

МУСУЛЬМАНСЬКІ СВЯТИНІ КРИМУ: ПОХОДЖЕННЯ ТА СКЛАДОВІ КУЛЬТУ ПОКЛОНІННЯ

У статті на основі опублікованих джерел та польових досліджень автора розглянуто мусульманські святині Криму, звичаї кримських татар, пов'язані із паломництвом до місцевих святих місць. Наводиться класифікація мусульманських святинь відповідно до їх популярності, місця в сакральній ієрархії, їх походження, типу вшановуваних об'єктів.

Ключові слова: Кримські татари, паломництво, святі місця.

Феномен вшанування могил місцевих святих є важливою частиною відтворення ісламського релігійного культу в різних куточках світу, де набула поширення мусульманська релігія. В різних місцевостях святі могили мають різні назви: пир, ауля, овляя, мазар, зиярат [33, с. 127], а культ поклоніння святиням в різних ісламських країнах набув низки локальних форм, проте його структура та основні функції видаються універсальними. Це вшанування місць поховання визначних ісламських діячів або легендарних історичних осіб, відтворення релігійних обрядових практик біля святих місць, здійснення місцевого паломництва.

Вивчення даного феномену лежить на перетині інтересів кількох гуманітарних дисциплін: краєзнавства, релігієзнавства, історії, археології, етнології. Щодо етнології, то вона традиційно вивчає форми сприйняття та відтворення релігійного культу крізь призму місцевих традиційних уявлень, адже реальні ісламські діячі, могили яких шанувалися у певній місцевості, піддавалися фольклоризації та набували в народній свідомості міфологічних рис. Проте, як зазначають дослідники культу святих, твердити, що поклоніння ісламським святиням складається виключно із архаїчних, домонотеїстичних вірувань, як це стверджувалося у роботах радянських дослідників, ми не можемо, адже культ вшанування місцевих святинь у своїх основних формах сповнений ісламською символікою і у свідомості самих віруючих нерозривно пов'язаний із мусульманською релігією [4]. Так само і запевняти, що паломництво до місцевих святих могил лежить у площині суто «народної», «популярної» релігійності, ми також не вважаємо доцільним, адже часто джерелом цього культу виступало ісламське духовенство (місцеві імами, шейхи та монахи-

дервіші), яке його підтримувало та обслуговувало. Поклоніння місцевим ісламським святиням є синкретичним явищем, що інкорпоровало різноманітні місцеві ісламські течії та традиції, народні релігійні уявлення, колективні світоглядні моделі, механізми міжконфесійного співіснування тощо.

Питання культу святих у ісламі виступає традиційно популярною тематикою вивчення, як у західній науці, так і в країнах колишнього Радянського Союзу. Попри таке зацікавлення у сучасній науці темою культу святих в ісламі і на фоні широкої бібліографії із вивчення поклоніння мусульманським святим у Південній [3] та Середній Азії [5, 13, 28, 24], Африці [25, 1] та на Кавказі [2, 12], білою плямою виглядає майже повна відсутність спеціальних та узагальнюючих робіт із цієї проблематики на основі кримського матеріалу. Наприкінці XIX ст. вийшло кілька статей, зокрема І. Гаспрінського та Н. Гудзія, що торкалися питання культу вшанування кримських мусульманських святинь – азизів [14, 15]. У першій половині XX ст. ісламознавча проблематика була забороненою темою в Радянському Союзі, а друга половина XX ст. відзначилася повним занепадом будь-яких історичних, культурологічних чи етнографічних досліджень кримськотатарської культурної спадщини, що було результатом сталінських репресій проти кримських татар та депортації 1944 року. Хоча вже пройшло багато років після зняття заборони на дослідження культури мусульман Криму, питання вшанування місцевих мусульманських святинь ще не стало предметом комплексного дослідження. Лише декілька коротких оглядів, присвячених питанню кримських азизів, датуються кінцем XX – початком XXI ст. [6, 16, 22, 23].

Дане дослідження є спробою систематизації та аналізу усних згадок про кримські азизи, зібра-

них автором протягом 2006 – 2011 років серед кримських татар в Криму. В результаті експедиційних досліджень автора було записано близько 50 інтерв'ю із кримськими старожилами, та отримано відомості про більш ніж 50 культових об'єктів поклоніння, різних за локалізацією, значенням та типом. Це дало можливість виробити попередню класифікацію святинь та визначити їх місце у системі народних вірувань та релігійних практик. Серед проблем, які виникають сьогодні під час дослідження даного явища, в першу чергу слід відзначити спорадичність та незавершеність усних свідчень з даного питання, адже традиція поклоніння була штучно перервана в роки депортації кримських татар на нові землі проживання. Затрудненим є також дослідження самих об'єктів поклоніння, адже більшість ісламських пам'яток, мечетей та кладовищ були зруйновані у радянські часи. Окремою проблемою є відірваність інтерв'ю від регіону дослідження, адже кримські татари рідко поверталися в рідні села і сьогодні проживають в Криму часто дисперсно.

