

МУСУЛЬМАНСКИЕ СВЯТЫЕ МЕСТА КАК ОБЪЕКТ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ НИЖНЕГО ПОВОЛЖЬЯ¹

А.В. Сызранов

Культ мусульманских святых и их могил (ауля) в Астраханском крае сформировался в эпоху Средневековья под мощным влиянием среднеазиатских суфийских традиций и явился одной из форм проникновения и укрепления ислама среди тюркских народов Нижней Волги. Помимо собственно исламских, суфийских основ, рассматриваемый культ имеет доисламские корни. Данный культ является важнейшим компонентом народного ислама, который представляет собой синкретичный комплекс исламских и доисламских религиозных представлений тюркоязычного населения Нижней Волги.

The cult of Muslim saints and their tombs (aulya) in the Astrakhan region was formed in the Middle Ages under the strong influence of Central Asian Sufi tradition and was one of means of penetration and the strengthening of Islam among the Turk tribes of the Lower Volga. In addition to the Sufi ground, the discussed cult has certain pre-Islamic roots. This cult is a key component of folk Islam, which represents a syncretic set of Islamic and pre-Islamic religious believes of Turkic-speaking population of the Lower Volga.

Ключевые слова: ауля, доисламские верования, культ, святые, муджавиры, «народный» ислам.

Key words: aulya, pre-islamic religious beliefs, cult, saints, mudzhavirs, “popular” islam.

Этнокультурное наследие народов Нижнего Поволжья богато и разнообразно. Нижневолжье издревле является перекрестком путей и «вратами народов», регионом открытых этнических и культурных миграций. Сложившееся в силу этого многообразие культурных вариаций, включая этнические и религиозные, – своеобразная «визитная карточка» Астраханского края. Одним из наиболее интересных, на наш взгляд, объектов этнокультурного наследия региона является культ мусульманских святых мест – ауля.

Культ мусульманских святых достаточно широко распространен в исламском мире и включает в себя целый ряд элементов и конкретных проявлений: почитание реально живших или вымышленных лиц, квалифицируемых как «святые», поклонение их могилам, а также деревьям, водоемам, камням, так или иначе связываемым со святыми. Культ святых занимает особое место в мусульманской религии. В исламе всегда шли споры о культе святых, и многие течения, считающие себя ортодоксальными (в частности, «ваххабизм» или «салафизм» [18, с. 198–201; 23, с. 155]), выступали против этого культа. Первоначальный ислам отвергал поклонение каким-либо объектам (кроме «черного камня» Каабы в Мекке), осуждая это как проявление язычества. Однако уже в первые века существования мусульманской религии стал активно развиваться культ святых и их могил как источников божественной благодати [8]. Посредством данного культа ислам, распространяясь на новых территориях, адаптировал многие домусульманские верования и обряды [5, с. 67; 15, с. 21, 46, 65; 18, с. 264]. Другими, собственно мусульманскими факторами, способствовав-

¹ Статья выполнена при поддержке ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России», проект «2010-1.1-303-019-043» «Сохранение культурного наследия в полиэтническом регионе».

шими формированию культа мусульманских святых, были шиизм и суфизм [1]. Особенно большую роль в развитии данного культа сыграл суфизм. Крупнейшие суфийские авторитеты (*мурииды*, *шайхи/шейхи*, *тиры*, *ишаны*), прославившиеся своим благочестием, глубокими познаниями и религиозными подвигами, при жизни или после смерти почитались в качестве святых, а их могилы становились объектами культа. Могилы святых в разных местах исламского мира носят разные названия: *мазар* [8], *зиярат* [21, с. 164; 44, с. 75], *тир* [21, с. 164], *астана (остана)* [10, с. 170], *овлия* [16] и др.

В отечественной науке культ мусульманских святых исследуется достаточно давно, в основном на среднеазиатских и кавказских материалах [5; 7; 19; 21; 34; 35; 37 и др.]. Особенности этих исследований прослежены в совместной статье С.Н. Абашина и В.О. Бобровникова [3]. Изучение же культа святых в мусульманских регионах Поволжья и Сибири практически не велось. Однако появившиеся в последнее время исследования по этим регионам показывают, что культ мусульманских святых был здесь весьма распространен и не менее интересен для науки (см. [33]).

