УДК 297+323.1(594)

DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-138-159

Культ мусульманских святых в Индонезии: религиозные и культурные практики воображения и «потребления» святости в индонезийском обществе

Максим В. Кирчанов

*Воронежский государственный университет,
Воронеж, Россия, maksym_kyrchanoff@hotmail.com*

Аннотация. В статье анализируется социальная и культурная динамика исторического развития культа святых в Индонезии. В центре внимания проблема соотнесения традиционного и современного в индонезийском обществе, которые существенно влияли на историю культа святых в социальной истории индонезийского ислама. Автор выделяет несколько элементов современной социальной истории культа святых в исламе в Индонезии. Предполагается, что 1) образы святых стали изобретенными культурными и социальными конструктами, 2) народный или низовой ислам является пространством развития представлений о святых, 3) универсальной формой функционирования культа святых стало паломничество, или зиярат, 4) практики зиярата интегрированы в современную экономическую модель, 5) святые стали объектом последовательной маркетизации и поэтому массовая культура превращается в одно из пространств развития их образов. Анализируя роль уммы, автор полагает, что 1) развитие культа святых в истории индонезийской мусульманской уммы стало результатом трансформации народного ислама, 2) развитие представлений о святых в исламе стало формой народной мемориальной культуры, 3) история культа святых в индонезийском исламе стала проявлением адаптивного потенциала уммы, ее реакцией на секуляризацию общества. Процессы модернизации в Индонезии существенно влияли на культ святых. Автором статьи показано, что история культа святых актуализировала противоречия развития уммы в контекстах параллельного соразвития и одновременного софункционирования «высокого» («ученого») и «низкого» («народного») ислама.

© Кирчанов М.В., 2025

Ключевые слова: ислам, социальная и культурная история ислама, святые, культ святых, Индонезия, традиции, традиционализм

Для цитирования: *Кирчанов М.В.* Культ мусульманских святых в Индонезии: религиозные и культурные практики воображения и «потребления» святости в индонезийском обществе // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии.* 2025. № 3. С. 138–159. DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-138-159

Cult of Muslim Saints in Indonesia: Religious and cultural practices of imagining and “consuming” holiness in Indonesian society

Maksim V. Kirchanov

*Voronezh State University,
Voronezh, Russia, maksym_kyrchanoff@hotmail.com*

Abstract. The article analyses the social and cultural dynamics of the historical development of the cult of saints in Indonesia. The author studies modernization and traditionalism, which influenced significantly the history of the cult of saints in the social history of Indonesian Islam. The author highlights several elements of the modern social history of the cult of saints in Islam in Indonesia. It is assumed that 1) images of saints have become invented cultural and social constructs, 2) folk Islam is a space for the development of ideas about saints, 3) ziyarat has become a universal form of functioning of the cult of saints, 4) ziyarat practices are integrated into the modern economic model, 5) saints have become the object of consistent marketization and therefore mass culture is turning into one of the spaces for the development of their images. Analysing the role of the Ummah, the author believes that 1) the development of the cult of saints in the history of the Indonesian Muslim Ummah became the result of the transformation of folk Islam, 2) the development of ideas about saints in Islam became a form of folk memorial culture, 3) the history of the cult of saints in Indonesian Islam actualised adaptive potential of the Ummah, its reaction to the secularization of society. It is assumed that the process of modernization and secularization in Indonesia influenced the cult of saints significantly. The author of the article shows that the history of the cult of saints actualised the contradictions in the development of the Muslim Ummah in contexts of parallel co-development and simultaneous co-functioning of “high” (“scholarly”) and “low” (“folk”) Islam.

Keywords: Islam, social and cultural histories of Islam, saints (wali), cult of saints, Indonesia, traditions, traditionalism

For citation: Kirchanov, M.V. (2025), "Cult of Muslim Saints in Indonesia: Religious and cultural practices of imagining and 'consuming' holiness in Indonesian society", *Studia Religiosa Rossica: Russian Journal of Religion*, no. 3, pp. 138–159, DOI: 10.28995/2658-4158-2025-3-138-159

Введение

Ислам, одна из мировых религий, имеет собственные, исторически сложившиеся представления о святости, содействовавшие тому, что в мусульманском мире возник уникальный культ святых. Общие представления и место святых в народной мусульманской религиозности в значительной степени отличают современный ислам от других религий, в рамках которых сложились свои представления о святости. В частности для ислама не характерна канонизация тех или иных святых, которая не получила развития и практического воплощения, так как традиционный ислам негативно относится к подобным практикам, видя в них проявления пережитков доисламских верований. Культ святых в исламе в большей степени связан с народными формами религии, что неоднократно подчеркивалось в историографии [Lewis 1998], в рамках которой имели место попытки ограничить развитие представлений о святых низовыми уровнями народной культуры или периферийными регионами исламского мира [Malikov 2019].

В данной статье мы будем понимать народный ислам как «многозначный синкретичный комплекс исламских и доисламских религиозных, культовых представлений, которые тесно связаны и взаимодействуют между собой» [Гусева 2013, с. 20]. В таких фронтальных и контактных пространствах ислам на низовом уровне в меньшей степени подвержен влиянию традиций мусульманского образования, что позволило сохранить связь с доисламскими формами идентичности. В качестве особо почитаемых святых в рамках подобной версии религиозности воспринимаются те или иные фигуры в истории уммы на региональном уровне.

Эта системная характеристика самым существенным образом влияет на культ святых в современном исламе. Если в одних регионах появление культа святых в исламе стало следствием синтеза ислама с доисламскими верованиями, то в других культ святых возник в результате развития и трансформаций ислама на локальном уровне. История ислама в этом контексте демонстрирует несколько стратегий и форм почитания святых, что связано с восприятием реальных исторических фигур в народном исламе.

В центре внимания в представленной статье – культ святых ислама в современной Индонезии, преимущественно на острове Ява, именуемых Вали Сонго, или Вали Санга (Wali Songo, Wali

Sanga – Девять святых). Поводом для их восприятия как святых стала их роль в распространении ислама в Индонезии. Слово «вали» по-арабски означает «доверенный» или «друг Бога» (в социальном и культурном контексте Явы – «святой»), в то время как слово «санга» (sanga) по-явански означает «девять», указывая на число святых. Перечислим их:

1. Сунан Гресик (ум. 1419) – торговец, занимавшийся распространением ислама, прибыл на Яву в 1404 г.
2. Сунан Ампела (1401–1481) внес основной вклад в распространение ислама на Яве.
3. Сунан Гири (ум. 1442) проповедовал в регионе Сурабайи.
4. Сунан Бонанг (1465–1525) – проповедник ислама и поэт.
5. Сунан Драджат (1470–1550) – проповедник ислама.
6. Сунан Кудус (ум. 1550) – один из создателей кукольного театра *ваянг голек*.
7. Сунан Калиджага (1450–1513), проповедуя ислам, использовал традиции яванской народной культуры, например кукольного театра.
8. Сунан Мурия (ум. около 1560) – проповедник ислама.
9. Сунан Гунунг Джати (1448–1568), проповедник ислама, создатель и первый правитель султаната Чиребон.

