

Олена Соболева

## Колективні молитви дуа: до проблеми відтворення сучасного «побутового» ісламу кримських татар

Olena Soboleva

### **Collective prayers dua: to the problem of reproduction of modern «everyday» Islam of the Crimean Tatars**

Some special features of traditional collective prayers practices of Crimean Tatars Dua are described. These practices have the same importance for Muslims of Crimea as the cult practices of Islam - Salat prayer, Fasting Ramadan, Friday prayers and Hajj. Dua has an important role in the reproduction of traditional religiosity of Crimean Tatars.

*Key words:* collective prayer, «everyday» Islam, religion, Crimean Tatars

Йдеться про особливі риси традиційних колективних молитовних практик кримських татар дуа. Вони мають таке ж важливе значення для мусульман Криму, як і культові практики ісламу – Намаз, піст Рамадан, п'ятнична молитва та Хадж. Дуа відіграє важливу роль у відтворенні традиційної релігійності кримських татар.

*Ключові слова:* колективні молитви, «побутовий» іслам, релігійність, кримські татари

У дослідженні певного релігійного культу та його вчення сьогодні особливо привертає увагу не лише офіційна доктрина, що найбільше виражається у системі теології, але й так звана «побутова», чи «народна» релігійність, яка знаходить своє втілення переважно в усній традиції. Вчені різних спеціалізацій, етнологи, історики-медієвісти, соціологи, неодноразово звертали увагу на специфічні, не притаманні офіційному віровченню, явища відтворення релігійного культу в окремих етнорелігійних общинах. Наявність цих особливостей пояснюють по-різному, зокрема вказується на накладання певного етнічного субстрату на релігійні традиції населення окремих регіонів, також велике значення «народної релігії» в часи Середньовіччя та Нового часу пояснюють домінуванням міфологічної картини світу із потужною фольклорно-ритуальною системою, яка інкорпорувала у себе певні релігійні постулати офіційної віри<sup>1</sup>. Таке пояснення найбільше підходить для вивчення явищ релігійної культури народів доіндустріального суспільства, проте до кінця не дає відповіді на питання відтворення старих й навіть творення нових форм «неформальної» релігійності у сучасну добу. Можливо, причина постійного співіснування та взаємодії «офіційної» та «побутової» релігії криється у нелінійності людського соціуму, в якому одночасно співіснують безліч ідей та традицій, а також у притаманній людині «мозаїчності» свідомості, яка приймає та комбінує одночасно взаємовиключну інформацію.

У цій статті пропонується до розгляду питання сучасного побутування традиції проведення колективних релігійних практик *дуа* в середовищі кримських татар в Криму, які за низкою ознак можна віднести до одного з проявів «побутового» ісламу. Незважаючи на те, що колективні молитви *дуа* займають помітне місце в релігійній культурі кримських татар і характеризується місцевою самобутністю, вони не отримали достатнього висвітлення в науковій літературі. Для нас інтерес представляють замітки і дослідження етнографії та фольклору кримських татар, зроблені в різний час<sup>2</sup>. У них містяться також деякі матеріали про особливості дотримання кримськотатарськими віруючими ісламського культу. Відсутність уваги етнографів до питань «народного» ісламу кримських татар можна пояснити домінуванням атеїстичної радянської ідеології і зацікавленістю дослідників у вивченні доісламських архаїчних елементів. Останнім часом вийшла також низка розвідок, присвячених ісламознавчій тематиці. Проте основне місце а них займає все жтаки дослідження розвитку та відродження офіційних релігійних інституцій, неформальна ж сторона релігійного життя не отримала достатнього освітлення<sup>3</sup>. Саме тому в розгляді цього питання переважно будемо використовувати польові матеріали автора (2006 – 2011 рр.). Окремо хотілося б відзначити роботу Г. Туймової, присвячену релігійним жанрам фольклору кримських татар, *Мавлід і іляхи*. Це, мабуть, єдине дослідження, виконане на базі польових матеріалів, в якому розглянуті особливості колективних релігійних практик кримських татар<sup>4</sup>.

