

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-1-54-64

УДК 297.1

Содержание статьи

Информация о статье

*В.П. Литвинов*¹

Введение
Пережитки язычества как
важный элемент религиозной
культуры
Модификации религиозного
содержания мусульманского
паломничества в Туркестане
Заключение

Поступила в редакцию: 30.10.2017.
Передана на рецензию: 11.11.2017.
Получена рецензия: 23.11.2017.
Принята в номер: 26.01.2018.

«Народный ислам» как синтез язычества и мусульманской религии в Туркестане: паломнический аспект

Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина; vladlenli@yandex.ru

Статья повествует о том, что паломничество как явление всемирно-исторического процесса всегда было неоднозначным. Поэтому автор отделяет простое паломничество от религиозного. Возникновение и развитие монотеистических религий всегда было связано с усвоением предшествовавших языческих культов. Только абсорбция их монотеизмом делала его религиозные модификации истинно народными верами. В отличие от других мировых религий, ислам отказался от восприятия языческого прошлого и категорически запретил поклонение и паломничество к «святым местам», однако это всегда продолжало существовать в мусульманском мире. Это относилось главным образом к Туркестану, где религия Пророка издавна называлась «исламом гробниц». Паломничество к «святым местам» в этом регионе считалось обязательным признаком истинной веры, несмотря на то, что канонический ислам осуждал его. Особенно оно было распространено среди кочевников-мусульман региона, слабо знающих учение Пророка. Автор отмечает, что именно связь канонических устоев мусульманской религии с реликтами язычества (в том числе паломничества) породила в Туркестане «народный ислам».

Ключевые слова: *паломничество, язычество, Туркестан, монотеизм, домонотеистические культы, шаманизм, ислам, христианство, культ «святых», «святые места», ваххабиты.*

DOI: 10.21779/2077-8155-2018-9-1-54-64.

UDC 297.1

Content
of the article

Information
about the article

*V.P. Litvinov*²

Introduction.
The remnants of paganism as an
important element of religious culture.
Modifications of the religious content of
the Muslim pilgrimage to Turkestan.
Conclusion.

Received: 30.10.2017.
Submitted for review: 11.11.2017.
Review received: 23.11.2017.
Accepted for publication:
26.01.2018.

¹ *Владимир Петрович Литвинов* – кандидат исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории и религиоведения, Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина.

² *Vladimir Petrovich Litvinov* – Cand. Sc. (History), associate professor at the Department of General History and Religious Studies, I.A. Bunin Yelets State University.

«Folk Islam» as a Synthesis of Paganism and the Moslem Doctrine in Turkestan: Pilgrimage Aspect

Yelets State University n. a. I.A. Bunin; vladlenli@yandex.ru

Pilgrimage is a complex phenomenon of the global historical process. The author discerns common and religious pilgrimage. The emergence and development of monotheistic religions was always connected with the adoption of preceding pagan cults. The resulting religious modifications of monotheism may be viewed as truly folk beliefs. Unlike other world religions, Islam rejected the pagan past and categorically forbidden worship and pilgrimage to «sacred places». However, it continued to exist in the Muslim world. This especially concerns Turkestan, where the religion of the Prophet is often referred to as “Islam of tombs”. The pilgrimage to «sacred places» in this region was considered as an obligatory attribute of a true belief in spite of the fact that the original Islam condemned it. Such pilgrimage was widespread among nomadic Moslems of the region who did not know the doctrine of the Prophet properly. According to the author, it was the combination of canonical foundations of Islam with relicts of paganism (including pilgrimage) that has generated folk Islam in Turkestan.

Keywords: *pilgrimage, paganism, Turkestan, monotheism, pre-monotheism cults, shamanism, Islam, Christianity, cult of saints, sacred places, Wahhabis.*

Введение

Современное религиоведение воспринимает непреложным факт того, что все монотеистические религии, хотя и в разной мере, содержат в себе реликты многотысячелетнего языческого прошлого. Усвоение последних, на наш взгляд, делает их действительно народными религиями. Очевидно, что если бы после Крещения Руси христианство на её землях не абсорбировало в себя многие местные языческие культы, то оно не смогло бы здесь прижиться. Поэтому мы считаем, что русское православие есть региональная модель «народного христианства», сочетающего в себе элементы канонического вероучения религии Спасителя и пережитки дохристианских славянских верований. Очевидность присутствия последних подтверждается, например, во время празднования «масленицы» или тех же «святков». Не все православные даже сегодня знают о том, что «Вербное воскресенье» и «Вход Господень в Иерусалим» – это одно и то же. И церковное название праздника «Ивана Купалы» тоже далеко не все знают. Через 9 веков после принятия религии Спасителя в России было примерно такое же положение. Председатель Российского православного миссионерского общества князь С.П. Гагарин писал в 1871 г. министру внутренних дел и одновременно Обер-прокурору Святейшего Синода графу Д.А. Толстому: «Трудно вообразить, какие грубые неясные понятия об основных предметах богопочитания коренятся в массе народа. Знакомясь с ними, недоумеваешь, как мог этот народ 800 лет прожить в христианстве и не иметь первых христианских понятий» [11, с. 68].