Спочатку розглянемо структуру культури поклоніння та його основні форми. Кримські місця шанування мають загальну назву «азіз», відповідно «азізлер» у множині. Слово «азіз» є арабським за походженням і означає «милий», «дорогий», або «святий». В кримській традиції дане слово вживається як по відношенню до найвидатніших ісламських діячів та легендарних осіб, так і до вшановуваних місць поховання праведників. Святі місця також називають «азіз-баба» або «азіз-баба», «азіз-чокрак» (святие джерело). Частіше для позначення азізу додається назва місцевості або селища, біля якого він розташований, наприклад Корбек Азіз (с. Корбек, нині Привітне Алуштинської м.р.), Карли Азіз (с. Карли Бахчисарайського р-ну) або Карадаг Азіз-Бабай (могила знаходиться на горі Карадаг біля Феодосії). Іноді в назві святині присутня вказівка на її особливі властивості або форму, наприклад, Кирк Азізлер (дослівно – «сорок святих», сакральний комплекс знаходиться біля с. Зуя Білогірського р-ну), або Козь Бабай в с. Джума-Елі (Привітне) Кіровського р-ну («козь» – кр. тат. – «око», за переказами, ця святиня особливо допомагала від хвороб очей), Киз Азізлер (кр. тат. «киз» - «дівчина») в с. Бакаташ Кіровського р-ну (за переказами, там поховані молоді дівчата). Подекуди від респондентів сьогодні вдається записати власні назви окремих місць поклоніння, які, очевидно, походять від імен праведників, з якими вони

пов'язуються: Умер-Девлетлі Бабай (між селами Айлянма та Бешуй Білогірського р-ну), Мамбет-Адже (с. Шейх-Монай (Лебединка) Советського р-ну), Реян Шиити (с. Буюк-Озенбаш (Щасливе) Бахчисарайського р-ну), Майрух Бабай (с. Біюк-Бараш Сакського р-ну), Кемал-Азіз (знаходиться на горі Карадаг) та Асан-Азіз (с. Ельбузли (Перевалівка) Судацької м.р.). За народними переказами останні два азізи є місцями поховання двох братів, могила третього брата знаходиться в м. Білогірськ, проте ім'я його нашим респондентам не відоме. Вживаються сьогодні й інші власні назви азізів: Керлеут Азіз-Бабай Дієдик (с. Керлеут Ленінського р-ну), Батулар (с. Керменчик (Високе) Бахчисарайського р-ну), Ограма-Азіз Бабай (м. Старий Крим), їх етимологія не є настільки очевидною і потребує окремого вивчення в загальному комплексі кримської ономастики.

Святині за формою, функціями та локалізацією можна поділити на кілька типологічних груп. В першу чергу за значенням та сакральною ієрархією азізи можна умовно розділити на три наступні групи: загальнокримські, регіональні та локальні. З усіх досліджених святинь лише декілька можна віднести до значних, відомих далеко за межами окремої місцевості. Це, в першу чергу, Кирк Азізлер та Бахчисарайський комплекс святинь (Газі Мансур та Мелик Гайдер). На початку ХХ ст. відомий кримськотатарський просвітник І. Гаспрінський у своїй розвідці ще виділяв такі святі місця, як Мойнак Азіз (Сакський район), Салгір-Баба Азіз (м. Сімферополь), Інкерман Азіз (біля Інкерманського православного монастиря) та азіз в м. Гурзуф [14, С. 214–217]. Нині останні два святих не є настільки популярними, як це було на початку ХХ ст., що свідчить про трансформацію традиції. Тож ми можемо говорити про загальновідомість окремих місць поклоніння лише на зрізі якогось одного історичного етапу.

Більшість виявлених святинь належать до регіональних, широко відомих і вшановуваних на окремих територіях, що утворюють разом із прилеглими населеними пунктами певну топографічну цілісність. До відомих регіональних місць поклоніння належать Карли Азізлер, розташований поблизу нині неіснуючого селища Карли, широко відомого в селах Бельбекської долини Бахчисарайського р-ну. Карадаг Азіз (Асан Азіз) – відоме місце поклоніння, розташоване на однойменній горі, вшановуване в Судацьких селах. Корбек Азіз поблизу м. Алушти – святиня популярна серед жителів Алуштинських околиць та



деяких інших гірських сіл. Азіз в с. Ефенді-Кой Бахчисарайського р-ну – святиня, яку відвідували мусульмани усього Південно-Західного Криму.

Наступною групою є локальні святині вшановувані в межах одного або кількох населених пунктів, в сакральній ієрархії вони є нижчими за регіональні. Такі об'єкти часто не пов'язуються із похованнями, а відносяться до природних комплексів, а саме цілющих джерел або колодязів, чи інших топографічних одиниць, об'єднаних в народній усній традиції з певними надзвичайними властивостями. Наприклад, таким об'єктом виступав цілющий колодязь в с. Буюк-Озенбаш, що знаходився біля старого кладовища і використовувався місцевими жителями для лікування худоби [30]. Відповідно до запропонованої В. Огудінім класифікації святих місць Ферганської долини, чим вищий ієрархічний статус сакральних об'єктів, тим їх менше та ширший радіус їх популярності і впливу; відповідно, чим нижчий статус категорії святинь, тим їх більше, а вплив менший [24, С. 67]. Це твердження є справедливим і щодо кримських азізів.

