

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
КОМИТЕТА НАУКИ
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

М.С. Орынбеков

ГЕНЕЗИС
РЕЛИГИОЗНОСТИ В КАЗАХСТАНЕ



Алматы
2013

УДК 2
ББК 86
О 63

*Рекомендовано к печати Ученым советом Института философии,
политологии и религиоведения Комитета науки МОН РК*

Редакционная коллегия:

З.К. Шаукенова (ответственный редактор)

Б.М. Сатершинов, Н.Л. Сейтахметова

А.Д. Мейрманов (ответственный за выпуск)

О 63 Орынбеков М.С.

Генезис религиозности в Казахстане. – 2-е изд., перераб. и доп. – Алматы: ИФПР КН МОН РК, 2013. – 204 с.

ISBN – 978-601-7082-86-4

Книга является переизданием работы известного философа, профессора, доктора философских наук М.С. Орынбекова (1946–2006 гг.), вышедшей в 2005 году.

Данный труд посвящен прояснению онтологического смысла феноменов «религиозности», «религиозных традиций» древнего и средневекового Казахстана, эволюции форм религиозности, духовно-религиозных традиций прошлого в их связи с современностью.

Книга рекомендуется ученым-религиоведам, профессорско-преподавательскому составу вузов и колледжей, магистрантам, докторантам и всем, кого интересует духовное содержание национальной культуры и религиозных традиций.

Издание подготовлено в рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына (2012–2014 гг.)».

УДК 2
ББК 86

ISBN – 978-601-7082-86-4

© Институт философии, политологии
и религиоведения КН МОН РК, 2013
© Орынбеков М. С., 2013

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| Предисловие | 5 |
| Введение | 7 |
| Глава 1 | |
| Тенгрианство в казахском мировоззрении..... | 9 |
| Глава 2 | |
| Шаманизм в истории познания казахов..... | 25 |
| Глава 3 | |
| Культ Митры как продолжение тенгрианства..... | 52 |
| Глава 4 | |
| Значение зороастризма в истории казахов..... | 66 |
| Глава 5 | |
| Взаимосвязь культов Тенгри и Зороастра..... | 84 |
| Глава 6 | |
| Появление буддизма. Потребность в универсальной форме религии для создания идеологической общности..... | 112 |
| Глава 7 | |
| Манихейство. Три времени Мани. Эманация..... | 129 |
| Глава 8 | |
| Распространение христианства (несторианства и яковитства)..... | 145 |
| Глава 9 | |
| Приход ислама в Казахстан. Причины его успеха. Триумф суннизма..... | 155 |
| Глава 10 | |
| Судьбы суфизма в Казахстане..... | 178 |
| Заключение | 185 |
| Литература | 190 |

| | |
|--|-----|
| Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет..... | 198 |
| Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан..... | 200 |
| Information about the Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan..... | 202 |

ПРЕДИСЛОВИЕ

Переиздание книги – это переоткрытие и перечитывание, как бы между строк и, одновременно, новая интерпретация, поскольку изменилось время, и у каждой книги оно свое. Но монография известного ученого, профессора М.С. Орынбекова представляется книгой, у которой нет «срока давности», поскольку она – фундаментальна, научна, исторична и логически обоснована.

Тот дискурс духовного размышления об истоках и развитии национальной (казахской) культуры, куда вводит нас профессор Орынбеков, заставляет и читателя вступить в герменевтический диалог времен, духовных учений и учителей духовности. Не потеряв своей актуальности и философской злободневности, книга открывает перспективу развития современного религиоведения, архитектонику межконфессионального диалога и философско-религиозную тему, которую мы называем философией религии, ставшей сегодня темой многих научно-исследовательских проектов отечественной гуманитаристики.

«Генезис религиозности в Казахстане» – это история религиозных учений, оформившихся в доктринальные системы, «пришедшие» в культурное пространство Казахстана, отторгнутые, непринятые и, наоборот, вошедшие в казахскую духовно-культурную парадигму, это – история, открывающая картину духовных, мировоззренческих, нравственных исканий казахского народа, это – история органичного, диалектического синтеза традиции и диалога, являющихся основой национальной казахской культуры.

Разумеется, любая монография носит личностный смысл, невозможно раскрыть проблему, не внося в нее собственное видение, личностную интерпретацию и ее решение. Именно этим отличаются книги друг от друга. Стилль изложения, объективность и все-таки очень личностная интерпретация религиозных традиций, раскрывающих свое онтологическое значение в поликультурном пространстве Казахстана, придают работе современное звучание и показывают ее перспективность в диалогической полифонии многоконфессионального Казахстана. Конечно, как всякая авторская философская работа, она может вызывать неоднозначную оценку, «призывать» к дискуссии, полемике, но ведь – это и есть философский дискурс.

Можно во многом не соглашаться по поводу изложенной концепции манихейства и буддизма, особенно по вопросу о «жизнененавистнической» составляющей учения Мани, но это опять будет личностная интерпретация уже другой (читающей) стороны. Работа интересна тем, что, основываясь на авторитетных исторических исследованиях, сохраняет свой концептуальный контекст, заключающийся в том фундаментальном научнообоснованном положении о религиозности как онтологической формы духовности и в том, что религиозная культура народов древнего и средневекового Казахстана является частью великой духовной истории человечества.

Не потеряла своей актуальности интерпретация профессором Орынбековым номадологической концепции культуры, раскрывающая онтологическое содержание концептов: «номадизм», «аруақтар» и др. Феномен тенгрианства, реконструируемый на страницах этой книги как открытое диалогическое мировоззрение и миропонимание, определяется через феноменологическое содержания веры в добро, честь, добродетель. Одухотворение мира через религиозное миропонимание становится в работе одной из главных идей.

Профессор М.С. Орынбеков много лет работал в Институте философии и политологии, разрабатывая историко-философское направление с выходом в научную область философии религии и философии культуры. В 2012 году Институт стал Институтом философии, политологии и религиоведения, начались фундаментальные разработки в области истории религии, исламоведения. Переиздание книги «Генезис религиозности в Казахстане» в этом ключе актуально, поскольку поставленные и решенные в ней проблемы позволят объективно реконструировать религиозную духовную атмосферу древности и средневековья, провести линию диалога и преемственности между поколениями, освещающую светом духовности.

Переиздание книги стало возможным благодаря финансированию в рамках целевой программы «Ғылыми қазына».

*Н.Л. Сейтахметова, член-корреспондент НАН РК,
доктор философских наук, профессор, заведующая
сектором исламоведения Института философии,
политологии и религиоведения КН МОН РК*

ВВЕДЕНИЕ

С возрождением национальной культуры и духовности встает вопрос о корнях специфики и самобытности казахской культуры в ее историческом и религиозном аспектах. Процесс осмысления себя в отношении действующих онтологических, сущностных и познавательных сил у жителей Великой Степи начинается в первичных верованиях.

Современный мир драматически и трагически разделен, в нем нарастают мощные центробежные силы, господствует глубокая социально-экономическая, политическая и идейная разобщенность. Для сдерживания этих тенденций перед Казахстаном стоит задача осуществления глубинных преобразований всех сфер жизнедеятельности общества. Существенное значение на этом пути имеет осмысление тех наших ценностей, которые заложены тенгрианством тысячелетия назад и дошли в той или иной мере до наших дней.

Великие ценностные системы – культы Тенгри, Жер-Су, Умай, шаманизм, зороастризм – зародились на просторах нашей степи в глубокой древности, в определенных аспектах они сохранились в нашем мировидении и продолжают оставаться в мироощущении, составляя основу нашего мировоззрения, этики и культуры. Так, шаманизм как форма проявления и реализации тенгрианства, в которой до наших дней доходят опредмеченные способы реализации данной культурной формы исторического самосознания, воспроизводит мифоритуальные основания казахской культуры. Шаманизм имеет богатые традиции в мифологических текстах, особенно в анызах и афсана, что представляет архаику фетишизма и мифологии, а шаманское камлание предстает как мифотворчество и влияет на ритуальную стратегию и в наши дни.

В тенгрианстве, шаманизме, митраизме, зороастризме были заложены первозданная чистота понимания жизни самой по себе, изначальные мотивации и ценности, истинные начала духовной жизни. Лишь позже появляются проблемное поле и идеологические наслоения. В древних верованиях кочевники обрели свои универсальные духовные основания и смыслы, цели существования.

Все доисламские верования в Казахстане – тенгрианство, шаманизм, митраизм и зороастризм – имели преемственную природу и были вы-

ражением единой сущности кочевого общества. Древние верования составляли мощные духовные эманации, предопределившие культуру протоказахов на последующие века, они явились частью единого духовного процесса человечества.

Религиозность, понимаемая как духовность, имеющая онтологические измерения и обладающая бытием и реальностью, обнаруживается в различных верованиях. Осмысление проблемы религиозности как первичной формы духовности имеет большое мировоззренческое, методологическое, историко-философское и историко-культурное значение. Социально-исторические процессы, происходящие в Республике Казахстан, проблемы возрождения национальной культуры и духовности актуализируют вопросы осмысления духовных и религиозных структур, имевших место в истории страны и продолжающих влиять на менталитет нации.

Глава 1

ТЕНГРИАНСТВО В КАЗАХСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ

Исторически первым религиозным течением для насельников Казахстана, как и для всех древних тюрков, было тенгрианство, вытекавшее из отношения к окружающему миру, который делился на Верхний, Срединный и Нижний миры. Особое значение имел Верхний мир Тенгри (Небо), который обожествлялся, ибо по небесным высям на небесных конях и небесных колесницах ездили небесные люди, им следовало поклоняться. «На Небе рожденные» спускались на землю, здесь им присваивались титулы каганов, они получали верховную власть, то есть становились правителями, а обоснованием этому было то, что ими руководило Небо (Тенгри). Ведь не случайно в рунических письменах древних тюрков записано: «Небо, руководя со своих (небесных) высот отцом моим Ильтеришем-каганом и матерью моей Ильбильгя-катун, возвысило их (над народом)» [1].

Срединный мир – это мир людей на Земле (Жер), здесь течет Вода (Су), отчего появляется двойное поклонение Жер-Су (Земле-Воде), которые становятся объектами обожествления в этом мире. Срединный мир зависит от Верхнего мира, поэтому Жер-Су всецело зависят от Тенгри. В результате такого подчинения возникает иерархия божеств, которых необходимо постоянно благодарить: с неба идет дождь и орошает землю, земля в свою очередь кормит человека, вода же утоляет его жажду – и все это составляет в совокупности источники его существования. Эти добрые боги, божества-покровители, спасают от голода и бедствий. Инстинкт благодарения приводит к обожествлению всего, что окружает людей: лесов и полей, рек, гор, деревьев, кустарников, всего живого. Но главное, чему поклоняются люди, – это Небо, Земля, Вода, и главный среди них – Тенгри, поэтому исходное тюркское мировоззрение называется тенгрианством.

В.В. Бартольд писал: «Для понимания психологии народа было бы важно знать его религиозные верования... Говорится о культе неба и земли, причем иногда употребляется выражение «турецкое небо» и «турецкая земля и вода». Одно и то же слово «тәңір» обозначает небо и

в материальном смысле, и небо как божество (т. е. в идеальном смысле. – М.О.). Из тех мест, где говорится о земле и воде (ар суб), тоже можно вывести заключение, что имеются в виду земля и вода как единое божество, а не как собрание духов земли» [2].

Особенностью миропонимания тюрков явилось обожествление Неба, тюрки относились к нему как к верховному божеству, выше которого нет никого, поэтому горную вершину они называли Хан-Тенгри. Мы видим здесь переход от реальности к обожествлению Неба, придание ему духовной символикации. Особенность жизни тюрков-кочевников и скотоводов заключалась в постоянном наблюдении за небом, своим божеством, способствовало правильной ориентации на земле. Благодаря постоянным наблюдениям за небосводом, жители степи могли выработать наиболее удобные маршруты своих кочевков. Знание расположения небесных светил позволяло относиться к ним с точки зрения бытия. Тенгри-Небо – одновременно и божество, и реальность, символ в единстве.

Древние казахи постоянно наблюдали за небосводом, положением светил, что диктовалось нуждами практики. Первой вечером появлялась яркая звезда Шолпан (Венера), это для скотоводов служило сигналом к загону скота. При перекочевках степняки ориентировались по положению Полярной звезды (Темір Қазық) на севере, по Большой Медведице (Жеті қарақшы – Семь разбойников) и т. д.

В сознании кочевников звезда Шолпан имела особое значение: древние чабаны считали эту звезду прародиной, на которой находятся души еще не родившихся людей. В этом, на наш взгляд, заключается проявление синкретичного сочетания реальности небесного объекта и его идеализация в качестве духовного символа порождающего мира, проявление единства в значении реального и идеального [3].

Обожествление Верхнего мира связано также и с Луной, считавшейся у скотоводов хозяйкой Вселенной. Наиболее адекватно этому образу она соответствовала в периоды полнолуния, когда на Луне виднелись темные пятна и она становилась похожей на старуху. Здесь прослеживается креативное начало, от которого отталкивается вера в рождение душ людей от небесных светил.

В Среднем мире Земли и Воды обожествлялся Алтай. В казахских преданиях божественное понимание Жер-Су идет от времени исхода прототюрков с Алтайского нагорья. Алтай (Аң Алтай, Асңар Алтай, Сыны Алтай) считался местом свиданий Жер-Су с духами предков родов, которые традиционно поделили все земли казахов между собой

[4]. В вопросах о сути тенгрианства Алтаю отводится особое место. На Алтае находится легендарное Молочное озеро (Сүт көл), где пребывает проводник Срединного мира и Неба-Тенгри (Алтын Бай Терек) – священный Золотой Тополь, соединяющий Верхний и Срединный миры, он же есть пуповина Земли и Неба. Благодаря соизволениям Тенгри происходит Жер-Су. На Алтае находится еще одно легендарное Красное озеро (Қызыл көл), в котором обитает рыба-прародительница (Кер балық), от которой происходят зародыши людей и скота. Богиня Жер-Су, получившая прототипы живого мира из рук Кер балық, передает их духам покровителей родов, а те их распространяют. Так просматриваются духовная взаимосвязь Верхнего и Срединного миров и ее реализация, когда все живое в этом мире происходит из Красного озера.

С точки зрения кочевника, связь между Верхним и Срединным мирами неразрывна, как между супругами, где Тенгри занимает главенствующее мужское положение. Подтверждение *этому* находим в орхон-енисейских памятниках, где есть строки: «О мое Небо, будь крышей над нами, о моя страна Идиль, вечно существуй». Из этих слов следует, что Небо-Тенгри – не только божество, но и обычное голубое небо, воздушное пространство, где летают небесные птицы. Тенгри – оно и божество, и голубое небо одновременно, природное явление, бытие и символ; оно двойственно. Небо – оно и реальность, и духовность. В этой связи арабский географ аль-Макдиси писал: «Тюрки говорят «бир тенгри», подразумевая под этим «един господь». Некоторые из них утверждают, что тенгри – это название небесной голубизны, а некоторые говорят, что тенгри – это небо» [5].

Для Тенгри кочевниками устраивалось специальное моление, но оно распространялось и на божество Жер-Су. А.П. Потапов пишет: «Не менее известен факт почитания древними тюрками божества Иер-Суб, то есть Земли и Воды» [6]. Это было связано с парностью Тенгри и Жер-Су, с пониманием взаимосвязи вертикального Неба и горизонтальной Земли-Воды. Казахи жили на равнине, поэтому они с особым пиететом относились к горам, особенно к Алтаю, где находилась «священная Отюкенская чернь». Именно там, согласно преданию, от волчицы, спасшей мальчика без рук и ног, родились первые тюрки.

Тюрки, согласно китайским источникам, в древности поклонялись горам: «Кульг гор очень древен, и во всяком случае в древнетюркской среде он был, безусловно, известен. Так, в китайских источниках, – пишет С.И. Вайнштейн, – сохранилось сообщение о том, что у древних тюрков священной была высокая гора, на вершине которой нет ни дере-

вьев, ни растений; называлась она Бодын-Инли, что на китайском языке значит «дух-покровитель страны» [7]. Обожествление гор, в частности, Алтая, как пуповины, как места, связывающего Тенгри с Жер-Су, было основой мировоззрения тюрков.

На основе инстинкта благодарения появляется обожествление Земли и Воды и места их сакрализации, отсюда и земля, и вода делились на свою и чужую, родную и враждебную. Для тюрков было характерно представление мира враждебным, где по углам находились враги. Четкое представление своей земли и своей воды отличало их от сопредельных народов. Такое понимание приводило к обособлению, сохранению своей специфики и самобытности. С.Г. Кляшторный писал: «Земля представлялась создателям текстов четырехугольным (квадратным) пространством, населенным по краям народами, враждебными тюркам, Для обозначения границ мира в рунике последовательно употреблялся термин *bulun* — «угол»: (все народы, жившие по) четырем углам (света), были (им, то есть тюркским каганам) врагами... «углы и страны света все стали совершенно мрачными»... Ышбара-каган упоминает в письме «четыре моря», лежащие за пределами обитаемой суши, то есть окружающей землю абсолютный предел мира... Центром мира была «священная Отюкенская чернь, населенная тюрками, резиденция тюркских каганов, откуда они ходили походами «вперед», «назад», «направо» и «налево» для покорения «четырех углов света» [8]. Территориальная и духовная обособленность тюрков, наличие у них своеобразной столицы, находившейся в Хантайских горах, привели к определению своей Земли, своей Воды и совершенно закономерному возведению их в божество.

Тенгри–Небо в миропонимании кочевников представляло собой мужское начало, вертикаль, устремленную ввысь, и его называли Небо-отец. Жер-Су же рассматривалась как горизонтальная Земля – Енематушка, в которой заложено плодоносящее начало. С ее порождающей силой были связаны надежды людей на безбедное житье, от нее зависели тучные пастбища и плодовитость скота. Земля сравнивалась с матерью именно потому, что она была плодоносящим началом, с ней были связаны Наурыз (начало года) и праздник плодородия осенью.

В Казахстане с развитием земледелия и скотоводства как основных хозяйственно-культурных форм осуществился переход к более прогрессивному типу хозяйствования – полукочевому скотоводству, сочетавшему достоинства оседлого и кочевого образцов жизни. Насельники Казахстана, последовательно прошедшие этапы охоты, скотоводства и земледелия, подошли к подвижному скотоводству. Жер-Су, пастбища

и вода были для скотоводов плодородным и деторождающим началом, вследствие чего Жер-Су для кочевников была праматерью всего сущего.

В древнетюркском мировоззрении наряду с Жер-Су было женское божество – богиня Умай, по иерархии следовавшая за Жер-Су. В памятнике в честь Кюль-тегина написано: «Для (т. е. на редкость) ее величества моей матери–катун, подобной Умай, мой .младший брат получил геройское имя Кюль-тегин (стал зваться мужем, т. е. богатырем)» [9].* Умай считалась покровительницей семьи, домашнего очага, детей, искусств.

Особенно значительной была роль Умай в семье (подобно древнеиндийской Умай, которой отводятся такие же функции), в монгольском эпосе ей соответствует Этуген – богиня-мать. Буквально слово *умай* означает «детское место», «утроба», что свидетельствует о ее детородных функциях. О себе богиня говорила так: «Это наше имя – Умай бег, мы – наследственный муж герой. Себя самого ты не мучил (?). Собственная (или жирная) лошадь, трех мужей, разлучаясь... Ты не отделяйся от моих добрых обычаев и моих желаний (или явлений), моя доблесть у внутреннего народа...» [10].

Зачастую словом *умай* называли пуповину ребенка, ее зашивали в маленький кожаный мешочек и подвешивали на шнурке к колыбели младенца, веря в то, что Умай находится здесь, вместе с ребенком, она охраняет его самого, его здоровье и силу. Если ребенок ночью плакал или заболел, то считалось, будто Умай покинула его, когда же он переставал плакать или выздоравливал, то полагали, что Умай вернулась. В случае, если ребенок долго не выздоравливал, обращались к шаману с просьбой вернуть Умай. Это свидетельствует о том, насколько велико было значение богини Умай для семьи, домашнего очага, детей.

Роль Умай в вопросах рождения детей, их роста и воспитания так же значительна, как и роль древнегреческой Афродиты – источника животворящей силы. Это сравнение мы находим у армянского автора Каганкатвацци, описавшего крещение епископом Исраэлем хазар в Крыму, а ведь хазары тоже были тюркским народом. В Казахстане, в Таласском районе Жамбылской области, у озера Бийликуль находится каменная плита, на которой изображены Тенгри с Умай в трехрогом головном уборе. Сюда, к каменной плите, люди приходили со своими молитвами. Умай – олицетворение совершенства, поэтому жен царей всегда сравнивали с Умай: «Моя мать – царица, подобная Умай (Умай бегим хатун)», что возвеличивало их и ставило рядом с великим Тенгри.

* Стил, орфография и пунктуация цитируемых источников сохранены полностью.

Ученые отмечают, что в сознании тюрков живет представление о «великой созидательной и жизненной силе, пребывающей на небе». Так, С.В. Иванов писал: «Эта жизненная сила и была, видимо, олицетворена позже в образе Умай в связи с процессом антропоморфизации различных явлений природы. Обращает на себя внимание, что Умай вооружена луком и стрелой, которой она поражает злых духов, угрожающих жизни и здоровью людей, а может быть, и жилищу» [11]. С ростом влияния тенгрианства возрастает и значение Умай, на многих наскальных гравюрах она изображена вместе с Тенгри, на известном Кудыргинском валуне и других памятниках Семиречья и Прииссыккуля они изображены с сыном. Постепенно Умай оттесняет Жер-Су и уверенно занимает в сознании людей второе место вслед за самим Тенгри.

Тенгрианство по существу было монотеистическим верованием, где верховный бог один, другие же заняты его обслуживанием. На этом основании выделялись тотемистический, шаманистический и тенгристический уровни религии, в тенгрианстве наблюдается переход от тотемных представлений к шаманизму. В связи с этими уровнями происходит сложная эволюция с основными женскими персонажами божеств – Жер-Су и Умай, которые вступают в положение соперниц рядом с Тенгри. Еще «П.М. Мелиоранский выдвинул идею сопоставления древне-тюркского божества Умай с почитаемым шаманистами Алтая женским божеством под тем же именем» [12]. Это настолько усложняет ситуацию, что встречаются прямо противоречащие друг другу подтверждения. Вначале считалось, что главным женским божеством Срединного мира является Жер-Су. Неизменное упоминание о матери-земле, матери-воде породило название реки Енисей, что переводится как «мать-вода». Со временем начинает доминировать значение Умай как покровительницы всего живого, детей, семьи. На памятнике Тоньюкуку читаем: «Небо, (богиня) Умай, священная Родина (Земля-Вода) – вот они, надо думать, даровали (нам) победу!» [13]. Богиня Умай, оттеснившая традиционную Жер-Су и занявшая второе место за Тенгри, вызывает аналогию, когда молодая жена вытесняет старшую – обычное явление в жизни тюркских народов.

Умай отведена значительная роль в жизни воинов: она опекает солдат, помогает им одерживать победы над врагом, дарует победу, сопровождает души погибших воинов в лучший мир. Божество Умай, оберегающее детей и взрослых, покровительствующее семье, живым и погибшим воинам, становится культом. Умай временами воспринимается как ангел смерти, уносящий души умирающих.

На шаманском уровне под понятием «умай» подразумевалась сама душа ребенка до трех лет. Когда ребенок заболел, то в ходе камлания шаман узнавал, ушла Умай сама или ее выкрали. Если она ушла ненароком, то «около больного ребенка шаман втыкал молодую березку, на которую старался загнать ушедшую Умай (или Құт) заболевшего ребенка, кропил ее молоком, а потом обнимал, ловил ее бубном и вбивал в больного (сильным ударом по бубну), после чего считалось, ребенок должен был выздороветь» [14]. Если же Умай была похищена, то шаман догонял вора, отнимал Умай, в результате ребенок выздоравливал, в случае же неудачи ребенок погибал. В сознании людей был злой дух Кара-Умай, который вредил детям, распространял среди них болезни, насылал порчу, но его злые деяния ликвидировала сама Умай.