И так было не только в России. Как известно, христианская (католическая) Франция приняла религию Спасителя на полтысячелетия раньше, чем Русь. Однако историки из школы Анналов (Э. Леруа, Ладюри и др.), изучавшие быт французской деревни XIII в., выяснили, что в ней в те времена было больше язычества, чем знания основ христианства [6, с. 122]. Указанные процессы формирования в религиозном сознании дуализма (монотеизма и язычества) имели место и в Туркестане³. В доисламский период здесь существовали многие религиозные системы – зороастризм, буддизм, христианство,

³ Под Туркестаном имеется в виду Средняя Азия, часть Центральной Азии (Западный Китай) и северные районы (т. н. «Чорвилайет») Афганистана.

манихейство, иудаизм и др. Судя по источникам и археологическим данным, все они в той или иной мере содержали в себе языческие «вкрапления». Однако большинство населения региона (преимущественно кочевого) принадлежало к «чистым» язычникам, поклонявшимся самым разным культам и, понятно, совершавшим регулярное паломничество к своим традиционным священным объектам.

Пережитки язычества как важный элемент религиозной культуры

В начале VIII в. хорасанский наместник Арабского халифата Кутейба ибн Муслим начал завоевание Средней Азии, сопровождавшееся исламизацией местного населения. Мусульманский полководец особенно рьяно уничтожал языческие капища, поскольку строго придерживался указаний Пророка, требовавшего повсеместно уничтожать язычество, а равно связанный с ним культ «святых» и «святых мест». Естественно, что категорически пресекалось и паломничество к ним. Известно, что, в отличие от всех мировых религий, один лишь ислам безоговорочно запрещает паломничество к «святым местам». Но оно всегда продолжало существовать в мусульманской ойкумене, в том числе и на родине ислама – в Аравии. В середине XVIII в. борьбу с указанными «местами» начал небезызвестный Мухаммед ибн Абд аль-Ваххаб, поддерживаемый англичанами, желавшими вывести Ближний Восток из подчинения Турции (Османской империи). Как известно, ваххабиты неплохо «потрудились» на ниве борьбы со «святыми местами» – они уничтожали их тысячами, включая великие шиитские святыни Кербелы, но не достигли желаемого. После того как египетский паша, албанец Мухаммед Али, наголову разгромил ваххабитов в начале XIX в., пострадавшие «святые места» на Ближнем Востоке были восстановлены и мусульмане продолжали совершать паломничество к ним. Подобное мы можем наблюдать и в региональной модели ислама в Средней Азии и Кашгарии, где почитание «святых» и «святых мест» было важным элементом местной мусульманской культуры. Если удалить этот «элемент» из религиозного сознания жителей Туркестана, то от мусульманской религии здесь останется только «оболочка», что явно нарушит диалектическое взаимодействие категорий формы и содержания. Таким образом, их единство определяло то, что мы называем «народным исламом» в этой части Азии.

Мы вполне отдаем себе отчет в том, что понятие «религиозное паломничество» является непростым по своему содержанию. Проще всего, конечно, понимать его как шествие верующего человека на поклонение той или иной святыне своей религии. Но как быть с языческим паломничеством, когда люди устремлялись к растительным, горным, водным и прочим священным объектам более не по религиозным соображениям, носившим у них весьма синкретный характер, а с практическими целями – например, излечения от тех или иных хворей? В какой мере такое паломничество было именно религиозным? И было ли оно таковым вообще? Нам кажется, что было, поскольку и в таких случаях «язычники», видимо, «одухотворяли» (то есть связывали с «духами») не объекты паломничества как сугубо земные явления, а саму их способность помочь им в достижении искомого результата. Они не могли не понимать, что есть много таких же природных явлений, которые, однако, не могут помочь человеку, скажем, в излечении недугов. Значит те, что могли это сделать, являлись необычными и освоенными присутствием в них невидимых и загадочных сверхестественных сил. Проще говоря, «язычник» придавал им сакральный характер, делал их «культовыми», что и позволяет нам говорить о языческом паломничестве как религиозном. Это первое.