Незважаючи на велику кількість зафіксованих в сучасних усних оповіданнях об'єктів поклоніння, визначити їх ієрархічний статус не завжди вдається можливим. Адже щоб підтвердити значимість та популярність певного об'єкту поклоніння потрібні подальші польові дослідження в регіоні. Також необхідно зазначити, що культура поклоніння святиням не є сталою, протягом визначеного історичного періоду одні святині втрачають своє значення, інші, навпаки, стають популярними. Зокрема, низка святих могил, описаних в роботі середньовічного мандрівника Евлії Челебі, сьогодні в переважній більшості не відомі мусульманам Криму, в той час, як інші святині набули широкої популярності. Наприклад, автор наводить імена кількох святих м. Старий Крим (Солхат), а саме Кемал Ата-султана, Дервиша Харабі, Чабан Ата, Алемдар-султана, Пенчели Баба-султана, їх могили вшановувалися місцевими мусульманами [21, С. 84]. Опитування показують, що сьогодні в Старому Криму імена цих святих невідомі, натомість вшановується азіз біля християнського кладовища, який має назву Ограма Азіз Бабай, на місці якого сьогодні стоїть стара шовковиця [8].

Щодо локалізації азізів, то отриманий матеріал вже дає підстави говорити про деякі закономірності. Найчастіше місця поклоніння розташовувалися за межами або на околицях населених пунктів, в лісах, долинах, полях, горах.

Місцевість навколо азізу була не культивованою і не використовувалася у сільському господарстві. За народними переконаваннями, землі навколо святині не можна обробляти, поруч не можна випасати худобу, щоб не осквернити поховання. Наведемо свідчення респондента про азіз у с. Йолман (Піонерське) Сімферопольського р-ну: «В Пионерском была такая круглая беседка. Хорошо помню, мой отец был извозчиком и меня с собой брал. От старой дороги, на расстоянии, была круглая беседка. Это колхозное время тогда было, все было запрещено. Беседка стояла, но дверей не было, все хмелем заросло. Я отцу вопрос задавал: «Почему все заросло, зачем это, если никто войти не может?». В том месте были сплошные колхозные поля и огороды. Отец отвечает: «Это здесь святое место, здесь азизлер, поэтому здесь никто не пахал, не сажил, и не топтал это место. Вокруг азизлера не должно быть грязи, это место надо сохранять» [11]. Часто респонденти, описуючи місцевість, де знаходилась свята могила, змальовують її надзвичайну красу, незвичність природних ландшафтів, їх «видовищність». Наведемо для прикладу сучасний переказ про відомий в Криму азіз: «Сейчас это место между двумя горами, там очень хорошо. Когда увидишь, прямо не знаю, душе легче становится. [...] Там все есть. И родники, и деревья. А папа мой рассказывал так: шел, шел по Крыму один святой человек, и он там остановился, между двумя горами. И на утро это место превратилось в рай: везде цветы, зелень, хорошо. И там его похоронили» [34].

В межах населених пунктів азізи належать до традиційних внутрішніх сакральних локацій поселень, вони розташовуються біля мечетей або на кладовищах (азізи в селах Ефенді-Кой Бахчисарайського р-ну, Шейх-Кой, Тахта-Джамі Сімферопольського р-ну), зрідка в садах, що оточують селище. В ході досліджень був зафіксований одиничний випадок розташування священного місця в селянській садбі: «Азіз у нас во дворе был, маленький, но был. Его загораживают. И там, в середине, была роза, рос куст розы. И каждый год на него вешали лоскутки ткани. Но они как-то резали их, красиво делали, и на ниточке вешали их на куст. Это место называли Азиз. За ограду в середину не заходили. Люди, соседи тоже приходили вешать. [...] У нас колодец был, рядом дорожка, и возле дорожки вот Азизлер. (...) На том месте святого человека похоронили, и чтобы то место не потерялось, вот эту розу посадили» (с. Бешуй Сімферопольського р-ну) [18]. Скоріше за все до

присадибної ділянки вищеописана святиня потрапила пізніше, після перерозподілів общинних угідь.

Відповідно до об'єкту вшанування азизи можемо умовно поділити на природні та «антропогенні», що стосуються конкретних природних чи культурних артефактів, які виступають маркерами місць поклоніння. З 40 об'єктів, з яких отримано відносно повну інформацію, 20 святинь пов'язуються із природними водними об'єктами: джерелами, фонтанами та колодязями. Майже всі цілющі джерела, шановані кримськими татарами, мають ісламську ідеологічну символіку. Так, Агармишський «бездонний колодязь», за переказами місцевих жителів, був пов'язаний із проповідницькою діяльністю дєрвіша, який начебто дивовижним чином з'явився із колодязя [32, С. 6]. В оповіданнях часто трагічна смерть святого передує появі цілющого джерела в певній місцевості, яке згодом виступає природним знаком могили святого. Відомі також цілющі джерела, які не пов'язуються із історичними чи міфологічними персонажами, а відомі своєю допомогою від різних хвороб. З опису Мойнакського азизу видно, що природними маркерами святих місць могли виступати і значні природні об'єкти, такі, як Мойнакське озеро, на березі якого знаходилася могила легендарного святого, позначена купою каміння [14, С. 216].