В детской памяти Умай пребывала как молодая и необыкновенно красивая женщина, добрая, лучезарная, с серебристыми волосами. Она спускалась с неба на землю по солнечной радуге с золотым луком в руках, чтобы оберегать детей. Ее, добрую богиню, любящую детей, называли «Кіндігін кескен» («Перерезающая пуповину»), «Кірпігін суйген бикеш» («Целующая ресницы»). С.М. Абрамзон писал: «К Умай-аже обращались при рождении ребенка, прося ее сохранить дитя во всех случаях жизни. Ее же призывали при его болезни. Отправляя куда-нибудь детей, даже взрослых, старухи говорили, прощаясь с ними: «Умай-энеге тапшырдым» («Поручаю матери Умай») [15].

Умай отводилась важная роль в воспитании ребенка, в приобщении его к искусству. Она всегда была рядом – от рождения ребенка до достижения им совершеннолетия. Она обучала его различным видам искусств: пению, рисованию, сказаниям, фольклору, задавала и выявляла в нем художественные начала, облагораживала его душу, воспитывала ее, в целом занималась образованием и совершенствованием молодого поколения, прививая ему чувство прекрасного, эстетические начала. Большое значение имеет ассоциирование богини Умай с практически-художественным освоением действительности, особенно с изобразительным искусством. Это свидетельствует о том, что данный культ был широко распространен не только у древних тюрков и протоказахов, но он присутствует и в современности, функционируя как идущий с незапамятных времен призыв к художественному осмыслению мироздания, познанию в нем высоких духовных сущностей [16].

Однако пантеон тенгрианства не ограничивался тремя богами. Сложность взаимоотношений божеств (особенно женского пола) привела к появлению у кочевников, постоянно находившихся в пути, богов,

отражавших специфику их бытия: «ала атты жол тәңірі» – «бог пути на пегом коне» и «кара атты жол тәңірі» – бог пути на черном коне». Выделение специфических божеств свидетельствует о том, что кочевники наделяют Тенгри пониманием своеобразия их бытия. Тенгри, с божественных высот диктующий людям свою волю, вдруг снисходит на землю и встает рядом с ними в виде божеств в близких для кочевников образах лошадей различной масти. Небо не только существует и властвует в запредельных высях, оно часто находится рядом, оно приближено к нуждам и потребностям кочующих людей. С.Г. Кляшторный писал о том, что был найден «Каталог княжеств» древнего Тибета и его соседей, и в нем упоминается «восемь северных земель»: «Столица тех «северных земель» – замок Шу-балык... где почитают «бога тюрков»... Иол-тенгри... Там правят князья Иркин... и Туркан...; их советники – Тюргеш... и Амача...; их слуги – Черный тюрк... и Амача» [17].

Приближение единого Тенгри к грешной земле сразу же наполнило ее духами, добрыми и светлыми, темными и злыми. Если Умай дарует счастье, потомство, семейное благополучие, то Тенгри олицетворяет величие, мудрость и всеилие; злые же духи ниспосылают гром и молнию, грозу и ветер, эпидемии и голод, засуху и падеж скота. Разные духи повелевают душой и смертью, потусторонним миром и реками, лесами и горами, скотным двором и нечистыми местами, чудесами и эмоциями людей, приключениями и злоключениями.

«Боги пути» представляли Тенгри в Срединном мире, они делают жизнь народа благодатной, приносят ему счастье, организуют государство тюрков, осуществляют божественные указания, служат проводниками высоких предназначений. С.Г. Кляшторный так писал об этих божествах: «...Иол-тенгри являются младшими божествами, младшими родичами Тенгри, которые, выполняя его волю, постоянно находятся в пути и связывают Верхний и Срединный миры, так же как каганы, обращаясь к Небу с вопросами и мольбами... осуществляют «обратную связь» Срединного мира с Верхним» [18].

Существенным оказывался вопрос об аналогичности младших божеств и каганов, активно и настойчиво подчеркивавших свою близость к Тенгри–Небу, с целью подтверждения законности своих притязаний на престол каганата. В ходе борьбы за престол неборожденность каганов, их божественное происхождение являлись условием поддержки кандидатуры высшей духовной властью, которую и осуществлял Тенгри. Этот обычай, процедура принесения присяги с обращением к религиозному обоснованию, идущий из древности, существует и в наше

время: первый руководитель государства произносит слова клятвы, возлагая руку на священную книгу народа.

Одну из наиболее реализованных функций верования (обоснование божественной власти каганов, представлявших Тенгри в Срединном мире, произносивших речи от имени божеств Тенгри, Жер-Су и Умай, осуществлявших законодательные и судебные функции от имени небес) мы отмечаем в памятниках древнетюркской письменности. В них отражены династические списки, древа небесного происхождения и свидетельства о многих представлениях тенгрианства. Одной из наиболее реализованных функций верования было обоснование божественной власти каганов. Именно поэтому так восхвалялись первые каганы, создавшие Тюркский каганат: «Они правили... устанавливая порядок среди голубых тюрков, не имевших до того господина. Они были мудрые каганы, они были мужественные каганы; и их «приказные» были мудры, были мужественны; и их правители и народ были прямы (т. е. верны кагану). Поэтому-то держали (в своей власти) племенной союз и, держа его (в своей власти) творили суд» [19]. Размах, с которым проходили похороны первых каганов Бумьяна и Иштеми, заложивших основы тюркской государственности, освященной самим Тенгри, должен был подчеркнуть их божественное происхождение.

Особенно отработанным был цикл действий по достойным проводам умершего родственника, в процессе которых живые стремились угодить духам. Предполагалось, что в момент, когда душа покойного покидает тело, к ней присоединяется другая душа, пришедшая из загробного мира. Душа умершего и пришедшая душа (душа близкого родственника) вместе наблюдают за ходом проводов и поминок целых 40 дней, и только после этого удовлетворенные души уходят в Нижний мир. Недовольных же проводами мог задобрить и уговорить спуститься в загробный мир за определенную плату шаман.

Согласно бытовавшим среди кочевников представлениям, души покойников пребывают в Срединном мире 40 дней, затем они уходят в другое место – Нижний мир, где им также даруется жизнь. Эти 40 дней необходимо отдавать почести умершим, восхвалять их деяния в Срединном мире, отмечать заслуги и достоинства, что благотворно влияет на их существование в загробном мире.

При погребении усопших люди с молитвами обращались к Тенгри, Жер-Су, к богине Умай – покровительнице домашнего очага и семьи. Так, в памятнике тюркской рунической письменности есть такие слова: «...И в мои двадцать четыре года я расстался с моим елем, сородичами, моим оружием и геройской доблестью. О наставница Умай! О прожи-

тые мной годы! Я покинул вас, мои родственники...» [20]. Неслучайно в момент гибели совсем молодой воин обращается к Умай, как бы извиняясь перед ней; он помнит ее из своего недавнего детства и горюет, что не успел оправдать надежды отца и матери, не сумел создать семью и обзавестись детьми и слишком рано уходит из жизни, а если у него уже были дети, то он просит Умай позаботиться о них. То, что в последние минуты своего пребывания на земле он обращается не к Тенгри, верховному владетелю, не к Жер-Су, владельнице Срединного мира, из которого он уходит, а к богине Умай, свидетельствует о бесспорном значении семьи, дома и кровнородственных связей в целом. Сознание подсказывает, что Тенгри и Жер-Су находятся слишком далеко от умирающего юноши, и только Умай всегда рядом с ним.

Нижний мир занимал свое особое место в верованиях казахов. В Нижнем мире царствовал Ерлик, бог смерти и подземелья, куда отправлялись тела и души скончавшихся. Там, в Нижнем мире, находилась река Тоймадым («Я не насытилась»), состоящая из человеческих слез. Собирая материалы по шаманству, русский этнограф А.В. Анохин писал, что рекой слез Тоймадым управляет Ерлик, он является господином душ всех людей: «Эрлик имел ружье, которое снаряжалось бездымным порохом. Каждую ночь выходил Эрлик на землю и убивал людей, а души их забирал себе. При этом красавиц он делал поварихами, а юношей – стремянными. Ульген стал замечать, что из его дворца убывает народ. Тогда он незаметно всыпал в пороховницу Эрлика другой порох. Эрлик ночью выстрелил из ружья. Раздался оглушительный гул. Эрлик испугался, бросил из рук ружье, а сам ринулся в подземную пропасть. С тех пор он стал не сам выходить на землю, а отправлять за душами своих посланников» [21].

Зловещая фигура Ерлика вполне соответствовала его страшному подземелью. В литературе есть описания представлений шаманов о том, что Ерлик – старик «с атлетическим телосложением. Глаза, брови у него черные, как сажа, борода раздвоенная и опускается до колен. Усы подобны клыкам, которые, закручиваясь, закидываются за уши. Челюсти подобны коже-мялке, рога подобны корню дерева, волосы курчавые» [22]. В полном соответствии со звероподобной внешностью Ерлик употребляет красную кровяную пищу, запивает ее внутренней легочной кровью, а живет он, соответственно, во «дворце из черной грязи» на берегу своей ужасной реки Тоймадым. В глазах людей он – существо со всеми пороками, главный злодей, а любимое его занятие – отсылание душ покойников наверх, в Срединный мир, для того, чтобы причинять

всякие неприятности, вымогать дань, выражать постоянные претензии на задабривания и взятки.

У Ерлика большое потомство. Его сыновья – Тас білекті Бай Батыр, Жез білекті Керей Қаган, Темірхан и др. – имели железные головы и черные лица, были могучими и страшными, но они добры к людям, защищают их в Срединном мире, охраняют покой каждого аула, словом, это – хорошие, отзывчивые существа.

Дочери Ерлика, напротив, были лентяйками, бесстыдными и коварными существами. Если в одном из вариантов сказаний у Ерлика их было две – Сегізкөзді Кіштей ана и Ерке Султан, то в другом – уже девять дочерей, и им приписывались все мыслимые пороки. О них писали:

*Без коленных чашечек – изгибающиеся,
Без штанов – голозадые,
С лицами черными, как клей.
С черными курчавыми волосами.
С косами, пядь завитыми;
Бесстыдные, насмешливые,
С vitвами, как земная трещина,
С грудями, как холмики,
Задницами виляющие,
Грудями болтающие,
Девять черных равных дочерей Эрлика [23].*

Дочери Ерлика, будучи любвеобильными бездельницами, были полной противоположностью его сыновьям, которые, несмотря на свой устрашающий вид, были добрыми, защищали Срединный мир от злокозненных существ. Сыновья Эрлика в представлении кочевников часто были покровителями родов и племен.

В общем, Нижний и Срединный миры были похожи. В том и другом текли реки, были горы, степи и леса. Нижний мир был как бы продолжением верха, и люди сюда переходили по достижении старости и дряхлости, здесь не требовалось столько усилий для существования, как наверху. Оба мира имели общие законы существования, однако Нижний мир, конечно, был менее приспособлен для жизни, а потому здесь не было рая, ада, чистилища, Судного дня и других элементов, которые были привнесены с приходом зороастризма.

Ч.Ч. Валиханов писал, что все три мира, даже Верхний, организованы по единым законам и разница состоит лишь в месте подпоясывания: «На небе есть жители – люди. Они опоясываются под горлом; мы

живем в середине, на земле, и носим пояс на середине тела, люди же подземные, у которых также свое солнце, луна и звезды, носят пояс на ногах. Между небесными киргизами есть очень богатая старуха (образ жизни небесных жителей – киргизский, иначе и быть не могло, так как эти элементы суть плод киргизской фантазии)» [24].*

Тенгри оставался верховным правителем, ничто не могло поколебать его божественной сути, изменить его божественное высшее значение; Тенгри повелевал миром, от него зависело все. До наших дней дошли выражения, появившиеся в эпоху тенгрианства: «Тәңір жарылқасын» – «Да наградит тебя небо», «Көк Гәңгір сүнңан» – «Проклятый небом» и другие.

Мир кочевников был наполнен духами, добрыми и злыми. При кочевках обычно не ставили летовку там, где прежде уже было стойбище. Считалось, что в этом месте оставались старые духи, которые могли принести людям неприятности. Бесцеремонное хождение по местам обитания духов было причиной ревматических болей у стариков. В степи было много мест, почитавшихся священными. Местом поклонения могли быть горы и леса, одиноко стоящее дерево или необычно расположенные кустарники. На них вешали платки, куски ткани («жыртыс») – как дань почитания присутствующим духам. В сознании кочевников и Верхний мир был полон духов, а звезды несли в себе души людей. Древние степняки, увидев падающую звезду, полагали, что это связано с кончиной кого-то из людей.

Духи подразделялись на добрых и злых, особо почитались добрые духи предков – *аруақтар*. С их именами на устах кочевники уходили в боевые походы, провожали усопших, при осуществлении важных дел обращались к духам предков с молитвами. Поклонение духам предков сопровождалось жертвоприношениями. Обычно в жертву приносили корову с луноподобными рогами и сережкообразными копытами, которые поддерживают юрту, белого барана с полоской на лбу, синего барана с раздвоенными ушами и двумя зубами, совершенно белого барана или же первенца в стаде. Когда человек умирал, то для его духа-аруаха специально зажигали огонь на сорок дней, ставили чашу кумыса и стелили белую кошму у входа [25]. Особое отношение к духам предков пронизывает обычаи и ритуалы казахов с древних времен до наших дней.

Заботливое отношение к собственной жизни поддерживалось традицией приносить по важным поводам жертву. Ч.Ч. Валиханов писал:

* Во времена Ч.Ч. Валиханова русские называли казахов киргиз-кайсаками.

«Поговорка «распоролся желудок белого верблюда» употребляется при крайне радостных случаях, например, при возвращении близких людей из опасного похода или из дальнего путешествия, при рождении наследника у людей, которые давно этого дожидались, и, очевидно, имеет жертвенное происхождение» [26]. Вера в добрых и злых духов была неотъемлемой частью мироощущения кочевников, эта вера в известной мере существует и по сей день. Разница между добрыми и злыми духами состояла в том, что добрые принадлежали конкретным родам и племенам, а злые имели отношение ко всем родам. Сопоставляя албасты (злого духа) и сары-эне (доброе духа), Л.П. Потапов пишет: «Сары-эне помогает роженице разрешиться от бремени, распуская свои длинные русые волосы (поэтому она – сары-эне) и прикрывая ими роженицу. Албасты же, напротив, стремится вредить роженице, подкарауливая ее вечерами, если женщина ходит одна» [27]. Функция албасты заключается в том, чтобы вредить человеку уже с момента его рождения. В казахском фольклоре албасты – чудовище с медными когтями и порочной сущностью. Обычно албасты представлялось длинной девкой с распущенными волосами и огромными грудями, переброшенными через плечи. Мужем ее был леший – сорел, похожий на огромного человека. Его любимым занятием было ловить в укромном месте людей и щекотать их до полу-смерти, а после мучений убивать. Сорел – злодей из сказки – был ростом в три сажени, имел длинные ноги и очень тонкие копыта.

Злыми духами были также джинны (жын) – бесы, похожие на людей. Джинны представляли в мужском и женском обличьях, имели имена и определенный возраст. Злым духом был также қонаяқ, дух-человек, проживавший в лесах и на островах, в малодоступных местах, вместо ног у него были ремни. Поджидая одинокого путника, джинн забирался на него, опутывал ногами-ремнями и, таким образом оседлав пленника, ездил на нем до тех пор, пока тот не испускал дух.

Мир добрых духов нуждался в охране от злых, и простейшим способом отогнать их было кружение. Этот способ охраны встречается у всех древних народов и означает исходный пункт колдовства или ворожбы. У кочевников кружить вокруг больного означало принять на себя его болезни, неслучайно казахское слово «айналайын» означает «обойду тебя, кружусь вокруг тебя». Ч.Ч. Валиханов писал, что «в старые годы часто чадолюбивые отцы бегали с поясом на шее вокруг юрты, где лежал больной их сын, предлагая якобы себя небу взамен больного, а родственники и одноаульцы старались удержать его от такого губительного намерения. Так киргизы верили в кружение» [28].

Существует множество способов избавления от злых духов, которыми населен мир. На детей надевают охранные талисманы – *тұмар*; в древние времена дети с собой носили локтевые кости, которые якобы оберегали их от волков и воров, а волчья чашка по представлениям степняков предохраняла от «дурного глаза» и ревматизма. Степняки наивно верили, что голова, перья и лапы филина защищают их от злых духов, а от сплетен и злых слухов помогают камни яде – «ішек-тас». Сила предметов, охранявших от злых духов, считалась абсолютной и священной, одухотворенный мир имел способы берега практически от всех злых духов.

Одним из древнейших способов очищения от злых существ и нечистых сил, идущим из язычества, был огонь. Так, при первом появлении невесты в семействе жениха ей прежде всего следовало бросить в огонь ложку масла или бараньего сала, поклониться свекру и свекрови со словами «аруах разы болсын» («пусть дух предков будет доволен»). Затем свекровь нагревала ладонь на огне и водила ею по лицу невесты. После этого невеста дарила свекру халат, а он сажал новую хозяйку на баранью шкуру, приговаривая: «Будь мягка, как кожа». 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. Огнем не только очищались, но и лечились следующим образом: из семи частей туши скота вырезались куски, которые затем нагревались на огне и прикладывались к больному месту. Также были распространены масляно-паровые прогревания с помощью нагретого жестяного ковша.

Сопредельные народы отмечали эффективность тюркского метода очищения огнем. Византийский историк Менаандр писал: «Некоторые люди из этого тюркского племени, которые уверены, что они имели способность отогнать несчастье, пришли к Земарху, взяли вещи, которые римляне везли с собой, сложили их вместе, потом развели огонь сучьями дерева Ливана, шептали на скифском языке какие-то варварские слова и в то же время звонили и ударяли в тимпан над поклажею. Они внесли в круг ливанскую ветку, которая трещала от огня, между тем, приходя в исступление и произнося угрозы, казалось, они изгоняли лукавых духов. Им приписывали силу отгонять их и освобождать людей от зла; отвратив, как они полагали, все несчастья, они провели самого Земарха через пламя, и этим, казалось, они и самих себя очищали» [29].

Об этом же писал в «Золотой ветви» Дж. Фрэйзер: «Сложив на открытом месте привезенные послами товары, эти чародеи обносили вокруг них кадящие благовония; при этом они звонили в колокол и били в барабан, пыхтя и впадая в неистовство от усилий рассеять злые чары. Затем и послы подверглись очищению, пройдя сквозь пламя костров» [30]. Для древних тюрков магическое действие по очищению людей от злых духов было чрезвычайно важным событием, эту функцию выполняли шаманы. Именно в этом обнаруживается механизм реализации тенгрианства в обычном, повседневном Среднем мире.

Кочевники-тенгрианцы по-разному относились и к скоту, он был для них хорошим и плохим, уважаемым и неуважаемым. Традиционно хорошо казахи относились к овцам, лошадям и верблюдам, поскольку овцы были источником мяса и шерсти, лошади – мяса, молока, они были также средством передвижения, при дальних перекочевках. Верблюды были незаменимы для перевозки груза. Коровы и козы считались обузой, поскольку они не выдерживали дальних переходов. О коровах даже говорили в третьем лице – «бұл», это свидетельствовало о пренебрежительном отношении к ним кочевников, их считали вместилищем злых духов. Было поверье, что злые духи особенно опасны ночью, поэтому человек, встретив корову ночью, непременно пытался ударить ее камчой.

Степняки любили коней и особенно тех, у кого в гривах и хвостах находили гнезда, считалось, что обычно они приносили удачу в делах. Этим коней берегли, их не дарили и не продавали. Если все же случай вынуждал расстаться с таким конем, то кочевник оставлял себе клоч гривы со слюной коня, выполнявший впоследствии роль амулета. Степняки также почитали сов, филинов, дятлов, синих ворон. Кукушек же вообще считали священными, полагая, что у них человечесья душа.

Тенгрианство как мироощущение у кочевников было основополагающим. Обожествление Неба-Тенгри, ощущение его духовной полноты и значимости воспринималось реальностью и символом в единстве. В образе Умай, вооруженной луком и стрелами, умело борющейся со злыми духами, персонифицирована созидательная и жизненная сила. Она – не только хранительница семьи и очага, но и покровительница воинов, с ней приходят воинские успехи, победа, она же сопровождает души погибших солдат в иной мир.

Если образ Жер-Су не имел ясного изображения то Умай в сознании степняков представлялась молодой, красивой, лучезарной женщиной с серебристыми волосами, пестовавшей детей, приобщавшей их к искусству.

Тенгри, царствовавший на небе, временами спускался на землю, где представлял богом пути в образах пегого и черного коней. Такая символизация, необычайно близкая кочевникам, была необходима им для ощущения непосредственного участия Тенгри в их делах и нуждах. «Боги пути» представляли Тенгри в Срединном мире, давали народу благополучие, приносили ему счастье, с их участием возникло государство тюрок, были образованы каганаты, обоснована легитимность каганов, они осуществляли божественные указания, служили проводниками высоких предначертаний.

Тенгрианство утверждало единство человека с природой, этим оно привлекательно и поныне. Человек есть продолжение природы, а в ней существуют духи – властители рек и степей, гор и лесов. Весь мир в тенгрианстве предстает одухотворенным. Кочевники и земледельцы, охотники и рыбаки, ремесленники и собиратели на протяжении веков приносили жертвы своим духам-покровителям, задабривали их, отмечали благословенные для них места земли, горы и холмы, реки и урочища, леса и стойбища.

Тенгрианство помогает осмыслить проблему этнической обособленности тюрок, исторически возникшую из деления земли на свою и чужую, а в дальнейшем переросшую в проблему специфики и самобытности казахского народа. Это обособление сначала возникло в недрах тенгрианства, а затем перешло к шаманизму и культуре Митры.

Тенгрианство отразило мироощущение и миропонимание кочевников, основы их менталитета и коллективного бессознательного, прошедшие сквозь тысячелетия. Оно дошло до нас в мифологических сюжетах, архетипах и прообразах народа.

Глава 2

ШАМАНИЗМ В ИСТОРИИ ПОЗНАНИЯ КАЗАХОВ

Шаманизм возник в недрах тенгрианства, основу которого составляли Верхний, Срединный и Нижний миры, шаманы же выполняли роль посредников, осуществлявших всеобщую связь между людьми, мирами и духами, правящими этими мирами. Шаманизм своей целью ставил налаживание коммуникаций с духами, которые населяли Срединный мир. Л.Н. Гумилев отмечал, что общение это носило практический характер и достигалось путем психологической и сексуальной экзальтации. Он писал о колдовстве древних тюрков: «Фирдоуси описывает тюркютское колдовство и колдуна... Тюрки, чтобы напугать персов, прибегли к колдовству. Колдуны бросали в небо огонь, чем вызвали ветер и черную тучу, осыпавшую персов стрелами... После битвы... попался в плен колдун. Он признал, что сон на Бахрама был наслан им...» [31]. И далее: «В повествовании о Юебани говорится о колдунах, умевших вызывать холод и дождь. Во время войны с жужанями юебанские колдуны вызвали снежную бурю и направили ее на жужаней; в среде последних оказалось так много обмороженных, что поход им пришлось прекратить и вернуться восвояси» [32]. Описанные эпизоды свидетельствуют о практической действенности шаманизма, шаман не только сопровождал войска и способствовал повышению крепости духа воинов, он непосредственно вмешивался в боевые действия, накликая на врагов беды, грозовые и снежные бури, холод и пургу, дождь и град, и так помогал своим воинам одержать победу. Шаман мог войти в связь с божествами и духами с помощью сверхъестественных существ, которые были на его стороне. Связь, не ощущаемая простыми смертными, позволяет шаманам общаться с потусторонними мирами, удаленными от наших пространства и времени. Возможно, шаманам покровительствуют и помогают духи родов и племен, которые общаются с другими мирами и их обитателями, возможно, это духи умерших близких родственников шамана.

Есть много свидетельств того, что перерождение якобы обычного человека в шамана начинается с нервных болезней, что представляется прелюдией к припадкам и превращениям, которые наблюдаются

у шамана во время камлания, на начальном этапе происходящих под наблюдением старого опытного шамана. В основе явления шамана – баксы – лежит природный дар, его predeterminedность.