Второе – язычество как пласт духовно-культурного состояния человечества на ранних этапах его цивилизации зиждилось на различных культах: предков, огня, земли, камня, гор, растительности и др. Мы не склонны полагать, что все эти культы были изначально религиозными. Они прежде всего, на наш взгляд, были экономически

детерминированы, то есть отражали собой многостороннюю сущность хозяйственного бытия первобытного человека. На это обращали внимание в свое время Р. Тэйлор («Первобытная культура»), Дж. Фрэнгер («Золотая ветвь») и др. Но они обоснованно относили такую культовую практику в жизни первобытного человека к проявлениям его «проторелигиозного» чувства, в нашем понимании, религии как формы обыденного общественного сознания. Иначе чем объяснить живучесть язычества (и его культов), сохраняющегося в ритуальной практике (и в верованиях) мировых религий. Пережитки язычества в западноевропейском и русском (православном) христианстве очевидны и это никто не станет оспаривать, за исключением, возможно, ортодоксальных богословов и фанатиков. Таким образом, есть все основания говорить о существовании общих закономерностей сохранения языческих пережитков в мировых религиозных системах.

Мы полагаем, что эти общие закономерности сформировались именно в глубинных пластах человеческой истории. Российский востоковед В.М. Массон писал в связи с этим: «Первые охотники и собиратели потратили почти двадцать тысяч лет на экстенсивное освоение новых пространств, прежде чем кризисные проявления экономики присвоения продуктов питания не подтолкнули общество к *неолитической революции* (курсив наш. – В.Л.)» [9, с. 11]. И те регионы, которые ныне считаются отсталыми, некогда шли в её авангарде, кардинально изменив вектор жизни человечества от присваивающей экономики к экономике производящей. Понятно, что идеологическим выражением столь глубокого переворота в основе человеческой цивилизации (материальном производстве) должны были стать и новые ступени в развитии религиозного сознания – оформление языческих культов. Они господствовали в умах людей многие тысячелетия, на них строилась огромная по «энергетике» духовная культура человечества, тогда как все мировые религии имеют историю в 2–2,5 тысячелетия. И они выросли на том «древе» цивилизации, корни которого уходят вглубь языческого прошлого.

Модификации религиозного содержания мусульманского паломничества в Туркестане

Природа «народного ислама» в Туркестане формировалась в условиях ханифитского ислама, специфические особенности которого благоприятствовали проникновению в него элементов местного язычества и компонентов доисламских верований (буддизма, христианства, зороастризма и проч.). Многие видные ученые (В.М. Плоских, А.Ч. Какеев, В.М. Массон, С.Г. Кляшторный, П.П. Литвинов, Дж. Джунушалиев и др.) соглашались с тем, что «народный ислам» в Туркестане является синтезом автохтонных культов и мусульманской «догматики». Безусловно, такой тип ислама, по признанию специалистов, был более всего характерен для кочевых этнических сообществ региона (кыргызов, казахов, туркмен и др.), что вряд ли кто станет серьезным образом оспаривать.

Более проблематично использование термина «народный ислам» применительно к характеристике мусульманской религиозности оседлого населения Туркестана. Однако мы считаем, что и религиозность «сартов» (оседлых жителей региона) содержала в себе многие черты «народного ислама», так как пережитки домусульманских верований достаточно очевидно сохранились в религиозном мировоззрении и таких «крепких» в вере Пророка оседлых этносов, как: узбеки, уйгуры, таджики, дунгане и прочие. Во всяком случае, нет ни одного исследования, которое утверждает, что в Туркестане, даже среди оседлого населения, изначально утвердился подлинно канонический («чистый») ислам времен пророка Мухаммеда. Одно уже то, что среди оседлого (не говоря уже о номадах) населения издавна процветало паломничество к «святым местам», красноречиво свидетельствует об обратном. Именно поэтому лидер ферганских ваххабитов Акрам Юлдашев и его последователи («акрамиты» или «акромиды») утверждали о том, что в

Туркестане никогда еще не было «настоящего ислама», а «в современной Центральной Азии продолжается период джахилия («неведения»), начавшийся с момента убийства последнего из четырех праведных халифов – Али бен Абу Талиба (661 г.). Это, по сути, период язычества» [8, с. 177–178]. О том же можно прочитать и в программе мусульманской экстремистской партии «Хизб-ут Тахрир». Именно поэтому современные туркестанские ваххабиты (в том числе и китайские – синьцзянские) активно выступают за создание сугубо исламского государства – «халифата» – «Великого Туркестана», в котором восторжествовали бы идеи «чистого» ислама времен Пророка. Сегодня эта идея предстала в виде так называемого «ИГИЛ»⁴, на борьбу с которым поднимается фактически все человечество.