Исследуя культ «Девяти святых» в Индонезии, мы обратимся к изучению следующих его аспектов: 1) выяснение особенностей культа святых и представлений о святости в исламе Индонезии; 2) изучение особенностей культа святых в индонезийском исламе; 3) анализ перспектив развития явления в рамках секуляризации и развития массовой культуры в современном индонезийском социуме.

Что касается методов, то практики, связанные с конструированием образа святых, с одной стороны, могут интерпретироваться в рамках имагинативного или инвенционистского поворотов в современной историографии. С другой – методологической основой исследования стали методы, предложенные в рамках интеллектуальной истории, т. к. именно подобные исследования позволяют выявить динамику развития культа святых в регионах доминирования ислама в условиях противостояния тенденций как модернизации, так и традиционализма. Данная концепция позволяет рассмотреть, каким образом социальная и культурная динамика, связанная с процессом модернизации и секуляризации влияла и продолжает влиять на особенности проявления культа святых в современном исламе на территории Индонезии¹.

---

¹ Методологически представленная статья, таким образом, основана на принципах, предложенных в междисциплинарной историографии,

*«Изобретение святых»: мусульманские святые
в культурных и социальных практиках*

Активность проповедников ислама на территории Индонезии превратила его в доминирующую религию, а также привела к формированию на уровне народного ислама традиций почитания святых – по большей части распространителей ислама. Комментируя различные практики, исторически сложившиеся в мусульманском мире и связанные со святыми, французский востоковед Т. Пиньон подчеркивает, что «между суеверными обрядами, часто являющимися наследием доисламского язычества и проводящимися в семейном или деревенском кругу, и развитием истинной теории святости великими мистиками Средневековья, культ святых представляет собой множественную и противоречивую практику, которая до сих пор вызывает ожесточенное сопротивление со стороны сторонников ислама, претендующего на “чистоту”, но продолжающую существовать и практиковаться в различных местах»².

Феномен «святых» (wali) в индонезийском исламе представляет несомненный интерес как в контекстах тех социальных и культурных практик, которые сложились вокруг почитания святых, так и в рамках изобретения традиций, поскольку функционирование подобного культа фактически стало примером процесса, определенного Д. Сингхом как «создание святых» [Singh 2019]. Самыми распространенными практиками стало, во-первых, почитание святых, нередко ограниченное народной религиозностью, и, во-вторых, паломничество к местам захоронения мусульманских святых [Jamhari 2000]. Географически паломничество, как правило, про-

---

в центре внимания которой оказывались проблемы, связанные с историческими особенностями развития представлений о святости (См.: Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М.: ГАИЗ, 1938), культа святых [Басилов 1970] и его региональных особенностей в исламе [Селезнев, Селезнева, Белич 2009]. В таких исследованиях, как правило, рассматриваются локальные формы культа святых [Макатов 1967] (что, правда, не исключает и немногочисленные компаративные исследования [Абашин, Бобровников 2003]), или связанные с ними религиозные практики [Сызранов 2006], которые в большей степени могут быть проанализированы в категориях «народного» ислама [Дариева 2016]. Важнейшей характеристикой подобных исследований является их узкая специализация, сфокусированность на определенном регионе [Сеитов 2018] или культурно-религиозных практиках [Литвинов 2019].

² См.: Pignon T. Le culte des saints en islam // Les clés du Moyen-Orient. 2012. Novembre 5. URL.: <https://www.lesclesdumoyenorient.com/Le-culte-des-saints-en-islam.html> (дата обращения: 07.05.2025).

исходит на территории Явы [Jonge 1998]. Кроме этого, в практиках почитания святых в Индонезии явно прослеживается аграрно-урбанистическая дихотомия, которая, впрочем, по наблюдениям Э. Геллнера, была характерна и для Северной Африки [Gellner 1969], где почитание в большей степени реально практиковалось на уровне периферии, так как город в подобных социальных практиках не нуждался или испытывал в них явно меньшую потребность.

Российскими исследователями подчеркивается, что «при поверхностном взгляде тема “культ святых в исламе” представляется оторванной от современной жизни, эдаким заповедником экзотики и старины. Есть мнение, что в культе святых давно уже ничего не меняется. Это своего рода «отстойник» пережитков и суеверий минувших эпох, не совместимых с рационализмом и динамикой жизни современного человека» [Абашин, Бобровников 2003, с. 5]. Реальная культурная и социальная динамика, характерная для индонезийского общества, свидетельствует о значительном адаптивном потенциале, связанном с представлениями и святости, так и реальное значение такого культа в практиках современных индонезийских мусульман.

Последние, по мнению индонезийского социолога Харьянто [Haryanto 2019], актуализируют широкий спектр отношений между формально светским государством и фактически практикующими ислам сегментами общества, показывая, что народные формы ислама и присущие ему практики могут развиваться параллельно с тем исламом, который получает поддержку и признание элит, будучи ограниченным прогосударственными организациями и лояльными режиму интеллектуалами. По мнению Б. Соареша, общий аргумент исследователей, вовлеченных в изучение феномена святости в мусульманском мире, «состоит в том, что святые и их “магические” практики становятся менее социально значимыми в связи с ростом образования, урбанизацией и увеличением среднего класса, а святые становятся ограниченно “народными” или “традиционными” элементами, то есть социально маргинальными в мусульманском мире» [Soares 2004], что стало следствием секуляризации, хотя предшествующая социальная и культурная динамика, наоборот, указывает на то, что святые были важными компонентами мусульманских обществ.

Мусульманские святые таковыми в исторической памяти и народной религиозности стали не сразу. Различные скорости социальных и культурных изменений в умме К. Хьюстон, например, связывает с тем, что «сами мусульмане действуют соответственно верованиям в конкретной социальной обстановке в каждую конкретную эпоху. Верования зависят от местных политических и культурных факторов и испытывают неизбежные изменения»

[Хьюстон 2018, с. 13], что отражается на динамике почитания тех или иных исторических фигур и наделения последних качествами святости. В этом контексте примечательно и то, что на протяжении почти четырех столетий фигура проповедника XV в., активного участника распространения ислама Малика Ибрагима не соотносилась с мусульманскими святыми. Традиция его почитания является не только относительной поздней, возникшей в XIX в., но и фактически изобретенной, так как вокруг его наследия сложилась практика совершения паломничества, т. е. зиярата [Masduki 2018a]. К настоящему времени эта практика в значительной степени монетизирована; за доступ к могиле взимается плата [Quinn 2007]³. Поэтому, вероятно, прав был Э. Хобсбаум, подчеркивавший, что «традиции, которые кажутся или претендуют на то, чтобы быть старыми, часто оказываются новыми по своему происхождению и изобретенными» [Хобсбаум 2005, с. 12].