Кримські татари сповідують ісламську релігію сунітського толку. Величезний збиток мусульманському віросповіданню в Криму, як втім, і на всій території, де була встановлена комуністична влада, принесла примусова секуляризація суспільного життя в радянський час. В умовах, коли закривалися мечеті і монастирі, переслідувалися релігійні діячі, знищувалася традиційна система теологічної освіти, окремі форми релігійного життя йшли в глибоке підпілля, де протягом усього радянського періоду піддавалися свого роду консервації. Дослідники різних мусульманських традицій вже неодноразово засвідчували слабку ієрархізацію та інституалізацію релігійного життя «пересічних віруючих» в ісламі<sup>5</sup>. На відміну від християнства, в ісламі низка сімейно-побутових обрядів мали «приватний» характер, проводилися не в храмі, як у християн, а в колі сім'ї за участю священнослужителя мулли, часом його функції заміщав старійшина роду. Таке «неформальне» положення релігії сприяло швидкому переміщенню всіх уцілілих в радянський час публічних ісламських обрядів у приватну сферу. У середовищі кримських татар, мабуть, головну суспільно-релігійну функцію отримує обряд колективних молитов *дуа*. Молебень *дуа* проводили традиційно в будинку ініціатора події, в ньому ж брала участь місцева ісламська громада. У радянський час функції священнослужителів все

частіше стали виконувати літні чоловіки, які вміли читати арабською і не мали спеціальної теологічної освіти, а відтворення релігійних практик щораз більше зміщувалося в «непрофесійну» та побутову сферу.

Форма проведення, склад учасників, а також, у певному сенсі, і релігійні тексти обряду *дуа* дають нам можливість зарахувати його до прояву так званого «народного», або «побутового» ісламу. Самі кримські татари називають традиційні звичаї та обряди, не врегульовані офіційною релігійною доктриною, терміном *адет* (кримтатар – «звичай»). За словами імама мечеті с. Войково Ленінського району, сучасний священнослужитель повинен лояльно ставитися до елементів «народної» релігії, і якщо і не підтримувати, то хоча б не забороняти: «Ну, звичайно ж, є звичаї, які у кожного народу свої. Там різниця є. Але звичай – це таке почуття людини, населення, його відірвати ніяк не можна, тому, що воно з давніх давен йде. Ну, які не заважають, не заважають і не суперечать релігії – будь ласка, будь ласка»<sup>6</sup>. Але тут треба зазначити, що дослідники ісламу неодноразово стикалися зі складністю у відділенні так званого класичного або чистого ісламу та побутового ісламу<sup>7</sup>. Для віруючих такі елементи, як поминальні молитви після похорону, шанування могил мусульманських праведників, колективні молитви, що проводяться в колі громади, є невід'ємними атрибутами ісламського віросповідання, хоча часто і не представлені в офіційному варіанті ісламу. До того ж джерелом такого роду релігійних практик часто виступають самі священнослужителі, що користуються повагою серед віруючих. Вони часто є вихідцями з місцевих громад та успадковують свої знання від предків. Сьогодні так само увагу дослідників привертає питання опозиції традиційного ісламу і нових течій радикального і ліберального спрямування, які набули поширення серед певних груп кримських татар після розпаду Радянського Союзу та лібералізації суспільного життя. Центром релігійного життя кримських татар є Духовне управління мусульман Криму, яке визнає традиційний для кримських татар ханафітський масхаб сунізму. В останні десятиліття певний вплив отрималанизка інших мусульманських організацій і об'єднань, що мають переважно іноземне походження. До них можна віднести і діяльність радикальних ваххабітів і хиз-бут тахрір, також певне поширення отримав салафітський іслам, що пов'язаний з арабським світом, постійну підтримку отримують і турецькі релігійні фонди та організації<sup>8</sup>. Також слід зазначити, що в консервативному сільському середовищі «новими» сприймаються також обряди, що привносяться молодими священнослужителями, які отримали релігійну освіту закордоном (переважно в Туреччині та арабських країнах). С. Н. Абашин, дослідник подібних процесів в середовищі мусульман Середньої Азії, також вказує на те, що така опозиція є часто надуманою. За його словами, ворожнеча між різними новими і старими течіями ісламу скоріше носить соціальний, ніж релігійний