Л.Н. Штернберг справедливо писал: «Дар шамана приобретает не по желанию последнего, обычно, наоборот, против его желания, и высокий дар этот принимается как тяжкое бремя, которое человек приемлет как неизбежное, покоряясь ему с тяжелым сердцем обреченного. Не шаман избирает духа-покровителя, а дух избирает шамана. Для получения дара шаману необходим особый момент призывания» [33]. Будущий шаман непременно заболел психозом, неврозом или другими нервными болезнями, и это было верным признаком предназначения свыше.

Заболевание, наступающее в период полового созревания шамана, «сопровождается истерическими припадками, обмороками, галлюцинациями и тому подобными явлениями, и которое мучает его иногда в течение многих недель, и столь же внезапно во время одного из припадков или во сне является к нему его дух-покровитель, объявляющий ему об его избрании, приказывающий ему стать шаманом, предлагая ему свое руководство и помощь...» [34]. Будущий шаман боится уготованной ему участи, он сопротивляется, однако его уговаривают. Главным доводом служит то, что это – знамение свыше, а потому нервные припадки сразу же пройдут, если он согласится с волей богов, являющейся для него грозным предупреждением. Он соглашается, выздоравливает и начинает свое служение [35].

Шаманы-баксы были необычайно популярны в народе. В их функцию входило постоянное задабривание духов лесов и гор, степей и полей, земли и воды, особенно в периоды перекочевков, войн, во время охоты. Шаманские песнопения поднимали настроение и боевой дух воинов, скотоводов, напоминали о славных делах предков. В шаманских песнях воспевались природа, соплеменники и предки, что сближало их с древними сказаниями, мифами и в целом с произведениями устного народного творчества. М.О. Ауэзов в «Мыслях разных лет» писал о манасчи Кельдыбеке, его манере песнопения, оказывавшего необыкновенное воздействие на слушателей: «Говорят, что когда пел Кельдыбек, то дрожала юрта, в которой он сидел, силой своего пения он потрясал стихии, на аул как будто неожиданно налетал ураган, и среди этой бушующей стихии наезжали неведомые всадники» (Манас и его соратники), «от топота их коней содрогалась земля» [36].

В истории казахов первым шаманом признан Коркыт-ата, живший в VIII веке на берегу Сыр-Дарьи. С его именем связаны поиски

духовных истоков кочевников. Коркыт-ата принадлежит изобретение кобыза, являющегося шаманским атрибутом камлания. Могила Коркыт-ата, находящаяся у железнодорожной станции Хорхут, недалеко от г. Джусалы, на протяжении многих столетий является местом паломничества людей.

В.В. Бартольд писал: «Если культ Коркута унаследован от огузов, то этот культ имеет на Сыр-Дарье уже тысячелетнюю давность; единственным, насколько известно, периодом, когда местность по нижнему течению Сыр-Дарьи имела центральное и мнение в жизни огузов, был X век» [37]. Шаманизм имеет Древние корни, возможно, он возник значительно раньше того времени, когда жил Коркыт-ата. Возможно, как считал Ч.Ч. Валиханов, не он был первым шаманом, но именно в образе Коркыт-ата соединились степной философ, баксы, певец, кудесник и сказитель.

Слово баксы традиционно означало «человек, который может лечить, заговаривать и воодушевлять, исполнять сказания и наставлять на путь истинный». Шаманы – явление редкое, поэтому они считались божьими людьми, которым небесами даровано божественное призвание. А. Диваев писал: «Баксы», как известно, слово джагатайское, что означает: лекарь, шаман, ворожей, колдун. Баксы называются преимущественно те киргизские лекари, которые имеют сношение с духами и даже власть над ними; их можно встретить и у постели больного, и на свадебных пиршествах» [38].

Дар быть шаманом нередко передавался по наследству. Условия приобщения молодого человека к этому магическому искусству имели постоянный характер: мальчик-пастух засыпал под деревом, во сне к нему являлся святой, дарил кобыз или домбру и говорил, что ему надо петь. С этого момента жизнь пастуха менялась коренным образом, он становился певцом и сказителем. Если же перед этим он перенес острое нервное заболевание, то это было уже предзнаменованием того, что ему свыше посылается дар быть баксы. История знает много примеров, когда человек совмещал функции шамана и сказителя. Знаменитый баксы Сыпыра-жырау, последователь Коркыт-ата, так говорил хану Тохтамышу в эпосе «Едиге» о его предстоящем поражении от правителя Золотой Орды:

«Как снеговая туча он обойдет тебя и сзади, и спереди...

Поджарый, как голодный хорек, рысью голодного волка прибежит он,

И с края стойбища раздастся его могучий крик...

На Ишиме, по обеим сторонам которого красивые обрывы,
 С обеих сторон сделает он водопой
 И от истока Иртыша, называемого Кара-дун, погонит вас между двумя
реками,
 Золотом насеченную твою белую орду, из серебра выбитые двери
 Он подымет холодным лезвием булатного копья,
 На почетном месте кибитки постелит он постель свою,
 И не жалея полногрудой твоей красавицы, покроет свою грудью,
 Изрубит он твои кереги и отдаст на топливо, изрезав твои верхние
войлоки,
 сделает себе потники,
 И в шестидесятистрельной твоей кибитке без грабежа станет хозяином,
 Гнедые твои табуны калмыцкой породы соберет и возьмет он,
 Прекрасную Ханекею, знатную Тенекей, посадив сзади себя на лошадь,
 Стерши с лица их алые румяна, даром сделает свою добычею! [39].

Сыпыра-жырау предсказывал будущее, что в последующем сбывалось. Он знал всех золотоордынских ханов, начиная с Чингиз-хана, ибо прожил свыше 180 лет, обладал огромной мудростью, шаманским даром и даром предвидения.

Шаманы-баксы, как правило, были людьми с неустойчивой психикой. Их индивидуальное развитие сопровождалось этапами безумия, припадками, приступами беспамятства, как бы профессиональными шаманскими заболеваниями. Поскольку предназначение быть шаманом в большинстве случаев передавалось по наследству, то можно говорить о наследственных заболеваниях, сопровождающих этот дар. Исследуя шаманизм на Алтае, С.И. Вайнштейн писал, что «у ряда лиц, непосредственные предки которых были шаманами, местные врачи-психиатры фиксируют вплоть до последнего времени серьезные психические расстройства, характер которых весьма схож с проявлениями так называемой шаманской болезни. Это обстоятельство подтверждает существование определенных наследственных психических расстройств» [40]. Среди исследователей существовало предположение, что акт камлания был формой психической разрядки шаманов, которые как бы выбрасывали психические расстройства, когда неврозы и психозы ставили самих баксы на грань сумасшествия.

Шаманская мифология родилась в недрах тенгрианства с его подразделением на Верхний, Срединный и Нижний миры. Первый исследователь явления шаманизма у казахов Ч.Ч. Валиханов написал

работу «Следы шаманства у киргизов». Кроме него, значительные работы об этом явлении оставили Т. Карлейль, Я. Банзаров, Г.Н. Потанин, О. Поярков, А. Диваев, Б. Досымбеков и другие. Позднее о шаманизме в Казахстане писали И.А. Чеканинский, А.Х. Маргулан, А. Конратбаев и другие.

Сущность и двойственность шаманизма были отражены уже в работах Ч.Ч. Валиханова: «Шаманство, с одной стороны, есть почитание природы вообще и в частности. Человек действует и живет под влиянием природы. В этом смысле шаманство представляет крайний материализм. С другой стороны, умирая, человек сам становится божеством – это крайний спиритуализм. Идея... замечательна особенно потому, что не имеет мифологических заблуждений и дает полный простор общественным условиям, общественным законам» [41].

Одной из главных функций баксы было лечение душевнобольных. Во время акта лечения людей шаманы переживали экстаз, впадали в транс. В основе их миропонимания было отношение к человеку духов и богов. Для шамана болезнь – явление, не имеющее органических оснований, она является результатом гнева богов и духов, что делает необходимым общение с духами, доставляющими божественные установки, для выполнения которых и нужен баксы. В арсенале шаманов присутствуют заговоры и камлание. Если легкие недомогания и болезни шаманы лечили заговорами, то тяжелые болезни поддавались только камланию. Казахские баксы, в отличие от сибирских шаманов, при камлании использующих различные бубны, применяют музыкальный инструмент кобыз – изобретение Коркыт-ата.

Искусство шаманов в степи было исключительно почитаемо. Шаманы-баксы по приверженности духам великим, средним и мелким подразделялись на больших, средних и мелких. Большие шаманы могли лечить все болезни, делать внутриполостные хирургические операции, они помогали при родах, в трудных случаях отгоняли от роженицы злых духов – албасты – и постоянно призывали на помощь добрых духов. При лечении тяжелых заболеваний великие шаманы заглатывали саблю по эфес, лизали раскаленное железо, били себя по груди топором. Все это проделывалось вместе с игрой на кобызе и шаманскими песнопениями, называемыми «сарын». О. Поярков писал: «...без вреда для себя баксы в присутствии многочисленной публики лижет раскаленный серп или нож, бросает в огонь халат и обратно вынимает его целым... очевидцы рассказывают, что они на своем веку видели таких баксы, которые голыми ногами становились на раскаленном текмень или же на дно горячего

котла... есть баксы, которые в присутствии всех прокалывают себя насквозь шпагой, проглатывают десятка два-три живых змей и обратно их вынимают... Баксы, которые в состоянии все это делать, обладают сильными джинами; такие баксы – истинные, или настоящие баксы» [42].

Шаманские песнопения (сарын) призывали на помощь добрых духов и клеймили злых, вызвавших болезнь. В процессе этого обряда шаман впадал в экстаз, сопровождавшийся истерическим припадком, брызжа слюной, доходил до полного изнеможения. Когда же он приходил в себя, то начинал рассказывать о духах, с которыми общался, озвучивал пророчества, доставленные духами, и советы, которым необходимо было следовать.

Возможности шаманов не исчерпывались исцелением больных, они владели древнейшим искусством гадания на бобах («құмалақ ашу»), предсказывали будущее. В древности было особенно широко распространено гадание по бараньей лопатке, считавшееся самым точным. При обжигании лопатки обнаруживались линии, по которым можно было предсказывать судьбу человека, будущее его рода и племени, а, возможно, и всего народа. Ч.Ч. Валиханов писал: «Баксы говорят, что лопатка всегда показывает полную судьбу семи народов: смерть царей этих народов, смерть людей, басбаки и судьбы путешественников» [43].

Среди баксы были гадатели-есепші, предсказывавшие погоду на предстоящие шесть месяцев по расположению созвездия Рака (Джауза) в месяцах қараша (октябрь) и саратан (апрель).

Женщин-баксы называли «ильты», «елті». Они могли определять будущее по цвету пламени, в которое был брошен жир. В зависимости от цвета пламени предсказывалась судьба: светлое пламя было хорошим предзнаменованием, темное предвещало плохие времена. Описан случай, когда одиннадцатилетняя девочка встретила у родника женщину на верблюде. У женщины было страшное лицо, она резко преградила девочке дорогу. В состоянии шока ребенок едва дошел до своего дома. Удар по психике был настолько сильным, что девочка с тех пор стала постоянно болеть, болезнь сопровождалась беспричинным смехом, головокружениями и кошмарными снами, лицо ее искривилось, один глаз стал значительно меньше другого. У девочки появилась странность беспричинно разговаривать с собой, ее стали преследовать видения. Все это свидетельствовало о психическом расстройстве. Однажды ей во сне приснился отец, он вручил ей топор и нож и велел стать баксы.

С началом деятельности у шаманов-баксы деформируются структура сознания и внутреннее мироощущение, постепенно создается

специфическое состояние измененного сознания. Юнг писал: «Такого рода зрелище как бы переносит нас в мир сновидений – единственное место встречи с хоть чем-то похожим... Это не пустые схемы и не отпечатки какой-то реальности; скорее, это еще не бывшие, потенциальные реальности, которые в любое мгновение готовы переступить порог бытия» [44].

Казахские баксы были талантливыми людьми, постигшими тайны бытия. Они обладали способностью к волшебству, ораторскому искусству, даром музицирования, несомненными медицинскими методами. В основе шаманизма, как и тенгрианства в целом, было понимание, что человек как часть природы зависит от ее сил, все удачи и неудачи, успехи и беды ниспосланы ему с небес, и функция шамана – ориентировать людей следовать советам добрых духов. Злые же духи – дивы, пери, шайтаны, албасты, джинны, марту – созданы для того, чтобы всячески вредить людям, не давать свершаться добрым делам, совращать людей с пути истинного. Уже при родах женщину подстерегают злые марту и албасты, которые мешают ей легко и счастливо разродиться. Шаманы отгоняют от роженицы злых духов. Спасая людей от джиннов и пери, баксы озвучивают советы добрых духов, пророчат будущее. Побоями камчой и плетками баксы изгоняют из больного шайтанов – злых духов, они носятся вокруг него, иногда делают это с железом в зубах и лижут раскаленное железо.

Основной инструмент камлания казахских баксы – кобыз – считается священным инструментом. В исключительных случаях кобыз заменяли домброй. И.А. Чеканинский писал: «..известно, что необходимейшей вещью, сопровождающей служение шаманскому культу, является бубен, тогда как при баксылыке роль бубна исполняет смычковый инструмент, называемый казахами «кобыз», кузов которого делается из верблюжьей кожи. В редких случаях, за неимением кобыза, баксы прибегают к помощи «домбры» – двухструнного музыкального инструмента, аналогичного по устройству и форме русской балалайке...» [45].

Сеансы шаманства были своеобразным представлением для людей. Шаман прогонял камчой лишних, посторонних людей, и все же их оставалось немало. Баксы садился в центре и начинал потихоньку играть на кобызе. Затем он внезапно переходил к быстрой игре, темп музыки ускорялся, пение шамана сопровождалось движениями тела, и все действия шамана были в едином ритме песни и танца. Пациент подчинялся ритму камлания, он тоже начинал извиваться и дергаться в унисон с шаманом. После достижения экстаза баксы откладывал ко-

быз, доставал из-под себя подушку и кидался к больному, выкрикивая при этом заклинания. Вслед за этим наступало полное единение шамана с пациентом, они уже вместе пели песни, иногда ночи напролет, выкрикивали заклинания, больной доходил до состояния иступления, после чего нередко наступало исцеление.

Так описывается простейший вариант камлания. В арсенале шамана были и более сильные формы воздействия, когда он имел дело с запущенными случаями. Баксы и пациент садились друг против друга, при этом шаман внимательно изучал состояние больного и начинал играть на кобызе, затем, постепенно увеличивая громкость игры, переходил к призыванию духов предков и святых и молил их о помощи. После этого баксы внезапно хватал нож и размахивал им перед лицом больного, в результате чего наступало синхронное состояние иступленного возбуждения обоих. В таком состоянии шаман, взывая к святым, начинал колотить тупым ножом по спине, лопаткам и другим местам больного с криком: «Прочь, негодные!» В это время на баксы тяжело было смотреть. По свидетельству некоторых зрителей, во время камлания у шамана на лбу и щеках появлялись металлические иглы, а на руках вместо ногтей – ножи. По существу, это были сеансы массового гипноза. Полное изгнание злых духов из больного приводило к выздоровлению, что подкреплялось принесением в жертву духам курицы или зайца, животное разрезали, и его кровью кропили голову больного. Это было последнее действие, окончательно изгонявшее из больного шайтана и джинна. Издохшую курицу или зайца необходимо было быстро отнести к месту погребения аульного святого и бросить там до того, как засохнет кровь. Считалось, что злые духи улетали на кладбище.

Для лечения девушек или молодых женщин шаманы использовали кукол, которых обычно в количестве трех, пяти или семи штук делали сами больные. Баксы, держа в руках кукол и выкрикивая заклинания, производили над головой больной девушки кругообразные движения руками, затем кукол заворачивали в одежду больной и бросали на дороге, ведущей к могиле святого. Эти свертки нельзя было брать или красть. Бытовало поверье, что болезнь в таком случае перейдет к ворешке.

При лечении людей преклонного возраста шаманы, прежде всего, проявляют к ним уважительное отношение. Перспектива старения, болезней, дряхления стоит перед каждым человеком, что отражено в следующих строках:

*Пусть лета твои удлинятся!
Пусть природой тебе воздастся!
Пусть минуют тебя укоры
Тех, кто длинные руки имеют!
Пусть минуют и разговоры
Тех, кто грязные губы имеют! [46].*

Во время этого процесса, когда у старого человека под влиянием гипноза утихают боли и на задний план отходят тяжелые мысли, шаманы обычно вспоминают его жизненный путь, достижения и радости, сопутствовавшие ему. Баксы внушают старикам, что они избавились от суетности земной жизни и достигли истинного, духовного мира, молясь богу Тенгри, предназначавшего для каждого живущего путь перехода из Срединного мира в Нижний. Баксы подчеркивают, как богатый жизненный опыт помогает старому человеку проникнуть в тонкие духовные сферы миропорядка, постичь таинства духовного, божественного отношения к действительности. Эти слова помогают спокойному переходу в иной мир.

В самых тяжелых случаях сеанс лечения длится целых три дня, в течение которых баксы играет на кобызе и поет. На сеанс приглашаются все без исключения близкие родственники. Сеанс начинается в четверг темным вечером. Доведя всех присутствующих до экстаза и сам находясь в таком состоянии, шаман произносит угрожающие заклинания, бьется в конвульсиях, кричит, на его губах появляется кровавая пена, и он теряет сознание. В сказании о баксы Койлыбае так описывается акт камлания: «В это время Койлыбая начал трясти дух предков (арух), изо рта пошла кровавая пена, он превратил голую саблю в кобыз, глаза его наполнились кровью, запел он песню-сарын на всю желтую степь. Одно время он двинулся вперед в рывке, его духи переполнили его, густые пески он смешал с черными облаками, красный ветер шел вихрями, заставляя дрожать, со всех сторон слышались голоса громкие, пери и жынны скакали вокруг нас...» [47].

Приведем описание случая лечения больного тифом: пару вороных коней запрягли в тарантас, в юрте на столик поставили девять бутылок араки, девять черных камней, девять ведер воды, повесили девять черных одежд. К дверям юрты привязали черного теленка, все курили табак, а шаман обратился к злым духам болезни, которые ходили вдоль стен с заклинаниями:

Ты имеешь запряженных девять черных коней,
 Ты имеешь выкупом девять телег,
 Ты имеешь черную шелковую одежду,
 Ты имеешь черную бобровую шапку,
 Ты имеешь черные сафьяновые сапоги,
 Ты имеешь выкуп из девяти черных бутылок араки,
 Ты являешься нашим ханом и бегом!
 Притяни свою болезнь! Вытащи свою выпущенную стрелу!
 Усни крепким сном в своем чистом месте.! [48].

После этого болезнь сажают на пару вороных и выдворяют. Так лечили и другие болезни. Сначала отыскивали духов, ответственных за ту или иную болезнь, задабривали их и отсылали прочь.

Великого Койлыбая называли «шаман из шаманов», отдавая ему предпочтение перед другими. Ч.Ч. Валиханов писал о нем: «Рассказывают, что он (Койлубай) на одну байгу поставил свой кобыз, предварительно с места приказал его привязать. Когда показалась далекая пыль байги, Койлубай с саблею в руках начал свою игру и пение сарн, вдруг со стороны байги показался страшный ураган и подул порывистый красный ветер, наконец, в хаосе пыли и тьмы показали первые лошади и впереди саксауловое дерево с огромным корнем, задевая то одним концом, то другим землю и волоча за собою длинный аркан. Это был кобыз Койлубая. Ветер и ураган – это были силы его духа Кокамана. Приз был получен» [49].

О шамане Койлыбае говорили, что среди духов, покровительствовавших ему, были Надыр-Чулак – главный из пери, из джиннов – Кокаман, из шайтанов – Чойлан [50]. Духи могли делать много добра и зла, поэтому их необходимо было умиловать [51]. Духи, служившие Койлыбаю в его многочисленных сеансах помощи единоверцам, представляли мощную силу. «Чем разностороннее и многостороннее бывает деятельность баксы, тем он располагает большим количеством джиннов, и последние тем более его слушаются и повинуются», – писал русский исследователь этого явления О. Поярков [52].

Шаманы были чрезвычайно популярны в народе, про них сочиняли легенды. Ч.Ч. Валиханов рассказывал, что однажды царь албасты просил шамана Койлыбая не присутствовать при родах одной женщины. Баксы согласился, но потом передумал и поехал, чтобы защитить роженицу: «Когда Койлубай увидел на чанараке царя албастыев, на черной, как черный бархат, лошади, закованного с головы до ног в синее железо, (с) одним глазом, огромным, как чашка для кумысу, тор-

чавшим на середине широкого лба, – он злобно улыбался на Койлубая и говорит: «Тебя мы уважали и дали много, но дай же хоть раз нам», и в руках держал огромное красное знамя – атрибут своей победы» [53]. Но Койлыбай, не выдержав издевательств над бедной женщиной, вступил в бой и с помощью Кокамана, Чайлана и Надыр-Чулака одержал победу. Мощь великого шамана, реально существовавшего в древности человека, была воспета казахами. Народ любил баксы, своих заступников, народ был спокоен, имея на своей стороне силу таких людей. История казахов знает много шаманов, их называли «поворачивающими реки вспять», что является очевидным свидетельством их мощи. Имена великих шаманов Коркыт-ата, Салтыка, Балакая, Койлубая и других навечно остались в памяти казахского народа.

Человека, предуготованного к великой миссии шамана, ждет длинный путь изменения сознания и мироощущения. Об этом говорят слова, произносимые шаманами во время Нагорного жертвоприношения в горах Алтая – прародине тюрок:

*Обитающий на небесах
Адам-хан, покровитель шаманов,
Дал нам жизнь, пуповину обрезаю
На белеющей щепке, затем
Молоком нам ресницы омыл –
И оставил нас жить в этом мире!* [54].

Шаманы обладают своеобразной психикой и мышлением, генетически активным у них предстает самый древний ствол психики. Искусство камлания, передававшееся в подавляющем большинстве случаев по наследству, свидетельствует о генетической, неосознанной подготовленности психики человека, вступающего на этот путь. В психике человека есть элементы, не осознаваемые им. Это – та ее часть, в которой отложились и передаются последующим поколениям мифологические темы, коллективные сюжеты, племенные образы. В этих коренных, самых древних участках психики человека заложены примитивные формы разума, которые составляют основу его существования. Шаманы обращаются к бессознательному, к древней части психики человека, общей для его рода, племени и для его народа, они апеллируют к вечным сюжетам, лежащим в основе мифов этого народа, и образам, имеющим древнее происхождение. Баксы возрождают в памяти людей не осознаваемый ими путь родового развития, коренные, врожденные племенные образы, его коллективное бессознательное, заложенное в процессе жизнедеятельности наших далеких предков.

В сеансе лечения соединяются осознаваемое и неосознаваемое содержания психики, причем, если с осознаваемыми элементами существует относительная ясность, то бессознательное как бы состоит из вытесненных, забытых в процессе филогенеза, но, в то же время, продолжающих влиять на сознание людей мыслей, образов, впечатлений. «Бессознательное, – писал З. Фрейд, – это не только название временно скрытого, бессознательное – это особая душевная область со своими собственными желаниями, собственным способом выражения и свойственными ему душевными механизмами, которые иначе не действуют» [55].