Не менее важный вклад в институционализацию почитания святых и в развитие представлений о святости внес яванский проповедник Тойиб Заен Арифин (1925–2000). В 1992 г. он заявил, что слышал хатиф (араб. «шепот»; священные послания, исходящие, по убеждению верующих, от Аллаха), который велел ему найти могилы семи мусульманских святых на о. Бали. Хатиф позволил верующим обнаружить священные могилы и сконструировать культ балийских мусульманских святых – Вали Питу (Wali Pitu) [Zuhri 2013]. Этот кейс интересен как идеальная модель конструирования социальных и культурных представлений о святости. Такая модель должна включать построение исторических нарративов о святом, культивирование и продвижение представлений о святости. Самым символически значимым компонентом социальной

---

³ Развитие подобных явлений в рамках культа святых в индонезийском исламе представляется перспективной темой для последующих сравнительных штудий, которые учитывали бы опыт российского религиозоведения, например идеи Ж. Корминой, представленные в работе «Паломники. Этнографические очерки православного номадизма» [Кормина 2019]. В контексте изучения святых индонезийского ислама интерес представляет изучаемая Ж. Корминой народная религиозность, отличная от формальных религиозных/церковных институтов. Трансплантируя подход российской исследовательницы в культурные и социальные контексты ислама в Индонезии, мы можем проанализировать отношения народного и институционального ислама (что должно стать объектом самостоятельного исследования). Кроме того, тенденции монетизации культа святых в исламе, по мнению автора, следует изучать в рамках халяльной экономики, получивший распространение в мусульманском мире, в том числе и в Индонезии.

стратегии конструирования и изобретения культа святости стал именно хатиф, а Тойиб Заен Арифин известен как его единственный получатель в религиозной истории Индонезии в XX в.

Зиярат как изобретенная традиция

Важным элементом функционирования культа святых в Индонезии стала практика паломничества на могилы святых [Bowen 2011]. Мусульмане в Индонезии, как подчеркивает К. Формичи, «посещают могилы и гробницы, старые мечети, связанные со святыми, природные объекты, которые соотносятся с волшебными историями и святыми, а также могилы политиков и исторических деятелей» [Formichi 2021, p. 204]. Предметом служит так же и памятник, который содержит следующую надпись:

Это могила человека, которого простит Всемилостивый Аллах и дарует ему счастье, учитель принцев и советник султанов и визирей, друг бедных и обездоленных. Великий религиозный учитель: Малик Ибрагим, известный своей добротой. Пусть Аллах дарует Свою радость и милость и приведет его на небеса. Он упокоился в Сенине, 12 раби аль-авваля 822 г. хиджры [Akbar 2009, p. 16].

Почитание этой могилы иллюстрирует допущение американского социолога религии Р. Беллы, полагавшего, что «священное – это качество, налагаемое на святыню» [Белла 1996, с. 192]. Почитаемые могилы святых в индонезийской традиции, в большей степени соотносимые с культурными и религиозными практиками народного ислама, известны как «keramat», с индонезийского буквально – «священное» [Formichi 2021, p. 199]. Большинство из них возникли в период между 1500 и 1800 гг. [Mandal 2012, p. 359]. Вокруг могилы Сунана Гунунг Джати (1448–1568), другого мусульманского святого, также исторически служила традиция зиярата.

Зиярат в Индонезии не только оказался относительно новой религиозной традицией, но и подвергся интеграции в современный городской социум Индонезии, который ориентируется на нормы культуры потребления. Зиярат, вероятно, следует интерпретировать в более широких контекстах культурной и религиозной практики паломничества [Arjana 2017]. Монетизация зиярата привела к его превращению во второй после хаджа по посещаемости и доходности сектор в современной халяльной экономике Индонезии [Bhardwaj 1998]. Развитию подобных экономически мотивированных стратегий предшествовали другие религиозные практики, связанные с обретением могил мусульманских святых. Суфийский

шейх Хабиб Лютфи бин Яхья (род. 1947) в современной Индонезии известен тем, что при помощи снов идентифицировал старые безымянные могилы как гробницы мусульманских святых [Alatas 2020].

В этом контексте зиярат фактически выступает в роли избретенной традиции, так как его можно рассматривать как «совокупность практик ритуального или символического характера, непосредственно или опосредованно обусловленных принятыми правилами, которые пытаются привить определенные ценности и нормы поведения через повторяемость, что автоматически предусматривает их связь с прошлым» [Хобсбаум 2005, с. 13]. Более того, ритуалы паломничества в подобном культурном контексте представляют собой «феномен двойного пересечения границ, при котором паломники пересекают как религиозные, так и этнические границы» [Zelege 2014, p. 195], что представляется актуальным для той культурной ситуации, в которой развивается индонезийская умма. Несмотря на фактически сконструированный и социально обусловленный характер зиярата и в условиях «распространения модернистской критики посещения могил, некоторые из них превратились в центры массовой паломнической деятельности. Могилы девяти святых, известных как пионеры ислама на Яве, постоянно собирают большие толпы людей, и так было на протяжении веков» [Millie, Mayo 2019, p. 187].

Комментируя известное геллнеровское восприятие истории ислама, российский историк и востоковед С. Абашин подчеркивает, что «сельский», «народный» «неофициальный» ислам, который обслуживал аграрное общество, исчез или исчезает под напором модернизации» [Абашин 2012, с. 378]. Однако опыт развития ислама в Индонезии, согласно сложившейся историографической традиции его изучения, скорее всего, указывает на обратное. Аналогичные критические замечания озвучивались и в американской историографии, где указывалось на то, что Э. Геллнер фактически предложил «антропологическую модель характерного уклада, в котором социальная структура, религиозные верования и политическое поведение взаимодействуют друг с другом в едином исламском целом» [Асад 2017, с. 43], что не только в значительной степени обобщало и идеализировало ситуацию одновременно, но и затрудняло деконструкцию концептов святости и опыта мусульманских святых из тех интерпретационных моделей ислама, которые претендовали на универсальность. Традиции народного и низового ислама оказались чрезвычайно эффективными и адаптивными, сумевшими приспособиться к вызовам современности. Несмотря на тенденции модернизации и секуляризации, динамика современной социальной и культурной истории индонезийского

ислама указывает на то, что традиции почитания святых остаются среди принимаемых уммой религиозных практик.