Признавая факт сохранения сильных пережитков язычества среди кочевых народов Туркестана в период Нового времени, мы, тем не менее, всегда указывали на то, что они приобщились к исламу еще во времена Ходжа Ахмеда Яссави (XII в.), а к началу указанного периода идентифицировали себя как приверженцы ислама. Но мы не находим ничего странного в том, что и на всем протяжении эпохи Нового времени, и позже их самоидентификация как мусульман уживалась с сохранением среди них по-прежнему сильных, никак не утративших своего значения и влияния, традиционных автохтонных (языческих) культов. Авторитетные специалисты признают: «Бесспорно, даже в XIX в. мусульманство не проникло в жизнь казахов столь глубоко, как у издавна оседлого среднеазиатского населения» [2, с. 16]. Что же касается кыргызов, то у них в это же время языческий компонент в исламской самоидентификации был выражен ещё более заметно. Исследователь Э.А. Урманов пишет: «Многие проявления древних религиозных верований сохранились (у кыргызов. – В.Л.) спустя века: ислам не смог вытеснить их из сознания кочевников. Например, тотемизм» [14, с. 11]. Он же подчеркивал тот факт, что среди кыргызов сохранили большое влияние и авторитет шаманы и, вообще, шаманизм.

Что касается кочевого населения Туркестана, то смешение в его среде элементов язычества и ислама носило, на наш взгляд, даже не характер параллельного существования (бок о бок), а имело место органическое единство автохтонных (языческих) верований и нормативов ислама, когда номады региона, образно говоря, «обязывали» исламские «рукны», одновременно исламизируя свое язычество. Русский военный инженер И.Г. Андреев (1743–1801), описывавший жизнь казахов, «называл их мусульманами, а в то же время подчеркивал сохранение у них язычества – «насколько придерживаются обрядов идолопоклонства» [1, с. 92]. Российский политолог В.Н. Ушаков пишет: «Особенность «тюркского ислама» заключалась в том, что он лишь привносил и насаждал ислам, в большинстве своем насильственным путем, однако сами носители ислама не могли в полной мере считаться таковыми. В большинстве своем тюрки-кочевники оставались язычниками вплоть до XVII–XVIII вв. (курсив наш. – В.Л.)» [15, с. 48]. Такой религиозно-мировоззренческий «коктейль» сохранился в сознании бывших номадов Туркестана фактически по сей день.

Неудивительно, что феномен такого религиозного синкретизма, а вернее, симбиоза язычества и ислама в конфессиональном сознании кочевников региона вызвал большой интерес в научной среде и породил такой термин, как «народный ислам». Но если некогда ученые считали, что ислам постепенно вытеснит из религиозного сознания номадов пережитки язычества и всецело восторжествует в нем, то теперь многие современные туркестановеды склоняются к мысли о том, что «народный ислам» как симбиоз язычества и религии Пророка является естественной и, видимо, окончательно сложившейся формой конфессионального менталитета таких бывших кочевых народов Туркестана, как кыргызы и казахи. Сейчас много говорят и пишут о возвышении роли ислама в сознании бывших

⁴ Название организации, признанной постановлением от 29.12.2014, № АКПИ 14-1424 С Верховного суда Российской Федерации террористической организацией.

кочевников, в их общественной жизни и т. п., однако они и сегодня совершают главные обряды (например, похороны) по-своему (дожидаясь, пока соберутся все родственники покойного), а не по исламской традиции – в день смерти верующего. И насчет остальных «рукн» дело обстоит таким же образом – пятикратная молитва не совершается регулярно (хотя бы ежедневно) даже лицами пожилого возраста. То же можно сказать о соблюдении мусульманского поста (у кочевников он назывался: «ураза», «орозо»).

Один из видных специалистов по «народному исламу» в Туркестане В.М. Массон полагает, что сила сопротивления исламу в номадических сообществах региона крылась не столько в самом язычестве как таковом, а в общем культурном их наследии, в самом широком его понимании. Массон пишет о том, что *культурное наследие было сильнее языков* – времена менялись, менялись наречия (пример – Месопотамия, Египет), но традиции культурного наследия сохранялись. Он приводит пример смены языка – восточно-иранского на западно-иранский (таджико-персидский), когда население именовало себя уже не «согдийцами», а «таджиками». Массон отмечает, что при смене языка антропологически население осталось прежним [9, с. 13]. Может показаться, что его силлогизмы имеют мало отношения к проблематике «народного ислама», однако мы так не считаем, поскольку именно мощный пласт доисламской «духовной» (то есть и религиозной) культуры народов Туркестана не позволил исламу полностью восторжествовать в их конфессиональном сознании, вытеснить из последнего то, что было для них драгоценным наследием прошлого. Поэтому ислам не смог преодолеть в Туркестане ни культ «святых», ни традиции паломничества к «святым местам».