Мифы и образы, идущие из древности, являются основным источником знаний о происхождении и первобытных событиях народа, его базисным знанием. Шаманам свойственно понимание того, что каждый человек соединяет в себе сознательное и бессознательное, родовой и индивидуальный опыт, при этом главную функцию в процессе выздоровления больного выполняют старая, бессознательная часть психики, архетипы сознания. Шаман владеет этими знаниями, во время сеанса он обращается к истории народа, его коллективному бессознательному и сознанию. Обращаясь к духам предков, взывая к героическому и славному прошлому рода, шаман как бы высвечивает архетипы в сознании больного, поднимает их из глубин психики, оживляет образы, вызывающие у пациента положительные эмоции, на этой основе и происходит реконструкция подзабытых событий прошлого. Эти прообразы проявляются в форме спонтанных инстинктов и динамических импульсов, что приводит к спонтанной активации и мобилизации сил больного для преодоления недуга. Воздействуя на психику пациента, баксы также вызывает в нем психодинамические переживания, связанные с неразрешенными конфликтами, явившимися причиной болезни. Во время камлания шаман входит в экстаз, впадает в транс. Затем он поднимается и говорит о духе, с которым общался, о пророчествах, сказанных им. По существу, это – сеанс массового гипноза. Шаманы оживляют в сознании пациента смысл существования, за который надо бороться, поднимают дух больного, вселяют в него надежду, что приводит к восстановлению сил больного в тот момент, когда он теряет представление о смысле жизни. Происходит это оттого, что баксы черпает силы из благосклонного отношения Тенгри и великой Земли:

О Небо – всевеликий Мой отец!

О мать моя – великая Земля!

Я сын ваш, я шаман, и мне дано

Иль умереть, иль в обморок упасть! [56].

Исследования в области психики человека привели к пониманию того, насколько она податлива внешним воздействиям. Специфическое состояние измененного сознания, наступавшее у человека с воспоминаниями о прошлом, спонтанно стимулировало внутренние силы больного. Воздействуя на психику больного, баксы вызывает в нем психодинамические переживания, бессознательные аффекты, которые были связаны с неразрешенными конфликтами, приведшими к болезни. Как выясняется, родовой опыт в форме воспоминаний, вытесненных онтогенетическим материалом сознания, сохраняет значимое место в психике человека. Шаман нащупывает ключевые места, группы воспоминаний, в которых сконцентрирован филогенетический опыт, и обращение к нему вызывает в психике больного положительные сдвиги и приводит к выздоровлению. Этот подход используется психоаналитиками – последователями шаманизма в современном мире: выявляя в психике пациентов места, связанные с неразрешенными в его прошлом конфликтами, вызывая из глубин сознания воспоминания, они успешно лечат у пациентов неврозы.

С приходом ислама *бақсылық* как проявление тенгрианства подвергся большому гонениям. Со стороны официальных структур шаманизм не пользовался признанием, поскольку представлял собой многобожие. Было забыто, что в древности тенгрианство широко использовалось для придания легитимности царской власти. Со стороны ханов Золотой Орды шаманы подвергались страшным гонениям, в этом особенно преуспели ханы Узбек и Тимур. Только с приходом в XV веке на ханский престол Касымхана преследования шаманов прекратились.

Начиная с VIII века, внедрение ислама создало в степи парадоксальную ситуацию, в которой сосуществовали единоверие и многобожие. Ч.Ч. Валиханов писал: «Мусульманство пока не въелось в нашу плоть и кровь. Оно грозит нам разъединением народа в будущем. Между киргизами еще много таких, которые не знают и имени Магомета, и наши шаманы во многих местах степи еще не утратили своего значения. У нас в степи теперь период двоеверия, как было на Руси во времена преподобного Нестора» [57]. Баксы наряду со своими функциями стали выполнять функции мулл, а муллы научились лечить людей по шаманским канонам. Традиционно шаманы по своему профессиональному уровню превосходили первых полуграмотных исламских дервишей, поэтому вполне естественно, что больные продолжали обращаться к шаманам. Однако мощная поддержка государства позволила мусуль-

манским проповедникам одержать верх, ибо государству нужна была монотеистическая религия, которая держала бы народ в узде идеологией одного бога. «Нет бога, кроме Аллаха, и Магомет – пророк его», – говорится в Коране, и этот призыв к единению победил. На этом историческом этапе возникла необходимость на основе монотеизма консолидировать народ, ибо многобожие не способно было выполнить эту функцию.

Шаманизм сохранился до наших дней, оказалось невозможным отбросить многовековой опыт приверженцев тенгрианства. Одним из его проявлений в современном мире является народная медицина, которая обращается к традиционным культам, лечит людей древними способами. По некоторым данным, в наше время шаманов насчитывается до 3% от общего количества мужчин. Имплицитно живет убеждение, что ислам, привнесенный извне, распространен преимущественно среди городского населения, в сельских районах наряду с исламом широко распространен шаманизм. Шаман-баксы, сочетающий в себе дар целителя и сказителя, присутствует в менталитете народа, в его коллективном бессознательном.

С точки зрения современной психиатрии шаманы, вызывая забытые воспоминания, как бы увлекали своих пациентов в удивительные путешествия во времени и пространстве. Впадая в необычные состояния сознания, больные переживали заново коллективные филогенетические события. Этот момент был подмечен в психоанализе З. Фрейдом: «В оценке обоих развитий, Я и либидо, мы должны выдвинуть на первый план точку зрения, на которую до сих пор нечасто обращали внимание. Оба они представляют собой в основе унаследованные, сокращенные повторения развития, пройденного всем человечеством в течение очень длительного времени, начиная с первобытных времен. Мне кажется, что это филогенетическое происхождение развития либидо вполне очевидно» [58]. Переживаемые больным человеком филогенетические и постинкарнационные события часто сопровождаются ясновидением и яснослышанием.

Центральным моментом в ритуале является идентификация баксы с больным, что основано на выходе индивидуального сознания за границы пространства. Это активно инициируется шаманом для достижения единения с больным, слияния с ним воедино – для того, чтобы вместе лечить болезнь пациента или даже принять на себя его болезнь. Неслучайно после камлания у баксы наступает состояние полного опустошения. Путь отождествления себя с пациентом чрезвычайно тяжел,

но необходим. Шаман, принимая недуг на себя, должен выводить из болезненного состояния уже не только пациента, но также и себя самого. Больной же в это время наблюдает как бы со стороны, как баксы лечит их общую болезнь стговорами и заклинаниями. Возникает двойственность, переход Я друг в друга, необычные межперсональные отношения, сложное сочетание которых приводит к выздоровлению.

Шаманы демонстрируют возможность перехода от идентификации с отдельным пациентом к отождествлению себя с группой людей, когда проявляется единое сознание определенной патронимии, племени, рода. В этих случаях мужчины отождествляют себя с конем, волком или другими животными, женщины – с цветами или луговыми растениями. Культ коня отчетливо присутствует в старинных обычаях похорон усопшего вместе с конем [59]. Здесь можно говорить о слиянии коллективного сознания людей с другими живыми существами, возможно, с жизнью в целом, что приводит к планетарному сознанию и даже к выходу за его пределы в глубины космоса.

Я.В. Сиверц ван Рейзема пишет: «Философия планетаризма – не доктринальная абстракция. Она предопределена движением планетарных субъектов к смысловому взаимодействию. Межпланетное бытие предъявляет требования к цивилизованному существованию. По отношению к космическим стихиям – это требование взаимопонимания и взаимопомощи» [60]. На основе такого планетарного сознания возможно, в соответствии с идеями шаманизма, осуществление внетелесных переживаний, что, собственно, могут делать баксы, и переход к телепатии, которая представляется следствием путешествий в пространстве. Так осуществляется расширение сознания, равно как и его сужение в пространстве, когда необходимо сконцентрировать внимание на отдельном органе, клетке или ткани. При ангине шаман все свое внимание концентрирует на больном месте, прикладывая к нему нагретую соль и напевая:

*Не играй красным жаром!
Не играй, как молодая кобылица!
Не вейся, как вихрь!
Не оставляй раздражительность!
Не называй безымянный палец!
Отправляйся в свое чистое место!
Не раскачивайся, как молодая девушка!
Не капризничай в чужом жилище,
Отправляйся в свое знаменитое место! [61].*

Концентрация внимания шамана на больном органе приводит к выздоровлению.

Исторически опыт общения с духами предков, знаменитых людей и сверхъестественных существ был заложен шаманизмом. Этот метод из арсенала шаманизма подхвачен спиритуалистами и широко распространен в современном цивилизованном мире, где медиум посредством столоверчения и других колдовских способов общается с поусторонним миром, с духами умерших. Медиумы и колдуны могли научиться этому древнему искусству, прежде всего, у шаманов.

Особенно популярны в шаманизме обращения к обитателям Нижнего мира, к духам усопших родственников за советами. При этом восстанавливаются архетипические переживания, воспоминания, коллективные образы рода, племени, «Воспоминание – великое наслаждение для человека, – писал К. Леви-Строс. – Воспоминание – это сама жизнь, но в другом качестве. Поэтому... человек открывает именно в этой быстрой фантасмагории средоточие непроницаемых сил, испарений и зарниц, неясные столкновения которых он смутно чувствовал в глубине самого себя...» [62]. Воспоминания, всплывающие в сознании изнемогающего от болезни человека, несут общие идеи и сложившиеся убеждения, хранящиеся в структуре коллективного бессознательного в образе мифологических сюжетов, помогают обретению вновь больным человеком смысла жизни. Посредством архетипических переживаний возрождается ход событий ушедших времен, перед больным чередой проходят мифологические ряды его рода и племени, и это восстанавливает его силы, придает мужество, позволяет обрести новые горизонты и возможности, что приводит к исцелению.

Шаманы всегда находились в гуще народной жизни, активно влияли на социальные процессы. «Большинство шаманов, – пишет А.В. Смоляк, – пользовались авторитетом: как лица, приносящие пользу людям и обладающие большими знаниями и жизненным опытом, а также исключительной мудростью, благодаря своим духам. Все были заинтересованы в деятельности шаманов, если же их в селении не было, в случае необходимости, за ними ездили в другие селения» [63].

Благодаря своему предназначению и авторитету, баксы могли влиять на общественное мнение, вносить в общество чувство спокойствия и защищенности. Они не только лечили людей, но и совершали ритуалы погребального культа, предсказывали будущее, выполняли идеологические функции. Так, А. В. Смоляк пишет: «Несмотря на то, что иногда в одном селении жило несколько шаманов, роль их в общественной и

духовной жизни была очень велика. Это было связано с многообразием деятельности шаманов, заключающейся не только в лечении больных. Указания, предсказания, действия шаманов определяли поведение их пациентов» [64].

Жизнь баксы проходила на людях, и потому их деятельность вызывала непосредственный общественный резонанс. Некоторые из них злоупотребляли своим даром. Так, встречались «плохие» шаманы, которые могли наслать на людей и скот болезни, порчу, сглаз. Такие шаманы, стремясь подчинить неповинующихся, запугивали людей, превознося свою чудодейственную силу.

Исключительное воздействие шаманов объясняется тем, что они были тонкими психологами, способными дифференцировать людей на восприимчивых к психическому воздействию, гипнозу, и тех, кто был психически устойчив. Подразделение людей на лиц с «открытыми» и «закрытыми» телами (т. е. восприимчивых и невосприимчивых) идет из шаманизма, эти понятия вошли в арсенал современной психиатрии. С точки зрения шаманов, у неподдающихся внушению людей есть сильные духи-покровители, оберегающие их.

Подходы шаманизма получили резонанс в философии, поскольку баксы со своих позиций осмысливали материальный и духовный опыт человека. Человек, по представлению шамана, – субъект с бесконечным полем сознания, выходящим за границы его бытия, он не вмещается в трехмерное пространство с его однонаправленным временем. Это близко пониманию субъекта в философии Декарта и Спинозы. Если животное имеет жесткие границы поведения и однозначную реакцию на внешние раздражения, то человек не столь резко фиксирован жесткими схемами поведения. Спиноза полагал, что мышление человека есть способность действовать сообразно любым схемам и траекториям движения других тел, вещей и явлений без собственных жестких схем поведения и деятельности [65].

Возможно, эффективность искусства шаманов связана с тем, что в их представлении существует некое всемирное сознание, которое по-разному проявляется на разных уровнях поведения личности. Эта идея находит понимание у философов, постулирующих, что в мире существует всепроникающее духовное начало, которое пронизывает природу и проявляется как отражение или ощущение, или собственно мышление. Э.В. Ильенков писал: «...Спиноза и определяет мышление как «атрибут субстанции, а не как «модус», не как частный случай... Только природе в целом с абсолютной необходимостью присущи «все ее совершенства», в том числе и мышление...» [66].

Шаманизму свойственно гипертрофировать этот подход и доводить его до крайних пределов, когда отношение к действительности предельно мистифицируется, наполняется духами. Основу шаманизма составляет целостное отношение ко всему, что есть в мире, и шаман строит свои действия на взаимосвязях человека с силами природы, на его духовном опыте. Внутри шаманизма духовный опыт человека предстает естественным, пригодным выражением человеческой души. Из шаманизма исходит постулат о существовании особого мира с концентрацией в нем истинного духовного опыта, представляющего совокупный опыт человеческого рода; это – реальность, измерение которой выходит за пределы трехмерного пространства и времени.

Сознание в идеальном, объективном существовании духовности не зависит от субъекта познания. Это касается, например, юридических законов и этических норм. По отношению к индивиду они, являясь идеальными образованиями, выполняют предписывающую и регулирующую функции, что говорит об объективном существовании идеального, продуктов сознания, даже самого сознания, зависящего исключительно от человеческого общества в целом, а не от отдельного индивида.

По-видимому, всеобъемлющее сознание, о котором тысячелетиями говорили шаманы, и есть то, что в современном мире называется планетарным сознанием и что В. И. Вернадский называл живым веществом биосферы. Он писал в «Философских мыслях натуралиста»: «Живое вещество биосферы есть совокупность живых организмов, в ней живущих... геологически оно является самой большой силой в биосфере и определяет, как мы увидим, все идущие в ней процессы, и развивает огромную свободную энергию, создавая основную геологически проявляющуюся силу в биосфере...» [67].

Удивительно, и мы должны это признать, что именно шаманы первыми пришли к мысли о том, что человек соизмерим со всеми потенциальными освоения материального и духовного миров, ибо он обладает бесконечным полем возможностей и богатым регистром способностей по реализации данных перспектив. Человеку дано владеть всей целостностью бытия, и нет преград для его шествия по материальному и духовному миру. В работе «Научная мысль как планетное явление» В.И. Вернадский дает глубокое понимание единства человека, Земли, биосферы и космоса, и в этом аспекте биосфера уже становится ноосферой.

Согласно идеям В.И. Вернадского, это происходит под влиянием научной мысли человечества, которая сама есть отдельная реальность

как результат всеобщего устремления людей к познанию. Он писал: «Научная мысль охватила всю планету, все на ней находящиеся государства. Всюду создавались многочисленные центры мысли и научного искания. Это – первая основная предпосылка перехода биосферы в ноосферу» [68]. В.И. Вернадскому принадлежит блестящая идея, что мысль, духовность предстают новой геологической оболочкой Земли, вернее, ее частью, созданной наукой. Научная мысль становится геологическим фактором, сознание стоит наряду с материальными явлениями, а это свидетельствует, что духовные явления не существуют изолированно от материальных, духовность вездесуща, о чем, собственно, и толковал шаманизм.

О ноосфере как области духовного писал французский философ XX века Тейяр де Шарден в книге «Феномен человека» [69]. Ему принадлежит мысль, что с эволюцией человека возрастает духовная энергия, присутствующая всегда, везде и во всем. Этот тезис удивительно близок к шаманизму. По Тейяру, даже в молекулах и атомах присутствует духовность, а в развитии всего сущего его основой является ортогенез, целеустремленное сознание, которое в лице человека достигает своего совершенства как самосознание и становится базой его продвижения к новым высотам.

Целостное состояние сознания в мире делает значимой роль мистики. Человечество получает возможность проникновения в тайны Вселенной, начиная от своего Я и заканчивая глубинами космоса. Между научной мыслью и духовным опытом человечества нет непроходимой грани. Многие великие ученые были мистиками, среди них А. Эйнштейн, Н. Бор, Э. Шредингер и другие.

Древние шаманские методы лечения основаны на том, что сознание не зарождается в мозге человека, оно только опосредуется им, сознание является продуктом всеобщего существования космоса, вселенной, бытия. Такой подход помогает понять истоки познания, как соотносятся ряды событий материальной и *духовной* субстанций, которые нигде не соприкасаются. То, что процесс познания непрерывен, ни у кого не вызывает сомнения, потому совпадают пространство в материи с движением мысли в духовности. Это созвучно идее шаманизма о существовании всеобъемлющего сознания, присутствующего везде.

Таинство совпадения материального и идеального мыслителя относили на счет Бога как единой опосредствующей инстанции. Еще Декарт писал: «Мы усомнимся ... даже в математических доказательствах и в тех основоположениях, кои до сегодняшнего дня мы считали само

собою разумеющимися, прежде всего потому, что мы наблюдаем, как некоторые люди заблуждаются в подобных вещах и, наоборот, допускают в качестве достовернейших и самоочевидных вещей то, что нам представляется ложным; но особенно потому, что мы знаем о существовании Бога, всемогущего, создавшего нас: ведь нам неведомо, не пожелал ли он сотворить нас такими, чтобы мы всегда заблуждались, причем даже в тех вещах, которые кажутся нам наиболее ясными» [70]. У шаманов же никогда не было сомнений, ибо они воспринимали материю и дух в единстве, проявляя интуитивное понимание этого единства, а душу человека представляли как материальное образование. По их представлениям, душа до трех месяцев присутствует как птичка, затем превращается в собственно душу, а после смерти становится тенью.

В основе действия шамана лежит интуитивное понимание универсальной сути мышления, где присутствует мистика, эти представления безусловно противостоят формальной дискурсивной логике. Совпадение материального и идеального осуществляется в акте камлания, в ходе вполне реальных событий вызываются духи, которые откликаются на материальные призывы, за всплеском духовности в человеке происходит череда материальных событий, за которыми следует возрождение нормальных физиологических процессов в организме. Баксы при этом воспринимают душу человека как его уменьшенную копию, которой необходимы пища и отдых. Ублажая душу материальными актами, шаман вселяет в больного веру, что является условием его выздоровления.

Основная функция шамана заключалась в восстановлении связи между материальной базой человека с ее железной необходимостью и духовной сущностью индивида с его свободой, богатством возможностей и значимостью. Нарушение связи приводило к болезни. Шаманизм демонстрирует глубокую взаимосвязь психики и соматики, которая существует в единстве от рождения до смерти, эта связь проявляется на биографическом уровне воспоминаний. Баксы как бы интуитивно создают картографию человеческой психики, которая позволяла объединить на основе сознания душу и тело. Это своеобразное эзотерическое знание возникло на основе всеобъемлющего сознания, которое было выше всего, даже материи, поэтому стало основным видом бытия.

Идея Мыслящего Универсума витает в умах и современных мыслителей. «Планетарность дает возможность объединения «экзотерических» и «эзотерических» методик с их углубляющимся отношением к человеку как к космическому существу, мышлению и жизни в контек-

сте универсальной правильности» [71]. Здесь важно выделение человека из природы, поскольку с возникновением человеческого сознания и мышления появляется человеческий опыт, осознание которого способствует трансформированию в истинно духовный опыт. История философии богата различными течениями (анимизм, гилозоизм, пантеизм и др.), которые в различных вариантах благотворно влияли на понимание духовности в обществе и на сам процесс духовной эволюции человека.

Шаманы в своих заклинаниях обращались к исторической памяти, к фактам и событиям прошлого, к индивидуально бессознательному человека, его архетипам и прообразам, что приводило к реконструкции прошлого и эмоциональному озарению. В результате этого появлялось ощущение значимости жизни индивида, эмоциональный взлет:

*Я – сильный бык, я – конь степной!
Как сильный бык, реветь начну!
Как жеребец, я ржать начну!
Как человек, я – выше всех!
Я высшей властью одарен!
Я создан Богом, чтобы стать
Превыше всех, мощнее всех! [72].*

Такие озарения позволяли переносить прошлое в настоящее, прогнозировать будущее, анализировать переходные состояния сознания, разрушать сложившиеся стереотипы внутреннего мира человека.

Шаманизмом были заложены основы лечения в необычных состояниях сознания, с эффективным использованием мистерии смерти и возрождения, ритуалов перехода, духовного исцеления через транс, что было воспринято современной психотерапией. В сеансе лечения баксы вызывают в переходных состояниях сознания мощный поток переживаний. Повышение интенсивности переживаний приводит к трансформации личности и влияет на скорость и глубину исцеления. Шаманы первыми в мире выявили роль биоэнергетики и гомеостатических сил в организме. Снимая биоэнергетическую блокаду в организме, они справляются с патологиями ярко выраженной нервной и психической природы. Но нередко исцеление наступало и у больных с органическими поражениями. «Все шаманы, – пишет А.В. Смоляк, – оценивая свои функции, считали, что лечение психически больных – одна из основных сфер их деятельности. Они и сейчас говорят о своем приоритете в этой области в сравнении с докторами (тогда как в других случаях признают первенство врачей и сами не отвергают их помощи)» [73].

Многие психотерапевтические действия, подвластные баксы, вызывали минимальные психосоматические и эмоциональные сдвиги, с которых начиналось исцеление, сопровождавшееся преобразованием личности, эволюцией сознания и духовным освобождением. Уроки древнего шаманизма, психотерапевтические действия, вызывающие едва заметные психосоматические изменения, стали центральным принципом народной медицины, принцип минимизации сдвигов лежит в основе гомеопатии. Баксы заложили основы биоэнергетического лечения людей, они были первыми экстрасенсами и гомеопатами.

Мировоззрение шаманов основано на ощущении всеобъемлемости, полноты сознания в этом мире, тело для них, прежде всего, –местилище сознания, а болезнь в их понимании – результат дисгармонии между человеком и внешним миром. «Шаман бился также со злыми духами тайги или воды, вызволял душу из опасного места, возвращал ее больному, при этом чаще всего душу взрослого человека помещали в душехранилище на короткий срок (там она «подлечивалась»), душа ребенка находилась там дольше. Если после камлания человек снова заболел, это означало, что душа ускользнула из хранилища, нужно было ее вновь отыскивать во время нового камлания» [74]. Ликвидация болезненного разрыва между душой и телом, приближение тела человека к его душе на основе рецептов вековой мудрости были основной деятельностью шаманов. Шаман как бы принимает на себя болезнь пациента, становится его вторым Я, в дальнейшем они с пациентом действуют совместно, синхронизируя дыхание, обмениваясь переживаниями. Баксы, организуя высвобождение души и тела от болезни, постоянно находится в контакте с больным, расспрашивает его о снах. Лечение маленьких детей было иным: «Шаманское лечение маленьких детей отличалось от лечения взрослых тем, что при лечении последних шаман во время камлания находился все время в контакте с больным, спрашивал его о снах, которые тот видел во время болезни. У маленького ребенка о снах не спросишь, поэтому, если младенец заболел впервые, шаман камлал, отыскивал его душу и брал ее в свое хранилище на сохранение на длительный срок» [75].

Баксы вкладывал в лечение больного весь арсенал своего опыта, был для больного наставником, обучал пациента способам управления сознанием и психикой путем погружения в измененное состояние сознания, влиял на трансформацию сознания в мерном направлении. В результате наступало излечение, сопровождавшееся глубокими изменениями личности больного в лучшую сторону. Теперь он обретал

истинный духовный опыт, морально совершенствовался, повышал возможности своего сознания путем его расширения. У человека, погружавшегося в специфическое состояние измененного сознания, уменьшались физические страдания, с исцелением у человека исчезало ощущение бессмысленности существования.

Люди были благодарны баксы, дарили ему всякие подарки. «Все приношения и подарки шаман затем сохранял как свидетельство его популярности. То, что в каждом доме шаман встречал уважительное отношение и готовность помочь (подарки, питье), должно было «произвести большое впечатление на духов», демонстрировало им, что они служат уважаемому человеку» [76].

Историческая роль шаманизма состояла в том, что им была задана такая модель сознания, которая затем не только дублировалась и воспроизводилась в системах философии и психологии, но и непременно учитывалась при создании систем, укорененных в универсуме психических структур, которые имеют место везде и всегда. Единое сознание по-разному проявляется в разных индивидах, имеет различные варианты и аспекты. Спектр сознания имеет много уровней, что, естественно, учитывалось шаманами. Они понимали, что у каждой личности в этом спектре свое место, свой уровень.