Большинство святых ислама в Индонезии стали почитаемы после смерти, а места их захоронений превратились в объекты зиярата (паломничества) со стороны верующих. Поклонение местам захоронения балийских святых в большей степени отличается от аналогичных культурных практики и стратегий на Яве [Agifin 2011]. Развитие зиярата на современном этапе подвержено значительной маркетинговой, что позволяет некоторым социологам указывать на развитие феномена «халяльного туризма» [Rayu 2022]. В силу того, что культ святых стал следствием развития низового ислама, то в народной памяти фактически под именами одних святых могут почитаться другие мусульманские проповедники, которые внесли вклад в распространение ислама, но делали это позднее, например, в XVI в. Анализируя современные тенденции развития зиярата, таким образом, следует подчеркнуть, что эта религиозная практика в Индонезии актуализирует особенности, присущие исламу именно в этой стране [Lücking 2014], актуализируя особенности культуры совершенствования как в Индонезии, так и за ее пределами, что в первую очередь относится к хаджу в Мекку.

«Исторические» и «новые» мусульманские святые

В целом для культа святых в современной Индонезии характерно его расширенное понимание, что позволяет интегрировать в число условно индонезийских святых тех деятелей уммы, которые не были непосредственно связаны с будущей Индонезией, хотя могли относиться к близким сообществам в культурном и языковом плане. Именно таким образом в качестве святого воспринимается арабский мистик Хабиб Нух бин Мухаммад Аль-Хабси (1788–1866), в большей степени связанный с Сингапуром и Малайзией, на территории которой он проповедовал ислам. В индонезийском народном исламе он фигурирует под именем Хабиб Нух и святой, которому приписывается обладание “каготан”, или выдающимися способностями, которые включали умение находиться в нескольких местах одновременно, дар предвидения и исцеления наложением рук. После смерти Хабиба Нуха вокруг его фигуры на уровне низового ислама сложился культ, среди основных атрибутов которого, с одной стороны, вера в то, что тело святого, подготовленное для погребения, не могли сдвинуть десятки людей, а потом он внезапно стал легким, а, с другой, легенда о том, что во время Второй мировой войны в могилу святого попала бомба, которая не принесла разрушений.

По мнению К. Гирца, «функция сакральных символов состоит в синтезировании этоса народа, атмосферы, характера и качества жизни, морально-эстетического стиля и настроения, а также – мировоззрения» [Гирц 2001, с. 107]. Святые в этом контексте выполняли не последнюю роль, т. к. заняли одно из центральных мест в идентичности мусульман, будучи образцами легитимации их религиозного опыта. Поэтому сохранение и развитие культа святых, его трансформация и адаптация к запросам современного общества указывает, вероятно, на то, что

в странах, где ислам является основной религией, его власть над людьми за последние сто лет отнюдь не уменьшилась, а в некоторых отношениях даже окрепла <...> и правящие классы, и культурная элита, и жители больших городов – все они находятся под властью религии совершенно в такой же степени, что и менее привилегированные слои населения. При этом религия одинаково сильна как в странах с традиционалистским режимом, так и в странах, избравших стезю радикальных социальных экспериментов [Геллнер 1995, с. 25].

Одним из проявлений такого потенциала ислама является поразительная адаптивность культа святых (не только в Индонезии, но и в других регионах [Аминев 2008]), и связанных с ним религиозных практик, включая почитание могил и паломничество [Laksana 2016], трансформации которого на протяжении истории фактически отражали векторы социальной и культурной модернизации, свидетельствуя о способности уммы адаптироваться к новациям.

Как было сказано выше, зиярат стал одной из самых распространенных практик функционирования культа святых в исламе [Chambert-Loir, Guillot 2010]. Как правило, в рамках подобной традиции практикуется посещение захоронений святых [Maueur-Jaouen 2000]. По мнению индонезийских исследователей,

эти древние мечети – не просто места поклонения, но и богатые хранилища наследия, которые служат ключевыми объектами для религиозного туризма. Они являются свидетелями истории, пропитанной традициями исламской веры и видением пророка Мухаммеда, который полагал, что именно мечети могут стать центрами различных общественных начинаний, включая образование, политику, экономику и социальную культуру [Uyuni et al. 2024].

В этом контексте культ святых в Индонезии представляет не только пример функционирования народного ислама, но становится источником изобретения традиций, связанных с наделением религиозных практик социальными смыслами, что способствует консолидации сообщества.

Зиярат практикуется и в отношении политиков – например, места захоронения бывшего президента страны Гус Дура⁴. Его могила в Джомбанге (Восточная Ява) стала местом массового паломничества мусульман на седьмой, сороковой, сотый и тысячный день после кончины бывшего президента, поклонение которому в большей степени связано не с его политической карьерой, но с его деятельностью в Нахдлатул Улама – одной из крупнейших общественных исламских организаций Индонезии. Зиярат на могилу Гус Дура актуализирует проявления именно народного ислама, поскольку уже в первые семь дней после его похорон паломники стали забирать с могилы землю и цветы, так как верили, что они несут благословение (*berkab*). Из земли и цветов с места захоронения Гус Дура они изготавливали амулеты, которые, по представлениям паломников, могут исцелять болезни или принести удачу. Вероятно, чтобы снизить такую активность верующих, год спустя после смерти Гус Дура друг и коллега покойного Юдиан Вахюди (род. 1960), профессор и мусульманский правовед, заявил, что президент является святым, что, однако, привело к обратному эффекту – проявления народной религиозности стали еще более заметными. Более того, по словам Ю. Вахюди, Гус Дура следует считать «десятым» святым, что фактически включало его в число приемников “*Wali Songo*”, т. е. почитаемых девяти мусульманских святых [Masduki 2016]. Кроме этого, в современном индонезийском богословии в отношении Гус Дура присутствуют утверждения, что если он и не являлся десятым святым в сравнении с девяти почитаемыми мусульманскими святыми, то его просто следует признать десятым святым⁵. Если в заслугу «Девяти святым» ставят распространение ислама, то святость Гус Дура обосновывается актуализацией плюрализма и подчеркиванием национального характера ислама в Индонезии.

Гус Дур стал объектом поклонения только после смерти, в то же время возникают тенденции относить к числу «святых» политика при жизни. Эта тенденция касается центральной фигуры в современной истории радикального ислама в Индонезии Хабиба Ризика Шихаба⁶. Вследствие конфликта с современными политическими

---

⁴ Абдурахман Вахид (*Abdurrahman Wahid*, 1940–2009) – президент Индонезии в 1999–2001 гг. Помимо имени, в Индонезии используется почетное обращение к нему – Гус Дур.

