

Л. Г. Ерекешева

**Культура и религия
в истории
Центральной Азии**



ҒЫЛЫМИ ҚАЗЫНА

*Издано по инициативе Министерства
образования и науки Республики Казахстан*

**СОСТАВ ОБЩЕСТВЕННОГО СОВЕТА
ЦЕЛЕВОЙ ПРОГРАММЫ «ҒЫЛЫМИ ҚАЗЫНА»
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

Саринжипов А. Б. – председатель Совета, главный редактор

Абжанов Х.

Абусейтова М. Х.

Аяган Б. Г.

Байтанаев Б. А.

Дербисали А.

Еспаев С. С.

Калижанов У. К.

Малбаков М. М.

Шаукенова З. К.

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН
КОМИТЕТ НАУКИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ им. Р. Б. СУЛЕЙМЕНОВА**

Лаура Ерекешева

**Культура и религия
в истории Центральной Азии**

Алматы  2013

УДК 2+008
ББК 86+71
Е 70

*Утверждено к печати Ученым советом
Института востоковедения им. Р. Б. Сулейменова МОН РК*

Научные рецензенты:

В. Г. Дацышен, *д. и. н., проф., Сибирский федеральный университет (г. Красноярск, Россия)*

Б. У. Китинов, *д. и. н., доц., Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы (г. Москва, Россия)*

Ерекешева Л. Г.

Е 70 Культура и религия в истории Центральной Азии. – Алматы: Дайк-Пресс, 2013. – 192 с.

ISBN 978-601-290-065-1

Предлагаемая вниманию читателей книга посвящена исследованию вопросов культуры и религии, рассматриваемых в теоретическом и историческом плане. Методологически изучение культурно-религиозного взаимодействия проводится в системном контексте и на основе расширенного понимания культуры. Показывается, что любое религиозное учение и связанные с ним различные виды деятельности – это, прежде всего, культурный феномен. В историческом плане исследуются направления и формы религиозно-культурного взаимодействия – как происходило развитие религий с учетом культурного контекста, и наоборот, каким образом осуществлялось изменение культурного поля под влиянием религиозных учений. Изучение данной проблемы проводится на примере анализа богатейшего полирелигиозного и социокультурного наследия, существовавшего в Центральной Азии.

Исследование носит междисциплинарный характер, охватывая собой теоретическую социологию религии, историю, историю религии, культурологию.

© Институт востоковедения
им. Р. Б. Сулейменова КН МОН РК, 2013

© Л. Ерекешева, 2013

© ТОО «Дайк-Пресс», оформление, 2013

ISBN 978-601-290-065-1

*Посвящается маме,
чей пример самоотверженности
и познания мира навсегда в моем сердце*

Введение

Культура и религия

Начиная с глубокой древности, культура и религия являлись определяющими в развитии цивилизаций, являя собой одновременно форму и суть социальных взаимодействий. Соответственно, развитие культур и религий всегда было связано с принципом межкультурного и межрелигиозного, равно как и культурно-религиозного взаимовлияния. Особенно справедливо это применительно к ранним страницам культурной и религиозной истории самых различных обществ мира. В истории любой культуры, а также религии, как мировых, так и локальных, принцип взаимопроникновения всегда играл решающую роль. По сути, история человечества – это история взаимодействия культур. То же самое можно отнести и к религии, когда кристаллизация ключевых догматов и положений той или иной религиозной концепции была невозможна без идеологических диспутов и заимствований, своеобразной «религиозной шлифовки» и всегда была сопряжена с взаимодействием с иными, уже существующими, как пришлыми, так и «автохтонными» религиями. Данный тезис хорошо прослеживается в истории всех религиозных концепций. Центральноазиатский регион не является исключением и в этом смысле представляет собой замечательный пример данного взаимодействия.

Примечательно, что в истории Центральной Азии подобное сосуществование различных культур и религий было представлено чрезвычайно широко и интенсивно. Не последнюю роль в этом

сыграло географическое расположение, когда в эпоху преимущественно сухопутного, а не морского передвижения огромные пространства суши в контексте культурной и религиозной истории становились не столько «проклятьем», сколько благом. Бесконечная земная горизонталь, местами разделявшаяся горными грядами и водными артериями, превращалась в театр активного религиозного, как, впрочем, и культурного в целом взаимопроникновения.

Историю региона обычно связывают с исламом, который, несомненно, являлся важным фактором, оставившим глубокий отпечаток на социокультурное развитие народов Центральной Азии. Однако, справедливо также и то, что он был далеко не единственным фактором. Древняя и раннесредневековая история региона была отмечена беспрецедентным с точки зрения интенсивности и разнообразия расцветом межкультурного и межрелигиозного взаимодействия. Диапазон религиозных представлений был исключительно широк – начиная от древних культов предков, анимизма, тотемизма, тенгрианства, шаманизма, зороастризма, иудаизма до манихейства, митраизма, буддизма, восточного христианства, ислама, а впоследствии католического и православного христианства. Это исключительное религиозное «наполнение» социокультурных процессов, помимо того, что оно вписало яркую страницу в летопись мировой культуры, не могло не оказать влияния и на весь ход последующего развития народов региона. В том или ином виде это наследие периодически «прорывалось» и «прорывается» наружу в виде своеобразной исторической памяти, культурного достояния. Сегодня обращение к нему видится уже не просто как дань истории, а как абсолютная необходимость, связанная с переосмыслением концепта культуры и ее форм в Центральной Азии.

Узкое понимание истории региона как связанной только с одной религией – исламом, несомненно, значительно сужает базу для восприятия и анализа. В лучшем случае оно предлагает пусть и яркий, но все же относительно односторонний взгляд, не дающий полного представления о социокультурной истории региона. В худшем случае это приводит к постановке вопросов об исключительности и нетерпимости к «иному». Особенное звучание это приобретает в настоящее время, когда вопросы религиозно-политиче-

ского и религиозно-культурного взаимодействия активно встают на повестку дня самых различных обществ, в том числе и центральноазиатских. В современных условиях, когда вопросы этики и диалога особенно нуждаются в поддержке и широкой институционализации, обращение к истории межрелигиозного и межкультурного взаимодействия может сыграть свою заметную роль, предлагая нам ценный опыт прошлого, складывавшегося на протяжении столетий и потому – устойчивого и неотъемлемого. История, таким образом, возвращается к нам вновь в виде бесценного достояния, а не фантомов прошлого.

Что касается культуры, то вне зависимости от географических широт и долгот, специфический исторический контент и форма в значительной степени всегда были обусловлены именно понятиями культуры (как, впрочем, и религии). Религии – потому что, особенно в древнейших обществах, именно она играла роль своеобразного знаменателя, подводящего под себя иные формы общественного действия. Роль культуры определялась (и определяется) спецификой ее прочтения, если понимать под ней все аспекты духовной и материальной жизни людей (индивидуумов, коллективов, сообществ) в ходе их продолженного во времени и пространстве взаимодействия между собой, а также с уже существующими феноменами культуры.

Основываясь на таком расширенном понимании культуры, любой аспект жизни человека и развития общества поэтому неизбежно принимает культурное измерение. Данное положение полностью применимо и к религиозной составляющей. Любое религиозное учение и связанные с ним различные виды деятельности – это, прежде всего, культурный феномен. А это означает, что на развитие религии большое влияние оказывают все остальные элементы культуры, т.е. все виды духовной и материальной жизни людей и сообществ. Именно поэтому представляется справедливым утверждение о том, что, сколько культур, столько и религий. Думается, что это положение применимо также и к тем религиозным учениям, которые, подобно водным артериям, пронизывают собой самые различные регионы мира, в каждом из них обнаруживая свою уникальность и неповторимость.

К любому вероучению можно отнести положение о многообразии его культурных форм. Применительно к буддизму, например, можно выделить его различные культурные интерпретации: ранний буддизм как изначально сложившаяся в Индии система положений и практик, центральноазиатский буддизм, тибетский тантрический буддизм, калмыцкий и бурятский ламаизм, китайский чань-буддизм, японский дзэн-буддизм в буддизме махаяны; не говоря уже о буддизме тхеравады в юго-восточноазиатском ареале. Тоже самое можно отнести и к любому иному религиозному концепту, в частности, христианству и исламу, имеющим свои разнообразные проявления, обнаруживаемые в результате адаптации к тому или иному культурному полю. Поэтому изучение любой религии исключительно важно проводить с учетом специфического культурного контекста, сложившегося в различных регионах мира. Именно поэтому религия, понимаемая в отрыве от присущего ей культурного контекста, в том числе насаждаемая в иных обществах без учета их специфического культурного кода, принимает «внесистемный», а, значит, нестабильный характер. При этом различный культурный контекст не отменяет главного – того, что множественные культурные и религиозные интерпретации возможны лишь в результате межкультурного и межрелигиозного взаимодействия. Применительно к развитию культур и религий этот фактор, как правило, ускользает от внимания, хотя он является важной стороной культурного процесса.

В связи с этим закономерно возникает вопрос – где та грань, отделяющая ту или иную «внесистемную» религию (и культуру) от так называемых «системных» характеристик. Иными словами, каким образом та или иная «пришлая» религия может вписаться в существующий культурный контекст без ущерба для его (контекста) и собственного развития, т.е. стать закономерным элементом существующей культурной системы. В какой мере такое взаимопроникновение оказывает влияние и на «принимающую» культурную систему. Вопросы эти не праздные, поскольку от их понимания зависит развитие культур и религий, а по сути, их выживание в современном мире, где глобализация и унификация с особой остротой высвечивают вопросы культурной идентичности и самобытности. С другой

стороны, особое значение данная постановка вопроса имеет и для поддержания социальной, культурной стабильности обществ.

В силу этого особое звучание приобретает системный анализ – каким образом понятия систем охватывают собой концепты религии и культуры; как они соотносятся друг с другом; существует ли особый алгоритм для выявления закономерностей данного соотношения и, если да, то как следует его применять к развитию социокультурных пространств.

Исходя из этого автор посчитал необходимым заострить внимание, хотя бы в общем виде, на данных вопросах в качестве необходимой методологической основы, определяющей весь ход исследования, что нашло отражение в первой главе данной работы.

Главы 2–4 можно считать эмпирическим проявлением теоретического подхода автора, иллюстрирующим взаимодействие религии и культуры как квинтэссенции развития социокультурных систем в истории региона. Соответственно, данное взаимодействие рассматривается в системном контексте, а также сквозь призму межкультурного и межрелигиозного взаимодействия. Таким образом, основное внимание в данных главах будет сфокусировано на анализе эмпирического проявления особенностей и закономерностей происходившего в истории Центральной Азии религиозно-культурного взаимодействия. Такая постановка вопроса предопределила следующие задачи:

- специфика сложившихся и распространившихся на территории региона религиозных концепций, включая наиболее древние из них «автохтонные» тенгрианство и шаманизм;

- взаимовлияние различных религий, приводившее, с одной стороны, к формированию и закреплению у них специфических черт, с другой стороны, к религиозному и культурному синкретизму (особенно ярко проявившемуся вдоль маршрутов Великого Шелкового пути);

- роль религии в утверждении новых социокультурных форм (на примере специфики развития ислама в регионе);

- роль традиционных культурных концептов и символов в ходе распространения новых религиозных учений в регионе (на примере распространения православия в Казахской Степи).

Постановка данных задач свидетельствует об относительном динамизме и подвижности религии и культуры, приводящих к необходимости учета изменений, происходящих в самих религиях, а также в культурном контексте. Кроме того, это говорит и о потенциальном многообразии результатов подобного взаимодействия. Вместе с тем, сравнительный анализ различных религий, показывающих свой жизненный потенциал и разворачивающих диалог с культурой, может пролить свет также на выявление и понимание определенных закономерностей религиозно-культурного взаимодействия.

Хронологические рамки исследования охватывают значительный срез истории Центральной Азии – от I тысячелетия н. э. до начала XX века, что оправдывается постановкой проблемы. Как известно, развитие самих религий растянуто во времени, кроме того, различные формы их взаимодействия с культурными системами также невозможно проследить на основе изучения лишь одного, хотя бы и яркого периода истории. Тем более не приходится говорить об этом, если ставится цель выявить алгоритм и проследить динамику данного взаимодействия. Поэтому для комплексного анализа, тем более нацеленного на выявление и понимание тенденций и различных форм межрелигиозного, а также религиозно-культурного взаимодействия, необходимо принимать во внимание ключевые этапы развития обществ региона.

Как отмечено выше, развитие религий и культур в настоящей работе рассматривается в системном контексте и сквозь призму межкультурного и межрелигиозного взаимодействия.

Исторический опыт Центральной Азии показывает, что данные факторы здесь получили свое яркое воплощение. Более того, именно благодаря своеобразному локальному культурному «замесу» и интенсивному взаимодействию, усиленному наличием транспортных артерий Великого Шелкового пути, стало возможным говорить как о культурном местном своеобразии мировых и иных религий, так и о ярких образцах межкультурного и межрелигиозного диалога.

О том, как происходило развитие религий в истории Центральной Азии с учетом культурного контекста, и наоборот, каким образом осуществлялось изменение культурного поля под влияни-

ем религий, и пойдет речь в настоящей книге. При этом автор не ставил своей целью показать историю религий, историю культур или историю региона как таковую, хотя отдельные элементы такого подхода, естественно, будут присутствовать в анализе. Скорее, речь пойдет об анализе сути, форм, степени религиозно-культурного взаимодействия, рассматриваемого сквозь призму теории систем. С этой точки зрения настоящее исследование носит междисциплинарный характер, охватывая собой историю, социологию религии, историю религии, философию религии, философию культуры, теоретическую социологию. Изучение данной проблемы проводится на примере анализа богатейшего религиозного и социокультурного наследия, существовавшего в Центральной Азии. Того самого наследия, которое стало основой формирования и кристаллизации специфических черт, легших в основу центральноазиатской цивилизации и составивших ее неповторимое очарование и своеобразие.

Необходимо отметить, что данное наследие ценно не только само по себе как дань традиции и элемент общерегионального и мирового культурного достояния. Оно показывает свою значимость еще и потому, что отголоски того концепта культуры и религиозного взгляда на жизнь, которые сложились в регионе, чрезвычайно актуальны в настоящее время. Более того, они становятся основой, на которой формируются новые подходы, связанные уже с сугубо современной спецификой развития региона. Поэтому коллизии прошлого в совокупности с не менее драматичным настоящим приводят к тому, что для осмысления современного и будущего развития Центральной Азии необходим целостный взгляд, позволяющий выявить и грамотно интерпретировать ключевые религиозно-культурные особенности, тенденции, формы, направления. В этом видится актуальность данной темы.

Хотелось бы также отметить, что от вопросов межкультурного и межрелигиозного взаимодействия сегодня не может абстрагироваться ни одно государство. Весьма симптоматично, что данные вопросы осознаются лидерами и общественностью стран региона, в частности Казахстана, где идеи диалога исключительно активно продвигаются на государственном и международном уровне и по-

лучили свою институционализацию в виде таких уже устоявшихся механизмов как, в частности, Ассамблея народа Казахстана, международные съезды лидеров мировых и традиционных религий.

Пространство Центральной Азии

Прежде чем приступить к собственно исследованию, целесообразно обозначить пространственные координаты региона Центральной Азии. География, особенно в древней истории, играла значительную роль в истории народов, закладывая определенный тип поведения – своеобразную матрицу материально-хозяйственной жизни, которая в дальнейшем, под воздействием иных процессов, теряла свои четкие контуры и становилась менее выраженной. Во многом это было связано с особым включением человека и древних обществ в систему природных (а значит, географических) координат, где религиозные представления также оказывали большое влияние.

Пространство, как известно, напрямую связано с временным фактором, что и предопределило множественные интерпретации историко-географического концепта Центральной Азии. Неудивительно поэтому, что в разные исторические периоды понимание границ региона варьировалось в зависимости от уровня знаний, исторических перипетий и политической картографии, определявшейся той или иной идеологией и политической практикой.

Так, например, идеологические установки советской историографии диктовали достаточно узкое прочтение географии региона, включавшего в себя 5 советских республик Средней Азии и Казахстана. Между тем в древней, средневековой истории культурно-исторические рамки региона были значительно шире, на них большое влияние оказывали различные государственные образования и империи – Александра Македонского, ахеменидской, парфянской, кушанской, сасанидской, древнетюркской, китайской, монгольской, тимуридов, великих моголов, российской, т.д., в состав которых входили отдельные территории региона. Вместе с тем, достаточно устоявшимися были и конкретные культурно-исторические ареалы региона – Туран, Бактрия, Маргиана, Хорезм (Хварезм),

Согд (Согдиана), Фергана, Семиречье, Дешт-и-Кипчак (Великая Степь), Могулистан¹, Кашгария и др.

Описание региона, его отдельных культурно-исторических ареалов в работах древних, средневековых авторов, как восточных, так и западных, показывает, насколько важное место занимал регион в социально-хозяйственной, политической, идеологической жизни древних народов. Соответственно, для авторов прошлого регион представлял исключительный интерес – пылливый ум первооткрывателей и путешественников пытался увидеть, познать и объять «другое» – многочисленные «миры», образы жизни и уклады, столь щедро проявлявшиеся в истории региона.

Китайские, арабские, персидские, тюркские европейские средневековые авторы (Фа-Сянь, Сюань Цзан, аль-Бируни, Макдиси, ибн-Хордадбех, Гийом де Рубрук, Плано Карпини, Марко Поло, Джувейни, Рашид-ад-Дин, Бабур, Мирза Хайдар Дулати, португальские католические миссионеры, европейские путешественники нового времени, и особенно, русские и британские исследователи XIX – начала XX вв., а также многие другие) способствовали постепенному открытию региона, положили начало летописи и своеобразной историографии его истории, детально или же контурно, пунктирно обозначив его географию, историю и традиции [Beal 1885, ibn Khurdadhbih 1989, Путешествия 1993, Marco Polo n.a., Baburnama 2002, I Ching 1995, Tarikh-i-Rashidi 1895, Бартольд 1897 et al].

Географические рамки региона рассматриваются исследователями по-разному. В российской академической исторической традиции XIX века, например, в работах Н. Я. Бичурина, положившего начало классической ориенталистике, в частности, синологии, вместо термина «Центральная Азия» употребляется термин «Средняя/Срединная Азия». В своей фундаментальной работе по переводу династийных хроник китайских императорских домов и

¹ Г. Е. Грум-Гржимайло предлагает следующее определение Могулистана: «Могулистаномъ называлась восточная часть Джагатаева улуса; западной его границей была р. Или; такимъ образомъ, онъ обнималъ Илийский край, Джунгарию и Вочточный Туркестанъ до границъ Уйгурии». [Грум-Гржимайло 1899, с. 87].

составлению к ним комментариев Иакинф Бичурин следующим образом определяет географические границы региона: «Географы разделяют Азию на две половины: восточную и западную; а восточную половину сама природа разделила на две части, Азию южную и среднюю. Цепь первозданных гор, под разными названиями идущая от Корейского залива на запад до Памира, составляет как бы естественный рубеж между южною и среднею Азией. От сего рубежа по склону к юго-западу обитают разные народы индийского происхождения, и обликом, и языком, и обыкновениями отличные от среднеазийцев; по склону к северу живут одни среднеазийские племена» [Бичурин 1998, с. 384]. Здесь необходимо отметить своеобразную преемственность данного термина позднее, уже в советской историографии, когда, очерченный политическими границами государства, регион Центральной Азии был сведен к советским республикам «Средней Азии и Казахстана», при этом территории Южной Сибири, Монголии, Афганистана, Синьцзяня /Восточного Туркестана рассматривались, как правило, отдельно.

Следуя логике Иакинфа Бичурина, водораздел гор (образуемых т.н. «Высокую Азию», т.е. место стыка высочайших горных цепей – Гималаев, Гиндукуша, Памира, Тянь-Шаня) географически разделяет Среднюю и Южную Азию. Однако, результаты кросс-культурного взаимодействия, происходившего в истории, свидетельствуют об интенсивных контактах, квинтэссенцией которых можно считать взаимное обогащение культур и формирование новых форм религиозного знания и практики. Не случайно поэтому, что, основываясь на богатейшем фактологическом материале, привезенном из археологических экспедиций, А. Стейн, опираясь, также как и Н. Бичурин, на те же самые географические рамки региона, приходит к следующему выводу: «Взгляд на общую карту, иллюстрирующую проведенные изыскания, показывает, что географические границы проведенной работы охватывают практически весь засушливый пояс, расположенный между Памиром на западе и Тихоокеанским водоразделом на востоке, который в течение почти целого тысячелетия формировал особое место встречи китайской цивилизации, представленной торговлей и политическим проникновением, и индийской культуры, ведомой Буддизмом» [Stein 1921, p. viii].

Исходя из этого, А. Стейн выступает за то, что термин «Сериндия» (составленный из греческих слов «Серис» и «Индои», обозначающих соответственно, Китай и Индию), введенный ранее французскими исследователями, как нельзя лучше отражает «положение региона, удачно определенного природой, а также историческими связями». Не случайно поэтому, что свой многотомный труд, обобщающий результаты трех экспедиций, автор назвал «Сериндией» [Stein 1921].

Научная систематизация всех ранее существовавших дефиниций региона, который, например, европейским путешественникам был известен в прошлом как «Тартария» («Tartary»), «Комания», «Высокая Азия» («High Asia»), «Высокая Тартария» («la Haute Tartarie») или «Внутренняя Азия» («l'Asie Interieure», «Inner Asia», «Innermost Asia»), впервые была предпринята Александром фон Гумбольдтом в середине 19 века (1843 г.), который и ввел в оборот термин «Центральная Азия». По мнению Л. Мирошникова, «в предложении Гумбольдта не было четких указаний относительно западных и восточных границ Центральной Азии, но после тщательного прочтения его исследования можно было понять, что плато Устюрт и горы Большой Хинган можно рассматривать в качестве границ региона» [Miroshnikov 1992, p. 467]. Последовавшие далее научные дебаты, проводившиеся в русле «реал-политик», где география напрямую увязывалась с политикой, способствовали развитию как знаний о регионе, так и геополитических концепций, в частности, их географической составляющей. Русские и немецкие географы и путешественники (Николай Ханьков, Фердинанд Рихтхофен, Иван Мушкетов) предложили свои собственные концепции, в которых, в том числе, подчеркивалась значимость гидрографических систем, т. е. выхода к морским путям как важнейшей составляющей геополитики [см. НССА 1992, p. 467–469].

В XIX – начале XX вв., в так называемый колониальный период рамки региона также становились исключительно подвижными, диктовавшимися интересами Российской и Британской империй, вплотную столкнувшихся между собой. Поэтому естественно, что в историческом плане границы региона также подвергались изменениям, что частично получило свое отражение и в историографии,

когда исследователи региона пытались сформулировать границы Центральной Азии.

Своеобразной квинтэссенцией определений региона, предложенных многочисленными британскими, а также иными исследователями, можно считать определение, прозвучавшее в самый разгар «Большой игры» британцем Байярдом Тэйлором: «Название «Центральная Азия», в географическом смысле описывает сердце, центральную часть этого континента» [Taylor 1892, p. 1].

Вариативность определений региона можно ярко проследить на примере использования различных терминов Ю. Н. Рерихом. В своей работе «По следам Срединной Азии», изданной в 1931 г. по итогам экспедиции (1923–1928 гг.) своего отца Н. К. Рериха, в которой Ю. Н. Рерих также принимал участие, регион описывается им как одновременно Внутренняя/Срединная Азия и Центральная Азия: «Во Внутренней Азии перед взором исследователя предстает одна из самых грандиозных горных систем мира. Огромную, не имеющую внешнего стока область Внутренней Азии ограничивают с юга могучие Трансгималаи и унылые высокогорья Каракорума. К северу простираются Алтай и горные цепи южной окраины Сибирской низменности. К востоку и западу от этого огромного бессточного бассейна лежат бесконечные пустынные просторы великой монгольской Гоби и степей Средней Азии. Центральноазиатская экспедиция, возглавлявшаяся профессором Николаем Константиновичем Рерихом, изучала эти земли почти пять лет подряд» [Рерих Ю. 1982, с. 29].

Определение географического концепта Центральной Азии продолжало оказывать влияние на историографию и в XX веке. Ярким примером является международный научный проект ЮНЕСКО по написанию истории цивилизаций Центральной Азии. Когда в 1967 году ЮНЕСКО инициировала данный проект, то первым делом встал вопрос о географическом определении региона. В этой связи было отмечено, что «на заседании ЮНЕСКО в 1978 году было принято решение о том, что при изучении Центральной Азии должны рассматриваться цивилизации Афганистана, северо-восточного Ирана, северной Индии, западного Китая, Монголии и бывших советских республик Центральной Азии. Употребление термина «Центральная Азия», используемое в настоящей «Истории

цивилизаций Центральной Азии», относится к данному ареалу, что соответствует ярко выраженной культурной и исторической реальности» [НССА 1992, р. 8].

С созданием новых независимых государств в Центральной Азии на повестку дня вновь встал вопрос о данном концепте. Определению географического понятия региона способствовали различные факторы, и прежде всего, формирование государственности с сопутствующими данному процессу вопросами о границах, территориальной целостности, культурной идентичности, восстановлении и переосмыслении истории и культурных символов и т.д. Попытки реконцептуализации понятия Центральной Азии стали предприниматься как в академической среде, так и политическими элитами в странах региона. Ярким проявлением данного процесса стало переименование во второй половине 1990-х годов термина «Средняя Азия и Казахстан», использовавшегося ранее в советской официальной идеологии и историографии, в новый термин «Центральная Азия». Как представляется, данная смена, не без одобрения политических элит региона, институционализовала процесс переосмысления и стремление зафиксировать значимость исторического прошлого народов и стран региона, их культурную легитимность. Вместе с тем, данный термин закреплял и современную «центральность», центральное положение региона как для самих стран, так и для «внешнего» мира.

В настоящее время исследователи региона все еще проводят дискуссии о границах Центральной Азии [Cutler 2004; Khidirbekughli 2004; Lehrman 2004; Gulati 2010 и др.]. Следует отметить, что условные рамки региона в той или иной мере можно провести вдоль историко-географических линий, включающих территории Китая (Синьцзян и Тибет) и Монголии на востоке; части северной Индии и Афганистана на юге; северо-восточный Иран и Каспийский регион на западе; Уральские горы на севере и горный Алтай, а также часть Сибири на северо-востоке. Этот географический пояс является своего рода обрамлением «сердца» региона, к которому можно отнести пять бывших советских республик, а ныне независимых государств – Казахстана, Кыргызстана, Таджикистана, Туркменистана, Узбекистана.

Можно отметить, что география региона, уникальная по разнообразию природно-климатических зон, не могла не оказать влияния на материально-хозяйственную, а вместе с ней и политическую историю народов, проживавших в регионе. В свою очередь, специфика развития государственных образований накладывала особый отпечаток на ход, скорость, интенсивность, разнообразие социокультурных процессов, будь это в области хозяйственной деятельности, военных кампаний, или же распространения религий и межкультурного взаимодействия. Все это, вкуче с уровнем развития знаний о регионе, который не переставал быть предметом изучения путешественников, торговцев, миссионеров на протяжении более двух тысяч лет, приводило к множественности его определений.

I

Культура и религия: теоретические аспекты

В силу неоднородности пространства и времени в различных регионах мира, религия и культура (в качестве фактора действия или же контекста) отражали данную неоднородность, что приводило к многообразию форм. С другой стороны, логично предположить, что наряду с многообразием, должны были отмечаться и определенные закономерности или алгоритм их развития и взаимодействия между собой.

С теоретической точки зрения выявление данного двуединого процесса закономерностей и особенностей чрезвычайно интересно для понимания общих процессов развития, что, в свою очередь, весьма полезно как для восстановления исторических лакун прошлого, так и для прогнозирования картин будущего. Каким образом соотносятся религия и культура; каковы формы, направления, тенденции данной соотнесенности; можно ли в принципе выявить алгоритм их взаимодействия и, если да, то в чем могут состоять его особенности? Эти и другие вопросы неминуемо выводят нас к более широкому теоретическому анализу, связанному с понятиями структур, систем, агентства и иных категорий социальной теории.

Бурные изменения в общественном, техническом, технологическом развитии, глобализация, а также возрастание роли религии привели к тому, что необходим новый взгляд на происходящие и вызревающие процессы в области социального развития в целом, религиозно-культурного взаимодействия в частности.

Ответы на эти и другие вопросы требуют комплексного теоретического анализа в рамках отдельной работы. Поставленные цели и задачи настоящего исследования диктуют лишь сюжетное раскрытие методологических вопросов. Поэтому в данной главе ограничимся краткой постановкой общих вопросов религиозно-культурного взаимодействия. Исходя из вышеизложенного, размышления над данными вопросами предполагают общее понимание концепта культуры и религии, а также алгоритма их взаимодействия как системного процесса. В связи с этим первым шагом становится краткий аналитический обзор концепта культуры, изучавшегося классическими представителями теоретической социологии, культурной антропологии, а также анализ положений исследователей, занимавшихся теориями систем, в частности, одного из наиболее ярких представителей – Талкотта Парсонса.

Концепт культуры

Предваряя исследование, хотелось бы кратко заострить внимание на концепте культуре, поскольку понимание культуры представителями классической теоретической социологии и культурной антропологии неоднозначно. Спектр определений, разработанных П. Сорокиным, Т. Парсонсом, М. Арчер, К. Гирцем, показывает, прежде всего, их тесную связь с созданными ими теоретическими подходами, т.е. разрабатывавшиеся методологии проведения исследования четко постулируют и содержание понятия культуры.

В качестве предмета анализа взяты концепции крупнейших теоретиков социологии, работавших на условном мета-уровне социологического теоретизирования и оказавших значительное влияние на состояние и качество научных исследований, причем, не только в социологии, но и в других дисциплинах. Данная репрезентативная «выборка», однако, вовсе не означает, что изучение проблем культуры в зарубежной теоретической социологии первой половины XX столетия ограничивается только данным кругом. Достаточно упомянуть имена Б. Малиновского (правда, работавшего более в антропологическом контексте), З. Баумана, Р. Бенедикт и др. Концепции М. Вебера и Э. Дюркгейма мы здесь оставляем в стороне

не столько потому, что проблемы культуры в их анализе рассматривались в контексте других постановочных вопросов (хотя можно утверждать и обратное, например, что проблемы экономической рационализации, протестантской этики и морали в целом это и есть, прежде всего, культурные проблемы), но поскольку их видение требует специального расширенного изучения в рамках отдельной работы. Особенно это применимо по отношению к религии, морали, этике, являвшихся предметом изучения данных классиков социологии.

Понятие культуры в классической теоретической социологии первой половины XX вв. (Питирим Сорокин, Талкотт Парсонс) в большей или меньшей степени анализируется в связи с проводимым учеными анализом общих вопросов – методов социологического анализа, исследования систем, социальной динамики, структуры действия и т.д.

В своих работах Сорокин проблему культуры разрабатывал в русле концепции социального взаимодействия, которое он рассматривал на двух уровнях – как простейшее социальное явление и как сложный социальный агрегат. На втором уровне ученый выделял три основополагающих момента, к числу которых он относил индивидов, коллективное единство и собственно сложный агрегат; причем, коллективное единство занимает в этой структуре промежуточное, срединное положение [Сорокин 2008, с. 354–355]. Данное деление, по мнению исследователя, соотносится с функционально-причинными взаимоотношениями и составляет основу всех социальных группировок, в том числе культурных и религиозных [Сорокин 2008, с. 356–358].

Понятие культуры Сорокин трактует широко как «некую совокупность, которая создана или модифицирована в результате сознательной или бессознательной деятельности двух или более индивидов, взаимодействующих друг с другом или влияющих друг на друга своим поведением. Согласно этому определению культурными феноменами являются не только наука, философия, религия, искусство, техника и все материальные достояния развитой цивилизации, но и след от ноги, оставленный на песке дикарем и обнаруженный Р. Крузо, куча мусора и сломанные деревья, остав-

шиеся в девственном лесу после научной экспедиции; кости, очистки и зола, найденные археологами при раскопках на месте стоянки первобытного племени, – все эти и миллионы других творений человека и следов его вмешательства являются частью культуры» [Сорокин 2000, с. 19]. Здесь мы видим всеобъемлющее определение культуры как непосредственно связанной со всеми сторонами духовной и материальной жизни людей в ходе их взаимодействия между собой и с окружающим миром. Тотальное включение всех сторон деятельности людей (включая цели и результаты этой деятельности) в определение культуры в качестве ее элементов предполагает и их взаимодействие между собой. Сорокин поэтому говорит о существовании культурной интеграции и выделяет следующие четыре основных типа взаимодействия различных элементов культуры: 1) пространственное или механическое соседство; 2) ассоциации под воздействием внешнего фактора; 3) причинная или функциональная интеграция; 4) внутреннее или логико-смысловое единство [Сорокин 2000, с. 21].

Возвращаясь к определению Сорокиным культуры, под которой он подразумевает совокупность всей деятельности индивидов в процессе их взаимодействия друг с другом, можно увидеть, что понимание культурного и социального здесь, по сути, совпадает. След ноги, сломанные деревья, зола на месте первобытного поселения, т.е. все то, что, по мнению ученого, также входит в определение культуры, одновременно является яркой метафорой не просто взаимодействия индивидов между собой, но их *социального* взаимодействия (причем, континуумного, растянутого во времени) в определенном социуме, в ходе их совместной (или же отстраненной друг от друга) деятельности и активности. А это, в свою очередь, должно также выводить и на осознание роли индивида как *субъекта* действия. В этом смысле широкое понимание культуры немислимо без включения также социальных и субъектных (или личностных) связей, что предполагает и качественное дополнение определения культуры как непосредственным образом отражающей также все уровни, виды отношений между субъектами, социумами в ходе их растянутого во времени (продолженного) или непосредственного взаимодействия.

Поэтому, исходя из данного контекста, тезис Сорокина о том, что культура, как и социальная система, оказывает исключительное влияние на индивиды и коллективы (без обратного аналогично высокого влияния со стороны индивида), предстает односторонним. Сорокин подчеркивает: «индивид – его «душа», его идеология, переживания, поведение и жизнь, – похож на полотно, в котором отражается социальная группировка и социальное строение населения. Каковы будут последние, таковым будет и индивид. Его «душа» – маленький микрокосм, отражающий тот социальный макрокосм, среди которого он жил и живет» [Сорокин 2008, с. 397]. Аналогичную позицию занимал ранее и Дюркгейм, который, правда, существенно расширял влияние социума, не ограничивая его влияние лишь только на индивидов, но прибавляя к ним также основополагающие категории бытия в целом, такие как пространство и время, и, кроме того, вообще приравнивал социум к божественному [Durkheim 2001, p. 10].

Положения Сорокина в своей основе перекликаются и с выводами Парсонса, правда, при этом используется иной понятийный аппарат. В частности, можно отметить параллели между классификацией Сорокина (индивиды – коллективное единство – сложный социальный агрегат) и Парсонса (система организма, личностная, социальная, культурная системы). Схожесть проявляется также и в том, что оба исследователя подчеркивают важность социальной и культурной интеграции, ее исключительное влияние на отдельные системы и индивиды. Это можно объяснить, пожалуй, тем, что оба исследователя широко опирались на научное «интегрирующее» наследие Дюркгейма и использовали понятие функциональных связей, нацеленных на интеграцию (а значит, и стабильность), которая основана на логике и значении.

У Парсонса культура (культурная система) играет значительную роль, которую он рассматривает как составную и значимую часть своей классификации, т.е. в общем смысле, в то время как более детальным предметом анализа становится социальная система. В его классификации общей системы действия (иерархии контроля), состоящей из культурной, социальной, личностной, органической систем и двух окружений (предельной реальности и

физического окружения), культурная система занимает наивысшее положение по сравнению с остальными или является «первичной».

Культурная система, задающая общее направление развития всем остальным системам, в свою очередь, не однородна, а состоит из ряда элементов, которые Парсонс, с точки зрения используемого им принципа кибернетического контроля, определил как ценностные стандарты (религия, мораль, этика), оценочные стандарты (наука, философия), экспрессивный символизм (различные виды искусства). Здесь культура у Парсонса также имеет расширительное толкование, хотя и не такое всеобъемлющее как у Сорокина, причем, попутно отметим обязательное включение религии в качестве ее составной части¹. Например, Парсонс считает функционирование церкви в качестве примера поддержания религиозной ориентации, как случай взаимопроникновения культурной и социальной систем. При этом, по мнению ученого, «церковь может рассцениваться как коллективность, преимущественно относящаяся к культуре, т.е. в первую очередь как культурная система действия, и уже во вторую – как социальная система»² [Парсонс 2002, с. 698].

Все элементы культурной системы он также рассматривает с точки зрения иерархической последовательности, при этом основная нагрузка здесь приходится на те из них, которые являются ведущими и задают направление всем остальным, т.е. на ценностные стандарты (или ориентации). Ценностные ориентации (по термино-

¹ По мнению ученого, поскольку «в используемой здесь системе отсчета религия концентрируется преимущественно в области культуры», поэтому социологию религии удобнее всего рассматривать в основном как одно из ответвлений социологии культуры [Парсонс 2002, с. 748–749, 771].

² Весьма показательно, что здесь Парсонс не упоминает, что оба компонента невозможны без индивидуумов, субъектов, акторов, образующих личностную систему. Вместе с тем, функционирование церкви можно рассматривать как взаимопроникновение не только культурной и социальной, но и личностной, а также (следуя его классификации) и органической систем. Данное «невнимание» к последним двум системам является отражением общего недостаточного отношения Парсонса к анализу роли субъектного, личностного фактора действия, а значит, и изменений в целом (что можно объяснить его стремлением рассматривать в первую очередь проблемы стабильности и интеграции).

логии Парсонса – высшие ориентации на значение), будучи много-составными, непосредственно соприкасаются с «предельной реальностью» и в этом смысле всегда религиозны. Именно это Парсонс имеет в виду, когда заявляет, что «культурные ценностные модели обеспечивают наиболее прямую связь социальной и культурной систем в узаконении нормативного порядка общества. Вид законности, в свою очередь, базируется на религиозных ориентациях»¹ [Парсонс 2002, с. 796]. Ценностные ориентации (религия, мораль и этика), являясь частью культурной системы, поэтому обязательно отражают ее своеобразие. Кроме того, поскольку культурная система оказывает влияние на нижестоящие социальную, личностную, органическую системы, то ценностные стандарты также являются и важным фактором формирования и интеграции всех остальных систем. Это то, что Парсонс назвал интеграцией, основанной на ценностных стандартах. Таким образом, в теории Парсонса культура, состоящая из различных элементов, из которых ведущую роль играют высшие ориентации на значение, является ключевым фактором интеграции и стабильности всех систем действия. Применяя используемый ученым принцип кибернетического контроля, графически это можно выразить как нисходящее вниз движение и действие, основанное, прежде всего, на ценностных ориентациях. Нетрудно заметить, что в такой интерпретации всем остальным системам и их институциональным или индивидуальным акторам (например, как в вышеприведенном случае с церковью) уделяется значительно меньшая роль, если таковая и вовсе имеется. Вся система предстает зависимой от ценностных стандартов, при этом причины изменений и действия, исходящие «снизу», практически не принимаются в расчет и не получают должного объяснения.

Неудивительно поэтому, что у Парсонса определение культуры всецело отражает выдвинутые им теоретические положения. По мнению ученого, культура есть передаваемые и создаваемые содержания и типы ценностей, идей и других символически значи-

¹ Здесь также добавим, что культурные ценностные стандарты обеспечивают связь не только социальной и культурной, но и личностной и органической систем, что вновь свидетельствует о невнимании ученого к субъектному фактору.

мых систем как факторов, формирующих человеческое поведение, и артефактов, проявляющихся (производимых) в поведении [Парсонс 2002, с. 691]. Таким образом, по Парсонсу, именно культура, прежде всего ценности и идеи, лежит в основе формирования человеческого поведения и является результатом этого поведения. Данный взгляд на человека и его поведение сквозь призму культуры (и ценностных стандартов), как уже было отмечено выше, значительно снижает роль других систем (социальной, личностной, органической) в этом процессе.

Как видно из предложенного определения, понимание культуры Парсонсом и Сорокиным несколько отличается. С одной стороны, оба исследователя придают большое значение интегративному потенциалу, заложенному в культуре и социуме, в том числе для развития самих индивидов. С другой стороны, установка Парсонса на функциональные связи между системами (а также в рамках самих систем), а также его «аналитическое различие» между культурной и социальной системами приводят к тому, что отношения между культурной и иными системами являются растянутыми, опосредованными различными функциями, т.е. не обязательно прямыми. Системы, хотя и взаимозависимы, фактически дифференцированы, что и приводит к тому, что основной упор в определении культуры ученым делается на «ценностях, идеях и других символически значимых системах». В то время как материальные, хозяйственные, различные институционально закрепленные результаты социальной, индивидуальной деятельности (относящиеся к нижеследующим системам) фактически остаются за скобками определения.

Анализируя понимание Парсонсом культуры, необходимо помнить, что оно в целом отражает общий подход исследователя по отношению к необходимости «аналитического» разграничения понятий культуры и общества (или социальной системы) в социологии и антропологии. Парсонс специально подчеркивал, что в обеих науках «знания и интересы уже настолько дифференцировались, что необходимо провести дальнейшее различие и закрепить его в повседневном употреблении соответствующих профессиональных групп» [Парсонс 2002, с. 691], т.е. в каждой дисциплине необ-

ходимо выработать свои специфические понятия. Именно поэтому ученый считал необходимым «определить понятие культуры в большинстве употреблений более узко, чем это принято в традиции американской антропологии» [Парсонс 2002, с. 691]. Как результат, мы видим его стремление к сознательному разделению понятий общества (социальной системы) и культуры, к тому, что понятие общества им рассматривается «специально для обозначения реляциональной (связанной с отношениями) системы взаимодействия индивидов и коллективов» [Парсонс 2002, с. 691]. Более того, именно поэтому в определении Парсонсом культуры нет места данным взаимоотношениям или реляциональной системе взаимодействия, они опущены и становятся характеристикой исключительно социальной системы. В этом смысле определение Парсонсом культуры заиклено на его теории систем и отражает специфику преимущественно культурной системы; в то время как определение культуры, предложенное Сорокиным, переходит условные границы, разделяющие культурную и социальную системы, включая последнюю в качестве важного фактора. Поэтому можно отметить, что определение Сорокина является более широким и всеохватным, хотя в обоих случаях и Сорокин, и тем более Парсонс практически не акцентируют должного внимания на роли субъектного взаимодействия в ходе культурного развития.

Во второй половине XX в. проблемам культуры в социальной теории стало уделяться специальное внимание. Культура как самостоятельный элемент структурного анализа, культура в связи с понятием агентства – данные вопросы стали предметом изучения Маргарет Арчер, поставившей своей задачей восполнить лакуны целенаправленного изучения культуры в теоретической социологии.

