенности политического устройства этих государств, с некоторыми чертами, присущими тоталитарным обществам. Очевидно, этот вопрос требует дальнейшего исследования.

Заключение содержит выводы предыдущих глав о возникновении и эволюции культа святых в исламе в целом и в центральноазиатском регионе. Выделены его структурно-функциональные составляющие, их изменения в историческом и социальном контексте.

В Приложениях дана визуализация объекта исследования – карта почитаемых мест, связанных с именем Йусуфа Хамадани, план мазара в разных масштабах, фотографии, а также «духовная родословная» - силсилла.

При общем положительном впечатлении от работы, хотелось бы обратить внимание на небесспорные суждения и выводы в диссертации.



О применении термина «культ святых в исламе» действительно ведутся давние и незатухающие споры. И.А. Панков констатирует, что будет избегать его употребления и заменять его «авлийа' Аллах» в связи с отсутствием в исламе процесса канонизации (с. 11). Полагаю, было бы необходимо аргументировать более серьёзно свою позицию и отразить в тексте существующую научную дискуссию по данному вопросу, обратившись, например, к работам С.Н. Абашина и В.О. Бобровникова (Соблазны культа святых (вместо предисловия) // Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: Вост. лит, 2003. С. 5-7), статье Н.С. Терлецкого (Места паломничества и поклонения и доисламские традиции в Центральной Азии // Центральная Азия. Традиции в условиях перемен. Вып. I. СПб.: Наука, 2007. С. 71-98).

Этот вопрос полемичен и неоднозначен. Мне представляется уместным и корректным использование понятия «святой» по разным причинам. В первую очередь, это та сущность явления, которая определяется данным словом и может быть выражена высказыванием филолога и знатока христианства В.Н. Топорова: Святой – это тот человек, в ком пребывает особый вид благодатного возрастания,...» («Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, 1995. С.8). Аскетизм, подвижничество, чудеса и мученичество, - всё это неотъемлемые черты личности, впоследствии почитаемой как святой.

В своём исследовании автор диссертации разделяет подход Т. Асада, призывающего отказаться от ориенталистской концептуализации и перестать проводить параллели с христианством (с. 20), приводит как пример критику Э. Геллнера и К. Гирца, которые «эксплицитно сравнивали его с христианством». Но разве общий генезис данных мировых религий, их во многом совпадающее территориальное возникновение и распространение, заимствования в ритуальных практиках, обозначение через понятие «святой» самими носителями религиозно-культурной традиции не являются весомым аргументом в пользу сравнительного религиоведения? В своих работах я не только показываю полемику по данной проблеме, но и использую концепцию иеротопии, разработанную А.М. Лидовым для сакрального христианского пространства и означающую именно тип деятельности человека по созданию этого пространства. Кстати сказать, во многом данный подход включает в себя положения «религиозного поля» П. Бурдьё, но ещё и дополняет исследованием деятельности самих акторов, что можно было бы описывать через понятие перформативности (кстати, в диссертации на с. 136 цитируется учебник по религиоведению Яблокова о том, что «культ может быть охарактеризован как «драматизация религиозного текста»», однако эту мысль И.А. Панков оставляет без развития). Именно поэтому мне не хватило концептуальных работ ещё одного автора – Ш.М. Шукурова о храмовом сознании



мусульман, характерном также для христиан и буддистов (например, Образ храма. *Imago temple*. М.: Прогресс-Традиция, 2002). А ведь функционирование мазаров и зиаратов, представление о них, как о «намоленных местах» – яркое проявление такого сознания. На мой взгляд, такое разграничение, отказ от параллелей (кстати сказать, не только относительно понятия «святой», но и «мусульманское духовенство») (критика есть, а предложений о термине у критиков нет; подробно об этом мною написано в соавторстве с О.Б. Наумовой (Религиозный ландшафт // Сквозь модернизацию. Традиции в современной жизни российских казахов. М.-СПб., 2016. С. 173-175). Подобное отмежевание, можно сказать, усиливает разграничение там, где уместна метафора двусторонне проницаемых мембран. И.А. Панков и сам на протяжении всей работы, главным образом в Первой главе, не раз обращает внимание на связь ислама с различными формами христианства, буддизма, шаманских практик. По этому вопросу основной текст работы не всегда корреспондируется со сделанными выводами.

Полагаю, что во второй главе о структуре мазара важными были бы работы о мусульманской архитектуре в целом и создании сакральных пространств Р.М. Шукурова и Ш.М. Шукурова.