Визначні дерева, які росли біля місць поклоніння, також потрапляли до сакрального комплексу, їхні гілки обв'язують шматками тканини. Біля святого місця розташовуються такі породи дерев, як дуби, шовковиці, горіхи, бузок, іноді фруктові дерева. В окремих випадках єдиним об'єктом святині є дерево, біля якого і відбувається поклоніння. «У нас были дубы. Они как священные, старые, 150 лет этому дубу. Они считали его вроде как святое место. Там ходили, молились под этот дуб. Его рубить нельзя. Дубы, тутовники тоже нельзя так резать. Это святыя деревья считаются, другие – нет» [31].

Культурними об'єктами поклоніння на святих могилах виступали надмогильні пам'ятки (окремі надгробки або поховальні споруди дюрбе), подекуди мечеті або цілі кладовища. Найзначніші кримські азизи ще на початку ХХ ст. являли собою цілі культурні архітектурні комплекси (Мелек Гайдер, Газі Мансур в Бахчисараї, Уч Азіз у с. Ефенді-Кой, азіз в с. Шей-Кой, комплекс азизів в м. Старий Крим), з кладовищами, мечетями, текіє та гробницями, і були значними релігійними центрами того часу, місцями паломництва всього мусульманського населення найближчих територій.

Відомі святі азизи, на могилах яких були збудовані архітектурні об'єкти у вигляді будинку, що імітували житлове приміщення. Такий тип меморіальних споруд на честь святого відомий в інших регіонах, зокрема на Кавказі [12, С. 236–253], а в Криму до наших днів не зберігся взагалі, тому уявлення про зовнішній вигляд таких споруд можемо скласти лише із свідчень очевидців, що до депортації народилися в Криму: «На кладбище было специальное здание. Там гробница была. Там был похоронен человек [...] В том доме было окно, в нем стояла деревянная решетка. [...] Замка на дверях не было. [...] В середине там как будто кровать стояла. На ней как будто человек лежит укрытый серым новым войлоком. Кругом лежат книги Корана. Лежало одно старое вышитое полотенце. На полу кувшин стоял, кумган. Рядом из кирпича сделана емкость для воды, как корыто. Там было чуть-чуть мокрое» (азіз в с. Чардакли Білогірського р-ну) [17].

Навіть, якщо на місці поклоніння не збереглося надгробку чи іншої меморіальної споруди, все одно окремі ландшафтні об'єкти, такі, як джерела, дерева або каміння виступають, за народними переказами, природними маркерами могили певного святого, або смерті легендарного героя. З досліджених 40-а об'єктів 30 пов'язуються з певними легендарними особами. Переважно в народній традиції ці місця відносяться одночасно як до смерті святих, так і до місця їх поховання. Святиня може також маркувати місце життя та релігійної діяльності святого, що відповідає інформації про те, що найбільші святині розміщувалися у визначних середньовічних ісламських релігійних центрах. Здебільшого за своєю структурою святині є комбінованими і являють собою певний сакральний комплекс, який включає кілька компонентів: надгробок або меморіальну споруду, джерело та дерево. Відомі кілька комбінацій: поховання – джерело, поховання – джерело – дерево, джерело – дерево.

Ще на початку ХХ ст. біля кожного значного святого місця був свій доглядач, який стежив за чистотою об'єкту, прибирав, розпоряджався пожертвами, допомагав віруючим у відтворенні релігійних практик. В багатьох ісламських локальних традиціях існували своєрідні інститути доглядачів за святинами, цих людей обирали із роду праведного шейха, вони піклувалися про святиню, роль доглядача завжди була дуже почесною у суспільстві [12]. В кримськотатарській традиції такий інститут очевидно ще існує.



вав наприкінці XIX ст., але поступово занепавав. Респонденти зазначають, що біля святого місця завжди знаходився чоловік або, частіше, жінка, які доглядали за святинєю. Цікаве свідчення вдалося зафіксувати в м. Старий Крим в 2008 році з вуст Джемілья Халілова. Він розповів про останнього шейха, що доглядав за місцевою святинєю – Асан Азізом, а саме про Сейт-Немат Сашли Шейх Бабая: «У деда Сашлы Шейхх всегда были длинные волосы и борода. Он всегда носил чалму. Он у нас в селе был как монах, и днем, и ночью читал молитвы». Далі респондент розповідає про дивовижні чудеса пов'язані із цим старцем: чудесні зцілення хворих, дивовижну здатність останнього шейха переміщуватися в просторі, ходити крізь стіни, карати брехунів, виконувати обряд викликання дощу. Сашли Бабай допомагав лікувати людей, водив їх до Асан-азізу. У дворі Сашли Бабая був колодязь «ситма кую», вода якого допомагала від лихоманок і малярії [35]. Про спадкоємність свого роду від святого азізу зазначала і респондентка, народжена в с. Шейх-Манай Советського району: «У меня прапрапрадед Азиз был, Мамбет-Адже. Туда люди приходили, молились на его могилу» [19].

Після виселення татар із Криму в середині XX ст. більшість об'єктів занепагло, хоча інформатори розповідають, що за деякими святинями доглядало місцеве християнське населення: «Там всегда была женщина, которая ухаживала. После того как нас выслали, то место смотрела старая женщина, она русской была. Она все время туда ходила и там убирала. После того как она умерла, все там разрушили» [10]. «У нас были знакомые мужчина и женщина, русские из Алушты. Мы к ним приезжали в гости из Узбекистана. Они нам рассказывали. В том месте, где Азиз, были сады. И вот в советское время, чтоб сохранить это место, там оставляли какого-то старика сторожем, как будто он в сарае работает, и поручали ему ухаживать за Азизом, чтоб там не пачкали» [11].