Мы признаем правоту выводов Ф. Энгельса о неизбежности усвоения наступающим монотеизмом политеистического (языческого) пантеона завоеванных оружием или миссионерством народов. И в таком случае языческие культы «перекочевывают» в монотеизм и выстраиваются в его галерее «святых». Так было повсеместно. Например, на Руси языческий Велес благополучно превратился в православного «святого» Власия. Имело это место и в Западной Европе. Так было и в Туркестане. Известный дореволюционный исследователь В.В. Радлов отмечал, что многие языческие культовые места кочевых народов Туркестана, оставаясь объектами былого почитания, все же увязывались с именем какого-либо мусульманского «святого» [12, с. 306].

В регионе такая практика осуществлялась, на наш взгляд, достаточно легко и просто – языческое святилище объявлялось местом погребения какого-нибудь мусульманского «святого», но при этом вокруг него совершались по-прежнему сугубо языческие ритуалы – установка рогов, повязывание лоскутков ткани (или волосяного аркана), принесение к могиле пищи и т. д. Так, например, был превращен в мусульманское «святое место» доисламский языческий культовый объект Шах-и Мардан («Царь людей»), увязанный с якобы погребенным здесь «праведным халифом», двоюродным братом и зятем Пророка Али. И, хотя даже высшие мусульманские авторитеты Туркестана обоснованно сомневались в этом, тем не менее, ежегодное паломничество в Шах-и Мардан никак не уменьшалось. Мы не считаем этот феномен труднообъяснимым. Для паломников в Шах-и Мардан, по нашему убеждению, в глубине их религиозного сознания наиболее важным было то, что они идут туда, куда всегда, испокон веков ходили их предки. И в этом случае им просто очень хотелось, чтобы там было нечто, связывающее их с нынешней верой, а потому оправдывающее и легитимизирующее в религиозном плане исполнение ветхозаветного обряда языческих предков.

Нечто подобное произошло и с исламизацией такого известного языческого «святого», как Коркут-ата (Хоркут), – первого шамана и покровителя шаманов, изобретателя струнного музыкального инструмента тюрок кобыза (комуза и др.). Он был чрезвычайно популярен не только в Туркестане, но и на Кавказе, где близ Дербента даже имелась его могила, к которой совершалось многолюдное паломничество. Любопытно, что такая же могила Коркута находилась на берегу Сырдарьи, близ Казалинска, и тоже

весьма почиталась паломниками – казахами, кыргызами, каракалпаками и др. Когда в начале XX в. разлив реки смыл могилу, то паломничество к ней не прекратилось – все уверяли, что могила осталась незримо висеть в воздухе, в связи с чем стихия была не в силах причинить вред «святому». Коркут был настолько почитаем туркменами-мусульманами, что о нем даже упомянул в своем труде «Рухнама» покойный президент Туркменистана Сапармурад Ниязов (Туркменбаши).

Как произошла исламизация языческого Коркута? Очень просто – язычники считали его незримым и живым, а ислам похоронил «неверного» божка и тем самым сделал его своим «святым». В целях мусульманизации языческих «святых», ислам «похоронил» и таких «неверных» божеств-язычников, как Камбар-ата, Чопан-ата, Зенги-баба, Сексек-ата и др., устроил им «святые» могилы, к которым устремлялись паломники. Но, как и в других местах мира, языческие божки, приспособленные к нуждам монотеизма, в Туркестане сохранили свою былую «специализацию» в части покровительства над теми или иными сферами жизнедеятельности людей. К вышеуказанным «святым» паломники устремлялись не с просьбами укрепить их веру в Аллаха и его Пророка, а с прагматическими целями – ниспослать здоровья и плодовитости скоту, излечению его (при разного рода эпизоотиях) и др., то есть с тем же, с чем их предки обращались к ним задолго до пришествия ислама в Туркестан.

Были и иные примеры исламизации языческих «персонажей» региона. Например, языческая покровительница плодородия, повитух и т. п. Амбар-она (Анбар-ана) была объявлена исламом родной теткой мусульманского «святого» Кусамы ибн Аббаса, имевшего «языческое» прозвище «Шах-и Зинде» («Живой царь») и мавзолей с таким же названием в Самарканде. Его считали близким родичем Пророка, а потому и его тетка тоже была объявлена родственницей основателя ислама. Неудивительно, что она была «похоронена» в одном из кварталов (Худжанди) того же города и стала сразу же «святой» ислама. Но «специализация» ее не изменилась – к мазару Амбар-она в «махалля» Худжанди, в Самарканде, как и ранее (когда она была «неверной», т. е. язычницей), стекались толпы женщин с просьбами о благополучии родов, ниспослании сыновей, об излечении от бесплодия и т. п.