Также как и в случае с Парсонсом, вполне закономерно поэтому приведенное Арчер понимание культуры, всецело отражающее ее концепцию. Необходимо подчеркнуть, что Арчер не дает четкого определения понятия культуры, ее дефиницию, сразу же заявляя, что «на описательном уровне понятие «культура» остается чрезвычайно размытым, хотя и признается, что это действительно ключевой концепт... Определение культуры не подверглось разработке,

эквивалентной той, которая проводилась по отношению к понятию «структура». Соответственно, пока не существует готового набора аналитических терминов, показывающих компоненты культурной сферы, которые бы соответствовали тем, что описывают части в структурной сфере (роли, организации, институты, системы и т.д.). На объяснительном уровне статус культуры подобно маятнику колеблется от в высшей степени независимой переменной... до покорной зависимости от других социальных институтов» [Archer 2010, p. 1].

Тем не менее, исследователь все же предлагает свой краткий вариант с целью показать особенности своего подхода. Выше было показано, что за основу своей концепции Арчер взяла принцип аналитического дуализма, в соответствии с которым она выделила в культуре взаимодействие так называемых «частей и людей». Понимание культуры у Арчер полностью базируется на этом положении: «культура в целом рассматривается как имеющая отношение ко всему, связанному с разумом (*intelligibilia*), т.е. к любому предмету, обладающему предрасположенной способностью быть схваченным, расшифрованным, понятым кем-либо. В рамках этого (т.е. общего понятия культуры – Л. Е.) я разделяю культурную систему, которая представляет собой набор, подсистему этих предметов, к которым можно применить закон противоречия»; в состав же взаимодействия на другом, социокультурном, уровне входит все, относящееся к межличностному влиянию [Archer 2010, p. xviii-xix, 104]. В качестве компонентов или частей культурной системы ученый выделяет «знание, теории, верования, нормы, язык, мифологию, ценности, доказательства и т.д., которые являются автономными или независимыми от того, знает ли кто-либо о них что-либо, верит в них или же нет и т.д.... Культурная система является продуктом исторического социокультурного взаимодействия, но возникнув в качестве этого продукта, она уже обладает собственными характеристиками. Как и структура, культура создается человеком, но ускользает от него, чтобы в дальнейшем оказать на него свое обратное влияние» [Archer 2010, p. 4, 107].

Здесь мы видим, что понимание культуры у Арчер намного уже по сравнению с Сорокиным, который под культурой понимал

практически все аспекты культурной и социальной жизни индивидов. У Арчер культура понимается, прежде всего, как относящаяся к миру идей и к результатам деятельности людей, которые можно понять и изучить. В этом смысле, с точки зрения состава культурной системы подход Арчер совпадает в определенной степени с пониманием Парсонса, отмечавшим в культуре наличие ценностных, оценочных стандартов и экспрессивного символизма, т.е. также всего того, что можно осознать, изучить и что является результатов активности субъектов. Однако, в определении культуры у Парсонса нет места данным субъектам, они оставлены на обочине его теории систем, в то время как Арчер специально выделила и подчеркнула статус субъектного фактора, а также межличностных и межгрупповых отношений. Ее акцентировка на аналитическом дуализме и его втором компоненте – социокультурном взаимодействии – ярко свидетельствует об этом. Актуализация субъектного фактора и его включение в состав культуры выгодно отличает ее концепцию и от подхода Сорокина.

Показательно в этом отношении понимание культуры в антропологии. Также как и в социологии, здесь не существует раз и навсегда заданных и единых концепций, при этом ключевым является центральный аспект – отношения между культурой и человеком, их взаимодействие, связи (примат человека, его поведения, роли или же наоборот, первоочередное значение культурных символов, тотальных образцов культуры и т. д.). В качестве репрезентативного можно отметить понимание культуры, предложенное классиком антропологии Клиффордом Гирцом. Отчасти его концепцию можно считать ответом на существующее разнообразие методологических подходов. По Гирцу, культуру и человека необходимо рассматривать не в контексте первоочередности того или другого, а в русле взаимодополнения: «Без людей, конечно, нет культуры; но одинаково также и более важно то, что без культуры нет людей. В конечном итоге, мы являемся неполными или незавершенными животными, которые дополняют и завершают себя посредством культуры – и не просто культуры в общем, а посредством ее частных форм...» [Geertz 2000, p. 49]. Гирц рассматривает культуру не как набор конкретных образцов поведения (обычаи, традиции, привыч-

ки), а как набор механизма контроля (планов, правил, инструкций, т.е. того, что компьютерные инженеры называют программой) для управления поведением. При этом человек у него отчаянно нуждается в подобном механизме (или культурных программах) для упорядочивания своего поведения, а культура является центральным ингредиентом в формировании человека [Geertz 2000, p. 44]. Поэтому и концепт культуры у Гирца сводится к тому, что культура подобна паутине значений или организованной системе символов значений, которые человек сам создал и которые опутывают его. В связи с этим основная задача исследования сводится не к опытной науке в поисках определенного закона, а к интерпретирующей науке в поисках значения [Geertz 2000, p. 5, 46, 47]. Это дает основание рассматривать метод Гирца как структуральный, семиотический, где за каждой интерпретацией, символом той или иной культуры можно увидеть ее скрытое значение, основной посыл.

Параллельно можно отметить и частичное сходство концепции Гирца с подходом Парсонса, например, в отношении роли, которая придается культурной системе (культуре) в ее влиянии на человека. Показательно, что оба исследователя основывались на положении М. Вебера о роли значений, а также использовали принцип кибернетического контроля, при котором в культуре аккумулируется наибольшее количество информации, «заставляющей все более и более сильно основываться на культурных источниках – аккумулирующем фонде символов значения. Эти символы, таким образом, не просто выражения, способы (*instrumentalities*) или соотносительные понятия (*correlates*) нашего биологического, психологического и социального существования; они предпосылка этого» [Geertz 2000, p. 49]. Правда, в отличие от Парсонса, Гирц рассматривал человека и культуру не как отдельные (хотя бы и аналитически), а как взаимодополняемые системы.

Понимание культуры в социологии и культурной антропологии показывает общие направления анализа, существование которых в разных дисциплинах, по сути, идентично, просто представлено на основании собственных целей и принятого инструментария. Это говорит о том, что понятие культуры имеет онтологическое значение, понимание которого проливает свет на основополагаю-

щие принципы бытия, в связи с чем разработку понятия культуры в социологии (равно как в антропологии и других дисциплинах) необходимо обязательно сопоставлять и в контексте философского анализа. Нарботанные философией понятийные элементы определения возможно в дальнейшем применять в социологии с учетом задач и проблем, стоящих перед данной дисциплиной. Аналогичным образом это можно отнести и к иным областям гуманитарного знания, например, к антропологии (в частности, культурной антропологии), основным предметом которой как раз и является изучение культуры человеческих обществ.

Насколько философская наука способна предоставить матрицу определения, рассмотрим на следующем примере. В новом философском энциклопедическом словаре культура (помимо первоначального значения как обработка и уход за землей, и переносного – как улучшение, облагораживание телесно-душевно-духовных склонностей и способностей человека) в широком смысле определяется как совокупность проявлений жизни, достижений и творчества народа или группы народов. С точки зрения содержания культура распадается на различные области: нравы и обычаи, язык и письменность, характер одежды, поселений, работы; постановка воспитания, экономика, характер армии, общественно-политического устройства, судопроизводства; наука, техника, искусство, религия, все формы проявления объективного духа данного народа [Философский словарь 2006, с. 229].

Как видно из этого определения, культура охватывает широкий спектр жизни, деятельности, результатов деятельности (в виде достижений и творчества) народа или группы народов. Сразу же бросается в глаза тот факт, что культура в данном прочтении преимущественно связывается с цельным понятием народа (или группы народов), не выделяя специально человека (индивида, личность), группы людей (коллективы), социумы в целом. Однако, данный факт отражает, скорее всего, специфику философского подхода, оперирующего на уровне высоких абстракций, в то время как в социологической парадигме любые категории и формулировки в основном рассматриваются сквозь призму преимущественно социальных процессов и связей. Кроме того, из данного определения

непонятно, каким образом определяется «совокупность проявлений жизни, достижений и творчества народа или группы народов»: в контексте межличностных, межгрупповых связей и отношений; или же в контексте взаимодействия между уже созданными образцами культуры и субъектами (коллективами), а может быть, между окружающей физико-органической средой и субъектами (коллективами) и т.д. Иными словами, ответ на эти и другие вопросы мог бы стать условными силовыми линиями, вдоль которых в дальнейшем могло бы происходить осмысление данных вопросов в различных дисциплинах.

С точки зрения содержания культуры, предложенного в данном определении, культура включает в себя практически все виды деятельности человека (в данном случае – народа или группы народов) и в таковом качестве ее можно считать важнейшим условием, фактором, результатом его деятельности. Думается, что такой подход для социологии должен иметь исключительное значение, поскольку он позволяет рассматривать культуру сквозь призму деятельности человека, коллективов, социума. И наоборот, любое действие индивида, коллектива, социума и созданных и создаваемых ими форм в результате их взаимодействия необходимо связывать с культурой, понимаемой в широком смысле, в том числе и с культурой физической среды. Тогда любое действие индивида, коллектива, социума и их взаимоотношения между собой в своем основании должны будут иметь культурное происхождение и содержание, а сама культура при этом выступать также и в качестве важнейшего действенного активного фактора, своеобразного институционального коллективного актора или агентства.

Культура и религия в системном анализе

Остановимся далее на общих закономерностях и механизме культурно-религиозного взаимодействия, рассматриваемого сквозь призму теории социальных систем.

Для этого целесообразно кратко отметить, что в области теорий социальных систем существуют различные подходы относительно способов развития обществ, среди которых можно, в част-

ности, выделить: теории функционализма/неофункционализма (или структурного функционализма и его ключевых представителей – Т. Парсонса, Дж. Александра, Ш. Айзенштадта, Д. Локвуда, Н. Лумана и др.); исторический, марксистский подход (К. Маркс, И. Валлерстайн); теории динамических систем (М. Арчер, П. Бергер, Т. Лукман, У. Баклеи, Т. Бернс и др.).

Несмотря на разнообразие, одним из ключевых аспектов, в той или иной мере затрагивающихся в каждой из теорий, является проблема структура-агентство, т.е. вопрос о том, что приводит с одной стороны, к устойчивости систем, а с другой – к их динамизму и активности. Если в классической теоретической социологии поляризация данных двух концепций являла собой отличительную черту развития в начале XX столетия (примером чему может служить своеобразный дуализм «Вебер-Дюркгейм»), то к настоящему времени можно говорить о том, что «доминирующей концепцией современной социологической теории является так называемый «срединный путь». При этом основные дебаты менее всего вращаются вокруг проблемы структура-агентство, а в большей мере относительно специфики и конкретных способов, посредством которых данные два ключевых аспекта социальной жизни оказывают влияние друг на друга или же соединяются друг с другом» [Stones 2007, p. 4862].

Аналогичным образом, и в социологии культуры можно констатировать наличие дискуссий, проходящих в формате теорий, акцентирующих структурные или же практические аспекты. Несмотря на разнообразие подходов, в целом можно выделить три различных вида: институциональный (подчеркивающий роль институтов), интерактивный процесс (подчеркивающий роль практик) и текстовой структуры (подчеркивающий текстовые или когнитивные структуры).

Общее теоретизирование, осуществлявшееся в теориях социальных систем, важно тем, что выводит на понимание знаковых вопросов, напрямую имеющих отношение к рассматриваемым в данной работе проблемам стабильности и изменений – культура как структурный (а значит, статический, устойчивый) или же как практический процесс, происходящий в собственно культурной системе.

В качестве наиболее репрезентативной для нашего анализа является теория структурного функционализма, разработанная Т. Парсонсом и далее развитая Дж. Александром, Н. Луманом. Получившая наибольшее влияние к середине XX столетия, позднее, в 1970-е годы и далее она «вышла из моды», однако, продолжает оказывать значительное влияние, что, не в последнюю очередь можно связать и с общей характеристикой настоящего времени – насыщенностью постмодернистскими конструкциями, фрагментарностью, а значит, и нестабильностью современного мира, вызывающего к преодолению хаоса и достижению устойчивости. Все это приводит к необходимости нового прочтения и своеобразной переоценки данной теории, извлечения ее положительных положений, способных внести достойный вклад в понимание процессов настоящего и будущего.

В этой связи теорию Парсонса можно рассматривать в качестве своеобразной базовой конструкции, требующей своего дальнейшего развития. Для данного исследования основной интерес представляют следующие положения теории: 1) наличие аналитического разделения между основными четырьмя системами (культурной, социальной, личности/индивидуальной, и органической) и выполняемыми ими функциями; 2) подход, основанный на ценностных ориентациях, и идее иерархии; 3) состав культурной системы.

Талкотт Парсонс, на которого большое влияние оказала кибернетическая теория Нормана Винера, выделяет четыре основные системы (подсистемы), которые структурированы по принципу иерархии, где культурная система (как аккумулирующая наибольшее количество информации и знаний, выработанных человечеством) имеет наивысший статус. И наоборот, низшую ступень в иерархии он отводит органической системе, поскольку она обладает наименьшим объемом информации и знаний, но одновременно наибольшей аккумуляцией энергии.

В данной иерархии каждая из систем реализовывает свои специфические функции, а именно: культурная система – функцию сохранения образца, социальная система – функцию интеграции, индивидуальная система (или система личности) – функцию достижения цели, и наконец, органическая система – функцию адап-

тации. По мнению Парсонса, все эти функции являются универсальными, поскольку для достижения своей устойчивости любое общество должно их реализовывать.

В теории Парсонса культурная система состоит из ценностных стандартов ориентации (куда он относит религию, мораль, этику), оценочных стандартов (науки, философия) и экспрессивного символизма (искусство, литература, музыка).

Строгое (хотя бы и аналитическое) разделение Парсонсом данных систем между собой приводит к тому, что ученый практически не берет в расчет роль агентства, как индивидуального, так и коллективного, в формировании процессов взаимодействия. Это особенно заметно в случае с культурной системой: без участия индивидуумов, формирующих образцы культуры, без органической природы, вдохновляющей и дающей толчок к действию, т.е. без всего набора многосторонних связей, создаваемых в процессе деятельности человека с социумом, средой, уже созданными ранее образцами культуры, культурной системе невозможно поддерживать свои основные характеристики, т.е. функционировать. Аналогичным образом и другие системы также должны учитывать в своей деятельности роль взаимодействия, а также становиться одновременно его источником и результатом. Поэтому здесь большую нагрузку должны нести отношенческие/реляциональные и институциональные категории структуры: реляциональные категории, фокусирующиеся на коллективных связях или, как отмечал Э Дюркгейм, «сети социальных отношений, которые связывают людей воедино в группы и социальные системы». В то же время институциональные категории связаны с коллективными представлениями (в соответствии с теорией Дюркгейма), социальными институтами (по Парсонсу и Мертону), культурными образцами и «верованиями, ценностями, символами, идеями и ожиданиями, которые образуют совместное знание членов общества и которые позволяют им взаимодействовать друг с другом» [Stones 2007, p. 4862].

Здесь важно отметить, что данные образцы существуют не сами по себе, а появляются в результате деятельности различных агентств в соответствии с существующими нормами, ценностями

(т.е. посредством институционально закрепленных или коллективных представлений) или же в соответствии с определенными коллективными отношениями, коллективным взаимодействием, взаимозависимостью (т.е. посредством реляциональной категории структуры).

Специализация «работы» культурной системы, расположенной на вершине иерархии, на поддержание нормативного порядка и ориентацию на ценностные стандарты; а также такой фактор как взаимозависимость всех систем между собой посредством агентств (индивидуальных или же институциональных), которые поддерживают связи между системами – все это неизбежно предполагает инклюзивный характер культурной системы. Это может свидетельствовать о том, что культурная система в состоянии аккумулировать в себе всю сумму знаний и информации, созданной всеми системами (и их агентствами) в ходе их многотысячелетнего развития, для создания специфического культурного кода, своеобразного «генотипа», а также для дальнейшего своего обратного влияния на все системы в форме коллективного бессознательного, культурных архетипов, культурной идентичности, коллективной памяти и других механизмов.

Следует также отметить, что комбинация реляциональных и институциональных категорий с одной стороны, а также структуры (или образцов) и агентств культуры с другой стороны, должна приводить к размещению всех четырех систем в единой системе координат.

Все вышеотмеченное приводит к тому, что иерархия систем, разработанная Парсонсом, может быть заменена на другую, нелинейную, невертикальную модель. В таком случае культурная система будет иметь уже не наивысший (как по Парсонсу) статус, но, скорее, должна будет *охватывать* собой всю структуру, соотносясь с каждой из систем и включая их всех. В качестве нормативной системы, устанавливающей стандарты ориентации для *всех* систем, культура поэтому неизбежно *структурирует* все системы. Охватывая собой все системы в общей системе координат (или структуре), культура при этом сама должна подвергаться трансформации, превращаясь при этом в саму структуру. Ви-

зуально это можно представить в виде сферического включения культурой всех систем действия, в том числе и собственно культурной. Таким образом, с этой точки зрения культура предстает не чем иным как самой структурой.

Данный – структурный – характер культуры придает ей особый статус и двойственный характер. Будучи структурой, в широком смысле, культура охватывает собой все иные системы в качестве *включенных* частей культуры (здесь уместно будет вспомнить реляционную категорию между частями и целым, разрабатывавшейся М. Арчер). Во втором, узком или специфическом смысле, это относит нас к институциональным категориям, к своеобразному внутреннему «наполнению» или характеристикам культуры, понимаемой в узком смысле. Понимание этого «наполнения» хорошо просматривается на примере состава культуры, предложенного Парсонсом – культура, в соответствии с его теорией, состоит из ценностных стандартов, оценочных стандартов и экспрессивного символизма (т.е. того, что составляет институциональную категорию норм, ценностей, верований). В этом узком понимании культуры, ее составные части или своеобразное «наполнение» всегда будет пронизывать собой все остальные системы и транслировать им свои собственные характеристики. Иными словами, на все системы будут оказывать влияние институциональные категории ценностей и верований в качестве нормативных стандартов ориентации; посредством же реляционной категории деятельность каждой системы тогда должна будет наполняться значениями, которые, в свою очередь, будут рассматриваться каждой из них уже как свои собственные, усвоенные и переработанные ими стандарты ориентации.

На практике это может означать, что с точки зрения так называемого нормативно-ценностного подхода деятельность всех систем и подсистем – индивидуальной, социальной, политической, экономической, экологической, культурной – неизбежно должна будет основываться на ценностях и ценностных стандартах. В этом смысле тогда справедливым будет и утверждение о том, что для человека и общества не только индивидуальная или же экономическая, но и экологическая, политическая и все остальные

сферы культуры или бытия должны носить моральное (этическое, религиозное) измерение и обязательство.

В связи с тем, что в настоящее время религия понимается преимущественно в узком смысле, при котором для большей части адептов, как правило, форма (ритуалы, обряды) играет большую роль, чем внутреннее моральное осмысление, то ключевым и важным становится акцентирование морально-этического компонента (ядра) любого вероучения, являющегося, по сути, одинаковым не только для всех религий, но, как показывает анализ, и для все систем действия в целом.

Религия, как один из ключевых составных элементов культуры и взаимодействия между структурой и агентством, а также как по самому своему определению основывающаяся на ценностных ориентациях, становится неизбежным участником процесса взаимодействия, происходящего как в самой системе культуры (понимаемой в узком смысле), так и между культурой и всеми системами (т.е. в культуре, понимаемой как структура или в широком смысле). Подобно другим элементам культуры она не только транслирует им свои стандарты и смысловые значения, но также принимает и поступающие от них сигналы. В качестве самостоятельной силы религия оказывает влияние на другие системы, вызывая в них изменения. Таким образом, религия, взаимодействуя с различными системами и их разнообразнейшими проявлениями, становится, подобно культуре, составной частью данных систем.

Если рассматривать культуру в широком смысле как охватывающую все сферы духовной и материальной жизни людей (религиозную, научную, экономическую, политическую, сельскохозяйственную, образовательную, военную, т.д.) в ходе их непосредственного или растянутого в пространстве и времени взаимодействия между собой (на межличностном, коллективном, социальном уровнях), с окружающим миром, а также с уже существующими образцами культуры, тогда каждый аспект такого действия будет иметь явное культурное измерение.

В контексте нашей темы данное понимание культуры предполагает существенный момент, а именно то, что религия должна относиться к сфере культуры и наряду с другими ее элементами

также иметь культурное измерение. Это коррелируется с рассмотренными нами выше различными теоретическими подходами, как в социологии (Сорокин, Парсонс, Гидденс, Арчер, Александер), так и антропологии (Гирц), которые предлагают различное понимание и дефиниции культуры [Сорокин 2000, с. 19, 45; Парсонс 2002, с. 691; Archer 1996, р. xviii-xix, 4, 104, 107; Geertz 2000, р. 5, 46, 47]. Весьма показательно, что теоретические положения об идеационных или чувствительных культурах (Сорокин), подход к культурной и иным системам, основанный на ценностных значениях (Парсонс), концепция о существовании культурных и социокультурных систем, а также о культурной разработке (Арчер) и другие, несмотря на различия положений и доказательной базы, тем не менее, включают религию в сферу культуры в качестве ее важного фактора.

Широкое понимание культуры, включающей в себя все сферы духовной и материальной жизни людей, приводит к тому, что в качестве элемента культуры религия по-своему способна воспроизводить основные механизмы функционирования культуры и, кроме того, не только оказывать свое воздействие на все ее иные элементы, но и отражать их в своем развитии. Поэтому религия, с одной стороны, есть результат продолженного во времени и пространстве, растянутого взаимодействия людей между собой, с окружающей их физической средой и предельной реальностью, а также с уже существующими религиозными (и культурными в целом) концептами и символами. С другой стороны, религию можно рассматривать не только как *результат* взаимодействия всех элементов культуры между собой (а также с самой культурой в целом), но и в качестве самостоятельной силы или *источника*, способного осуществлять свое воздействие и трансформировать все остальные элементы культуры, а также само культурное пространство в целом. Таким образом, религия глубоко укоренена в культуре и посредством нее, в любом элементе культуры. В древности данное проявление было особенно выраженным, когда религия, охватывая собой практически все стороны жизни, задавала направление развития обществ и диктовала им собственный всеохватный ритм жизни. Справедливо и

обратное: в том или ином виде религия включает в себя все иные элементы культуры.

Выше было отмечено широкое понимание концепта культуры как охватывающей все сферы духовной и материальной жизни, включая политическую, экономическую, идеологическую, а также взаимодействие всех сфер между собой. Также был подчеркнут такой важный фактор в системном подходе как наличие стандартов ориентации, выраженных в морально-этических нормах, составляющих ядро, заложенное в религии и во всех ее многообразных формах в качестве нормативной ориентации. Соответственно, если говорить о сферах, составляющих культурную систему, то морально-этические нормы, «обернутые» в религиозные доктринальные комплексы, в той или иной мере, степени, форме должны будут присутствовать во всех сферах культуры, или жизни. В практическом плане это означает, что во всех сферах – культурной, социальной, индивидуальной – будет заложено присутствие морально-этического и религиозного фактора. Многообразие исторических форм и развития показывает различные формы и степени соединения морали и этики с религией, а также участия религии в данных сферах – от всеохватной доминирующей роли в древних сообществах и культурах, развитии морально-этических концепций, до исключительной маргинализации в ходе процесса модернизации в XX веке. Свообразным апофеозом этого процесса и стала секуляризация, достигшая своего пика вместе с развитием технологического уклада в западных обществах в прошлом столетии.

Поскольку религия структурно укоренена в культуре, то ее также можно рассматривать в контексте институциональных, реляциональных и когнитивных категорий, что приводит к тому, что она повторяет, правда, по-своему, основные ключевые параметры культуры. В этом случае религия тогда выступает как результат действия коллективных представлений и институтов, или коллективных отношений и связей, или же как результат когнитивной, ментальной активности. Иными словами, религия приобретает институциональные, социальные/межличностные (реляциональные) и индивидуальные измерения. Данный принцип троичности,

постулирующий структуру, агентство, актора, очень четко по-своему отражен в ключевых концептах мировых религий. Таковы, в частности, «троичные» положения в буддизме – «Будда, сангха, дхарма», в христианстве – «Бог Отец, Бог сын, святой дух» или же в индуизме – «Брахман – созидатель, Вишну – охранитель, Шива – разрушитель».

В контексте реляциональной категории религию, например, можно считать результатом продолженного взаимодействия человека, включая взаимодействие с предельной реальностью, космосом и физической средой. Как отмечает П. Бергер, религия – это «дальняя проекция само-экстернализации человека... Религия подразумевает, что человеческий порядок проецируется в тотальность бытия. Другими словами, религия – это смелая попытка человека понять всю вселенную как значимую для него» [Berger 1990, p. 27–28].

Таким образом, также как и культуру, религию можно считать результатом взаимодействия людей между собой на всех уровнях (межличностном, коллективном, социетальном), а также с окружающей средой, предельной реальностью и с уже существующими образцами культуры. Соответственно, религия поэтому неизбежно должна отражать различные формы, образы жизни, т.е. можно говорить о ее культурной обусловленности (или о том, что религия обусловлена культурой). Попутно отметим, что в данном случае понятие культурной обусловленности религии не означает ее обусловленности в марксистском или веберовском понимании, как результат действия сугубо материальных, экономических или же идеологических факторов. Поскольку культура понимается здесь в широком смысле как охватывающая весь спектр жизнедеятельности людей и сообществ, то, соответственно, религиозно-культурное взаимодействие носит не четко поляризованный вертикальный (по типу базисно-надстроечных отношений), а скорее инклюзивный, всеобъемлющий характер зависимости.

В свою очередь, понимание алгоритма взаимодействия между структурой и агентством предполагает аналогичные процессы и между культурой и религией. Поэтому, подобно культуре, религия может являть собой не только нормативные ценности, или про-

долженное во времени взаимодействие человека с окружающим пространством, но и самостоятельную силу, способную оказывать влияние на все аспекты жизнедеятельности людей. В этом своем качестве, будучи «вещью в себе», она реагирует и уже по-своему влияет на различные культурные пространства, даже на те, которые могут значительно отличаться от породившего ее того или иного культурного поля; при этом религия транслирует им уже свои собственные характеристики. В этом случае мы можем говорить о том, что религия становится агентством и обуславливает культуру, т.е. культура обусловлена религией.

Религия, как центральная и наиболее витальная проекция культуры (ввиду наличия в ней ценностных стандартов, этики и морали), показывает нам интенсивные и экстенсивные способы взаимодействия между культурой и религией. Различные культурные образцы, появляющиеся в результате данного взаимодействия, имеют религиозное измерение. И наоборот, религиозная, равно как и любая другая проекция культуры (экономическая, идеологическая, научная, сельскохозяйственная, военная и др.), имеет отчетливый культурный отпечаток.

Таким образом, можно еще раз подчеркнуть, что религия, структурно соотносящаяся с культурой (или культурно обусловленная), одновременно может выступать и в качестве самостоятельной автономной силы. Это приводит к исключительно подвижному характеру взаимодействия между культурой и религией и, самое главное, к их *взаимозависимости* друг от друга. Данный алгоритм, заключающийся в неразделенности и вместе с тем в достаточной автономности друг от друга культуры и религии, хорошо прослеживается в теологическом корпусе самых разных вероучений.

В Тибетском буддизме (буддизме *ваджраяны*), например, данный алгоритм представлен как неразделяемое взаимодействие между частями и целым, в частности, между мудростью (символизируемой логосом или *падме*) и методом (символизируемым драгоценностью или *мани*). В контексте нашего анализа мудрость здесь можно уподобить культуре, а метод – религии. В своем трактате «Основы инициации» Далай Лама VII (1708–1757) хорошо

обозначил данный аспект: «... все учения, изложенные в сутрах Хинаяны и Махаяны, а также в четырех классах Тантры, в действительности лишь методы и техники для достижения контроля над разумом, и нам необходимо их использовать только с этой целью» [Meditations 2004, p. 14].

При дальнейшем углублении в детали, данный алгоритм обнаруживает себя и на других, частных уровнях и подуровнях, касается ли это зависимости между экзотерической (*Сутра*) и эзотерической (*Ваджра*) колесницами, или же неразделенности между *Парамитаяной* (колесницей знаков, акцентирующей медитацию на причины просветления) и *Гухьямантраяной* (ваджраяной, колесницей, акцентирующей медитацию на результаты просветления).

Кроме того, в соответствии с Далай Ламой VII, «Ваджраяна – это быстрый путь; но для того, чтобы вступить на него, мы должны сначала подготовить наше мышление посредством практики и дисциплины обычного пути, Парамитаяны, до тех пор, пока не будет достигнуто состояние стабильности» [Meditations 2004, p. 14–15].

Если обратиться далее к доктринальным положениям в буддизме Ваджраяны, то здесь мы также находим аналогичный подход, представленный на данном уровне в виде объяснения тантрических практик. В соответствии с теологическим обоснованием такие божества как Авалокитешвара, Манджушри, Ваджрапани и Тара «символизируют собой не только метод, который ведет нас к просветлению, но также и само просветление, которое мы культивируем» [Dalai Lama XIV 2009, p. 116]. Наивысший момент данного единения наступает в момент просветления, поскольку именно в этот самый момент человек приобретает качества божества. Момент взаимосвязи мудрости и метода в рамках нашего анализа можно представить как взаимопроникновение и растворение друг в друге структуры-агентства, культуры-религии, причем таким образом, что, изначально достаточно автономные друг от друга, они становятся неразделимым целым.

Аналогичное проявление дихотомии структура-агентство, выделенное на уровне парной категории культура-религия, можно также обнаружить и в христианской теологии, в частности, в

христологии в период становления данного вероучения в IV–V вв. В этот период, как известно, проходили интенсивные дебаты по вопросу о природе Христа, что являлось предметом обсуждения на Никейском (в 325 г.), Константинопольском (381 г.), Эфесском (431 г.) Соборах христианской церкви. Основной вопрос разворачивался вокруг божественной и человеческой природы Христа, а также об их совмещении; это был вопрос об «отношении между божественным Сыном Бога, вечным Логосом и человеком по имени Иисус из Назарета, жившем в первом веке» [Wilken 2005, p. 6482–83].

«Монофизиты, последователи Кирилла Александрийского, считали, что, несмотря на свою двойственную природу, Христос существовал только в божественном начале, которое, как они думали, поглощало его человеческую природу. Дуофизиты же, последователи Нестория и потому прозванные несторианами, наоборот, подчеркивали двойственную природу Христа. Экуменический Собор в Халцедоне в 451 г. постановил, что в Христе сосуществовало два начала, которые не соединялись друг с другом и не изменялись, и что оба они составляли два отдельных логических предмета. Таким образом, данное решение отрицало доктрины как несториан, так и монофизитов» [Zuanni 2009, p. 69].

Дебаты о природе Христа оказали значительное влияние на дальнейшее развитие христианской теологии и в целом европейской и западной философии. Их отголосок можно проследить, например, в следующем определении Бога, данном в XV веке европейским теологом и философом Николаем Кузанским, который считал, что Бог – это «*coincidentia oppositorum* – соединение противоположностей, объединение того, что было разорвано взрыв» [цит. по: Simmel 1997, p. 36]. Неудивительно поэтому, что данное концептуальное разделение на две природы, два начала привело к появлению в европейской философии мощного дискурса, в той или иной форме постулировавшего наличие четкой дихотомии – идеальное-рациональное, и ее разновидности – религиозное-секулярное. Не углубляясь детально в данный вопрос, можно лишь вкратце добавить, что христианская теология, акцентирующая внимание на двойственной природе и четко выраженной дихотомии противопо-

ставления, противоположна буддистскому взгляду, который рассматривает природу явлений как процесс взаимопроникновения, смешения частей в единое целое.

Если же оперировать категориями настоящего теоретического анализа, то можно отметить, что данные религии по-разному смотрят на процесс взаимодействия между структурой и агентством. Данное различие, в свою очередь, приводит к целому набору последствий, выраженных как в культуре, образах жизни, так и в практической реализации взаимодействия между культурой и религией. В то время как в современной западной традиции в целом можно обнаружить автономизацию религии и ее маргинализацию в культурном и социальном пространстве, то в восточной традиции – наоборот, ее достаточно устойчивую включенность в культурное и социальное поле.

Различие в подходах в теологическом дискурсе буддизма и христианства показывает нам яркие примеры религиозного осмысления проблемы взаимодействия культуры и религии.

На уровне системного анализа, оперирующего понятиями культурной, социальной, индивидуальной, органической систем, результатом взаимодействия между культурой и религией можно считать постоянно происходящий процесс причинно-следственной связи и взаимозависимости, позволяющий как культуре, так и религии учитывать любые изменения, происходящие в их лоне. Это означает, что, с одной стороны, наилучшим образом религию можно понять, рассматривая ее сквозь призму культуры, т. е. всех факторов, формирующих культуру, – духовных, идеационных, материальных. С другой стороны, культура настолько глубоко и основательно связана с религией и ею же определяется, что анализ любой культурной системы, даже испытывающей атеистическое давление, невозможен без учета роли религиозного фактора (вне зависимости от его форм – латентной, измененной, рудиментарной или же иных).

Суммируя вышеизложенное, сделаем следующие выводы. Культура и религия исключительно глубоко взаимосвязаны и укоренены друг в друге. Также добавим, что во временном плане данная взаимозависимость может проявлять себя как в различные перио-

ды, так и одновременно, быть длительной или же краткой. Культура и религия – это подвижные концепты, постоянно меняющиеся в ходе продолженного в пространстве и времени взаимодействия, потому что для поддержания собственной стабильности и динамичной гармонии, или своеобразного «культурно-религиозного гомеостаза»¹ они должны постоянно принимать во внимание и учитывать малейшие изменения, происходящие в каждой из них. Это приводит к тому, что выполняемые ими функции также должны обладать динамичными характеристиками и кроме того, религия должна реализовывать все свои функции, а не некоторые из них. Поэтому гармонизацию данных функций (т.н. «идеальный тип») можно охарактеризовать как постоянно действующий нескончаемый процесс, отражающий общее культурно-религиозное взаимодействие.

Необходимо добавить, что, поскольку религия по-своему повторяет в целом образцы культуры, то в ней также можно выделить взаимодействие, происходящее по линии структура-агентство. Тогда ключевой функцией религии как структуры должны быть поддержание и трансляция своих основных универсальных норм, т.е. ценностных моральных и этических стандартов, проявляющихся вне зависимости от религиозных форм.

Если рассматривать религию как агентство, то в этом случае она должна проявлять себя как метод (совокупность различных методов) познания и объяснения мира, что соответственно, позволяет понять и интерпретировать то или иное социокультурное пространство посредством той или иной религии, через призму ее положений. В своей концентрированной и специфической форме, используя присущие ей символику, догматику и атрибуты, она способна доносить ключевые философские конструкты и концепции то или иной культуры.

¹ Вводимый здесь термин «культурно-религиозный гомеостаз» (по аналогии с биологическим гомеостазом) подчеркивает системный характер культуры как всеобъемлющей инклюзивной системы, включающей все остальные входящие в нее системы – социальную, индивидуальную, органическую. Для поддержания работы всех систем, сохранения их внутренних сред и выполняемых ими функций необходимо их сбалансированное и гармоничное взаимодействие.

Поэтому можно заключить следующее. Поскольку не существует двух абсолютно идентичных культур, то не может быть и их абсолютно идентичных религиозных проявлений. Разнообразие, богатство и уникальность различных культурных и религиозных форм происходят в результате их постоянного взаимодействия между собой. Судьба одной и той же религии, показывающей свои различные культурные проявления на различных социокультурных пространствах, прекрасно показывает данную вариативность.

* * *

Выше было отмечено, что в концепции Парсонса все системы реализовывают себя посредством присущих им собственных функций (или реквизитов), которые, однако, являются универсальными для всей системы координат действия и могут быть применимы к любому компоненту культуры, понимаемой в широком смысле, т.е. к любой системе. Это означает, что и религия как «двойной» элемент культуры, т.е. понимаемой и в узком, и в широком смысле, также должна обладать данными функциями, в частности, функциями сохранения модели, интеграции, достижения цели и адаптации.

Данные функции Парсонсом были обозначены как присущие определенным системам: функция сохранения модели (образца) – культурной, функция интеграции – социальной, функция достижения цели – индивидуальной (или системе личности), функция адаптации – органической системе. По сути, данные функции можно обозначить как присущие не просто определенным системам, но системам, разграниченным между собой (хотя бы и аналитически, как подчеркивал сам Парсонс). Одновременно с этим, данные системы объединены им в некую структуру, достаточно статичную (потому что Парсонс изначально преследовал цель рассмотреть так называемый стабильный «идеальный тип», т.е. системы в чистом виде). Таким образом, выделенные Парсонсом функции можно обозначить как относящиеся к структуре.

В этой связи логично допустить, что религия может развивать данные функции на различных этапах своего развития. Например,

наряду с функциями сохранения модели и интеграции (что присуще религии на любом этапе ее развития в качестве одних из важнейших институциональных основ ее существования), в религии может быть также представлена, например, и функция адаптации, особенно выпукло проявляющаяся в условиях прозелитизма, миссионерской деятельности и во взаимодействии с иным культурным контекстом. Это отчетливо проявляется в истории всех мировых религий в период их распространения в других регионах, в частности, и в Центральной Азии. Функция достижения цели, присущая индивидуальной системе, также является одной из ключевых, поскольку в религиозном аспекте она проявляет себя одновременно как процесс и результат (достижение) закрепления в сознании и поведении индивидуума религиозных концептов, символов и убеждений.

Поэтому можно отметить, что как таковые данные функции религии, будучи структурно вписанными в общую систему координат, отражают в основном институциональную категорию, связанную с коллективным представительством и социальными институтами.

Если же рассматривать данные процессы сквозь призму реляциональной категории, то здесь мы должны принять во внимание другой аспект функциональности. В этом случае применительно к процессу взаимодействия между культурой и религией, реляциональную категорию можно представить в виде причинно-следственной связи и объяснять в терминах «религиозная обусловленность» и «культурная обусловленность». Функция причинно-следственной связи показывает направление взаимодействия не только внутри отдельных систем, но и между ними в целом. Иными словами, это те функции, которые помогают реализовывать системам свой реляциональный/отношенческий потенциал и подчеркивать роль агентства.

Оперируя категориями системного анализа, вновь отметим, что происходящее взаимодействие между культурой и религией (а в более общем плане – между структурой и агентством) можно осуществить только в случае реализации институциональных, реляциональных/отношенческих, когнитивных категорий.

При этом также необходимо подчеркнуть, что институциональные, реляциональные и когнитивные категории, неотделимые друг

от друга, взаимодействуют между собой по принципу взаимозависимости. Данное положение имеет исключительно важное последствие, связанное с тем, что все функции религии, вне зависимости от того, сквозь призму какой категории они исследуются – институциональной, реляциональной или когнитивной, – должны рассматриваться в совокупности, вне отрыва и разграничения друг от друга.

Например, функция следствия (или эффекта), которую можно представить в терминах «религия обусловлена культурой», подразумевает религию как объект, который обусловлен культурой и всем тем, что культура производит для поддержания работоспособности своей системы. Одновременно с этим, для самой культуры это также можно представить и как функцию сохранения и поддержания существующей культурной модели, и как функцию интеграции (направленной на интегрирование новых религиозных положений как новых элементов социальной и индивидуальной систем), и как функцию адаптации к неким (хотя бы и минимальным) происходящим изменениям, вызванным новой религией. Из совокупности реализуемых культурой функций, функция сохранения и поддержания существующей культурной модели в данном случае будет наиболее выраженной и доминирующей. Однако, ее доминирование ни в коей мере не отрицает наличия иных функций. В теоретической социологии данная доминирующая функция ассоциируется с «интегративным» подходом, ярко представленным Дюркгеймом и Парсонсом. Аналогичным образом, функция причины, выражаемая в терминах «культура обусловлена религией», связана с иной ситуацией, при которой религия становится актором или агентством, способным оказывать влияние (изменять, трансформировать) на культурное пространство. В теоретической социологии также можно найти данную парадигму, связанную с ролью религии как фактора изменений, что являлось предметом анализа М. Вебера.

Причинно-следственная функция и ее динамические характеристики хорошо иллюстрируется на примере встречи и взаимодействия различных культур и религий между собой (что закономерно, поскольку причинно-следственная функция, как было отмечено выше, реализует себя в контексте реляциональной/отношенческой категории, связывая все элементы структуры или системы меж-

ду собой). Когда одна религия, возвращенная на некоем культурном пространстве, а вместе с ней (и представляемая посредством нее культура) вступает на другое культурное поле с уже разработанными там собственными культурными и религиозными образцами, то между привходящей и существующей религией (а также и культурой) неизбежно происходит взаимодействие. В ходе данного взаимодействия привходящая религия одновременно реализовывает функцию следствия (эффекта) по отношению к своей собственной культуре и функцию причины (причинную) по отношению к новой религии и представляемой ею новому культурному пространству. Что касается существующей «автохтонной» религии, то аналогичным образом она также проявляет свои дуальные функции – функцию следствия (эффекта) по отношению к своей собственной культуре, и функцию причины по отношению к привходящей культуре. В ходе данного взаимодействия, основанного на дуальных функциях, та культура и религия достигают наилучших результатов, которые наилучшим образом и максимально эффективно реализовывают свои функции в контексте институциональных, реляциональных и когнитивных категорий.

Иными словами, в контексте взаимодействия между структурой и агентством можно отметить следующие ситуации, при которых религия (и представляемая посредством нее культура) является наиболее жизнеспособной и витальной. В первом случае это может происходить, когда религия в состоянии наиболее благоприятным для себя образом подстраивать свои ключевые характеристики и параметры к новой культурной системе, адаптировать их без ущерба для работоспособности своей собственной системы. Здесь интересно отметить, что в этом случае наибольшим влиянием обладает структура, в данном случае – некая культурная система, под которую подстраивается религия. Тогда новые религиозные образцы, получаемые в результате подстраивания религии под некое новое культурное поле, являются результатом или следствием влияния этого нового культурного поля и создаваемой новой ситуации. Поэтому можно сделать вывод, что при взаимодействии с новой культурой (как структурой), религия выступает в качестве объекта; соответственно, ее роль как агентства здесь сведена к минимуму.

Во втором случае религия (и представляемая посредством нее культура) является наиболее жизнеспособной и витальной, когда она, наоборот, может наиболее эффективно отражать и транслировать свои собственные культурные и религиозные образцы другим религиям и культурам (т.е. оказывать свое воздействие, влияние); или иными словами, наиболее благоприятным для себя образом вызывать изменения в других культурах и религиях (т.е. быть причиной данных изменений в новом культурном поле). Здесь уже фактор структуры (или нового культурного поля, на которое оказывает влияние религия) сведен к минимуму, поскольку религия, мощно выступая в качестве актора/субъекта, тем самым актуализирует собой доминирование фактора агентства.

