

таким путем была Ферганская долина, приведя целый ряд доводов географического и культурно-исторического характера, и предположили, что новым очагом исламского взрыва могут стать южные районы Казахстана, где местное узбекское и казахское население и сегодня отличается достаточно высокой степенью религиозности. Выступивший в дискуссии А.А. Ярлыкапов предостерег от отождествления ислама и экстремизма, ислама и ваххабизма. В своей реплике он отметил, что неосторожные, непродуманные высказывания об исламе и исламской угрозе очень негативно отзываются в мусульманских регионах, провоцируют непонимание и конфликты.

Участники семинара высказали благодарность О.В. Горшуновой за интересный доклад. Она показала, что в исследованиях среднеазиатского ислама до сих пор существует много тем, которые нуждаются в этнографическом изучении.

В итоговом выступлении В.И. Бушков отметил разнообразие точек зрения по большинству обсуждавшихся вопросов. Подчеркнув положительную сторону научных дискуссий, он вместе с тем отметил недостаточную изученность ислама в Средней Азии и необходимость дальнейших исследований в этом направлении. В заключение было принято решение сделать семинар регулярным и назвать его «Басилевскими чтениями» в память о безвременно скончавшемся заведующем отделом народов Средней Азии и Казахстана ИЭА Владимире Николаевиче Басилеве.

Ниже публикуются некоторые доклады.

С.Н. Абашин, В.И. Бушков

© 2001 г., ЭО, № 3

Л.А. Чவர்ь

ОЧЕРЕДНЫЕ ЗАДАЧИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМА В ТУРКЕСТАНЕ

Ислам в Туркестане, т.е. в Средней Азии и Синьцзяне, изучен все еще недостаточно. Конечно, не подлежат сомнению достижения мирового и особенно отечественного исламоведения конца XIX–XX в., связанные с именами В.В. Бартольда, Н. Гродекова, В.В. Радлова, К. Халиди, Н.Ф. Катанова, Н.П. Остроумова, Н.И. Ильминского, А.А. Куна, С.Е. Малова и многих других. Однако и сейчас, в конце XX в., оспорить высказанное выше утверждение трудно, особенно в части этнографических и этносоциологических изысканий. По сути дела в науке все еще не сложилось сколько-нибудь ясного и разработанного представления о своеобразии ислама в этом регионе, на северо-восточной оконечности мировой мусульманской цивилизации. По правде говоря, не установлено даже, существует ли здесь какая-либо специфика ислама вообще. Не выяснено, насколько велика и в чем проявляется разница восприятия и бытового воплощения ислама у кочевых и оседлых групп населения. Наконец, реальны ли вообще этнически своеобразные варианты мусульманской культуры у узбеков, уйгуров, таджиков, киргизов, туркмен и др.?

Окончательные итоги изучения ислама Средней Азии в советское время еще не подведены, но в одном можно быть уверенными уже сейчас: результаты эти достаточно скромны, поскольку по ряду причин исламоведение и анализ мусульманской культуры местного населения тогда не относились к приоритетным направлениям этнографических изысканий. И тем не менее в 1920–1980-е годы исследования среднеазиатских этносов с точки зрения их традиционных народных культур, в которых, как известно, смешаны и мусульманские черты, и домусульманские «пережитки», проводились этнографами весьма интенсивно.

В своих описаниях культуры среднеазиатских народов (уйгуры и другие мусульмане Синьцзян-Уйгурского автономного района – СУАР, к сожалению, были фактически исключены из этого процесса) этнографы, как правило, вольно или невольно акцентировали очень яркие, даже экзотические «домусульманские пережитки» в верованиях и быту местных жителей, а «исламский контекст» всей жизни коренного населения как бы отошел в тень и постепенно превратился в чрезвычайно тривиальный, ограниченный и уныло однообразный набор нескольких элементарных религиозных (исламских) норм и стандартов повседневного существования. Видимо, таким образом претворялась в жизнь идея постепенного «стирания»,

«исчезновения» пресловутого «опиума для народа» на пути к светлому атеистическому обществу, каким мыслилось будущее СССР.