Хотелось бы поспорить с некоторыми обобщениями И.А. Панкова о том, что «с обретением независимости и началом нациестроительства в Узбекистане культ авлия» Аллах пришёл на помощь формирующимся среднеазиатским этнонационализмам» (с. 228; подобные утверждения также на с. 33, 165 - «Необходимость соответствовать правилам националистического дискурса»). Если следовать такому послы, то как интерпретировать роль мазара Йусуфа Хамадани на территории Туркменистана? Получается, что фигура подвижника становится достоянием двух этнонационализмов? Текст диссертации содержит ряд прямо противоположных утверждений о вненациональной природе исламских практик, например, «Ислам стал мировоззрением, или частью этоса, полиэтнического населения Центральной Азии» (с. 5); цитируются С.Н. Абашин и В.О. Бобровников, что «было бы неправильно считать местную или социальную специфику мусульманского вероучения «национальной» или «традиционной» для данного региона и данного народа», «В любой культуре и в любом регионе всегда уживались самые разнообразные версии ислама, которые могли вступать в борьбу друг с другом» (с. 33). Хотелось бы снять это смысловое противоречие. Бесспорно, что ритуальные практики, те особенности, которые называют «народным исламом» имеют некоторые культурные особенности у разных этносов или даже присваиваются ими как «национальная» традиция, но здесь корректно говорить об интерпретации носителями этих практик как своих этнических черт. Этнологический же материал даёт немало доказательств надэтнической



природы ритуальных практик. А вот создатели новых национальных идеологий в своих конструкциях присваивают, «доместицируют» имена тех или иных исторических деятелей прошлого в национальных категориях. Очевидно, поэтому не возникает споров и конфликтов в отношении к представителям уже суверенных государств.

Автор диссертации, следуя за статьёй Р. Мурадова, подчёркивает роль государства в восстановлении религиозных комплексов. Этот сюжет достоин пристального внимания, и далее в работе И.А. Панков отводит немало места государственной реставрации комплекса Йусуфа Хамадани. Я предлагаю также обратить внимание на роль государства в процессе сакрализации по аналогии с канонизацией, о чём пишу в статье в том же сборнике «Оазисы шёлкового пути», в котором находится и статья блистательного знатока Туркмении Р. Мурадова. В исследовании этого сюжета было бы целесообразно работать в концептуальных рамках политики коммеморации.

Я разделяю взгляд И.А. Панкова на возникновение новых туристических функций паломников по святым местам. Очевидно, что в связи с глобализацией этот процесс носит мировой масштаб. Но вот особенности данного мазара – географическая удалённость, локальность в паломнических маршрутах, более низкая символическая ценность, чем у приведённых в качестве примера Музея суфийской традиции накшбандийа на территории мемориала бухарского шейха Бахауддина Накшбанди и Музей имама аль-Бухари (с.10), на мой взгляд, не позволяют говорить о состоявшемся объекте туризма. Во всяком случае, диссертационная работа не даёт ответа на вопрос о том, можно ли считать окрестное сельское население туристами, а если туристы посещают это место, то кто они и откуда приезжают, то есть для кого этот мазар обладает туристической привлекательностью?

Вызывает сомнения и утверждение на с. 229 «Лишь удалённые сельские мазары остаются островками, где «народный ислам» ещё по-прежнему проявляет себя...». Пожалуй, можно согласиться с этим утверждением в том случае, если речь будет идти о наиболее архаичных чертах ритуальных практик, но ведь их соблюдают и городские родственники, или специально проводят какие-то обряды в сельской местности, или в редуцированной форме в городах. А разве город не предлагает нововведений, не соответствующих ортодоксии? Как раз материально более благополучные горожане активно вводят моду на многолюдные и пышные ритуалы в ресторанах, возводят родовые мечети и памятники и пр. Разве не проявления «народного ислама» ритуальное почитание Корана Усмана в Медресе Муйи Муборак в Ташкенте, жертвоприношение птиц на ступенях Шахи-Зинды, куриная желчь, прилепленная к стенам мазара Толе-бия и других на Шейхентауре в Ташкенте?



Можно в целом констатировать, что высказанные в ходе отзыва критические замечания носят скорее рекомендательный характер и не снижают общего позитивного впечатления от прочитанной работы. Это - достойный большого внимания оригинальный труд с в целом достаточно обоснованными выводами. Не вызывает сомнений как актуальность избранной темы, степень обоснованности научных положений, выводов, сформулированных в диссертации И.А. Панкова, так и их достоверность и новизна.

Автореферат подготовлен с соблюдением принятых правил и отражает содержание и выводы диссертации.

На основании вышеизложенного полагаю, что диссертационное исследование И.А. Панкова «Культ Йусуфа Хамадани в центральноазиатском исламе как социокультурный феномен» соответствует критериям, установленным «Положением о порядке присуждения учёных степеней» в редакции Постановления Правительства РФ от 21.04.2016 г. №355, предъявляемым к диссертациям на соискание учёной степени кандидата наук, а его автор заслуживает присуждения степени кандидата исторических наук по специальности «07.00.07 – этнография, этнология, антропология».

Официальный оппонент,

Кандидат исторических наук, доцент

Исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Ларина Елена Игоревна

119192, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4

ei-larina@mail.ru

+7 (495) 939-14-39



Подпись

заверяю

*Ларина Е.И.*