Результаты реализации совокупности различных функций также взаимосвязаны, поскольку религиозные трансформации всегда сопряжены с включением, усвоением и образованием неких новых культурных образцов. И наоборот, ни одно религиозное «доминирование» невозможно без неких (хотя бы и минимальных) изменений, происходящих в культуре. Можно спорить о формах, степени, интенсивности, но не сути изменений, вызванных данным взаимодействием. Каждый образец культурно-религиозного взаимодействия является уникальным и неповторимым сочетанием различных аспектов, происходящих на том или ином культурном поле в тот или иной исторический период¹. Вместе с тем, каждый из них следует одному и тому же алгоритму взаимодействия и реализации определенных функций.

Различные эмпирические проявления взаимодействия между культурой и религией будут рассмотрены далее в последующих главах настоящей книги.

¹ Здесь следует заметить, что категории пространства и времени можно считать не только как значимые зависимые переменные, зависящие от культурных изменений; скорее их можно рассматривать как силы, обладающие собственным потенциалом, как существенную часть самой структуры, как силы, сами способные оказывать воздействие на культурные и религиозные пространства. Данная проблема является чрезвычайно важной и интересной в практическом и теоретическом плане, особенно учитывая происходящие в настоящее время трансформации, связанные с новым восприятием пространства и времени. Однако, все это требует специального изучения в рамках отдельной работы.

Религиозное многообразие и синкретизм как специфический культурный код

Религия и культура: направления взаимодействия

В первой главе мы отметили особенности взаимодействия культуры и религии, приводящего к тому, что религия проявляет свои свойства во всех без исключения системах – культурной, социальной, личности, организма. Также было выделено, что ввиду многообразия своих функций, религия должна рассматриваться не только как источник, но и как объект изменений, идущих из всех систем и их элементов (комбинации их элементов). Будучи не просто составной частью культурной системы, а ее ключевым элементом, транслирующим морально-этические нормы и напрямую связанным с «предельной реальностью», религия имеет уникальную возможность сквозного воздействия на все остальные элементы, причем, не только культурной, но и других систем – социальной, индивидуальной (системы личности), системы организма.

Поэтому можно отметить, что религия может рассматриваться в качестве ключевого фактора развития культурной и всех остальных систем, а также в качестве своеобразного ключа к их пониманию. Иными словами – религия (ее различные религиозные формы) становится специфическим кодом того или иного социокультурного пространства, позволяющим его прочесть, понять и интерпретировать. Именно поэтому для изучения особенностей развития общества необходимо в том числе обращение к религиоз-

ным способом, посредством которых социум самоидентифицирует себя и строит свое понимание окружающего мира. В этом смысле религиозный фактор в концентрированном виде и специфической форме (с использованием религиозных символов и атрибутов) передает основные мироустроительные конструкции и понятия той или иной культуры.

Данное положение особенно справедливо для ранних, начальных периодов исторического развития, когда человек не мыслил себя вне окружающего его мира, считал себя составной и малой частью мироздания и всего космоса, что придавало натур-философский характер его воззрениям, носившим, как правило, религиозное измерение. Позднее, в ходе эволюции систем (в интерпретации Т. Парсонса – процесса дифференциации всех систем друг от друга) всеобъемлющая роль религии пошла на спад, что попутно видоизменяло и сами системы. Данный процесс довольно четко зафиксирован в мировой истории: от религиозного почитания мира как основного модуса жизни – к постановке вопроса о разуме и вере; от идей Просвещения – к теориям секуляризации. Однако, сам факт того, что не на всех социальных пространствах и не во все времена данный процесс получил свое воплощение, свидетельствует: 1) как о поливариантности и специфике взаимодействия религии с социокультурными системами; 2) так и о значительном потенциале религии, что особенно четко просматривается в настоящее время.

Относительно первого аспекта – поливариантности – необходимо отметить, что воздействие религиозного фактора на ту или иную социокультурную систему никогда не было и не будет одинаковым для всех пространств, хотя бы и объединенных общим для них религиозным учением. Также как не существует двух полностью идентичных культур и социальных систем, также не существует и их абсолютно идентичного религиозного проявления. Происходит это потому, что, как уже было отмечено выше, религия, являясь частью культурной системы, всегда будет носить на себе отпечаток той или иной культуры (а также социума, личности) и наоборот, культура всегда будет связана со специфическими религиозными воззрениями. В этом смысле религиозный и культурный (а также социальный, личностный) факторы взаимообуславливают

друг друга, а данный симбиоз приводит к разнообразию и богатству их форм и проявлений, каждое из которых, по сути, является уникальным в своем роде. Именно поэтому для человечества важно сохранение любой из форм, равно как и толерантность по отношению ко всем из них.

Данный двусторонний процесс взаимовлияния религии и культуры (а также религии и социума, религии и личности) очень хорошо просматривается в последние десятилетия на примере так называемой культурной глобализации. Особенности современного мира – это параллельно идущий процесс, где, с одной стороны, происходит усиление взаимозависимости и взаимопереплетения культур в мире; а с другой стороны – тенденция консервации и поддержки «своих» культур. Обе тенденции составляют неизбежную и парную дихотомию, в рамках которых и происходит сегодня культурное развитие в целом. Отмеченная дихотомия – это не есть особенность исключительно сегодняшнего времени. Происходящий ныне процесс одновременной глобализации и консервации культур, по сути, лишь на новом уровне и в новых условиях воспроизводит уже пройденные любой культурой этапы взаимослияния и переплетения, с одной стороны, и ее формирования как целостной и самостоятельной культурной идентичности, закреплённой впоследствии государством и его институтами, с другой. Центральная Азия и шире – Евразия, частью которых являются современные государства региона, в этом смысле не стали исключением. На протяжении двух тысячелетий здесь происходило мощное взаимодействие различных культурных типов, весьма условно разделявшихся по хозяйственно-социальным, языковым, этническим линиям (не говоря уже об исключительно ярком и мозаичном полирелигиозном факторе): кочевое – седентаризированное – оседлое, тюркоязычное – монгольязычное – ираноязычное – китаеязычное – санскритоязычное население и т.д.

Что касается второго аспекта – мощного потенциала религии для развития социокультурных систем современности, – то здесь необходимо отметить, прежде всего, своеобразную преэминентность этого процесса. В условиях развития восточных социокультурных систем религиозный фактор никогда не переставал играть

своей изначальной регулирующей, легитимирующей роли. Наряду с другим сакральным элементом восточных систем – верховной властью (и его институтами) – религия всегда оказывала воздействие на системы (хотя бы и в форме рудиментов), даже в самые, казалось бы, секулярные периоды развития.

Тем интереснее предстает рассмотрение подобного рода взаимодействий в исторической ретроспективе. Исходя из изложенного, задачей последующих глав является анализ взаимовлияния религии и культуры на примере яркого полирелигиозного наследия и роли религии, представленной тенгрианством, шаманизмом, зороастризмом, митраизмом, манихейством, буддизмом, исламом, христианством, в социокультурных системах региона.

Для начала контурно обрисуем общую ситуацию в области религиозных верований и их специфику в Центральной Азии в первом тысячелетии.

В силу исторических, географических, хозяйственных причин в Центральной Азии с древности происходило смешение племен и народов, в результате чего существовавшее деление по линии «номады-земледельцы» в местах их взаимодействия размывалось и приводило к особому типу хозяйствования, а дисперсно разбросанные группы одного и того же этноса втягивались в орбиту сопредельных культур. А. М. Хазанов, например, пишет о взаимонаправленном влиянии кочевников и оседлых обществ, что приводило к такому феномену нomaдизма как его неразрывная и необходимая связь с внешним миром [Хазанов 2002, с. 68–69]. Поэтому регион, подвергшийся взаимодействию и смешению различных миграционных потоков, особенно мощно прошедших в середине первого тысячелетия нашей эры представлял собой пестромозаичную картину и породил «смешанный культурный тип, появившийся в ведущих зонах седентаризации региона» [Sengupta 2002, с. 20]. Проявления этого взаимодействия, смешения культур, их своеобразного импрессионизма, не позволяющего четко отграничить один субстрат от другого или же провести разделительные границы между прото–или же собственно этническими группами, выражались как в языке и принципе мультилингвизма (например, параллельное хождение многих языков – тюрки-чага-

тайского, фарси, арабского, использование китайского, уйгурского, согдийского в торгово-экономическом взаимодействии), элементах декора, искусстве и культуре в целом, а с распространением ислама (хотя и неравномерным) – и в религии. К. Ибраева, в частности, показывает сходство мотивов казахского орнамента с иранским; на примере таких элементов как рога баранов, цветы, дерево и астральные символы подчеркивает их распространение не только на территории Казахстана, но и на огромной территории Азии, заселенной тюркскими, монгольскими, иранскими народами. В.Кореняко, в свою очередь, рассматривает единый звериный стиль в Центральной Азии [Ибраева 1994, с. 11, 15; Кореняко 2002, с. 5–21].

Как известно, религиозные воззрения в древних обществах Центральной Азии середины I тыс. н. э. являли собой пестромозаичную картину. Тенгрианство, шаманизм, манихейство, митраизм, зороастризм, христианство несторианского и яковитского типов, буддизм у древних племен получили широкое распространение. Множественность различных учений не препятствовала их сосуществованию в рамках различных политических образований (Тюркского, Тюркешского каганатов, государства Караханидов, Кочо и др.). Впоследствии ислам, вместе с пришедшими в середине VII века арабами (которые систематическое освоение региона начали с 705 г. после назначения на должность наместника Хорасана араба Кутейбы бен Муслима) [ИКЦА 2001, с. 93–94; Орынбеков 2005, с. 187–190], на начальном этапе своего распространения также стал одной из многочисленных религий региона и, также как и другие вероучения, пытался закрепить и расширить свое влияние в регионе. Попутно отметим, что процесс распространения ислама в регионе растянулся на несколько столетий, Кыпчакская Степь (Дешт-и Кипчак), например, вплоть до монгольских завоеваний XIII в. все еще оставалась преимущественно вне пределов мусульманского мира [ИКЦА, с. 265], а локальные верования местного населения продолжали являться основной формой религиозности. Это приводило к тому, что и в начале II тысячелетия н.э. Дешт-и-Кыпчак представляла собой смешение разнообразных религиозных верований.

Таким образом, в течение первого тысячелетия нашей эры Центральная Азия представляла собой благодатное поле для распространения самых разнообразных религиозных воззрений, пытавшихся утвердиться и расширить свое влияние на обширных пространствах региона¹. Остановимся подробнее на ключевых моментах этого процесса, которые мы будем рассматривать сквозь призму интересующего нас вопроса о взаимовлиянии культуры и религии.

Тенгрианство

Тенгрианство как система верований и практик древних тюрков неотделимо от ранних форм мифа и ритуала с элементами тотемизма, анимизма и магии и может поэтому рассматриваться как одна из ранних форм религий. В этой связи сам термин достаточно условен и ни в коей мере не должен сводиться лишь к своей внешней форме – почитанию Тенгри (что, кстати, даже дало повод некоторым исследователям заявить, что «тенгрианство ... объективно уже имело многие черты развитых религий: монотеизм, отход на периферию тотемных и фетишных основ...» [Жумаганбетов 2007, с. 52]). Монотеизма в современном понимании этого термина в тенгрианстве не было и быть не могло, поскольку алгоритм мышления людей древности (в том числе и древних тюрков) был совершенно иным. Единое, нерасчлененно-цельное понимание мира и космоса, выделение некоего абстрактного высшего начала (Тенгри) – это еще не монотеизм в его классическом понимании, а изначально культ Неба – это не культ *Бога* Неба.

Как известно, мифологическое мышление людей древности проявлялось в особом, цельном, холистском миропонимании, при котором человек не выделялся из окружающего его пространства, являлся его составной и неразрывной частью. Понятие природы при этом носило расширенный характер, распространялось на космос и всю вселенную, причем, все окружающее пространство как мини-

¹ Об историографии проблемы доисламских верований в Центральной Азии см.: [Ерекешева 2007, с. 3–9].

мум одушевлялось, или же наделялось человеческими атрибутами. Таким образом, развитие мифического сознания и ритуала приводило к формированию особого рода религиозных представлений, в которых обосновывалась и получала свою легитимацию концепция происхождения мира, природы, человека. В этом смысле тенгрианство ничуть не отличается от древнейших мифически-религиозных представлений, распространенных в других регионах планеты, касается ли это трехчастного деления мира, идеи абстрактного верховного божества или же мирового дерева. Здесь мы не будем детально останавливаться на сравнительном анализе данных общих моментов, тем более что они достаточно плодотворно изучены М. Элиаде [Eliade 1987].

Среди основных моментов тенгрианства можно отметить почитание природных сил и явлений – Неба, Солнца, Луны, звезд, скал, рек, гор и т.д. Неразрывность с природой и космосом, равно как и кочевой образ жизни, при котором человек полностью зависел от сил природы, приводили к обожествлению основных значимых природных сил и явлений, в частности, к формированию солярного культа, Неба и Земли в обыденной и религиозной практике. Архаическое мышление способствовало формированию принципа бинарных оппозиций, изначально выражаемых в парных категориях обыденной социальной жизни (правое-левое, верх-низ ¹ и т.д.) и носивших также религиозное измерение, что нашло отражение, в частности, в бинарности понятий Небо-Земля, впоследствии расширенной. Трансформация бинарности в дальнейшем произошла в сторону трехчастного деления мира – Верхнего, Среднего, Нижнего, – из которых особое значение продолжало иметь Небо (Тенгри), отождествлявшееся уже с Верхним миром. Таким образом, из изначально цельного неразрывно связанного со всем и вся в мире и космосе мифически-ритуального понимания действительности происходила постепенная и весьма условная детализация в сторону большего расчленения некогда единого символа на отдельные части.

¹ Вопрос о социальном происхождении универсальных категорий времени и пространства изучал Э. Дюркгейм. Более подробно см: [Durkheim 2001, p. 12–13].

Если Небо (Тенгри) рассматривалось как абстрактное, наивысшее начало и божество, дарующее людям и природе жизнь и силу, то Земля-Вода или *Йер-Суб*, *Жер-Су* (или Срединный мир) в системе иерархии стоял ступенькой ниже и потому – был полностью зависим от Тенгри. В своей мироустроительной функции Срединный мир, являвшийся обителью всего живого, существующего на земле и в воде, выступал в качестве плодоносящего, живого, материального начала, тесно связанного с Верхним миром и Тенгри. Неразрывность отношений между двумя мирами проявлялась и в существовании такого специфического мифологического элемента как мировое дерево (или Священный или Золотой Тополь – *Байтерек*), соединяющее их между собой. Миф о мировом дереве присутствует у различных народов и в этом отношении является не эксклюзивным, а закономерным элементом мифологии древности. Данный миф в сжатом и доступном для понимания виде отражает общую идею круговой цикличности бытия или, как отмечает М. Элиаде, «мистерию неистощимого появления жизни, связанную с ритмичным возрождением космоса. Именно поэтому космос представляется в виде гигантского дерева» [Eliade 1987, p. 148].

Бинарность понятий проявляется в том, что Тенгри рассматривается в качестве вертикального, мужского, а *Йер-Суб* (*Жер-Су*) – горизонтального, женского начала. Причем, оба они мыслятся как парная и неразрывно связанная между собой категория, а мировое дерево – как связующая их пуповина или нить, а также как центр космоса. Показательна в этом смысле роль мирового дерева как одного из важных факторов происхождения народа, в данном случае, *тюрок-тугу*, 10 родов которых первоначально вышли из Алтайского нагорья, где и произрастал, по поверьям, Золотой тополь. В данном контексте представляется интересным введение данного мифологического элемента – мирового дерева – в систему современной жизни Казахстана не только в качестве обращения к своей истории и ее воссоздания и нового прочтения, но и в качестве своеобразного мироустроительного символа. Возведение мемориального комплекса «*Байтерек*» («Золотого Тополя» или мирового дерева) в центре новой столицы Казахстана, Астаны, думается, несет именно эту смысловую нагрузку – утверждение новой столицы, а

вместе с ней и нового государства в качестве нового центра «мира», т.е. всей страны или региона.

Также как и в других мифологических системах, определявших социо-культурные системы древности, в частности, в античной Греции, древнем Китае или древней Индии, существует представление об упорядоченной структуре мира, разделенной на определенные части и наделенной соответствующими функциями [Ерекешева 2008b, с. 150-164]. Сюда можно отнести, например, идентичное тенгрианству представление древних греков о многочастном делении космоса как яйца, на одном полюсе которого верхнее небо, на другом – глубины тартара, посередине – тонкий диск земли, где живут люди [Тахо-Годи 1989, с. 82, 85]. Своеобразной аналогией связующего звена между тремя мирами можно считать и наличие в Дельфах центра земли – камня, фетиша, которого считали «Пупом младенца Зевса» [Тахо-Годи 1989, с. 82]. Таково, например, и принятие некоего единого основополагающего принципа, Абсолюта, пронизывающего собой все пространство мир-космоса. Данное положение мы находим и в древнем Китае (понятие о Небе), и в древней Индии (абстрактное первоначало, творящее все сущее, которое в Ведах называлось по-разному – безличный космический принцип *Брахман*, абстрактный символ первоначальной субстанции *Пуруша*) [Бонгард-Левин 1993, с. 22–33]. В древнегреческой доклассической мифологии это, прежде всего, Земля-Гея, которая, хотя и зародилась одновременно вместе с другими тремя главными силами – Хаосом, Эросом и Тартаром, – тем не менее, в греческой мифологии занимает совершенно особое место. Именно Земля в раннегреческой мифологии порождает все остальное, включая даже само звездное Небо (Уран), а в классический период к тому же и направляет извне, из глубин мироздания в необходимую ей сторону мощь самого Зевса [Тахо-Годи 1989, с. 26–27, 146–147].

Наличие пантеона божеств при одновременном существовании некоего единого созидательного начала, которому подчиняются даже боги, восходит к архаике и отражает сакральный характер всего космоса бытия древнего человека. По мнению М. Элиаде, «после создания космоса, жизни, человека... они (отдаленные боги – созидательные начала – Л. Е.), как бы исчерпав свои ресурсы,

возвращаются на небо, оставляя вместо себя сына или демиурга заканчивать или улучшать Создание. Со временем их место занимают другие божественные фигуры – мифические предки, божество-мать, боги плодородия и др. ... Однако, в период исключительно критической ситуации, когда само существование сообщества находится под угрозой, те божества, которые поддерживают жизнь в обычное, обыденное время, отвергаются в пользу наивысшего бога» [Eliade 1987, с. 122, 127]. Если в условиях древнего Китая данную функцию не прекращало играть Небо, то в условиях древней Греции это была Земля (впоследствии соединенная с Судьбой).

Аналогичные процессы можно обнаружить и в эволюции тенгрианства. Выше мы уже упоминали о трансформации бинарности в трехчастную структуру. Однако, на этом процесс не был закончен, продолжалась его «заземленность» и подчеркивание свойств, относящихся к практике, реальной жизни. Так, со временем абстрактное женское плодоносящее начало Йер-Суб, Жер-Су уступило место более персонифицированному, антропоморфному и «практическому» божеству Умай, ставшей покровительницей очага, семьи, детей. Со временем Умай стала представляться молодой красивой женщиной с серебристыми волосами [Орынбеков 2005, с. 23], прежде всего оберегавшей и воспитывавшей детей, а далее и вовсе претерпела трансформацию, потеряв значение имени собственного [Турсунов 2001, с. 23], что и нашло отражение в лексике самого понятия («умай» –детское место, утроба, пуповина). Умай рассматривалась также и как покровительница искусств и эстетического восприятия древних тюрок.

Одновременно с трехчастным делением мира, в тенгрианстве присутствует и такой неизбежный компонент мифологического сознания как духи-аруахи, причем, как хорошие (*сары-ане*), например, духи предков (*аруахтар*), так и злые (*албасты*, *джинны-бесы*). Для отпугивания хороших духов от простых существовали различные практики, приближающиеся как к шаманским, так и к магическим, в частности, кружение вокруг больного человека (*айналайын*), ношение и использование оберегов *тумар*, особенно детьми, очищение огнем [Валиханов 1986, с. 226–229; Толеубаев 1991, с. 41–51; Орынбеков 2005, с. 19–22; Басилов 1986, с. 94–110;

Васильева 1986, с. 182–195; Тайжанов, Исмаилов 1986, с. 110–138 и др.]. Показательно в этом смысле отношение к богине Умай как стоящей уже между духами (чистыми духами) и божеством [Потапов 1972, с. 281–282, с. 284–298]. Почитание живого и растительного мира в тенгрианстве приводило к обожествлению не только ключевых понятий таких как Тенгри и Йер-Суб, а позднее и Умай, но и животных, гор, лесов, рек и т.д. В этом смысле является закономерным обращение к ним в качестве оберегающих и защитных начал, может быть, не таких всепоглощающих и абсолютных как Тенгри, но не менее действенных. Именно поэтому, например, перья или голова сов и филинов, как считалось, предохраняли от злых духов, а очищение огнем, также как и в зороастризме, стало обязательным компонентом социальной жизни древних племен.

Одним из проявлений религиозного измерения социокультурной системы являлись основные вехи в жизни человека и коллектива – рождение, женитьба, построение жилища, посев, земледельческие работы и т.д. Неразрывная связь с окружающей природой и, соответственно, следование ее календарным ритмам проявлялись в тщательно разработанной и детализированной процедуре праздника Навруз (Наурыз, Нооруз), почитания Деда-Земледельца, первой вспашки поля, всегда имевшей сакральный характер [подр. см.: Магия Навруза 2007; Рустамова-Тогиди 2007]. Например, сумевшие сохранить архаические черты данного обряда припамирские таджики проводили его исключительно в строгой последовательности и обязательно с учетом положения солнца и звезд: «Почитание звезд... восходит к анимистическим представлениям. Доказательством древности культа светил является клятва именем Солнца» [Мухиддинов 1986, с. 71–75, 72, 91].

В цикле казахской свадебной обрядности доисламского происхождения, например, значительное внимание отводится магическим верованиям, культам плодородия и предков [Толеубаев 1991, с. 36–39]. Так, во время обряда первого посещения невестой семейства жениха в действие приводится значительный спектр доисламских верований – обращение к духам предков, почитание огня. У Ч. Валиханова мы находим, что: «Невеста, поступая в новое семейство, должна войти в юрту отца (мужа), принести в жертву

огню ложку масла, делает салем (преклонение колена) и бьет головой (падает навзничь), приговаривая: «Аруах разы болсын» – «Аруах (дух предков), будь доволен!» Во время горения жертвы мать или кто-нибудь из женщин, нагревая ладонь на огне, водит по лицу новобрачной, и новобрачная отдает в честь огня халат, который берет хозяин (отец мужа) юрты как владелец очага, и заставляет ее сесть на баранью шкуру, говоря при этом: будь мягка, как кожа» [Валиханов 1986, с. 226; Толеубаев 1991, с. 29-30; Орынбеков 2005, с. 21–22].

Данный обычай распространен был также у узбеков, каракалпаков и в том или ином варианте у многих народов мира [Толеубаев 1991, с. 29]. Магические обряды и обереги как в свадебной традиции или же связанные с рождением и ростом детей, в свою очередь, подразделялись на отгоняющие, скрывающие, обманывающие, избегающие; причем, по сравнению с женскими оберегами, магические защитные функции детских оберегов-украшений (*тумаров*) сохранялись значительно дольше и четче [Толеубаев 1991, с. 36–37; Васильева 1986, с. 182].

Аналогичные обряды, связанные с религиозно-мифологической системой верований, проходят практически непрерывной красной нитью в ходе жизни человека и коллектива, с одной стороны, а также в ходе развития отдельных племен, прото-и этногрупп, с другой. Кочевники проводили обряд очищения огнем перед откочевкой, когда все представители племени должны были пройти между двумя кострами: «По убеждениям степняков, при этом сгорали плохие помыслы и оставались только чистые. Злые духи после обряда оставались на старом месте» [Орынбеков 2005, с. 21–22].

С учетом вышеотмеченного особый сакральный смысл приобретает и само жилище древних тюрок, в частности, *номадов*, – юрта. Символика деталей юрты и сама ее конструкция показывают архаические отголоски цельного мировосприятия, трехчастное деление, воспроизводящее структуру космоса, мировое дерево. Это прослеживается в трехчастном строении каркаса юрты (*основа-кереге*, срединные жерди-*уыки*, верхний круг-*шанырак*), в шесте-*бакане*, остающемся в центре юрты, как символу мирового дерева, а также в том, что юрта вообще являла собой малый космос: «...

Сначала длинный шест, используемый для установки юрты, потом целое звено шейных костей, несколько позднее дым, струящийся из очага в центре юрты и идущий прямо в небо (вспомним пожелание прямого выхода дыма из юрты) – все это мировое дерево в разных ипостасях. Эту же символику, возможно, имели и «желбау» – два орнаментированных тесемных полотна, спускающихся с шанырака» [Толеубаев 1991, с. 151–168].

Таким образом, тенгрианство как наиболее архаичный пласт в религиозных воззрениях древних тюрков, отражавший общую неразделенность человека и окружающего его пространства, полностью определяло религиозные верования и регулировало их различные проявления. Более того, оно безраздельно присутствовало и в обыденной, повседневной жизни людей именно в силу общей неразделенности понятий «сакральный-профанный». Происходило это, прежде всего, в результате взаимосвязанности и взаимовлияния различных аспектов жизнедеятельности, при которой, как уже отмечалось выше, мир предстал единым живым организмом, а мифологическое сознание полностью доминировало в обыденной практике (по сути, носящей все тот же самый сакральный характер). Это находило свое выражение, в частности, в том, что обыденное (оно же сакральное) сознание вобрало в себя ключевые моменты мифологического мышления, такие как культ абстрактного высшего начала (Тенгри), предков, природы, а также трехчастное деление мира, мировое дерево, вера в духов. Данному архаичному цельному мировосприятию еще предстояло пройти путь вычленения его отдельных элементов в самостоятельные системы и верования. Одним из этапов на этом пути стал шаманизм.

Шаманизм

В определении шаманизма мнения ученых расходятся. Дискуссии идут вокруг того, является ли шаманизм религией как таковой или же нет [Потапов 1991, с. 4–12]. Л. П. Потапов, например, считает шаманизм религией «с отдельными элементами и шаманского, и дошаманского происхождения, а также заимствованными по тем или иным конкретным историческим причинам из других религий»

[Потапов 1991, с. 5–6]. Как «серьезную, внушающую уважение религию» рассматривает шаманизм и И.В. Стеблева [Стеблева 2007, с. 20–22]. Не отвергая значимость шаманизма как религии, высказывается мнение и о том, что «шаманизм является реализацией тенгрианства в реальной жизни людей, ... в обычном, повседневном, Срединном мире» [Орынбеков 2005, с. 22, 56]. М. Элиаде, с другой стороны, представляет шаманизм как одну из форм техники экстаза [Eliade 1985]. Однако, вне зависимости от определения шаманизма, безусловно одно, что в качестве религии или же техники экстаза и мистики, шаманизм стал важным этапом в религиозной жизни самых различных регионов мира. Центральную Азию и Сибирь в этом смысле можно отнести к «классической родине» этого религиозного явления [Потапов 1991, с. 8].

Необходимо отметить, что и в самой Центральной Азии и Сибири, конечно же, имеют место разнообразные формы проявления шаманизма, которые, однако, не должны оттенять основных схожих черт данного комплекса религиозных представлений и образа жизни. Так, например, несмотря на сходные представления у народов Сибири (в частности, у эвенков, бурят) о шаманском дереве, прорастающем через все миры вселенной, аналогичные понятия об этом у народов Нижнего Амура (нанайцев, ульчей), тем не менее, специфичны [Смоляк 1991, с. 27]. С другой стороны, внешние формы шаманизма среди народов Центральной Азии также различаются: так, например, шаманизм туркмен-гекленов вобрал в себя мощный комплекс верований ираноязычного населения (понятие *пери*) [Басилов 1986, с. 109], шаманы казахов и узбеков-карамуртов во время камлания использовали соответственно двухструнные инструменты *кобыз*, *домбру* и *ковуз*, *дутар*; в то время как остальные среднеазиатские и сибирские шаманы пользовались бубном с колотушкой (*чилдирма*, *чирманда*) [Тайжанов, Исмаилов 1986, с. 120; Толеубаев 1991, с. 59].

Шаманизм (шаманство), как отмечается в специальной литературе, «аккумулирует различные архаические системы представлений: верования, связанные с наличием многочисленных духов, в том числе духов-предков; сложившуюся вертикальную и горизонтальную картину мира; отождествление микро- и макрокосма, при-

роды и человека. Шаманство отличает несколько основных признаков: наличие посредника между людьми и духами, т.е. шамана; представления о трехчастной модели мира и способностях шамана к путешествиям по этим сферам; а также обрядовые действия, т.е. камлание» [Религиоведение 2006, с. 21]. Таким образом, если в тенгрианстве еще существует неразрывная связь человека и природы, проявляющаяся в принятии абстрактных понятий Неба, Земли, Воды и различных духов природы, а жертвоприношение, ритуал, мольба проводятся не специальными посвященными людьми (жрецами, шаманами), а просто уважаемыми членами рода, то в шаманизме постепенно вырисовывается дальнейшая детализация. Проявляется она, в первую очередь, в том, что специальные ритуальные обряды, жертвоприношения производятся уже исключительно специалистами своего дела – шаманами, которые, для правильного исполнения своих функций должны пройти соответствующий этап посвящения (инициацию), обучения, да и просто владеть особым даром шаманской практики. В этом качестве шаман предстает аналогом жреца, брахмана, друида.

Однако, наряду с данными внешними факторами, можно выделить и весьма условное и размытое отличие, связанное с мироосмыслением человека и природы. Речь идет о том, что «первобытная идея бинарной цельности мира претерпевает в шаманизме существенную трансформацию, превращаясь в идею троичного единства мироздания» [Турсунов 2001, с. 32–36]. Произшедшие в шаманизме разделение и его своеобразная специализация, позволяющие в большей степени сосредоточиваться на вопросах «более качественного» отношения с духами и другими мирами, все же не смогли привести к проведению четких границ между двумя религиозными системами в специфических условиях региона. Вызвано это, прежде всего, произошедшим синкретизмом, сосуществованием и взаимопереплетением данных двух систем – элементы тенгрианства не только не исчезли полностью, но и проросли сквозь систему шаманской практики. Это даже привело к тому, что позднее обе традиции стали определяться в качестве единой практики синкретических верований, а между ними не проводилось особых различий. Данный синкретизм и стал особенностью религиозных

воззрений древних тюрков. Не случайно, что и сам Е. Турсунов, рассматривая шаманизм сквозь призму его влияния на древнетюркский фольклор, определяет его как «синкретическую форму выражения процесса разложения первобытной мифологической системы, а стало быть, и замкнутости мироощущения в пределах цельной двуединой модели мира» [Турсунов 2001, с. 29].

Древние *тюрки-тугу*, создавшие древнейшее государство тюрков (*кек-тюрюк*) – Тюркский каганат (551–745) – исповедовали шаманизм, но вместе с тем в их религиозных воззрениях можно проследить и элементы тенгрианства. Шаманизм стал развиваться не на пустом месте, включив в свою орбиту и архаичные тотемические верования (суть которых состояла в том, что племена вели свое происхождение от священных тотемов – животных, растений, камней, даже абстрактных понятий). Тотемические представления древних тюрков обнаруживают себя в наскальных рисунках-петроглифах, в генеалогических легендах и мифах о собственном происхождении. Так, одним из наиболее распространенных сюжетов наскальной живописи является изображение животных, как правило, скачущих горных козлов, сцен охоты, а позднее – и стилизованных изображений личин шаманов. Скалы, на которые наносились изображения, считались священными и относились к разряду тотемов. Что касается мифологического элемента, то здесь наиболее репрезентативной является легенда о происхождении древних тюрков (и рода Ашина) от волчицы.

Тенгрианские представления о мироустройстве и поклонение Небу, культ предков, а также различным духам природы – земли, воды, гор, лесов и т.д. – также устойчиво вошли в шаманизм и стали его неотъемлемой частью. Причем, отдельные элементы этих синкретических тенгрианско-шаманских представлений прошли испытание временем и в качестве рудиментов сохранились в жизни ряда народов Центральной Азии и Сибири вплоть до недавнего времени. В этом смысле можно провести параллель между реликтами древних, условно определяемых как доисламские, верований народов данных регионов с народными культами и традициями Китая, также успешно выдержавшими испытание временем, т.е. конфуцианством, буддизмом, а в дальнейшем и социализмом. При

этом в условиях Китая отличительным признаком можно считать постепенную трансформацию в эпоху Чжоу культа предков «в центральный пункт всей религиозно-этической системы Китая» [Васильев 2001, с. 44], в результате которой все остальные духи природы постепенно стали занимать подчиненное положение.

Номадный образ жизни и хозяйственной деятельности, а также архаические пласты в религиозных верованиях древних племен способствовали формированию у них специфических пространственно-временных представлений, носящих религиозное измерение. Выше уже упоминалось о вертикальной системе координат религиозных воззрений, проявляющейся в трехчастном делении мира, носящем, благодаря священному дереву, сквозной единый характер. К данному вертикальному миропониманию со временем стало накладываться и горизонтальное, отражавшее расширяющийся спектр активной деятельности кочевников. Вообще, применительно к кочевой культуре горизонтальная составляющая всегда играла существенную роль. Собственно, вся история кочевников на ранних этапах истории представляла огромным полем-театром, в котором границы, как правило, были размыты, неустойчивы, имели тенденцию либо к расширению, либо к сужению. Со временем горизонтальная составляющая в кочевой среде стала нести такую же важную смыслообразующую функцию, как и ранее вертикальная. В этом смысле соединение двух бесконечных, с точки зренияномада, линий отвечало общему взгляду на сакральный мир как состоящему из четырех сторон света.

Яркое выражение данного подхода мы находим в Большой надписи в честь Кюль-тегина (732 г.), знаменитого полководца и младшего брата Бильге-кагана, управлявшего Тюркским каганатом в VIII в. Тенгрианско-шаманские представления древних тюрков хорошо просматриваются в следующем отрывке из Большой надписи в честь Кюль-тегина:

Вверху Небо тюрков,
Тюркская Священная Земля-Вода так сказали:
«Да не исчезнет тюркский народ! – они сказали. –
Да будет он народом!» – они сказали.
[цит. по: Стеблева 2007, с. 38].

Опуская детали и прославляющие Кюль-тегина картины из истории как его жизни, так и Тюркского каганата, рассмотрим подробнее пространственно-временные особенности мышления древних тюрков. В рассказе о покорении тюрками Китая находим:

Вперед, в (сторону) солнечного восхода,
Вплоть до беклийского кагана, они ходили войной.
Назад, вплоть до Железных ворот, они ходили войной
[цит. по: Стеблева 2007, с. 37].

Слияние человека с окружающей природой, отражаемое в тенгрианско-шаманских воззрениях, приводило к тому, что и в своей социально-хозяйственной деятельности древние племена стремились соблюсти это единение. Результатом этого явилось следование за ходом солнца, в частности обращение к солнцу как исходной точке отсчета любой деятельности – религиозной, хозяйственной, военной. Ориентация на восток, таким образом, становилась сутью и формой любого действия. Отсюда понятие «вперед» означало движение на восток, соответственно, «назад» – на запад, «направо» – на юг, «налево» – на север. Более того, аналог данных представлений обнаруживается и во временной модели тюрков, где восход – это восток, закат – запад, полдень – юг, полночь – север [Стеблева 2007, с. 57–58; Стеблева 1989, с. 56].

Интересно сопоставить данное пространственно-временное миропонимание древних тюрков с аналогичными представлениями древних китайцев. Весьма показательны это выражено в китайской иероглифической письменности в понятиях «прошлый», «будущий». В слове «прошлый» присутствует иероглиф *shang* (сверху, на, над), что в итоге проявляется как нечто, присутствовавшее сверху, над чем-то; иными словами, категория прошлого понимается в пространстве как нечто, уходящее вверх. И наоборот, понятие будущего, передаваемое иероглифом *xia ge*, в котором иероглиф *xia* обозначает нечто, находящееся внизу, позади, после, мыслится как некий факт времени (день, неделя, месяц), который находится сзади, позади, внизу.

Таким образом, будущее в символическом понятии определяется находящимся внизу, сзади, т.е. прошедшим событием, кото-

рое еще ждет своего наступления. Прошлое, которое поднимается кверху, плавно перетекает в будущее, которое находится внизу и еще не наступило и т.д. и происходит это до тех пор, пока не будет очерчен круг и пройден определенный цикл. Визуально это подобно колесу обозрения, медленно совершающему свой круг против часовой стрелки или же печатной странице, которую мы создаем, работая на компьютере (то, что напечатано, уходит вверх, то, что еще не напечатано, выплывает снизу).

Примерно так можно представить себе алгоритм мышления, своеобразную матрицу пространства и времени, на которую нанизываются все элементы жизни. Бытие для древних китайцев характеризовалось комплексностью, где время было неотделимо от пространства и оба они несли на себе отпечаток друг друга. Именно поэтому обе категории обладали сквозными, взаимодополняемыми характеристиками; именно поэтому любому династийному времени соответствовало свое понимание пространства, равно как и наоборот – любое пространственное существование не мыслилось без исторического циклического времени, которое понималось широко и всеохватно и предполагало не только прошлое, но и будущее. При этом будущее время, новое по своей форме, как минимум, всегда несло на себе отпечаток прошлого, как максимум, всегда оставалось старым по своей сути. Здесь выражена имплицитно заложенная в китайском миропонимании идея дуализма, дихотомии, проявляющаяся во всех сферах жизни – начиная от основополагающей концепции *инь-ян* и вплоть до таких ее проявлений, как парное сосуществование идеологий конфуцианства и легизма.

В сжатом виде особенности временно-пространственных представлений древних тюрков можно представить в виде бесконечных прямых, расходящихся по четырем сторонам света. Что касается древних китайцев, то здесь скорее уместно понятие круга, колеса. Собственно, данные различия вызывались как религиозными, так и социальными представлениями, являвшими собой своеобразную матрицу времени и пространства, а также основ социальной жизни (что еще раз может служить подтверждением положения Э. Дюркгейма о социальном происхождении универсальных категорий времени и пространства) [Durkheim 2001, с. 12–13].

Еще один важный момент относительно религиозного измерения социокультурной системы древних племен Центральной Азии, на который хотелось бы обратить внимание, связан с использованием древнетюркского рунического письма для сакральных и политических целей. Сюда относятся надписи на священных скалах, камнях (*балбалы* или каменные бабы), погребальных сооружениях и их предметах, каменных стеллах, а также на бумаге.

Как известно, открытия начала XVIII в. и особенно конца XIX века (сделанные Семеном Ремизовым, шведом Ф. Страленбергом, Н. М. Ядринцевым, Е. Н. Клеменцем, В. В. Радловым, датчанином В. Томсеном) привели к расшифровке рунической письменности и их условной классификации на: 1) памятники енисейской письменности (найденные в верхней части р. Енисей); 2) памятники орхонской письменности (в бассейне р. Орхон в Монголии); 3) памятники таласской письменности (в Семиречье) [Стеблева 2007, с. 25]. Наиболее изученными и известными являются мемориальные памятники (и стеллы), посвященные Кюль-тегину, Бильге-кагану и Тоньюкуку. В 1990-е гг. И. Л. Кызласовым были также открыты новые наскальные надписи, написанные енисейским письмом, на горе Ялбак-таш (Горный Алтай).

В этих памятниках для нас представляют интерес, прежде всего, религиозные представления древних тюрков. В этом смысле сами памятники и нанесенные на них изображения и письменность являются уникальными, поскольку само их создание и отражает, в первую очередь, специфику религиозных верований. Прежде всего, это получает выражение в том, что скалы, на которые наносилось письмо, изначально выполняли функцию тотема. Поклонение скалам, наряду с другими символами окружающего мира, входило в систему тенгрианства. В дописьменный период это получало свое отражение и в нанесении священных символов животных, бараньих рогов, личин шаманов. С созданием же и развитием рунической письменности, на те же самые скалы стали наноситься и тексты, в основном носившие сакральный характер, «религиозно-молитвенную направленность» [Кызласов 2003, с. 19-20].

Последние открытия в области рунической письменности, сделанные И. Л. Кызласовым, служат этому прекрасным подтвержде-

нием: «Нанесение надписи было следствием свершившегося у горы устного моления. Надписи горы Ялбак-Таш впервые раскрывают, к кому обращались слова произносимых у скал манихейских молитв...: верховному божеству, церковным авторитетам, даже язычникам, не разделявшим религиозных убеждений писавшего. Верующие молились и о других людях, имена которых указывались» [Кызласов 2003, с. 100]. В качестве показательных приведем следующие примеры надписей, имевших «молитвенный и благодарственный характер»: «Уверуй и очистишь (искупи грехи)!\», «Греховный Йеген, (очистишь)!\», «Обретенный мной Отец, снизойдите (до меня)!\», «Я осудил (его), сказал (наставление) и он очистился (искупил грехи)!\», «Мой святой, помоги мне!\», «Недостойный раб (божий) написал (это) и (стал) здоров», «Я, Сюлен Йеген, сказал (здесь) (благое слово-молитву) (о чем и написал)!\» и т.д. [Кызласов 2003, с. 72-73, 16, 20, 28, 31, 33-34, 36, 40].

Таким образом, сакральное значение скал, а также надписей выражалось в том, что моления совершались у скал (здесь мы видим тенгрианский, языческий отголосок), после чего молившиеся закрепляли наскальными надписями свою молитву (и просьбу), как бы укрепляя ее действие. Или же, наоборот, в случае исполнения молитвы, также фиксировали результаты своей просьбы-обращения к божеству. Здесь важно отметить, что начертанные (высеченные) на камне молитвы, по мнению И. Л. Кызласова, отражали преимущественно манихейские воззрения, которые сосуществовали с языческими культами и представлениями, вошедшими в состав манихейства. Например, надпись-мольба «О, буряя земля – о, та, которая должна называться священной моею землею (помоги мне)!\» передает языческое (тенгрианское) поклонение священной Земле [Кызласов 2003, с. 24–25, 99–100].