Исламизация язычества в Туркестане шла и в других формах, при которых имело место слияние веры Пророка с автохтонными культурами на эндогенном уровне – преимущественно на религиозно-мистической основе. Это особенно относилось к такому сильному и общераспространенному языческому культу, как шаманизм. Т. Д. Баялиева писала, что среди «языческих» шаманов Ферганской долины «наблюдается большое влияние ислама, в частности суфизма. Южнокиргизские шаманы, как и узбекские, больше обращаются к мусульманским пророкам, святым, самому Аллаху; шаманские игры зачастую напоминают суфийские, и, наконец, шаманские лечебные сеансы начинаются и завершаются чтением Корана» [3, с. 72–73].

Язычествуящие кочевники-мусульмане Ферганской долины находились в более тесных и постоянных многосторонних контактах с оседлыми, стойкими в вере ферганскими мусульманами, и не было ничего удивительного в том, что они были более исламизированы последними. Есть основания полагать, что среди кочевников Туркестана ислам и языческое шаманство издавна шли рука об руку, видимо, не мешая особенно друг другу. Об этом писали многие отечественные и зарубежные специалисты. Например, Ю. Бэкон указывал, что «еще в XIX веке среди туркестанских кочевников не было ничего необычного в том, чтобы для совершения треб приглашать одновременно как мусульманского муллу, так и языческого шамана» [16, с. 44].

Таким образом, вряд ли можно считать практику исламизации языческих святых и святынь в Туркестане феноменом в мировой истории. Так было во многих местах. Выдающийся советский религиовед С.А. Токарев писал по этому поводу: «Хотя правоверный ислам не идет ни на какие компромиссы с другими религиями... но в

народных массах мусульманские верования очень часто переплетаются с древними, домусульманскими» [13, с. 534]. В Туркестане это имеет место и сегодня. В.Д. Горячева указывает, что у кочевников «старшего поколения все еще сохраняются некоторые религиозные (языческие. – В.Л.) сентенции (выражения), свидетельствующие о почитании Неба (Тенгри), богини-матери (Умай), поскольку тенгрианство и ислам – не просто мировоззренческие системы, но и жизнеориентиры (А.Ч. Какеев) на протяжении многих веков исторического развития» [4, с. 94].

Признавая, что в Туркестане сработали фактически все общемировые императивы абсорбции монотеизмом языческого политеизма, мы, однако, склонны полагать, что в этом плане, у ислама и язычества в регионе сложились специфические отношения. Дело в том, что такая абсорбция предполагает растворение языческих культов в монотеизме, после чего они могут проявляться в единой (монотеистической) религии лишь как «пережитки», «родимые пятна», «атавизмы», «реликты» и т. п. Они могут влиять на религиозную психологию, поведение, деятельность людей, но, в любом случае они никак не могут изменять основные догматы той религии, которая впитала их в себя и там растворила. Так, например, было с утверждением ислама среди «сартов» – оседлых народов Туркестана, у которых тоже в домусульманский период было достаточно язычества и в религиозном сознании, и в поведении, но все это позже растворилось в исламе, напоминая о себе лишь теми или иными отзвуками языческих культов – шаманства, тотемизма, фетишизма, магии и т. п., то есть всего того, что и самим исламом было изначально впитано из предшествующего ему арабского язычества. Понятно, что и паломничество к «святым местам» было тоже подобным элементом.

Иным был аналогичный процесс в среде номадов Туркестана. Как отмечалось, язычество не растворилось в «кочевом» исламе, а стало существовать в нем параллельно, в «спайке», наподобие биметаллической пластинки. В связи с этим среди ученых заговорили о «дуальной» связи «тенгрианства» (язычества) с исламом, о некоем «двоеверии» кочевников региона. Например, С. Жусупов пишет: «Популярно... мнение, что ислам в чистом виде не мог привиться у кочевников, ибо это религия оседлого народа... Не менее распространенной является идея о доминировании пантеистических установок в мировоззрении номадов». При этом сам он приходит к выводу о том, что фактически всегда «в казахском обществе сохранялось двоеверие, переплетение элементов ислама и доисламских языческих верований» [5, с. 103].