характер, і полягає чималою мірою в спробах перерозподілу «символічного капіталу»<sup>9</sup>. У нашому дослідженні питання стосовно поширення нових для Криму мусульманських течій важливе, оскільки їх лідери не є носіями і ретрансляторами прийнятих у кримських татар форм релігійних зібрань і молитов. Представники нетрадиційних течій ісламу найчастіше не підтримують, а часом і заперечують окремі складові традиційних релігійних молебнів *дуа*, які включають в себе багато народних *адетів*. Респонденти, носії традиційних релігійних знань, критично ставляться до представників нових «сект» ісламу: «Добре, може зараз більш грамотні, я про те не веду. Але споконвіку як йшло, як передавалося з покоління в покоління, так і йде. А це все таке, борода, це йде звідти. Десь, хтось керує»<sup>10</sup>. «Це коли людині під ніготь заноза заходить і починає наривати, знаєш, як боляче, ось це ось біль наш. Це різні ваххабісти, різні хиз-бут тахрір. Звідки воно до нас прийшло, я не знаю. Маленький народ, 300 тисяч людей мусульман тут, і ось така ось, не було цього!»<sup>11</sup>

Перейдемо тепер власне до розгляду традицій проведення колективних молебнів, їх структури і ритуалів, що їх супроводжують. Термін «*дуа*», або «*дува*» перекладається з кримськотатарського як «молитва» і є досить ємним поняттям, що позначає молитовний текст, як писемний, так і відтворюваний усно. До *дуа* відносять молитовні тексти – цитати з Корану арабською мовою, а також і молитви, складені кримськотатарською мовою, часто відверто фольклорного походження (наприклад «*Ягъмур дуасы*», молитва викликання дощу). У значенні писемного молитовного тексту термін *дуа* знайшов широкий вжиток для позначення молитов – амулетів, які носять на тілі від пристриту і на удачу. У значенні усного тексту термін *дуа* вживається як щодо індивідуальної молитви, так і для позначення молитовних колективних практик, традиційно прийнятих у кримських татар.

Колективні *дуа* поділяються за змістом і характером події, яким вони присвячуються, на поминальні молитви за померлими на 7-й, 36-й і 40-й день після похорону, півроку і рік (*къайгъы дуасы*, *кемлик дуасы* – «молитва печалі»), а також молитви, які супроводжують радісні події в житті родини, *козь-айдындуасы* (кримськотатар. – «радісна звістка»), або *эйилик дуасы* (кримськотатар. *эйилик* – «добро», «благополуччя») – наприклад, народження дитини, спорудження нового будинку, повернення з подорожі члена сім'ї і т.д.<sup>13</sup> Також є категорія *дуа*, що скликаються господарем, для благословення свого наміру *ніет* (далека дорога, будівництво, велика покупка). Знаходимо навіть вказівки на те, що раніше дорослий чоловік міг відпустити бороду тільки після досягнення 63-річного віку, приношення жертви та колективного *дуа* з особливою молитвою – *сакал -дуаси* (від кримськотатар. *сакал* – борода)<sup>14</sup>.

*Дуа* традиційно проводиться в будинку ініціатора події. На *дуа* запрошують старших представників родини і шанованих сусідів похилого віку. Про проведення обряду оголошують за кілька тижнів. Кожен, хто йде на молитву, перед цим повинен обов'язково за мусульманською традицією зробити *абдест* – обряд обмивання. Для проведення молитви виділяють два приміщення – кімнату для жінок і кімнату для чоловіків. Безпосередньо в релігійному обряді беруть участь люди похилого і середнього віку. Ведучий – мулла, як правило, читає молитовні тексти, всі присутні можуть хором вимовляти заключні формули молитов. Певні частини молитви читають усі присутні по черзі, в тому числі і жінки. Молодь в самому ритуалі участі не бере, але займається приготуванням обрядової їжі, обслуговуванням столів.

За описом Г. Туймової, *дуа* має універсальну структуру і складається з 3-х частин: перша присвячена читанню Корана, друга – *Мавлід*, а третя – виконання релігійних гімнів *іляхі*. Автор зазначає, що читання релігійного поетичного твору *Мавлід* у поминальних *дуа* є обов'язковим, а в молитвах на честь радісної події виконується за бажанням господаря<sup>15</sup>. А втім, наші польові записи свідчать, що *Мавлід* супроводжує не кожне поминальне *дуа*. Він може бути виконаний лише тричі протягом усього комплексу поминання (від сьомого дня до року). Читання ж цього твору під час шлюбних ритуалів нами тепер не було зафіксовано взагалі.

Перша частина *дуа*, має кілька підетапів.