В целом же неразрывная связь между тенгрианскими, шаманскими верованиями и инкорпорировавшим их манихейством является характерной чертой религиозных верований древних тюрков. Данный синтез и своеобразный сплав хорошо просматривается и на примере такого религиозно-литературного памятника как «Книга гаданий» (*Irq Bitiq*), написанной руническим письмом на бумаге и датирующейся IX–X вв. По поводу религиозных воззрений ав-

тора этого памятника существуют две научные точки зрения, сводящиеся к тому, что книга отражает 1) шаманские представления (С. Е. Малов, Л. П. Потапов); 2) манихейские воззрения (И. В. Стеблева) [Потапов 1991, с. 14–15; Стеблева 2007, с. 75–89]. Сама постановка данного вопроса, однако, для нас является важным примером религиозного синкретизма верований древних тюрков и, как представляется, доказательством невозможности строгого разделения между существовавшими данными воззрениями, восходящими к архаичному пласту религиозных представлений. Чтобы понять суть данного вопроса рассмотрим следующий важный комплекс религиозных представлений древних племен – зороастризм и манихейство.

Зороастризм

В качестве государственной религии трех иранских империй – Ахеменидской, Парфянской, Сасанидской – на протяжении тысячелетия (с VI в. до н. э. по VII в. н.э.), зороастризм получал значительную поддержку власти и господствовал на большей части Ближнего и Среднего Востока. Статус и влияние зороастризма приводили к тому, что в условиях существовавшего духовного поиска и брожения идей происходила постепенная трансформация религиозных, как правило, политеистических локальных воззрений и культов в сторону их относительного упорядочения, что в дальнейшем облегчало распространение среди народов регионов монотеистических религий, в частности, ислама.

Зороастризму принадлежит важное место в осуществлении этих процессов перехода. По мнению Э. А. Грантовского, «широкое распространение ислама, как уже ранее христианства, могло... иметь место лишь в результате завершения процессов изживания... древних религий и многочисленных местных культов» [см.: Бойс 1987, с. 282]. Скорее, однако, здесь можно говорить не столько об изживании древних религий как конечном аспекте развития, сколько о доминировании дуализма и монотеизма над языческим политеистическим восприятием мира. Зороастризм как дуалистическое религиозно-философское учение становится своеобразным

мостом в ходе преодоления локального политеизма и движения к собственно монотеизму, которое впоследствии будет развиваться в виде религий спасения в разрезе уже глобального доминирования. В этом, помимо сугубо концептуальных положений, также можно видеть дуальность зороастризма, которая заложена в его «национальной», локальной иранской сути, и одновременно в его воздействии на формирование мировых (и иных) религий. Неслучайно зороастризм оказал большое «влияние на иудаизм и его секты, христианство и гностицизм, буддизм или прежде всего его «северные школы» (махаяна и др.), на ряд положений античных философов и тем более на такие религиозные течения поздней древности, как манихейство, распространившееся в то время от западных провинций Римской империи до Китая и претендовавшее на роль мировой религии» [Бойс 1987, с. 281].

Бинарность понятий Добро – Зло, Свет – Тьма, а также особое временное понимание бытия (эры Творения, Смешения, Разделения), обнаруживают свои параллели, в частности, в манихейском дуализме. Сама цикличность бытия, исключительное почитание огня и воды, ежегодное празднование семи больших праздников (изначально праздников скотоводов и земледельцев, которые были адаптированы зороастризмом), равно как и сам пантеон божеств вокруг шести Амэша-Спэнта, среди которых, можно упомянуть, например, властелина неба Хшатра, божество солнца Хвар, дух неба Асман, божество Земли Зам, божество вод Ардвиг-Сура и др., – все это показывает древние языческие рудименты, восходящие к мифологическому сознанию. Вместе с тем, учение о спасении, вера в грядущего спасителя-мессию, пятикратная молитва, пророчество Зороастра, которому Ахура-Мазда поручил возвестить истину и др., показывают направления, по которым зороастризм оказывал влияние на последующие монотеистические религии, в частности, христианство и ислам. Об этом же свидетельствует и принцип теодицеи, переработанный впоследствии в христианстве и обосновывающий страдание людей в этом мире. В положении зороастризма о том, что все бедствия происходят от Злого духа, а не зависят от воли всемогущего Творца, можно усмотреть и параллели с концепцией Платона о Благе, которое является источником лишь

хорошего, а не плохого. Как своеобразную типологическую параллель с зороастризмом можно считать и положения о приходе спасителя, мессии не только в монотеистических религиях, но и в буддизме махаяны: «вера в Майтрею, или будущего Будду, в северном буддизме частично восходит к зороастрийским представлениям о Спасителе (Саошйанте)» [Бойс 1987, с. 103]. При этом необходимо отметить, что речь здесь идет о типологических закономерностях, чем прямых заимствованиях.

Ярким проявлением взаимодействия между культурой и религией применительно к зороастризму можно считать его взаимовлияние с празднествами, относящимися к более широкой древней социокультурной традиции, в частности, с Наврузом (Наурызом, Ноорюзом) как своеобразной квинтэссенцией циклического ритуального мышления. Как известно, праздник Навруза теснейшим образом связан с ритмом сельскохозяйственных работ, временной природной цикличностью, солярным и астральным культами, культом плодородия. Обязательный учет положений небесных светил, солнца, звезд и развитие астрологических знаний (носителями которых были маги) тесным образом связывались с Наврузом, а через него и с зороастризмом.

Данное взаимопереплетение можно увидеть, например, в том, что «зороастрийские жрецы носили пояс, называемый «кости» и символизировавший Млечный Путь и праведную религию зороастрийцев.... Традиция коронования царей происходила именно в день Навруза. ... В день празднования Навруза отмечался и день верховного бога и творца зороастрийцев – Ахура Мазды» [Шукуров 2008, с. 196-197]. Шариф Шукуров справедливо отмечает, пожалуй, наиболее существенный концептуальный факт единства, присущего обеим традициям – языческой и зороастрийской. Состоит он в схожем понимании времени, цикличности и определенном порядке развития. Выделение в дне Навруза определенных часов, связанных с появлением соответствующих планет на небосводе, отражает изначально заданный в зороастризме ритм времени, неизбежно отмеряющий поступь событий: «Застывшее время еще не означает окончательного завершения всех событий. Скорее наоборот: с этого момента начинается истинная история человечества,

наступает время Воскрешения. По сути, Воскрешение является целью Творения. А потому вся история мироздания – это движение к метаисторическому Благу, к раю, к окончательному преодолению Зла и Тьмы, олицетворением которых является Ахриман. Акты Творения и Воскрешения предельно тесно связаны между собой, первое не могло быть замыслено без второго, а второе логично дополняет и завершает первое» [Шукуров 2008, с. 199]. Здесь, таким образом, мифологическое циклическое мышление сохраняет свой изначальный смысл, при этом, однако, облачается в новые – дуалистические – формы зороастризма. Все это вновь свидетельствует о неизбежности взаимовлияний, синкретизма, а также общей традиции взаимодействия не только между религиями, но и религией и культурой в целом, которая обнаруживала себя и в зороастризме.

В Центральной Азии это вероучение получило значительное распространение и оказало влияние на формирование локальных религиозных воззрений. Это положение справедливо вне зависимости от того, принимать существующую концепцию (М. Бойс) о Центральной (Средней) Азии как родине зороастризма или же нет. Происходившие активные торговые, культурные контакты, а вместе с ними и обмен идей, включая религиозные, способствовали тому, что зороастризм активно осваивал локальную среду, соединяясь с иными религиозными воззрениями и оставляя следы своего пребывания. Они обнаруживаются в специальных жертвенниках *аштаданах*, найденных в Южном Казахстане; в зороастрийских кладбищах в Таразе, где захоронены миссионеры; в археологических раскопках на Сыр-Дарье и в Семиречье, показывающих адаптацию вероучения к местным условиям, когда «в захоронениях присутствовали кочевнические атрибуты – юрты, кошмы, специфическое убранство и т.д.» [Орынбеков 2005, с. 80–81].

Манихейство

Главной особенностью этого учения, возникшего в III в. н. э., было его соединение с местными локальными религиозными системами, включение местных богов в свой пантеон, приводившее к синкретическим формам и выражавшееся в том, что «манихейство

облачалось в шаманский костюм», при этом западная ветвь больше ассимилировала догматы христианства, а восточная – буддизма [Зуев 2002, с. 260], тенгрианства и шаманизма. В этой особенности манихейства и разнообразии его форм И. В. Стеблева, например, видит источник как популярности, так и последующего упадка этой религии. Ю. А. Зуев, в свою очередь, отмечает привлекательность манихейства путем адаптации обрядовых концепций к кочевому образу жизни: «В условиях степи манихейская церковь-молельня могла размещаться и в кочевой юрте рядом со ставкой предводителя...; «Молитва, обращенная к богу, не нуждается в храме», – нравучал Мани» [Стеблева 2007, с. 88; Зуев 2002, с. 260].

В эпоху религиозного бурления, происходившего в первые столетия I тысячелетия нашей эры, когда на арену истории выходили самые различные религиозные учения, судьба которых зависела от активного прозелитизма, а, значит, и от овладения умами жителей городов и степей, любая миссионерская деятельность на «неканонической» территории встречалась в штыки и была обречена на борьбу. В этом смысле активная миссионерская деятельность манихеев вызывала ответную жесткую реакцию и гонения, результатом которых была показательная казнь самого Мани и уход манихеев из Сасанидского Ирана, где господствовал зороастризм, на восток, запад и север. Манихеи основывали свои общины, как правило, вдоль многочисленных торговых путей Великого Шелкового пути, связывавших Китай с Центральной, Передней, Малой Азией и Европой. Именно поэтому их учение стало распространяться в Согдиане, Трансоксиании, Таласской и Чуйской долинах, а впоследствии, в 9-10 вв., стало официально провозглашенной религией Уйгурского каганата; «на западе, после 8 в. манихейские сообщества оставались в Северной Африке, Испании, Франции и на Балканском полуострове» [Зуев 2002, с. 185].

Основные положения манихейства можно свести к дуалистической концепции борьбы Добра и Зла, Света и Тьмы, Духа и Матери, что в немалой степени сближает его с зороастризмом и учением гностицизма. Влияние это также обнаруживается в соблюдении высшими иерархами манихейской общины (церкви) – *динтарамми* – строжайшей аскезы практически во всем, начиная от питания,

физического труда и половой жизни и заканчивая отношением к живому и растительному миру (в последнем отношении очевидны параллели с джайнизмом).

Концепция Света красной нитью проходит через учение и обрядовую сторону манихейства – это, например, почитание растений из-за большого количества содержащегося в них света, вегетарианское питание среди избранников (*динтаров*), предпочтение, отдаваемому в еде огурцам, арбузам, дыням, поскольку в них, как считалось, было больше светлого элемента, исключительное почитание Солнца и Луны как светлых божественных существ, широкое распространение живописи. Относительно живописи по находкам из манихейской галереи в Турфанском оазисе, а также настенной храмовой живописи в Пянджикенте известно, что она являлась не только элементом декора, но прежде всего, имела пропагандистскую направленность, будучи обязательным атрибутом учения [Зуев 2002, с. 191–192].

Таковы, например, изображения манихейского креста с растительным орнаментом, т.н. манихейский крест Света, обнаруженный на керамических плитках настенной облицовки в Таласе (являвшемся центром южно-Центральноазиатского манихейства); или же погрудное изображение женской головы на медальоне, условно носящем название «Дева таласского медальона – Дева Луны». Также как и Солнце, Луну почитали как жилище божеств-демиургов (Первочеловека, Иисуса-Сияния, Девы Света); на ней происходило окончательное очищение души: «Бог Луны обладал неотъемлемым свойством богов – «мудрым знанием (*bilge bilig*) ... Он требовал покаяния: «В каждый день бога Луны (*ai tengri*), чтобы освободиться от грехов наших и пороков перед богом, писанием (*nom*) и перед чистыми священнослужителями (*ariy dintarlar*), нужно было каяться» [Зуев 2002, с. 194–195].

Временные представления в рамках этого вероучения (также как пространственные представления в иных религиозных концепциях) имеют трехчастную структуру: 1) первоначальное время (когда существовало равновесие между Светом и Злом), 2) настоящее время (время смешения Добра и Зла, Света и Тьмы, духа и материи, и необходимости борьбы Добра со Злом), 3) конечное вре-

мя (время будущей победы Добра над Злом). Трехчастные временные представления в манихействе в определенной степени сродни иудео-христианской традиции, постулирующей начало и конец. Главным же отличием является возведение в абсолют принципа дуальности как оппозиции монотеизму исторических религий. Весьма красноречивым фактором аккумуляции в манихействе положений других учений является заимствование таких принципов из буддизма как колесо перерождений «сансары», которое должен преодолеть верующий для освобождения от бренности материального мира, достижения нирваны и слияния со Светом. Более того, как показывают исследования, пророк Мани и вовсе может отождествляться с Буддой, а бодхисаттва Авалокетишвара становится важным носителем идеи спасения [Стеблева 2007, с. 85–86, 124]. В «Большом гимне к Мани» (найден в Турфанском оазисе) также ощущается дыхание буддизма:

Надежда всех пяти миров,
Учитель чистейших основ,
С сердцем, полным почтения, я склоняюсь (перед тобой),
Мой почитаемый, именитый отец Мани, мой Будда
[цит. по: Стеблева 2007, с. 100].

Аналогичным образом можно отметить слияние воедино манихейских и шаманских и дошаманских положений, в частности, в упоминавшейся выше «Книге гаданий» (*Irq Bitiq*). Так, упоминание в 65 разделах книги персонажей-животных имеет мифологический контекст – «приметы и поверья в текстах образуют, по-видимому, низший уровень религиозно-мифологического сознания» [Стеблева 1995, с. 95–96]. О значении языческого пласта может свидетельствовать и особое почитание Солнца и Луны. Из христианских заимствований (впрочем, как и из буддизма) можно отметить идею спасения в целом, а также представление о Светоносном Иисусе как одном из помощников, которых Повелитель Добра «Отец Света» вызывает для борьбы со злом. Кроме того, можно выделить и косвенную адаптацию манихейством через буддизм отдельных индуистских божеств: аватара бога Вишну в

«Книге гаданий» предстает в образе Калки (Белого коня) [Стеблева 1995, с. 99, 102].

Таким образом, синкретизм верований даже в рамках одного религиозного комплекса – манихейства – показывает наличие в нем широкого спектра вероучений, существовавших в регионе. Более того, в силу специфики локальной социокультурной системы, изначально определявшейся мощным воздействием языческих, в виде тенгрианства, а также шаманизма, практик и верований, распространявшиеся на территории региона религии были вынуждены подстраиваться под существующие местные реалии и инкорпорировать их в свои доктринальные системы в качестве важных составных положений. В этом смысле манихейство не является исключением, аналогичное развитие в регионе прошли также и мировые религии – буддизм, христианство и ислам.

Буддизм

Буддизм на протяжении более тысячи лет являлся значимым фактором, оставившим глубокий след в религиозной, идеологической, политической истории региона. В силу своего географического положения Центральная Азия являлась ключевым звеном в распространении буддизма (как тхеравады, так и махаяны) из Индии в Китай и обратном движении паломников из Китая в Индию. В данном распространении и последующем утверждении буддизма, Центральной Азии выпала роль своеобразного аккумулятора и транслятора знаний буддийских канонов, которые на местной почве стали получать своеобразные локальные формы.

Данные локальные культурные интерпретации буддизма наиболее яркое выражение получили в следующих культурно-географических ареалах, которые условно можно определить как: 1) место соединения между Центральной и Южной Азией, или, по определению Мкртычева, «афгано-пакистанское направление», 2) восточно-туркестанский, 3) собственно центральноазиатский (или среднеазиатский) [Мкртычев 2002, с. 13]. При этом каждый ареал развил собственные, только ему присущие специфические черты, ярко проявляемые в искусстве, письменности, архитектурных па-

мятников, декоре, артефактах и предметах убранства. В контексте рассматриваемой нами темы о взаимодействии культуры и религии это являет собой классический пример влияния мощного культурного пласта местных традиций на привносимые извне элементы нового вероучения и проповедуемого им нового образа жизни, а значит, и культуры. В данном случае приходится говорить и о широком спектре функций, которые показывают культура и религия в процессе своего взаимовлияния.

Первый ареал буддизма локализован в историко-культурной области Гандхара (I в. до н. э. – I в. н. э), где сформировалась самостоятельная школа, давшая название целому направлению буддийского искусства (в северо-западной части Индостана или современном Пакистане, к востоку от Гиндукуша) [Мкртычев 2002, с. 13–14].

Восточно-туркестанский ареал включает буддийские памятники, открытые на территории городов-государств и оазисов Восточного Туркестана (Дунхуан, Кочо/Гаочан, Крорайна, Лопнор, Миран, Нийя, Турфан, Хотан и др.) в конце XIX – начале XX вв. и изучавшиеся яркой плеядой путешественников и исследователей, среди которых можно назвать С. Хедина, А. Стейна, А. Грюнведеля, А. ле Кока, П. Пеллио, С. Ольденбурга, С. Козуи, Э. Шаванна, Э. Жюльена и др.

Третий ареал включает памятники, расположенные на территории собственно Центральной Азии – в Бактрии/Тохаристане, Семиречье, Маргиане, Фергане, Согде, Мерве. В ходе почти столетних (начиная с конца 1920-х гг.) археологических, лингвистических, исторических исследований, проведенных советскими, а затем кыргызскими, российскими, таджикскими, узбекскими учеными (Л. И. Альбаум, В. В. Вертоградова, М. И. Воробьева-Десятовская, Т. В. Грек, Т. И. Зеймаль, В. А. Лившиц, Г. А. Кошеленко, Б. А. Литвинский, М. Е. Масон, И. Никитин, Г. А. Пугаченкова, Э. В. Ртвеладзе, Б. Я. Ставиский, Б. А. Тургунов и др.), было «выявлено около 30 архитектурных сооружений, связанных с буддизмом» [Мкртычев 2002, с. 9].

В данном ареале распространения буддизма можно выделить крупные памятники, расположенные на территории современно-

го юга Узбекистана (буддийские монастыри в Айртаме, Кара-тепе, Фаяз-тепе, Дальверзин-тепе, Зар-тепе), юга Таджикистана (Уштур-мулло, Аджина-тепе), Туркменистана (Марыйский оазис), юга Казахстана и Кыргызстана.

Данные ареалы, с легкой руки А. Стейна, собственно и получили название Сериндия, подхваченное далее учеными. В частности, крупнейший исследователь буддизма Локеш Чандра определяет «Центральную Азию или Сериндию... как путь сутр... Для китайцев, «тридцать шесть княжеств» Центральной Азии были дорогой на пути к земле Будды» [Chandra 2009, p. 1].

География региона поэтому уже изначально закладывала своеобразную систему координат, в которой взаимодействие между культурами и религиями становилось своеобразной визитной карточкой и образом жизни его народов. В случае с буддизмом регион выполнял свою функцию трансляции священного знания из Индии в Китай. Однако, в этом своем качестве он также приводил к новым культурным формам и религиозным направлениям, причем, не только, буддизма, но и религий в целом. Случай с манихейством хорошо показывает направления синкретизма и взаимовлияния.

Отмеченное выше взаимодействие между культурой и религией, приводившее к многообразию как местных традиций, так и «привходящих» религий, в частности, буддизма, приводило к новым культурным образцам и одновременно к отличиям между собственно ареалами. Поэтому можно согласиться с утверждением о том, что восточно-туркестанский буддизм – «конгломерат нескольких самостоятельных региональных центров, обладавших своими локальными чертами и характеристиками, перенесение которых на весь центральноазиатский буддизм неправомерно» [Мкртычев 2002, с. 14].

В первом ареале, например, в культурно-исторической области Гандхара происходил синтез и взаимовлияние с уже существовавшими там элементами греко-римской культуры, что получило яркое отражение в иконографии буддизма, когда многочисленные статуи Будды и различных боддхисатв «обрамлялись» канвой греческого классического искусства (ниспадающее, наподобие тоги, одеяние Будд, или же характерное для греческого мира убранство волос с

завитками; наконец, сам профиль и внешний вид Будд, уподобляющихся классическим античным статуям).

В восточно-туркестанском ареале данное взаимодействие также получило свое интенсивное проявление. Многочисленные находки экспедиций зарубежных исследователей, в частности, А. Стейна, С. Хедина, С. Ольденбурга, А. фон ле Кока, свидетельствуют об этом взаимодействии на примере письменных источников, памятников архитектуры, скульптуры, живописи.

Например, данное взаимодействие ярко представлено на материалах живописи и письменных источников из Хотана. Как известно, Хотан был признанным центром торговли шелком, являвшимся основной статьёй экспорта данного княжества. Одновременно в нем (как ключевом центре торговли, через который проходило южное ответвление Великого Шелкового пути) находился крупнейший «депозитарий» буддийских сутр, написанных на санскрите, которые уже с III в. н.э. стали переводиться на китайский язык и распространяться далее в Китае; причем, это был непрерывный постоянно действующий процесс. Данные факторы приводили к тому, что трансляция буддийских сутр приобретала не механический, а творческий характер.

Местная традиция, в которой большую роль играл фактор шелка, преломляла буддизм сквозь призму собственного развития. Это ярко проявляется на примере буддийской иконографии и текста гимна, исполнявшегося в ежедневных молитвах и посвященного Нилакантхи, почитаемого как Бога шелка. На основании манускрипта 3793 из Дунхуанской коллекции А. Стейна, переведенного с санскрита на китайский язык, Локеш Чандра отмечает, что «Арья Авалокитешвара адресует этот гимн Нилакантхе, ... которого следует упоминать для просветления, ... является Победителем, Повелителем Земли, Высшей Силой». Следует отметить, что согдийцы также поклонялись Нилакантхе как ипостаси тысячерукой боддхисатвы милости и сострадания Авалокитешвары [Chandra 2009, p. 4-5]. Здесь следует отметить адаптацию буддийского канона к местным культурным реалиям Хотана в виде включения в него нового объекта почитания, в данном случае, Нилакантхи как Бога Шелка, или же в виде интерпретации буддийской боддхисатвы Авалокитешвары.

Интересно при этом отметить и сам образ Нилакантхи, соединяющего в себе элементы индусского, буддистского и местного канонов. По мнению Л. Чандры, на деревянной дощечке из Дунхуана «в образе Нилакантхи присутствует традиционный третий глаз, полумесяц в тиаре, бык...». Однако в своих четырех руках вместо традиционных символов лотоса, чакры, раковины и ваджры, Нилакантха держит символы королевской власти – солнце и луну в верхних двух руках, а также шелковый кокон и прялку в двух нижних руках. Священный шнур из черной кобры при этом заменен на прядь шелка, а накидка из шкуры черной антилопы на его плече (представленная в гимне), на изображении представлена уже как длинный шелковый шарф [Chandra 2009, p. 4–5].

Таким образом, здесь мы видим классический пример адаптации религиозного учения к местным условиям с одной стороны, одновременно с этим, влияние местных культурных традиций, в данном случае, серикультуры, производства шелка, на приводящие религиозные верования. Результатом данного взаимовлияния становятся яркие новые образцы культуры и религии.

Аналогичным образом можно отметить и другие проявления этого процесса, в частности, на примере взаимовлияния согдийской и индийской иконографии, представленной в буддистских пещерах Дандан-Улюка, расположенных в центре пустыни Такламакан. Изучение этих пещер (в частности, пещеры D13) Кристофером Баумером в 2002 (практически впервые после знаменитых экспедиций А. Стейна) показывает специфику согдийского пантеона божеств, также замешанную на религиозном синкретизме.

Основную суть можно свести к следующему. В настенных росписях пещеры D13 представлены в том числе изображения двух священных триад, каждая из которых изображает двух божеств мужского рода и божество женского рода в центре с младенцем в руке (младенцами). С учетом специфики развития города Дандан-Улюка, он являлся не только местом, в котором располагалось 16 (!) буддистских монастырей, но и звеном торговых переходов, где активную роль играли согдийцы. Религиозные верования последних, по мнению К. Баумера, и определили специфическую иконографию, представленную в живописных росписях буддистских монастырей.

В контексте нашей темы на примере настенных фресок пещеры D13 представляется возможным определить направления религиозного взаимовлияния. К. Баумер интерпретирует данные триады, как имеющие непосредственное отношение к религиозным представлениям согдийцев, отмечая, что они являлись последователями не классического зороастризма (являвшегося официальной религией в сасанидском Иране), а включали также до-зороастрийские, древнеиранские культы, в том числе божеств местных общин и семейных защитников-протекторов. С учетом этого, отмечает исследователь, «согдийцы изображали некоторых из своих божеств, используя визуальные формы, адаптированные из индуизма и буддизма» [Baumer 2009, p. 176]. Исходя из этого, в божественных триадах трехголовое божество справа, держащее солнце и луну в верхних двух руках и *тришулу* в нижних, и обычно отождествляемое в индусской мифологии с богом Брахмой-созидателем, на данной фреске представляет Зурвана, трансцендентального создателя, иранское божество Времени. Божество слева отображает также трехголового Вешпаркара, древнеиранского Бога Ветра. Женское изображение в центре триады с младенцем в руках связано с божеством/богиней Харити – охранительницей детей и богиней плодородия в целом, которая в индусской и буддистской мифологии изначально являлась злой *якшиней*, впоследствии раскаявшейся и ставшей защитницей детей [Baumer 2009, p. 176–178].

Следует отметить, что в тенгрианстве-шаманизме, рассмотренном выше, мы также отметили высокую роль божества Умай, впоследствии персонифицированной и ставшей охранительницей детей. В собственно буддистской традиции также можно отметить трансформацию культа боддхисатвы Авалокитешвары и его проявления в китайском чань-буддизме и японском дзэн-буддизме. Суть трансформации можно свести к тому, что боддхисатва Авалокитешвара превращается в богиню Гуаньин и Каннон (соответственно в китайской и японской традициях), приобретая более народные, местные, нежели собственно буддистские черты; при этом выполняя свою главную – охранительную функцию (патронируя детей, женщин, а также путешественников, моряков и т. д.).

На примере развития буддизма в Центральной Азии, во всех ареалах его распространения, можно увидеть множественные проявления процесса взаимовлияния культуры и религии.

Одно из ярких описаний этому можно найти в записках Фа Сяна, Сюань Цзяня и других китайских монахов, предпринявших многолетние путешествия из Китая в Индию через Центральную Азию в поисках сокровенного знания. Синкретизм религиозных верований ойратов, в частности, шаманских, анимистических, тотемистических, а также буддизма также дает наглядное представление о взаимовлиянии культуры и религии. Как отмечает Б. Китинов, «Ойраты обожествляли Небо (Menke kok Tangry), небесные светила. Очень распространенным был культ гор, деревьев, воды, земли. Они совершали жертвоприношения огню, животным-тотемам. Особое место занимал культ предков, позже органично вплетенный в систему буддийского мировоззрения ойратов... Так, в представлениях ойратов о загробном мире причудливо переплетались буддийские представления о небесном рае с шаманскими представлениями о подземном мире предков, а имеющая более древнюю, тотемистическую основу вера в то, что душа покойника вновь воплощается в животное или в человека, близка к буддийским представлениям о «перерождении души» [Китинов 2004, с. 59, 64].

Взаимодействие между культурами и религиями хорошо прослеживается и на примере истории распространения буддизма в Тюркском каганате (VI–VIII вв.), когда один из сыновей основателя каганата Бумын-кагана Мухан-каган (558–572 годы правления) был обращен в буддизм, а для его наследника Тобо-кагана (572–581 гг. правления) из Китая была прислана переведенная на древнетюркский язык «Нирвана-сутра». Большинство же буддийских сочинений относится к периоду уйгурского государства Кочо (кит. Гаочан, Турфанское княжество, к северо-западу от Дуньхуана, сер. IX – сер. XIII вв.), где буддизм стал с X в. официальной религией, потеснив манихейство [Стеблева 1995, с. 100–101, 128; Камалов 2001]. В государстве Кочо существовало множество монастырей, как мужских, так и женских, являвшихся центрами знаний. На уйгурский язык были переведены с китайского «Суварнапрабхаса» («Алтун-Ярук» или «Золотой блеск»), «Садхармапундарика»

(«Белый лотос Благого закона»), из которой наибольшей популярностью пользовалась глава о бодхисаттве Авалокитешваре [Стеблева 2007, с. 132].

Существовавшее широкое поле взаимодействия, равно как и материальные свидетельства, источники, ярко раскрывающие существовавшее полирелигиозное многообразие, настолько обширны и комплексны, что должны исследоваться в рамках отдельного исследования (что входит в планы автора).

Несмотря на исключительно интенсивное и яркое распространение буддизма в регионе, его окончательного закрепления в конечном итоге не произошло – постепенно, к XIII–XIV вв., так же как и в Индии (и также как и в случае с христианством в Центральной Азии), буддизм был вытеснен из региона. В качестве основной причины некоторые авторы считают несоответствие миролюбивого буддизма военно-политической доктрине Тюркского каганата [Стеблева 2007, с. 73-74]. Однако, как представляется, причины этого несколько глубже, которые более подробно будут рассмотрены ниже на примере аналогичной ситуации, связанной с христианством.

Также, как и в случае с шаманизмом и манихейством буддизм распространялся на территории региона, впитывая в себя местные религиозные традиции, в частности, локальные культы и мифологию: «...Различные божества, имевшие разное происхождение и ранг в религиозной иерархии, постепенно стали равноправными членами буддийского пантеона. Однако происходил и процесс обратного влияния, например, манихейской религии на буддизм, развившийся (в том числе) в заимствовании из манихейства высокой культуры книжного дела и живописной миниатюры» [Стеблева 2007, с. 140].

Можно отметить, что и буддизм не смог остаться в стороне от существовавших традиций локальной социокультурной системы, а это, прежде всего, тенгрианско-шаманские представления, а также от пришедшего сюда позднее манихейства. Социокультурная система с ее уже достаточно сложившимся и устоявшимся комплексом религиозных воззрений довлела и определяла пути, по которым был вынужден развиваться буддизм в регионе. Именно поэтому от

любой новой, «пришлой» религии требовалась обязательная выработка таких качеств как исключительная способность к адаптации, усвоение символов и категорий базовой социокультурной системы и определяющих ее религиозных воззрений. Несмотря на то, что буддизм в регионе развивался в данном направлении, все же в конечном итоге он не смог противостоять местной традиции или же полностью слиться с ней, равно как не смог он устоять и перед новым фактором, существенно изменившим весь социокультурный ландшафт региона – распространением ислама.

Христианство

Появление христианства в Центральной Азии изначально было связано с восточной сирийской (несторианством) и западной сирийской (яковитством), а также частично с православной церквями. Деление между данными церквями в основном носило теологический характер, связанный с различной интерпретацией положения о божественной и человеческой природе Иисуса Христа [Wilken 2005; Zuanni 2009; Никитин 1984, с. 122]. Православие было распространено в Византии, яковиты преобладали в Армении, Египте и Западной Сирии, в то время как несториане доминировали на Востоке – в Восточной Сирии, Сасанидской империи, Парфии, Согде, Маригиане (Центральной Азии), Китае, Индии¹. В Китае, например, уже с 635 г. существовала несторианская община, основанная А-ло-бэнем² [Бартольд 1964, с. 275; Ломанов 2002], а по некоторым данным – и ранее [Дацышен 2007, с.16].

Распространение данных ветвей раннего христианства в регионе вызвано их преследованием Византией и дальнейшим вытеснением на восток (вплоть до Китая) и относится к IV-V вв. н.э. Несто-

¹ После экуменического собора в Эфесе (431 г.), патриархи несторианской церкви послали несторианцев вместе с их семьями в Малабарское побережье Индии для основания там своей общины, которая процветала там в течение IX–XIV вв. Более подробно см.: [Матвеев 1968 с. 124].

² В. Дацышен отмечает, что существует предположение о том, что визиты миссионеров сирийской церкви в Китай могли иметь место еще во II в. Более подробно см.: [Дацышен 2007, с.16].

рианство или диофизитство было осуждено на Вселенском соборе в Эфесе в 431 году. Диофизитство, разграничивавшее две природы Христа, допускало только относительное соединение между ними, в то время как православная формулировка, принятая позднее на Вселенском соборе в Халкедоне в 451 г., утверждала о неслиянности и нераздельности двух природ Христа – божественной и человеческой – и сохранении их особенностей при совпадении в едином лице [Никитин 1984, с. 122].

Первое упоминание о Мервском епископстве (современный г. Мары в Туркменистане), которое затем было преобразовано в митрополию, датируется 334 г. [Бартольд 1964 б, с. 271; Никитин 1984, с. 121–137]. Епископ Мерва, бывший при Сасанидах одним из центров культуры, в V веке был возведен в ранг митрополита [Древний Мерв 1994, с. 61]. Это означало повышение статуса митрополита в качестве одного из важнейших иерархов христианской церкви на Востоке, в чьей субординации находилось несколько епископств. В этом отношении представляет большой интерес деятельность митрополита Мервского, Ильи, который был более известен как «Апостол тюрок». Данное имя он получил в связи с активной миссионерской деятельностью среди тюркских племен, населявших Степь около Мервского оазиса, обратив их в христианство [Древний Мерв 1994, с. 95–96].

В Мерве, крупном для того времени культурном центре, в начале XI в. находился и православный митрополит; в середине XIII в. местом пребывания несторианского митрополита являлся и Самарканд, где, по предположению В. В. Бартольда христиане уже в VI в. имели своего епископа [Бартольд 1964 б, с. 272, 275–278; Бартольд 1964 с, с. 317–318]. В Семиречье, Южном Казахстане несторианская церковь широкое распространение получила в VII-VIII вв., когда были открыты церкви в Таразе и его окрестностях, Мерке, Невакете и др. местах. Ряд исследователей считает, что несторианство просуществовало в Семиречье и Южном Казахстане относительно долго, до конца XIV в., что было подтверждено археологическими находками многочисленных религиозных артефактов [См: Орынбеков, 2005, с. 174-185]. О распространении несторианства на территории современного Кыргызстана свидетельствует большое

количество относящихся к XIII–XIV вв. несторианских крестов, выбитых на камнях, сопровождающихся надписями на тюркском языке [См: Жумагулов 2011].

Конкуренция между различными ветвями христианства отмечалась в период арабских завоеваний Центральной Азии. При этом арабы в основном покровительствовали несторианам – в XI в. «халифатом было постановлено, чтобы епископы яковитов и мелькитов подчинялись несторианскому католикосу и исполняли его эдикты...; с 987 г. католикос (даже вопреки желанию епископов) утверждался и поддерживался халифом». Только в 1142 г. произошло примирение между несторианами и яковитами [Бартольд 1964 b, с. 276].

Интересный факт об утверждении католикоса халифом можно интерпретировать как стремление халифата установить своеобразную монополию на управление всеми религиозными верованиями, а не только исламом. Также он отражает специфику того времени, когда существовавший религиозный плюрализм рассматривался как естественное состояние; при этом на первый план выходило стремление новых завоевателей взять управление религиозными процессами в свои руки, упорядочить его и одновременно легитимизировать роль нового правления в духовной сфере. Косвенным образом данный пример дает нам понимание и такой особенности ислама и основанного на нем управления как слияние и неразрывность двух сфер – религиозной и политической. Позднее, аналогом данного симбиоза в период модерна можно считать государственный статус православной и англиканской церквей¹.

Являясь одной из многочисленных религий, существовавших в регионе, наряду с буддизмом, зороастризмом, манихейством, позднее – исламом, данные ветви христианства в дальнейшем, однако, здесь не получили своего активного развития и постепенно к XIII–XIV вв. были оттеснены на периферию религиозной мысли и практики.

¹ В случае с англиканской церковью уже в современной истории это стало одной из причин того, что бывший премьер-министр Великобритании Т. Блэйр официально принял католичество в 2007 г. лишь после завершения своего премьерского срока.

В историческом плане при первых монгольских правителях основа социокультурной системы Центральной Азии, а впоследствии и Древней Руси – религия – фактически оставалась нетронутой. Так, «монголы, подобно всем шаманистам, относились с одинаковым уважением ко всем религиям и одинаково освободили мусульманское, христианское и буддийское духовенство от всяких податей и повинностей. В самой Монголии христианство было распространено еще до Чингиз-хана, христианской веры, как известно, придерживалось сильное племя кераитов... Наиболее благоприятным было положение христиан в период царствования великого хана Гуюка (1246–1248), получившего христианское воспитание». Подр. см.: [Бартольд 1964 с, с. 316].

В данном контексте следует отметить и попытки римской католической церкви по закреплению в регионе, в частности, относящиеся к XIII в. Стратегические и миссионерские задачи, поставленные перед католическими монахами отцом Иоанном Плато Карпини (путешествовал в 1245–1247 гг.) и отцом Гийомом де Рубруком (1253–1255 гг.), одновременно послужили узнаванию «другого» и новой культуры. Помимо того, что они стали яркой страницей в истории взаимоотношений между Востоком и Западом, описания предпринятых миссионерами путешествий в научном плане явились важным свидетельством социокультурной, религиозной жизни народов региона в средние века.

Задача, поставленная Папой Римским Иннокентием IV, перед Плато Карпини, францисканским монахом из Италии, являвшимся близким другом и сподвижником Франциска Ассизского, состояла в поиске возможностей установления дружественных отношений с Монголо-татарской империей (которая к середине XIII в. достигла пика своего могущества и распространилась до Восточной и Центральной Европы). Одновременно, преследовалась и цель изучения религиозного образа жизни и распространения христианства на территории огромной империи. Вторая миссия, ведомая монахом-миноритом, участником VI похода крестоносцев Уиллемом (Гийомом) де Рубруком, оказалась даже более успешной в получении картины религиозной и хозяйственной жизни народов Центральной Азии, а также в распространении знания о католической

вере среди тюрко-монголов и несторианцев, составлявших ближний круг Великого хана – Мангу (Мункэ) хана [Путешествия 1993, с. 128–146].

Описания Гийомом де Рубруком быта хана и ханского окружения дают прекрасный материал по пониманию взаимодействия между культурой и религией, в частности, по адаптации новой религии к традиционным культурным символам, выражаемым в том числе и посредством традиционных религиозных верований. Несмотря на тот факт, что Великий хан Мункэ (1251–1259 годы правления) был склонен к христианству, которое ему было известно в форме несторианского учения, тем не менее, он продолжал держаться традиционных шаманских практик. Как отмечает Рубрук, Мункэ хан в определенные дни держал пост, праздновал Пасху, и все же ежедневно он справлял традиционные шаманские обряды-предсказания – гадание на бараньей лопатке: «Хан ничего не делает в этом мире без того, чтобы предварительно не найти совета в этих костях...» [Путешествия 1993, с. 131].

Данный эпизод являет также яркий пример того, что исконные, так называемые «примордиальные» верования настолько глубоко укоренены в культурной системе, что они сами превращаются в санкционированную и освященную культурой традицию, с которой отныне должны считаться другие учения и верования. Поэтому, несмотря на то, что Мункэ хана номинально можно было бы отнести к последователям христианского вероучения, все же с нормативной (в частности, представленной в католицизме) точки зрения он продолжал считаться язычником.

Данные волны распространения христианства в регионе, изначально достаточно мощные, впоследствии стали затухать, чтобы вновь заявить о себе уже в иное время. К началу XIX века, вместе с изменением геополитических контуров региона, вызванных колонизацией отдельных частей региона Российской империей, христианство в Центральной Азии в виде православия стало получать свое распространение, о чем и пойдет речь в четвертой главе настоящей книги.

Ислам, суфийский мистицизм и язычество в социокультурной традиции региона

Мировые религии (или религии спасения) – буддизм, христианство и ислам – заслуживают отдельного анализа. Связано это не столько с фактом их «мирового статуса», сколько с особенностями распространения и дальнейшей исторической судьбы на территории региона. В этом отношении наиболее примечательны христианство и особенно ислам, сумевший на протяжении ряда столетий стать ведущим модусом религиозных верований и жизни в Центральной Азии, развив при этом в регионе свои специфические характеристики. Впоследствии, в колониальный период политика царской администрации оказывала существенное влияние на статус и распространение христианства среди жителей региона, что, в свою очередь, приводило к новым формам межрелигиозного и межэтнического взаимодействия. Некоторым особняком в данном ряду стоит буддизм, историческая судьба которого в Центральной Азии претерпевала значительные трансформации – от изначального достаточно широкого распространения до вытеснения из региона в период монгольских завоеваний. Поэтому основной упор в настоящей работе сделан на роли авраамических религий Писания, т.е. христианства и ислама, в их взаимодействии с культурой и иными религиозными системами.

В вопросе о взаимной адаптации друг к другу культур и религий необходимым элементом анализа становится проблема религи-

озного взаимовлияния в регионе. В контексте нашей темы – это взаимовлияние и взаимодействие между исламом (и христианством), с одной стороны, и локальными религиями, с другой, а также выяснение причин утверждения религий спасения на обширных пространствах Центральной Азии. С другой стороны, закономерным аспектом предстает и проблема влияния религии (в данном случае – модифицированного ислама) на саму социокультурную систему. Данные проблемы и будут рассмотрены ниже.

Статус и функции суфизма в религиозной системе

Распространение ислама на территории Центральной Азии неразрывно связано с утверждением здесь его мистического направления – суфизма (*ат-масавуф*), – ставшего в условиях региона одной из ключевых парадигм религиозного восприятия. Суфизм стал той жизнеспособной, хотя и не единственной конструкцией, благодаря которой ислам получал возможность своего массового утверждения в регионе и вместе с тем приобретал специфическое измерение, характерное именно для Центральной Азии.

Концептуальное положение суфизма о «единстве бытия» (*вахдат аль-вуджуд*) оказало мощное воздействие на религиозные воззрения локального населения и, соединившись с местными тенгрианско-шаманскими религиозными конструкциями, стало ведущим модусом бытия и формой адаптации ислама. Поэтому значение данной концепции в истории Центральной Азии – как социальной, политической, так и религиозной, – несомненно и заслуживает специального анализа. В данном исследовании будут кратко рассмотрены основные положения концепции «единства бытия» в их преломлении к социокультурной традиции региона. В качестве первого шага рассмотрим постановку проблемы о статусе и функциях мистического направления в религиозной системе в целом.

Как известно, суфийский мистицизм имел маргинальный статус в рамках ислама и, будучи своеобразным аскетическим направлением в раннем исламе, изначально не противопоставлял себя этому вероучению (о проблеме генетической, структурной связи и

исторической преемственности между ранним аскетизмом в исламе (*зухд*) и развитием суфизма см.: [Насыров 2007, с. 26-27]). Впоследствии, с развитием в конце VIII–IX вв. основных *мазхабов* в исламе и институционализацией его ключевых положений (таких как четыре принципа вероучения, *иджтихад*, *таклид*), значительно сужавших роль личного мнения при принятии решений, суфизм с его обращением к личному переживанию в отношениях с Богом, стал приобретать «антиправовую направленность» и осуждаться со стороны официального ислама. Несмотря на это, его дальнейшее развитие продолжалось и к X в. сформировались первые суфийские объединения, а к XIII в. – «образовательные центры вместе с наставниками, которые обучали особому *тарики*, передаваемому по цепи», которые положили начало мистическим школам [Степанянц 2005, с. 40].