Термин «двоеверие», некогда (в дореволюционный период) муссировавшийся в России, мы не находим удачным. Нам представляется в данном случае более подходящим термин «народный ислам», введенный в оборот вышеуказанными крупными учеными. Некоторые авторитетные специалисты смотрят на эту проблему еще шире, указывая, что «народный ислам» в Туркестане вобрал «в себя многие элементы доисламских верований и культов (буддизма, зороастризма, христианства, манихейства, местных традиционных верований)». При этом они подчеркивают, что «особенно ощущалось доисламское влияние у народов, ведущих кочевой образ жизни» [7, с. 102]. Такого рода синтезы разных религиозных верований имели место в истории нередко. Например, манихейство, долгое время вдохновлявшее ереси средневековой христианской (католической) Европы, представляло собой именно религиозный синтез зороастризма и христианства. Религиозный синкретизм (как синтез идей разных религий) был характерен для многих сектантских движений как на Западе, так и на Востоке. Например, в секте «ахмадийя» (в веровании которой переплелись элементы ислама, христианства, иудаизма и кришнаизма) или у бабидов (бахайстов).

Заключение

Синкретизм «народного ислама» (как «смеси» религии Пророка и конкретно-этнического язычества) в бывших кочевых районах Туркестана, на наш взгляд, может стать более эффективным вариантом национальной идеологии, чем «чистый», догматический ислам, который повсеместно, по мнению мусульманских богословов и факихов, должен быть одинаковым, то есть без какого-либо учета региональной или национальной специфики. Но таким он, по сути, никогда и нигде не был. Кстати, сам Пророк был диалектиком – он предрекал, что его учение «расколется» со временем на 72 секты. Сегодня мы имеем уже пример того, как власти легитимизируют «народный ислам». Летом 2005 г. президент Туркменистана С. Ниязов (Туркменбаши) предложил сократить число студентов исламского теологического факультета Туркменского государственного университета, указав, что в имеющемся количестве они в последующем не будут востребованы. Поскольку туркмены, сохранившие очень сильные пережитки своего этнического язычества, поклоняясь культам последнего, соблюдали еще и обряды ислама, то Туркменбаши «распорядился в кратчайшие сроки опубликовать список единых религиозных обрядов всех туркмен» [10]. Список был позже опубликован, и в него вошли наиболее популярные в народе как языческие, так и мусульманские обряды. Таким образом, можно сказать, что, по крайней мере, в Туркменистане идеи «народного ислама» как синтеза мусульманства и язычества, как было принято ранее писать, «живут и побеждают».

На основании вышеизложенного можно прийти к выводу о том, что «народный ислам» как синтез язычества и мусульманской религии в Туркестане эпох Средневековья и Нового (а равно и Новейшего) времени не представлял из себя некоего феномена во всемирно-историческом процессе. В его возникновении и развитии проявились те же объективные общие закономерности, которые ранее способствовали появлению «народного» иудаизма, христианства, буддизма, индуизма и прочего. Пример «народного ислама» в Туркестане лишний раз подтверждает то обстоятельство, что действительно народной может стать только религия, которая впитает в себя все то лучшее, что было выработано людьми в далеком (языческом) прошлом, прежде всего традиционные культы. Среднеазиатская модель ислама успешно с этим справилась, а потому в течение ровно 13 веков существования ислама в регионе вероучение Пророка, категорически отрицающее поклонение «святым» и паломничество к «святым местам», так и не смогло одолеть многотысячелетнюю традицию коренных этносов региона совершать паломничество к таким сакральным объектам. Думается, что и в обозримом будущем оно будет не только продолжаться, но и развиваться и процветать.

Литература

1. *Бабаева О.* Первые русские путешественники о кыргызах // Пржевальский Н.М. и русские исследователи Кыргызстана. Документы. Материалы. Исследования. – Бишкек, 2004.
2. *Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х.* Ислам у казахов. – М., 1997.
3. *Баялиева Т.Д.* Пережитки шаманства у киргизов // Научные чтения памяти академика АН Киргизской ССР С.И. Ильясова. – Фрунзе: Наука, 1989.
4. *Горячева В.Д.* Великий Шелковый путь как ретранслятор религиозных учений. // Диалог цивилизаций. – Бишкек: Наука, 2003. – Вып. 2.