В настоящей работе предпринимается попытка проанализировать культ мусульманских святых в Астраханской области. Первые отрывочные сведения о мусульманских святынях Нижней Волги содержатся у Н.М. Маторина [24] и В.Д. Пятницкого [30]. Наиболее существенный вклад в изучение нижеволжского варианта культа мусульманских святых внес астраханский историк-этнограф В.М. Викторин [11; 12; 13].

На Нижней Волге данный культ сформировался, на наш взгляд, в эпоху Золотой Орды (XIII–XV вв.) и Астраханского ханства (XV–XVI вв.) под мощным влиянием среднеазиатского суфизма. Исламизация Улуса Джучи протекала во многом благодаря миссионерской деятельности суфийских проповедников из Бухары и Хорезма (особенно из суфийских братств-*тарика* йасавийа и кубравийа) [22, с. 111–115]. Это было обусловлено тем, что именно суфии являлись наиболее активными распространителями ислама среди тюркских кочевников евразийских степей. Насколько влиятельны были суфии в Золотой Орде с самого начала ее существования, можно судить по многочисленным источникам. Так, ряд арабских и персидских авторов сообщают, что хан Берке (правил в 1258–1266 гг.) принял ислам под руководством известного шейха тарика кубравийа Сайф ад-Дина ал-Бахарзи (ум. в 1260/1261 г.) [17, с. 48; 31, с. 235, 379, 507; 32, с. 205]. Анонимное сочинение XV в. «Шаджрат ал-атрак» утверждает, что хан Узбек (правил в 1312–1342 гг.), при котором произошло принятие ислама в качестве государственной религии, также перешел в мусульманство под руководством шейха тарика йасавийа Саййид-ата, или Сеййид-ата (ум. в 1291/1292 или 1310/1311 г.), который был учеником йасавийского шейха Занги-ата [2; 32, с. 206]. Об этом же рассказывают и легенды хорезмских узбеков [35, с. 167]. В источниках упоминаются и другие суфийские шейхи при дворе Узбека, в частности, Номан ад-Дина ал-Хорезми [31, с. 307, 523]. Эти и другие духовные авторитеты имели большое влияние на правителей Золотой Орды.

Известно, что многие из суфиев, способствовавших распространению ислама в Золотой Орде, при жизни или после смерти почитались в качестве святых, а места их захоронений становились объектами культа. Так, в частности до сих пор башкирами почитается мавзолей-*мазар* (возведенный по приказу золотоордынского хана Джанибека) туркменского шейха Хусейн-бека из

братства йасавийа, который в XIV в. проповедовал ислам среди башкирских племен [22, с. 114–115; 44, с. 75].

Почитание святых могил суфийских шейхов сохраняется и в постзолотоордынских государственных образованиях (Казанском, Астраханском ханствах и др.), а также после их падения. Известно, что в Казанском ханстве существовал культ могил святых – суфийских шейхов *тарики* йасавийа Иш-Мухаммеда, Бейраша, Идриса, Касима и др. [41, с. 198]. Османский автор Эвлия Челеби (1611–1679/1683) в сочинении «Сеяхат-намэ» описывает древние «почитаемые гробницы членов общины Мухаммеда и прочих пророков» в окрестностях развалин города Сарая, видимо, сохранившиеся с золотоордынского времени и эпохи Астраханского ханства. Эти гробницы в его время почитались местным татарским населением, и сам он совершил к ним паломничество, пребывая в Нижнем Поволжье в 1666 г. [43, с. 140–142].

На территории Астраханской области археологами был раскопан ряд золотоордынских мавзолеев: у с. Бутырки в Ахтубинском районе, на Селитренном городище в Харабалинском районе (остатки столицы Золотой Орды – г. Сарай, или Сарай ал-Махруса), у пос. Комсомольский в Харабалинском районе и др. [36, с. 233; 40, с. 26; 42, с. 14–16].