Психоанализ З. Фрейда имеет удивительное сходство с идеями и установками шаманизма. Фрейд считал, что биологический уровень организации человека – это уровень инстинктов, это темная, недоступная часть нашей личности; то немногое, что нам о ней известно, мы узнали, изучая работу сновидения и образование невротических симптомов, и большинство этих сведений носят негативный характер, допуская описание только в качестве противоположности Я. Мы приближаемся к (пониманию) Оно при помощи сравнения, называя его хаосом, котлом, полным бурлящих возбуждений» [77]. Это – голая телесность, низменная реальность, грубая оболочка, ловушка для высокого духа.

Человеку даны два пути – вверх, где он обретает свою духовность, и вниз, где он замыкается в материальной оболочке и деградирует. Поднимаясь вверх, человек осознает свое Я, он становится одухотворенной личностью, идентифицирует себя с другими индивидами и отличает себя от них. З. Фрейд писал об этом: «Основой этого процесса является так называемая идентификация... то есть уподобление Я чужому Я, вследствие чего первое Я в определенных отношениях ведет себя, как другое, подражает ему, принимает его в известной степени в себя» [78].

У шаманизма и такой высокоразвитой научной теории, как психоанализ, есть общие грани. Их объединяет понимание, что человек начинается с осознания целостности своего психосоматического организма с проявлениями мышления, познания, воли. Отсюда идут осмысление и осознание культурных предпосылок существования человека, начиная с семейных взаимоотношений, обретаются социальные роли, возникают такие объемлющие общественные образования, как язык, логика, этика, закон.

Следуя по своему жизненному пути, человек обретает практически-преобразовательный опыт, исходя из которого, он формирует в себе способы и виды отношения к окружающей действительности, что позволяет ему перейти к моральному, ценностному, религиозному, художественному, эстетическому и познавательному уровням, и завершает это восхождение теоретическим способом мышления.

В процессе своего индивидуального развития духовный человек как бы выходит за пределы самого себя, переходит конечные формы бытия и подходит к необходимости познать предшествующие основы жизни, архетипы и прообразы, т. е. филогенетические основы бытия, хранящиеся в его подсознании. Так возникает трансперсональный уровень сознания, когда личность, осмысливая свои роль и предназначение, выходит за пределы себя и становится сверхличностным существом, сверх-Я, восходит к сверхличностному сознанию. На этом уровне человек обращается к первообразам, постигает свои архетипы, коллективное бессознательное, что совершенно меняет его жизнь. Это путь к всеобъемлющему сознанию. Человек становится необычайно проективным, его влечет мистическое прошлое, он узнает настоящее, у него появляется способность предвидеть будущее.

В переходе от личного Я к сверх-Я просматривается сумма общественных требований к личности, особенно в сфере моральных постулатов, и тогда Я становится социальным субъектом. З. Фрейд писал: «Сверх-Я предъявляет самые строгие моральные требования к отданному в его распоряжение беспомощному Я, оно вообще представляет собой требования морали, и мы сразу понимаем, что наше моральное чувство вины есть выражение напряжения между Я и сверх-Я. Это весьма примечательный результат наблюдения: мораль, данная нам якобы от бога и пустившая столь глубокие корни, выступает (у таких пациентов) как периодическое явление» [79]. В аспекте шаманизма при переходе Я в сверх-Я происходит расширение сознания, позволяющее уйти от вечных проблем индивидуального здоровья, переступить через

личную озабоченность, подняться над этим и встать на общественную точку зрения. Человек выходит за пределы обычных пространства и времени, к нему приходит особое видение мира в его неповторимых красках, ему становятся доступны его символическое и поэтическое, трансцендентальное и чудесное. От своего Я человек переходит к осознанию универсума, предельной реальности и абсолютного бытия. Поступательная трансформация сознания позволяет человеку приблизиться к пониманию глубин своего существования и потусторонних сущностей, подвигает его к космическому единству, абсолютной реальности универсума.

Развивая это положение шаманизма, можно сказать, что личность, ее сознание достигают пределов глубинной сокровенности, высот космического бытия, где происходит единение индивида с универсумом. В этом процессе происходит самопознание универсума посредством человека, поднявшегося до космических высот мироздания. Шаманизм поднимает отдельную личность до высот космоса.

Благодаря такой близости к высшим сферам, шаманы были привилегированной кастой, ибо только они понимали веления божеств. Существовало представление, что именно из их среды пополнялись правящие круги. Это было понятно, поскольку именно шаманы могли истолковывать все природные и общественные явления. Дж. Фрэзер писал, что «во многих частях света верховный правитель происходит по прямой линии от древнего мага или знахаря» [80]. Однако нередко духовное руководство обществом перерастает в административное, в котором уже присутствуют политическая власть и идеологический надзор.

Творческое наследие шаманов изучалось многими учеными, деятельность шаманов была оценена по достоинству. Шаманизм оказал огромное влияние на философские течения антропологической направленности, был объектом исследований экзистенциальной психологии, логотерапии, гуманистической психологии, биоэнергетики, социальной психологии и феноменологии, семейной и семантической терапии.

Особенно обстоятельно шаманизм исследовался структурализмом и мировой этнологией. Основоположник структурализма Клод Леви-Строс писал о структуре шаманского сеанса, в котором принимают участие трое – целитель, больной и зрители: «Это превращение в сказку действительности, которая сама по себе остается неизвестной, осуществляется благодаря совместному действию трех видов опыта: во-

первых, опыта самого шамана, который... испытывают специфические состояния психосоматического свойства; во-вторых, больного, который действительно чувствует улучшение или не чувствует его; в-третьих, зрителей, которые участвуют во врачевании, испытывает при этом воодушевление и получают интеллектуальное и эмоциональное удовлетворение...» [81]. Шаман, находящийся в специфическом состоянии измененного состояния, во время сеанса оказывается основным элементом камлания, пациент же вначале пассивен. На действия шамана бурно реагирует зритель, что непосредственно сказывается на успехе или неудаче сеанса, больной же откликается на это коллективное участие.

Клод Леви-Строс первым отметил связь шаманизма с психоанализом. Более того, он пришел к выводу, что психоанализ является современной формой шаманизма, настолько велико их сходство: «...лечебный метод шамана кажется точным эквивалентом лечебного метода психоаналитика...» [82]. Из древнего шаманизма Леви-Стросом была почерпнута методика интенсивного переживания больным ранних психических травм его жизни. Конкретно это выразилось в понятии отреагирования: «Равно в обоих случаях внутренние конфликты и внутренние помехи исчезают не и силу самого того факта, что больная постепенно приобретает действительное или предполагаемое знание их, а в силу того, что это знание делает возможным особого рода переживание, при котором конфликты реализуются в такой последовательности и в такой плоскости, которые способствуют их беспрепятственному течению и разрешению. Этот вновь переживаемый опыт получает в психоанализе название отреагирования» [83]. Далее Леви-Строс продолжает активно использовать достижения шаманизма для отработки подходов психоанализа и их детализации при переходе к другим, более сложным уровням.

Особое переживание, почерпнутое психоанализом из шаманизма, стало в его процедуре центральным явлением. Разница же заключается в том, что в психоанализе главным действующим лицом является пациент, а врач помогает ему, а в шаманизме главным действующим лицом является шаман, который активно вторгается в душу больного, берет на себя его болезнь, воздействует на нее и излечивает больного. Леви-Строс видел разницу еще и в том, что психоаналитик составляет из воспоминаний больного индивидуальный миф, а шаман внушает больному общественный миф и на его основе строит подход к состоянию пациента. «Психоаналитики лучше поймут механизм действия

своего метода и свои цели, если сопоставят их с методами и целями своих великих предшественников – шаманов и колдунов», – пишет Леви-Строс [84].

Сходство шаманизма и психоанализа проявляется при осмыслении символических форм, словесных метафор, манипуляций словами и конкретными действиями, вкуче воздействующими на подсознание больного. Символические формы вычленяются на уровнях бессознательного и сознательного, из коллективного бессознательного всплывают мифы и образы, на которые реагирует психика больного, они лежат в основе исцеления при переходе уже на уровень сознательного мышления.

Шаманизм явился реализацией тенгрианства в реальной жизни людей. В народе сохраняются традиции, идущие из шаманизма. В квартирах, домах можно увидеть медвежьи шкуры, потому что медведей считали добрыми духами – эренами. «Выбор медведя в качестве эрена был связан с представлением о его уме, тонком слухе и огромной силе. Изображением служили деревянные, окрашенные охрой фигурки медведя с привязанными к ним кусочками шкуры медведя и его когтем, а также отдельная высушенная медвежья лапа с когтями» [85]. Присутствие следов традиционных верований неслучайно, как неслучайно распространенное в наше время обращение к знахарям, которые нередко помогают больным. Неслучайно жива традиция гадания на кумалаках, с постоянным обращением к великому Тенгри с мольбами о заступничестве.

Тенгрианство и шаманизм – самые древние формы религиозных верований. Тенгрианство, долгое время царившее в сознании кочевников, заложило основы менталитета народа. В народе живет бог Тенгри. Обоожествление Неба, придание ему духовной символизации говорит о бытийственном значении Тенгри как реальности и символа в единстве.

Шаманизму свойственно целостное отношение к миру, древние шаманские методы лечения основаны на том, что сознание не зарождается в мозге человека, оно только опосредуется им, сознание существует как продукт всеобщего существования космоса, вселенной, бытия. Истинный духовный опыт, измерение реальности, выходящее за пределы трехмерного бытия, особый мир, вычлененный шаманизмом, в наше время становятся объектами пристального внимания.

Глава 3

КУЛЬТ МИТРЫ КАК ПРОДОЛЖЕНИЕ ТЕНГРИАНСТВА

Древняя пастушеская религия – митраизм – в сознании кочевников явилась продолжением тенгрианства, ибо и здесь получили осмысление правитель Небо и его жена Земля. Б.И. Кузнецов и А.Н. Гумилев писали об этой религии: «Согласно основному тезису митраизма, Небо вместе со своей супругой Землей правит всеми другими богами, порожденными основным двуединым божеством» [86]. В сознании кочевников Митра предстал двуполым существом, внутри которого в единстве были мужское и женское начала.

На просторах Евразии, где основной формой материального производства выступало скотоводство, а хозяйственно-культурным типом было кочевничество, митраизм имел огромное значение. По существу, в культе Митры мы видим соединение тенгрианства и появившегося к тому времени зороастризма. Основанием для таких выводов служит Авеста – древнейший памятник зороастризма, где Ахура-Мазда говорит Заратустре о роли Митры для степняков и пастбищ: «Поистине, когда я сотворил Митру, владыку обширных пастбищ, о Спитама, я сотворил его столь же достойным жертвоприношений и молитв, как и я сам, Ахура-Мазда. Злодей, который солжет Митре (или нарушит договор), навлечет смерть на всю страну, причинит миру такое же зло, как сто грешников. О Спитама, не нарушай договора ни с верующими, ни с неверующими, так как Митра и для верных, и для неверных» [87].

Митраизм приспособлен к потребностям кочевников-скотоводов, для которых жизненно необходимым было освоение новых пространств. В истории это время отважных и трудолюбивых людей, храбрых солдат, не способных ко лжи, к нарушениям клятвы, было названо эпохой военной демократии. Одному лжецу или клятвопреступнику, могущему причинить зло сотне грешников и навлечь беду на всю страну, не было места в стройной структуре военно-кочевого общества. Митраизм, провозглашавший вечные ценности кочевника, был особенно близок историческим предкам казахов – кочевникам.

Это было время героического сознания в степи, время великого передвижения кочевых народов Центральной Азии, о чем писал К. Ясперс: «Они завоевали государства великих культур древности. Опасные предприятия и катастрофы помогли им понять хрупкость бытия; в качестве господствующей расы они привнесли в мир героическое и трагическое сознание, которое нашло свое отражение в эпосе». И далее: «История превращается в борьбу между этими двумя силами – культурой матриархата, – древней, стабильной, связанной, непробудившейся, и новой, динамичной, освобождающей, осознанной в своих тенденциях культурой кочевых народов» [88].

В этих условиях культ Митры, предписывавший честность в выполнении воинского долга, отвагу и мужество, соответствовал миропониманию кочевника, и в целом митраизм был оптимистическим и жизнелюбивым верованием, отметававшим пессимизм, отчаяние и слабость духа. Данное верование было широко распространено по всей Евразии. Кочевники Центральной Азии, Тибета, Ирана, Малой Азии, Монголии, Парфии, Бактрии, Мавераннахра были приверженцами культа Митры. Митраизм дошел до Римской империи, где его полюбили за восхваление военных подвигов и приняли как боевую идеологию солдат. Императоры Аврелий, Диоклетиан, Юлиан поклонялись культу Митры, но особенно он был популярен среди простых воинов, солдат и моряков – за приоритет воинских ценностей.

Неслучайно по Авесте Митра был богом света, молодым мужчиной, с кинжалом в руке, направленным к горлу быка – жертвы. На голове его была корона в виде узкого обруча с острыми зубцами, олицетворявшая божество света, символ, полученный от Солнца. Солнце было самым древним религиозным культом для народов Востока, который в реальной жизни воплощался в культе огня. На многих предметах культуры той эпохи, в том числе, солдатских медальонах, Митра изображен полуобнаженным, с великолепным торсом, в короткой юбке со складками.

Для кочевников самое большое значение имело понимание того, что Митра охраняет клятвы и наказывает обманщиков, поскольку в жизни кочевников факты обмана неизменно связывались с оседлыми торговцами. Л.Н. Гумилев писал: «А так как клятвы, случалось, нарушали и в те времена, то Митра получил узкую специализацию – охранять клятвы и наказывать клятвопреступников, т. е. он боролся против предателей. И дело это было весьма актуальным по тем временам, да и для более поздних времен тоже, поэтому культ Митры уцелел даже после реформ Зардушта. Уж очень важно было иметь гарантию спокой-

ного существования, подтвержденного договором, и знать, что договор будет соблюдаться» [89].

Митраизм был настолько широко распространен, что стал подразделяться на западный и восточный, впрочем, западная ветвь с появлением христианства довольно быстро исчезла. А на Востоке митраизм существовал довольно долго, поскольку соответствовал исконным целям и ценностям степняков. Сохранялся он у эфталитов, белых гуннов и других кочевников, которые воспринимали митраизм как реализацию кочевнических ценностей, чего на Западе уже не было.

Базовое деление митраизма на восточный и западный было связано еще и со следующим. Если на Западе митраизм использовался прагматически, для нужд военной идеологии, приносившей победы и завоевания, то на Востоке, где нарушение клятвы было страшным преступлением, идеология верности клятве составляла основу миропонимания кочевника. Если на Западе митраизм был военной доктриной, а сам Митра был Непобедимым Солнцем (воевать постоянно невозможно, поэтому митраизм исчез), то восточный вариант культа Митры был направлен преимущественно на охрану правды и верности. Забота о верности и правде, отвержение лжи и предательства всегда были и остаются неизменными компонентами человеческого общежития, поэтому восточный митраизм долго сохранялся и активно влиял на другие формы религиозности [90].

В Ведах отмечается различие в митраизме Митры и Варуны (Урана), уже здесь намечен переход митраизма в мифологию кочевников. Митра для них был настолько значителен, что в нем видели космическое существо, подчинившее себе Солнце и сделавшее его своим «глазом», сам же он стал божеством Белый Свет. Митра всегда олицетворял договор, его ясность и незыблемость, что чрезвычайно важно для кочевника, не нарушающего договора, чтобы не возникло клятвопреступления. Митра стоял на страже закона, договорных отношений, нес в себе юридическое начало. Договор регулировал отношения между людьми, «приводил людей к союзу». Идущие от Митры договорные отношения носили правовое значение, вносили правовое начало в отношения людей, связывали их различными соглашениями и гарантиями. С возникновением споров и конфликтов сторона, желавшая примирения, совершала жертвоприношение в честь Митры, обычно закалывала белое животное и обращалась к Митре с молитвами, а он уже создавал основы для примирения.

В дуэте с Варуной Митра был началом мягкости и ненасилия, а Варуна как дополняющая сторона был внезапен и неистов. Ж. Дюмезиль

писал: «Митра-верховный бог в своем разумном, ясном, умеренном и упорядоченном, спокойном, доброжелательном, жреческом аспекте; Варуна – верховный бог в своем нападающем, темном, таинственном, неистовом и ужасном, воинственном аспекте» [91].

Уже в обычном ведении хозяйства Митра и Варуна отличаются по способам обращения с реальностью. По Ведам, Митра, будучи покровителем пастбищ, имеет то, что ломается само собой, чему принадлежат сливки, то, что сварено на пару, дикий рис, растущий на необработанной земле, молоко, затягивающееся естественной пленкой, т. е. некипяченое молоко, а в жертвенной смеси – молоко успокаивающее. Митра в сознании кочевников относится с благоговением к окружающему миру и не желает насилия над ним. В современном понимании Митра – первый эколог, обративший внимание на первозданность природы и необходимость ее охраны. В противоположность Митре, Варуна был ближе к земледельцам и имеет то, что связано с действием, что срублено топором, масло, которое сбивают, жареное, т. е. то, что было на огне, то, что растет на вспаханном участке, поставленное на огонь сырое молоко, а в жертвенной смеси – сильная, возбуждающая сома с наркотическими добавками. У Варуны сильно преобразующее начало по отношению к действительности.

В области нравственности и ритуалов Митра предстает добрым и доброжелательным, думает прежде всего о благе и судьбах людей, вникает в смысл их деяний. Он простодушен и доверчив, как все пастухи. Он прижился в степи как божество людей и скота, поселений и пастбищ, внимателен к земному человеку. Варуна же исключительно деятелен, суров и беспощаден, он осуществляет карательные функции. В жертву Митре приносят белое животное, а Варуне – черное, с именем Митры связывают светлое, земное, видимое, обычное, а с Варуной – темное, небесное, невидимое, таинственное.

Митраизм как пастушеская религия лежал в основе отношений скотоводов к своему делу. Митра был своим для кочевников, в их сознании он живет на земле, рядом с людьми, их пастбищами и поселениями, а иногда даже ржет, как конь в табунах. В знаменитой «Жалобе Души Быка» говорится: «Для кого вы меня создали? Кто меня сделал? Гнев, насилие, грубость, тирания меня поработают (буквально: – «связали меня»). У меня нет иного пастуха, кроме вас, дайте мне хорошие пастбища» [92].

Митра добр к людям, он простодушен и доверчив, как все пастухи, поэтому он прижился в степи как божество людей и скота, поселений

и пастбищ. Сознание кочевника наделило его добрым и внимательным отношением к земному человеку. Сам и через своих помощников Митра помогает людям, регулирует основные формы взаимоотношений, начиная с имущественных и завершая семейно-брачными, насаждает мир и добрососедство, позволяет свободное перемещение, обеспечивает благоденствие людей и общин. В тяжелые минуты духи животных и скотоводы обращаются к Митре, к его благодати, мягкости и доброте, приносят ему многочисленные жертвы, видят в нем своего заступника.

Митраизм одухотворяет животных, предполагая у них наличие души. Когда стада попадают в беду, они тоже обращаются к Богам с просьбой позаботиться о честных скотоводах: «С простертыми руками мы молим Ахуру, мы вдвоем, моя душа и душа Коровы-Матери, побуждая Мазду приказать, чтобы не было ущерба честному человеку, скотоводу среди злых, которые его окружают» [93]. Эта молитва позволяет понять, почему культ Митры так долго жил в сознании кочевника-скотовода, а век Урана-Космоса закончился значительно раньше, о чем говорится в преданиях. Варуна был изуродован сыном Сатурном и заключен в тюрьму, после этого наступает время Хроноса, фигура божества Варуны становится достоянием истории и больше не возникает.

Культ Митры появился сначала в индийской философии Ведов, затем эта пастушеская философия распространилась в Персии, Центральной Азии, где Митра воспринимался сыном Природы, всего бытия, высшим существом (божеством), служившим делу упрочения клятв и наказания обманщиков. Культ Митры, явившийся продолжением тенгрианства, объединял в себе Небо-Тенгри и Жер-Су, поэтому Митра часто изображался двуполым существом, который на памятниках предстал богом и богиней одновременно. Персидские цари Ксеркс и Артаксеркс поддерживали митраизм, ведь здесь он фигурировал как союзник великого Ахура-Мазды.

Приход культа Митры на восток, где к тому времени было распространено религиозное верование бон, глубоко родственное митраизму, повлек за собой отождествление этих религий как некоего единого целого. Это единение было связано с тем, что в этих религиях четыре времени года отождествлялись с четырьмя основными ветрами в мире.

Как в тенгрианстве и митраизме, так и в религии бон присутствовали Тенгри, Жер-Су, которые в конфессии бон назывались Великая мать милосердия и любви с мужем, а на Тибете Жер-Су называлась Земля-Мать. Она считалась славной Царицей трех миров: Верхнего, Среднего и Нижнего, аналогичного трем мирам тенгрианства. В конфессии

бон присутствует Мировое дерево (в тенгрианстве – на Алтае), которое объединяет все три мира и служит для передачи всех указаний и повелений сверху, а канал снизу служит для передачи информации о состоянии трех миров.

Для культа Митры, как и для тенгрианства, Верхний мир – это небеса белого цвета, там царствуют боги. Срединный мир был красного цвета – это земля людей, а Нижний мир – синим, здесь жили духи воды. Кочевники-скотоводы обращали внимание на то, что в мире в равной степени существуют правда и ложь, верность и обман, добро и зло, т. е. для их миропонимания характерен дуализм, что особенно ярко выразилось в митраизме.

А.Н. Гумилев писал: «Митраистическая система распространилась по Тибету, Монголии, Восточной Сибири, по всей Центральной Азии. Врагом Митры (его другое название – Бог Белый Свет) был демон... Демон Длинные Руки, вождь целого полчища демонов – это обман. Обман – это то противоестественное, чего нет и не должно быть в мире» [94]. Людям свойственно не только делать добро, говорить правду, сохранять верность, но и совершать обман, творить зло, лгать друг другу. В отличие от них, животные никогда не обманывают, что в определенной мере ставит их выше людей. Животным свойственно убивать и поедать друг друга, но обманывать они не могут. Ложь придумали люди, только они принесли с собой это зло. С этим злом борется Митра.

Митраизм трактует, что люди бывают разные. Вначале в мире появляется прекрасный, чудесный, добрый человек, который был владыкой всего сущего. Затем возникают белый и черный свет, противостоящие друг другу, вследствие чего закономерно появляется уже черный человек, исчадие ада, с ним приходят зло, неприязнь, склоки, драки, войны. В то же время в мире появляется белый человек, который приносит с собой свет, тепло, запускает на Небе движение Солнца и звезд, организует на Земле общества людей и дает им законы бытия, в целом задает установки на честную, добрую и правдивую жизнь, белый человек борется со злом. В основе такого подхода люди бывают разного цвета. Человек белого цвета есть вместилище доброго духа, он олицетворяет собой живую силу и защиту. Мужчины красного цвета – это вместилище злых духов, они живут у храмов и мстят от имени покойных жрецов. Самыми плохими предстают мужчины и женщины черного цвета. По митраизму, черные люди злобны и несут в себе пять отрицательных чувств: гордыню, страсть, гнев, зависть и невежество. Эти пороки людей как в митраизме, так и в религии бон мог подавить только Белый Свет Митры.

Бог мудрости Белый Свет наставлял: «Не ходи учить к богам... боги предаются наслаждениям, нет у них свободного времени... Не ходи учить к асурам, погрязли они в муках побед и поражений, нет у них времени... Не ходи учить в страну животных. Они настолько глупы... Не ходи к претам... не ходи учить в ад... а иди учить в страну людей, которые шести категорий (классов)» [95]. Так Митра наставлял нового мессию, ниспосланного с небес для того, чтобы избавить людей от пяти ядов – гордыни, страсти, гнева, зависти и невежества.