⁵ См.: *Masduki A. Ziarah Wali: An inquiry of contemporary religious tourism development in indonesia: Abstract from travelling muslims*. Groningen: Groningen University, 2018.

⁶ Хабиб Мухаммад Ризик бин Хуссейн Шихаб (*Habib Muhammad Rizieq bin Hussein Shihab*, род. 1965) – индонезийский политик

элитами он был арестован и приговорен к тюремному заключению. В этой ситуации на осужденного лидера исламистов его последователями распространяются не только качества святости, но и характеристики, сближающие его опыт с мученичеством, в конструировании образов которого ислам имеет свои собственные традиции [Cook 2007]. Несмотря на то, что в настоящее время Хабиб Ризик Шихаб находится в заключении, его фигура со стороны радикалов намеренно подвергается последовательной идеализации, а сам он наделяется качествами святого. Лидер запрещенного властями «Фронта защитников ислама» подвергается превращению в святого на уровне низового, народного, ислама. Проявления публичной актуализации святости этого политика могут различаться в общественных пространствах современной Индонезии. Формой актуализации святости Хабиба Ризика Шихаба является наклеивание листовок с его фотографией и цитатами из молитв. Подобным листовкам приписываются магические функции, например, функция защиты владельцев недвижимости от бедствий. В ряде случаев листовки с лидером исламистов могут соседствовать с изображениями девяти святых⁷.

«Святые» в обществе потребления

Спорные моменты и противоречия, связанные с биографиями индонезийских мусульманских святых, оказались интересны почти исключительно для профессионального академического сообщества светских историков или исламских богословов. Наличие лакун в знаниях ученых о святых не препятствует их

и мусульманский деятель, создатель и лидер крупнейшей легальной исламистской массовой организации «Фронт защитников ислама» (Front Pembela Islam) с момента ее создания в 1999 до запрета властями в 2020 г. С 2017 по 2020 г. находился в эмиграции в Саудовской Аравии. В ноябре 2020 г. он вернулся в Индонезию, в декабре 2020 г. был арестован. В 2021 г., находясь в тюрьме, получил докторскую степень. В 2021 г. приговорен к четырем годам заключения формально за нарушение медицинских протоколов COVID-19 и отрицание коронавирусной инфекции. Известен антихристианскими, антиизраильскими и антикитайскими высказываниями. Критик исламского либерализма, сторонник внедрения законов шариата в Индонезии.

⁷ См.: *Arrobi Z.* Between an Islamic saint and Che Guevara? // Inside Indonesia. 2023, November 15. URL.: <https://www.insideindonesia.org/editions/edition-153-jul-sep-2023/between-an-islamic-saint-and-che-guevara> (дата обращения: 07.05.2025).

инструментализации в современной Индонезии. Именно в качестве проявления последней тенденции мы можем интерпретировать проведение фестиваля, посвященного мусульманским святым. Фестивали, актуализирующие значимость наследия святых в Индонезии, проводятся регулярно с 1999 г.⁸, что указывает на значительный адаптивный потенциал ислама, который использует инструменты и формы современной массовой культуры для собственного продвижения.

Другой формой интеграции представлений о мусульманских святых в современную массовую культуру стала визуализация их образов. С одной стороны, индонезийский сегмент Интернета делает доступными многочисленные как индивидуальные, так и групповые изображения мусульманских святых, хотя степень их достоверности и аутентичности вызывает многочисленные вопросы. Принимая во внимание, свойственный для ислама запрет на изображение человека, облик святых, скорее всего, является плодом фантазии современных индонезийских художников. Несмотря на это, такие изображения подвергаются тиражированию, а развитие Интернета фактически установило зависимость между святыми и их визуальными образами, хотя прижизненные изображения проповедников ислама не сохранились.

Не менее важной формой актуализации представлений о мусульманских святых в рамках современного общества потребления и массовой культуры следует признать сериалы, посвященные проповедникам ислама. В 2002 г. индонезийские каналы транслировали 50-серийный сериал «История девяти стражей» (“Kisah Sembilan Wali”), а в 2003–2004 гг. вышел сериал «Вали Санга» (“Wali Sanga”), состоящий из 52 серий. В 2014 г. вышло тридцать серий нового проекта «История девяти стражей» (“Kisah 9 Wali”).

Сериал 2002 г. был выпущен накануне Рамадана на частном канале RCTI. Режиссерами проекта выступили Исмаил Субарджо и М.Т. Рисьяф. Несмотря на то, что сериал носил не просто исторический характер, но апеллировал к наследию истории ислама, это не помешало его создателям привлечь к съемкам представителей именно массовой культуры. В итоге многочисленные пространные пассажи актеров об исламе оказались в тени сознательно подчеркнутой любовной линии, которая фактически и составила сюжетную основу сериала. Некоторые актрисы сериала (Джилл Карисса, Эррина ГД) ранее были заняты в модельном бизнесе. В целом сериал 2002 г. оказался в большей степени интегрирован именно

---

⁸ См.: *Ropi I. Wali Songo festival: Tracking Islamic heritage and building Islamic brotherhood // Studia Islamika. 1999. Vol. 6. No. 3. P. 197–202.*

в массовую культуру, а не в мусульманский культурный дискурс, т. к. содержательно, несмотря на внешний фон, связанный с исламом, герои проекта предстают не как распространители мусульманской веры, но имеют больше общего с героями американских сериалов про людей со сверхспособностями.

Выводы

Подводя итоги статьи, во внимание следует принять ряд факторов, связанных с историей и современным состоянием культа святых в индонезийском исламе.

С функционированием культа святых в исламе связаны практики почитания, которые только формально являются исламскими, отражающими в большей степени наследие предшествующей религиозной традиции или народные формы религиозности. В этой ситуации культ святых в рамках индонезийского ислама не представляет собой статичное или относительно стабильное явление, так как развитие представлений о святых является фактически отражением непрерывного и перманентного процесса исламизации культа святых. Развитие культа святых, связанных с культом места, привело к институционализации такой религиозной практики как паломничество.

Таким образом, развитие культа святых стало в большей степени проявлением народного или низового переосмысления исторического опыта распространения ислама. Поэтому развитие представлений о святых следует интерпретировать как компонент функционирования народной мемориальной культуры верующих. Кроме этого, наличие культа святых в индонезийском исламе можно интерпретировать как проявление адаптивного потенциала уммы и ее реакцию на растущие тенденции секуляризации. В целом культ святых на территории Индонезии отражает противоречия развития мусульманской уммы в этой стране, связанные с наличием и параллельным соразвитием и софункционированием «высокого» и «народного» ислама.

Литература

Абашин 2012 – *Абашин С.* Геллнер, «потомки святых» и Средняя Азия // Конфессия, империя, нация: Религия и проблема разнообразия в истории постсоветского пространства. М.: Новое издательство, 2012. С. 375–403.