Естественно, сложно сказать, какие из них являлись могилами святых и объектами культа. Скорее всего, это были гробницы знати или богатых людей. Археолог Ю.А. Павленко связывает мавзолей у пос. Комсомольский с суфийской *завиейей* – обителью дервишей, возникшей около могилы суфийского святого [27, с. 76]. Однако другой астраханский археолог, Д.В. Васильев, более аргументированно утверждает, что в данном мавзолее захоронены представители высшей золотоордынской знати, но никак не суфийские авторитеты. По его мнению, этот археологический памятник не имеет никакого отношения к распространению суфизма в Нижнем Поволжье, а лишь иллюстрирует начальный этап мусульманизации верхушки общества Золотой Орды [9, с. 116].

Возможно, некоторые мавзолеи Селитренного городища, если верить сообщению Эвлия Челеби, являются захоронениями святых.

Большинство золотоордынских почитаемых мавзолеев было забыто, хотя сохранились сведения, что развалины одного из них на территории Селитренного городища под названием Джигит-хаджи почитались ногайцами и татарами в XVIII в.

В течение второй половины XVI–XIX вв. почитание нижеволжских святых могил было воспринято юртовскими ногайскими татарами, татарами-переселенцами (казанскими и мишарскими), туркменами, ногайцами-карагашами и казахами. Во многом это восприятие было облегчено тем, что ислам у этих народов был идентичен тому исламу, который исповедовало тюркоязычное население Нижнего Поволжья в XIV–XVI вв. Это был суннизм ханафитского *мазхаба*, достаточно «либерального» для инкорпорирования доисламских верований и обрядов кочевников. Культ святых переосмысливался новыми тюркскими мигрантами. Старые святилища забывались, но сохранялось главное – традиция культа, а потому он пополнялся почитанием святых могил новых народов. Ныне существующие могилы святых, в основном относительно недавнего возникновения (XVIII–XIX вв.), за исключением некоторых культовых объектов, предположительно более раннего времени. Таким образом, культ мусульманских святых и их могил в Астраханской области имеет, на наш взгляд, древние истоки и сложился в эпоху Средневеко-

вья, в основном благодаря суфизму. Однако, помимо собственно исламских, суфийских основ, данный культ, несомненно, связан с определенными доисламскими корнями.

По сведениям В.М. Викторина, в XIX в. в окрестностях Астрахани насчитывалось 23 могилы мусульманских святых, в том числе 19 – у поселений юртовских татар. Исследователь отмечает, что это количество совпадает с количеством родоплеменных подразделений юртовцев [11, с. 86]. Возможно, что погребенные святые считались родоначальниками отдельных родственных групп юртовских татар и почитались соответственно. Сегодня в Астраханской области насчитывается около 40 могил святых, которые носят название *ауля*, *авлия*, *эвлия* и т.п. Эти наименования происходят от арабского термина *аулия* (ед. ч. *вали*) – «святые», «находящиеся под покровительством (Аллаха)», «близкие, друзья (Аллаха)» [20; 28]. У тюркоязычных народов Нижней Волги арабское *аулия* используется в форме единственного числа и обозначает как самого святого, так и его могилу. В тюркских языках это слово транслитерируется и передается разными путями. В дальнейшем нами избирается форма *ауля* как наиболее близкая произношению юртовских татар Астраханской области, преимущественных носителей культа святых, а также уже введенная в научный оборот П.И. Небольсиным, В.Д. Пятницким и В.М. Викториним [26, с. 132; 30, с. 160; 11; 12; 13].

Одни *ауля* позабыты и заброшены, другие находятся в стадии забывания, третьи активно действуют как культовые объекты. В число *ауля* входят святилища всех видов и масштабов: от локальных святых могил, о которых знают лишь в одном селении, до святилищ, известных не только в Астраханской области, но и за ее пределами.

Большинство святых могил находятся на мусульманских кладбищах (сельских и городских), хотя ряд *ауля* расположены отдельно: на одиноком бугре, на берегу реки, во дворе мечети или даже частного дома. Помимо отдельных *ауля*, существует несколько культовых комплексов, объединяющих две и более святые могилы. Наиболее известны подобные комплексы на мусульманских кладбищах у пос. Мошаик в Ленинском районе г. Астрахани и у с. Малый Арал в Красноярском районе Астраханской области, каждый из которых состоит из пяти *ауля*.