Изменившаяся к концу века общеполитическая и идеологическая ситуация на практике очевидно продемонстрировала недостаточность знаний именно об исламских реалиях и представлениях, причем не только у политиков и ученых («извне»), но и у самих мусульман региона («изнутри»). Ограниченная осведомленность народа в области исламских догматов и общемусульманской культуры нередко способна вызвать удивление и даже смятение. И это при том, что и в Средней Азии, и в СУАР – в XIX–XX вв. среди множества идентификаций на первом месте всегда было и есть именно самоопределение: «мы – мусульмане», «я – мусульманин».

Помимо разъяснений подобных «противоречий» актуальна также задача цельного, систематического описания регионального туркестанского ислама, основанного на единообразных принципах и подходах его изучения у кочевых и оседлых, городских и сельских, сословных и профессиональных, половозрастных и других групп мусульман Средней Азии и СУАР.

При создании объемного, «стереоскопического» портрета регионального ислама необходимо учитывать и особенности ислама у уйгуров Синьцзяна, политически давно обособленных от населения Средней Азии, но культурно и конфессионально издревле близких ему. Именно поэтому мы вправе ожидать при сравнении верований всех туркестанцев не только совпадения отдельных моментов, но и наличия многих тождественных черт, признаков и даже свойств. Впрочем, это лишь гипотеза, которую еще предстоит подтвердить.

Ниже перечислено несколько аспектов, на мой взгляд, первостепенно важных для **этнографического** описания местных вариантов ислама у этнических групп любого масштаба, ибо их сравнительный анализ и будет реальным шагом к созданию цельной характеристики общетуркестанского ислама.

Прежде всего предстоит найти ответ на вопрос, что именно и в какой мере знают о своей религии узбеки, уйгуры, туркмены и другие народы и их части, принадлежащие к разным локальным, этническим, профессиональным и половозрастным группам.

Прежде всего важно понять, насколько эти народы различают (и различают ли вообще) «высокий», официальный и «простонародный», «низовой» ислам. О каких течениях и толках (мазхабах) ислама они слышали и к какому из них относят себя? Что им известно об окружающих мусульманах, о «мусульманском мире» вообще, что они знают о подразделениях мусульман Туркестана? Им присуще в большей степени иерархическое или «сетевое» («фасеточное») видение структуры мусульманского общества Туркестана и т.п.? При этом скорее всего их мнения на этот счет расходятся с доминирующими в научной среде, поэтому нам следует очень деликатно и осторожно, последовательно выяснять «народную точку зрения», не навязывая якобы «само собой разумеющихся» суждений, привычных нам. Предположительно, и среди самих мусульман единогласие по упомянутым выше вопросам отсутствует: у мулл и шейхов, особенно грамотных, ответы могут быть одни, у рядовых мусульман – другие. Но для полноты картины желательна фиксация всех оттенков мнений.

Небезынтересен для рассматриваемой темы еще один с межной с ней вопрос, более частный, но по-своему показательный: сохранилось ли еще в быту традиционно-почтительное, уважительное отношение простых людей к носителям «мусульманского знания» – улемам, муллам, кори и другим знатокам Корана и разнообразных наук – или же их авторитет в каждом конкретном случае поддерживается только личными высокими качествами?

Другая сторона той же проблемы – насколько современные узбеки, киргизы, казахи, таджики, уйгуры, туркмены, каракалпаки, считающие себя мусульманами, *реально* владеют своим религиозно-культурным наследием: не только знают собственно религиозные догматы, законы, предписания, обрядность, но и имеют помимо этого еще какое-либо конкретное представление об основах мусульманской культуры (хотя бы местного «извода»). Нужна трезвая и непредвзятая оценка осведомленности разных групп мусульманского населения как в области классической «высокой» поэзии, литературы, музыки, науки ислама, так и степени их ориентированности в местной исламской устной традиции (знание легенд и преданий о местных святых, мазарах, о музыкально-религиозном фольклоре и пр.). При этом надо четко отличать мнения и воспоминания об исламских установлениях и институтах от самих реально сохранившихся в современной жизни явлений и элементов мусульманского происхождения.