- Абашин, Бобровников 2003 – *Абашин С.Н., Бобровников В.О.* Соблазны культа святых // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: Восточная литература, 2003. С. 3–17.
- Аминев 2008 – *Аминев З.Г.* О поклонении башкирами-мусульманами могилам святых // Зайнулла Расулев – выдающийся башкирский мыслитель, философ, теолог и педагог-просветитель мусульманского мира: Материалы международной научно-практической конференции, посвященной 175-летию З. Расулева (1833–1917). Уфа: РИЦ БашГУ, 2008. С. 10–15.
- Асад 2017 – *Асад Т.* Идея антропологии ислама // *Islamology*. 2017. Т. 7. № 1. С. 41–60.
- Басилов 1970 – *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М.: Мысль, 1970. 144 с.
- Белла 1996 – *Белла Р.* Религия как символическая модель, формирующая человеческий опыт // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М.: Аспект Пресс, 1996. С. 190–193.
- Геллнер 1995 – *Геллнер Э.* Условия свободы: Гражданское общество и его исторические соперники. М.: Ad Marginem, 1995. 222 с.
- Гирц 2001 – *Гирц К.* Интерпретация культур. Выбранные эссе. Київ: Дух і Літера, 2001. 542 с.
- Гусева 2013 – *Гусева Ю.Н.* Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение / ред. О.Н. Сенюткина; общ. ред. Д.В. Мухетдинов. М.: ИД «Медина», 2013. 218 с.
- Дариева 2016 – *Дариева Ц.* Бакинский «Бескостный» святой: мусульманское паломничество в секулярном городе // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 2 (34). С. 203–225.
- Кормина 2019 – *Кормина Ж.* Паломники: Этнографические очерки православного номадизма. М.: ВШЭ, 2019. 351 с.
- Литвинов 2019 – *Литвинов В.П.* Реликты языческих верований в исламском «Культе святых» // Исламоведение. 2019. № 3. С. 61–69.
- Макатов 1967 – *Макатов И.А.* Культ святых в исламе (на материалах Дагестанской АССР и Чечено-Ингушской АССР) // Вопросы научного атеизма. М.: Мысль, 1967. С. 164–182.
- Сеитов 2018 – *Сеитов Э.М.* Культ почитания святых в среднеазиатском народном исламе на примере комплекса Шейхантаур, г. Ташкент, Узбекистан // Гуманитарный акцент. 2018. № 1. С. 68–72.
- Селезнев, Селезнева, Белич 2009 – *Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В.* Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М.: ИД «Марджани», 2009. 216 с.
- Сызранов 2006 – *Сызранов А.В.* Святые места мусульман Астраханского края: Историко-этнографический очерк. Астрахань: ИД «Астраханский университет», 2006. 51 с.
- Хобсбаум 2005 – *Гобсбаум Е.* Вступ: винаходження традицій // Хобсбаум Э., Рейнджер Т. Винайдення традицій. Київ: Ніка-Центр, 2005. С. 12–28.
- Хьюстон 2018 – *Хьюстон К.* Ислам антропологии // *Islamology*. 2018. Т. 8. № 1. С. 9–25.

- Akbar 2009 – *Akbar U.* Kisah Seru 9 Pejuang Islam [Захватывающая история 9 исламских подвижников]. Bandung: Mizan, 2009. 112 hlm.
- Alatas 2020 – *Alatas I.F.* Dreaming Saints: Exploratory authority and Islamic praxes of history in Central Java // *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 2020. Vol. 26. No. 1. P. 67–85.
- Arifin 2011 – *Arifin C.T.Z.* Sejarah Wujudnya Makam Sab'atul Auliya' Wali Pitu di Bali (Sejarah Perkembangan dan Pengembangannya) [История возникновения гробницы Саб'атул Аулии Вали Питу на Бали (История развития и расширения)]. Ruang Baca Pascasarjana: Zifatama Publishing, 2011. 75 hlm.
- Arjana 2017 – *Arjana S.* Pilgrimage in Islam: Traditional and modern practices. L.: Oneworld Publications, 2017. 288 p.
- Bhardwaj 1998 – *Bhardwaj S.* Non-Hajj pilgrimage in Islam: A neglected dimension of religious circulation // *Journal of Cultural Geography*. 1998. Vol. 17. No 2. P. 69–87.
- Bowen 2011 – *Bowen J.R.* Graves, shrines and power in a highland Sumatran society // *Manifestations of sainthood in Islam* / ed. by G.M. Smith, C.W. Ernst. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011. P. 1–14.
- Chambert-Loir, Guillot 2010 – Ziarah dan Wali di Dunia Islam [Паломничества и святые в исламском мире] / ed. by H. Chambert-Loir, C. Guillot. Jakarta: Komunitas Bambu, 2010. 408 hlm.
- Cook 2007 – *Cook D.* Martyrdom in Islam: Themes in Islamic history. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 206 p.
- Formichi 2021 – *Formichi C.* Muslim pilgrimage in Southeast Asia // *Routledge handbook on Islam in Asia* / ed. by C. Formichi. L.; N.Y.: Routledge, 2021. P. 196–208.
- Gellner 1969 – *Gellner E.* Saints of the Atlas. Chicago: University of Chicago Press, 1969. 317 p.
- Haryanto 2019 – *Haryanto S.* The sociological context of religion in Indonesia // *Research in the social scientific study of religion* / ed. by R.W. Hood Jr., S. Cheruvallil-Contractor. Malang: Brill, 2019. P. 67–102.
- Jamhari 2000 – *Jamhari.* In the center of meaning: Ziarah tradition in Java // *Studia Islamika*. 2000. Vol. 7. No.1. P. 51–90.
- Jonge 1998 – *Jonge H., de.* Pilgrimages and local Islam on Java // *Studia Islamika*. 1998. Vol. 5. No. 2. P. 1–25.
- Laksana 2016 – *Laksana A.B.* Muslim and Catholic pilgrimage practices: Explorations through Java. N.Y.: Routledge, 2016. 272 p.
- Lewis 1998 – *Lewis I.M.* Saints and Somalis: Popular Islam in a clan-based society. Lawrenceville; NJ – Asmara, Eritrea: The Red Sea Press, 1998. 174 p.
- Lücking 2014 – *Lücking M.* Making “Arab” one’s own: Muslim pilgrimage experiences in Central Java, Indonesia // *Internationale Asienforum*. 2014. Vol. 45. No. 1–2. P. 129–152.
- Malikov 2019 – *Malikov A.* The cult of Saints and shrines in Samarqand province of Uzbekistan // *International Journal of Modern Anthropology*. 2019. Vol. 3. P. 117–127.