Аскетизм раннего (VIII–IX вв.) суфизма или практики аскетов и подвижников, размышления над смыслом коранических сказаний, молитвы логически приводили к достаточно выраженному противопоставлению суфийской практики обыденной, в том числе и политической жизни. В силу этого отказ от сотрудничества со светскими и военными властями также стал характерной чертой раннего суфизма [Кныш 1991, с. 225]. Маргинальный характер суфизма в контексте собственно исламского вероучения заставлял адептов *ат-тасаввуфа* изыскивать способы его легитимации, что и было достаточно успешно осуществлено к XII–XIII вв. К этому времени относится разработка теоретической концепции суфизма (в частности, в доктринах ас-Сухраварди, Ибн Араби), а сам он становится важным фактором развития и распространения ислама на новых территориях. Достаточно сказать, что в некоторых регионах мира ислам распространялся преимущественно в виде суфизма, сумевшего инкорпорировать в него доисламские локальные языческие представления и верования.

Отмечаемая исследователями эволюция суфизма от первых объединений (*ханака* и *рибат*) до образовательных центров и в дальнейшем (в XV в.) – орденов (*таифа*) – может свидетельствовать не только об усложнении внутренней структуры суфизма и его влиянии на социальное развитие обществ [Тримингэм 2002,

с. 253–285; Степанянц 2005, с. 40]. Данная эволюция может являться также показателем развития как собственно ислама и религии в целом, так и мистицизма в частности. В последнем случае показательно, что наряду с тенденцией к политической централизации в исламе (в частности, создание крупных государственных и имперских образований, например, Османской империи), в мистицизме также происходила своя централизация. Например, создание орденов *таифа* полностью подчинялось воле шейха и строилось строго по иерархическому принципу. В отношении развития ислама можно отметить, что само существование суфизма с его акцентировкой на личное (хотя и опосредованное орденом и волей шейха) общение с Богом уже само по себе можно считать формой адаптации ислама, его стремлением к выживанию, показателем жизнеспособности. Хотя следует признать, что данная форма адаптации давалась суннитскому ортодоксальному исламу не так уж и просто, о чем свидетельствует раннее противостояние ислама суфийским идеям.

Если принять во внимание централизаторскую тенденцию в исламе как условно коллективную, то в данном случае существование мистических направлений и в частности суфизма с его акцентировкой на индивидуальном предстает в качестве своеобразного противовеса коллективной составляющей ислама. Выразительное определение этого состояния предлагает Ш. Шукуров, отмечая, что «ярко выраженная соборность и феномен всеобщего храмового сознания ортодоксального ислама дополняется и утверждается исключительным вниманием к отдельному человеку, индивидууму» [Шукуров 2008, с. 188].

На макроуровне, в рамках культурной системы, куда входит и религия, это противопоставление индивидуального коллективному можно считать своеобразной формой поддержания работоспособности и витальности всей религиозной системы (ислама). В этом случае маргинализация мистического направления в противовес централизаторским тенденциям основных догматов вероучения предстает обязательным условием равновесного существования всей религиозной системы. Поэтому само наличие мистических школ, а также их деятельность по поддержанию и

развитию потребности людей в личном общении с Богом, напрямую, без посредников, несет в себе исключительную по своей значимости нагрузку, прежде всего, для стабильности самой исламской религии. Данную стабилизирующую (на макроуровне) функцию мистицизма можно обнаружить и в таком явлении как распространение ислама на новых территориях, его адаптацию к местным условиям, выживание и дальнейшее утверждение. В конечном итоге именно во многом благодаря мистическому взгляду на мир, практиковавшемуся в суфизме, стало возможным примирение местных традиций с исламом, их творческая переработка, что очень хорошо представлено в истории Центральной Азии.

С другой стороны, и на условном микроуровне, в так называемой социальной системе и системе личности, также можно проследить стабилизаторскую функцию суфизма. Заключается она, прежде всего, в том, что посредством медитативной и оккультной практики происходило поддержание психологической стабильности верующих и как следствие – их включение в единый социальный организм, то, что Тримингэм назвал «индивидуальной интеграцией и социальной стабильностью» [Тримингэм 2002, с. 269–270]. Таким образом, значение суфизма в теоретическом и практическом плане для развития самого ислама (не говоря уже об исключительном культурном наследии, оставленном его последователями – поэтами, философами, певцами) представляется безусловным. Можно поэтому полностью согласиться с положением о том, что «суфизм жизненно необходим исламу, а в определенном смысле именно суфизм полновесно характеризует практически и теоретически, внешний и внутренний, онтологический и трансцендентный планы культуры ислама» [Шукуров 2008, с. 186].

Аналогично высокую роль мистических направлений можно обнаружить и в других вероучениях, причем, развивавшихся порой практически параллельно друг другу. Так, в раннесредневековом христианстве мистицизм проявлялся «как метафизический символизм и универсальная аллегория» [Эко 2004, с. 121]. Несмотря на имевшиеся между ними отличия, в обоих случаях подчеркивалось мистическое восприятие мира. Иоанн Скот Эриу-

гена и Гуго Сен-Викторский являются, пожалуй, наиболее яркими представителями европейского раннесредневекового мистицизма, практически параллельно развивавшегося с мистицизмом исламским (суфизмом) и индийским (*бхакти*). Концепции европейских раннесредневековых схоластов о мире как открытой сцене, на которой Бог являет себя своими деяниями (И. С. Эриугена) или же как книге, которая написана Перстом Божьим (Г. Сен-Викторский) [Эко 2004, с. 122–123], совершенно созвучны концепции о «равнопрятии всего сущего» в движении *бхакти*, а также основному положению суфийской философии – о «единстве бытия», в соответствии с которым, например, в условиях Индостана по-своему интерпретировался тезис *ниргун-бхакти* о едином Абсолюте, растворенном в природе, что приводило к тезису о фундаментальном единстве индугов и мусульман [Ерекешева 2008а]. Поэтому идеи И. С. Эриугены о том, что «нет ничего видимого и телесного, что бы, как мне представляется, не означало бы бестелесного и непостижимого» [Эко 2004, с. 122], звучат в унисон с двестишиями поэтов *ниргун-бхакти* – Рамананды, Кабира, Равидаса, Гарибдаса, – прославлявших единого Бога и его различные проявления, а также выступавших поэтому против религиозной исключительности:

Творца я чту и славлю, ибо знаю:

Вселенная наполнена им вся!

А кто не чтит святое имя Хари,

Напрасно в этом мире родился [Кабир 1991, с. 214].

Мистический взгляд на мир в поэтической традиции суфиев также восхваляет Бога, выражает желание познать его, приблизиться к нему и раствориться в нем. Все это осуществляется посредством исключительно развитой, эстетически утонченной и заставляющей сопереживать поэтической символики, с ее подменой объектов-понятий (Бог-возлюбленная) и широким использованием так называемого «любовного кода» обращений и переживаний. Хафиз (Ширази), например, следующим образом описывает данное состояние:

В предвечном мраке воссиял твой лучезарный лик.
Любовь явилась в этот мир. Пожар в сердцах возник...
Светильник разума зажечь от этого огня
Хотел я – но ревнивый меч ударил в тот же миг...
[Хафиз 1981, с. 15].

Можно отметить одинаково высокую роль символизма в различных мистических направлениях – христианском, исламском или же индусском. Маргинальный характер самих мистических направлений в рамках конкретных религий приводил не только к противопоставлению (особенно на ранних этапах) собственно теоретических установок, но и к выделению специфических институтов аскезы и «обмирщения» – монашества (в христианстве), орденов, *дервишей*, *каландаров*. Данное параллельное развитие мистицизма в различных традициях может свидетельствовать о типологической закономерности развития религиозных учений и возможности выработки некоего рамочного, структурного алгоритма их эволюции. К самым общим типологически схожим чертам можно отнести, например, связь доктринально-практическую, символический, «закодированный» характер языка, особенно в литературно-поэтической традиции (непревзойденным образцом которой является классическое поэтическое персидское наследие поэтов-суфиев – Санаи, Атгара, Руми, Хафиза). Об этом же говорит и схожесть функций, в частности, стабилизирующей, которую играл мистицизм для стабильности и витальности той или иной религии в целом.

Показательно также и то, что в обеих авраамических традициях – исламской и христианской – мистицизм уравнивался рациональным подходом к пониманию мира. В ранней схоластике интерес к Аристотелю и конкретной форме вещей, учение Альберта Великого и Фомы Аквинского стали своеобразным началом к преодолению иррациональности и имели свой временной водораздел: «Двенадцатый век был веком интереса к природе, следующий же, тринадцатый, сосредоточивает свое внимание на конкретной форме вещей, принимая учение Аристотеля» [Эко 2004, с. 139]. Аналогичный процесс происходил и в исламе, когда в учении западных и восточных перипатетиков (ибн Рушда, ибн Сины, аль Фараби и др.)

противопоставлялись разум и интуиция, знание и вера [аль-Фараби 1975], что в суммированном виде можно представить в следующем факте биографии ибн Сины. После своей беседы с известным суфием А. С. Мейхени, ибн Сина сказал: «То, что я знаю, он видит», в то время как суфий прокомментировал ту же беседу так: «То, что я вижу, он знает» [цит. по: Степанянц 2005, с. 52]. Рациональное, научное, логическое, с одной стороны, и иррациональное, интуитивное, чувственное, с другой – такова дихотомия взаимоотношений между философами-перипатетиками и мистиками, которые, несмотря на различия, сходились в своей оппозиции исламским традиционалистам (теизму) и вместе с тем оказали значительное влияние на развитие собственно исламской мысли, и главное, на закрепление ислама в различных регионах.

* * *

Как известно, концепция «единство бытия» (*вахдат ал-вуджуд*) (наряду с другой важнейшей концепцией – «совершенного человека», подробнее об этом см. [Шукуров 2007, с. 56–73]) была сформулирована андалузийским философом ибн Араби в XIII в. в своем сочинении «Фусус ал-хикам» («Мудрость пророков» или «Геммы мудрости») и развита далее его последователями, среди которых – известнейший поэт-мистик Джалал ад-дин Руми (с его произведением «Маснави»). В самом общем виде суть концепции заключается в существовании трех уровней – Абсолюта, Имен, феноменального мира; при этом Бог (Абсолют) есть все, Божественные имена – это промежуточная сфера между Абсолютом и миром, а феноменальный мир – это манифестация Божественного бытия в мире. Мир произведен от Божественного бытия и вместе с тем реален; возможности проявления Бога безграничны, а значит, неисчерпаемо и многообразие мира. Это приводит к постулату о единстве всего бытия, к тому, что «все есть Бог», который стремится проявить свою скрытую сущность путем осознания человеком природы и мира [Степанянц 2005, с. 44–53]. Исследователи справедливо указывают на различие между положениями суфизма и философии перипатетизма, которые в суммированном виде могут быть пред-

ставлены как основная антитеза – «Бог есть все» и «все есть Бог». В первом случае «монистические заключения сделаны на основе научного опыта, рационалистических спекуляций»; во втором – «единство бытия» подсказано интуицией, экзальтированными чувствами человека...» [Степанянц 2005, с. 53].

К этому хотелось бы также добавить, что в первой парадигме «Бог есть все» осуществляется движение сверху вниз, при этом акцентировка дается на материи, которая есть «все», как конечной точке движения; в то время как во втором значении сведение всего сущего означает направление движения снизу вверх, поскольку основное внимание здесь уделено движению к Богу и, соответственно, к необходимости постижения души и Духа в целом. Поэтому, действительно, разные конечные цели и направления движения обусловили и различную акцентировку в методах – основанных на разуме, знании и науке с одной стороны, и на вере, чувстве и иррациональности, с другой.

Проявления концепции «единства бытия» получили исключительное по своей силе влияние на идеологию, философию, культуру регионов, куда проникал суфизм. Другим, не менее важным результатом стало инкорпорирование данных положений в саму нить социальной и политической жизни, что облегчало принятие ислама на обширных территориях, а также приводило к новым синкретическим формам в области религии и культуры. Центральная Азия в этом отношении не стала исключением.

Ислам, суфизм и религиозный синкретизм в истории региона

В начале и середине VII в. арабы начали систематическое освоение региона, предположительно с 705 г. после назначения на должность наместника Хорасана араба Кутейбы бен Муслима [ИКЦА 2001, с. 93-94]. На начальном этапе своего распространения ислам был лишь одной из многочисленных религий региона и, также как и другие вероучения, пытался закрепиться и расширить здесь свое влияние, используя в том числе и сугубо экономические методы. В частности, наиболее сильно это было выражено в течение первых двух столетий после прихода в регион – те, кто принимал ис-

лам, были свободны от уплаты земельного и подушного налогов, *хараджа* и *джизии*, а за каждое посещение мечети арабы платили по 2 *дирхема* (золотые монеты) [Бартольд 1964b, с. 274].

В последующем с утверждением ислама на новых землях показательно введение юридически разработанной концепции «дхимма», обозначающей принцип устанавливаемого на длительный срок своеобразного контракта, посредством которого мусульманская община обеспечивала защиту и покровительство представителям иных религий писания. В обмен на это последние, называемые также «людьми дхиммы» или *ахл аль-дхимма*, должны были признавать доминирующую роль ислама [Cahen s.a., p. 227–231].

Изначально новая религия распространялась преимущественно вдоль торговых маршрутов, в частности, Великого Шелкового пути. Данная очаговая локализация нового вероучения постепенно стала приводить к его большему утверждению в оседлой, преимущественно городской, земледельческой среде. Соответственно, происходило его условное деление по линиям оазисы-степь и оседлое-кочевое население. Это приводило к тому, что в то время, когда в городах центрального Мавараннахра в VIII–XIII вв. в результате распространения ислама стала развиваться собственно богословская мысль ханафитских *улама* [Муминов 2003, с. 3–37], то Кыпчакская Степь¹ вплоть до XIII в. (а местами – и позже) все еще оставалась вне пределов мусульманского мира [ИКЦА 2001, с. 265], а локальные верования местного населения продолжали являться основной формой религиозности.

В Восточном Туркестане, в котором, как было отмечено выше, происходило интенсивное взаимодействие культур и религий, религиозная картина также была неоднородна. По выдержкам из различных исторических источников и летописей, составленных Г. Е. Грум-Гржимайло (в том числе со ссылкой на Аристову и Ч. Валиханова), мы находим следующее описание религиозной картины

¹ Исторически это название варьировалось – Дешт-и Кыпчак или страна Кыпчаков (в персидских, арабских источниках), Кыпчакская Степь, Великая Степь, Казахская Степь, Половецкое поле (в русских летописях), Комания (в европейских источниках).

(стилистика автора сохранена): «Въ X веке илеки карлыковъ приняли мусульманство и обратили въ исламъ сначала население Кашгара, а затемъ, после продолжительной борьбы, и население Яркенда и Хотана, упорно державшееся буддизма и получавшее поддержку изъ Тибета... (У Валиханова – Л. Е.) читаемъ: «Въ IX веке несколькими мусульманскимъ проповедникамъ, изъ коихъ более известны Шейхъ-Хассанъ-Босри и Абу-Насаръ-Самани, удалось обратить въ исламъ хановъ кочевыхъ ордъ, которые владели городами Восточнаго Туркестана и были до такой степени сильны, что разрушили владычество Саманидовъ. Эти турки (карлыки), съ ревностью новообращенныхъ, принялись съ мечемъ въ рукахъ вводить всюду учение Магомета. Гробницы туркестанскихъ царей того времени сохранили имъ титуль «гази». Обширныя места религиозныхъ побоищъ около Хотана, а также между Еркендомъ и Янысаромъ, называемыя «Шайданъ», т. е. местами успокоения блаженныхъ, доказываютъ, что для введения ислама нужно было много кровопролития. Несмотря на это, область распространения его долго ограничивалась только западными городами». Согласно съ персидской географией «Гефть-иклимъ», первымъ изъ кашгарскихъ султановъ, принявшихъ мусульманство, былъ Сатунъ-Богра-ханъ... Уйгурия приняла мусульманство значительно позднее, а именно при Джагатаидахъ; хотя несомненно, что уже при первыхъ монгольскихъ императорахъ тамъ жило не мало приверженцевъ этой религии. Еще въ начале XV века буддизмъ былъ довольно силенъ въ Хами. Это отступление буддизма шагъ за шагомъ на востокъ должно быть поставлено въ связь съ усилившейся въ это время эмиграцией на тотъ же востокъ мусульманъ изъ Кашгарии и Западнаго Туркестана. Нынешние хамийцы почитаютъ себя выходцами съ запада; а турфанцы хорошо помнятъ, что уйгуры были отличнымъ отъ нихъ народомъ» [Грум-Гржимайло 1899, с. 67].

Распространение ислама приводило к новым проявлениям религиозности, развитию иных религиозных идей и появлению локальной традиции богословских диспутов. Появление в разное время и распространение суфийских орденов *накибандийа*, *йасавийа*, *кадирийа* значительно меняло существовавшие ранее религиозные, а также, как в случае с орденом *накибандийа*, и политические ландшафты.

Одним из первых мест распространения и утверждения ислама стали наиболее крупные центры Мавараннахра – города Бухара и Самарканд. К VIII в. здесь уже имелись свои представители ханафитской правовой школы – богословы *улама* из среды ремесленных городских слоев, которые в острой идеологической борьбе отстаивали свое право на жизнь, а также выражали интересы городских торговцев и ремесленников, становясь своеобразными посредниками между ними и властями [Муминов 2003, с. 3, 34–35]. В ранний (до XI в.) период распространения ислама в Мавараннахре происходило интенсивное идеологическое противостояние между различными группами (аскетов, ал-Бухари, ал-Ийадийа), в процессе которого имело место постепенное слияние различных традиций в единую и выкристаллизовывались основные положения ханафитской богословской школы, ставшие отличительной чертой центральноазиатского ислама [Муминов 2003, с. 35]. Развитая теоретическая (ал-Бухари) и комментаторская традиция богословов *улама*, их связь с городскими торгово-ремесленными слоями, равно как и с представителями власти приводили к постепенному упрочению ханафитского *мазхаба* в регионе. Немаловажную роль в этом сыграли гибкость ранних положений ханафитского *мазхаба*, его максимально возможная адаптация к местным культурным традициям. Так, например, одной из ранних и наиболее значимых форм (в условиях высокого накала идеологической борьбы в VIII в.) стало широкое использование ханафитами тезиса *мурджиитов* (направления в раннем исламе) о раздельности веры и действий – или о том, что «формальное наличие веры достаточно для того, чтобы юридически признать человека мусульманином без учета его умения выполнять ритуальные или другие предписания ислама» [Муминов 2003, с. 18].

Данный тезис открывал дорогу для принятия ислама местным населением, как правило, слабо знавшим арабский язык. Это же положение приводило и к чисто экономическим и социальным последствиям – к равноправию с арабами местных народов, к отмене подушной подати *джизии*. Гибкость ханафитских *улама* и впоследствии – правоведов-*факихов* (ярчайшими представителями которых стала школа самаркандских факихов *ал-Матуридийа*) выража-

лась также в том, что до XIII в. последними выносилось множество фетв, в которых максимально сближались нормы мусульманского религиозного права с местными культурными традициями [Муминов 2003, с. 36].

Впоследствии, однако, вместе с завоеванием региона монголами (XIII в.) и, соответственно, с постепенным упадком традиции *фикха*, происходила трансформация в собственно религиозной сфере. Богословская традиция городов стала уступать место иной, более связанной с кочевой средой и потому – с ролью отдельных лидеров – шейхов, что способствовало распространению влияния суфийских орденов. Если в условиях городской среды наиболее значительным орденом, оказавшим существенное влияние, в том числе и на политическую жизнь, стал орден *накибандийа*, то в условиях номадной среды эту функцию выполнял преимущественно орден *йасавийа*. Таким образом, наряду с условной специализацией и детализацией в центральноазиатском (преимущественно городском) исламе происходило и его своеобразное «обмирщение» и упрощение. Эксклюзивная богословская мысль *улама* и *факихов* заменялась более доступной для народа, хотя одновременно и остававшейся закрытой для непосвященных, традицией суфизма с его высокой степенью индивидуализации процессов приобщения к Богу, приоритетов практических положений над богословскими и в целом другим уровнем теоретизирования. Это приводило, в частности, к распространению таких популярных форм бытования ислама как институт дервишества, святых (*аулийе*), а в организационном плане – к широкой популярности, особенно в городской среде, ордена *накибандийа*.

Данный орден, получивший свое название по имени Баха ад-дина Накшбанда (XIV в.), стал наиболее крупным и влиятельным братством, сумевшим стать (особенно при Ходже Убайдуллахе Ахраре в XV в.) и политической силой в регионе. Специфику деятельности данного ордена, по мнению исследователей, «можно рассматривать как стремление защитить земледельческое и городское население от грабежей и разбоя племенной военно-кочевой знати» [Акимушкин 1991, с. 187]. Однако в более общем плане это может свидетельствовать о нераздельности положений *халифат-эмират*

в исламе, тесной связи в нем политической и религиозной составляющих. Кроме того, в контексте нашей темы данная особенность становится также показателем и исключительной роли религии в социокультурной системе в период так называемого религиозного доминирования и слабой выделенности (дифференциации) всех систем друг от друга.

Данная особенность представляет интерес для сравнительного религиоведения, поскольку наводит на размышления о степени соотнесенности и аналогичных процессах, происходивших в другой авраамической религии – христианстве. Несмотря на внешние, казалось бы, схожие процессы специализации и «обмирщения», упрощения религии, которые происходили в западном христианстве в период формирования протестантизма, не приходится говорить о прямой аналогии между данными процессами, отражавшими разный исторический контекст и культурные традиции. Отмеченная выше неразделенность политической, социальной и религиозной сфер в исламе приводила к невозможности их четко выраженного противопоставления в условиях религиозного доминирования в средние века. И все же, показательными являются общие направления развития религиозных учений. От изначального на раннем этапе множества школ и течений обе религии постепенно приходили к выработке, консолидации своих основных догматов и положений в рамках определенной централизаторской традиции (в условиях ислама эту роль выполнял не единый орган (церковь) как в христианстве, а *мазхабы*), которая в дальнейшем вновь подвергалась корректировке и приводила к дальнейшей специализации. Показательно в этом плане изменение акцентировки с XI в. в Мавараннахре с собственно теологической мысли, являвшейся ведущей формой развития раннего ислама, к мусульманской юриспруденции *фикху* [Муминов 2003, с. 17], решавшему задачу своеобразной фиксации, регламентации и кодификации положений ислама.

Если исходить из подобного алгоритма развития религий, а также слиянности политической и религиозной функций в исламе, то становится закономерным, что на этапе «обмирщения» в условиях социокультурного развития региона в средние века орден *накибандийа* превращается в ведущую не только религиозную,

но и политическую силу. В ходе своего широкого утверждения в регионе «братство сыграло исключительную роль в деле окончательной исламизации Мавараннахра, киргизских родов и казахских племенных объединений, а также населения Восточного Туркестана» [Акимушкин 1991, с. 187]. Неразрывность религиозной и политической активности данного братства проявилась в знаковых событиях социальной и политической истории региона. Так, например, Ходжа У. Ахрар способствовал свержению с трона Тимуридов Улугбека и в течение 40 лет был фактическим правителем региона; джуйбарские шайхи (середина XVI – конец XVII вв.) обладали политической властью при Шибанидах и Аштарханидах [Акимушкин 1991, с. 187]. Примечательно и появление ходжей данного ордена в Восточном Туркестане в XVII–XIX вв., когда их «врастание... в политическую жизнь Могольского государства характеризовалась жестоким противоборством их группировок – «актаглык» («белогорцев») и «каратаглык» («черногорцев»)). Причем, весьма показателен тот факт, что в основе разногласий лежали не религиозные, а сугубо политические мотивы [Кадырбаев 2007, с. 75].

В том же Восточном Туркестане, в частности, в Кашгаре в XVI в., как это видно из агиографического источника «Тазкира-йи Ходжа Мухаммаж Шариф» («Жизнеописание Ходжа Мухаммад Шарифа») анонимного автора, можно обнаружить интересные сведения, дающие представление о тесном переплетении религиозно-политических процессов, их практической слиянности, на примере суфийского ордена *увайсийя* и влияния его пира Ходжи Мухаммада Шарифа на процесс принятия политических решений правителем чагатаидом Абд ар-Рашид-ханом [МИКХ 1969, с. 235–236].

Превратившись, по сути, в официальную идеологию многих правителей региона и, кроме того, принимая активное участие в политическом управлении, орден *накибандийя*, таким образом, стал проводить активную «политизацию религии». Эта особенность не могла не сказаться и на формах религиозной практики, которая в данном ордене, в частности, отрицает аскетизм и привлекает женщин. Влияние ордена среди простого народа наблюдалось и в начале XX в. Показательно в этом отношении критическое отношение мусульманского реформатора-просветителя А. Фитрата, выступав-

шего в начале XX в. против мистических идей в регионе: «Сегодня во всей Бухаре не встретишь человека, который вместе с «О Аллах!» не произносит слова «О Бахауддин!» ... Мы любим и почитаем Его светлость Бахауддина, также посещаем его могилу. Однако, не следует выходить за пределы Божественного закона, чтобы эта любовь и почитание не привели к поклонению Бахауддина» [Цит. по: Худайар 2007, с. 128–129].

В культурном отношении влияние ордена *накибандийи* простиралось на многих выдающихся представителей литературы и искусства, в частности, на творчество А. Джамии и А. Навои, являвшихся последователями этого ордена. Показательно, что «Навои избрал Джамии своим шейхом и под его руководством вступил в дервишский орден накшбанди», хотя в целом Джамии и старался, а с течением времени и вовсе отказался от руководства учениками-муридами, «не в состоянии перенести бремя шейхства» [Бертельс 1965а, с. 225, 236]. Джамии, будучи исключительно гуманным и терпимым человеком, по-своему интерпретировал положения суфизма, отклонял всякие предположения о наличии у него сверхъестественных сил, подвергал критике невежественных дервишей, а основные помыслы, в полном соответствии с учением самого Б. Накшбанди, устремлял в своих стихах и своей деятельности на развитие человеколюбия, справедливости, приобретение знаний и мудрости:

Пока можешь, в мире твори благо,
Ибо от всего мира только это у тебя останется
[цит. по: Бертельс 1965а, с. 223].

Высокая степень участия ислама в политической жизни Мавараннахра и, соответственно, принятие правителями норм шариата в качестве основных правил управления приводили к вращению религиозных форм в административно-государственную структуру ханств – Бухарского, Кокандского, Хивинского. Это приводило к тому, что власть опиралась на духовенство – *шейх-ул-ислама, муфтийев, казиев, райсов*, занимавших различное положение в духовной иерархии и по-разному, в соответствии со своим статусом

участвовавших в проведении политики – как духовной, так и социальной, хозяйственной. В системе иерархии после *шейх-ул-ислама* и *муфтиев* особое место занимали *кази*, поскольку именно они, как правило, осуществляли правосудие по нормам шариата. Пример деятельности *кази* показывает специфику управления в обществах, основанных на шариате – так, данная группа духовных служителей избиралась ханом и была неразрывно связана с административным управлением. Например, помимо верховного *казия* столицы – *казикаляна* – существовало также и деление *казиев* между собой по линии «гражданское и военное население»: спорные вопросы воинских лиц решал *кози-аскар*, общие дела – *кози-мутлак* [Агзамова 2008, с. 24]. Однако, в данной системе достаточно тесного государственно-религиозного симбиоза власть, тем не менее, оставляла за собой относительное пространство. В случае с *кази* это проявляется, например, в том, что они не получали содержания из казны и жили за счет поступлений от решения дел.

Другой специфической формой государственно-религиозного симбиоза являлась деятельность *раисов*, – мусульманских должностных лиц, действовавших на низовом уровне и осуществлявших контролирующую функцию, причем, опять же – в области исполнения религиозных, моральных норм с одной стороны, и в области собственно порядка и общественной дисциплины – с другой. Так, например, *раисы* обращали особое внимание на совершение намаза обязательно пять раз в сутки, контролировали соблюдение нравственности, выполнение запрета на курение и питье. Другой ипостасью их деятельности являлся надзор за соблюдением чистоты на площадях и улицах, ремонтом жилых домов, правильностью мер и весов на базарах и рынках, а также должного толкования преподавателями норм ислама в *мактабах* и *медресе* [Агзамова 2008, с. 27–29]. Таким образом, данная комплексная деятельность духовных служителей отражала специфику политического устройства, основанного на нормах шариата, и свидетельствовала о гибких формах организационной, структурной адаптации ислама к собственным государственным нормам.

Наряду с орденом *накибандийя*, в регионе были распространены и другие, в частности, *кубравийя*, *кадирийя*, *сухравардийя*.

Однако, как уже ранее было отмечено, большую роль в исламизации тюркских кочевых народов сыграл орден *йасавийа*. Все ордена вынуждены были адаптировать свои положения к уже существовавшим религиозным традициям, из которых наибольшую витальность показали древнейшие пласты – тенгрианско-шаманские (хотя и подвергнутые влиянию других учений).

Процесс исламизации происходил в целом достаточно успешно благодаря концепции «единства бытия», которая находила свои параллели в тенгрианско-шаманских конструкциях о единстве мира, в частности, его сквозном, трехчастном делении на Верхний, Средний и Нижний миры. Как уже было показано выше, аналогичное по типологии своеобразное трехуровневое деление (Абсолют, Имена, феноменальный мир) существовало и в суфизме. Схожесть проявлялась и в принятии всего мира и природы как значимой для человека и его духовного совершенствования. В этом отношении постулат суфиев «все есть Бог» и важность множественных проявлений Бога, в том числе и в природе, находили свой отклик среди местного населения, для которого неразрывность связи с природой и холистское понимание действительности имело исключительное значение (поддерживаемое, в том числе и благодаря кочевому типу хозяйствования). Поэтому концептуальная схожесть открывала простор для множественной интерпретации данных постулатов на уровне быденном, мирском и предоставляла основу для идеологического и духовного сближения. Все это приводило к тому, что данный симбиоз стал представлять собой новый религиозный синкретизм и обозначать новый вектор общего социокультурного синтеза и развития в регионе.

Концептуальная схожесть приводила как к вынужденной адаптации с обеих сторон, так и к широкому сохранению архаических пластов в новых религиозных конструкциях, о чем уже упоминалось выше [Валиханов 1986, с. 298–318; Толеубаев 1991 и др.]; к появлению так называемого «народного ислама» и культа святых (*аулийе*) и связанных с ними святых мест; к широкому распространению неортодоксального, мистического, «гибкого» направления – суфизма, отразившего данный синкретический характер [см.: Юдин 2001, с. 170–171, 167–178]. Показательно, что наряду

с практиковавшимся переплетением ислама с тенгрианско-шаманскими верованиями, т.е. в религиозной сфере, данный синкретизм имел место и в социально-политической жизни, что является закономерным, если учитывать неразделенность религиозной и социальной, политической сфер в исламе. Так, например, исследователи отмечают сосуществование ислама со специфической концепцией власти, распространенной у монголо-татар – так называемым «чингизизмом» [Юдин 2001, с. 167–178; Султангалиева 1998, с. 13–21].

Исламизация кочевников Степи, также, как и ранее – попытки утверждения буддизма, манихейства и неортодоксального христианства, не являлась линейным и непрерывным процессом. Здесь имели место как географическая, так и временная неравномерность, и спорадичность. В Степь идеи суфизма проникали, как правило, из оседлых центров Мавараннахра, в частности, Бухары. Подтверждением этому может служить, например, строительство уникальных подземных мечетей и некрополей в Западном Казахстане, располагавшихся на трассах древних караванных дорог, в частности, ведущих из Мангышлака, Устюрта, низовьев реки Эмбы в Хорезм; вдоль так называемой старой Ногайской дороги – основной трассы, ведущей из Средней Азии в Восточную Европу (от г. Сарайчика на р. Урал до Куне-Ургенча) [Мендикулов 1987, с. 8, 11, 29].

Специфика проникновения идей суфизма предопределила их «оседание» в контактных зонах, в частности, в г. Йасы/Ясы (Туркестан), ставшем в XII в. одним из ведущих центров исламизации, особенно тюркского кочевого населения. Основатель ордена *йасавийа* Ходжа Ахмет Йасави (Хазрет Султан) стал одним из пионеров в деле исламизации тюркских племен, уделяя особое внимание мистическим идеям [Ясави 2004] и подчеркивая их идентичность традиционным тенгрианско-шаманским воззрениям местного населения. Высокие адаптивные свойства суфизма, основанные на специфике его доктринальных положений, в условиях номадной среды, такой же высоко-адаптивной и открытой, приводили к актуализации не столько теоретических, сколько практических положений в деятельности ордена *йасавийа*. В номадной среде именно орден *йасавийа* стал основным инструментом процесса исламизации Степи, в связи с чем он даже получил определение кочевой

тюркской линии среднеазиатского мистицизма, в отличие от другой, «умеренной» городской [Акимушкин 1991, с. 188].

Усвоение местным населением идей практического, народного ислама, представленных в учении ордена *йасавийа*, привело к исключительному влиянию данного ордена, а также к культуре самого Ходжа Ахмета Йасави, к мавзолею которого в г. Туркестане (Южный Казахстан) ежегодно стекаются многочисленные паломники. Максимально возможная адаптация *йасавийа* к локальной среде проявлялась посредством распространения своих идей на тюркском, а не персидском или арабском языке, а также путем инкорпорирования народных обычаев и обрядов в общую канву чисто религиозной практики. Если принять во внимание также и то, что суфии могли быть одновременно и целителями, использующими, в том числе древние и тайные (связанные с алхимией) знания, и музыкантами-исполнителями, и поэтами, то неудивительно, что данные пути воздействия оказывались наиболее приближенными к народу, эффективными и способствовали успеху нового учения. Как отмечают исследователи, успех частично объяснялся также особенностями самой психологии кочевников, кроме того, такими сходными факторами как, например, суфийский феномен рыцарства (*футувва*) и традиция тюркского батырства [Нуртазина 2007, с. 198–202]. В научной литературе отражением роли *йасавийа* в жизни региона можно считать подход, согласно которому в истории тюркских народов с учением Х. А. Йасави начинается новый период, поскольку основоположник данного ордена «вернул тюркам культуру, язык и свою государственность» [Жандарбек 2007, с. 163].

Особенности кочевнического образа жизни приводили к тому, что распространение суфийских идей в кочевой среде наиболее наглядно прослеживается в материальных артефактах и в прикладном и устном народном творчестве. Об этом, в частности, свидетельствуют такие специфические формы народного зодчества как некрополи, подземные мечети, надмогильные мавзолеи-саркофаги *сагана-тамы*, *кулыптасы*, *койтасы*. Большое количество данных форм архитектурного зодчества можно обнаружить, например, в Западном Казахстане [Мендикулов 1987, с. 8–102].

Уникальные подземные мечети, построенные в расщелинах скал, в частности, мечеть-гробница Шопан-ата (конец XII – начало XIII вв.), Караман-ата (XIII в.), некрополь и мечеть Бекет-ата (XVIII–XIX вв.), некрополь и мечеть Шакпак-ата (первая половина XIV в.), их специфика, дизайн, а также истории их строительства свидетельствуют о достаточно выраженном влиянии идей суфизма и ислама в целом. Таковы, например, многочисленные предания о Шопан-ате. Суть их сводится к тому, что Шопан-ата был учеником шейха Х. А. Йасави, «после окончания обучения Ходжа Ахмет собрал своих последователей – учеников и объявил им, что они должны пустить стрелы через *шанырак* – отверстие в своде юрты и там, куда прилетят стрелы, будут проповедовать идеи суфизма. ... Стрела Шопан-аты, прилетев на Мангышлак, упала на небольшую гору близ аула богатого скотовода Баяна»; на этом месте впоследствии и была построена подземная мечеть [Мендикулов 1987, с. 10]. В отношении некрополя и мечети Караман-ата в народных легендах также прослеживается влияние суфизма. По туркменским преданиям два брата Акман и Караман после ссоры с Ходжой Ахметом Йасави увели своих сородичей на запад в Мангышлак, что отражает также и исторический факт переселения части огузов-туркмен на Мангышлак [Мендикулов 1987, с. 15].

В целом, данные легенды отражают миссионерско-сподвижническую деятельность Ходжа Ахмета Йасави, который в своих хикметах напрямую обращался к последователям идти в толпу и распространять идеи суфизма. Это хорошо прослеживается, в частности, в 31 хикмете:

Эй, суфийи, если хотите увидеть Божественный лик,
Отрешитесь от всего и идите в толпу.
Человек, который не исповедуется глубоко,
Ночами не зная сна, он будет глубоко сокрушаться...
[Яссави 2004, с. 44].

И далее, исповедуя и примиряя суфизм с исламом, он отмечает, что:

Аллах поддерживает суфиев, которые близки ему.
Результаты безмерного горя, слезы будут оправданы...
[Яссави 2004, с. 44].

Другим интересным примером влияния суфизма, а также его переплетения с доисламскими народными верованиями являются особенности внутреннего интерьера подземной мечети Шакпак-ата¹.

В контексте нашей темы представляет интерес сама легенда, связанная с основанием данной мечети и некрополя, которые расположены в Мангистауской области (Западный Казахстан) в местности, изобилующей запасами кремния. Известно, что в истории различных религий, в легендах о происхождении того или иного места, рода, личности и т.д. большое значение имеют восходящие к мифам предания, так или иначе связанные с сакральностью того или иного места, расположенного на нем объекта, а также личности-героя. Данная сакральность, основанная на специфике самого места силы, разливается затем и переносится на все и всех, связанных с данным местом. При этом мифологическое мышление включает в свою орбиту в первую очередь верования, связанные с культом элементов природы – воды, огня, земли, воздуха. Так, местность, где расположен комплекс Шакпак-Ата, «была священной территорией (мазар). Центральное место в ней занимали источник воды – Шакпак-Ата-Сай и монолит – источник кремния, при помощи которого люди добывали огонь» [Муминов, Нурманова 2009, с. 22]. Сакральность объекта была транслирована также и на личность-героя, обладавшего исключительными способностями творить чудеса. Как отмечают исследователи, «по легендарным сведениям, Шакпак-Ата (Шах-и Мардан) приходится внуком святому Шопан-Ата и прославился тем, что мог высекать огонь посредством прикосновения одного ногтя к другому (отсюда его имя,

¹ О подземной мечети Шакпак-ата, в частности, содержащемся в ней богатом эпиграфическом материале, см: [Мендикулов 1987; Мустафина 1992; Муминов, Нурманова 2009]. Авторы (в частности, Муминов, Нурманова) отмечают, что в функциональном плане здание могло использоваться в качестве суфийской обители (ханаках, рибат) или мечети, где также велось обучение (медресе) [Муминов, Нурманова 2009, с. 23].

произошедшее от слова *шакпак* – кремень, огниво)» [Муминов, Нурманова 2009, с. 21].

На стенах портала и ниши перемежаются суфийские надписи (написанные арабской графикой на трех языках – арабском, фарси, тюркско-чагатайском), контурные изображения лошадей, быков, раскрытой ладони, трилистников. По мнению М. М. Мендикулова, изображение раскрытой ладони-пятерни соотносится с суфийским оберегом, защищающим святое место от нечистых сил, а символ раскрытой ладони (руки Фатимы) является традиционным в исламе (что получило, например, отражение в государственном гербе Алжира) [Мендикулов 1987, с. 20–23].

Примером синкретизма религиозных верований можно считать и продолжающееся использование изображений животных в качестве символов плодородия – практики, отсылающей нас к древним анимистическим и тотемическим представлениям. Использование изображений посуды и кухонной утвари на некрополях и мавзолеях также может служить примером древних представлений, связанных с загробной жизнью человека (где ему будут необходимы, по поверьям, предметы земного быта). Показательно, что в общем русле данного, казалось бы, взаимоисключающего синтеза, аккумулирующего различные слои и практики религиозных представлений, суфийские элементы вплетаются естественной и закономерной нитью. Об этом свидетельствует и начертанное на стенах мечети суфийское стихотворение о бренности этого мира и кратковременности человеческой жизни, которое совершенно органично обрамляют изображения животных.

В целом же, древнетюркская традиция изображения животных, проявлявшаяся на протяжении всего периода развития народов региона, не прерывалась и в более поздние века – вплоть до XX в. Об этом свидетельствуют так называемые надгробные памятники – *сагана-тамы*, *кулпытасы*, *койтасы*, – а в ряде случаев и скульптуры собственно баранов (в качестве тотемных или же жертвенных животных). Показательно, что под влиянием ислама изображения баранов утрачивали реалистические черты и впоследствии стали прообразом такого вида надгробий как *койтас* [Мендикулов 1987, с. 102]. В процессе взаимодействия между суфизмом и тенгриан-

ско-шаманскими представлениями происходило их взаимовлияние, особо заметное в культуре. Так, например, запрет на изображение человека и животных в исламе своеобразно отразился также на каменных изваяниях (*балбалы*), которые с XIII века предстают без изображения черт лица. Обратное воздействие нашло отражение в появлении новых архитектурных форм – шатровых мавзолеев, распространении голубого цвета в декоративном искусстве [подр. см.: Султангалиева 1998, с. 28–29].

Весьма ярким примером живучести примордиальных традиций, в частности, тенгрианско-шаманских практик стало и довольно распространенное в средневековых обществах Дашт-и-Кипчака, Мавараннахра обращение к практике использования магических приемов (в том числе отсылающих к алхимии, столь распространенной у арабов), например, связанных с вызыванием дождя или же непогоды в целом, обращенными в сторону врага. Красноречивое литературно-изысканное описание этому действию дано, например, средневековым автором Масуд бен Усман Кухистани, изложившим в середине XVI века историю правления Абулхаир хана в «Тарих-и Абу-л-хайр-хани». Невозможно удержаться от того, чтобы не привести отрывки, описывающие данный процесс, в котором, помимо использования магических шаманских практик, можно обнаружить также исключительно высокую роль астрономических и астрологических знаний, использовавшихся в средневековых обществах и, кроме того, взаимодействие с другими культурами (в частности, индийской).

Приводимые ниже отрывки весьма образно насыщены данными описаниями. В частности, вот что пишет автор (Кухистани) о практике использования камня «йада» (желчного камня рогатого скота или «безоара»), посредством которого можно вызывать дождь или напускать на неприятеля непогоду: «Когда [войска] противника [Махмуд-хана и Ахмад-хана] встретились лицом к лицу с войском правосудия [Абу-л-Хайр-хана], могуществом своим подобного небесной [силе], он приказал, чтобы ядачи, бросив в воду камни яда, занялись гаданием при помощи этих камней. Когда ядачи по приказу и указу хана, коего приказания [все] исполняют, занялись с усилием и рвением своим делом, всемогуществом господа бога беспо-

добного, всевышнего и всесвятого, [и] черная туча окутала черной завесой поверхность небосвода и одела синий навес на лицо яркого солнца, [и] слонов быстроходных облаков отправила друг за другом по небесной площади, [и] громадные волны поднялись с синего моря, то победоносное войско, уповавшее на господу бога, направилось в сторону врага» [МИКХ 1969, с. 154].