Среди тех *ауля*, о которых хоть что-нибудь известно, можно выделить следующие группы святилищ:

- ✓ захоронения выдающихся религиозных деятелей (суфиев и представителей духовенства);
- ✓ могилы разного рода знахарок и гадалок (как правило, женщин);
- ✓ усыпальницы светских лиц – представителей местной аристократии, правителей, членов их семей, погребения которых почитались главным образом благодаря тому, что располагались рядом с *ауля* популярных святых;
- ✓ святилища, связанные с именами святых, которые похоронены в других местах, – «имитационные *ауля*»;
- ✓ святые места, связанные с исламизированными в той или иной степени доисламскими объектами поклонения, имеющими отношение к культу природы.

Культ мусульманских святых и их могил в Астраханской области является важнейшим компонентом «народного» ислама [5, с. 6; 6, с. 3; 15, с. 109; 25, с. 3; 29, с. 69 и др.], который представляет собой синкретичный комплекс исламских и доисламских религиозных представлений тюркоязычного насе-

ления Нижней Волги. Муллы астраханских мечетей в основном не поддерживают поклонение *ауля*, но и не препятствуют этому, а где-то в сельской местности даже поощряют паломничества на святые места. Влияние же данного культа на мусульман области сохраняется до сих пор, обнаруживая некоторую тенденцию к усилению.

Рассматриваемый культ, сформировавшийся в Средние века, адаптировал и инкорпорировал доисламские верования и обряды тюркского населения Золотой Орды и Астраханского ханства. Мусульманские святые восприняли функции духов предков, духов-хозяев местности, шаманских духов-покровителей. Старые, доисламские святые места связывались фольклорной традицией с теми или иными мусульманскими подвижниками. Таким образом, культ святых был одной из форм, с помощью которых ислам смог утвердиться в Нижнем Поволжье.

Во многом культ мусульманских святых и их могил в Астраханской области сохранил элементы архаических верований и обрядов, восходящих к домонотеистической эпохе. Так, в данном культе нашли отражение древние анимистические и тотемистические верования. Образы некоторых святых обнаруживают связь с родовым шаманством. Кроме того, культ мусульманских святых вобрал в себя некоторые традиции архаического культа предков. Почитание священных деревьев, кустарников и водоемов при некоторых *ауля* генетически связано с доисламскими традициями тюрков Нижней Волги и имеет отношение к культу природы. Доисламским, на наш взгляд, является также обычай завязывать разноцветные ленточки, лоскутки материи (белого, зеленого, голубого, красного, желтого цветов) на оградах могил святых.

Следует заметить, что этот пласт доисламских по происхождению религиозных представлений не был чем-то застывшим, а постоянно эволюционировал. Доисламские верования и обряды все более упрощались, теряя свои наиболее архаические черты. Сохраняющиеся в настоящее время представления уже достаточно исламизированы и органично вплетены в систему местного ислама.

Култ святых в значительно большей степени, чем «официальный» ислам, удовлетворяет эмоциональные потребности населения в непосредственной связи со сверхъестественными силами. Святые выполняют функции посредников между Богом и человеком, выступают как покровители локальных общин, родоплеменных подразделений, поселков. Возможно, ранее функциональное назначение отдельных *ауля* было более «специализированным», но со временем, в результате стандартизации и упрощения культа могилы святых становились главным образом местами исцеления от болезней; к ним совершали паломничества для прошений или от болезней. Однако пережитки былой «специализации» на некоторых *ауля* еще присутствуют. Кроме того, многие *ауля* часто выполняли функции полевых мечетей (особенно в советское время, когда настоящих мечетей было крайне мало), поэтому их посещение прочно вошло в праздничную обрядность. Локальные *ауля* посещаются жителями близлежащих населенных пунктов по традиции, поэтому паломничество к ним можно рассматривать как стереотип традиционного общинного поведения.

Култ мусульманских святых и их могил-*ауля* в Астраханской области обладает особым комплексом ритуально-обрядовых действий. Ритуал паломничества (араб. *адаб аз-зийара*) за долгие столетия существования культа

приобрел более-менее унифицированный облик. Он включает следующие компоненты:

- ✓ молитва (араб. *ас-салаат*, перс. *намаз*) у гробницы святого, которой нередко предшествуют круговые обходы вокруг святилища, имитация обхода паломниками Каабы в Мекке во время хаджа (обряд *таваф* – араб. «обход», «хождение вокруг»);
- ✓ повязывание разноцветных (чаще белых) лоскутков, ленточек, платков на оградах могил святых, установка флажков-*байраков* и флагов-*тугов*;
- ✓ приношение даров святому (как правило, денег) – обряд *нийаз* (араб. «просьба», «вымаливание»).