- Mandal 2012 – *Mandal S.* Popular sites of prayer, transoceanic migration, and cultural diversity: Exploring the significance of keramat in Southeast Asia // *Modern Asian Studies*. 2012. Vol. 46. No. 2. P. 355–372.
- Masduki 2016 – *Masduki A.* The social construction of new understanding Wali in Java // *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*. 2016. Vol. 1. No. 2. May–Aug. P. 189–209.
- Masduki 2018a – *Masduki A.* Pilgrimage as a new way to define and characterize the sainthood // *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*. 2018. Vol. 3. No. 2. P. 221–237.
- Mayeur-Jaouen 2000 – *Mayeur-Jaouen C.* Tombeau, mosquée et zâwiya: la polarité des lieux saints musulmans // *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques* / ed. by A. Vauchez. Rome: École Française de Rome, 2000. P. 133–147.
- Millie, Mayo 2019 – *Millie J., Mayo L.* Grave visiting (Ziyara) in Indonesia // *Muslim pilgrimage in the modern world* / ed. by B. Rahimi, P. Eshaghi. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019. P. 183–204.
- Quinn 2007 – *Quinn G.* Throwing money at the Holy Door: Commercial aspects of popular pilgrimage in Java // *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia* / ed. by S. Fealy. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2007. P. 63–79.
- Raya 2022 – *Raya M.K.F.* Wali Pitu in Bali: Inventing new Halal tourism destinations in contemporary Indonesia // *Contemporary Islam*. 2022. Vol. 16. P. 475–505.
- Singh 2019 – *Singh D.* “Saint-making” in a South Asian tradition of Islam // *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*. 2019. Vol. 36. No. 3. P. 184–195.
- Soares 2004 – *Soares B.F.* Muslim Saints in the age of neoliberalism // *Ritual and reproduction in a neoliberal age* / ed. by B. Weiss. Leiden: Brill, 2004. P. 79–105.
- Uyuni ^{et al.} 2024 – *Uyuni B., Arief K.M., Adnan M., Hamid A., Sutiono.* Exploration of Wali-Songo (Nine Saints) Ziyarat in Indonesia from religious tourism (pilgrimage) perspective // *Cogent Arts & Humanities*. 2024. Vol. 11. No. 1. P. 1–15.
- Zelege 2014 – *Zelege M.* “We are the same but different”: Accounts of Ethiopian Orthodox Christian adherents of Islamic Sufi Saints // *Journal for the Study of Religion*. 2014. Vol. 27. No. 2. P. 195–213.
- Zuhri 2013 – *Zuhri S.* Inventing Balinese Muslim sainthood // *Indonesia and the Malay World*. 2013. Vol. 41. No. 119. P. 1–13.

References

- Abashin, S. (2012), “Gellner, ‘descendants of Saints’ and Central Asia”, in *Konfessiya, imperiya, natsiya: Religiya i problema raznoobraziya v istorii postsovetского prostranstva* [Confession, empire, nation. Religion and the problem of diversity in the history of the post-Soviet space], Novoye izdatel'stvo, Moscow, Russia, pp. 375–403.
- Abashin, S.N. and Bobrovnikov, V.O. (2003), “Temptations of the cult of saints”, in Abashin, S.N. and Bobrovnikov, V.O., comp., *Podvizhniki islama: Kul't svyatykh i sufizm v Srednei Azii i na Kavkaze* [Devotees of Islam: The cult of saints and Sufism in Central Asia and the Caucasus], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 3–17.
- Akbar, U. (2009), *Kisah Seru 9 Pejuang Islam* [Exciting stories of 9 Islamic fighters], Mizan, Bandung, Indonesia.
- Alatas, I.F. (2020), “Dreaming Saints: Exploratory authority and Islamic praxes of history in Central Java”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 26, no. 1, pp. 67–85.
- Aminev, Z.G. (2008), “About the worship of the graves of saints by Muslim Bashkirs”, in *Zainulla Rasulev – vydayushchiysya bashkirkii myslitel', filosof, teolog i pedagog-prosvetitel' musul'manskogo mira: Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, posvyashchennoi 175-letiyu Z. Rasuleva (1833–1917)* [Zainulla Rasulev – an outstanding Bashkir thinker, philosopher, theologian and educator of the Muslim world: Materials of the international scientific and practical conference dedicated to the 175th anniversary of Z. Rasulev (1833–1917)], RITs BashGU, Ufa, Russia, pp. 10–15.
- Arifin, C.T.Z. (2011), *Sejarah Wujudnya Makam Sab'atul Auliya' Wali Pitu di Bali (Sejarah Perkembangan dan Pengembangannya)* [The history of the existence of the tomb of Sab'atul Auliya' Wali Pitu in Bali (History of development and expansion)], Zifatama Publishing, Jember, Indonesia.
- Arjana, S. (2017), *Pilgrimage in Islam: Traditional and modern practices*, Oneworld, London, UK.
- Asad, T. (2017), “The idea of the anthropology of Islam”, *Islamology*, vol. 7, no 1, pp. 41–60.
- Basilov, V.N. (1970), *Kul't svyatykh v islame* [The cult of Saints in Islam], Mysl', Moscow, USSR.
- Bella, R. (1996), “Religion as a symbolic model that shapes human experience”, in Garadzha, V.I. and Rutkevich, E.D., comp, *Religiya i obshchestvo: Khrestomatiya po sotsiologii religii* [Religion and society. Reader on the sociology of religion], Aspekt Press, Moscow, Russia, pp. 190–193.
- Bhardwaj, S. (1998), “Non-Hajj pilgrimage in Islam: A neglected dimension of religious circulation”, *Journal of Cultural Geography*, vol. 17, no. 2, pp. 69–87.
- Bowen, J.R. (2011), “Graves, shrines and power in a highland Sumatran society”, in Smith, G.M. and Ernst, C.W., eds., *Manifestations of sainthood in Islam*, Gorgias Press, New Jersey, USA, pp. 1–14.