Тепер розглянемо традиційні релігійні практики, які приурочували до відвідин святого місця. Поклоніння являло собою певний усталений в народній традиції ритуал, що включав два головних етапи: 1) паломництво до святого місця; 2) молитва та принесення жертви, яка мала кілька форм: залишання шматка одягу, жертвування грошей, принесення в жертву барана та роздавання їжі бідним. За народними переказами, допомога у вигляді одужання хворого приходила часто вже під час подорожі до святого міс-

ця, що вказує на важливість цього етапу ритуалу паломництва. Під час молитви втілювався контакт людини із святим місцем, який часто підкріплювався певними діями: питтям води із джерела, торканням сакральних предметів, натиранням хворих місць землею з-під святилищ тощо. Практикувалося триразове обходження святої могили та ночівля біля святилища. Крім того, біля деяких святих об'єктів під час молитви запалювали свічку чи лампаду [9].

Про ритуальні практики, що проводилися місцевим ісламським духовенством біля святої могили у своєму рідному селі Шейх-Кой, розповідає Берає Аджи Рашидова: «Сначала людей купали в чокъракъ*¹. В нем купали в определенное время, после полуночи. Когда с поверхности земли исчезали черные силы и появлялись ангелы. Появляются мелеки*², когда просыпается природа. И кругами возле мечети становились [...] Привозили в мечеть этого больного, он там в отдельной комнате спал. Каждый намаз его выводили и вместе с ним читали молитву. Читали молитву и на него дули. Некоторых вылечивали за три дня, некоторых за неделю, а некоторых за месяц» [29]. І досі вода, що виходить неподалік від святого місця, вважається помічною від різних хвороб, тому частиною ритуалу паломництва було пиття джерельної води. Біля азізу, що знаходився поруч із Мойнакським озером, віруючі після прочитання молитви здійснювали ритуальне омовіння у солоній воді озера [14, С. 216]. Обов'язковою частиною ритуалу паломництва було принесення пожертви. Загальнопоширеною практикою було залишання шматка одягу чи тканини біля святої могили, їх прив'язували до гілок дерев та кущів, що росли поруч із могилою. Також різали барана та роздавали їжу бідним, або залишали приготовлене м'ясо жертвовної тварини біля сакрального об'єкту. Поширеним було також залишання милостині біля азізу, яку потім віддавав бідним доглядач святині. На могилі святої під с. Буюк-Озенбаш способом поминання похованої в тому місці жінки було принесення і складання каміння на могилу: «Вот люди, когда туда поднимались, брали с собой камень, чтобы этого человека помянуть. И там образовалось очень много этих камней» [26].

Сьогодні є відомості про певну «спеціалізацію» кримських азізів, адже вважається, що кожен із них допомагає виліковувати якісь конкрет-

*¹ Крим. тат. «чокъракъ» – джерело води.

*² Крим. тат. «мелек» – ангел.

ні хвороби, або допомагає у певних життєвих негараздах. Зокрема, вважалося що молитва біля могили Майрух Бабая у с. Біюк-Бараш допомагала вилікувати хворобу ніг та суглобів, азіз у с. Ефенді-Кой допомагав хворим на різні психічні хвороби, до азізу с. Корбек зверталися у разі хвороби очей, до святині Мелек Аштер в передмісті Азіз м. Бахчисарай йшли молитися у разі укусу отруйних змій чи комах. За словами І. Гаспрінського, Азіз Саглик-су, що знаходиться на території православного Косьмо-Даміанівського монастиря, допомагав людям, що страждали від «душевної тісноти», меланхолії та поганого ока, Мойнакський азіз допомагав від хвороб шкіри та язв, Сімферопольський Салгир-Баба Азіз, за переконанням місцевого населення, допомагав від лихоманки [14, С. 216]. Свою «спеціалізацію» має і нині діюча святиня Старого Криму, до неї звертаються у разі переляку. Є навіть свідчення про те, що окремі локальні святині допомагали від зубного болю.

Поклоніння місцевим святиням було інкорпоровано до святкового аграрного календаря кримських татар. Відомі приклади, коли масове паломництво здійснювалося у визначені дні року, на найбільші ісламські або аграрні свята, а саме на Навруз, Хидирлез та Дервізу. Про паломництво до місцевої святині згадує інформатор: «Азіз был в Изобильном (Корбек). Там одна священная могила была. Туда все ходили шестого мая, у нас праздник Хыдырлез Байрам называется. Каждый год шестого мая все ездили туда. Там молились и кашу варили. Там гуляли. Со всех сел вокруг ехали туда. Приезжали туда из Солнечногорска, из Шума (Кутузовка), из Малого и Большого Маяка тоже туда приезжали» [11]. До Інкерманського азізу паломники масово сходилися у вересні кожного року [14, С. 214]. Як правило, біля місцевої святої могили також проводили і молитву про дощ «ягмур дуаси». З цією метою мулла збирав усю чоловічу громаду села біля могили чи місцевого цілющого джерела, де й проводився колективний молебень та приносилися в жертву тварина: півень, вівця або бик.