В отдельных случаях паломники совершают ритуал омовения (тюрк. *таарат*, *тагарат*; от араб. *тахара* – «очищение»), закалывают жертвенных животных (баранов, уток и др.) и устраивают коллективную трапезу на *ауля* для достижения желаемого результата паломничества. Иногда на некоторых святых местах проводят ночь (или три ночи).

Чаще всего святые могилы посещаются просящими, больными людьми, отправляющимися в дальнюю дорогу и др. Паломники обращают к святым мольбы о ниспослании здоровья, потомства, благополучия в доме, хорошего урожая, дождя и т.д. Посещение местного *ауля* обычно входит в погребальный обряд. Обычные дни посещений – среда, вторник. Перед паломничеством необходимо духовно и телесно очиститься (избавиться от «дурных» мыслей, помолиться, совершить традиционное мусульманское омовение и т.п.).

Поклонение местным святым – обязательный элемент мусульманских праздников Курбан-байрам, Ураза-байрам, Маулид. Ранее (по крайней мере, вплоть до конца 1920-х гг.) в Астраханском крае на наиболее крупных *ауля* устраивался ежегодный праздничный молебен *зийарат*. Так, посетивший в 1927 г. Нижнее Поволжье московский этнограф В.Д. Пятницкий коротко описал *зийарат* на *ауля* Сеит-баба Хожетаевский [30, с. 160]. Другой исследователь, Н.М. Маторин, приводит описание *зийарата* на *ауля* Тукли-баба и Шейх Заман [24, с. 88]. Как следует из мемуаров И.М. Махмудова (1893–1970), одного из организаторов колхозного строительства в регионе, самый большой *зийарат* в начале XX в. устраивался на *ауля* Нурмухаммед Урдяк/Эряк/Орэк-адже [14, л. 36–37]. Особый интерес представляет также связанный с рядом *ауля* обряд вызывания дождя [38].

За рядом святых могил ухаживают т.н. *муджавиры* (*мужавиры*, *межавиры*, *межеверы*; от араб. *муджавир* – «соседний», «живущий по соседству»; глагол *джавара* имеет также значение «заниматься делами благочестия») – определенная социальная группа смотрителей и хранителей *ауля*. Они обязаны содержать могилы святых в порядке, присматривать за ними. Иногда *муджавиры* ведают отправлением жертвоприношений и руководят общественными молениями на *ауля*. За «заботу» о святых они пользуются всеобщим уважением, получают от паломников подарки (продукты, деньги). *Муджавиры* имеют также право пользоваться денежными подношениями, оставляемыми паломниками на могилах святых (для обновления или частичного ремонта *ауля*, раздачи *садака* или для других целей; реже они сдают эти средства в мечеть).

Ранее, по свидетельству информаторов, почти за каждым святым местом ухаживал потомственный *муджавир*, ведущий свой род непосредственно от святого. *Муджавирами* были только мужчины, передававшие свой пост старшим сыновьям; женщинам не полагалось появляться на кладбище. Сего-

дня «линии» *муджавирства* меняются. Хранителем *ауля* может быть уже не только действительный потомок святого (их осталось довольно мало), но и любой уважаемый житель близлежащей деревни, выбираемый на сходке стариков. Иногда *муджавирами* становятся женщины из остатков традиционных *муджавирских* родов, в которых не осталось мужчин, либо их мужья.

Важным источником для изучения образов святых являются фольклорные данные: легенды и предания, собранные нами в 1998–2005 гг. в Приволжском, Наримановском, Красноярском, Володарском и Харабалинском районах Астраханской области. Накопленный фольклорно-агиографический материал был подвергнут первоначальной обработке, включающей сравнение и обобщение легенд и преданий как между собой, так и со сходным материалом из соседних регионов ислама (в частности, Средней Азии).