Выяснение названных вопросов под силу лишь этнографам-полевикам, тесно общающимся с рядовыми представителями изучаемых этносов; ответы на эти вопросы и могут стать шагом к более глубокому и тонкому анализу сознания современных мусульман.

Если «высокий» ислам – сфера приложения усилий и знаний преимущественно востоковедов, искусствоведов-архитекторов, знатоков письменных источников, литературы, поэзии, философии и местного мусульманского искусства, то на долю этнографов и фольклористов выпадает не менее сложный с методической точки зрения анализ «простонародного» ислама, мусульманской культуры и образа жизни, в которых, как известно, переплетены и тесно слиты и мусульманские, и домусульманские элементы и черты. В связи с этим следующим важным аспектом этнографического исследования регионального ислама (и всех возможных локальных и сословных вариантов) является детальное изучение конкретного сочетания в народных верованиях мусульманских и домусульманских элементов. В этом плане сделано уже довольно много, но всё – фрагментарно.

Для начала необходимо проведение некоторой ревизии уже описанных в литературе обычаев и обрядов (восприимчивых народом как мусульманские), с тем чтобы аргументированно установить действительную причастность каждого из них к исламу. При решении этой проблемы никак нельзя обойти один, хотя и частный, но едва ли не ключевой вопрос о критерии различения мусульманских и немусульманских элементов. Схематично этот вопрос может быть сформулирован так: чье мнение следует считать предпочтительным, «первичным», и истинным – сложившееся в традиционном быту и в сознании народов Туркестана (и отчасти бережно сохраняемое современными поколениями) или утвердившееся в научном сообществе, у отечественных этнографов, опирающихся на предварительные объективные данные? Многим коллегам-этнографам еще только предстоит осознать эту проблему и сделать свой выбор.

В публикациях на эту тему нередок разнобой: одни историки высказываются в пользу доминирования ислама в культуре и быту населения региона (например, у тюркоязычных огузов) уже в конце X–XI в. Другие оспаривают этот тезис на том основании, что именно в указанные столетия сохранность домусульманских реликтов была еще очень велика. Подобных противоречий в литературе предостаточно. Их окончательное разрешение возможно лишь после доказательных, т.е. тщательных и массовых, сопоставлений мусульманских и домусульманских компонентов в изучаемой народной культуре XIX – начала XX в. Особо заметим, что важно установить как их количественное, так и качественное соотношение; только вместе они дают возможность глубокого понимания этой культуры и убедительные ответы на два основных вопроса:

1. Является ли рассматриваемая народная культура мусульманско-домусульманским симбиозом или синтезом?

2. Каково ее содержательное ядро, системообразующий стержень всех присущих данному этносу разноплановых верований, представлений, установок, обрядов и магических действий, все еще фиксируемых в народном сознании, традиционном быту или в ритуальной практике?

Сложность складывающейся общей картины усугубляется еще и тем, что в разных сферах и плоскостях народной жизни такие, мусульманско-домусульманские соотношения обычно также неодинаковы. Доисламские «вкрапления», как известно, изначально существовали в жизни мусульман и, видимо, будут существовать и дальше, то увеличиваясь, то сокращаясь. Для этого, очевидно, есть много объективных оснований, главное из которых – специфика архаического мышления, в большей или меньшей степени присущего любому традиционному обществу (в том числе и туркестанцам). Оно, как правило, склонно маргинализировать большинство бытовавших ранее догм и образцов, но всегда стремится их сохранить. Поэтому нам остается лишь научиться выяснять и окончательно оценить, о чем свидетельствует наличие домусульманских «реликтов» в каждом конкретном случае – либо о «неполноте» ислама, хотя эти пережитки уже переосмыслены и являются неотъемлемой частью «народной» религии, либо, наоборот, о сохранности под исламской оболочкой значительных фрагментов верований, по существу так и оставшихся домусульманскими.

Уверенность в реальности подобного положения основывается на следующих размышлениях. Во-первых, часть «домусульманских» по происхождению элементов, отмеченных в культуре населения Средней Азии и Синьцзяна, носит универсальный характер и поэтому присутствует не только во всех уголках мусульманского мира, но и вне его. Вероятнее всего, они были усвоены еще первыми мусульманами-арабами уже на ранних этапах истории ислама и постепенно с течением времени превратились в общеисламскую культурную норму; именно так они, возможно, и были восприняты простым людом вне Аравии.