Цикл усної традиції, пов'язаної із місцевими ісламськими святинями, становлять легенди та перекази про походження та появу святої могили, джерела чи скелі, про контакти людей із душами святих, про зцілення чи допомогу, яка йде від святинь, а також про покарання за святотатство.

Існувала певна процедура виявлення могили святого. За традицією, на місці поховання мали побачити протягом кількох днів священне світло

(«нур») [14, С.217]. В публікації І. Гаспрінського наведений опис виявлення святої могили в м. Гурзуф: протягом трьох днів місцевий мулла спостерігав появу світла на могилі, після цього вже облаштували святиню і розпочалося паломництво. Значним є цикл переказів та бувальщин, присвячених оповідям про чудесне зцілення хворих, які мали контакт із святинею або здійснювали паломництво. Окрему групу розповідей становлять перекази про контакти людей із святими, які за певних обставин могли приходити та втручатися у життя живих. В народних переказах святі з'являються в кількох випадках: для допомоги віруючим, для попередження у разі небезпеки та для покарання людей за гріхи чи святотатство. В перших двох випадках дух святого являється у людському образі, переважно у вигляді старця, у останньому випадку – він невидимий, або з'являється у неантропоморфному вигляді, наприклад, у формі колеса, або граду каміння.

Великий вплив на формування культу локальних святих в Криму справило домінування місцевої мусульманської традиції, за якою переважна більшість святих місць так чи інакше пов'язана із життям та діяльністю «святих людей», «праведників», людей, які загинули або були вбиті під час паломництва до Мекки, загинули за віру [14, С. 214–217; 15, С. 98–108].

Найбільш значні мусульманські святині Криму пов'язані із життям суфійських шейхів та діяльністю братств ісламських містиків, із проповідницькою діяльністю adeptів ісламської віри в Криму. Н. Абдульвапов виділяє азізи, що мають зв'язок із головними суфійськими центрами Середньовіччя: групу могил в Старому Криму та Кефі (Феодосії), могилу святого Якуба-ефенді шейха тарікату Хальветійє біля фортеці Інкерман, могили святих Сеїт Мемед ерена та Шейх Мемед ефенді в м. Бахчисарай та святі могили в так званих «чотирьох вогнищах» розповсюдження ісламу в Криму: могили святого Ахмеда-ефенді в селищі Куледж, Уч-Азіз в селищі Ефендікой, та сім могил в с. Єділер (Ташли Шейх-елі), які також належали наставникам місцевої суфійської обителі [6]. Загалом різні суфійські містичні течії вплинули на формування культу святих в багатьох країнах Близького Сходу, Середньої Азії, Кавказу. Відомо, що поширення ісламу на території Криму йшло одночасно із поширенням проповідницької діяльності суфійських братств [7]. Біля святинь праведників розташовувались мечеті та текіє дер-



віщів, місцеві святилища були інкорпоровані до головних мусульманських центрів півострову. Останні згадки про напівлегальну діяльність ісламського духовенства в контексті поклоніння місцевим ісламським святиням Криму відносяться до 40-х рр. XX ст. Після виселення кримських татар із Криму ця традиція була остаточно перервана.

Традиція вшанування природних місць поклоніння, хоч і має ісламську символіку, проте більшою мірою ґрунтується на давніх неісламських віруваннях. У традиціях вшанування святих могил, які позначають ландшафтні об'єкти, досить виразно виступає вшанування сил природи (води, землі, рослинності). Про зв'язок місцевого паломництва із аграрним календарним культом говорить приуроченість відвідин місцевих святинь до найбільших календарних свят. Велике значення в цьому культі отримав екологічний чинник, що знайшов своє вираження у вшануванні і поклонінні азізам, яких пов'язують з джерелами, ріками, колодязями. Природні умови Кримського півострову та особливості господарювання (недостатня кількість значних водних артерій при великій питомій вазі поливного землеробства) виробили у місцевого населення особливо акуратне та уважне ставлення до різних видів водних джерел. Серед татарського населення Криму панувала віра в те, що людині, яка облаштувала джерело або фонтан, пробачалися гріхи [36, С. 32].

Великий вплив на розвиток традиції поклонін-

ня святим місцям справив культ поклоніння предкам, адже переважна більшість азізів мають територіальне значення і шануються представниками одного або кількох населених пунктів, часто знаходяться на територіях сільських кладовищ. Самі респонденти зазначають, що святого азіза необхідно поминати в молитвах як свого рідного. А на питання, хто такі азізи, одна інформаторка відповіла, що це «предків пам'ятники» [27]; очевидно, саме так вони уявлялися представникам місцевих кримськотатарських громад. Культ печер також був пов'язаний із віруваннями про потойбічне життя. За словами П. Кеппена, кримські татари вірили, що в печерах бувають душі померлих [20].

Аналіз вищенаведеного матеріалу говорить про те, що культ святих в традиційному кримськотатарському суспільстві виконував низку функцій: ідеологічну (азізи виступали центрами поширення ісламської релігії), медіативну функцію (шанування святинь було географічним втіленням контакту людини із сакральним світом), комунікативну (біля місць поклоніння в окремі дні проходило спілкування паломників певної місцевості), екологічну (в культі поклоніння місцевим святиням втілювалося розуміння людиною свого місця у природному ландшафті). Саме в цих локусах відбувався контакт людини із надприродними силами, а в практиках поклоніння святим азізам втілювався діалог людини із божественним світом.