Сравнение отдельных легенд, относящихся к различным персонажам-святых, позволяет выявить одну специфическую особенность. Речь идет о часто повторяющихся мотивах и сюжетах в легендах и преданиях. Можно назвать целый ряд таких «бродячих» фольклорных повторов: мотив «чудесного сна» (когда тому или иному человеку во время сна является почивший святой и просит воздвигнуть усыпальницу на месте своего забытого захоронения или перенести могилу в другое место), рассказы о чудесных способностях разных святых исцелять болезни, о путешествиях святых по мусульманскому Востоку или по всему миру, о чудесах (араб. *карамат*, ед. ч. *карама*), совершаемых святыми (особенно суфиями), и т.п.

Эти и другие сюжеты нижеволжской фольклорно-агиографической традиции имеют прямые параллели со среднеазиатским, в частности, хорезмийским материалом [35, с. 47–48].

Все же, несмотря на известную нивелировку образов мусульманских святых стандартными, повторяющимися сюжетами и мотивами, именно легенды и предания в противоположность ритуалу на *ауля* дают возможность полнее выявить индивидуальность отдельного персонажа астраханской мусульманской агиологии. Каждый из них обладает характерными, только ему присущими чертами; святых (за редким исключением) трудно спутать одного с другим [39, с. 29–39].

Итак, культ мусульманских святых и их могил-*ауля* на территории современной Астраханской области сформировался в эпоху Средневековья под мощным влиянием среднеазиатских суфийских традиций и явился одной из форм проникновения и укрепления ислама среди тюркских народов Нижней Волги. Это позволяет говорить о том, что исламизация нижеволжских тюрков проходила в тесной связи с процессами распространения ислама в Средней Азии, и что важнейшую роль в этом сыграл суфизм. Кроме того, уже в эпоху Нового времени в астраханском культе мусульманских святых прослеживается кавказское суфийское влияние.

Рассматриваемый культ является важнейшим компонентом «народного» ислама. Во многом он сохранил пережитки архаических верований и обрядов, связанных с анимизмом, шаманизмом, магией, культом предков и др. Этот пласт доисламских по происхождению религиозных представлений в настоящее время уже достаточно исламизирован.

Историко-сравнительный анализ культа мусульманских святых в Астраханской области показывает схожесть его системы с системой аналогичного культа в Средней Азии, что позволяет говорить о единстве данной мусульманской культурной традиции в нижеволжском и среднеазиатском регио-

нах. Однако есть основания говорить и о некоторых специфических особенностях культа святых в Астраханской области. Так, здесь он не получил столь широкого распространения, четкой оформленности и выраженности, как в других регионах ислама. Возможно, это связано с такими факторами, как постоянные миграции населения в Нижнем Поволжье, пресечение значительных религиозно-культурных связей региона со Средней Азией после вхождения Астраханского ханства в состав России в 1556 г., антирелигиозная политика властей в советское время и др. Культ складывался на протяжении веков в результате этноконфессиональных контактов различных групп тюркоязычных народов.

Сегодня, несмотря на то что многие *ауля* забыты и заброшены, очевиден возрастающий интерес мусульманской общественности к могилам святых. Идет процесс восстановления муртазавирского «сословия», активизируется культовая деятельность на наиболее известных святилищах, многие старые *ауля* реставрируются и обновляются. Культ мусульманских святых и их могил – это важное и интересное явление нижеволжского ислама, имеющее многовековую историю и перспективы развития, включая тенденцию к возрождению традиций почитания.