- Chambert-Loir, H. and Guillot, C. (2010), *Ziarah dan Wali di Dunia Islam* [Pilgrimage and Saints in the Islamic world], Komunitas Bambu, Jakarta, Indonesia.
- Cook, D. (2007), *Martyrdom in Islam: Themes in Islamic history*, Cambridge University Press, Cambridge. UK.
- Dariyeva, Ts. (2016), “Baku ‘Boneless’ Saint: Muslim pilgrimage in a secular city”, *Gosudarstvo, religiya, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, vol. 34, no. 2, pp. 203–225.
- Formichi, C. (2021), “Muslim pilgrimage in Southeast Asia”, in Formichi, C., ed., *Routledge handbook on Islam in Asia*, Routledge, London, UK, New York, USA, pp. 196–208.
- Geertz C. (2001), *Interpretatsiya kul'tur. Vibrani ese* [Interpretation of cultures. Selected essays], Dukh o Litera, Kyiv, Ukraine.
- Gellner, E. (1969), *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago. USA.
- Gellner, E. (1995), *Usloviya svobody: Grazhdanskoe obshchestvo i ego istoricheskie soperniki* [Conditions of freedom. Civil society and its historical rivals], Ad Marginem, Moscow, Russia.
- Guseva, Yu.N. (2013), *Ishanizm kak sufiiskaya traditsiya Srednei Volgi v XX veke: formy, smysly, znachenie* [Ishanism as a Sufi tradition of the Middle Volga in the 20th century: forms, meanings, significance], Medina, Moscow, Russia.
- Haryanto, S. (2019), “The sociological context of religion in Indonesia”, in Hood Jr., R.W. and Cheruvallil-Contractor, S., eds., *Research in the social scientific study of religion*, Brill, Malang, Indonesia, pp. 67–102.
- Hobsbawm, E. (2005), “Introduction: the invention of traditions”, in Hobsbawm, E., Ranger, T. *Vynajdennja tradytsij* [The invention of tradition], Nika-Tsentr, Kyiv, Ukraine, pp. 12–28.
- Houston, K. (2018), “Islam of anthropology”, *Islamology*, vol. 8, no. 1, pp. 9–25.
- Jamhari (2000), “In the center of meaning: Ziarah tradition in Java”, *Studia Islamika*, vol. 7, no. 1, pp. 51–90.
- Jonge, H., de (1998), “Pilgrimages and local Islam on Java”, *Studia Islamika*, vol. 5, no. 2, pp. 1–25.
- Kormina, J. (2019), *Palomniki: Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims. Ethnographic essays on Orthodox nomadism], VShE, Moscow, Russia.
- Laksana, A.B. (2016), *Muslim and Catholic pilgrimage practices: Explorations through Java*, Routledge, New York, USA.
- Lewis, I.M. (1998), *Saints and Somalis: Popular Islam in a clan-based society*, The Red Sea Press, Lawrenceville, NJ, USA, Asmara, Eritrea.
- Litvinov, V.P. (2019), “Relics of pagan beliefs in the Islamic ‘Cult of Saints’”, *Islamovedenie*, no. 3, pp. 61–69.
- Lücking, M. (2014), “Making ‘Arab’ one’s own: Muslim pilgrimage experiences in Central Java, Indonesia”, *Internationale Asienforum*, vol. 45, no. 1–2, pp. 129–152.
- Makatov, I.A. (1967), “The cult of Saints in Islam (based on materials from the Dagestan ASSR and the Chechen-Ingush ASSR)”, in *Voprosy nauchnogo ateizma* [Questions of scientific atheism], Mysl', Moscow, USSR, pp. 164–182.

- Malikov, A. (2019), "The cult of Saints and shrines in Samarqand province of Uzbekistan", *International Journal of Modern Anthropology*, vol. 3, pp. 117–127.
- Mandal, S. (2012), "Popular sites of prayer, transoceanic migration, and cultural diversity: Exploring the significance of keramat in Southeast Asia", *Modern Asian Studies*, vol. 46, no. 2, pp. 355–372.
- Masduki, A. (2016), "The social construction of new understanding Wali in Java", *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*, vol. 1, no. 2, pp. 189–209.
- Masduki, A. (2018), "Pilgrimage as a new way to define and characterize the sainthood", *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*, vol. 3, no. 2, pp. 221–237.
- Mayer-Jaouen, C. (2000), "Tombeau, mosquée et zâwiya: la polarité des lieux saints musulmans", in Vauchez, A., ed., *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, École Française de Rome, Rome, Italy, pp. 133–147.
- Millie, J. and Mayo, L. (2019), "Grave visiting (Ziyara) in Indonesia", in Rahimi, B. and Eshaghi, P., ed., *Muslim pilgrimage in the modern world*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, USA, pp. 183–204.
- Quinn, G. (2007), "Throwing money at the Holy Door: Commercial aspects of popular pilgrimage in Java", in Fealy, S., ed., *Expressing Islam: Religious life and politics in Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, Indonesia, pp. 63–79.
- Raya, M.K.F. (2022), "Wali Pitu in Bali: Inventing new Halal tourism destinations in contemporary Indonesia", *Contemporary Islam*, vol. 16, pp. 475–505.
- Seitov E.M. (2018), "The cult of veneration of saints in Central Asian folk Islam on the example of the Sheikhtaur complex, Tashkent, Uzbekistan", *Gumanitarnyi aktsent*, no. 1, pp. 68–72.
- Seleznev, A.G., Selezneva, I.A. and Belich, I.V. (2009), *Kul't svyatykh v sibirskom islame: spetsifika universal'nogo* [The cult of saints in Siberian Islam: the specificity of the universal], ID «Mardzhani», Moscow, Russia.
- Singh, D. (2019), " 'Saint-making' in a South Asian tradition of Islam", *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, vol. 36, no. 3, pp. 184–195.
- Soares, B.F. (2004), "Muslim Saints in the age of neoliberalism", in Weiss, B., ed., *Ritual and reproduction in a neoliberal age*, Brill, Leiden, Netherlands, pp. 79–105.
- Syzranov, A.V. (2006), *Svyatyte mesta musul'man Astrakhanskogo kraja: Istoriko-etnograficheskii ocherk* [Holy places of Muslims of the Astrakhan region. Historical and ethnographic essay], ID «Astrakhanskii universitet», Astrakhan', Russia.
- Uyuni, B., Arief, K.M., Adnan, M., Hamid, A. and Sutiono (2024), "Exploration of Wali-Songo (Nine Saints) Ziyarat in Indonesia from religious tourism (pilgrimage) perspective", *Cogent Arts & Humanities*, vol. 11, no. 1, pp. 1–15.

- Zelege, M. (2014), “ ‘We are the same but different’: Accounts of Ethiopian Orthodox Christian adherents of Islamic Sufi Saints”, *Journal for the Study of Religion*, vol. 27, no. 2, pp. 195–213.
- Zuhri, S. (2013), “Inventing Balinese Muslim sainthood”, *Indonesia and the Malay World*, vol. 41, no, 119, pp. 1–13.

Информация об авторе

Максим В. Кирчанов, доктор исторических наук, доцент, Воронежский государственный университет, Воронеж, Россия; 394052, Россия, Воронеж, Московский пр-кт, д. 88; maksym_kyrchanoff@hotmail.com

Information about the author

Maksim V. Kirchanov, Dr. of Sci. (History), associate professor, Voronezh State University, Voronezh, Russia; 88, Moskovsky Av., Voronezh, Russia, 394052; maksym_kyrchanoff@hotmail.com