Під час першого з них вимовляється на початку *ніст* («намір») і мулла повідомляє про причину зібрання, далі читають першу суру Корану *Аль-Фатіха*, яка і відкриває молебень. Ця сура починає і завершує увесь молебень, а також кожен його композиційну частину. Після завершення читання першої сури мулла прочитає формулу *Тауба* («покаяння»). Після *Тауба* слідує триразове співуче колективне проголошення формули шахади («*ля іля ілля-ла -лаху ...*» – «Немає іншого божества крім Бога ...»). Далі починається читання окремих сур з Корану, прочитання імамом окремих аятів чергується триразовим колективним проголошенням формули звеличування Бога *текбір* («*Аллаху акбар ...*»). Першу частину завершує читання сури *Аль-Фатіха*<sup>16</sup>.

Другий підетап дослідники називають «зікр». Зікр є традиційною ісламською релігійною практикою, яка полягає в багаторазовому повторенні імені Аллаха, він має багато форм виконання, залежно від місцевих культурних і етнічних традицій. Найбільшого поширення зікр як медитативна практика отримав серед суфійських братств<sup>17</sup>. Розпочинає цей підетап молебню читання аяту *Аль-курси* «Трон» з другої сури. Сам зікр у кримських татар називається «*теспе чекме*» («перебирання чоток») або *джемаат зікр* (суспільний, колективний зікр) і полягає в багаторазовому проголошенні формули вихваляння Бога *тахліль*, що

чергується з читанням релігійних гімнів *зікр іляхісі*. Для цього традиційно використовують чотки з зерен рути (*юзерлік*), які складаються з трьох сегментів, кожен з яких налічує 33 округлих світлих намистин, розділених чорними. На кожен світлу намистину вимовляють формулу *тахліль*, короткий цикл, таким чином, складається з 33-х рецитацій, чорна намистина відзначає виконання уривка з *іляхі*<sup>18</sup>. Під час виголошення формули «*ля іла-іля-л-лаху*» спочатку всі присутні повертають або нахиляють голову праворуч, потім ліворуч, вітають таким чином ангелів, що сидять на правому та лівому плечах. У кримських татар часто виконують спеціальні *зікр іляхісі*, які Г. Туймова порівнює з прийнятими у низці суфійських братств авторськими зікрами<sup>19</sup>. Сьогодні зікр, так само, як і *Мавлід*, не є обов'язковою частиною *дуа*, хоча його виконання вважається богоугодною справою.

*Зікр*, що виконують під час *дуа*, належить до типу гучного зікру *зікр – і джахр*. Г. Туймова вбачає у традиційних формах кримськотатарського зікру паралелі з релігійними практиками, які побутували в багатьох суфійських братствах (Кадірїя, Мавлавїя). Це сама структура молитви, проголошення *тахлїлю*, визначені рухи тіла (розгойдування), що супроводжують читання молитви, а також *іляхі*, які виконувалися під час зікру<sup>20</sup>.

Третій підетап першої частини полягає в читанні сури Корану *Ясин*, однієї з найбільш шанованих сур серед мусульман.

Четвертий підетап називається *Багишлама* («посвята»), тобто посвячення всієї молитви якійсь події. Існує два види посвяти: прочитаного Корану і прочитаної 41 раз сури *Ясин*. Для цього кожен бажуючий може підготувати так званий *кирклама* (від кримськотат. *кирк* – 40), тобто прочитати 40 разів суру *Ясин*. Коли гість заходить в будинок, він оголошує господареві, що «дарує» від себе один *кирклама*. Для того, щоб не заплутатися в кількості подарованих *кирклама*, на позначення кожного з них кладуть на тарілку по одному шматочку цукру<sup>21</sup>. Так само хтось із найближчих родичів або сам господар перед проведенням *дуа* читає Коран від початку до кінця (*Куран хатим*). Нині, якщо в родині ніхто не вмє читати арабською мовою, то замовляють читати Коран у когось з мешканців села, часто у місцевого мулли. У нагороду за прочитаний Коран платять, по можливості, гроші. Потім під час *дуа* відбувається обряд посвячення Корану (*Куран багишлайлар*), або, за словами респондента, «відправлення молитви в Рай». Кожен прочитаний Коран позначають на тарілочки однією цукеркою. На кожен *Куран хатим* читають під час *дуа* три рази 112 суру Корану (*Аль-Іхляс*), один раз 113 суру (*Аль-Феляк*) і один раз 114 суру (*Аль-Нас*). Але, як правило, під час одного *дуа* присвячують тільки один прочитаний Коран. Після цього починають «дарувати» *кирклама*. На один *кирклама*, як правило, читають по три рази 112 суру (*Аль-Іхляс*). Читання сур з Корану супроводжується потрібним

проголошенням *текбір* (форма восхваління Аллаха). Кожен із запрошених гостей по черзі прочитує три рази 112 суру, черга рухається по колу. Спочатку молитву присвяти читають чоловіки, потім черга переходить до жінок. Якщо на *дуа* принесли багато *кирклама*, то господар може відкласти собі кілька шматків цукру, який символізує прочитанні молитви, для якогось іншої важливої життєвої події. Відчитаний цукор і цукерки учасники молитви забирають собі – вважається, що його вживання допомагає від різних хвороб.