Во-вторых, оставшаяся часть так называемых домусульманских элементов может иметь местное происхождение, хотя и их иногда считают «мусульманскими» и одновременно (хотя нередко и расплывчато)

осознают в качестве «наших», «национальных», «местных», но при этом особенно не акцентируют их противоположность исламу.

Как уже отмечалось, на сегодняшний день в этнографических исследованиях накоплен достаточно обширный, хотя и слабо структурированный материал о домусульманских элементах в мусульманской культуре. Теперь можно перейти к составлению более упорядоченного перечня «неисламских» деталей народной культуры, имея в виду возможность существования пережитков разных религиозно-магических систем, которые были прежде распространены у предков изучаемых ныне народов Туркестана (шаманские, зороастрийские, буддийские реликты и т.п.).

* * *

Одно из важных направлений этнографического изучения туркестанского ислама – характеристика его состояния в настоящее время или (если позволяют сравнительные материалы) на протяжении всего XX в.

С одной стороны, необходимы сбор статистических данных о действующих мечетях, медресе и прочих религиозных центрах в начале и в конце столетия; установление меры сохранности местной системы мазаров и их роли на протяжении столетия; описание состояния мусульманской системы образования и местного книжного рынка религиозной литературы и т.п.

С другой стороны, именно этнографы должны подключиться к сбору сведений, более скрытых и труднодоступных, которые позволяют составить представление о религиозности туркестанцев, ее степени и характере (на разных социальных и временных срезах). Этот феномен изучать сложно: судя по отдельным публикациям, методика его фиксации и параметры оценки по сути еще не разработаны, каждый исследователь идет своим путем. Но в любом случае этнографу важно избежать обычной ловушки, когда норма, идеал поведения невольно выдается местными жителями за реальность, которая при обзоре со стороны оказывается несколько иной. Например, прямой вопрос о проценте верующих среди разных социальных групп (половозрастных, сословно-профессиональных, сельских, городских и т.п.) дает некие результаты. А так называемое «включенное» наблюдение этнографа фиксирует параллельно с субъективными уйгурскими или узбекскими и пр. мнениями еще и некие объективные, опровергающие или подтверждающие их данные.

Для выяснения характера религиозности весьма показателен целый ряд параметров мусульманского благочестия (например, степень знакомства изучаемой группы народа с текстом Корана, распространенность общепринятого чтения священных и религиозных текстов в каждой семье или индивидуально, действительное выполнение обязанностей большинством жителей кишлака – посещения общей пятничной молитвы, пятикратных ежедневных молитв, строгого соблюдения поста у разных категорий мусульман и т.п.). Вполне возможно, что ответы на эти вопросы полностью не будут совпадать с наблюдениями этнографа, поскольку информаторы могут невольно искренне выдавать желаемое (предписываемое) за действительное, а наша цель – выяснение не идеальных правил и принципов поведения, а действительного положения дел, т.е. *смысла, стиля и степени современной религиозности туркестанцев.*

Для понимания нынешнего уровня и качества исламизации любого народа полезны также сведения о степени сохранности в народной памяти сюжетов и персонажей мусульманской мифологии и обрядности, не всегда отраженных в археологических и письменных источниках, но являющихся и по сей день неотъемлемой частью туркестанской устной традиции.

* * *

Хорошо известно, что ранее, как и сейчас, одной из основных характеристик в самосознании жителей региона занимает важнейшая грань их самоопределения: «я – мусульманин». Это типично для многих коренных жителей Туркестана как в Средней Азии, так и в Синьцзяне. Однако до сих пор сложившегося отчетливого и общепринятого представления о смысловом содержании самоназвания «мусульманин» в этнографической (и тем более в обществоведческой, политологической) литературе не существует. Нам, исследователям, в первую очередь важно понимать этот термин адекватно его традиционному толкованию в народе, а не привносить в него нашу интерпретацию.