Люди всегда мечтали о том, что в *Срединный мир* придет милосердный учитель и поможет им выйти из мира страданий, которым является Земля, поможет исцелиться от этих пяти пороков. Однако мир стал еще более жестоким, в нем уменьшились сострадание и милосердие, а с увеличением числа людей увеличились злоба и ненависть, положение людей стало невыносимым. Необходимо было изгнать черных духов, для этого ждали прихода мессии. Тогда пришел мессия. Но прежде чистое дитя бытия отправилось в белую область богов, и получило оно наставление от Белого Света Митры пойти в страну людей. «Там миссия внедрился в беременную женщину из царского рода, и родился ребенок, который понес в мир новое учение.

Новое учение было направлено на борьбу со злыми духами, на уничтожение пяти ядов, плохих чувств, искоренение мрака тела, а для этого необходимо почитать деви, лхамо, добрых духов. Этот ребенок Шенраб вырастает и проповедует, что бывают «лхамо сферы Творящие благо, Осуществляющие суть, Совершенный блеск, небесные лхамо Бесконечного неба, Свет-сияет-бесконечно, Сто тысяч лучей света, Распространяющие лучи света, лхамо Ветра, Огня, Воды, Земли, Света, покоряющей багровых и черных демонов, Хранительница солнца, обладающая светлыми лучами солнца, покоряющая демонов, Лучистая луна, покоряющая демонов-рыб, Красная стрела-молния, покоряющая демонов, приносящих вред, лхамо Востока Светлая лампада, обладающая языками пламени полыхающего, лхамо Распространяющая светлый свет солнца [96] и другие добрые духи, всего триста лхамо, деви. Эти духи осуществляют очищение новообращенных людей от всех пяти ядов, от всех плохих явлений и грехов, что позволяет им стать достойными гражданами государства и мира.

В казахской степи митраизм и бон существовали наряду с тенгрианством, смешивались с ним, что приводило к синкретическому единству. Кочевники-воины воспринимали их в единстве. Наблюдаемая нами концептуальная разница между тенгрианством, митраизмом и

религией бон степняками не ощущалась. Единое восприятие этих верований заключалось в том, что основное содержание этих конфессий совпадало и оно было направлено на борьбу за правду, верность и честность. Митра был в дружбе с добрым и светлым Ормуздом и враждовал с Аримапом – злым духом темного царства. Сохранившиеся изображения Митры из Малой Азии и Шенраба, эманации Белого Света из Тибета фактически свидетельствуют о том, что это был один человек. На рисунках мы видим одинаковые короны на головах, представляющие собой небольшие узкие обручи с острыми зубцами. Обнаженные торсы и короткие набедренные повязки, кинжалы в руках с широкими и короткими лезвиями и рукоятками, заканчивающимися шароподобными утолщениями – рисунки из разных мест удивительно похожи. Как свидетельствуют источники, у Шенраба и бон кинжал имел более длинную рукоятку и больше был похож на царский скипетр – символ власти, чем на оружие. Это, безусловно, связано с влиянием буддизма, характерным для него отказом от насилия и крови, а кинжал Митры похож на оружие скотоводов, что весьма импонировало им. Б.И. Кузнецов и Л.Н. Гумилев писали о том, что «митраитский кинжал был введен в реквизит тибетских лам-тантристов вероятнее всего в VIII в. Падва Самбавой для подавления злых духов и существует до сих пор, сохраняя свою древнейшую форму» [97].

В степи у костров люди заслушивались легендами, идущими из митраизма, о том, как в мир пришел мессия, против него выступили злые демоны черной армии мрака, насылая на людей мор и язвы, эпидемии и болезни. Божество Белый Свет читало молитвы, несло в мир добрый белый свет и освобождало от страданий, злобы, стычек и грубостей. Оно приносило в мир свободу от тягот жизни, умиротворенность, молитвами и заклинаниями воздействуя на людей, изгоняло демонов и уничтожало их красным пламенем огня и потоками воды.

Сын мессии учил молодежь, как надо освобождаться от пяти ядов, о корнях происхождения этих пяти чувств. Люди с гордыней рождаются в стране асуров, омерзительных гигантов, обычно это – солдаты с оружием в руках. Люди со страстью рождаются бедняками в месте, где на небе – души и сердца, а после смерти они возвращаются в мир печали и отчаяния, ибо страсти порождают скорбь. Люди с гневом рождаются в аду, обычно они уродливы, накапливают грехи телесности и опять возвращаются в ад. Завистники рождаются в далеких странах, потому у них преобладает зависть. Если же они рождаются в центре, то становятся генералами, держащими шелковые знамена, а это говорит об

их карьеризме – спутнике зависти. Невежды, темные люди появляются среди скотов, бывают кретинами, идиотами. У людей, имеющих эти пять ядов, отвратительное будущее.

У Б.И. Кузнецова и Л.Н. Гумилева читаем: «Отметив эти этнографические особенности, попробуем перенести проблему в иную плоскость и подыскать ответ на два вопроса: 1) в какого бога верили бонцы и 2) что являлось у них злом?... Поскольку история религии античного мира изучена достаточно полно, можно сказать, что только один культ отвечает всем условиям – это культ Митры, древнеарийского божества космоса, покровителя воинов, борца против лжи и обмана». «А видно это, следует далее, – по одинаковой иерархии богов, отношению к божеству белого света, аналогичным коронам, кинжалам и одежде в изображениях, по проявляемому в обеих системах уважению к родителям, особенно к Матери-прародительнице, классификации трех миров с различными цветами, по единому мировому древу, соединяющему эти миры, по дуалистичности этих религий, совпадающим установкам белого и черного, светлого и темного царств, находящихся в постоянном антагонизме» [98].

Отношение к митраизму у протоказахов складывалось на основе родственных их бытию понятий из этого вероучения. Соединение в их сознании тенгрианства с божествами Тенгри и Жер-Су с митраизмом – свидетельство общности их основ. Приверженцы этих верований даже полив воды осуществляли одинаковым образом, что говорит о сходстве хозяйственно-культурных типов: «Дым благовоний присоединяется к облакам. В чистую красивую чашку наливается чистая вода и держат (ее) в правой (стороне или руке). Поливают маленькую зеленую травку и держат (чашку) в левой (руке), кладут (потом) в драгоценный чистый сосуд» [99]. Эти аналогии помогают понять близость основ тенгрианства и митраизма, поэтому митраизм как продолжение тенгрианства быстро вошел в арсенал духовного восприятия мира степных народов.

Культ Митры был оптимистической религией, он внушал доверие, утверждал жизнелюбие, идеалы добра, блага и совершенства в трудной жизни кочевников. Он придавал силы в тяжелые моменты жизни, учил, как преодолевать трудности, утверждал справедливость и правду, что импонировало степнякам. Следуя Митре, в неустанном труде во имя семьи, детей, своего народа, степняки получали большой прирост поголовья и плодородие полей и пастбищ. Для быстро развивающейся в то время Евразии религия, несущая оптимизм и жизненные радости именно в этом мире, а не в загробном, была необходима. Отсюда и

популярность митраизма в Казахстане, Центральной Азии, Западном Китае, Монголии, Южной Сибири.

Жизнерадостный культ Митры в этом смысле противостоял буддизму, в это время пришедшему на земли Центральной Азии. В отличие от митраизма, буддизм подводит человека к осознанию бренности существования на этой земле и проповедует необходимость спасения души, поскольку смерть и насилие неизбежны. С этим связано отсутствие у последователей буддизма желания трудиться и вообще всяких желаний, поскольку все заканчивается страданиями и смертью. Даже естественные инстинкты буддисты стремятся заглушить, поскольку в случае их реализации появляется стремление к созданию семьи, что влечет за собой рождение потомства и усложнение жизни, а для спасения души необходимо безбрачие.

В противоположность пассивности и пессимизму буддизма, митраизм проповедовал жизнелюбие, активное отношение к жизни, трудолюбие, митраизму были чужды непотребление злу и насилию, аскетизм. Для активного участия в реальной жизни племени и решения множества хозяйственных проблем от степняка требовались собранность и трудолюбие. Суровая жизнь кочевника была полна лишений, зависела от погодных условий, и, естественно, забота о душе на фоне полного безделья, проповедуемая буддизмом, была ему чужда. К тому же климатические условия Центральной Азии резко отличаются от жаркого и влажного климата Индии – родины буддизма. Насельники Казахстана должны были выживать на земле с суровым климатом, они не могли самоустраниться из этой жизни.

В сознании кочевника через понимание роли митраизма возникает связь с идеями зороастризма, ведь сам бог Митра впервые упоминается в Авесте. Беттани и Дуглас в работе «Великие религии Востока» писали: «Из данных самой Авесты можно заключить, что она была создана в Восточном Иране, на восток от центральной персидской пустыни, в бассейне Сыр-Дарьи, так как почти все места... находились в этих пределах» [100]. О связи между зороастризмом и митраизмом свидетельствует Авеста – древнейший памятник литературы, в котором постоянно упоминается имя Митры, стоящего на первом месте из пяти приятных мест и занимающего приоритетную позицию среди других божеств.

«В третьем отделе Вендидада перечислены пять самых приятных и пять самых неприятных мест на земле. Приятные: 1) место, куда вступает верующий с дровами для жертвенного огня и со связкой священного хвороста, читая молитву Митре, владыке обширных пастбищ и

богу Раме-Свастре, который подает стадам хороший корм; 2) место, где верующий строит дом для жреца, его жены, детей и стад; 3) место, где верующий разводит больше всего хлеба, травы, плодов; 4) место, где бывает наибольший прирост стад и табунов; 5) место, где скопляется больше всего удобрения» [101].

Митраизм имел широкое распространение в Центральной Азии, и даже зороастризм, который принято считать религией оседлых народов, отмечает роль и значение Митры для скотоводов, неслучайно стада скота постоянно отмечаются среди приятных мест. Митра как покровитель пастбищ и скота был глубоко почитаем кочевниками-скотоводами, но Митра как божество распространился и среди земледельцев, ведь скот был реальным богатством, которое следовало иметь всем, вплоть до жрецов. Этим объясняется распространение митраизма от Дальнего Востока до Римской империи, где он был популярен среди солдат и военных, которые принесли его как свою идеологию из восточных походов. Имя Митридат становится популярным в древнем мире, даже императоры нарекаются именами, производными от Митры, а культ Митры доходит до Галлии (Франции) и Пиренеев (Испании).

Митра в сознании древних людей олицетворял творящую мощь Неба и Земли, поэтому он иногда изображался как бог и богиня сразу. Беттани и Дуглас писали: «Иногда Митра считается божеством женского пола; поэтому на некоторых митраических памятниках встречаются двойные символы: бога и богини» [102]. Культ Митры в связи с его широкой распространенностью активно использовался в различных обрядах и мистериях, в частности, в обрядах жертвоприношения изображался Митра, убивающий быка. В истории описаны митраические мистерии, в которых повторялось движение планет, других небесных тел, сквозь них ясно представала человеческая душа, которая была лишена телесного облачения. В Авесте неоднократно повторяется:

*Мы почитаем Митру...
 Что радуется часто
 И воздевает руки,
 Творцу Ахура-Мазде
 Такое говоря:
 «Святейший Дух, Создатель
 Благой существ телесных!» [103].*

Митраизм обращался к мистериям, представлявшим ритуал поклонения таинствам и силам природы. В этих ритуалах было сильно выражено языческое, плотское начало, царили жизнелюбие и веселье,

празднества проходили среди множества костров и факелов в степи. Праздник весеннего равноденствия и Нового года у кочевников, праздник возрождения жизни в природе и людях – Наурыз – сопровождался мистериями, знаменовавшими собой уход холодной зимы и приход теплых дней.

До сих пор в горах и на возвышенностях встречаются алтари Митры, высеченные из камня, вокруг которых в древности проводились мистерии весенних и осенних праздников, всенародные гуляния. В культе Митры сильно выражено языческое, плотское начало, чего нет в христианстве, которое выступало против празднеств с кострами и факелами в степи, гуляниями и весельем, оптимизмом и жизнерадостностью.

Жизнелюбие верования проявлялось во всем. Разжигая костры в ночи, поклонники Митры бурно праздновали свои мистерии, а сам Митра как непобедимый бог Солнца предстал в образе молодого человека в восточном одеянии, полного отваги, энергии и жизнерадостности. «Одним коленом он придерживает повергнутого быка, откинув ему голову левою рукой, а правую вонзает ему в шею меч. Собака, змея и скорпион пьют кровь, струящуюся из раны быка; картину дополняют по обеим сторонам солнце и луна» [104]. Это – описание обряда жертвоприношения со всеми его неповторимыми красками живости и конкретности, где проявляется вакхический характер жизни на этой любимой земле. Рядом с Митрой – обмазанные кровью животные, пресмыкающиеся и насекомые, которые тоже радуются жизни, с небес же благосклонно взирают Солнце и Луна.

Многие художники запечатлели митраические мистерии жертвоприношения. В частности, Тертуллиан изобразил сцены посвящения молодых людей в митраисты. В их ряды принимали только тех юношей, которые проходили испытания водой, огнем, холодом, голодом, жаждой, бичеванием и т. п. В митраизме была заложена военная доктрина, кочевники же, переживавшие эпоху военной демократии, нуждались в приливе новых живых сил, в молодых и сильных воинах, что, безусловно, придавало воинственный характер данному верованию.

Посвящение в митраисты зачастую напоминало набор в рекруты элитных частей. Новообращенные при этом подразделялись на разряды и категории, которые носили наименования животных и птиц, что наводит на мысль о связи обряда с тотемами древних племен. И сейчас некоторые виды автоматов носят название «волки», а в современных войнах принимают участие различные «тигры», «пантеры», «мустанги», формирования «львов» и «быков», в этом прослеживаются тыся-

четелние магико-симпатические связи между воинами и животными, с которыми они себя отождествляли [105]. Во время присяги каждому новообращенному, писал Тертуллиан, предлагался венец, но воин отказывался от него, восклицая, что его венец – сам Митра.

Факт посвящения в митраизм только молодых, сильных и выносливых мужчин подтверждает то, что это была воинская религия. За ее бортом оставались социальные проблемы, женщины, пожилые и слабые мужчины, что наносило удар по культуре Митры, поскольку с точки зрения этики религия не должна отказывать в помощи больным, немощным, сирым, увечным и страждущим, таким образом она сужает круг своего влияния. Ведь именно помощь слабым и сирым всегда была самой притягательной частью любой религии, вера не может существовать без идеи милосердия. В этом состоит очевидная слабость митраизма, этим обстоятельством объясняется причина отхода от него. Отсутствие компонента благодати, милосердия к немощным и страждущим было источником слабости митраизма, со временем ставшим лишь чисто солдатской идеологией.

Несмотря на это, культ Митры оказал сильнейшее влияние на другие религии, особенно на христианство. День зимнего солнцеворота (25 декабря) у приверженцев митраизма главный праздник – день бога Митры как Непобедимого Солнца. Христианское Рождество – 25 декабря заимствовано христианами у митраизма. Исторические хроники свидетельствуют, что в начале нашей эры этот праздник отмечался повсеместно, где поклонялись культу Митры, в том числе и в Римской империи. Это – время, когда митраизм был главным соперником христианства.

Итак, 25 декабря – день Митры и рождения Солнца – стал главным днем, точкой отсчета христианского вероисповедания, и в это время начался закат митраизма. Культ Митры не выдержал конкуренции с христианством. Элементы язычества, многобожие были отвергнуты, наступала эпоха монотеизма, одного бога, что диктовалось потребностями в идеологической общности. Одной из причин снижения привлекательности митраизма было и то, что он состоял из чрезмерно замкнутых общин солдатского толка, военизированных каст, немилосердных ко всем, кто не входил в это «братство по оружию». Третьей причиной можно назвать снижение интереса к культу Митры со стороны женщин, которым не нравилась идеология сильных неженатых мужчин, привыкших к войнам и бродяжничеству. В этих условиях митраизм был обречен на постепенное забвение.

Однако культ Митры как бы возродился в зороастризме, где выступил важным компонентом огнепоклонничества, идеологии обожествления Солнца и огня. Зороастризм впервые возник и распространился среди кочевников к востоку от реки Волги. Понимание мироздания, свойственное жителям степи и заложенное тенгрианством и шаманизмом, затем перешло к Митре и было подхвачено зороастризмом.

Культ Митры, бога пастухов, в сознании кочевников-скотоводов явился продолжением тенгрианства, культа Тенгри и Жер-Су. В эпоху подъема кочевого образа жизни, когда основным хозяйственно-культурным типом было скотоводство с его потребностью к перемещению на новые пастбища, культ Митры имел огромное значение. Митраизм был приспособлен к потребностям скотоводов, постоянно осваивавших новые жизненные пространства и часто воевавших с соседними народами. В эпоху военной демократии народ нуждался в отважных и трудолюбивых людях, бесстрашных солдатах, не способных к нарушению клятвы и лжи. Митраизм, провозглашавший вечные ценности кочевника-солдата, защищавший клятву и отвергавший ложь и клятвоотступничество, о чем написано в древнейшем памятнике зороастризма – Авесте, был необычайно близок историческим предкам казахского народа.

Культ Митры явился звеном между тенгрианством и появившимся в степи зороастризмом. В Авесте Ахура-Мазда обращает внимание на значительную роль Митры для степняков и пастбищ. Это было время подъема героического сознания в степи, когда воспевались воинский долг, отвага и мужество. Митраизм был источником оптимизма, это верование не допускало пессимизма и отчаяния, слабости духа и ухода от действительности.

С появлением культа Митры в степи, в среде кочевников рождаются правовые отношения. Со времен пастушеского бога Митры появилось внимание к правовым аспектам межличностных отношений, юридическому началу, которое позволяет связать людей соглашениями и гарантиями.

Культ Митры стал мостиком к зороастризму, идеологии обожествления Солнца и Огня, возникшей к востоку от р. Волги, на берегах р. Сыр-Дарьи.

Глава 4

ЗНАЧЕНИЕ ЗОРОАСТРИЗМА В ИСТОРИИ КАЗАХОВ

Зороастризм возник и развивался в среде пастушеских племен. Само имя Заратуштра переводится как «староверблюдый», «тот, чьи верблюды стары», что свидетельствует о его появлении в степи среди кочевников-скотоводов. В основе зороастризма было поклонение огню, исторически представляющее собой одно из древнейших верований человечества. Зороастризм возник как обобщение этого поклонения в эпоху реформ религии. Он вписался в струю кардинальных изменений духовной сущности мировой религии. За 600 лет до н. э. почти одновременно в качестве реформаторов религии выступили: в Персии – Заратустра, в Индии – Гаутама Будда, в Китае – Конфуций, у иудеев – пророки, в Риме – царь Нума, а в Элладе – первые философы (ионийцы, дорийцы, элеаты) [106]. Причиной этого поразительного совпадения могло быть только внутреннее субстанциональное единство человечества, только общий всечеловеческий порыв, а не особое цветение одного народного духа.

Культ огня стал основой зороастризма. Огонь был возведен в статус божества, его необходимо было постоянно поддерживать, потому что он был живой и всепроникающей сущностью. В Казахстане зороастризм был распространен на юге и в Семиречье, здесь археологи часто находят зороастрийские жертвенники, аташданы, в которых когда-то постоянно горел огонь и где осуществлялись жертвоприношения.

Как и в других дуалистических религиях Востока, в зороастризме были реализованы идеи противостояния доброго и злого, светлого и темного начал, что свидетельствует о его двойственности и глубокой родственности культу Митры. В Авесте постоянно звучат гимны:

*Мы почитаем Митру...
В его душе для Веры,
Прекрасной и пространной,
Великая опора... [107].*

Родиной Зороастра и зороастризма был «внешний Иран», к которому, по источникам, относилась и территория современного Казахстана. В.И. Сарианиди писал: «Думается, что предполагаемую родину

следует помещать на территории «внешнего Ирана» и, в первую очередь, в Восточном Иране, включая Бактрию и Маргиану» [108]. Зороастризм возник в переходную эпоху от бронзы к раннему железу, что подтверждается материалами археологических раскопок в Тоголоке-21 на юге Туркмении, где было обнаружено зороастрийское кладбище.

Зороастризм отталкивался от митраизма, от идеи противопоставления добра – злу, светлого – черному, воплощенной в духах-близнецах, это также получило выражение в образе божества с двумя орлиными головами на печатях-амулетах. Противостояние выражало борьбу различных начал мироздания, что было отражено в Гатах, Песнях, песнопениях, входивших в зороастрийскую литургию (Ясна, Поклонение, Моление) и составивших основу священной книги зороастризма Авесты. Доброму духу Ахура-Мазде противостоит Анхра-Манью, Злой дух, и об этом сказано: «Есть два духа первичных, два близнеца, враждою славных. Мыслью, словом и делом – лучший и злой. Из двух благодатный правильно выбирает, но не злодей. Когда эти два духа впервые сошлись, то создали бытие и небытие, и в самом конце худшее бытие для лживых, а праведному – лучшая обитель. Из двух этих духов выбрал лживый худшие дела, но Истину, одетую в крепчайшую твердь, выбрал Дух Святейший и те, кто уболаготворяет Ахура-Мазду истинными поступками... [109].

Основу зороастризма составляло поклонение огню и опьяняющему напитку хаоме. На территории Центральной Азии проживали сакихаумаварга (изготавливающие хаому), у которых изготовление напитка было одним из основных производств. Верующие строили храмы – молельные дома, где они могли совместно осуществлять оба ритуала – поклонение огню и культовые возлияния хаомы. Эти ритуалы осуществлялись иногда вместе, в одном храме, иногда – отдельно, поскольку всегда находились люди, которые отдавали предпочтение возлияниям хаомы. В.И. Сарияниди писал, что «практиковались культы огня и опьяняющего напитка – последний имел приоритетное значение. В этой или иной форме наркотические вещества использовались в культовых целях многими религиями мира, но лишь у индоиранских, арийских племен этот культ занимал едва ли не самое главное место, причем наряду с ним был распространен и культ огня» [110].

Индусы употребляли напиток сома, который был аналогичен напитку хаома, оба они были культовыми, а потому хаома Авесты и сома Ригведы вполне сопоставимы, поскольку и сырье, и технология изготовления напитков совпадали. Растения типа анаши и марихуаны собирали

в горах, вымачивали в особых чанах и растирали пестиками и терками. После процесса брожения полуфабрикат разбавляли водой и молоком, смешивали с ячменем и помещали в сосуды. По достижении продуктом определенной крепости его процеживали и разливали в кувшины. Для усиления действия напитков в Центральной Азии добавляли мак и эфедру, отличающиеся высокими галлюциногенными и опьяняющими качествами; эти растения были обнаружены в зороастрийских храмах.

На территории Казахстана зороастрийские памятники были обнаружены у городища Баба-Ата около хребта Каратау и в Таразе (кладбище огнепоклонников). После нашествия арабов зороастрийцы были вытеснены из Казахстана и Средней Азии в Индию. И все же на территории современного Казахстана зороастризм долгое время был одной из ведущих религий. Он оказал глубокое непреходящее влияние на духовную атмосферу протоказахов, поэтому необходимо учитывать присутствие данной конфессии в духовном арсенале казахского народа.

На севере Мервского оазиса, в ареале обитания кочевников, был обнаружен упомянутый выше зороастрийский памятник Тоголок-21. Результаты раскопок получили широкий резонанс и различное толкование. Так, Ф. Грене (Франция) полагал, что этот храм вообще не имеет отношения к зороастрийской общине, ибо найденный здесь в большом количестве мак, по его мнению, в ритуалах классического зороастризма не использовался, эфедра же использовалась в очень малых количествах. Некоторыми учеными зороастрийское происхождение храма Тоголок-21 отрицалось еще и потому, что «вход в здание ориентирован на север, а это невозможно для зороастрийского святилища, поскольку северное направление ассоциировалось с дэвами – божествами, культ которых пророк отверг. Этот факт свидетельствует больше об индоиранской, дозороастрийской гипотезе...» [111].