П'ятий підетап – це колективний молебень закінчується читанням заключної *Хатим дуа* «завершальної молитви».

Другу частиную колективних молебнів *дуа*, як правило, присвячують читанню поетичного тексту *Мавлід* (*Мевлюд*), хоча, як вже зазначалося раніше, сьогодні *Мавлід* виконується далеко не на кожному *дуа*. *Мавлід* традиційно в ісламському світі читають під час свята народження пророка Мухаммеда 12 числа *Рабі-аль-авваля*. У кримських татар ритуальний контекст виконання поеми розширився за рахунок введення його в структуру колективних молитовних практик *дуа*. У кримськотатарській релігійній традиції набув поширення поетичний текст *Мавлід Васілету – н Неджат*, авторства С. Челебі (помер 1419), поета-містика турецького походження. Традиційно він ділиться на кілька розділів (*бахр*), а його виконання супроводжується певними ритуалами<sup>22</sup>. Так, під час читання розділу «*Еміне хатун*», в певний момент, коли згадується «аромат, подібний мускусу», виносять сушене листя базиліка, всі присутні його розтирають в руках, а кімната заповнюється пряним запахом. Під час прочитання тексту «*Кетірділер Кевсері*», всім присутнім роздають чашки з обрядовим шербетом. Після слів: «Прилетіла птаха біла з розпростертими крилами, зміцнила мене силою віри», жінки одна одній гладять спину<sup>23</sup>. Під час прочитання центральної глави *Мевлід* «*Мергаба бахри*» всі присутні встають, чоловіки складають руки внизу живота: права рука лежить на лівій. Респондентом, уродженцем м. Сімферополь, був описаний дещо інший обряд під час прочитання цього тексту: головний читець виходив у центр кімнати, всі присутні шикувалися в два ряди навколо нього. Головний виконавець починав обертатися в ліву сторону, при цьому ритмічно погойдуючись, всі інші повторювали його рухи, вимовляючи в такт вигук «*Хай, хай!*». За словами інформанта, такий спосіб колективного виконання поетичного тексту сьогодні зустрічається щораз рідше, хоча іноді на релігійних зібраннях ще проводять такі кругові обертання<sup>24</sup>. Можна стверджувати, що спосіб прочитання і характер обрядів, прийнятих під час виконання *Мавліду*, схожі з особливостями виконання цієї поеми в середовищі суфійських братств.

Третя, заключна частина *дуа* присвячується прочитанню релігійних текстів *іляхі*, за словами Г. Туймової, в цей час їх найчастіше виконували жінки. *Іляхі* (від араб. «Божественний») – релігійний музично – поетичний жанр фоль-

клору кримських татар, що сформувався на основі мусульманської традиції та етнічного фольклору. *Іляхі* як фольклорний жанр виник у часи Кримського Ханства під значним впливом суфійських молитовних практик. Зміст *іляхі* має повчальний характер, в них мовиться про людське благочестя, наводяться приклади з Корану, текст побудований у вигляді звернень до людей, Аллаха, померлих предків. За характером виконання, тематикою і обрядовим значенням дослідники виділяють кілька типів *іляхі*: *Тавхид іляхійси* (виконувалися хором, часто супроводжувалися ритмічними вигуками: «хай», «гай») *вакуф іляхійси* (сольні твори), *зікір іляхійси* (виконувалися під час колективної молитви *зікір*), *су селя іляхійси* (співали тільки при обмиванні покійного), *киев – келін іляхійси* (весільні *іляхі*), *Мухаммедін іляхійси* (пісні на честь пророка Мухаммеда) т.д.<sup>25</sup> Слід підкреслити, що не всі згадані *іляхі* виконуються безпосередньо під час *дуа*, деякі з поетичних текстів мають досить чітку ритуальну прив'язку, це, наприклад, похоронні та весільні *іляхі*, які не входять в структуру *дуа*, а виконуються в певні моменти розгортання відповідних обрядів.