В другом месте мы находим следующее описание данного процесса: «В то время, когда хан и султан возвышенной сферы, царь четвертого климата (т.е. Солнце – Л. Е.), падишах собрания звезд, по обычаю летнего кочевья поднял знамя султанского правления над северными знаками Зодиака, было очень жарко и воздух был накален до крайней степени... [Абу-л-Хайр-хан] — хакан, могущественный, как небо, приказал, чтобы ядачи занялись делом яда так, чтобы войско, приют победы, прошло без препятствия через степь, и когда те люди занялись вызыванием дождя действием яда и пустили в дело камни [яда] и по приказу владыки вселенной и всемогущественного бога облако на небе летом, подобно тучам [в месяц] Нисан, начало поливать дождем, и жемчуг драгоценный из небесной шкатулки голубого цвета полился на ковер зеленый..., тогда воздух благодаря дождю очистился от праха пыли. [И в результате этого] воины [Абу-л-Хайр-хана], приют божьей помощи и победы, с легкостью прошли через адскую пустыню» [МИКХ 1969, с. 164].

В данных (равно как и в других) отрывках хорошо представлена и традиция астрономических/астрологических описаний, являвших собой неизменный элемент знания вообще. Знакомство с астрологией/астрономией у арабов изначально происходило в результате взаимодействия с индийской культурой, где данная отрасль знания как одновременно сакрального и практического измерения жизни, достигла своей наивысшей степени (как известно, впоследствии центральноазиатская астрономическая школа дала своих ярчайших представителей). Все это не могло не отложить отпечаток и на повествовательные литературные формы.

Кухистани, например, следующим образом обрамляет свое сочинение знаниями в данной сфере: «[Когда] Симуург солнца по приказу властелина властелинов спрятался на западе за гору Каф в страхе от внушительного вида непрестанно нападающих и отсту-

пающих войск, день беловато-серебристого цвета снова скрылся в убежище темноты, [и] ожерелье Плеяд с высшей сферы неба в виде расколотых обломков показалось на усеянном тюльпанами лугу... Солнце скрыло лицо [свое] в место уединения и поместило [свои] ноги в спальне заката, а Бахрам-кровопийца (т.е. Марс – Л.Е.) вынул окровавленный меч из ножен. Судья небесный расположился на четырех подушках серебряного неба. Индус седьмого замка (т. е. Сатурн – Л. Е.) появился в углу крыши неба» [МИКХ 1969, с. 165].

Богатый материал о творческой переработке суфизмом традиций и практик предыдущих религиозных традиций, в частности, обращение к духам святых, посещение их мазаров – то есть элементов своеобразного так называемого «народного ислама», – можно обнаружить и в упоминавшемся выше сочинении анонимного автора «Тазкира-йи Ходжа Мухаммад Шариф» («Жизнеописание Ходжа Мухаммад Шарифа»).

Например, перед тем, как принять окончательное решение о наступлении против киргизов, Абд ар-Рашид хан вначале был вынужден испросить разрешения у своего пира: «Он обратился с просьбой к Хазрат Великому [Ходже] простить ему его грехи и рассказал о своем положении. Он попросил разрешения, заявив: «Идти ли мне на киргизов или не идти?» Хазрат Великий [Ходжа] сказал: «Это дело разрешится благодаря святым Аллаха. Давайте обратимся с молитвой к добрым духам. Сделаем так, как бы они ни приказали». Хазрат хан с Хазрат Великим Ходжой – была ночь на семнадцатое [число] месяца ашура – отправились на мазар Хазрат Йусуф-Кадир-хана-гази. Увидели, что явились Хазрат Ходжа Хизр – да будет над ним мир – Хазрат Билал, и Хазрат Вайс Карани, и Хазрат Шайх Хасан Басри, и Хазрат Султан Сатук-Богра-хан-гази, и Хазрат Шайх Джунайд Багдади, и Хазрат Шайх Наджм ад-Дин Кубра, и Хазрат Эмир Али Сайид Хамадани, и Хазрат Шайх Алавийа Шабистани – да святит Аллах тайны их. || Все они дали хану позволение [идти в поход]. Хазрат Хизр – мир ему – сказал: «Я пойду вместе с ханом». Хазрат Султан Сатук-Богра-хан-гази сказал: «Из нас пойдет Хазрат Йусуф-Кадир-хан-гази. Из святых шейхов пойдут Шайх Хасан Басри, Шайх Джунайд Багдади и Хазрат Шайх Наджм ад-Дин Кубра». Все они решили пойти вместе [с ханом и ходжой].

Затем [хан и ходжа] выступили [снова в путь] и отправились на мазары Ходжа Абу-л-Фазла и Хазрат Шайха Симаси, Ходжа Салих-ходжа Бигама и Хазрат Арслан-падишаха. Те также явили себя. Они извлекли меч и дали его хану, [затем] три раза погладили его по спине, три раза подняли с земли и [вновь] опустили на землю, прочитали фатиху и отпустили.

Наутро хан выступил со всем войском и обнаружил киргизов в месте, называемом Иссык-Куль. Сражались двадцать дней. Хазрат Великий Ходжа в эти двадцать дней совершал паломничество на остальные мазары, просил [у святых этих мазаров] поддержки и слал ее вслед [хану]» [МИКХ 1969, с. 235-236].

Данный отрывок чрезвычайно информативен и показателен. На мазаре пиром были вызваны духи значимых в истории ислама и суфизма в целом, а также истории Кашгара и ордена *увайсиййа*, святых, в частности, Хазрат Султан Сатук-Богра-хана, распространившего в X веке ислам среди кочевников, основателя тариката *кубравиййа* шейха Наджм ад-Дин Кубра, известных мистиков-суфиев Хасана Басри, Али Саййид Хамадани, Джунайд Багдади. Кроме того, показательно, что духи вызванных святых далее уже сами подсказали свою своеобразную «специализацию по защите» – какой святой пойдет в поход охранять правителя и его войско. Красноречива при этом и практика «благословения» духами, отсылающая к шаманским верованиям, когда поднятие с земли и опускание на землю символизировало своеобразную инициацию, перерождение, связанное с единением с природой, приданием человеку новой жизни, силы, энергии. Не случайно, что в истории Центральной Азии утверждение нового правителя, в частности, казахских ханов, было также связано с поднятием его на белой кошме над землей. И, наконец, интересно отметить и то, как суфийский шейх в течение всего времени сражения совершал паломничество на другие мазары, испрашивая поддержки духов святых и поддерживая ее своими непрерывными молитвами.

Данный исключительно иллюстративный материал дает ключ к пониманию той роли, которую играла религия в сугубо политических процессах в средневековых обществах региона, а также к пониманию взаимодействия, переплетенности и взаимовлияния

различных религиозных традиций, в данном случае, шаманских и суфийских. В конечном счете, все это способствовало формированию новых культурно-религиозных форм, утвердившихся в Центральной Азии. Именно благодаря суфизму, с его почитанием шейха-наставника, культ «святых» и их могил становится неотъемлемым элементом истории ислама в Центральной Азии. Считалось, что шейхи-наставники находились «в непосредственном контакте с Аллахом, благодаря чему они могли творить любые чудеса. Молитва, переданная через таких могущественных посредников, как считалось, была действеннее» [Большаков 1991, с. 151]. По сути, здесь можно отметить исключительное по силе воздействие древних тенгрианско-шаманских традиций с их высокой ролью духов-*аруахов*, культа предков, оберегавших человека в подлунном мире. При этом неизбежно происходило переплетение как собственно мусульманских, так и языческих, шаманских традиций.

Суфизм, таким образом, стал выдающимся проводником ислама в процессе его адаптации и закрепления на местной почве, включив в себя предыдущие религиозные традиции и верования, в результате чего появились новые образцы как культурно-религиозного симбиоза, межрелигиозного взаимодействия в целом, так и ислама, в частности.

Другой важной формой взаимовлияния суфизма и локальных традиций стало устное поэтическое творчество, которое в кочевой среде несло не только культурную, но и социальную нагрузку. Певцы-поэты *жырау* в кочевых обществах рассматривались также в качестве идеологов, выразителей интересов народа и даже лидеров социальных движений (ярким примером может служить Махамбет Утемисов – поэт, руководитель народного восстания). Одновременно в творчестве поэтов-певцов *манасчи* и *жырау* отражались и особенности религиозных воззрений населения, в частности, связанных с проблемой моральных поступков и паломничества в Мекку. Как показывают исследователи на основе изучения высказываний поэтов-певцов *жырау*, «номады казахских степей могли приравнивать к паломничеству собственно положительные действия и поступки» [Мухтарова 2007, с. 263]. Модификация отправления исламских религиозных обрядов в кочевой среде приво-

дила к тому, что вместе с осознанием основных положений ислама, упор, в частности, делался в большей степени на индивидуальное духовно-нравственное совершенствование, что и сообщали в своих песнях поэты-певцы *манасчи*, *жырау*. Например, Шал-акын (XIX в.) приводит, что:

Сможет ли человек найти веру
В далекой Мекке и Медине,
Если почитать родителей и гостей,
Домашний очаг лучше, чем Мекка
[Цит. по: Мухтарова 2007, с. 264].

Другим примером влияния ислама, в частности, суфизма в культуре народов региона стало творчество туркменского поэта Махтумкули (XVIII в.), который отразил суфийские идеалы Пути и олицетворил собственный Путь поэта с Путем дервиша. Исследователи отмечают поклонение Махтумкули перед личностью шейха (Х. А. Йасави), его мотивы странствия и ученичества как ступеней познания, философию суфизма в целом [Хаджиева 2007, с. 267–269].

Философия суфизма присутствует в стихах Махтумкули в виде закономерного в суфийской лирике обращения к Богу и использования эпитетов влюбленности, упоения чашей вина, понятий роза-соловей, зеркала для отражения своих чувств мистического озарения, растворения и приближения к Богу.

С тех пор как дервиш дал мне чашу вечности,
Стал смешивать мечеть я и мехраб;
Влюбившись, я не вижу, полн беспечности,
Где мощен мир, а где предсмертно слаб...

Ты там, Фраги, где пляшут с буйной силою
Джигиты шейхов пляску ветрокрылую.
Есть зеркало, и в нем я вижу милую,
И от воды не отличу ширап!
[Махтумкули 1948, с. 176]

Временная неравномерность исламизации приводила к тому, что и в XVI в. все еще продолжалась миссионерская деятельность суфиев, что хорошо показано В. Юдиным на примере анализа жизнеописания суфийского шейха Ходжи Исхака (Хазрат-и Ишана) из ордена *накибандийа* и его проповеднической деятельности среди казахов (куда входил, в частности, и Таваккул-хан) и их обращения в число своих мюридов [Юдин 2001, с. 167–178].

Заключая, хотелось бы подчеркнуть, что концептуальная схожесть концепций «единства бытия» и локальных доисламских представлений, несмотря на их различный внешний понятийный аппарат и апелляцию к разным традициям, приводила к их взаимопринятию и синтезу. Данный синкретизм и стал той отличительной чертой, которая характеризовала особенности утверждения ислама в Степи. При этом формы бытования ислама, в частности, суфийской традиции в регионе различались. С одной стороны – деятельность ордена *йасавийа*, охватывавшего преимущественно кочевое тюркское население региона и сумевшего в наибольшей степени инкорпорировать местные доисламские традиции. С другой стороны – деятельность орденов *накибандийа*, *кадирийа*, *кубравийа*, распространявшихся преимущественно в городской оседлой среде Мавараннахра и сумевших превратиться также в политическую силу. Одновременно с суфизмом, в ранний период распространения ислама в регионе происходило и развитие (в основном в городской оседлой среде) собственно богословской мысли, приведшее к оформлению ханафитского *мазхаба*, имевшего свои отличительные региональные черты, а также к богатой традиции мусульманских правоведов *факихов*.

Религия и социокультурные системы региона в условиях распространения и утверждения в средние века исламской традиции оказывались неразрывно связанными друг с другом. Более того, именно религиозный фактор (ислам) постепенно стал основой процесса консолидации и кристаллизации собственно социокультурных систем, того, что условно можно назвать цивилизацией. Ислам и существующие в нем различные, но вместе с тем взаимосвязанные традиции в рамках ханафитского *мазхаба* стал во многом определять лик и специфику центральноазиатской цивилизации.

В процессе своего утверждения исламу выпала задача своеобразного цементирования и закрепления уже существовавшего каркаса-здания, наполнения его новыми доктринальными положениями (впитавшими многое от предшествующих доисламских традиций), а также придания соответствующих этому новых форм, которые и станут уже неотъемлемой чертой данного региона.

Результатом данного многовекового длительного процесса стало выделение ислама в доминирующую религиозную традицию на фоне постепенного снижения и забвения всех предшествующих, за исключением языческой (хотя и видоизмененной). При этом сам ислам в свою очередь подвергся значительной модификации, приобрел разные формы¹ (особенно видимые в оседлой и кочевой среде), неодинаковую интенсивность проявления, а также географическую и временную неравномерность. Утверждение ислама, таким образом, подводило основу под приданием центральноазиатскому геокультурному комплексу своеобразного, замешанного на религии, контура. Данный контур все еще был расплывчатым, неустойчивым, порой значительно разнившимся в центре и на периферии, что приводило к пестроте и мозаичности. Тем не менее, ислам и суфизм внесли определенную упорядоченность в данные процессы, связав себя не только с религиозной, но и с общей социокультурной традицией в целом. Это в значительной мере способствовало тому, что в конечном итоге ислам в регионе стал устойчивым и пустившим глубокие корни элементом культуры. В этом качестве следующим логическим шагом для него становилось сохранение этих культурных символов. В решении этой задачи ислам обладал уже достаточными средствами, одними из которых было вращение в структуре политических образований и господство над

¹ О проблеме общности, единства и разнообразия ислама и его культурных форм, рассматриваемых в методологическом плане, см. работу крупнейшего советского, российского востоковеда – Л. Р. Полонской [Полонская 1994, с. 5–22]. В практическом плане одним из выражений данных форм в Центральной Азии стало сочетание норм обычного права, основанного на традициях (т.н. *адата*), и норм ислама или *шариата*. О специфике данного проявления среди казахов, см., например, работу А. Ш. Нурмановой [Нурманова 2001, с. 73–77].

умами жителей региона (хотя бы и в модифицированном, суфийском варианте). Проблема сохранения культурных символов и даже самой религии в наибольшей степени даст знать о себе в периоды кардинальной трансформации, которой подвергнутся общества региона в условиях стремительных изменений, связанных сначала с российской колонизацией и процессами модернизации, а впоследствии – и секуляризации.

В более общем плане, на макроуровне – уровне взаимодействия между религией и социокультурными системами можно говорить об интегративной функции религии, которая в наибольшей степени проявилась в период распространения и утверждения ислама – своеобразного процесса «собирания земель» под лозунгами этого вероучения. Необходимо, однако, отметить, что на микроуровне – в рамках собственно религии – имели место и иные функции, в частности, функция изменений (что видно на примере развития различных течений в исламе, а также эволюции самого ханафитского *мазхаба*, когда в разные периоды и в результате различных политических событий происходило выделение собственно богословской мысли, правоведения *фикха*, суфизма и т.д.).

Российская колонизация и сосуществование парадигм: христианство в Казахской Степи в XIX веке

Обратимся теперь к другой религиозной традиции, также оставившей свой след в истории региона – православной христианской, связанной преимущественно с российской колониальной политикой. На примере распространения христианства проследим формы взаимодействия иной религиозной традиции с уже устоявшейся социокультурной системой, основанной на исламе («народном исламе»).

Как известно, процесс утверждения влияния Российской империи среди народов Центральной Азии, растянувшийся более чем на 100 лет, официально восходит к 1731 г., когда правитель Младшего Жуза Казахской Степи Абулхаир-хан принял подданство России. Соответственно, именно территория Младшего жуза со временем стала своеобразным «полигоном», на котором постепенно отрабатывались основные принципы и положения российской политики по отношению к своим новым азиатским подданным. Одним из важнейших направлений данной политики было религиозное, носившее два измерения. С одной стороны, это необходимость выработки империей такой религиозной политики, которая бы (особенно на начальных этапах) не отталкивала, а привлекала «иноверцев» и делала Россию покровительницей всех входящих в нее народов региона. Данная политика содействия веротерпимости и укреплению ислама, заложенная еще Анной Иоанновной и Екатериной II,

была характерной чертой управления в XVIII – начале XIX вв. Политика умиротворения стала поворотным пунктом в управлении религиозными делами империи после так называемого периода репрессий в XVI в., когда имело место насильственное обращение в православие мусульман Поволжья.

С другой стороны, в процессе управления азиатскими подданными постепенно вырисовывался и иной аспект – их вовлечение в орбиту исторически традиционной для российского общества христианской (православной) религиозной модели. Данные два измерения со временем утвердились и стали ключевыми факторами религиозной политики империи в Центральной Азии. Для нас здесь представляет интерес вопрос о пределах влияния и способности социокультурной системы колоний отражать изменения, связанные, в первую очередь, с религиозным фактором. Каким образом культурные системы колониальной Центральной Азии, основанные (хотя и не везде и не всегда равномерно) на исламской модели, отражали новый религиозный вектор развития, который неминуемо утверждался Россией на своих новых территориях. Неминуемо – потому что распространение новой модели отношений по принципу «центр-периферия» подразумевало как технические и социально-экономические, так и культурные и духовные параметры. Спецификой данного процесса должна была также стать и его двусторонность, т.е. взаимные изменения, которые должны были претерпеть не только колонии, но и сама метрополия. В нашем анализе мы будем преимущественно рассматривать изменения, происходившие в колониях. Основную задачу данного раздела поэтому можно сформулировать следующим образом – каким образом социокультурные системы колонии отвечали на новые вызовы развития в виде распространения христианской модели и общей политики Российской империи в области религии.

*Основные направления религиозной политики империи
в регионе в начале XIX века*

Основными институциональными механизмами проведения религиозной политики в азиатской части империи являлись Мини-

стерство иностранных дел (Азиатский департамент, созданный в 1819 г.), а с закреплением на новых территориях – Министерство внутренних дел (Главное управление, а впоследствии – Департамент духовных дел иностранных исповеданий). Главное управление духовных дел иностранных исповеданий, созданное в 1810 г. и существовавшее вначале самостоятельно, позднее вошло в состав МВД в виде Департамента в 1832 г. [Нурғалиева 2005, с. 46–47]. Его создание свидетельствует о подчинении религиозных вопросов (связанных с различными религиями, а не только с православием) государственному управлению, а включение в состав МВД – также и о достаточной степени утверждения российской власти в колониях.

При этом особое значение придавалось Оренбургской Духовной консистории, ведавшей религиозными делами, а также Оренбургской Пограничной комиссии, которая с 1799 г. осуществляла судебную власть в отношении своих новых подданных, а, например, после отмены ханской власти в Младшем Жузе в 1824 г. – и полное административное управление. Так, после введения «Устава об Оренбургских киргизах» в 1824 г. Оренбургская пограничная комиссия осуществляла практически полное управление Младшим Жузом – от административного до судебного. То же самое относится и к Среднему Жузу после введения в 1822 г. «Устава о Сибирских киргизах». Заметим, что после включения в середине XIX в. в состав Российской империи южной части Центральной Азии – Бухарского эмирата, Кокандского и Хивинского ханств – судебное администрирование изначально было оставлено за местными элитами.

Выделим два основных направления религиозной политики колониальной администрации в Центральной Азии. Первое направление связано с отношением метрополии к исламу, второе – с распространением христианства среди местного населения. Далее основное внимание будет уделено второму направлению.

В ходе русской колонизации Центральной Азии, начиная с первой трети XVIII в., христианство вновь, но уже в виде православия, вместе с русскими поселенцами и казаками, сосредоточенными в основном вдоль Пограничных линий, стало постепенно проникать

в регион. С закреплением, утверждением и расширением метрополии, а также медленным, но постоянным процессом вовлечения местного населения в орбиту колониального развития, наряду с политическими и социо-экономическими процессами стали обозначаться и контуры социокультурного взаимовлияния. Православию в этом отношении придавалось особое значение, поскольку, как уже отмечалось выше, адаптация социокультурной системы метрополии к новым условиям своего расширения проходила вдоль так называемой религиозной линии, являвшей собой основу российского социокультурного пространства. Религия была способна придать ему особую устойчивость в условиях новой среды и одновременно с этим – была нацелена на трансформацию этой среды в соответствии с собственным алгоритмом развития.

Распространение христианства среди местного населения являлось длительным процессом, переживавшим свои взлеты и падения и во многом зависевшим от экономического развития колоний и колебаний политической конъюнктуры российских властей. Политике первоначальной евангелизации местного населения на раннем этапе колонизации, в начале XIX в. сопутствовало несколько факторов. С одной стороны, это локальные особенности – в частности, специфика синкретического мировоззрения номадов Степи, низкий социально-экономический статус казахов, принимавших православие, усугублявшийся неурожаем, джутами.

С другой стороны – это так называемый более широкий политический контекст, связанный со стремлением метрополии к своему утверждению на новых территориях как государства, проповедующего веротерпимость. Данная политика мирного включения на начальном этапе основывалась на следующем принципе Екатерины Великой, которая поддерживалась в целом и Александром I – «мы вами владеем, вы нам подчиняетесь, платите налоги, за это живите и веруйте как хотите» [ИРИ 2001, с. 19]. В историческом разрезе данное стремление к веротерпимости находит свои параллели в раннемонгольском периоде истории Евразии, когда первые Золотоордынские правители придерживались аналогичного взгляда, позволявшего завоеванным народам относительно безболезненно для своей социо-культурной системы принимать новое правление,

а самим монголо-татарам – выстраивать собственную систему социально-экономического администрирования (при первых монгольских правителях основа социо-культурной системы Древней Руси и Центральной Азии – религия – фактически оставалась нетронутой).

Религиозная политика Российской империи к началу XIX в. также стремилась отразить данный принцип и, замешанная на идеях Просвещения и гуманизма, отличалась желанием оказывать лишь политическое покровительство, получая взамен экономический интерес, статус великой державы и стабильность на своих дальних рубежах. В практическом плане данная политика выражалась в максимальном режиме благоприятствования по отношению к исламу, который в 1788 г. получил свое институциональное признание – учреждение «Оренбургского магометанского духовного собрания» было призвано, по синоидальному принципу, использовать религию в деле укрепления государства.

Локальные особенности также сыграли значительную роль. Мировоззренческие концепции кочевников, вынужденных следовать древней парадигме космического ритма жизни и хозяйствования, отражавшей их максимальную встроенность в природный цикл бытия, носили натур-философский, синкретический, холистский характер и потому – отличались размытостью, толерантностью и открытостью к включению и усвоению нового при одновременно сильном влиянии архаических пластов (более подробно об этом см. выше). Данная специфика приводила к особенностям развития ислама в регионе.

Специфика социальных связей кочевников также была неразрывно связана с общей экономической моделью хозяйствования и отличалась сохранением традиционных родовых связей при одновременной дисперсности, что приводило к региональному (трехжужовому) делению, отражавшему в том числе и особенности взаимоотношений того или иного региона Степи со своими соседями. Важным фактором данных взаимоотношений стало сосуществование и взаимовлияние различных парадигм развития в контактных зонах, что размывало границы «инога» и расширяло взаимодействие с ним. Например, существовавшее деление по линии «нома-

ды-земледельцы» в местах их взаимодействия размывалось и приводило к особому типу хозяйствования, а дисперсно разбросанные группы одного и того же этноса втягивались в орбиту сопредельных культур. Исторически и географически контактными зонами кочевников стали различные социокультурные системы – Российской империи, основанной на православии; Бухары, Хивы, Самарканда, Восточного Туркестана, основанных на исламе. Все это не могло не отразить особенности – качество, темпы, границы – взаимовлияния и взаимоусвоения различных социокультурных, а вместе с тем и религиозных моделей развития.

Учитывая вышеизложенное, при анализе политики распространения христианства в регионе пример Казахской Степи является наиболее репрезентативным, позволяющим показать направления взаимовлияния в данной контактной зоне, в то время как в отношении Бухары, Хивы, Коканда (присоединенных к империи значительно позже, в 1860-х гг.) и Восточного Туркестана данное взаимодействие практически не получило своего развития в силу совершенно иной социокультурной парадигмы. Здесь, как отмечалось выше, основным направлением выступало первое – показывающее возможности и пути адаптации метрополии к исламу. И наоборот, осуществление второго направления колониальной политики в области религии наибольшие успехи показало именно на западных и северных рубежах региона. Поэтому в настоящем исследовании этот вопрос будет рассматриваться на примере данного географического ареала. Хотя при этом, конечно же, необходимо отметить условность данного деления, вызванную существованием множества смешанных и размытых форм, оттенков и полутонов, воспринимавших и отражавших особенности обоих направлений. Таким образом, данное условное деление показывает лишь ключевые направления как политики администрации, так и существовавшего религиозного статус-кво в регионе.

Направления эвангелизации и отношение к «иному»

Все вышеотмеченное приводило к тому, что на раннем этапе колонизации метрополия преимущественно создавала общий

формат, контекст, подготавливала почву и очерчивала общие рамки прозелитизма. Акцентировка делалась на сподвижнических попытках отдельных служителей церкви, оседавших вдоль Пограничных линий; создание организованных миссий и отдельных епархий на новых территориях еще дождалось своего времени. В конце XVIII – начале XIX вв. обращение казахов в христианство вызывалось преимущественно социально-экономическими факторами – их бедственным положением, потерей родовых связей (хотя такие случаи все же были относительно редки). Участившееся взаимодействие в контактных зонах – в основном вдоль Пограничной линии, являвшейся своего рода буферной зоной между оседлым и кочевым пространствами, приводило к размыванию границ – не только географических, но и связанных с образом жизни и мышления. Данное размывание подкреплялось и чисто экономическими факторами – неурожаем, голодом, падежом скота, джумом, что вынуждало все большее количество казахов отдавать своих детей на воспитание пограничным чиновникам и казакам и одновременно обращаться к ним с просьбой о принятии христианства, поскольку оно несло с собой возможность остаться «вечно во всероссийском подданстве» и более-менее экономическую стабильность в будущем [ЦГА, Д. 205, Л. 63]. Данные просьбы казахов об отдаче детей на воспитание и одновременном принятии и новой религии, и нового подданства, как о том свидетельствует, например, только что упомянутое дело, преследовали, помимо экономических, и такие цели как сохранение жизни своих детей. Другая категория обращавшихся с просьбой о «введении в веру по закону христианскому» составляли также неимущие киргиз-кайсаки (казахи), но при этом они, в отличие от первых, вовсе не имели родственников («никакого родства не имеющие», «за неимением в киргизском роде свойственников»), а потому – изъявляли желание «воспринять святое крещение и остаться в здешнем войске в казачьей службе» или же «воспринять веру греческого вероисповедания и быть вечно в российском подданстве, жительствуя в Усть-уйской крепости у того, кто примет...» [ЦГА, Д. 205. Л. 63, 604].

Принятие христианства также рассматривалось ими как один из способов получения относительной экономической стабиль-

ности (будь то в условиях казачьей службы или же крепостной зависимости) при одновременном разрушении (отсутствии) родственно-социальных связей. Невольно возникают параллели с распространением ислама на южноазиатском субконтиненте, когда при обращении в ислам местное, преимущественно низкокастовое население и *неприкасаемые-хариджаны* также связывали с обращением в новую веру улучшение своего экономического и социального статуса [Подр. см.: Ашрафян 1995, с. 118-121; Алам 1995, с. 43–45].

Непрекращавшееся бедственное положение некоторых семей приводило и к тому, что родители не просто отдавали на воспитание (правда, получая взамен материальный эквивалент вместе с принятием христианства и нового подданства – об этом см. далее), но и продавали своих детей, как о том свидетельствуют многочисленные дела Оренбургской пограничной комиссии периода 1800–1810 гг. Достаточно широкое распространение этого явления привело в 1808 г. к институционализации данных форм отношений – к узаконению продажи детей неимущих казахов. Причем, продажа осуществлялась как русским подданным, в частности казакам, не имевшим детей или желавшим взять их себе на воспитание [ЦГА, Д. 205, Л. 98, 98 об.], так и в том числе, уже позднее, католическим зарубежным миссионерам [ЦГА, Д. 246, Л. 1–17].

Последний факт заслуживает отдельного рассмотрения и свидетельствует, во-первых, об активной неправославной миссионерской деятельности на пограничных с Младшим Жузом территориях, в частности, в Астрахани (об Эдинбургском миссионерском обществе в Астрахани в первой половине XIX в. см.: [Зайцев 2006, с. 10]); во-вторых, об относительной терпимости властей к миссионерам-неправославным; в-третьих, видимо о том, что для российских властей принятие «иноверцами» христианства, пускай даже и неправославия, являлось более желательным, чем их «оставление в вере магометанской». Кроме того, вовлечение в орбиту христианских ценностей, как правило, сопряженных со станичной (городской) и оседлой жизнью, должно было по мнению властей способствовать модернизации казахов, их оседанию и непротивлению империи, а в конечном счете – и русификации в целом. Смена

религиозной идентичности, таким образом, становилась важным элементом формирования новой социокультурной идентичности. Именно поэтому, как представляется, обращение в любое течение христианства в конечном итоге способствовало укреплению власти. Тем более, что сама власть не прекращала наблюдать за судьбой проданных детей и, как в случае продажи казахских детей католическому священнику патеру-супериору Иосифу Сурину, умела предъявлять свои права.

Данное дело интересно тем, что предоставляет возможность проследить судьбу крещеных казахов (поскольку дело велось в течение 20 лет), а также дает общую картину-зарисовку в отношении администрирования и управления религиозными вопросами в Российской империи. Суть дела состоит в следующем. Житель г. Астрахани из армян Иван Петров Балеев в 1815 г. купил у киргиз-кайсака (казаха) Кушумбая Суюндукова двух малолетних сыновей – четырехлетнего Кула и трехлетнего Ерембека, получил в обмен письмо-согласие их отца, засвидетельствованное управляющим ханства султана «Меньшой орды» Каримовым, а также Астраханским уездным судом, а затем перепродал их католическому священнику патеру-супериору Иосифу Сурину. Последний, в свою очередь, должен был зарегистрировать эту сделку, что он и совершил, обратившись в феврале 1817 г. в Оренбургскую Пограничную комиссию с прошением о получении необходимого документа, удостоверяющего его права на детей. Причем, в соответствии с императорским Указом от 1808 г., ему необходимо было заботиться о детях по достижении ими 25-летнего возраста, после чего они вольны были сами решать, оставаться ли им у него далее или нет.

На протяжении почти 7 месяцев Пограничная комиссия решала вопрос – удостоверяла правдивость слов, вызывая Балеева, требуя копии от управляющего ханством Младшего Жуза, пока, наконец, в сентябре 1817 дала итоговое разрешение патеру-супериору И. Сурину.

Однако, на этом история не закончилась, поскольку точно в соответствии с достижением детьми 25-летнего возраста, в 1837 г. дело было возобновлено и Пограничная комиссия подала запрос в Губернское правление, чтобы оно «отыскало патера Сурина и ото-

брало от него киргизских мальчиков и письменный вид на них». Далее была задействована городская полиция г. Астрахани, получившая сведения от некоего католика Григория Миритарова о том, что в 1820 г. патер-супериор Сурин выехал за границу и передал старшего мальчика Кула ему, Миритарову, а младший брат Ерембек умер. Кул же принял римско-католическое вероисповедание и был назван Петром Григорьевым, а во время «ревизии причислен Губернским правлением в мещанское общество». Далее полиция «донесла, что Петр находится в услужении у чиновника Якова». В итоге Губернское правление определило доставить Петра Григорьева в Оренбургскую пограничную комиссию для выяснения его дальнейшей судьбы [ЦГА, Д. 246, Л. 1–7]. На этом дело обрывается.

Таким образом, на основании данного дела можно сделать предварительные выводы о том, что вопросы, связанные с религией, решались властями со всей дотошностью – задействованы были практически все уровни власти – от Пограничной комиссии и Губернского правления до городской полиции. Посылались и перепроверялись различные запросы, люди вызывались для дачи показаний. И если в целом, судя по другим делам, обращение в христианство преимущественно все же оставалось уделом местного правления и фиксировалось в относительно небольших по объему делах, то в случае с католической миссией наблюдалось обратное.

После крещения казахи принимали соответственно новые русские фамилии и имена и, если это были самостоятельные просьбы совершеннолетних, то их отправляли на поселение в русские деревни или казачьи станицы. Таким образом, с одной стороны, разрушались родовые связи (если обращенец имел родственников и семью) и система родовых отношений в целом, с другой стороны, «новокрещену» предоставлялась возможность избежать осуждения членов своего рода, а, перейдя в оседлость – и голода.

Для неимущих казахов это представлялось тем более привлекательным, если учитывать фактор материального поощрения при крещении. Так, совершеннолетним казахам, пожелавшим принять «веру греческого вероисповедания», из казны выдавалось от 5 до 10 рублей и выдача трехлетней налоговой льготы. При этом их отправляли к казакам в отдаленные от линии станицы. Малолетних

же детей, которых потом усыновляли или же брали на воспитание, обязаны были вводить в православную веру. Данный приказ Оренбургской пограничной комиссии по предложению его военного губернатора князя Волконского от 18 июня 1804 г. стал основным документом, регулирующим данные отношения в самом начале XIX в. [ЦГА, Д. 205, Л. 75, 75 об].

Позднее, согласно указу 1822 г., вместо прежней 3-летней даровалась уже 6-летняя налоговая льгота, сумма материального поощрения также выросла. Так, например, в указе 1836 г. отмечалось, что принявшим христианство «из государственного казначейства повелевалось давать по 25 руб. ассигнациями» [Нурғалиева 2005, с. 38–39]. В некоторых случаях сумма доходила и до 100 руб., правда, официально это было связано с сопутствующими моментами, например, с причислением казахов в число казаков Уральского войска, а потому, согласно формулировке, деньги выдавались «на домашнее обзаведение» [ЦГА, Д. 2030, Л. 1, 1 об]. Показательно, что основным вопрос в данном деле состоял в желании братьев Копзасара и Торюбая Матаевых быть причисленными в казачье войско, в качестве же сопутствующего фактора являлось обязательное принятие христианства. Лишь только после того, как братья «восприяли святое крещение и наречены первый Гаврилом, а последний Степаном», они были причислены в Уральское войско и получили соответственно по 100 рублей каждый [ЦГА, Д. 2030, Л. 2]. Видимо, в данном случае в Уральском войске удалось совместить и получить деньги сразу на два дела – и крещение, и выдачу пособия на обустройство, потому и окончательная сумма получилась достаточно внушительной. Заметим, что в 1830-е гг. 100 руб. были большими деньгами. На 90 руб., например, можно было купить двух лошадей, хороший кафтан стоил также немалых денег – 20 руб. [ЦГА, Д. 321, Л. 9 об].

Дела о принятии христианства в начале XIX в. интересны не только сами по себе, но и в связи с тем, что они косвенным образом отражают особенности социальных отношений в Степи, а также специфику религиозного и социокультурного взаимодействия. Так, например, с просьбами о принятии христианства обращались не только казахи, но и, как показывают материалы архива, персы

и калмыки [ЦГА, Д. 205, Л. 439–440, 672, 672об]. Причем, связано это было с их бегством из Степи, после того как их, видимо, ранее пленили казахи и они вынуждены были некоторое время (это могли быть месяцы и годы) жить среди казахов. Бегство же из плена и желание осесть в мультикультурном «мегаполисе» того времени – Астрахани – было сопряжено с принятием христианства, что и зафиксировали официальные протоколы Оренбургской Пограничной комиссии.

При этом примечательно, что пленные, судя по материалам показаний, не делали попыток перейти в ислам, находясь в казахском плену. Видимо, какого-либо специального давления в этом плане казахи на них не оказывали, поэтому и добровольно это решение не принималось. Данное обстоятельство может свидетельствовать о том, что средне- и малоимущие казахи не придавали факту обращения особого значения – работа и жизнь рядом с «иноверцем» для них, как правило, не несла запретного смысла, скорее, был важен чисто утилитарный интерес, т. е. работа по хозяйству. Поэтому, например, политический протекторат и принятие подданства Российской империи в первой трети XVIII в., не отягощались проблемой «дар аль-Ислам» или «дар аль-Харб». В отличие, например, от бухарских и ферганских теологов, задававших этот вопрос и мучавшихся над попытками примирения теологии и своего нового статуса – политической зависимости в результате присоединения к «неверной» Российской империи [Komatsu 2007, p. 6–9] – в условиях казахской Степи не существовало даже постановки такого вопроса. Это не удивительно, если учесть «размытость» ислама в Степи и его соединение с архаическими тенгрианско-шаманскими религиозными верованиями, которые, являясь достаточно толерантными в области взаимодействия с другими религиозными системами, оказывали самое непосредственное влияние на образ жизни казахов и их отношение к «иному». Это и становилось основой *особого подхода, характерного для жителей этой части Степи – включающего «иное» в свою социокультурную систему, но не полностью его видоизменяющего, а лишь адаптирующего, одновременно позволяя сохранять неизменными его ключевые религиозные и культурные характеристики.* Для пленников Степи данный подход приводил

к тому, что, экономически и хозяйственно адаптируясь к новому образу жизни, они, как правило, не утрачивали своих основных религиозных символов (за исключением одного случая, смотрите далее). Для казахов же такой подход имел двойные последствия – с одной стороны, терпимость в отношении «инога» и обогащение собственной социокультурной системы; с другой стороны, потенциальная возможность растворения и потери собственной идентичности на периферии своей социокультурной системы и, тем более, в иной среде. Данный момент во многом объясняет как отдельно практиковавшееся принятие казахами христианства, так и то, почему именно в данной, условно говоря, северо-западной, а не южной контактной зоне российской Центральной Азии данное явление вообще стало возможным.

Показательно также, что уже в российской социокультурной среде, после бегства из казахского плена, обращение к властям сопровождалось и одновременными просьбами о принятии христианства, что может свидетельствовать об ином формате взаимодействия между религией и социокультурной системой. В этом отношении можно провести параллели между христианской (православной) и исламской моделями, каждая из которых практически идентично друг другу стремилась не просто к включению «инога» в свою среду, но и к его видоизменению. Только что приведенное дело с просьбой о принятии христианства бежавшими из плена калмыками и персом как раз хорошо демонстрирует данный аспект (равно как и другие материалы по принятию христианства казахами).

В качестве другого примера относительно видоизменения «инога», но уже исламской традицией, можно привести дело о бежавшем из Бухарского плена капрале Оренбургского казачьего полка Александре Иванове. Практика взятия в плен русских и казаков и их продажа в южных контактных зонах, например, в Бухаре, сопровождалась их вынужденной адаптацией к новым локальным условиям, основанным на исламской традиции. Как показывают материалы дела, капрал был пленен 4 казаками, затем перепродан другому, который, в свою очередь, доставил его в Бухару для следующей перепродажи местным жителям. Уже в Бухаре капрал заявил

своему новому владельцу о том, что он «магометанского закона» человек, т.е. исповедует ислам, а потому был отпущен на волю. Впоследствии, вместе с отходившим русским торговым караваном он, предварительно заплатив сопровождавшим его казахам сто рублей, был доставлен обратно в Троицк. Причем, после допроса по прибытии в Троицкую приграничную комиссию он специально дополнил в отдельном протоколе, что «он называл себя по бытности в Бухарии магометанином для того, чтобы по знанию им татарского разговора освободиться из плена и не быть в рабах» [ЦГА, Д. 205, Л. 675–676, 676 об, 680, 685, 685 об]. Здесь представляет интерес не только способность капрала изъясняться на татарском языке и отличное знание местных условий. Заслуживает внимания, прежде всего, изначально неодинаковый статус ислама среди казахов и бухарцев. Если для первых статус капрала как якобы «магометанина» не возымел практически никакого значения, то для вторых это означало многое и, прежде всего, свободу, которую необходимо было дать своему единоверцу. Оренбургская Пограничная комиссия по достоинству оценила действия капрала и, более того, «из уважения к полному его терпению, а особливо снисходя к теперешнему бедному его состоянию» даже предоставила ему компенсацию в размере 80 рублей за понесенные материальные и иные лишения.

Однако, столь счастливые концовки не всегда имели место. В другом случае – пленном русском, который за более чем 20 лет своей жизни среди казахов настолько адаптировался к локальной социокультурной среде, что принял ислам, женился на местной девушке и даже сделал обрезание, – Пограничная комиссия была сурова [ЦГА, Д. 1537, Л. 2–19]. Переход православных в ислам не только не приветствовался властями, но был практически запрещен. Недопустимость перехода из православия в другие религии определялась общей рамочной концепцией империи – симбиозом религии и государства, – при котором православие являлось официальным господствующим вероучением, а российский самодержец (как выразитель всей государственности) – его хранителем. Отсюда любые попытки по обращению православных в иные религии жестко пресекались. Согласно Уложению о наказаниях от 1845 г. «сворачивание в ислам влекло за собой лишение всех прав состоя-

ния и ссылку на каторжные работы на срок от 8 до 10 лет, в случае применения насилия срок увеличивался до 12-15 лет» [Нурғалиева 2005, с. 39–40].

Данную политику косвенным образом отражают и архивные материалы. Вышеотмеченное дело о переходе в ислам пленника Аввакумова является практически единственным в материалах Оренбургской Пограничной комиссии в первой половине XIX в. Забегая вперед, заметим, что к концу XIX в. количество подобных дел стало возрастать, что вызывалось, помимо прочего, общим политическим контекстом, нараставшим кризисом управления империей своих национальных окраин, ростом этнической и религиозной идентичности локального населения, влиявшего на православных.

Строгость наказаний в данном случае была связана со стремлением вырвать обращенного в ислам пленника из уже ставшей привычной для него среды и заново включить в прежнюю социокультурную систему, основанную на православии, а именно: вернуть обратно на прежнее место жительства в деревню Лава, несмотря на возраст (60 лет), новую семью и трех «прижитых» детей, а также то, что он уже практически позабыл русский язык (с представителями комиссии он изъяснялся уже через толмача-переводчика). Таким образом, Пограничная комиссия пыталась жестко восстановить привычный статус-кво – религиозную и социокультурную идентичность. Последние два дела дают наглядное представление о высокой степени видоизменения «инога» (или же восстановления прежнего статуса) как исламской, так и христианской традициями. Политика метрополии в отношении соотечественников, волею судеб оказавшихся в иной (мусульманской) среде, во многом зависела от степени их включения в «иное» или же, наоборот, от отторжения от него. Если в первом случае капрал Александр Иванов предпочел возвращение к привычному для него статусу русского и православного и, путем бегства, отказался от встроенности в новый социокультурный контекст Бухары, основанный на исламе, то в случае с Иваном Аввакумовым, наоборот, произошло обратное. Соответственно, метрополией были задействованы и различные методы наказания – кнута и пряника.