Список литературы

1. Абашин С. Н. Ислам и культ святых в Средней Азии / С. Н. Абашин // Этнографическое обозрение. – 2001. – № 2. – С. 128–131.
2. Абашин С. Н. Занги-ата / С. Н. Абашин // Ислам на территории бывшей Российской империи : энциклопедический словарь. – М., 2001. – Вып. 3. – С. 41.
3. Абашин С. Н. Соблазны культа святых (вместо предисловия) / С. Н. Абашин, В. О. Бобровников // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. – М., 2003. – С. 3–17.
4. Астраханский сборник, издаваемый Петровским обществом исследователей Астраханского края. – Астрахань, 1896. – Вып. 1.
5. Басилов В. Н. Культ святых в исламе / В. Н. Басилов. – М., 1970.
6. Басилов В. Н. Введение / В. Н. Басилов, Г. П. Снесарев // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки. – М., 1986. – С. 3–5.
7. Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов / Т. Д. Баялиева. – Фрунзе, 1972.
8. Большаков О. Г. Мазар / О. Г. Большаков // Ислам : энциклопедич. словарь. – М., 1991. – С. 151.
9. Васильев Д. В. Мавзолеи Золотой Орды: географический обзор и опыт типологизации / Д. В. Васильев // Ученые записки : мат-лы докл. итоговой науч. конф. АГУ (26 апреля 2002 г.). – Астрахань, 2003. – Ч. 2. – С. 110–119.
10. Валеев Ф. Т. Сибирские татары: культура и быт / Ф. Т. Валеев. – Казань, 1993.
11. Викторин В. М. *Ауля* и *муртазавират* (Следы доисламских верований у ногайцев окрестностей Астрахани) / В. М. Викторин // Половецкая луна. – Черкесск, 1993. – № 3 (7). – С. 85–92.
12. Викторин В. М. *Муртазавират* и культ святых мест – «*ауля*» в нижеволжском варианте ислама (цивилизационный, формационный и этнический подходы к изучению) / В. М. Викторин // Ислам, общество и культура : мат-лы Междунар. науч. конф. «Исламская цивилизация в преддверии XXI века (к 600-летию ислама в Сибири)». – Омск, 1994. – С. 40–42.
13. Викторин В. М. Тукли-баба Шашлы-адже – святое место астраханских мусульман / В. М. Викторин // Этнографическое обозрение. – 2003. – № 2. – С. 50–61.

14. ГААО (Государственный архив Астраханской области). – Ф. 1926. – Оп. 2. – Д. 20.
15. Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухаммеденские эскизы) / И. Гольдциер. – М., 1938.
16. Демидов С. М. Овлия / С. М. Демидов // Ислам на территории бывшей Российской империи : энциклопедич. словарь. – М., 2001. – Вып. 3. – С. 76–77.
17. Джандосова З. А. Казахстан / З. А. Джандосова // Ислам на территории бывшей Российской империи : энциклопедич. словарь. – М., 2001. – Вып. 3. – С. 48–53.
18. Климович Л. И. Ислам / Л. И. Климович. – М., 1965.
19. Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-наби (некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) / Ю. В. Кнорозов // Советская этнография. – 1949. – № 2. – С. 86–97.
20. Кныш А. Д. Вали / А. Д. Кныш // Ислам : энциклопедич. словарь. – М., 1991. – С. 46.
21. Макатов И. А. Культ святых в исламе (на материалах Дагестанской АССР и Чечено-Ингушской АССР) / И. А. Макатов // Вопросы научного атеизма. – М., 1967. – Вып. 3. – С. 164–175.
22. Малов Н. М. Религия в Золотой Орде / Н. М. Малов, А. Б. Малышев, А. И. Ракушин. – Саратов, 1998.
23. Массэ А. Ислам. Очерк истории / А. Массэ. – М., 1982.
24. Маторин Н. М. Религия у народов Волжско-Камского края прежде и теперь. Язычество – ислам – православие – сектантство / Н. М. Маторин. – М., 1929.
25. Мустафина Р. М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.) / Р. М. Мустафина. – Алмата, 1992.
26. Небольсин П. И. Очерки Волжского низовья / П. И. Небольсин. – СПб., 1852.
27. Павленко Ю. А. К вопросу о распространении суфизма в Нижнем Поволжье / Ю. А. Павленко // Археология Нижнего Поволжья на рубеже тысячелетий : мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. – Астрахань, 2001. – С. 74–76.
28. Пиотровский М. Б. Вали / М. Б. Пиотровский // Ислам. Краткий справочник. – М., 1983. – С. 44–45.
29. Поляков С. П. Традиционализм в современном среднеазиатском обществе / С. П. Поляков. – М., 1989.
30. Пятницкий В. Д. Карагачи (По материалам поездки в 1927 г.) / В. Д. Пятницкий // Землеведение. Географический журнал им. Д.Н. Анучина. – М., 1930. – Т. 32, вып. 3–4. – С. 155–170.
31. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды / сост. В. Г. Тизенгаузен. – СПб., 1884. – Т. 1: Извлечения из сочинений арабских.
32. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Извлечения из персидских сочинений / сост. В. Г. Тизенгаузен, обраб. А. А. Ромаскевича и С. Л. Волина. – М. – Л., 1941. – Т. 2.
33. Селезнев А. Г. Занге-ата и Хазыр-Ильяс: исторические и этнические аспекты распространения ислама в Сибири / А. Г. Селезнев, И. А. Селезнева // Этнографическое обозрение. – 2003. – № 6. – С. 41–56.
34. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма / Г. П. Снесарев. – М., 1969.
35. Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии / Г. П. Снесарев. – М., 1983.
36. Степи Евразии в эпоху Средневековья. – М., 1981.
37. Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане / О. А. Сухарева. – Ташкент, 1960.
38. Сызранов А. В. Обряд вызывания дождя у тюркских народов Астраханского края / А. В. Сызранов // Традиции живая нить : сб. мат-лов по этнографии Астраханского края. – Астрахань, 2003. – Вып. 8. – С. 69–71.
39. Сызранов А. В. Святые места мусульман Астраханского края: историко-этнографический очерк / А. В. Сызранов. – Астрахань, 2006.