Перед проведенням молитви усіх присутніх пригощають кавою і традиційними солодощами. У деяких общинах чоловіки під час читання молитви сьогодні традиційно сидять на *міндер* (низьких матрацах) уздовж стін кімнати. Жінки, перебуваючи в сусідньому окремому приміщенні, уважно слухають молитву і приєднуються хором до молитви чоловіків під час виголошення заключних молитовних формул. Після завершення *дуа* всіх учасників запрошують до обіднього столу, який накривають окремо для чоловіків і жінок. Обов'язковими стравами в цей день є суп *шорба* (в степовому Криму подають *томалах шорба* – з маленькими фрикадельками), компот із сухофруктів – *хошаф*. На стіл не подають виделки та перець, а також хліб нарізають цільними шматками, не перерізаючи навпіл.

Молитва *дуа* має, по суті, поминальний характер, молитви *Куран хатим* і *кирклама* здійснювали з метою вшанування померлих предків. Так, респондент зазначає: «І на *нішан* [заручини – О. С.] *кирклама* також читають, це ж все ми для мертвих робимо. *Кирклама* – це саме поминальна молитва»<sup>26</sup>. Інший інформант, зокрема, вказує на те, що молитва живих є їжею для померлих: «Живий їсть воду, хліб, сіль. А мертвий – читання Корану – це його їжа»<sup>27</sup>. Поминають всіх предків роду, не перераховуючи поіменно, крім того, також у поминальній молитві згадують усіх людей, які загинули в дорозі. Обов'язково в кінці молитви господар будинку роздає всім учасникам дійства пожертву – *садака*, під час фіксації матеріалів, це було приблизно по дві – три гривні кожному.

У всіх ритуалах *дуа* помітна важлива обрядова роль чоловіків. Власне чоловіки є виконавцями всіх основних молитов, а мулла керує молебнем. Сьогодні це єдиний ритуал, де збереглася традиційна сегрегація статей. Крім релігійної функції, *дуа* у багатьох випадках виконує роль громадської санкції (весільне



*дуа*, проводи в армію, *дуа* перед початком спорудження будинку). У колективних *дуа* беруть участь усі віруючі різних вікових і соціальних груп, навіть ті, які не виконують намаз, не дотримуються посту Рамадан і не ходять на п'ятничну молитву. У цьому відношенні колективні молитовні практики *дуа* виступають потужним інструментом, що залучає в релігійне життя всіх мусульман, у тому числі й тих, яких прийнято називати «умовно віруючими».

Розгляд структури *дуа*, традицій його проведення, молитовних текстів показує особливий вплив традицій різних суфійських тарикатів. Дослідники ісламу в Криму вже вказували на важливу роль суфійських братств у поширенні релігії на півострові. Суфійські обителі розташовувалися в різних регіонах півострова, а діяльність шейхів – містиків підтримувалася представниками правлячої династії ханів у Криму. Зокрема, в Криму відома діяльність таких традиційних тарикатів, як хальветія, йасавія, мавлавія, кадирія, накшбандія, але є інформація і про місцеві братства – коледжі та чоюнджі<sup>28</sup>. Культура середньовічних мусульманських містиків особливо виразно вплинула на формування традиційного інституту ісламу кримських татар у двох сферах. По-перше, суфійський вплив помітний у формуванні культу поклоніння могилам мусульманських праведників Азізів. По-друге, власне, в традиціях колективних релігійних зборів, приурочених до сімейного і, частково, до календарного обрядового циклу, які ми щойно розглянули.

Сьогодні виділення з усього розмаїття ритуалів, пов'язаних з *дуа* безпосередньо, вплив суфійських традицій певних братств – досить складне завдання. Очевидним є перехресний вплив між локальною кримськотатарською етнічною традицією і релігійною культурою суфіїв, що мали вплив у певному регіоні. У народному середовищі відбувався постійний процес фольклоризації професійних суфійських релігійно-поетичних жанрів, міфологізації життя релігійних діячів – шейхів, могили яких (Азізи) згодом ставали важливими місцями шанування і паломництва. Проникнення суфійських релігійних практик в традиційне обрядове життя жителів окремого регіону бачимо на прикладі, що був описаний автором середини XIX ст. Ф. Домбровським. За його словами, *дуа* влаштовувалися раз на рік у тих селах Євпаторійського повіту, де були Джума – Джамі (Соборної мечеті) представниками суфійських братств. У селі Бурнак (10 – 11 дворів) *дуа* проводили традиційно між 10 і 15 травня. Напередодні проведення обряду в село з навколишніх сіл збиралися шейхи, дервіші та їхні учні. Обряд молитовних зборів відбувався увечері після заходу сонця. Молитву вів головний шейх, всі присутні (близько 30 осіб) ставали по колу і підспівували вигуками «Гува» (очевидно, йдеться про круговий *зікр*). Одночасно в полі поблизу села влаштовували ярмарок і народні гуляння жителі всіх навколишніх селищ. Варто зазначити, що головний шейх села, який і був