Одним из элементов религиозной и административной политики властей был строгий учет и контроль за правильностью ведения

и исполнения дел, а также максимально возможное сотрудничество с локальными элитами. В последнем случае взаимодействие поощрялось и стимулировалось как материальным, так и бюрократическим ресурсом. Для выявления пленников или беглецов-крепостных крестьян, искавших свободы и живших в Степи, Пограничная комиссия сотрудничала с местными правителями, в частности, в рассматриваемый период – с правителем западной Внутренней (Букеевской) орды Б. Айчуваковым. Так, в случае с Иваном Авакумовым (который, правда, изначально являлся не беглецом, а пленником) нашедшим его султану и двум биям Пограничная комиссия должна «выделить на кафтаны по 5 аршин сукна, из коих первому по 15 руб., а последнему по 10 руб. за аршин, а бия Манку Кулова, который и прежде оказывал подобные услуги, произвести в тарханское достоинство» [ЦГА, Д. 1537, Л. 18]. Другим видом поощрения в религиозной сфере являлся, например, и такой как присвоение военного звания муллам. Таково, в частности, «Дело о производстве находящегося при султани Шигае (Нуралиеве) муллы 3 Мещеряцкого кантона хорунжего Мухамет Валия Юсупова в чин сотничий» [ЦГА, Д. 1178, Л. 1–2], что само по себе является событием незаурядным, однако в условиях государственно-религиозного симбиоза может рассматриваться как частное проявление исключительной роли государства в религиозной сфере.

*Религиозное администрирование процессом христианизации
в первой половине XIX века*

Статус православия как государственной религии приводил к чрезвычайно тщательному и детализированному религиозному администрированию, особенно если это касалось принятия христианства. Это означало, прежде всего, требования фиксации всех случаев и обязательного уведомления о них как духовных, так и административных органов. Так, например, крещению «иноверцев» на местах обязательно должно было предшествовать заблаговременное уведомление об этом священниками местных административных органов (в основном это были командиры крепостей, связанных с Оренбургской Пограничной комиссией), которые, соответ-

ственно, уведомляли об этом и Оренбургское Духовное правление. Кроме того, в 1804 г. Пограничной комиссией было установлено отправлять людей для крещения непосредственно в Оренбург и от туда уже направлять их на поселения в различные российские станции [ЦГА, Д. 501, Л. 1]. Представляется, что, помимо тенденции к централизации и учета неопитов, данным способом религиозная власть стремилась также и исключить возможное распространение всякого рода неканонических религиозных движений и сект (старообрядцев и др.) Своевольные случаи «обращения святым крещением» пресекались. Однако, данная четкая регламентация, неизбежная в условиях статуса православия как государственной религии, не сразу получала свои окончательные и четко фиксированные формы. Вместе с закреплением и присоединением новых земель процесс этот совершенствовался, о чем позволяют судить, например, следующие материалы.

В 1804 г., самом начале процесса христианизации, когда первые прецеденты только начинали получать свое развитие, это хорошо отражено в рапорте командира Танальцкой крепости Уральского войска штаб-капитана Епанешникова в Оренбургскую Пограничную комиссию относительно крещения некой казашки Яншибек Чурчаевой (принявшей имя Евдокии) местным священником Егоровым [ЦГА, Д. 205, Л. 32–34]. Командир крепости в своем рапорте фиксирует факт ее крещения местным священником, ее выхода из Орды (т.е. прежнего места жительства) со своим скарбом, скотом (5 лошадей, 2 коровы) и запрашивает Оренбургскую Пограничную комиссию относительно дальнейших шагов. Пограничная комиссия соответственно направляет запрос в Оренбургское Духовное правление относительно факта самовольного крещения местным священником и, получив от них ответ, в свою очередь, направляет следующее заключительное предписание командиру крепости. В части религиозных дел оно строго инструктирует штаб-капитана, что данное крещение, совершенное как минимум без ведома капитана крепости, «не соответствует пограничным постановлениям и особо предписанным на таковые случаи всем командирам правилам» и чтобы впредь «оное всеми священниками, в тех линиях находящимися, воспретило делать подобные крещения без ведома

войсковых начальников». При этом дело священника Егорова о совершенном им самовольном крещении было передано на рассмотрение в Оренбургское Духовное правление для определения соответствующего наказания.

Другим репрезентативным делом, свидетельствующим о необходимости получения четких предписаний со стороны Пограничной комиссии, а также дающим почувствовать атмосферу того времени и показывающим непростые жизненные судьбы людей, вынужденных приспособляться и находить любые способы к выживанию, является рапорт командира 3-го линейного Оренбургского гарнизонного батальона майора Арбузова. Замечательный сам по себе как четкий слепок того времени, рапорт в Оренбургскую Пограничную комиссию стоит того, чтобы привести его практически полностью, сделав лишь несколько купюр (необходимо отметить, что стиль майора несколько отличался от стандартного канцелярского). В 1807 г. майор Арбузов писал: «Джагалбайлинского роду из команды старшины Таймана Тюлеганова из числа кочующих около станицы ... (название станицы нечетко – Л. Е.) киргисцов (казахов – Л. Е.) женка (женщина – Л. Е.) ... Баптыкова, имеющая будет 19 лет, пришев на оной объявила, что она по худой жизни в разсуждении совершенной киргисцов бедности и не имея почти вовсе дневного пропитания, желает дабы избегнуть от сего обстоятельства, воспринять веру греческаго вероисповедания и жить в пределах России оной. Она заблагоразсудит (решила – Л. Е.), что для исполнения приведения ея в веру российской религии, уже не желает обратиться к своим соотечественникам и если сие не примется в уважение (не будет учтено – Л. Е.), то она объявляет, что при самом ее обращении (возвращении – Л. Е.) в Орду лишится жизни. А как я по случаю недавнего водворения, не имея на предмет сей от Пограничной комиссии повеления, вследствие чего предъявляя о сем обстоятельстве прошу о сказанной женке (упомянутой женщине – Л. Е.) ... и на будущие подобные ему случаи в разсуждении принятия в веру греческаго вероисповедания киргисцов снабдить меня в резолюции полным разрешением» [ЦГА, Д. 530, Л. 2].

В этом отрывке как на моментальном фотоснимке эпохи пунктирно обрисованы все основные вопросы, связанные с принятием

христианства на начальном этапе. Для молодой девушки казашки это – бедность, толкающая на решительные меры, включая разрыв устоявшихся социальных связей, и одновременное понимание традиционности данных связей, достаточных для того, чтобы сделать ее асоциальным элементом и изгоем в своей среде в случае возвращения. Для администратора майора Арбузова это – профессиональный вопрос, связанный, с одной стороны, с его недостаточным опытом, с другой стороны – с новизной вопроса и отсутствием официальных указаний по регулированию подобных дел в подотчетной ему местности.

Таким образом, проблемы, так или иначе связанные с религиозной сферой, в самом начале XIX века получали свое разрешение, что называется, по ходу дела. Материалы более позднего периода, 1830–1850-х годов свидетельствуют уже о других постановках вопросов. Вместе с закреплением империи на западных границах Центральной Азии и дальнейшим продвижением на юг и юго-восток региона на этом этапе мы видим уже достаточно устоявшиеся формы религиозного администрирования. Одним из них являлось четкое взаимодействие между государственными и религиозными структурами, в частности, между Оренбургской Пограничной комиссией и Оренбургской Духовной консисторией. Дела, связанные с обращением в православие или же так или иначе затрагивающие судьбу неофитов, подлежали не просто учету в Оренбургской Духовной консистории, но и, более того, четко разграничивались и должны были сопровождаться личными письменными «саможелательными» просьбами о принятии в веру. Причем, показательно, что регуляция данных правил и разработка процедуры обращения осуществлялись Оренбургской Духовной консисторией и только затем уже направлялись в Оренбургскую Пограничную комиссию для дальнейшего распространения среди начальников крепостей, линий и т.д. [ЦГА, Д. 2110, Л.2]. Обращает на себя внимание и образец текста «саможелательных просьб» (копия формы, взятой из Указа 1750 г.), в котором не просто отмечалось желание принять православие, но и приводилось, условно говоря, «теологическое доказательство» необходимости данного шага с соответствующей богословской терминологией [ЦГА, Д. 2110, Л. 7, 7 об].

Данная форма-образец являет собой замечательный пример символического характера культурной системы (в основе которой лежит религия). Смена вероисповедания должна была стать не просто техническим актом и своеобразной формой отчетности, но зафиксированным стремлением обрести новый религиозный смысл и символику, а вместе с ними и общие символы новой социокультурной системы. Так религиозная символика, формирующая символику социокультурной системы, прокладывает дорогу для своего принятия, что закономерно приводит к конструированию и новой культурной идентичности. Поэтому, когда желающие принять православие ставили свои подписи под текстом, казалось бы, абстрактного и чисто теологического характера, прославляющего данную веру и ниспровергающего иные, то этим самым в глазах Духовной консистории они давали свое согласие на смену парадигм и символов. Именно поэтому данный документ, казалось бы, лишний с точки зрения бюрократического администрирования, для Духовной консистории имел особое значение. Будучи символом, он нес в себе более глубокий смысл, чем это могло показаться на первый взгляд.

В этом отношении отмечается значимость символов в любом вероисповедании, собственно, любую религию можно представить и как своеобразный символический ряд. По мере снижения статуса религии в культурной системе модерна прослеживается и постепенное уменьшение символического значения тех или иных явлений культурной, социальной, личностной жизни. Поэтому в определенной мере символизм носит сакральное измерение и должен отражать также особенности того или иного вероучения. Показательно, что в исламе, например, где линия водораздела между сакральным и социальным, как ни в какой иной религии, очень тонка и практически неуловима, символизм проникает во все поры социальной жизни *уммы* (а также тех обществ, которые, хотя и провозглашаются секулярными, все же развивают свою культурную идентичность, основанную на исламе). Отсюда и высокая роль символов, намеков и полутонов, вплетающихся в нить повседневной жизни данных социокультурных пространств – квинтэссенцией этого можно считать уже ставшее трюизмом «Восток – дело тонкое». Аналогичное высокое значение приобретают символы в повседневной, обыден-

ной жизни и в китайской социокультурной системе. Показательно также, что в современной западной социокультурной системе, основанной на западном христианстве, провозглашение в XX столетии секуляризации в контексте нашей темы можно рассматривать как отказ от цельного символического, косвенного мышления и, соответственно, как обращение к мышлению более частному, прямому и конкретному (без намеков и полутонов).

Возвращаясь к теме исследования, можно заключить, что к середине XIX столетия, когда продвижение империи вглубь Центральной Азии интенсифицировалось, данный вопрос как по накатанной колее довольно четко решался на уровне местных властей и лишь ставился в известность Оренбургской Пограничной комиссии, которая впоследствии (1864 г.) и вовсе перестала существовать, слившись воедино с Сибирской и Сыр-Дарьинской Пограничными линиями и уступив решение местных вопросов соответственно Оренбургскому, Западносибирскому и Туркестанскому генерал-губернаторствам. Вместе с новым административным делением и управлением в расширившихся границах империи вопросы религиозной политики стали получать особое звучание – к более-менее устоявшемуся опыту прозелитизма в Степи, замешанному преимущественно на социо-экономическом и индивидуальном факторе, стало добавляться новое измерение.

Схематично это можно представить как следующий этап эвангелизации, когда разработка широкого контекста, общая рамочная структура были созданы, империя значительно укрепилась на первоначально присоединенных землях и постепенно расширила свои границы на новых, а количество перешедших в христианство казахов увеличилось. Точных данных по крещению в первой половине XIX в. представить невозможно в силу как неточной фиксации всех дел, особенно на начальном этапе, так и появившейся во второй половине XIX в. обратной тенденции – процесса «де-эвангелизации», или выхода казахов из православия.

Тем не менее, по данным Оренбургской Пограничной комиссии в 1804-1840-х гг. насчитывалось свыше 50 дел, связанных с крещением казахов или же так или иначе имевших косвенное отношение к этому процессу (например, об освобождении из рабства

крещеного казаха, о беглом рабе из крещеных казахов, об отчислении из числа казаков крещеного казаха, о присуждении прав дворянства крещеным казахам; причем, в одном деле может идти речь как об одном человеке, так и нескольких, включая целые семьи) [ЦГА, Д. 1898, 1913, 2109 и др.]. По данным Омского областного правления в 1822–1838 гг. имелось всего 12 дел о принятии казахами православия [Нургалиева 2005, с. 39]. В середине же столетия, например, с 1855 по 1864 гг. по данным уже Степной комиссии среди Оренбургских киргизов было крещено 127 казахов, а среди Сибирских киргизов с 1860–1864 гг. – 109 чел. [цит. по: Уяма 2007, р. 26]; по данным Тобольской епархии, в 1860–1865 гг. – 149 чел. [цит. по: Садвокасова 2005, с. 94]. На первоначальном этапе количество принявших христианство несопоставимо с данными, относящимися к более позднему периоду – второй половине XIX в. – ввиду как меньшего географического охвата империей новых земель (пионером в данном вопросе, как уже отмечалось выше, была западная часть Младшего Жуза и Внутренняя Орда), так и относительно слабой институционализации «духовного ресурса» – специально организованных миссий, миссионерских обществ, самостоятельных епархий в Степи, неактивной поддержки государством образования и так называемой политики русификации в целом. Весь этот мощный административный ресурс государства в поддержку православия будет задействован позднее, начиная уже с середины XIX в., что, кстати, не замедлит отразиться на состоянии религиозной сферы и будет иметь двоякие последствия. С одной стороны, это увеличение количества неофитов, с другой – обратный процесс отторжения «иноге» и усиления традиционной религиозной идентичности, приведший к так называемой «де-евангелизации» среди крещеных.

*Процесс христианизации
во второй половине XIX – начале XX веков*

Начиная примерно со второй половины XIX в. евангелизация в Степи, как правило, осуществлялась уже не только вдоль Пограничных линий и спонтанными усилиями отдельных священников,

хотя и поддерживавшихся государством и Оренбургской Духовной консисторией. Упрочение православия было институционализировано уже на более масштабном и широком уровне – при епархиях создавались отдельные миссии, наиболее ранней из них являлась миссия Тобольской епархии, созданная в 1828 г. в Западной Сибири [Уяма 2007, р. 26; Реугозе 2004, р. 114], хотя ее деятельность в Степи на начальном этапе была проявлена слабо. Активная деятельность миссий относится к более позднему периоду. В 1881 г. была образована Киргизская духовная миссия (вопрос о создании которой ставился Святейшим Синодом еще в 1820-х гг.) как часть Алтайской духовной миссии при Тобольской епархии, а с 1895 г., в связи с образованием Омской епархии, она отделилась от Алтайской духовной миссии и стала самостоятельной, подчинившись Омскому епископу [Нургалиева 2005, с. 84; Садвокасова 2005, с. 94–95]. В помощь миссионерам были созданы отдельные миссионерские общества, которые задействовали и местный административный ресурс. Так, например, в члены Православного миссионерского общества, созданного в 1870 г. и охватывавшего своей деятельностью территорию Степи, вступали на правах членства и чиновники местной администрации [Садвокасова 2005, с. 91]. Весьма показательны также и распространение среди местного населения основ веры, религиозных сочинений, в частности, можно отметить перевод на казахский язык Евангелия от Луки [см.: Зайцев 2002, с. 67–74].

Другой аспект нового измерения религиозной политики метрополии во второй половине XIX в. был связан с требованием адаптации православной модели к условиям, в которых социокультурные системы основывались на совершенно иной, хотя одновременно и схожей с христианством авраамической традиции Писания – исламе. В условиях устоявшихся и прочно пустивших свои корни исламских традициях (Бухара, Самарканд считались твердынями и оплотом ислама в регионе) даже экономическая стимуляция как основа прозелитизма уже не могла быть действенной. Миссионерство в привычном смысле этого слова не приводило, да и не могло привести к крупным положительным результатам в условиях изменения общей политической ситуации в регионе и империи в целом. Т. Уяма, отмечает, например, трудности, связанные с миссио-

нерской деятельностью, которые испытывала Тобольская духовная консистория в 1860–1870-х гг. Не оправдало возложенных на него надежд и создание миссионерского монастыря на берегу озера Иссык-Куль [Ууата 2007, р. 26–28, 31–38]. З. Садвокасова приводит мнение миссионеров о том, что христианство среди кочевников не приживается в силу влияния татарских мулл, которых они призывали изолировать от казахов [Садвокасова 2005, с. 107].

Во второй половине XIX в. постепенно менялись настроения среди завоеванных народов империи. В 1860-е гг. (особый пик пришелся на 1866 г.) в Поволжье прошло мощное движение по возврату крещеных татар обратно в лоно ислама. Также в этот период получила завершающие формы колонизация южной части Центральной Азии, когда в состав империи был включен последний очаг сопротивления – Бухарский эмират. Поэтому здесь империя сосредоточилась преимущественно на первом направлении – своей адаптации в условиях исламской парадигмы развития, – а также стремилась осуществлять лишь политический контроль, не вмешиваясь в дела судебно-административные и уж тем более стараясь явно не тревожить веками устоявшуюся религиозную сферу.

В последней трети и конце XIX в. формирование просветительских тенденций в среде локальных элит Центральной Азии закономерно приводило на рубеже столетий к возрастанию чувства национального самосознания и подчеркиванию этнической идентичности, замешанной на религии (исламе) и собственных культурных традициях. Показательно, что во второй половине XIX столетия получает большее применение и изменение акцентировки в определении азиатских подданных империи – теперь это уже не *иноверцы*, как это было ранее, при Екатерине Великой и в начале XIX в., а *инородцы*. Впервые данное определение было введено в оборот еще бывшим генерал-губернатором Сибири М. М. Сперанским, подготовившим Указ о Сибирских киргизах в 1822 г. Как отмечают исследователи, это было связано со стремлением учитывать, прежде всего, образ жизни и хозяйствования казахов и подготовить их к оседлости [Нургалиева 2005, с. 41–42], на что, собственно, и было рассчитано введение данного Указа. Однако изменение в акценти-

ровке, несколько предвосхитившее свое время, более масштабно стало проявляться позднее.

Столь незначительная, казалось бы, смена определений имела исключительное значение, поскольку к концу XIX в. отражала не только смену восприятия российской элитой субъектов империи, но и происходившие изменения в самой метрополии и ее колониях. На смену старому принципу имперской идентичности приходило понимание нации-государства, которое только вызревало, но проявления которого уже стали ощущаться и даже канализироваться в новые формы администрирования. Так, с одной стороны, проводились попытки создания специальных военных отрядов, замещающих собой всеобщую воинскую повинность (как один из инструментов нации-строительства) [подр. см.: Ууама 2007, р. 25, 40-63]. С другой стороны, перенос акцента с религиозной (*иноверцы*) на этническую (*инородцы*) идентичность свидетельствовал о возрастающем чувстве этнического (национального) самосознания среди не только русских, но и азиатских подданных империи. Просветительские тенденции и всплеск национализма, особенно в начале XX столетия, в связи с усилением пантюкистских и панисламистских настроений приводили также к актуализации роли ислама в жизни центрально-азиатских народов. А манифест царя о религиозных свободах от 1905 г. в качестве вынужденного акта умиротворения населения и как отголосок первой русской революции привел и вовсе к снижению статуса православия среди инородцев. В конце XIX – начале XX вв. в Степи отмечается процесс своеобразной «де-евангелизации», когда не только крещеные казахи, но также татары, чувашаи и даже некоторые русские, проживавшие в Степи, подавали петиции с прошением принять ислам, хотя не все они получали разрешение [Ууама 2007, р. 37]. Например, в 1914 г. на имя Семипалатинского губернатора были отправлены прошения 30 ранее крещеных о возвращении в прежнюю веру [Садвокасова 2005, с. 119].

В данных условиях вопрос об активной миссионерской деятельности и евангелизации неизбежно отходил на второй план. Как говорится, было не до того. Поэтому неудивительно, что, как отмечает О. Игнатенко, в начале XX в. число обращений по сравне-

нию с 1890-ми годами сократилось в 10–15 раз, а в 1906–1908 гг. в некоторых станах Омской епархии вообще не было ни одного крещения [цит. по: Садвокасова 2005, с. 97]. Основной вопрос – стабильность в империи и ее сохранение – приводил, в частности, к столыпинским реформам и модернизации, одним из отголосков которой была новая волна русских поселений в регионе, которые стали рассматриваться местным населением как прямая угроза своей и экономической безопасности, и культурной идентичности. Поэтому христианизация на данном этапе не могла стать наиболее приоритетным и, главное, успешным направлением в политике российских властей в Центральной Азии, что привело к относительно устойчивому делению на два мира – христианский и мусульманский, каждый из которых имел к тому же и достаточно выраженные этнические основы, а также, как правило, проходил вдоль линии «центр – периферия».

Таким образом, к концу XIX столетия центрально-азиатские подданные российской империи стали все более активно включаться в процесс утверждения собственной этнической (национальной) идентичности (посредством развития просветительских тенденций, стремления к распространению образования среди населения), что в итоге приводило к переосмыслению и утверждению символов своей собственной культурной системы, а через нее – и к новому взгляду на свою традиционную религию как ее основе. В итоге это приводило к совпадению этнической и религиозной идентичности и, соответственно, к усилению националистических тенденций и одновременному снижению статуса «религиозного иног», в данном случае – православия. В этих условиях, действительно, любая миссионерская деятельность была заведомо невыигрышной, а евангелизация могла привести лишь к отторжению «иног» при одновременном усилении своей самобытности и идентичности.

В заключение целесообразно обозначить следующее. По архивным материалам можно отметить, что в первой половине XIX в. крещение казахов, если и не наблюдалось в массовом порядке, то все же было относительно известным, хотя и преимущественно локальным явлением. При этом некоторый рост обращения в христианство наблюдался в самом начале (первом десятилетии) XIX в.

Основная причина – преимущественно бедственное положение. Периодически появлявшиеся дела относительно принятия казаками православия географически были достаточно четко очерчены – как правило, вдоль Пограничной линии и крепостей, а также крепостных дистанций, т.е. расстояния между крепостями.

Возникает вопрос о том, насколько осознанно и ответственно относились новообращенные к выбору веры. Думается, что казахи, исторически в силу своего опыта терпимости к религиям в целом, не относились к христианству как полностью угрожающему их жизни. На начальном этапе христианство воспринималось ими, прежде всего, как характерное для оседлого, сильного общества, каковым в ту пору виделось им российское. Религиозная (христианская) составляющая и символика российской социокультурной системы не несла своей основной смысловой нагрузки для рядового казаха и воспринималась, скорее, как элемент практики, нежели духа, неспособный полностью видоизменить устоявшиеся традиционные ценности. Именно поэтому и отношение к христианству, а также переход в него на начальном этапе, как правило, представлялись чисто техническим и практическим делом – не бередившим душу, но способным уберечь человека и семью от тягот жизни, основным из которых был голод. Позднее во второй половине XIX и начале XX вв., в связи с ростом национального самосознания и нового прочтения своей религиозной идентичности, отношение к христианизации стало в большей степени отождествляться с политикой русификации и имперского управления и соответственно принимать негативный характер.

Переход в христианство осуществлялся преимущественно людьми с низким экономическим статусом. И наоборот, более устойчивые позиции традиционной религии – синкретического ислама на базе шаманских представлений – сохранялись в основном среди обеспеченных слоев общества. Данное «религиозное разделение» по линии «центр-периферия» в рамках одной и той же социокультурной системы не является особенностью лишь по отношению к православию. Как отмечалось выше, аналогичное принятие новой религии наименее обеспеченной частью общества происходило, например, и в Южной Азии в период распространения там

ислама. В самой Центральной Азии исламские проповедники в период начального утверждения ислама, т.е. до середины IX в., также широко использовали экономический фактор. Так, например, за каждое посещение мечети арабы платили по два дирхема, а особенно ревностными противниками ислама были богатые [Бартольд 1964b, с. 274].

Показательно, что в вышеприведенном деле о пленнике Авакумове отмечается, что он был продан зажиточному казаху, достаточно усердному последователю ислама, который фактически и сделал его своим соплеменником и принял в свой круг, женив на собственной дочери и, соответственно, обратив в ислам. Одним из ревнителей традиционного взгляда на мир был и правитель Букевской (Внутренней) орды Джангир-хан, хотя и его умеренный радикализм никогда не доходил до «точки бифуркации» и более того, не всегда соответствовал критериям «чистого ислама», что проявлялось, например, в нарушении культовой практики, эклектичном собственном дизайне и декоре мечети и др. [см. Нургалиева 2005, с. 62–66]. Его стремление распространить ислам являлось скорее своеобразной и закономерной данью традиционной идентичности как противовесу и оградительному механизму перед неизбежно наступавшей модернизацией, хотя и горячо им приветствуемой, но неизвестной и оттого пугающей. Поэтому вполне закономерно, что дальнейшее развитие Джангир-ханом увязывалось как с муллами (выражением традиционной системы), так и с показавшей свое техническое превосходство русской властью (в его глазах – символом модернизации).

Несмотря на то, что ислам среди казахов Младшего жуза отличался своеобразием, эклектикой, впитал в себя жизненность и подвижность номадной культуры, а контуры его по-импрессионистски были размыты и нечетки, все же в сознании населения именно он ассоциировался с традиционной культурой и потому – продолжал получать легитимацию со стороны казахов и основной нитью вплетаться в их жизненный цикл.

Устойчивость традиционной социокультурной системы, выраженная в исламе, своеобразно адаптированном на местной почве и впитавшем в себя целый комплекс архаических верований и

культов, приводила к двояким результатам. С одной стороны, в условиях появления и постепенного утверждения в Степи новой религии – христианской – традиционному мировоззрению и образу жизни по-прежнему отдавалось бесспорное преимущество. Иного и быть не могло – по самому определению культурной системы, учитывая ее «малоподвижность» и медленный характер происходящих в ней видоизменений. С точки зрения истории 100–150 лет – абсолютно малая цифра. Поэтому в споре двух мировоззрений христианство не могло претендовать на сколь-нибудь бурные успехи и быстрые изменения в его восприятии. Религиозной адаптации подвергалась лишь периферийная часть социокультурной системы казахов, причем, как в буквальном, географическом, так и переносном значении. Впрочем, российские власти, похоже, это осознавали и на начальном этапе евангелизации особо не форсировали события, а предоставили им развиваться естественно, но при этом в строгих рамках государственно-церковного контроля и регулирования. Впоследствии, во второй половине XIX в., наоборот, проповедовался мощный всплеск и натиск в данной сфере, в том числе и усилиями отдельных деятелей – Н. Ильминского, Г. Колпаковского.

С другой стороны, сказался исторический опыт сосуществования различных вероучений в истории региона. Мир-космический, целостный, холистский взгляд на мир, единый и одинаковый для всех людей и учений, в условиях номадной жизни, которая всецело зависела от окружающего мира, продолжал оставаться ключевым модусом бытия. Это приводило к бесценному с точки зрения социокультурной системы феномену терпимости, расширяющему границы восприятия «инога» и познания мира в целом. Несмотря на то, что категория терпимости все же имела относительный характер, тем не менее и этой ее части оказалось достаточно для проявления интереса к иным взглядам на мир и толерантного к ним отношения. Поэтому христианство среди казахов, несмотря на скромные успехи, вполне получало право на жизнь, хотя о полной массовой евангелизации, конечно же, речь не шла. Если же сравнивать с южной контактной зоной, где метрополией применялось преимущественно первое направление (собственная адаптация к исламу), то только в этом случае можно констатировать относительные успехи в деле христианизации казахов.

Таким образом, взаимодействие религии и социокультурной системы на примере распространения христианства среди казахов в XIX веке показывает, что религия как основа культурной системы являет собой квинтэссенцию ее основных ключевых характеристик и наряду с другими элементами культурной системы (оценочным и экспрессивным символизмом) транслирует их на другие системы (социальные, личностные). Это означает, что в условиях вынужденного изменения социокультурных парадигм религия (как хранительница ключевых характеристик культуры) в наименьшей степени оказывается готовой к принятию новых изменений и видоизменению самой себя. Это приводит к растянутому во времени периоду адаптации того или иного вероучения к изменившимся социокультурным условиям (в случае достаточной выраженности в «базовой» религии принципа толерантности), или же, наоборот, к более активному неприятию «иногое». При этом особенности религиозной адаптации и «аккультурации» в рамках той или иной социокультурной системы характеризуются также неравномерностью по линии «центр-периферия». Так, например, более маргинальная в экономическом и географическом отношении часть населения в определенных (нестабильных экономических или же неблагоприятных природных) условиях показывает свою наибольшую способность к адаптации и видоизменению ключевых характеристик своего традиционного мировосприятия. И наоборот, в условиях изменений, исходящих из «центра» культурной системы (усиление этнической идентичности в результате просветительства, распространения образования), а также влияния внешнего фактора (например, пантюркизма и панисламизма), религиозный элемент культурной системы заявляет о себе наиболее полно и мощно. В свою очередь, это приводит к своеобразному ренессансу той религиозной традиции, которая является для определенной культурной системы базовой.

При этом, однако, опыт обращения к другим религиозным системам не может полностью исчезать в небытие, но способен внести свою лепту в формирование исторической памяти этноса, его культурного достояния и взаимообогащения культур. Причем, понимание данного процесса культурных изменений и взаимообога-

щения также может растягиваться во времени в силу объективной медлительности любых изменений, происходящих в культурной системе (а значит, и в оценочном символизме, т. е. в науке). В современных условиях, когда происходят изменения ритма времени и траектории пространства, любые изменения получают дополнительный импульс и усиливают свое действие в разы. Поэтому всестороннее понимание данного аспекта взаимопересечения культур и религий в истории региона начинает происходить намного позже самого процесса, когда взаимопересекающиеся культуры преодолевают этническую, религиозную исключительность, а в случае колониального развития – также имперское и колониальное сознание. В этом смысле современные исследователи находятся в благоприятном положении, поскольку получают возможность изучения данных процессов религиозного взаимовлияния, освободившись от односторонности и нетерпимости прошлого в восприятии «иноного».

Заключение

Изученные в настоящей книге теоретические и практические аспекты взаимодействия культуры и религии в истории Центральной Азии показывают исключительное многообразие, вариативность, богатство и уникальность данного взаимодействия. Зарождение, распространение, адаптация, закрепление, развитие того или иного религиозного верования и учения в регионе имело как общие закономерности, так и специфику. Закономерность проявлялась в алгоритме «культурно-религиозного гомеостаза», процесса, при котором как религия, так и культура, оказывая влияние друг на друга, были вынуждены учитывать любые изменения, происходящие в их лоне.

В ходе данного процесса религия становилась специфическим кодом того или иного социокультурного пространства, позволяющим его прочесть, понять и интерпретировать. То же самое можно отнести и к культуре – без ее общей канвы и обволакивающего все и вся пространства, невозможно понимание ее элементов, включая важнейший из них – религию.

Именно поэтому для изучения особенностей развития общества необходимо в том числе обращение к религиозным способам, посредством которых социум самоидентифицирует себя и строит свое понимание окружающего мира. В этом смысле можно отметить, что религиозный фактор в концентрированном виде и специфической форме (с использованием религиозных символов и атрибутов) передает основные мироустроительные конструкции и понятия той или иной культуры.

Аналогичным образом, объективное понимание той или иной религии невозможно без учета и влияния более общих культурных

образцов, выработанных тем или иным обществом в процессе своего развития.

Взаимовлияние культуры и религии показывает, что различные культурные образцы, появившиеся в результате данного взаимодействия, приобретали религиозное измерение. И наоборот, религиозная, равно как и любая другая проекция культуры (экономическая, идеологическая и др.) в своей основе имела отчетливый культурный отпечаток.

Специфика распространения и развития различных религий в истории Центральной Азии хорошо показывает, что любое религиозное учение и связанные с ним различные виды деятельности – это, прежде всего, культурный феномен. Именно поэтому представляется справедливым утверждение о том, что, сколько культур, столько и религий. Поскольку не существует двух абсолютно идентичных культур, то не может быть и их абсолютно идентичных религиозных проявлений. Разнообразие, богатство и уникальность различных культурных и религиозных форм происходят в результате их постоянного взаимодействия между собой. Судьба одной и той же религии, показывающей свои различные культурные проявления на различных социокультурных пространствах, прекрасно показывает данную вариативность.

История распространения манихейства, буддизма, ислама, христианства в регионе, их взаимодействие с местными тенгрианско-шаманскими верованиями и практиками, а также друг с другом, является в этом плане репрезентативной и показательной.

Манихейство, с его ярко выраженной синкретической составляющей в догматике, или буддизм, адаптировавший некоторые из своих постулатов к локальным религиозным формам, что хорошо проявилось в его иконографии и искусстве в целом; или же ислам, вынужденный посредством концептуальных положений суфизма апеллировать для своей легитимации к локальным тенгрианско-шаманским верованиям, что в конечном счете привело к новым формам, так называемому «народному исламу» и т.д. – все это показывает направления «культурно-религиозного гомеостаза», при котором как религия, так и культура реализовывают присущие им функции поддержания/сохранения модели, интеграции, дости-

жения цели и адаптации (если рассматривать данные функции в разрезе институциональных категорий), а также причинно-следственные функции (рассматриваемые в разрезе реляциональных / отношенческих категорий).

Любая религия имеет поэтому свои разнообразные проявления, обнаруживаемые в результате адаптации к тому или иному культурному полю. В связи с этим изучение религии исключительно важно проводить с учетом специфического культурного контекста, сложившегося в том или ином регионе мира. Именно поэтому религия, понимаемая в отрыве от присущего ей культурного контекста, в том числе насаждаемая в иных обществах без учета их специфического культурного кода, принимает «внесистемный», а, значит, нестабильный характер.

И, наконец, другой важный вывод, связанный с анализом «культурно-религиозного гомеостаза», показывает, что различный культурный контекст не отменяет главного – того, что множественные культурные и религиозные интерпретации возможны лишь в результате межкультурного и межрелигиозного взаимодействия. Развитие и распространение религий в истории Центральной Азии исключительно ярко подтверждает данный тезис.

Библиография

І. Источники

1) Неопубликованные архивные материалы

«Дело о переходе в мусульманскую религию пленника Аввакумова. Дело по рапорту правителя Западной части о пленнике Симбирской губернии Алатырского уезда деревни Лава господском человеке Иване Аввакумове, взятого в плен с степных покосов. 1 августа 1832 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 1537. Св. 295. Л. 2–19.

«Дело о выдаче пособия крещеным казахам Матаевым на хозяйственное устройство. 16 марта 1832 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 2030. Св. 345. Лл. 1, 1 об., 2.

«Дело по предписанию Господина Оренбургского военного губернатора князя Волконского о причислении по приказу в веру греческого исповедания пожелавшего киргизца Карагута Бабалина по одному его состоянию и неимению родственников. 3 октября 1804 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 205. Св. 147. Л. 63, 604.

«Дело по сношению Уральской войсковой канцелярии о пришедших в крайне бедное состояние киргизцев и отдаче малолетних детей своих в услужение разным людям, март-июнь 1804 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 205. Св. 147. Л. 63.

«Дело об отдаче киргизом Конурбаем Кулусовым малолетнего сына своего в дети отставному казаку Григорию Халину, 27 марта 1804 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 205. Св. 147. Л. 98, 98 об.

«Уральской войсковой канцелярии запись в журнале Оренбургской Пограничной комиссии. 18 июня 1804 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 205. Св. 147. Л. 75, 75 об.

«Дело по рапорту штабс-капитана Епанешникова о дозволении принять киргизской жене Яншибек Чурчаевой веру греческого вероисповедания. 18 февраля 1804 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 205. Св. 147. Л. 32, 33, 33 об., 34 об.

«Дело о сбежавшем из киргиз-кайсацкого плену персианине Мамете Мухаметева, принявшем христианскую веру и пожелавшем иметь всегдашнее проживание в городе Астрахани. 8 июня 1804 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 205. Св. 147. Л. 439–440.

«Дело о калмыке Кулчук Шадишинове, вышедшем из киргизского плену с малолетним сыном и пожелавшем принять христианскую веру. 31 октября 1804 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 205. Св. 147. Л. 672, 672 об.

«Дело по рапорту Троицкого коменданта полковника Халепина о вышедшем из плену из г. Бухары Казацкого войска капрала Александра Иванова и бухарской женки Зейлихи с малолетним сыном своим. 1 ноября 1804 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 205. Св. 147. Л. 675, 676, 676 об., 680, 685, 685 об.

«Дело по отношению Оренбургской Духово́й консистории о порядке принятия христианской веры казахами и другими жителями среднеазиатских ханств. 13 июня 1834 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 2110. Св. 353. Л. 2, 7, 7 об.

«Дело о выдаче письменного вида для покупки казахских детей католическому священнику Сурину. 1817–1837 гг.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 246. Св. 171. Л. 1–17.

«Прошение казашки Янкариной о разводе. 1837 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 321. Св. 191. Л. 9 об.

«Рапорт коменданта Троицкой крепости Калемина». – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 501. Св. 252. Л. 1.

«Дело о принятии христианской веры казашкой Баптыковой Д. 12 марта 1807 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 530. Св. 253. Л. 2, 2 об.

«Дело об освобождении из рабства по прошению из киргиз новокрещен Андрея Прокофьева, ищущем свободы от титулярной советницы Мотусовой» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Св. 330. Д. 1898.

«Дело об исключении из числа казаков крещеного казаха Федорова. 29 октября 1831 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Св. 353. Д. 2109.

«Дело о производстве находящегося при султানে Шигае (Нуралиеве) муллы З Мещеряжского кантона хорунжего Мухамет Валия Юсупова в чин сотничий. 27 февраля 1817 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Д. 1178. Св. 276. Л. 1, 1 об, 2, 2 об.

«Переписка с Оренбургским военным губернатором о распространении прав дворянства крещеному казаху Александрову. 3 ноября 1839 г.» – ЦГА РК. Ф. 4. Оп. 1. Кн. 1. Св. 196. Д. 341.

2) Опубликованные

Бичурин 1998. Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1–3. Предисловие К. Ш. Хафизовой. Вступительная статья А. Н. Бернштама. – Алматы: Жалын Баспасы, 1998. – 485 с.

Зайцев 2006. Зайцев И. В. Арабские, персидские и тюркские рукописи Отдела редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. – М.: Рудомино, 2006. – 180 с.

МИКХ 1969. Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII вв. Извлечения из персидских и тюркских сочинений / Сост. С. К. Ибрагимов, Н. Н. Мингулов, К. А. Пищулина, В. П. Юдин. – Алма-Ата: Наука, 1969. – 651 с.

Путешествия 1993. Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Гильома де Рубрука. Вступ. статья Н. Шастиной. Серия: Путешествия. Открытия. Приключения. – Алматы: Гылым, 1993. – 248 с.

Baburnama 2002. Translated, edited and annotated by Wheeler M. Thackston. – New York: The Modern Library, 2002. – 555 p.

Beal 1885. Beal, Samuel. Buddhist Records of the Western World (Si-yu-ki by Huiien-Tsang), Vols. I and II. – London, 1885.

I Ching 1995. Chinese Monks in India. Biography of Eminent Monks who went to the Western World in Search of the Law during the Great T'ang Dynasty by I-CHING. Latika Lahiri, Transl. Buddhist Tradition Series, Ed. By Alex Wayman. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1995 (reprint). – 160 p.

Ibn Khurdadhbih 1989. Ibn Khurdadhbih. Al-Masalik wa'l-Mamalik // Arabic Classical Accounts of India and China. Translated from original Arabic with commentaries by S. Maqbul Ahmad. – Shimla:

Indian Institute of Advanced Study, in Association with RDDHI-India, Calcutta, 1989. – 87 p.

Polo, n.a. The Travels of Marco Polo. Translated and with an introduction by Ronald Latham. First published in 1958. Penguin Books, n.a. – 380 p.

Rubruck 1998. Journey of Friar William of Rubruck to Eastern Parts of the World (A. D. 1253–55). Translated from the Latin, edited, with an introductory notice by W. W. Rockhill. – New Delhi: AES, 1998 (reprint). – 304 p.

Tarikh-i-Rashidi (Dughlat) 1895. Dughlat, Mirza Muhammad Haidar. The Tarikh-I-Rashidi. A History of the Moghuls of Central Asia. Translation by E. Denison Ross. Edited, with Commentary, Notes and Map by N. Elias. – London: Sampson Low, Marston and Company, 1895. – 493 p.

II. Научная литература

Агзамова 2008. Агзамова Г. А. К вопросу о роли мусульманского духовенства в административно-управленческой системе среднеазиатских ханств в XVI – первой половине XIX в. // Исламские ценности Центральной Азии: толерантность и гуманизм. Историко-философские и культурные аспекты. Материалы межд. науч. конф. – Ташкент: Ин-т истории АН РУз, 2008. – С. 21–33.

Акатаев 2001. Акатаев С.Н. Древние культы и традиционная культура казахского народа. – Алматы: КазНИИКИ, 2001. – 363 с.

Акимушкин 1991. Акимушкин О. Ф. Накшбандийа // Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991. – С. 187–188.

Алам 1995. Алам М. Индо-исламское взаимодействие в северной Индии в средние века // Восток-Oriens. – 1995. – № 4. – С. 40–58.

Аль-Фараби 1975. Аль-Фараби. Комментарии к «Альмагесту» Птолемея. – Алма-Ата: Гылым, 1975. – 523 с.

Ашрафян 1995. Ашрафян К. З. Шариат и власть в мусульманских государствах средневековой Индии // Восток-Oriens. – 1995. – № 1. – С. 74–87.

Аюпов 2004. Аюпов Н. Г. Тенгрианство как открытое мировоззрение: автореф.... канд. философс. наук. – Алматы, 2004. – 49 с.

Бабаджанов 1996. Бабаджанов Б. М. Политическая деятельность шайхов Накшбандийа в Мавараннахре (первая пол. XVI в.): автореф. дис... канд. ист. наук. – Ташкент, 1996. – 25 с.

Бартольд 1897. Бартольд В. Отчет о поездке в Центральную Азию с научной целью. 1893–1894 гг. // Записки Императорской Академии наук по историко-филологическому отделению. – Санкт-Петербург, 1897. – Т. I. – № 4. – 176 с.

Бартольд 1964а. Бартольд В. В. Мусульманские известия о чингизидах-христианах / Бартольд В. В. Собр. соч. в 9 томах. Отв. ред. Б. Г. Гафуров, предисловие Ю. Э. Брегель. Т. 2. Ч. 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. – М.: Наука, 1964. – С. 263–264.