Джерела та література

1. Levis I.M. Saints and Somalis. Popular islam in a clan-based society. – London: First Read Sea Press. 1998.
2. Mystics and commissars : Sufism in the Soviet Union / Alexandre Bennigsen, S. Enders Wimbush London : Hurst, 1985.
3. Suvorova A. Muslim saints of South Asia. The eleventh to fifteenth. – New York : RoutledgeCurzon, 2005.
4. 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.
5. Абдулахатов Н. У. Роль и место паломничества в жизни населения ферганской долины (по материалам святых мест Ферганской области). Автор. дисс... канд. ист. наук. – Ташкент, 2008.
6. Абдульвапов Н. Актуальные проблемы изучения суфизма в Крыму // Ученые записки ТНУ. – Симферополь. – 2005. – Т.18 (57). – № 3: Серия «Филология». – С. 179–192.
7. Абдульвапов Н. Суфизм и начальный этап активного распространения ислама в Крыму // Культура народов Причерноморья. – 2006. – № 79. – С. 140–149.
8. Аблямітова Діляра, 1930 р.н., народилася в м. Старий Крим. Записано автором в 2008 році.
9. Акъярлы Э. Азизы Крыма // Qasevet. – 1994. – № 23. – С. 40–42.
10. Аріфова Маджуба, 1929 р.н., народилася в с. Коккоз (Соколине) Бахч. р-ну. Записано автором в 2007 році.
11. Бедіев Аджимурат, 1927 р. н., народився в с. Демерджі (Лучисте) Алуштинської м.р. Записано автором в 2007 році.
12. Бобровников В. Родовые святилища рутульцев: гибридная религиозность у мусульман Дагестана // Религиозные практики в современной России:

Сборник статей / Под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна М.: Новое издательство, 2006. – С. 236–253.

13. Викторин В.М. Тукли-Баба Шашлы-Аджэ – святое место астраханских мусульман // Этнографическое обозрение. – 2003. – №2. – С. 50–61.

14. Г-й.И.(ГаспринскийИ.)Крымские Азизы// Восточный сборник общества ориенталистов. – Кн.1. – СПб., 1913. – С.214–217.

15. Гудзий Н. Мотив усеченной головы в татарской легенде об Азисе // Известия Таврической ученой архивной комиссии. – 1919. – № 56. – С.98–108.

16. Ислам в Крыму: очерки истории функционирования мусульманских институтов / Крымский ин-т мира. – Симф. : Элиньо, 2009.

17. Ідрісова Ресміє, 1931 р.н., народилася в с. Бахсан-Кой (Міжгір'я) Білогірського р-ну. Записано автором в 2006 році.

18. Ісмаїлова Хатідже, 1932 р.н., народилася в с. Бешуй, Сімферопольського р-ну. Записано автором в 2007 році.

19. Каджаметова Аліє, 1935 р.н., народилася в с. Шейх-Манай (Лебединка) Советського р-ну. Записано автором в 2007 році.

20. Кёппен П. И. Описание Туакской пещеры в Крыму // Труды высочайше утвержденного Вольного общества любителей российской словесности. – 1821. – Ч. 14. – С. 220–249.

21. Книга путешествия. Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1666- 1667гг.) / Крымское отделение Института востоковедения НАН Украины / Е.В. Бахревский (пер.и коммент.). – Симферополь : Дар, 1999.

22. Коваленко И.М. Священная природа Крыма: Очерки культово-природоохранных традиций народов Крыма / [Под ред. В.Е.Борейко]; Киев. эколого-культ. центр, Симферопол. гор. молодеж. обществ. орг. «О-во геоэкологов». – К., 2001;

23. Крюкова Н. Мусульманські святині Криму як об'єкт релігійного поклоніння // Філософські обрії . Науково-теоретичний журнал. – 2007. – № 18. – С. 212–227.

24. Огудин В.Л. Места поклонения Ферганы как

объект научного исследования // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 1. – С. 63–79.

25. Орлов В. В. Поклонение силам природы в магрибинском «народном исламе» (XVIII-XIX вв.) // Человек и Природа в духовной культуре Востока. М.: ИВ РАН: Крафт+, 2004 –С. 221–242;

26. Османов Ділявер, 1954 р.н. Записано автором в 2007 році.

27. Османова Шашне, 1925 р.н., народилася в с. Аджигол (нині не існує) Феодосійської м.р. Записано автором в 2008 році.

28. Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / РАН ; Институт этнологии и антропологии и 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.

29. Решидова АджіБерає, 1935 р.н., народилася в с. Шей-Кой (нині не існує) Сімферопольського р-ну. Записано автором в 2008 році.

30. Сейфулаєв Тохтар, 1927 р.н., народився в с. Буюк-Озенбаш (Щасливе). Записано автором в 2007 році.

31. Сеїд-Алієв Набі, 1930 р. н., народився в с. Татар Осман (Зелене) Бахчисарайського р-ну. Записано автором в 2006 році.