головним виконавцем молитви, за 40 днів до проведення молитви закривався у себе в келії, постив і проводив весь час у молитві, читаючи Коран. Вечорами до нього збиралися учні на проповіді<sup>29</sup>. Ця традиція дуже нагадує сучасний звичай читати повністю Коран (Куран хатим) і 40 разів суру *Ясин* (*кирклама*) перед проведенням *дуа*. На цьому прикладі бачимо, як звичай суфійських тарикатів проникали в суспільне життя села, а традиція проведення релігійних зборів *дуа*, очевидно, стала відзначатися місцевими жителями як своєрідний календарний обряд (ярмарок та гуляння). Цілком можливо, що в пізнішій традиції *дуа*, що проводилися членами суфійських тарикатів, поступово перемістилися в область сімейних релігійних ритуалів, а пам'ять про їх зв'язок з певними суфійськими братствами або діяльністю конкретного місцевого шейха втратилася.

Імовірно колективні молитовні практики, в тій формі, в якій вони представлені нині, можна вважати відносно пізнім явищем. У своїй структурі, в обрядових текстах вони «законсервували» традиції суфійських братств, які мали безпосередній вплив в певній громаді, а ретранслявалися ці традиції через передачу в сім'ях спадкових мулл і шейхів. У радянський час колективні *дуа* набули особливого суспільно-релігійного значення, оскільки були чи не єдиною публічною формою репрезентації ісламу. Таким чином, традиція проведення *дуа* є одним з найбільш важливих проявів так званого «народного ісламу» кримських татар. *Дуа* представляє місцевий варіант відтворення мусульманського віровчення, який був сформований під значним впливом різних течій мусульманського містицизму.

<sup>1</sup> Цуканова И. В. Определение специфики феномена «народная религиозность» // Наука – искусство – культура. – 2012. – Вып. 1. – С. 64 – 71.

<sup>2</sup> Гудзий Н. Мотив усеченной головы в татарской легенде об Азисе // Известия Таврической ученой архивной комиссии. – 1919. – № 56. – С. 98 – 108; Маркс Н. Азис (бахчисарайская легенда) // ИТУАК. – 1918. – № 54. – С. 260 – 264; Домбровский Фр. М. Дуа // Крымские татары: хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. – Симферополь, 2005. – С. 171 – 174 [Переизд.: Домбровский Фр. 1847, *Дуа*, Одесский вестник, № 51]; Раде Г. Крымские татары // Вестник Российского географического общества. – 1856. – Ч. 18; 1857. – Ч. 19.

<sup>3</sup> Ислам в Крыму: Очерки функционирования мусульманских институтов / Бойцова Е. В., Ганкевич В. Ю., Муратова Э. С., Хайрединова З. З. – Симферополь: Элиньо, 2009 – 432 С. ; Богомолов О., Данилов С. Семиволос I. Ислам и политика идентичностей у Крыму: від символічних війн до визнання культурного розмаїття. Аналітична доповідь. – К.: Стило, 2009, – 56 С. ; Осиповский С. Н. Развитие ислама в современном Крыму // Вісник СевНТУ: зб. наук. пр. Вып. 141/2013. Серія: Філософія. – Севастополь, 2013. – С. 132 – 135с. ; Куц Н., Муратова Э. Прошлое, настоящее и будущее крымских татар в дискурсе мусульманского сообщества Крыма. – К.: «К.І.С.», 2014.

<sup>4</sup> Туймова Г. Р. Религиозные музыкально – поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар: мавлид и иляхи : дис. канд. иск. М., – 2008. – 209 С.