Бартольд 1964b. Бартольд В. В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период (По поводу семиреченских надписей) // Бартольд В. В. Собр. соч. в 9 томах / Отв. ред. Б. Г. Гафуров, предис. Ю. Э. Брегель. – М.: Наука, 1964. – Т. 2. – Ч. 2. – С. 265–302.

Бартольд 1964с. Бартольд В. В. Еще раз о христианстве в Средней Азии / Бартольд В. В. Собр. соч. в 9 томах. Отв. ред. Б. Г. Гафуров, предисловие Ю. Э. Брегель. Т. 2. Ч. 2. Работы по отдельным проблемам истории Средней Азии. – М.: Наука, 1964. – С. 314–319.

Басилов 1986. Басилов В. Н. Пережитки шаманства у туркмен-гекленов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В. Н. Басилов. – М.: Наука, 1986. – С. 94–110.

Бертельс 1965а. Бертельс Е. Э. Избранные труды. Навои и Джамии. – М.: Наука, Изд-во восточной литературы, 1965. – 498 с.

Бертельс 1965b. Бертельс Е. Э. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. – М.: Наука, Изд-во восточной литературы, 1965. – 550 с.

Бойс 1987. Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. И. М. Стеблин-Каменского; отв. ред., посл. Э. А. Грантовский. – М.: Наука, ГРВЛ, 1987. – 303 с.

Большаков 1991. Большаков О. Г. Мазар // Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991. – С. 151.

Бонгард-Левин 1993. Бонгард-Левин, Г. М. Древнеиндийская цивилизация. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Наука, Восточная литература, 1993. – 320 с.

Валиханов 1986. Валиханов Ч. Ч. Избранные произведения. – М.: Наука, ГРВЛ, 1986. – 414 с.

Васильев 2001. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. 2-е изд. – М.: Восточная литература, 2001. – 484 с.

Васильева 1986. Васильева Г. П. Магические функции детских украшений у туркмен // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В. Н. Башилов. – М.: Наука, 1986. – С. 182-195.

Вебер 1990. Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.

Грум-Гржимайло 1899. Грум-Гржимайло Г. Е. Описание путешествия в Западный Китай. Т. II. Поперек Бэй-шаня и Нань-шаня в долину Желтой реки. – С.-Петербург: Издание Императорского Русского географического общества, 1899. – 445 с.

Дацышен 2007. Дацышен В. Г. Христианство в Китае: история и современность. – М.: Академический образовательный форум по международным отношениям. Серия «Библиотека региональных исследователей», 2007.

Древний Мерв 1994. Древний Мерв в свидетельствах письменных источников. Сборник документов. Составители: Кошеленко Г. А., Губаев А., Бадер А. Н., Гаибов В. А. – Ашгабат: Юрт, 1994. – 160 с.

Дукчи Ишан 2004. Манакиб-и Дукчи Ишан (Аноним жития Дукчи Ишана – предводителя Андижанского восстания 1898 года). – Ташкент-Берн-Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 398 с.

Ерекешева 2007. Ерекешева Л. Г. Советская, российская и казахстанская историография проблемы доисламских верований в Центральной Азии // Вестник КазНУ. Серия историческая. – 2007. – № 4 (47). – С. 3–9.

Ерекешева 2008а. Ерекешева Л. Г. Религия и социокультурные системы: индийская модель развития // Сборник статей, посвященный 70-летию со дня рождения проф. Р. Б. Рыбакова. – М.: Восточная литература, 2008. – С. 139–153.

Ерекешева 2008б. Ерекешева Л. Г. Религиозное измерение социокультурных систем в античной и конфуцианской традициях. Компаративистский ракурс // Oriens-Восток. – 2008. – № 2. – С. 150–164.

Жандарбек 2007. Жандарбек З. З. Ходжа Ахмет Йасави и возрождение тюркской государственности // Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материалы межд. конф. / Отв. ред., сост., пер. С. Абдулло. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 163–169.

Жумаганбетов 2007. Жумаганбетов Т. С. Отдельные итоги изучения проблем государственности и права у орхонских тюрков // Известия НАН РК. Серия общественных наук. – 2007. – № 3 (259). – С. 46–53.

Жумагулов 2011. Жумагулов Ч. Кыргызстандагы несториан-турк жазуу эстеликтери (XIII–XIV кылымдар). – Бишкек, 2011. – 524 б.

Зайцев 2002. Зайцев И. В. Евангелие от Луки на казахском языке: Addenda к библиографическому словарю отечественных тюркологов (Ефрем Елисеев) // Altaica VII. Сборник статей и материалов. – Москва: Институт востоковедения РАН, 2002. – С. 67–74.

Зуев 2002. Зуев Ю. А. Ранние тюрки: Очерки истории и идеологии. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 338 с.

Ибраева 1994. Ибраева К. Казахский орнамент. – Алматы: Онер, 1994. – 128 с.

ИРИ 2001. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика) / Сост. Д. Ю. Арапов. – М.: ИКЦ «Академкнига», 2001. – 366 с.

Ислам 1991. Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991. – 315 с.

ИКЦА 2001. История Казахстана и Центральной Азии. Учебное пособие / Авт. Абусейтова М. Х., Абылхожин Ж. Б., Кляшторный С. Г., Масанов Н. Э., Султанов Т. И., Хазанов А. М. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 616 с.

Кабир 1991. Кабир. Двустиишия из книги «Ади Грантх» // Колесница солнца. Восемь тетрадей индийской классической лирики в переводах С. Северцева. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991. – 336 с.

Кадырбаев 2007. Кадырбаев А. Ш. Ходжи суфийского ордена Накшбандие в Восточном Туркестане накануне и в эпоху маньчжуро-китайского владычества XVII – начала XIX в. // Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материалы межд. конф. / Отв. ред., сост., пер. С. Абдулло. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 74–79.

Камалов 2001. Камалов А. К. Древние уйгуры. VIII–IX вв. – Алматы: Наш мир, 2001. – 216 с.

Камалов 2004. Камалов А. К. Уйгуры в Дуньхуане // Известия НАН РК. Серия общественных наук. – 2004. – № 4 (245). – С. 32–46.

Китинов 2004. Китинов Б. У. Священный Тибет и воинственная степь: Буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). Под общей ред. Г. М. Бонгард-Левина. – М.: Товарищество научных изданий КМК, 2004. – 190 с.

Кляшторный, Султанов 1992. Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Казахстан. Летопись трех тысячелетий. – Алма-Ата: Рауан, 1992. – 375 с.

Кныш 1991. Кныш А. Д. Ат-Тасаввуф // Ислам. Энциклопедический словарь. – М.: Наука, ГРВЛ, 1991. – С. 225–231.

Кныш 2004. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм / Пер. с англ. Н. Г. Романова. – М.-СПб.: Диля, 2004. – 464 с.

Коренько 2002. Коренько В. А. Искусство народов Центральной Азии и звериный стиль. – Москва: Восточная литература РАН, 2002. – 327 с.

Кочевники 1993. Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством / Под ред. М. М. Ауэзова, М. М. Каратаева. – Алматы: Гылым, 1993. – 264 с.

Кызласов 2003. Кызласов И. Л. Новости тюркской рунологии. Енисейские надписи на горе Ялбак-Таш (Горный Алтай). – М.: Гуманитарий, Академия гуманитарных исследований, 2003. – 112 с.

Ломанов 2002. Ломанов А. В. Христианство и китайская культура. – М.: Восточная литература, 2002. – 446 с.

Магия Навруза 2007. Магия Навруза. Сб. статей / Ред., сост. и исследование С. Абдулло. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – 312 с.

Матвеев 1968. Матвеев К. П. Из истории несторианства в Индии // Советская этнография. – 1968. – № 6. – С. 123–127.

Махтумкули 1948. Махтумкули. Избранные стихи / Пер. с турк.-м., пред. Е. Бертельса – М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1948. – 375 с.

Медоев 1993. Медоев А. Г. Камень и эстетика кочевников. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. Под ред. М. М. Ауэзова, М. М. Каратаева. – Алматы: Гылым, 1993. – С. 237–263.

МДКР 2007. Межкультурный диалог и культурное разнообразие. Сб. материалов / Сост. Л. Ерекешева, А. Асадова. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – 316 с.

Мендикулов 1987. Мендикулов М. М. Памятники народного зодчества Западного Казахстана. – Алма-Ата: Онер, 1987. – 156 с.

Мкртычев 2002. Мкртычев Т. К. Буддийское искусство Центральной Азии (I–X вв.). – М.: ИКЦ «Академкнига», 2002. – 286 с.

Муминов 2003. Муминов А. К. Роль и место ханафитских ‘улама’ в жизни городов центрального Мавараннахра (II–III / VIII–XIII вв.): автореф. дис... докт. ист. наук. – Ташкент, 2003. – 45 с.

Муминов, Нурманова 2009. Муминов А. К., А. Ш. Нурманова. Шакпак-Ата: эпиграфика подземной мечети и некрополя. – Алматы: Дайк-Пресс, 2009. – 224 с.

Мустафина 2004. Мустафина Р. М. Представления, культы, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX – XX вв.). – Алма-Ата: Казак Университеты, 1992.

Мухиддинов 1986. Мухиддинов И. Обряды и обычаи припамирских народностей, связанные с циклом сельскохозяйственных работ // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В. Н. Басилов. – М.: Наука, 1986. – С. 70-93.

Мухтарова 2007. Мухтарова Г. Р. Влияние суфиев на историю паломничества в Казахстане // Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материалы межд. конф. / Отв. ред., сост., пер. С. Абдулло. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 261–274.

Насыров 2007. Насыров И.Р. К вопросу о переходе от аскетизма (зухд) раннего ислама к доктринальному суфизму (тасаввуф) // Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материалы межд. конф. / Отв. ред., сост., пер. С. Абдулло. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 22–35.

Никитин 1984. Никитин А. Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. Связи / Под ред. Б.А. Литвинского. – М.: Наука, ГРВЛ, 1984. – С. 121–137.

Нургалиева 2005. Нургалиева А. М. Очерки по истории ислама в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 224 с.

Нурманова 2001. Нурманова А. Ш. XIX ғасырдың соны XX ғасырдың басындағы Қазақ заңдылығы (адат пен шәрият) // Ислам: история и современность. Материалы межд. конф. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – С. 73–77.

Нуртазина 2007. Нуртазина Н. Д. Суфийский идеал рыцарства и героические традиции кочевников // Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материалы межд. конф. / Отв. ред., сост., пер. С. Абдулло. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 195–204.

Орынбеков 2005. Орынбеков М. С. Генезис религиозности в Казахстане. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. – 240 с.

Парсонс 2002. Парсонс Т. О социальных системах / Пер. с англ.; под ред. В. Ф. Чесноковой и С. А. Белановского. – М.: Академический Проект, 2002. – 831 с.

Полонская 1994. Полонская Л. Р. Единство и разнообразие ислама // Восток. – 1994. – № 6. – С. 5-22.

Потапов 1991. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. – Л.: Ленинградское отделение, Наука, 1991. – 320 с.

Пригожин 1991. Пригожин И. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46-57.

Религиоведение 2006. Религиоведение. Учебное пособие / Под ред. М. М. Шахнович. – СПб.: Питер, 2006. – 432 с.

Рерих Ю. 1982. Рерих Ю. Н. По тропам Срединной Азии. Пер. с англ. Н. Н. Зелинского. Под общ. ред. и с предисловием А. П. Окладникова, В. Е. Ларичева; комментарии С. И. Тюляева, примечания В. С. Шевченко. – Хабаровск: Хабаровское книжное издательство, 1982. – 304 с.

Рустамова-Тогиди 2007. Рустамова-Тогиди С. А. Из истории официального празднования праздника Навруз в Азербайджане (с древности по настоящее время) // Фольклор и этнография. – 2007. – № 1. – С. 37–47.

Садвокасова 2005. Садвокасова З. Т. Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии (вторая половина XIX – начало XX веков). – Алматы: Дарын, 2005. – 277 с.

Смоляк 1991. Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). – М.: Наука, 1991. – 280 с.

Сорокин 2008. Сорокин П. Система социологии / Вступ. статья, сост., коммент. В. В. Сапова. – М.: Астрель, 2008. – 1008 с.

Стеблева 2007. Стеблева И. В. Жизнь и литература доисламских тюрков: историко-культурный контекст древнетюркской литературы. – М.: Восточная литература, 2007. – 208 с.

Стеблева 1995. Стеблева И. В. Концептуальная основа образов в древнетюркской «Книге гаданий» («Брк Битиг») // Восток. – 1995. – № 3. – С. 93–104.

Стеблева 1989. Стеблева И. В. Синкретизм религиозно-мифологических представлений домусульманских тюрков // Народы Азии и Африки. – 1989. – № 4. – С. 51–56.

Степанянец 2007. Степанянец М. Т. Знание и вера: многообразие культурных подходов // Вопросы философии. – 2007. – № 2. – С. 3–13.

Степанянец 2005. Степанянец М. Т. Мир Востока. Философия: Прошлое, настоящее, будущее. – М.: Восточная литература РАН, 2005. – 375 с.

Султангалиева 1998. Султангалиева А. К. Ислам в Казахстане: история, этничность и общество. – Алматы: КИСИ, 1998. – 188 с.

Тайжанов, Исмаилов 1986. Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. Историко-этнографические очерки / Отв. ред. В. Н. Башилов. – М.: Наука, 1986. – С. 110–138.

Тахо-Годи 1989. Тахо-Годи А. А. Греческая мифология. – М.: Искусство, 1989. – 304 с.

Толеубаев 1991. Толеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX вв.). – Алма-Ата: Гылым, 1991. – 214 с.

Тримингэм 2002. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордена в исламе. – М.: София «ИД Гелиос», 2002. – 472 с.

Турсунов 2001. Турсунов Е. Д. Древнетюркский фольклор: истоки и становление. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 172 с.

Философский словарь 2006. Философский энциклопедический словарь / Редакторы-составители Е. Ф. Губский, Г. В. Кораблева, В. А. Лутченко. – М.: ИНФРА-М, 2006. – 576 с.

Хаджиева 2007. Хаджиева О. А. Влияние суфизма на творчество Махтумкули // Суфизм в Иране и Центральной Азии. Мате-

риалы межд. конф. / Отв. ред., сост., пер. С. Абдулло. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 266–269.

Хазанов 2002. Хазанов А. М. Кочевники и внешний мир. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 604 с.

Хафиз 1981. Хафиз. Сто семнадцать газелей / Пер. Г. Плисецкого; сост., пред. и коммент. Н. Кондыревой. – М.: Наука, ГРВЛ, 1981. – 183 с.

Худайар 2007. Худайар И. Мистическое путешествие: Критическое исследование Маснава «Назм ас-силсила» Сейид Ахмада Васли-и Самарканди // Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материалы межд. конф. / Отв. ред., сост., пер. С. Абдулло. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 112-134.

Чவர் 2006. Чவர் Л. А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв. Очерки народного ислама в Туркестане. – М.: Восточная литература РАН, 2006. – 288 с.

Шукуров 2007. Шукуров Р. М. Оптический образ совершенной красоты // Суфизм в Иране и Центральной Азии. Материалы межд. конф. / Отв. ред., сост., пер. С. Абдулло. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007. – С. 56–73.

Шукуров 2008. Шукуров Ш. М. Смысл, образ, форма. Статьи разных лет. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – 500 с.

Эко 2004. Эко У. Эволюция средневековой эстетики. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 288 с.

Элиаде 2006. Элиаде М. Ностальгия по истокам. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2006. – 216 с.

Юдин 2001. Юдин В. П. Центральная Азия в XIV–XVIII вв. глазами востоковеда. – Алматы: Дайк-Пресс, 2001. – 380 с.

Яссави 2004. Яссави Х.-А. Хикметы / Общ. ред. и пред. М. Х. Абусейтовой. – Алматы: Дайк-Пресс, 2004. – 208 с.

Archer 1996. Archer M.S. Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996 (Revised Edition). – 351 p.

Baumer 2009. Baumer, Christoph. Sogdian or Indian Iconography and Religious Influences in Dandan-Uiliq: The Murals of Buddhist Temple D 13. In: The Art of Central Asia and the Indian Subcontinent in Cross-Cultural perspective. Edited by Anupa Pande. – New Delhi: National Museum Institute and Aryan Books International, 2009. – P. 170–184.

Berger 1990. Berger P. L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. – New York: Anchor Books, 1990. – 229 p.

Chandra 2009. Chandra L. Central Asia as the Path of Sutras. In: The Art of Central Asia and the Indian Subcontinent in Cross-Cultural perspective. Edited by Anupa Pande. – New Delhi: National Museum Institute and Aryan Books International, 2009. – P. 1–8.

Cutler 2004. Cutler R.M. The Complexity of Central Eurasia // Central Eurasian Studies Review. – Winter 2004. – Vol.1. – № 3. – P. 2–3.

Dalai Lama XIV 2009. Dalai Lama XIV. Cultivating a Daily Meditation. – Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2009. – 130 p.

Cahen s.a. Cahen Cl. Dhimma. Entry in // The Encyclopedia of Islam. New Edition. Edited by B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. Under the Patronage of the International Union of Academies. – Vol. II. Fasciculus 26. – Leiden: E.J. Brill; London: Luzac & Co, 1967(?), s.a. – P. 227–231.

Durkheim 2001. Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life / Transl. from French by C. Cosman. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – 358 p.

Eliade 1987. Eliade M. The Sacred and the Profane. The Nature of Religion / Transl. from the French by Willard R. Trask. – San Diego, New York, London: A Harvest Book, Harcourt, 1987. – 256 p.

Geertz 2000. Geertz C. The Interpretation of Cultures. – New York: Basic Books, 2000. – 470 pp.

Gerachi 2001. Geraci R. P. Going Abroad or Going to Russia? Orthodox Missionaries in the Kazakh Steppe, 1881–1917 // R. P. Geraci, M. Khodorkovsky (eds.). Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia. – Ithaca: Cornell University Press, 2001. – P. 274–310.

Gulati 2010. Gulati, G.D. Central Asia under the Mongols. – New Delhi: Dev Books, 2010. – 209 p.

HCCA 1992. History of Civilizations of Central Asia. Vols. I–VI. Paris: UNESCO Publishing, 1992–2005. *Volume I* The dawn of civilization: earliest times to 700 B.C. Editors: A. H. Dani and V. M. Masson. – 535 p.

Khidirbekughli 2004. Khidirbekughli D. Mysterious Eurasia: Thoughts in Response to Dr. Schoeberlein // Central Eurasian Studies Review. – Winter 2004. – Vol.1. – № 3. – P. 4–5.

Komatsu 2007. Komatsu H. Dar al-Islam under Russian Rule as Understood by Turkestan Muslim Intellectuals // *Empire, Islam and Politics in Central Eurasia (Slavic Eurasian Studies, № 14)*. – Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2007. – P. 3–21.

Lehrman 2004. Lehrman A. The Distinctive Factors of Central Eurasia: A Response to Professor Gleason // *Central Eurasian Studies Review*. – Winter 2004. – Vol. 1. – № 3. – P. 5–6.

Meditations 2004. Meditations on the Lower Tantras. From the Collected Works of the II, V, VII and XIII Dalai Lamas. Compiled and edited by Glenn H. Mullin. – Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 2004. – 139 p.

Miroshnikov 1992. Miroshnikov L.I. A Note on the Meaning of the Term ‘Central Asia’ As Used in this Book // *History of Civilizations of Central Asia*. – Paris: UNESCO Publishing, 1992. – Vol. I. Editors: A. H. Dani and V. M. Masson. – 535 p.

Peyrouse 2004. Peyrouse S. Les Missions Orthodoxes entre Pouvoir Tsariste et Allogenes: un Exemple des Ambiguités de la Politique Coloniale Russe Dans les Steppes Kazakhes // *Cahiers du Monde Russe* 45. – 2004. – № 1–2. – P. 109–136.

Sengupta 2002. Sengupta A. *Frontiers into Borders. The Transformation of Identities in Central Asia*. – New Delhi-London: Hope India Publications, Greenwich Millennium, 2002. – 224 p.

Simmel 1997. Simmel G. *Essays on Religion*. Edited and translated by Horst Jürgen Helle in collaboration with Ludwig Nieder. – New Haven and London: Yale University Press, 1997. – 223 p.

Stein 1921. Stein A. *Serindia. Detailed Report of Explorations in Central Asia and Westernmost China*. – Oxford: Clarendon Press, 1921. – Vol. I. – 547 p.

Stones 2007. Stones R. Structure and Agency // *Entry in: The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Ed. by G. Ritzer. – Blackwell Publishing, 2007. – Vol. X. – P. 4861–4864.

Taylor 1892. Taylor B. *Central Asia – Travels in Cashmere, Little Thibet and Central Asia [Marco Polo (A. D. 1260 – A. D. 1295), Vigne G.T. (A.D. 1835 – 1836), (George Shaw (A.D. 1868 – 1869))]*. Compiled and arranged by B. Taylor, revised by T. Stevens. – New York: Charles Scribner’s Sons, 1892.

Uyama 2007. Uyama T. A Particularist Empire: The Russian Policies of Christianization and Military Conscription in Central Asia // *Empire, Islam and Politics in Central Eurasia* (Slavic Eurasian Studies, № 14). – Sapporo: Slavic Research Center, Hokkaido University, 2007. – P. 23–63.

Wilken 2005. Wilken, Robert L. Nestorianism. Entry in: Jones, Lindsey (Ed-in-chief). *Encyclopedia of Religion*. Second Edition. – Thomson Gale, 2005. – Vol. 10. – P. 6482–6483.

Zuanni 2009. Zuanni, Chiara. The Earliest Archaeological Evidence of Christianity in Kazakhstan. In: *Kazakhstan. Religions and Societies in the History of Central Eurasia*. Ed. by Gian Luca Bonora, Niccolo Piacioli and Paolo Sartori. – Turin, London, Venice, New York: Umberto Allemandi & Co, 2009.

Список библиографических сокращений

АН РУз	Академия наук Республики Узбекистан
ГРВЛ	Главная редакция восточной литературы
ИСАА при МГУ	Институт стран Азии и Африки при Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова
ИКЦА	История Казахстана и Центральной Азии
ИРИ	Ислам в Российской империи
КазНУ	Казахский национальный университет им. аль-Фараби
КР	Кыргызская Республика
МДКР	Межкультурный диалог и культурное разнообразие
МИКХ	Материалы по истории Казахских ханств
НАН РК	Национальная Академия наук Республики Казахстан
РАН	Российская Академия наук
РК	Республика Казахстан
РТ	Республика Таджикистан
РУз	Республика Узбекистан
ЦГА РК, Ф., Оп., Д., Л.	Центральный государственный архив Республики Казахстан, фонд, описание, дело, лист
НССА	History of Civilizations of Central Asia

Глоссарий

Авраамические религии	Религии Писания – иудаизм, христианство, ислам
Аруахи	Духи предков
Ат-гасаввуф	Суфизм
Аулийа(е)	«Святые» в народном исламе
Дхимма	Концепция, обозначавшая устанавливаемый на неопределенный срок своеобразный контракт, посредством которого мусульманская община обеспечивала защиту и покровительство представителям иных религий Писания взамен на признание ими доминирующей роли ислама
Ахл аль-дхимма	«Люди дхиммы», подпадавшие под положения концепции дхиммы
Балбалы	Древнетюркские каменные изваяния
Бодхисаттва	В буддизме махаяны – небесное существо, достигшее Просветления, но продолжающее перерождаться, помогая освобождению всех иных существ

Бхакти	Причастность, преданность, служение Богу – одно из центральных понятий в индуизме. В религиозной практике бхакти в том числе можно выделить институт духовных наставников (гуру), культ святых, поэтов. Всепоглощающая мысленная сосредоточенность на Боге и духовное преображение адепта приводят также к развитию мистического взгляда на мир
Буддизм махаяны	«Великая (Большая) колесница» – одно из трех основных направлений в буддизме, в котором делается особый упор на учение о небесных и земных бодхисаттвах
Буддизм тхеравады (хинаяны)	«Малая колесница» или буддизм тхеравады – одно из трех основных направлений в буддизме, делающее упор на личные усилия и практики для достижения Просветления
Буддизм ваджраяны	«Алмазная колесница» или буддийский тантризм – одно из трех основных направлений в буддизме, доктринально почти идентичен буддизму махаяны, делает упор на возможности достижения Просветления именно в этой жизни
Ваджра	Молния – символ мгновенного, как вспышка молнии, Просветления; является атрибутом будд и боддхисаттв
Вахдат аль-вуджуд	«Единство бытия» – концептуальное положение суфизма
Дар аль-Ислам	«Территория ислама», собирательное обозначение мусульманских стран, находящихся под властью мусульманских правителей
Дар аль-Харб	«Территория войны», немусульманские страны за пределами мусульманского мира

Дарвиш (дервиш)	Общий термин для обозначения члена мистического братства (тарики), синоним термина суфий
Джизия (джизйа)	Подушная подать с иноверцев в мусульманских государствах, рассматривавшаяся правоведами как выкуп за сохранение жизни при завоевании
Динтары	Высшие иерархи манихейской общины
Дуофизиты (дуофизитство)	Одно из направлений раннего христианства, т.н. восточносирийская церковь или несторианство, было осуждено на Вселенском соборе в Эфесе в 431 г. В догматическом плане несториане, последователи Нестория, разграничивали две природы Христа (божественную и телесную), допускали только относительное соединение между ними
Жырау	Казахские поэты-певцы
Зийара(т)	Паломничество к могилам пророков, святых
Зикр	Поминание как прославление имени Бога; ритуал и техника отправления поминания
Иджтихад	Деятельность богослова в изучении и решении вопросов богословско-правового комплекса, система используемых им принципов, аргументов
Калам	В широком смысле – всякое рассуждение на религиозно-философскую тему. В специальном смысле – толкование ислама, основанное на разуме, а не на следовании религиозным авторитетам (таклид)
Каландар	Бродячий нищенствующий дарвиш, исполняющий минимум религиозных предписаний

Кобыз, ковуз	Двухструнный музыкальный инструмент, используемый во время камлания шаманов
Койтас	Вид могильных надгробий с использованием стилизованных изображений бараньих рогов
Мадраса (медресе)	Учебное заведение второй ступени после начальной
Мазар	Объект паломничества, могила мусульманского святого; культ «святых» и их могил особое распространение получил в суфизме
Мазхаб	В наиболее устоявшемся значении – богословско-правовая школа, толк
Манасчи	Киргызские поэты-певцы, сказители эпоса «Манас»
Монофизиты	Одно из направлений раннего христианства, последователи Кирилла Александрийского, признававшее только одну – божественную – природу Христа.
Мурид (мюрид)	Добровольный последователь, ученик, находящийся на низшей ступени духовного самосовершенствования в суфийском братстве
Муфти(й)	Знарок шариата, дающий разъяснения по основным положениям и принимающий решения по спорным вопросам в форме особого заключения (фатвы). В СССР и в современных независимых государствах Центральной Азии – глава мусульманской общины
Ниргун-бхакти	Направление в бхакти, оформившееся в XV–XVI вв., считавшее различных богов именами единого Бога, Абсолюта, растворенного в природе

Сагана-тамы	Надгробные памятники
Сангха	Община буддийских монахов или монахинь
Таифа	Суфийское братство (орден)
Таклид	Следование авторитету муджтахиды (ученого) какого-либо мазхаба в разработке частных вопросов фикха
Тарика	Букв. «путь», система правил духовной подготовки для вступления в члены суфийского братства
Тришула	Трезубец, эмблема и атрибут бога Шивы, означающие в шиваизме его тройственную функцию бога, сотворяющего, сохраняющего и разрушающего вселенную
Тумар	Оберег-украшение
Улама	Собирательное название знатоков богословия, историко-религиозного предания и этико-правовых норм ислама
Умма	Религиозная община в исламе
Факих	Богослов-законовед
Фикх	Исламская доктрина о правилах поведения мусульман (юриспруденция), исламский комплекс социальных норм (мусульманское право в широком смысле)
Ханака(х), рибат	Место совместного проживания и исполнения религиозных предписаний суфиев
Харадж	Поземельный налог, доходивший иногда до 2/5 урожая, взимался натурой, деньгами, в смешанной форме (первоначально означал всякий налог и дань с покоренных народов и употреблялся как синоним джизии)
Хариджаны	Каста неприкасаемых на Индостане
Чакра	Колесо, диск, символ солнца, силы и победы; атрибут и оружие Вишну и Дурги

Чилдирма, чирманда	Бубен с колотушкой, используемый в шаманских ритуалах у народов Центральной Азии
Шейх (шайх)	Почетное прозвище крупных религиозных авторитетов, глав суфийских братств, наставников и учителей
Шейх ал-ислам	«Старейшина ислама», почетный титул суннитских и шиитских муфтиев
Якша/якши, якшини	Мифические существа, божества низшего разряда в индуизме

Summary

Starting from times immemorial culture and religion have been becoming crucial in defining civilizations, being both the form and the essence of social interactions. Accordingly, the advancement of cultures and religions has always been linked to the principle of intercultural and interreligious, as well as of cultural-religious inter-influence. This was especially true as regards to early pages of histories worldwide when the principle of interpenetration played a significant role. We may say that the history of humankind is the history of interactions of cultures. The same could be referred to religions too, when the crystallization of key dogmas and principles of this or that religious concepts were possible only due to ideological disputes and borrowings, specific religious “polishing”, what has always entailed interaction between local, autochthonous and incoming beliefs. This is applicable for all religious concepts developed and flourished in any region of the world, and Central Asia in this regard was not an exception presenting us a wonderful sample of inter-influence.

In Central Asian history co-existence of various cultures and religions has been widely and intensively developed. In this process geography played a significant role, when the vast spaces of land at times of a dominance of a terrestrial movements and migrations over marine, became a blessing (in the context of cultural and religious history) rather than a “cursing” factor. Unlimited terrestrial horizontal line divided occasionally by mountain ranges or water spots and arteries, became a bright theatre of active religious and cultural interpenetration that widely used numerous caravan-routes and oases to maintain and sustain its unique identity.

It is generally held that Central Asian history is linked mainly with the Islamic belief which, without doubts, left a significant and long lasting imprint on socio-cultural history of the people of the region. However, it is also just to stress that Islam was not the only reli-

gious system flourished in this part of the world. The ancient and early (high) middle ages were marked by unprecedented, from the intensity and diversity perspective, blossom of cultural and religious inter-influence. The range of religious believes was extremely wide – from ancient cults of ancestors, Animism, Totemism, Tengrianism, Shamanism, Zoroastrianism, Judaism, to Manichaeism, Mithraism, Buddhism, Eastern Syrian Christianity, Catholicism, Islam, and Orthodox Christianity. This exceptional religious dimension of socio-cultural processes, besides being a bright page in the chronicle of world culture, influenced, moulded and crystallized further course of events in the region. In various forms and degree this heritage has been periodically “popping up” (“breaking through”) as a specific historical memory, cultural consciousness and legacy. Today an adherence to it is seen not as a tribute to history only, but rather as an absolute must and a basis for advancing humanistic approach and survival of cultures in a globalized world.

The lop-sided perception of the regional history as linked with one religion only, is undoubtedly narrows the ground for analysis, especially when it comes to exploring religious processes, both historical and contemporary. At its best, this approach suggests though bright still relatively one-sided view limiting the broad scale perception of socio-cultural space. At worst it paves a way to posing the questions of exceptionality and intolerance towards “the other”. Special resonance this acquires nowadays when the issues of religious-political and religious-cultural interweaving are highlighted on the agenda of various societies, including Central Asian ones. This is also true when it comes to the problems of ethics and dialogue, since an appeal to the history of religious and cultural interactions could help to rediscover the precious experience of the past, the experience that has been moulding the regional identity for centuries and became its inevitable and inalienable heritage. Looking from this perspective history becomes a valuable asset rather than a striking phantom of the past.

Irrespectively of geographical latitudes and longitudes, the specific historical content and form have always been made conditional upon the concepts of culture (and religion). Religion, especially in ancient societies, played a role of a specific common denominator to which al-

most all other forms of social actions were reduced. The same is true for culture if we to understand it in a broad sense. The specificity of such broad reading implies that culture embraces all aspects of spiritual and material life of people (individuals, collectives, communities) within the course of their prolonged in time and space interaction among themselves, and with the already developed, existing and evolving phenomena of culture.

Based on such wide understanding of culture, then any aspect of life of man and society inevitably acquires cultural dimension. This thesis is fully applicable to religious component too. From this stand any religious teaching and various activities connected with it, are, first of all, a cultural phenomenon what entails that religion is significantly influenced by all other elements of culture, i.e. all kind of spiritual and material life of people and communities. It may lead us to say that there are so many religions as there are so many cultures. This view is also applicable to those “world” religions (like Catholicism, Buddhism or Islam) which like water arteries trans pierce by themselves various regions of the globe only to acquire there their own specificity and unique features based on local cultural contexts.

Thus, any religion has multiple manifestations of its main dogmas, or variety of its cultural forms. In Buddhism, for example, there are various cultural interpretations being distinguished: early Buddhism as a starting system of concepts and beliefs born and shaped in India; Central Asian Buddhism; Tibetan Tantric (Vajrayana) Buddhism; Kalmyk and Buryat Lamaism; Chinese Chan-Buddhism; Japanese Zen-Buddhism, etc., not speaking about Theravada Buddhism in South and South-East Asian areas. The same could be referred to any other religious concept, be it Christianity or Islam, having their own specific forms and interpretations as a result of adaptation to this or that cultural field. This impels to study any religious phenomena exclusively within given particular cultural contexts; otherwise being imposed in various societies without taking into account these societies’ specific cultural code, religion necessarily acquires “non-system” or unstable character. However, different cultural contexts don’t deny main idea – that numerous cultural interpretations are possible only as a result of intercultural and interreligious links. This factor, regarding the issue of cultural and religious

evolution, as a rule, escapes notice of researchers, though it deserves adequate reflection.

In this regard it seems logical to pose the question – where is the verge (brink) dividing this or that “non-system” religion (and more generally culture) from so called “systemic” characteristics? Or to put it in other words, how this or that “incoming” religion (and culture) can be inscribed into existing cultural context without the damage of losing its own main characteristics, i.e. how it can become the natural element of existing cultural system. In which degree this interpenetration may influence also the “recipient”, i.e. the receiving or “local” cultural system. These questions are not trivial, since their understanding may significantly advance our own perception and knowledge on the ways the religions and cultures develop, survive and thrive in a modern world where the processes of globalization and unification are interlinked with the issues of cultural identity and uniqueness.

Due to this, system analysis acquires special urge and significance – how the modalities of systems embrace concepts of religion and culture; what is their correlation; if there is special algorithm for revealing the regularities of this correlation and, if there are such, then how they could be applied to the development of socio-cultural spaces.

The author focused on these questions regarding them as a vital to understand past and present day processes. It is my firm belief that theoretical analysis is not just an abstract reflection; rather it is a ground for and a key towards forming our understanding of the general processes on how all systems work in time and space. The reverence to theory has been reflected in the structure of the book, the specificity of author’s methodological approach is analysed in the Chapter 1 of the book.

As for the empirical manifestation of the methodological perspective developed by the author, there are Chapters 2-4 illustrating cultural-religious interaction being a quintessence of socio-cultural systems’ development in the history of the region. Accordingly, this interaction is analyzed within a system approach, and through the lenses of intercultural and interreligious interweaving. Thus, the focus in these chapters is given to analysis of the empirical

manifestation of specificity and regularities of religious-cultural inter-influence as it took place in Central Asian history. This goal entails posing and answering the following tasks:

- General specificity of religious concepts that have been formed and spread in the region, including most ancient “autochthonous” Tengrianism and Shamanism;

- Religious inter-influence that paved a way to shaping and securing religions’ specific characteristics and features on the one hand; and to developing religious and cultural syncretism (what has been brightly highlighted along Great Silk Route), on the other;

- Role of religion in transforming existing local socio-cultural forms (using the case of spread of Sufism in Central Asia);

- Role of traditional religious-cultural concepts and symbols in the process of spreading the new “incoming” religious teachings in the region (using the case of the spread of Orthodox Christianity in the Kazakh Steppe).

Posing these questions implies that certain evolution and changes occurred in religions and their cultural environments; it also speaks about potential diversity of the results of such interaction. Comparative analysis of various religions showing its vitality and unfolding their dialogue with cultures, can also throw a light on finding out and understanding certain regularities of religious-cultural interaction.

In a view of the goal and the tasks mentioned above, chronological frames of research cover rather long cut of Central Asian history – from I millennium AD to the beginning of XX century. As it is well known, development of religions is prolonged in time; besides, it is almost impossible to trace various forms of religious-cultural interactions on the basis of only one period of history however bright it might be. This is even more obvious when it comes to the task of finding out the algorithm and dynamics of this interaction. In a view of all this, it is worthwhile to take into account key crucial stages if we to trace and understand trends and forms of religious and religious-cultural inter-influence as well.

It should be stressed here that the author didn’t set a task to write the chronological history of religions, cultures or the history of the region as such; though some historical facts and materials of course will be high-

lighted here. Rather the main idea was to analyze the essence, forms and degrees of cultural-religious interactions as seen through the prism of system theory. How religions in Central Asia were moulded and shaped within specific cultural context, and vice versa, how cultural fields were changed and modified under the influence of religions, – all these questions will make the core idea of the book. In other words, we may also put this as an analysis of a distinction-synthesis (synergy) issue. From this perspective the current research bears interdisciplinary character on a verge of history, theoretical sociology of religion, history of religion, philosophy of religion, philosophy of culture.

The collisions of the past together with no less dramatic present cause to adhere to a holistic perspective that allows spotting and skillfully interpreting key religious-cultural specific features, trends, forms. Central Asian historical experience reveals that due to specific local cultural “kneading” strengthened by transport routes of Great Silk Road, one may speak about both cultural local specificity of “world” religions and bright samples of intercultural and inter-religious dialogue.

Rich religious and cultural heritage of the region significantly formed and crystallized specific fascinating features of Central Asian civilization as we know it today. This heritage is valuable not only as such, *per se*; the distant echoes of that concept of culture and religious outlook which has been shaping throughout history, are highly urgent and important nowadays, since they may become a solid ground for new evolving approaches aimed at promoting sustainable development, dignity of human being, ethics of dialogue and a culture of peace.

Оглавление

Введение	7
Культура и религия	7
Пространство Центральной Азии	14
Глава 1. Культура и религия: теоретические аспекты	21
Концепт культуры	22
Культура и религия в системном анализе	34
Глава 2. Религиозное многообразие и синкретизм как специфический культурный код	54
Религия и культура: направления взаимодействия	54
Тенгрианство	59
Шаманизм	66
Зороастризм	75
Манихейство	78
Буддизм	82
Христианство	90
Глава 3. Ислам, суфийский мистицизм в социокультурной традиции региона	95
Статус и функции суфизма в религиозной системе	96
Ислам, суфизм и религиозный синкретизм в истории региона	103
Глава 4. Российская колонизация и сосуществование парадигм: христианство в Казахской Степи в XIX веке	127
Основные направления религиозной политики империи в регионе в начале XIX века	128
Направления эвангелизации и отношение к «иному»	132
Религиозное администрирование в сфере процесса христианизации в первой половине XIX века	142
Процесс христианизации во второй половине XIX – начале XX веков	148
Заключение	158
Библиография	161
Список библиографических сокращений	176
Глоссарий	177
Summary	183
Contents	190

Contents

Introduction	7
Culture and Religion.....	7
Space of Central Asia.....	14
Chapter 1. Culture and Religion: Theoretical Aspects	21
Concept of Culture.....	22
Culture and Religion in System Analysis.....	34
Chapter 2. Religious Pluralism and Syncretism as a Specific Cultural Code	54
Religion and Culture: Directions of Interaction.....	54
Tengrianism.....	59
Shamanism.....	66
Zoroastrianism.....	75
Manichaeism.....	78
Buddhism.....	82
Christianity.....	90
Chapter 3. Islam, Sufi Mysticism in Sociocultural Tradition of the Region	95
Status and Functions of Sufism in Religious System.....	96
Sufism and Religious Syncretism in the History of the Region.....	103
Chapter 4. Russian Colonization and Co-Existence of Paradigms: Christianity in the Kazakh Steppe in XIX century	127
Main Trends of Religious Policy of Russian Empire in the Region at the Beginning of XIX century.....	128
Trends of Evangelization and Seeing “the Other”.....	132
Religious Administration in the Field of Christianization in the First Half of XIX century.....	142
Christianization Process in the Second Half XIX – Early XX centuries....	148
Conclusion	158
Bibliography.....	161
Biobibliographical Abbreviations.....	176
Glossary.....	177
Summary.....	183

УДК 2+008
ББК 86+71
E 70

Yerekesheva, Laura Gibratovna.

E 70 Culture and Religion in the History of Central Asia. – Almaty: Daik-Press, 2013. – 192 p.

ISBN 978-601-290-065-1

The book covers issues of culture and religion analyzed through both methodological and empirical (historical) lenses. Methodologically the cultural-religious interaction is studied within the system analysis approach. It is claimed that any religious belief and activity is, first of all, a cultural phenomenon. Historically the research focuses on the essence, forms of cultural-religious interactions, i.e. the development of various religions within specific cultural context and vice versa, the modification of cultural field due to the influence of religions. These issues are analyzed through the prism of rich multi-religious and sociocultural heritage existed in the region. The Central Asian historical experience shows both regularity and specificity, plurality and vividness of numerous forms of cultural-religious, as well as of interreligious interaction.

The work bears interdisciplinary character embracing various fields – theoretical sociology of religion, history, history of religion, cultural studies.

УДК 2+008
ББК 86+71

ISBN 978-601-290-065-1

© The R. B. Suleymenov Institute of Oriental Studies of Committee of Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan, 2013

© L. Yerekesheva, 2013

© Daik-Press, 2013

Научное издание

Л. Г. Ерекешева

Культура и религия в истории Центральной Азии

Дизайнер К. К. Карпун

Корректор З. Т. Рахимбаева

Компьютерная верстка В. Е. Корешковой

Идея логотипа «ҒЫЛЫМИ ҚАЗЫНА» – Б. Г. Аяган, д. и. н., профессор
Дизайн логотипа «ҒЫЛЫМИ ҚАЗЫНА» – М. С. Бекенов, Ж. Е. Нургожин

Подписано в печать 30.12.13.

Формат 60×90^{1/16}.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 12,0. Уч.-изд. л. 10,2.

Тираж 100 экз.

Издательство “Дайк-Пресс”,

050009, г. Алматы,

пр. Абая, 143, офис 220

Тел./факс: 394-40-45, 394-42-32

e-mail: daikpress@mail.ru

Директор **Б. А. Казгулов**

ISBN 978-601-290-065-1



9

7 8 6 0 1 2 9 0 0 6 5 1