Прежде всего очевидно, что человек, заявивший о себе подобным образом, имеет в виду принадлежность к мусульманской умме, к миру исламской цивилизации – не более, но и не менее того. Если пытаться «прокомментировать» это самоназвание, понимая его как чисто конфессиональное определение,

то, казалось бы, логичнее всего было бы ожидать следующего затем уточнения – к какой именно группе, течению, конфессии, толку, суфийскому ордену, либо общине последователей религиозного местного лидера принадлежит так заявивший о себе человек. Кстати, заметим, что вся эта структура социально-локальных мусульманских образований в Средней Азии и Синьцзяне все еще исследована очень слабо и представляет собой широкое поле для деятельности этнографов и историков. А известна ли она хотя бы самим туркестанцам (и в какой степени)?

Однако в реальности жизни свою принадлежность к исламу уйгуры, таджики или узбеки, например, «расшифровывают», «раскрывают» совсем в другой плоскости. Самоопределение «я – мусульманин» не ограничивается фиксацией религиозной принадлежности: в него вкладывают дополнительный этнокультурный смысл, к тому же нередко акцентируемый. Согласно такому самоопределению, человек представляет себя не просто мусульманином, а подразумевает, что он *сразу* является мусульманином определенного этноса и локальной культурной традиций.

Любое самоопределение, как известно, включает два момента, которые, как две стороны одной монеты, неразделимы: «принадлежность к ...» и «противопоставление кому-то или чему-то». У таджиков, узбеков, уйгуров – оседлых туркестанцев – самоопределение «мусульманин» (в конце XIX–XX в.) противопоставлялось либо русским, которые отождествлялись с христианской цивилизацией (в Средней Азии), либо китайцам с их сложной религией и абсолютно чуждой уйгурам цивилизацией и культурой (в Синьцзяне). Такое «слитное» противопоставление – одновременно и этнокультурное, и религиозное – составляет суть ядро обычного для указанных народов Туркестана самосознания, которое логичнее и точнее всего называть «этноконфессиональным».

Предлагаемые сугубо этнографические аспекты исследования ислама не отвергают, естественно, необходимости изучения его и с точки зрения смежных наук.

© 2001 г., ЭО, № 3

С.Н. А б а ш и н

ИСЛАМ И КУЛЬТ СВЯТЫХ В СРЕДНЕЙ АЗИИ

Специалистам хорошо известно, что ислам не дает однозначного ответа на вопрос, какие именно представления и нормы, за исключением небольшого числа догматов, нужно считать мусульманскими, а какие таковыми считать никак нельзя. У тех или иных авторитетных богословов, в разных религиозных течениях и школах, наконец, в различных историко-культурных традициях существует свое особое понимание этих проблем.

Такая специфика исламского вероучения определяет во многом те подходы, которые вырабатывает светская наука для изучения тех или иных сторон жизни мусульманского общества. Взять, к примеру, тему «культ святых». На сегодняшний день сложились две точки зрения на то, как характеризовать названное явление по отношению к исламу.

Согласно первой точке зрения, культ святых, который ставит под сомнение веру в единого Бога, не может соответствовать исламу, а поэтому изучение культа святых должно сводиться к поиску его до- или неисламских корней. У такого подхода есть несомненное достоинство, которое заключается в том, что культ мусульманских святых исследуется в контексте общемировых тенденций социального и культурного развития. Однако этот подход страдает существенным недостатком, а именно недооценкой степени усвоения исламом того, что называется «доисламскими пережитками». В своей крайней форме такая позиция представлена у мусульманских фундаменталистов и тех исследователей, которые фактически встают на их сторону в идейном плане. Те и другие в принципе не желают причислять культ святых к исламу, называют его проявлением невежества и необразованности, всячески пропагандируют его искоренение.

Вторая точка зрения, более гибкая, состоит в том, что ислам условно подразделяется на две части: первая – официальный, или богословский, ислам, вторая – народный, или бытовой, ислам. К последнему обычно приписывается культ святых. Такое деление на первый взгляд позволяет избежать жестких формулировок, которые отрицают исламскую принадлежность культа святых. Однако и у этой точки зрения