Одно несомненно: в Казахстане зороастризм господствовал вплоть до прихода ислама, его адепты – маги, могочи, жрецы-язычники – слыли среди кочевников мудрецами Востока. В литературе по поводу происхождения зороастризма, Зороастра и его родины наблюдаются большие расхождения. Однако бесспорно то, что зороастрийцы, осуществлявшие важную миссионерскую функцию, присутствовали в общественном сознании насельников Казахстана, что получило отражение в памятниках древнетюркской письменности. В них также засвидетельствовано, что зороастрийские священники (могочи) встречались с Иисусом Христом в Вифлееме, говорили с ним, преклонились перед ним и преподнесли подарки – золото, ладан и мирру.

Тогда «сын вечного бога, или хан Мессия» оторвал «от угла каменной колыбели круглый камень» и подарил его гостям. Те не смогли поднять его, настолько он был тяжел, вьючный скот не смог его удержать, тогда могочи решили избавиться от камня. Они сбросили его в колодец, находившийся рядом. Но затем они отошли от колодца, оглянулись и увидели, как вырвался «ужасный, огромный, сверкающий огонь с искрами, который поднимался до голубого неба». В ужасе они пали ниц и сказали: «Он дал нам сокровище для поклонения, мы по неведению сбросили (сокровище) в колодец». И потому: «В те времена и вплоть до сегодняшнего дня это является причиной поклонения магов огню» [112].

Свидетельство того, что зороастрийцы контактировали с христианами, следует из повествования о чудесном камне Христа, которое проясняет также, что зороастризм возник задолго до христианства. Откровения Зороастра начались на рубеже II–I тысячелетий до н. э., к этому историческому периоду относятся древнейшие части Авесты. Они были продолжены в письменной форме и записывались вплоть до IV–III вв. до н. э. Это – время, когда зороастрийскими жрецами были записаны новые части Авесты. При чтении Ясны, куда входят Гаты, Видевдат, Висперед, Яшты, становится понятно, что зороастризм возник на основе обожествления огня, земли, воды и воздуха. В первую очередь обожествлялся огонь, поэтому столь характерным и необходимым для зороастрийцев было постоянное поддержание огня в специальных жертвенниках – аташданах, множество которых найдено в Южном Казахстане. Сохранившиеся здесь зороастрийские надгробья имеют заостренные навершия, напоминающие огонь, к его воплощению стремились зороастрийские зодчие. Среди находок нередко встречаются светильники в формах чаши на подставке и лап хищных зверей, которые цепко держат животных (собак, фазанов и др.). Огонь сопровождал зороастрийцев на протяжении всей жизни, начиная с их появления на белый свет, ведь они рождались при огне костров, и до ухода в лучший мир, когда сжигалось то, что сопровождало человека в бренном мире. Об этом свидетельствуют большие объемы золы, обнаруживаемые при раскопках зороастрийских храмов.

Авеста доносит до нас специфику зороастрийского понимания существа религии, которая направлена на благомыслие, благословие и благодеяние: «Они (добрые духи) придут на помощь, если они довольны, не обижены, не враждебны». Если же покойного преследуют злые духи, необходимо призывать на помощь добрых духов, доброжелательных ангелов-хранителей, которые изображались в виде женских фигурок. В зороастризме есть заклинание, обращенное к памяти пред-

ков, вождей и других представителей рода: «Когда поднимаются воды (период дождей), они вступают в бой за свои места и жилища... И те из них, которые одолевают, несут воду каждый для своего рода, для своего племени, для волости, для своей страны» [113].

Зороастризм появился и широко распространился в Казахстане еще во времена саков и массагетов, а в VI–VII вв. он переживал своеобразный ренессанс, возникший на основе миссионерской деятельности согдийских жрецов. В Таразе, западнее Рабада и на Тик-Турмасе, обнаружены два зороастрийских кладбища, где похоронены миссионеры. По всей видимости, это были очень богатые и влиятельные проповедники этой религии на юге Казахстана. Зороастрийские памятники, обнаруженные в регионе обитания кочевников, где поклонялись Тенгри и Митре и процветал шаманизм, обнаруживают специфику существования зороастризма и его родство с этими верованиями. Судя по находкам археологов, особенно на Сыр-Дарье и в Семиречье, зороастризм в Казахстане был приспособлен к местным верованиям: в захоронениях присутствовали кочевнические атрибуты – юрты, кошмы, специфическое убранство и т. д. «У таразских оссуариев, – пишет Т.Н. Сенигова, – весьма характерная форма: овальная в плане... со сферической крышечкой, заканчивающейся ручкой-шишечкой или скульптурной головкой. Внешне оссуарии полностью воспроизводят форму типичной юрты. Поверхности их богато украшены геометрическим или растительным орнаментом, имитирующим аппликации кочевнических кошм. Стенки также покрывались рисунком – с тем, чтобы максимально передать характерное для юрты убранство; плетение остова – керете, уыков и чангарака» [114].

На территории Семиречья, на развалинах городищ Костюбе и Краснореченск, также сохранилось много памятников, свидетельствующих о своеобразии местной материальной зороастрийской культуры. Она отличается от культуры зороастрийцев Персии и свидетельствует о том, что в Казахстане бытовала иная форма зороастризма, испытавшая воздействие культов Тенгри, Жер-Су, Умай, шаманизма, Митры и т. д. Здесь всюду заметны следы язычества: поклонение духам предков и рода, коням, верблюдам, овцам. Своеобразие зороастризма составляют оссуарии (специальные глиняные сосуды для костей покойников), хумы в некрополях, женские фигурки, олицетворяющие демонов, сопровождавших усопших в потусторонний мир. Сами оссуарии здесь имеют овальную юртообразную форму, и так же, как юрты, украшены кошмами, что свидетельствует о явном влиянии культуры протоказахов.

Зороастрийские погребения отмечены особенностями, в которых отразились традиции местного населения. Т.Н. Сенигова по этому поводу писала: «...имея религиозное значение, описанный тип оссуариев отразил и такое явление, когда кочевое население воздействовало на оседло-земледельческую культуру, привнеся в религиозный ритуал образ кочевого жилища» [115].

Испытывая влияние местных традиций, зороастризм сохранил свои основные установки. Так, типы оссуариев были традиционной прямоугольной формы, воспроизводившей элементы архитектурных памятников, отмеченных влиянием иранских мотивов. Эти памятники были явлением оседлой культуры. В VII–VIII вв., когда зороастризм вернулся в казахские степи, он уже нес в себе оседлое, земледельческое начало. Надгробья на зороастрийских кладбищах этого времени уже напоминали стационарные жилища со световыми люками-окнами и колоннами на углах оссуариев, которые символизировали несущие опоры жилища, характерного для оседлых людей.

В иранском зороастризме традиционным было срезание с тел покойников мягких тканей. Это делалось для того, чтобы не осквернять землю. В Казахстане, руководствуясь этими принципами, трупы вываривали. «Об этом свидетельствуют найденные около оссуарных захоронений городского некрополя №1 предметы: железная сковорода диаметром 1,5 м., края бортиков которой достигают 20 см, и двурога, с загнутыми остриями, вилка, железный стержень длиной до 50 см, а вместе с деревянной рукоятью – до 1 м. По мнению Г. И. Пацевича, эти предметы предназначались для выварки трупов. Подобные находки неизвестны в других районах Средней Азии» [116].

В начале XX в. в г. Аулие-Ата для построек расчищалась Базарная улица. В ходе работ был обнаружен оссуарий, по форме напоминавший несколько вытянутую юрту. Здесь же были найдены хумы, свидетельствовавшие о том, что в данном случае для ритуала захоронения были использованы бытовые сосуды, а не специальные глиняные костехранилища. Г.И. Пацевич писал: «Сверху сосуд был накрыт каменной плитой неправильной формы, по сторонам помещались две большие каменные плиты, поставленные на ребро. Сосуд имел два небольших отверстия в верхней части тулова, не орнаментирован, так называемого согдийского» типа, то есть изготовлен лепной техникой путем спаивания четырех полос глины... Рядом с указанным целым сосудом найдено несколько фрагментов другого, такого же типа сосуда и глиняный поливной чирак – светильник» [117]. Иногда встречались и более простые

захоронения, в которых обнаруживалась лишь груда костей, а специальные юртообразные сосуды для захоронения отсутствовали.

Археологические раскопки зороастрийских погребений свидетельствуют о том, что в Таразе уже в те времена было имущественное расслоение населения. «Наличие разных способов хранения очищенных костей, а именно: в специальных сосудах – оссуариях с крышками, в сосудах типа хума и, наконец, просто собранными в кучи, свидетельствует о том, что кладбищем Тик-Турмас пользовались как богатые члены зороастрийской общины, имевшие возможность приобретать специальные сосуды, так и рядовые члены общины, пользовавшиеся для помещения костей бытовыми сосудами типа хума, и, наконец, беднота, не имевшая средств на приобретение даже простого сосуда и ограничивавшаяся лишь собиранием очищенных от мяса костей в отдельные кучки, причем кости нескольких членов одного семейства помещались в одном сосуде или собирались в одну кучку» [118]. При этом кости богатых людей хоронили отдельно, в особых местах кладбища, в специальных нишах и галереях.

На территории Казахстана зороастризм был первой из всех больших религий. Зороастрийцы жили в Казахстане с древних времен, что доказывает наличием в городах и степях больших зороастрийских кладбищ. М. Бойс утверждает, что Зороастр родился и жил в Казахстане: «Исходя из содержания и языка сложенных Зороастром гимнов, теперь установлено, что в действительности он жил в азиатских степях к востоку от Волги» [119]. Он был насельником Казахстана, его родственники «были полукочевниками и пасли коров, овец и коз с помощью собак на сравнительно небольших участках рядом с поселениями» [120]. На фоне сложившегося представления о том, что Зороастр был земледельцем, оседлым человеком, это утверждение близко к истине, поскольку на бескрайних степных просторах, открытых всем ветрам, проблема огня и воды была более актуальной, чем в других географических зонах. Зима в степи очень холодная, лето же знойное, поэтому вполне естественно, что огонь и вода с древних времен были предметами поклонения степняков; это и было обобщено Зороастром. В песне «Похищение скота», в которой люди обращаются к Митре – владыке пастбищ, а также в древних народных сказаниях и религиозных песнопениях говорится о происхождении зороастризма в среде скотоводов. В Авесте же провозглашается уважение к великому богу Митре и его коням, о чем говорится и в надписи на Бехистунской горе – памятнике богу Митре и его священным белым коням.

Зороастрийцы обожествляли огонь и воду и воздавали им дары, что для степняков было совершенно естественно. Приношения воде состо-

яли из молока, сока и листьев, а огню – из сухих чистых дров, благово-ний. С этого времени появляется обряд жертвоприношения животны-ми, сопровождаемый молитвами во спасение души животного, которая улетает в другой мир и продолжает жить там. Этот фундаментальный обряд дошел до наших дней, он присутствует и в других религиях, но исторически возник именно в зороастризме. Для зороастрийской эти-ки характерен высокий нравственный уровень, ведь побуждением для жертвоприношения были благие намерения, высокие цели – накопле-ние добрых мыслей, слов и поступков, в которых присутствует внутрен-няя взаимосвязь между людьми, домашними и дикими животными. «Мы молимся нашим душам и душам домашних животных, которые кормят нас... и душам полезных диких животных» [121].

Высокая мораль привела Зороастра к глубокой философичности и поэтичности творчества. Авестой зачитывались многие философы, они использовали ее стиль для сочетания абстрактной мысли с образным по-этическим подходом. Эта поразительная особенность философии Зоро-астра привлекает к себе внимание мыслителей. Так, в XIX в. идеями Зо-роастра увлекся великий Ницше, который шел «тропами Заратустры», внимая легендам и мифам, ибо «так говорил Заратустра». Ученый А.О. Маковельский отмечал: «Виртуозность заратустровского языка, мастер-ское употребление сравнений, метафор, эпитетов, богатство образов придают его произведениям высокую художественность. Отвлеченные мысли у него выражаются в форме наглядных образов. Он живописует даже тогда, когда развивает самые отвлеченные идеи» [122].

Будучи насельником Казахстана, Зороастр особую заботу проявляет о животноводстве, что отражено в Авесте. Его волнуют насущные проблемы скотоводства (вопросы корма для скота, воды и пастбищ, здоровья домаш-них животных, улучшения их породы). Зороастр дает советы о том, что для улучшения породы скота необходимы скрещивание разных особей, постоянная забота о них. Это распространяется на все виды домашних животных и птиц: «Тот, кому принадлежит собака, пусть кормит ее, и он будет иметь все плоды земли и воду в изобилии, и никогда он не будет ра-нен». В общем виде эти заклинания выглядят так: «И вот Йима сделал Вар размером в бег на все четыре стороны и принес туда семя мелкого и круп-ного скота, людей, собак, птиц и красных горящих огней. И Йима сделал Вар размером в бег на все четыре стороны для жилья людей и размером в бег на все четыре стороны для помещения скота» [123].

Весь живой мир в зороастризме воспринимается в единстве, при этом ведущее место отводится заботе о ближнем, его здоровье. Зороастр

говорил о необходимости хорошего качества пищи для здоровья взрослых и детей, о необходимости мясной пищи, осуждал пост, голодание, ибо воздержание от пищи есть безумие, ослабляющее тело. От питания зависит нравственность народа, она ухудшается от плохого питания. Зороастр утверждал, что «тот, кто ест мясо, более исполнен доброго духа, чем тот, кто не ест мяса». Земля полна радости там, где разводится много скота, рассуждал философ в духе казахов-скотоводов, там, где скот дает много навоза, который питает землю и повышает ее плодородие. Где нет жизни и скота, земля печальна, там нет жизни, торжествует смерть, много трупов людей и собак, много кладбищ и дахм.

Зороастризм знаменовал собой близость к природе, единение с ней, он воспринимается как философия природы, ее религия. Природа есть причина самой себя, жизнь людей протекает на фоне природы, и они должны подчиняться ей, жить по простой и ясной логике. Этот тезис необычайно близок степнякам, для них природа – абсолютное и вечное начало, реальность, из которой все выходит и в которую все возвращается.

О духовной близости зороастризма кочевникам писал В.В. Бартольд: «...только в столице тугузгузов большинство населения составляли манихеи, а в других частях страны – последователи Зороастра» [124]. Особенно значим был культ огня, он все охватывал, раскрывал и освещал, освежал и радостно приветствовал новую жизнь, был источником жизненных благ. Степнякам была глубоко понятна решающая роль огня, с которым во тьме и мраке появлялся свет; развитие этого понимания интерпретировало огонь как добро, как мировую цель. Отсюда восхождение к свету означало путь к добру – высшей благодати, мировому совершенству.

Древние кочевники понимали, что в мире постоянно идет борьба света и тьмы, добра и зла. В зороастризме они получили название начал Ахура-Мазды и Анхра-Манью, которые постоянно ведут борьбу между собой. Первым периодом мироздания было Творение, когда Ахура-Мазда сотворил небо, воду, землю, растения, животных и первочеловека, а Анхра-Манью только вредил. Время, в которое мы живем, – это второй период, время смещения добра и зла в процессе борьбы. Но в конце концов добро непременно победит, ведь оно есть положительное, жизнеутверждающее начало созидания.

Зороастризм был жизнелюбивой религией, которая заключала в себе простые общечеловеческие истины о благожелательном отношении к ближнему, чистоте помыслов, помощи в нужде и опасности, активной

борьбе со злом, мире и согласии со всеми, единодушии с единоверцами, долге и справедливости. Человек должен отвергать зависть и необузданный гнев, мелкие страсти и необдуманные поступки. Ему необходимо быть разумным в своих желаниях и мыслях, изгнать из себя корысть, жестокость и тщеславие.

Жизнерадостность зороастрийцев проявлялась в их отношении к вину, употребление которого должно быть умеренным. Геродот писал: «За вином они обычно обсуждают самые важные дела. Решение, принятое на таком совещании, на следующий день хозяин дома ...предлагает (на утверждение) гостям уже в трезвом виде. Если они и трезвыми одобряют это решение, то выполняют. И наоборот: решение, принятое трезвыми, они еще раз обсуждают во хмелю» [125]. Такое отношение к вину диктовалось тем, что зороастрийцам не свойственно было ханжество; они знали, что употребление вина в умеренном количестве полезно: вино способствует лучшему перевариванию пищи, ускоряет бег крови в организме, смягчает скорбь, воспаляет цвет лица, повышает остроту ума, зажигает в человеке огонь жизни. Зороастрийцы считали, что вино улучшает память и зрение, усиливает красноречие, от вина лучше и приятнее сон. Благодаря вину можно выявить степень доброты и злобы в людях, от вина хороший человек становится добрее, любезнее с друзьями и близкими, а его мысли, слова и дела делаются еще более благими. Злой же человек от вина становится хуже, лезет в ссоры и драки, мучает близких людей. В Авесте добрый человек сравнивается с драгоценным кубком, который становится чище и прекраснее. Отношение к вину еще более высвечивает свободолюбивость и жизнерадостность зороастризма.

В зороастризме большое количество сезонных праздников было посвящено Ахура-Мазде и шести меньшим божествам – Амэша-Спэнта, Бессмертным Святым. Эти праздники назывались в честь скотоводства и земледелия («Середина весны», «Середина лета», «Праздник уборки зерна», «Празднество возвращения домой скота с летних пастбищ», «Середина зимы»), был также праздник последнего вечера года, накануне весеннего равноденствия. Особенно почитаемым и любимым был седьмой праздник в честь огня Наурыз (Новый год). Этот праздник, возродившийся в наше время, олицетворял возвращение добрых духов, несущих тепло и свет после холодной зимы.

В Авесте сказано: «Признаю себя поклонником Мазды, последователем Зороастра. Отрекаюсь от демонов-дэвов, принимаю веру Ахуры. Поклоняюсь Амэшу-Спэнте, молюсь Амэшу-Спэнте, Ахура-Мазде,

доброму, всеблагому, ему принадлежит все благое» [126]. Этими Бессмертными Святыми, Амэша-Спэнта, которых создал Ахура-Мазда в самом начале творения, были Благая Мысль, Лучшая Истина, Святое Благочестие, Власть Избранная, Целостность и Бессмертие. Вместе с Ахура-Маздой они составляли семь «единосущных», которые, соответственно, покровительствовали семи благим творениям — человеку, скоту, огню, земле, небу, воде и растениям. Данные нравственные понятия составляли сущность этики зороастризма.

Многие страницы Авесты звучат как обращение к скотоводам: «Святую Армаити, благую, выбираю я себе. Пусть она будет моей. Я отвергаю грабеж и угон скота, ущерб и разрушение домов поклонников Мазды». Этот призыв завершается требованием соблюдения добра в трех видах — мысли, слова и дела — и восхвалением веры: «Я предаю себя благой мысли, я предаю себя благому слову, я предаю себя благому делу, я предаю себя религии поклонения Мазде, которая... истинная, величайшая и лучшая из всех (религий), которые есть и будут, прекраснейшая, ахуровская, зороастрийская» [127].

Зороастризм существовал в Казахстане вплоть до прихода ислама. Добрососедствуя с другими верованиями и конфессиями, он имел свою нишу распространения добра среди степняков. В.В. Бартольд писал, что «к последователям Зороастра принадлежали аристократы и богатый класс народа. Еще до сих пор туземцы приписывают значительную часть древних могильных курганов мугам, т. е. магам, огнепоклонникам... Несколько таких курганов уже раскопаны; в них, как известно, были найдены небольшие гробы с костями; небольшая величина гробов показывает, что в них могли быть положены только кости трупа, отделенные от мяса; кости не обожжены» [128].

Добрососедство зороастризма с другими религиями и верованиями свидетельствует о его мирном и уживчивом характере, об уважительном отношении к другим конфессиям и отсутствии фанатизма. Пришедшие в Среднюю Азию с новой религией арабы отмечали, что часто встречаются деревни, где были «дом огня» и «дом богов» и называли их «павлиньей стоянкой», поскольку там было много этих птиц. В.В. Бартольд писал: «Выражения Табари заставляют полагать, что в одной и той же деревне были храмы буддийский и зороастрийский» [129], что свидетельствует о веротерпимости.

Величие зороастризма состоит в том, что он объединил под единым духовным флагом большие пространства, т. е. осуществил синтез духовных формообразований огромного региона, задал ему идеологию

ческую общность. Здесь был осуществлен революционный переход от племенных культов местного значения к религии, имевшей большое влияние на соседствующие конфессии. Следы зороастризма обнаружены во всех мировых религиях, особенно в иудаизме и исламе, а также во множестве локальных культов. Это касается таких малоизвестных верований, как гностики, маздакиты, альбигойцы, богомилы, павликиане, тантракиты, манихейцы, маркиониты, и других.

В Южном Казахстане и Семиречье зороастризм имел большое влияние на манихейцев и зиндиков, он был основой этих дуалистических религий с их противопоставлением света и тьмы, «предпочтением огня земле». В.В. Бартольд писал, что «тюрки очень рано подверглись пропаганде дуалистов различных сект, особенно манихеев... тюрки большей частью были зиндиками» [130]. Зиндики были гностиками, ибо *зэнд* означает знание гносис». Это была еретическая ветвь, где на основе представления о равенности добра и зла существовало убеждение о бессмысленности всего сущего. Для ислама этот тезис был крайне чужд. Мусульманское духовенство объявило, что зиндики пропагандируют «неверие в Аллаха», против них была организована специальная инквизиция, которую возглавлял судья над зиндиками – ариф аз-зандака. Все средневековье прошло под флагом преследования зиндиков, их безжалостно убивали, жгли и вешали. В наше время к зиндикам причисляют всех «заблудших» мусульман – суфиев, мутазиллитов, крайних шиитов.

Вышедшие из зороастризма дуалисты – зиндики, маздакиты были еретиками, затевали массовые бунты, не подчинялись государству и официальной религии. «Предводители восстаний призывали на помощь соседних тюрков; иногда они с этой целью сами отправлялись к кочевникам и распространяли среди них свое учение. Восстание Муканна – последнее крупное движение дуалистов – было подавлено около 780 г.; его учение, по-видимому, имело маздакитский характер, так как женщины считались общими. После смерти Муканна его секта продолжала существовать; последователи ее называли себя мусульманами, но не признавали ни намаза, ни омовений, ни поста; ...они носили белую одежду и по своим религиозным верованиям приближались к зиндикам» [131].

Зороастризм и дуалистические учения продвинулись далеко в степь, что подрывало у степняков интерес к пришедшему исламу. Так, особенно преуспел маздакизм, в примитивно-коммунистическом духе обобществивший все, даже жен, что дошло до XIX века. В.В. Бартольд писал: «Возможно, что влиянием маздакитских идей следует объяснить неко-

торые обычаи, замеченные новейшими путешественниками в северной части Афганистана и верховьях Аму-Дарьи. Эльфинстон рассказывает о хезарейцах (народ в Северном Афганистане), что муж, нашедший пару туфель у дверей покоя своей жены, немедленно удаляется; то же самое передает Ахмед ибн Мухаммед о трансокеанских еретиках» [132]. Скорее всего, этот обычай не был распространен среди насельников Казахстана, однако маздакизм, как и движение Муканны, имел здесь место. Зороастризм оказал огромное влияние и на христианство, будучи базой учения Маркиона, противопоставившего богов Ветхого и Нового заветов; к Казахстану это имеет отдаленное отношение.

Учение Зороастра распространилось в силу своего жизнелюбия и восхваления активности, что нравилось местному населению, скотоводам и земледельцам. М. Боне писала: «Зороастрийское учение придавало людям надежду и силу, оно предлагало не только правила поведения, но и полноценную духовную жизнь, включавшую много радостных обрядов, смягчавших строгость дисциплинарных требований. Это была жизнеутверждающая религия, а не религия отказа от мира» [133]. Такая направленность зороастризма вселяла в народ надежду на лучшее, позволяла смотреть в будущее с оптимизмом и оказала влияние на формирование удивительной жизнеспособности насельников Казахстана, много раз оказывавшихся на грани физического уничтожения, переживших катастрофы, беды и несчастья. Учение Зороастра, зороастрийское мировоззрение сыграли в этом ведущую роль.