32. Слудский А.Ф, Спасо-Кукоцкий А. И. «Бездонный колодец» на горе Большой Агармыш около гор. Старого Крым // Крым. – 1928. – № 1(16). – С. 5–12.

33. Сызранов А. В. Культ мусульманских святых в Астраханском крае // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 2. – С. 127–143.

34. Усеїнова Уріє, 1931 р. н., народилася в с. Алма-Тархан (Червоноармійське) Бахчисарайського р-ну. Записано автором в 2006 році.

35. Халілов Джеміль, 1926 р.н., народився в с. Ельбузлі (Перевалівка) Судацької м.р. Записано автором в 2008 році.

36. Чурлу М. Живительна стихия. Родники фонтаны и колодцы в Крыму // Qasevet. – 1998. – № 261. – С. 30–36.

Елена Соболева

Мусульманские святини Крыма: происхождение и составляющие культа почитания

В статье на основе опубликованных источников и полевых исследований автора рассмотрены мусульманские святини Крыма, обычаи крымских татар, связанные с паломничеством к местным святым местам. Подается классификация мусульманских святынь в соответствии с их популярностью, местом в сакральной иерархии, происхождением, типом почитаемых объектов.

Ключевые слова: Крымские татары, паломничество, святые места.

Muslim holy places in Crimea: origin and components of worship

On the basis of published sources and author's field researches the review of rituals connected with pilgrimage to the local holy places in Crimean Tatars tradition are given. The paper examines classification of Muslim shrines on the basis of their popularity, the place in the sacred hierarchy and on the basis of their origin and the type of honor objects. Key words: Crimean Tatar, pilgrimage, holy places.

Key words: Crimean Tatars, pilgrimages, holy places.

УДК 325.54+314(477.75)«19»1944–1970

Ельвіна Сеїтова (м. Сімферополь)

ОСОБЛИВОСТІ ДЕМОГРАФІЧНИХ ПРОЦЕСІВ У КРИМСЬКІЙ ОБЛАСТІ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ 1960-х – НА ПОЧАТКУ 1970-х РОКІВ

Вагомим соціально-економічним явищем у післявоєнній історії Криму був процес переселення з різних областей Росії та України (з 1954 р. переважно з УРСР) до Криму. На організовано прибулих людей був орієнтований комплекс пільг та привілеїв. Успішне їх застосування наприкінці 70-х рр. ХХ ст. вже приносило свої результати. Згідно з переписом населення 1979 р. в Кримській області мешкало 2135916 людей. Демографічний потенціал регіону вдалось наростити, головним чином, за рахунок механічного приросту населення.

Ключові слова: Крим, Україна, переселення, демографія.

Після завершення Великої Вітчизняної війни населення Криму значно скоротилось, тому Державний комітет оборони прийняв постанову «О переселении колхозников в районы Крыма». Так, вже у вересні 1944 р. з різних областей Росії та України прибували до півострова ешелони з новим населенням. Незважаючи на те, що заселення Криму розпочалось ще у 1944 р.*¹, регіон протягом 60–70 років ХХ ст. потребував нарощування демографічного потенціалу. У зв'язку з цим протягом зазначеного часу процес організованого переміщення населення з різних районів України до Криму знаходився у активній динаміці.

Протягом 1965 р. до Криму організовано доправили 5951 родин [1]. Загальна кількість прибулих становила 23562 особи [2]. Однак, як і в минулі роки, не всі переселенці осіли в регіоні. Виїзд людей відбувався переважно з господарств, які мали недоліки у культурно-побутовому обслуговуванні населення – головним чином, через відсутність водопостачання, електроенергії, дошкільних закладів та ін. Разом з цим, були випадки відбору певної категорії людей, які не відповідали «кодексу будівника комунізму». Серед переселенців

траплялися особи, які зловживали алкоголем, ухилялися від сплати аліментів та не відповідали вимогам паспортного режиму. Так, наприклад, переселенець А. Т. Шарий прибув з Чернігівської області 28 березня 1965 р. у Ленінський район, а 2 квітня його вже розшукувала міліція за підозрою в скоєнні кримінального злочину. У лютому в цей же район (колгосп ім. Фрунзе) з Чернігівської області прибула родина Ф. Бачиського. Через три доби сім'я переїхала в радгосп «Східний». Там «голова родини до праці не приступав, але систематично займався пиятикою. Після того, як він пропив особисті речі, виїхав з області» [3].

Значним недоліком переселенської політики було те, що до документації та звітності про хід заселення Криму з боку місцевої влади не надавалося належної уваги. Квартальний звіт, наприклад, складався бухгалтером, прорабом господарства або тим, кому це доручали. Дані, які б відображали динаміку переселення по роках, взагалі відсутні. Тим не менш, ми можемо констатувати, що на 1967 р. до Криму було переселено щонайменш 117 тисяч родин [4], причому виїзд населення поза межі півострова у порівнянні з 1959 р. значно зменшився [5]. У 1966 р. область прийняла та влаштувала близько 6 тисяч нових родин, яким за рахунок кредитів Держбанку було зведено 6463 будинки [6].

*¹ Див: Ельвіра Сеїтова. З історії заселення Криму (1944–1967рр.) // Краєзнавство. - 2012.- №2.- С. 77-80.