5. Жусупов С. Ислам в Казахстане: прошлое, настоящее и будущее во взаимоотношениях государства и религии // Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри / под ред. А.В. Малашенко. – М., 2001.
6. Историческая наука. Вопросы методологии / под ред. Л.С. Гапоненко. – М.: Мысль, 1986.
7. Ислам. Словарь атеиста. – М., 1988.
8. Князев А.А. История афганской войны 1990-х гг. и превращение Афганистана в источник угроз для Центральной Азии. – Бишкек, 2001.
9. Массон В.М. Формации, цивилизации и культурное наследие (Перспективы методологических разработок в исторической науке) // Диалог цивилизаций. – Бишкек: Наука, 2005. – № 1 (6).
10. МСН (Моя столица – новости) // Общественно-политическая газета.– 2005. – № 75 (266), 5 июля. (Кыргызстан).
11. Пругавин Л.С. Старообрядчество во второй половине XIX века. Очерки из новейшей истории раскола. – М., 1904. – С. 281.
12. Радлов В.В. Из Сибири. – М., 1989.
13. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М., 1976.
14. Урманов Э.А. Ислам и кыргызы. – Бишкек, 2001.
15. Ушаков В.Н. Политический ислам в Центральной Азии. – М.; Бишкек, 2005.
16. Bacon E.E. Central Asia under Russian Rule. A study of Cultural Change. – New-York, 1966.

References

1. Babaeva O. Pervye russkie puteshestvenniki o kyrgyzah. [The first Russian travelers about the Kyrgyz] *Przheval'skij N.M. i russkie issledovateli Kyrgyzstana. [Przheval'sky NM and Russian researchers of Kyrgyzstan]. Dokumenty. Materialy. Issledovaniya. Bishkek, 2004.*
2. Basilov V.N., Karmysheva Dzh. H. *Islam u kazahov. [Islam among the Kazakhs] Moscow, 1997.*
3. Bajaliev T.D. Perezhitki shamanstva u kirgizov. [Remnants of shamanism in Kirghiz] *Nauchnye chtenija pamjati akademika AN Kirgizskoj SSR S.I. Il'jasova. [Scientific readings in memory of academician of the Academy of Sciences of the Kirghiz SSR S. I. Ilyasova.] Frunze: Nauka, 1989.*
4. Gorjacheva V.D. Velikij Shelkovyj put' kak retransljator religioznych uchenij. [The Great Silk Road as a repeater of religious teachings]. *Dialog civilizacij. [Dialogue of civilizations] Iss. 2. Bishkek: Nauka, 2003.*
5. *Zhusupov S. Islam v Kazahstane: proshloe, nastojashhee i budushhee vo vzaimootnoshenijah gosudarstva i religii. [Islam in Kazakhstan: past, present and future in the relationship between the state and religion]. Islam na postsovetskom prostranstve: vzgljad iznutri. [Islam in the post-Soviet space: a view from within] Pod red. A.V. Malashenko. Moscow, 2001.*
6. *Istoricheskaja nauka. Voprosy metodologii. [Historical science. Methodological issues] Moscow, 1986.*
7. *Islam. Slovar' ateista. [Islam. Atheist's Dictionary] Moscow, 1988.*

8. Knjazev A.A. *Istorija afganskoj vojny 1990-h gg. i prevrashhenie Afganistana v istochnik ugroz dlja Central'noj Azii*. [The history of the Afghan war of the 1990s. and the transformation of Afghanistan into a source of threats to Central Asia] Bishkek, 2001.

9. Masson V.M. Formacii, civilizacii i kul'turnoe nasledie (Perspektivy metodologicheskikh razrabotok v istoricheskoi nauke) [Formations, civilizations and cultural heritage (Perspectives of methodological developments in historical science)] *Dialog civilizacij*. [Dialogue of civilizations] Bishkek, Nauka, 2005, no. 1(6).

10. MSN. [(My capital – news)] *Obshhestvenno-politicheskaja gazeta. (Kyrgyzstan)* [Socio-political newspaper. (Kyrgyz-Stan.)] 2005, no. 75 (266), 5 ijulja.

11. Prugavin L.S. *Starobrjadchestvo vo vtoroj polovine XIX veka. Ocherki iz novejshej istorii raskola*. [Old Belief in the second half of the XIX century. Essays from the recent history of the schism] Moscow, 1904.

12. Radlov V.V. *Iz Sibiri*. [From Siberia] Moscow, 1989.

13. Tokarev S.A. *Religija v istorii narodov mira*. [Religion in the history of the peoples of the World]. Moscow, 1976.

14. Urmanov Je.A. *Islam i kyrgyzy*. [Islam and the Kyrgyz] Bishkek, 2001.

15. Ushakov V.N. *Politicheskij islam v Central'noj Azii*. [Political Islam in Central Asia] Moscow – Bishkek, 2005.

16. Bacon E.E. *Cetntral Asia under Russian Rule. A study of Cultural Change*. New-York, 1966.