40. Федоров-Давыдов Г. А. Золотоордынские города Поволжья / Г. А. Федоров-Давыдов. – М., 1994.
41. Худяков М. Г. Очерки по истории Казанского ханства / М. Г. Худяков. – М., 1990.
42. Шнайдштейн Е. В. Археологические памятники Астраханской области. Путеводитель по памятникам археологии Ахтубинского района / Е. В. Шнайдштейн. – Астрахань, 1990. – С. 14–16.
43. Челеби Эвлия. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века) / Эвлия Челеби / сост. и отв. ред. А. Д. Желтяков. – М., 1979. – Вып. 2: Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подонья.
44. Юнусова А. Б. Ислам в Башкирии. 1917–1994 / А. Б. Юнусова. – Уфа, 1994.

ДИАЛОГИЧНОСТЬ СОЗНАНИЯ В УСЛОВИЯХ ФОРМИРОВАНИЯ ГЛОБАЛЬНОЙ МЕТАКУЛЬТУРЫ¹

Е.В. Хлыщёва

В статье анализируются противоречивые тенденции современного мира, ведущие к формированию глобальной метакультуры, с одной стороны, и к самоидентификации локальных культур, с другой. Жизнеспособность существующего миропорядка во многом обуславливается способностью общества к культурному диалогу.

In the article the author analyzes inconsistent tendencies of the modern world, leaders to formation of global metaculture on the one hand, and to self-identification of local cultures, on another. Viability of an existing world order depends from the ability of a society to cultural dialogue.

Ключевые слова: культурный диалог, глобальная метакультура, «новый национализм», космополитизм.

Key words: cultural dialogue, global metaculture, “new nationalism”, cosmopolitism.

Глобализация обуславливает повседневную встречу культур и межкультурные коммуникации в мировом масштабе, поэтому бытие современной культуры возможно лишь в диалоге, который является формой взаимодействия и понимания культурных реалий. Диалог – это общение с культурой, реализация и воспроизводство ее достижений, это «обнаружение и понимание ценностей других культур, способ присвоения последних, возможность снятия политической напряженности между государствами и этническими группами» [7, с. 12]. Процесс взаимодействия культур и есть диалог, а формы взаимодействия представляют собой различные виды диалогических отношений. Все современные культуры сформированы в результате многочисленного и длительного культурного взаимодействия. Сюда включается и диалог создателя и потребителя культурных ценностей, и диалог поколений, и диалог культур как формы взаимодействия и взаимопонимания народов.

Современные процессы вызвали к жизни проблемы, с которыми человечеству еще не приходилось сталкиваться, а потому и не существует готовых методов их решения. Ведущим процессом признается глобализация, которая демонстрирует две основные тенденции общественного развития. *Первая* – более явная культурная унификация по западному образу, в ходе которой со-

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 10-03-0064 За «Чужой и культурная безопасность».