- <sup>5</sup> Уразманова Р. К. «Мусулманские» обряды в быту татар // Этнографическое обозрение. – 2009. – №1. – С. 13 – 26; Абашин С. Н., Практическая логика ислама // Антропология социальных перемен. Сб. статей к 70-летию В.А.Тишкова / Отв. ред. Э.-Б. Гучинова, Г. Комарова. М.: Российская политическая энциклопедия, 2011. – С. 256 – 281.
- <sup>6</sup> Аблязов Б. (1932 р.н.), народився в С. Ай –Серез (Міжріччя) Судакського р-ну. Записано автором в 2011 р.в С. Войкове Ленінського р-ну.
- <sup>7</sup> Абашин С. Н., Бобровник В. О. Соблазны культа святых (вместо предисловия) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / РАН; Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо – Маклая; Институт востоковедения / С. Н. Абашин (сост. и отв. ред.), В. О. Бобровников (сост. и отв. ред.). – М.: Восточная литература, 2003. –С. 3 – 17.
- <sup>8</sup> Осиповский С. Н. Развитие ислама в современном Крыму//Вісник Сев НТУ: зб. наук. пр. Вип. 141/2013. Серія: Філософія. — Севастополь, 2013. – С. 133.
- <sup>9</sup> Абашин С. Н., Практическая логика ислама... – С. 256 – 281.
- <sup>10</sup> Халілов Д. (1926 р.н.), народився в С. Ельбузли Судакського р-ну. Записано автором в 2011 р.в м. Старий Крим.
- <sup>11</sup> Аблязов Б. (1932 р.н.), народився в С. Ай -Серез (Міжріччя) Судакського р-ну. Записано автором в 2011 р.в С. Войкове Ленінського р-ну.
- <sup>12</sup> Абдураманов А. (1926 р.н.), народився в С. Бай-Кият Черноморського р-ну. Записано автором в 2007 р. в м. Євпаторія.
- <sup>13</sup> Еюпова З. (1926 р.н), народилася в С. Керменчик Бахчисарайського р-ну. Записано автором в 2007 р. в С. Щасливе Бахчисарайського р-ну.
- <sup>14</sup> Сейтжелілова З. (1931 р.н.), народився в С. Коккоз Бахчисарайського р-ну. Записано автором в 2007 р. в м. Сімферополь.
- <sup>15</sup> Туймова Г. Р. Религиозные музыкально – поэтические жанры в традиционной музыке крымских татар: мавлид и иляхи : дис. канд. иск. М., – 2008. – С. 55.
- <sup>16</sup> Там само. – С. 57.
- <sup>17</sup> Аширов А.А. Пасилов Б.А. Зикр джахр в ритуальной практике суфийских групп Средней Азии и его этнографические особенности // Этнографическое обозрение.– 2010. – №5. – С. 37 – 43
- <sup>18</sup> Аміров Р. (1930 р.н.), народився в м. Сімферополь, батько родом з С. Бурнак. Записано автором в 2010 р., в м. Сімферополь.
- <sup>19</sup> Туймова Г. Р. Вказ. праця. – С. 60.
- <sup>20</sup> Там само. – С. 62.
- <sup>21</sup> Абашин С. Н. Практическая логика ислама... – С. 256 – 281.
- <sup>22</sup> Туймова Г. Р. Вказ. праця. – С. 64 – 72.
- <sup>23</sup> Там само. – С. 71.
- <sup>24</sup> Аміров Р. (1930 р.н.), народився в м. Сімферополь, батько родом з С. Бурнак. Записано автором в 2010 р. в м. Сімферополь.
- <sup>25</sup> Антология крымской народной музыки [Собиратель, исследователь, сост., авт. Ф.М.Алиев]. – Симф., 2001. – С. 73 – 90.
- <sup>26</sup> Абляімова М. (1934 р.н.), народилася в м. Євпаторія. Записано автором в 2007 р. в м. Євпаторія.

- <sup>27</sup> Аблязов Б. (1932 р.н.), народився в С. Ай-Серез (Міжріччя) Судакського р-ну. Записано автором в 2011 р. в С. Войкове Ленінського р-ну.
- <sup>28</sup> Абдульвапов Н. Актуальные проблемы изучения суфизма в Крыму // Ученые записки ТНУ. – Симферополь. – 2005. – Т.18 (57). – № 3: Серия «Филология». – С.179–192.
- <sup>29</sup> Домбровский Фр. М. Дуа //Крымские татары: хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. – Сиферополь, 2005. – С. 171 – 174 [Переизд.: Домбровскиф Фр. 1847, *Дуа*, Одесский вестник, № 51].