Казахстанцы – наследники зороастрийцев; и в наше время просматриваются следы этого великого учения, ушедшего в тень ислама и других религий. У степняков сохранился жизнелюбивый дух зороастрийцев, выразившийся в открытости казахов и раскованности их мировоззрения, восприимчивости к иным духовным и культурным явлениям. Зороастризм, оказавший огромное влияние на этническую идеологию, сохранился в ней как стремление к вольности и вольнодумству, что исключено в таких конфессиях, как ислам и христианство. В исторической памяти казахского народа сохранились образы огня и воды, тотемизм, мифологические темы ответственности человека перед судьбой, соответственно, о Судном дне, рае и аде, очищении и исцелении, коллективные образы всадника, коня, воинских набегов, верности родному очагу и справедливости, идущие от Зороастра.

Происхождение зороастризма и его развитие в условиях степи продолжается в своеобразном понимании ценностей мироздания, особых предметностей сознания. Это особенно отчетливо проявляется в инту-

итивных образах души, веры и религии. В душах казахов всегда присутствует инстинктивное понимание религиозности, не вполне совпадающее с постулатами ислама, а также сохраняется старинное понимание святости и мудрости, которое ориентировано на близость к природе, жизнелюбие и гордость, что также отличается от аскетизма мировых религий. Геродот писал, что от зороастризма остались установки не воздвигать кумирам алтари и храмы, ибо боги не похожи на людей, а приносить жертвы Небу, Солнцу, Луне, Земле, огню, воде и ветрам. Для степняков с их чувством интимности, связанности с природой это естественное проявление поклонения. Сохранившиеся в степи традиции почитания сил природы идут от зороастризма, главный постулат которого – вечность огня, который нельзя возжигать, а следует только поддерживать и сохранять.

В своей эволюции зороастризм встал на путь отхода от многобожия, что привело к сокращению количества племенных богов у людей и ликвидации дэвов. Число почитаемых божеств было сведено к двум – Ахура-Мазде и Митре. Так были созданы предпосылки для возникновения монотеизма в степи, заложены основы имманентных форм духовности. Не все каноны зороастризма были приняты в степи. Так, достаточно быстро исчез способ погребения, который предусматривал отделение мягких тканей от костей покойного – обычай, распространенный у персов, который они хранили в тайне. Геродот писал о дошедших слухах, по которым «труп персы предают погребению только после того, как его растерзают хищные птицы или собаки. Впрочем, я достоверно знаю, что маги соблюдают этот обычай. Они ведь делают это совершенно открыто. Во всяком случае, персы предают земле тело покойного, покрытое воском» [134]. Степняками с их поклонением духам предков этот обычай был отвергнут.

Основные постулаты зороастрийцев сохранились в последующих религиях. Утверждение приоритетов добра, справедливости и благочестия следует из знаменитой Бехистунской надписи: «Ради этого Ахура-Мазда (мне) помощь принес и другие боги, которые существуют, потому что я не был ахриманийским, не был сторонником лжи, не был насильником, ни я, ни мой род. По пути прямому, как копьё, я шел. Ни над простолюдином, ни над знатным я не свершал насилия. Муж, который помогал моему дому, тому я приносил благополучие, кто вредил, того я сурово наказывал. Говорит Дарий царь: Ты, который царем впоследствии будешь, муж, который сторонник лжи, который насильник, тому другом не будь, наказывай сурово» [135].

Накширустемская надпись вторит Бехистунской: «Говорит Дарий царь: волею Ахура-Мазды такого рода я – то, что право, я люблю, то, что злое, я ненавижу. Не мое это одобрение, чтобы простолюдин знатного рода плохое переносил... То, что право, то мое одобрение. Сторонника лжи я ненавижу. Я не возбуждаюсь. Тех, которые вызывают мое возбуждение, я крепко держу (в сердце). Воли моей собственной я вполне господин. Если человек трудится, то я его, согласно заслуге, награждаю. Кто преступает, то я его, согласно преступлению, наказываю» [136]. Как справедливо пишет М. Бойс, «зороастризм – самая древняя из мировых религий откровения» [137].

Зороастризм сыграл особую роль в становлении и развитии кочевого общества в Центральной Азии, его идеологии и культуры, повлиял на глубинные параметры свободолобивого и жизнерадостного народа. Эта религия сумела выразить первичные духовные прасимволы, которые содержались в коллективном бессознательном нашего народа и были выражены в его строе мышления и поведения, менталитете общества на индивидуальном уровне. Будучи последователем тенгрианства и митраизма, зороастризм обобщил различные стороны общественного бытия, элементы этнического сознания и компоненты существования. Его воздействие на жизнь кочевого общества выразилось в своеобразии культуры.

Зороастризм был религией саков, наших великих предков, к ним же относились и массагеты, речные саки, насельники берегов Сыр-Дарьи и Аральского моря. Когда Дарий и другие персидские императоры пытались завоевать северо-восточных саков и массагетов, они объединились против персидских войск и добились успеха. Саки и массагеты были единым народом. В «Истории» Геродота это единство передается как внутренняя близость степных народов и общность религиозных установок: «Хлеба массагеты не сеют, но живут скотоводством и рыбной ловлей ...а также пьют молоко. Единственный бог, которого они почитают, это – солнце. Солнцу они приносят в жертву коней...» [138]. Как и саки, массагеты участвовали в отражении притязаний персидских войск на их родину. Однако впоследствии они воевали в составе персидских формирований, будучи легкой кавалерией, и славились своими подвигами. Геродот писал, что во время нашествия Кира «... противники, стоя друг против друга, издали стреляли из луков. Затем, исчерпав запас стрел, они бросились в рукопашную с кинжалами и копьями. Долго бились противники, и никто не желал отступить. Наконец массагеты одолели» [139]. Внутри персидских войск саки и массагеты были одним из лучших формирований, о чем писал Геродот при

описании битв при Марафоне и Платеях. Воинская доблесть, страсть к жизни, увлеченность составляли черты насельников Казахстана, они были хорошими учениками Зороастра, воспевавшего радости жизни, дальние походы и открытие новых стран.

Саки и усунь, другие казахские племена, корнями восходящие к глубокой древности, были зороастрийцами, и это зафиксировано в устном народном творчестве, сакском героическом эпосе. Об этом писал В.В. Струве: «В среде сакских отрядов армии Ахеменидов продолжали, конечно, распеваться песни, созданные в далеких степях Средней Азии, о славных подвигах прошлого сакского народа. Эпос заменял сакам достоверную письменную историю» [140].

Зороастризм оказал непреходящее влияние на формирование основ самобытности сознания и бытия степняков, выразил качественную определенность кочевого общества и стал плодотворной базой для перехода к новым мировым религиям. Зороастризм был идеологией кочевников, в основе которой лежали идеи свободы и самостоятельности, ставшие неотъемлемой частью их менталитета. Он проник в области норм и обычаев, ценностей и форм поведения, в целом в культуру кочевников и определенным образом отразился на специфике духовной жизни степняков, на качественной определенности общества. Учение Зороастра осталось в ткани степного этноса, не случайно в нем так широко обсуждались подвиги сака Сирака, который намеренно изувечил себя для спасения своей родины и завел войско Дария в пустыню, задолго предвосхитив подвиг И. Сусанина.

Духовные установки зороастризма стали идеологическим нравственным основанием казахского этноса. Зороастризм с его идеями эндогенности, обостренным чувством отечества и патриотизма стал религией насельников Казахстана. Это позволяет оценить и представить всю историю казахского общества единой цивилизацией, имеющей общие дальние и ближние корни, провести диалог культур различного времени и пространства у одного и того же народа, исследовать преемственность между прошлым и настоящим в жизни казахского народа. Становится возможным провести исторические и смысловые параллели в культуре народа разных эпох, вычленив качественную определенность, составляющую основу этноса.

Для сознания степняков чрезвычайно значительным было почитание предков, огня и магов, что и поныне сохраняется в структуре общественно-го сознания казахов. Еще Страбон писал: «Здесь не жертвуют (животное) посредством ножа, а каким-нибудь обрубком, ударяя им, как дубиной.

Имеются (здесь) и пирайфеи (т. е. святилища огня), представляющие собой обширные ограды. Посредине этих оград стоит алтарь, на котором много золы, и неугасимый огонь поддерживают маги. Ежедневно они туда входят и поют в течение целого часа перед огнем, держа в руках пучок ветвей, имея на голове войлочные тиары, от которых по обеим сторонам опускаются покрывала, прикрывающие даже губы. То же самое имеет место и в святилищах Анаиты (авестийской Анахиты) и Амана (авестийского Вохумана); и эти божества имеют ограды и изображения Амана носят в процессиях. Это мы видели сами, а то рассказывается в исторических трудах» [141]. Описанные обряды были и у саков, обитавших на территории современного Казахстана, они также восхваляли воинские доблести человека, мирный труд скотовода и земледельца.

Истоки основных черт и своеобразия менталитета кочевников, а в дальнейшем и казахского народа, его оптимизм и свободолюбие идут из зороастризма. Органичность идей зороастризма естеству степняков способствовала формированию основополагающих черт этноса, сохранившихся на протяжении веков и дошедших до наших дней. Для него характерна большая устойчивость в пространстве и времени, что позволило быть выразителем единой цивилизации, крупномасштабной формы организации социальной жизни.

Зороастризм оказал большое влияние на последующие религии. В Казахстане отмечается его активное воздействие на ислам, в ряде моментов заметно смыкание с ним, что объясняет относительно безболезненный переход зороастрийцев в новую веру. Это было связано с тем, что многие установки и ритуалы зороастрийцев были восприняты исламом и перешли в него без изменений, теперь они считаются мусульманскими. Такие обряды, как пятикратная молитва, запрет изображений, необходимость ритуала подаяния и постулат о конце мира, вера в существование ада и рая, вера в Судный день и т. д. перешли в ислам из зороастризма. Как и зороастризм, ислам на начальном этапе был прост и доступен, чем привлекал к себе многих новообращенных. По мере своего развития мусульманство обросло нововведениями, разделением судебных систем, дополнительными комментариями и толкованиями, сборниками обычаев и примеров. Необычайная популярность ислама и массовый уход в него объясняются и тем, что ислам запретил рабство для мусульман, ликвидировал многочисленных жрецов и отменил подушный налог. Однако среди степняков переход в ислам происходил от того, что новая религия сохранила многие установки зороастризма и оказалась преемственной по отношению к нему.

Зороастризм возник и развивался в среде пастушеских племен, а само слово Заратустра означало «староверблюдый», что говорит о его скотоводческом происхождении. Огнепоклонничество было одним из древнейших верований человечества, огонь был возведен в статус божества, ведь он был живой и всепроникающей сущностью. Многочисленные зороастрийские жертвенники, аташданы, в которых в древности поддерживался огонь, обнаружены на территории Казахстана.

Эта религия вышла из митраизма, основанного на противопоставлении добра и зла, светлого и черного. Это выражалось в изображении божеств с двумя орлиными головами на древних печатях-амулетах. На протяжении многих веков зороастризм в Казахстане был одной из ведущих религий, созвучность идей зороастризма с естеством степняков непосредственным образом влияла на духовную атмосферу, менталитет и культуру протоказахов. Зороастризм не вступал в противоречие с местными верованиями, он был приспособлен к ним, о чем свидетельствует присутствие в зороастрийских памятниках атрибутов жизни кочевников – юрт, кошм, своеобразных убранных захоронения, оссуарии овальной формы, похожие на юрты и украшенные кошмами, несут элементы поклонения духам предков и рода, культ коня и других животных. Все это свидетельствует о своеобразии зороастризма на земле протоказахов.

Исторически на территории Казахстана зороастризм был первой из больших религий, он оказал непреходящее влияние на сознание кочевников-скотоводов, и это сохранилось в коллективных темах и образах сознания.

Зороастризм знаменовал собой близость к природе, которая была абсолют, ведь из нее все выходило и в нее все возвратилось. Восхождение к свету означало путь к добру, высшей благодати и мировому совершенству. Отсюда жизнелюбовность зороастризма, который постулировал простые человеческие истины благожелательного отношения к ближнему, чистоту помыслов, оказание помощи ближнему в нужде и опасности, активную борьбу со злом, мир и согласие со всеми, долг и справедливость. Человек должен не допускать зависти и необузданного гнева, мелких страстей и необдуманных поступков. Ему необходимо быть умеренным в своих желаниях и мыслях, отвергать корысть и жестокость, зависть и гордость, тщеславие и беззаконие.

Зороастризм сумел покорить жителей огромного региона и объединить их единой идеологией. Следы зороастризма обнаружены во всех мировых религиях.

Глава 5

ВЗАИМОСВЯЗЬ КУЛЬТОВ ТЕНГРИ И ЗОРОАСТРА

На территории Казахстана основным хозяйственно-культурным типом было полукочевое скотоводство со значительными массивами земледелия, что особенно характерно для долин рек Сыр-Дарья, Иртыш, Талас, Чу, Или, Каратал и других. Анализ культурного наследия насельников Казахстана свидетельствует о том, что на этой земле в единстве жили тюрки и персы, согдийцы и монголы, другие народности. Тюркский каганат сумел объединить в едином экономическом организме степь и поле, город и степь, т. е. скотоводство и земледелие, торговлю и кочевничество, что позволило тюркам быстро разбогатеть.

Эти взаимоотношения благотворно отразились на синтезе культур, когда различные этносы включались в общетюркскую жизнь путем военной экспансии и неизбежной ассимиляции. Будучи своеобразным котлом, Казахстан в это время был частью Тюркского каганата, здесь перемешивались народности и племена. Л.Н. Гумилев писал: «Арабы стали называть тюрками всех воинственных кочевников к северу от Согдианы, и те приняли это название, ибо первоначальные носители его после исчезновения с лица земли стали для степняков образцом доблести и героизма» [142].

Исторически местный народ прошел сложный и длинный путь от культа Тенгри, Жер-Су, Умай через поклонение шаманам, волхвам и колдунам, через почитание бога пастушеских племен Митры к зороастризму, которому была близка языческая суть этих верований, заключавшаяся в многобожии, насыщенности мира духами, волхвами и колдунами; над всем этим были культы Солнца и предков. Создавалось впечатление, что мир тюрков перенасыщен разными верованиями – от тенгрианства до зороастризма, однако при постижении их сути между ними обнаруживаются глубокая связь, их языческое происхождение, по существу, эти верования были продолжением и дополнением друг друга.

В типологии культур тенгрианство по происхождению принято считать явлением кочевой, а зороастризм – оседлой культуры. Это имеет определенные основания, ведь одни из первых тюрков – гунны – были племенем чисто кочевой культуры. Аммиан Марцеллин писал: «Они

кочуют по горам и лесам, с колыбели приучаются переносить холод, голод и жажду... Никто у них не пашет и никогда не коснулся сохи. Без определенного места жительства, без дома, без закона или устойчивого образа жизни, кочуют они, словно вечные беглецы, с кибитками, в которых проводят жизнь» [143].

В китайских хрониках представлены картины быта и образа жизни гуннов, которые, используя разборные жилища с решетчатым остовом, жесткое седло со стременами, утварь из кожи, металла, войлока и дерева, прошли от Западной Монголии и Алтая до Западной Европы. Гунны внесли огромный вклад в историю материальной культуры nomadов Центральной Азии: они изготавливали головные уборы из шерстяного сукна, войлока и фетра, носили одежды из шелковых тканей песочного цвета, украшались собольими мехами, изобрели кожаные сапоги и брюки, т. е. атрибуты кочевничества.

Гунны во главе с правителем Шижи построили города Шу и Талас, Тас-Ахыр и Кызыл-Кайнар, Туйме-Кент и другие. До нас дошло много памятников материальной культуры этого кочевого народа. Усуни, первоначально также бывшие кочевым народом, с течением времени частично осели, стали заниматься земледелием, разводить пшеницу, виноград и красное просо. Они тоже строили города на реках Или, Чу, Талас, в предгорьях Каратау и Алатау. На этом основании возникло положение о том, что усунь, в отличие от гуннов, представляют хозяйственно-культурный *тип* полукочевого скотоводства. Среди усуней были распространены культы Тенгри и Зороастра, которые реально представляли в формах шаманизма и митраизма. До сих пор у казахов существует вера в добрых и злых духов (жезтырнак, албасты, сорел, жын, конаяк), множество поверий (ырым) и обычаев (салт), которые, по их представлению, предохраняют людей от злых духов. И в наше время молодые люди носят на шее талисманы – тумары, перья филина, локтевые кости, волчьи чашки.

Древние казахи по любому случаю делали жертвоприношения, в мировых религиях этот ритуал допускается только ограниченное число раз. От тенгрианства идет обычай кружения вокруг больного, откуда происходит знаменитое «айналайын», означающее «беру на себя твою боль» [144]. Эти обычаи, идущие из тенгрианства, были распространены у саков и гуннов, усуней и канглы, т. е. у исторических предшественников казахского народа.

С доисламских времен, не претерпев больших изменений, существуют обряды жертвоприношения скота, сватовства, ритуалы свадеб,

празднования рождения ребенка, Наурыза и т. д. Анализ глубин и таинств народной культуры раскрывает истинный смысл народных обычаев с элементами магии и колдовства. Так, обряд обливания водой сватов и совместное купание в реке, идущий от древнего культа воды (Су), по представлениям степняков, очищал тело и душу.

Исторически древние верования оказали огромное влияние на духовное становление степняков, воспитание и образование подрастающего поколения. Религиозная культура оказалась решающим фактором в становлении степного социума. Элементы культов Тенгри, Жер-Су, Умай, шаманизма, Митры и зороастризма живы и в наше время. Кочевая цивилизация как крупномасштабная форма организации социальной жизни кочевников благодаря этим верованиям получила большую устойчивость в пространстве и времени.

В последующие эпохи языческие верования, зародившиеся в среде простонародья, подрывали основу официальной религии.

А.Я. Гуревич пишет: «Церковь уничтожала капища и идолов, запрещая поклоняться божкам, совершать жертвоприношения и устраивать языческие праздники и ритуалы. Преследованию подвергались погребальные обряды, сопровождавшиеся кремацией и ритуальными пирами» [145].

В отличие от христианства, ислам более терпимо отнесся к тенгрианству и другим традиционным верованиям. Это было связано с тем, что сам ислам появился в среде кочевников, афроазиатских номадов, как об этом говорится в Коране. Кроме того, в традиционном казахском понимании понятия «Аллах» и «Тенгри» имеют много общих черт, что явилось условием сравнительно быстрого распространения первого среди степняков.

Мир, полный духов, предстает составной частью тенгрианства, шаманизма, митраизма и зороастризма, что объединяет эти верования. Это мироощущение оказало сильное влияние на последующую культуру казахов, оно в значительной степени сохраняется и по сей день. Ислам подвергся воздействию автохтонных верований, что привело к их синкретическому единству в Казахстане. На раннем этапе ислам был принят населением городов на юге Казахстана, в северных степях его распространение не было таким успешным, оно тянулось несколько веков. Народу, который постоянно кочевал, находился в движении, более близки были традиционные культы.

В сознании народа, насыщенном духами, одухотворенном их миром, жили такие явления, как тотемы, культы Неба, Солнца, звезд, огня,

Коня небесного и другие. При этом сама душа человека – қут – представляла в трех видах. Во время сна душа человека отделяется от тела и становится воздушной душой, когда она возвращается в тело человека, то приобретает вид теневой души, души-тени, земной души, и видеть ее могут лишь особые люди, которых называли мудрецами, в самом же теле человека постоянно присутствует душа-владелица, телесная душа. Эта наполненность мира духами и душами объединяет тенгрианство и зороастризм, шаманизм и митраизм.

Анимизм в среде кочевников был древнейшим течением религиозного толка. Это мироощущение было особенно свойственно древним сакам, что обнаруживается при изучении предметов материальной культуры этого древнего народа. Из анимизма следует, что души людей отделяются от тела, уходят в другой мир, путешествуют по нему, встречаются с различными духами, которыми наполнены предметы и тела. По представлениям кочевников, древнейший обряд трупосожжения обеспечивал уход усопшего в лучший мир навечно, душа его уже не могла вернуться. Отсюда – культ огня, культ Солнца как всепожирающего огня.

В шествии от Тенгри до Зороастра значительное место занимал тотемизм, культ тотемных предков насельников Казахстана, следствием его явился «звериный» стиль, которым отмечены все произведения автохтонного искусства. Встречающиеся по всей территории Казахстана наскальные изображения горного козла, волка, барана, льва, барса, оленя и др. свидетельствуют о необычайно широком распространении в древности явления тотемизма. М.И. Артамонов писал: «Из находок в Тагискенских курганах отметим золотые обкладки меча с гравированными изображениями. На золотом листке, покрывающем перекрестье, представлена профильная голова горного барана с симметрично развернутыми по ее сторонам спиралями рубчатых рогов. На пластинке, уцелевшей от обкладки ножен, изображены две фигуры лежащего зверя с приоткрытой зубастой пастью и закрученными нижней челюстью и носом... Фигуры близко сходны с изображениями волка, характерными для сарматского искусства» [146].

Корни тотемизма – в его органической связи с силами природы и духами, которые были в них заключены. С.С. Черников пишет: «Думаю, что дело обстоит сложнее и пережитки тотемистических звериных образов персонифицировались уже в это время с теми или иными силами природы... Есть весьма ощутимая разница между характером распространения изображений оленя, горного козла, орла и «панте-

ры», что указывает на особенности их семантики» [147]. Скифский «звериный» стиль сначала возникает в Восточном Казахстане и на Алтае, позднее тотемные представления широко распространяются по всему Казахстану. Поклонение природным силам, выраженное в тотемизме, подчеркивает единство тенгрианства и зороастризма, шаманизма и митраизма.

Связь древних казахских верований с тотемизмом отмечается многими исследователями. С.Н. Акатаев пишет: «Тотемизм, несомненно, был своеобразным, таким же, как тенгризм, идейным средством синкретического осмысления единства человека с природой. Это своего рода материалистический ответ на основной философский вопрос об отношении сознания к материи. По тотемическому сознанию не идеальное является причиной происхождения природы, а природа происходит от живого мира же путем популяции» [148].

Доисламский эпос кочевников насыщен различными сказочными мотивами и персонажами из тенгрианства, митраизма, зороастризма, которые предстают в таких причудливых образах, как дэу – великан, жалмауыз – людоед, жезтырнак – медные когти, семиголовые чудовища, чугунное ухо, жалғыз көз – одноглазый великан и другие. На этом богатом злодеями фоне появляются горные духи – тау иеси, герой алып-батыр – богатырь-великан, присутствует культ отца-тотема, повествуются сказания о сером волке – борте шене, көк бөрі, о лебеде – аққу, об источниках жизни и счастья – құт, Умай, мелькает символика Огуза – прародителя (Огуз-наме), культа быка.

Символы тенгрианства и зороастризма, шаманизма и митраизма навсегда запечатлелись в памяти народа. Даже после мощного проникновения ислама в степь в умах людей доминируют идеалы и символы доисламских верований. Это находит свое выражение в соединении древнего и мусульманского начал, что несут в себе такие сложные словосочетания, как Баба Туқты – Шашты Азиз, Қадыр-Тәңір (создатель Вселенной), Пір-Сәуегей (прорицатель-покровитель), где наряду с автохтонными именами присутствуют исламские: азиз – старец, аулие – святой и т. д.

Продолжает сохраняться культ предков, персонифицированный в образе отца, а человека, не имеющего детей, называют Қу бас (Голый череп), на всенародных торжествах он не имеет права сидеть рядом со сверстниками. В стамбульском издании «Китаби-деде-Коркуд» написано: «У кого не было ни сыновей, ни дочерей, велел он поместить их в черную юрту, подстилать под ними черную кошму, дать им в пищу мясо

черного барана, если хочет есть, если нет – пусть уйдут. А кто имеет сыновей, тех сказал поместить в белую юрту, а имеющих дочерей – в красную юрту. Кто не имеет ни сыновей, ни дочерей, тех аллах проклинал, так будем проклинать и мы» [149]. Отцы героев эпосов – всегда выдающиеся представители своего племени, появление героя нередко связывается с древними тотемистическими представлениями, характерными для всех доисламских верований. Так, беременная женщина хочет видеть волка или льва, насытиться их сердцем или печенью, есть яйца орла, грудинку быка, пить молоко лани или белой верблюдицы [150].

Тенгрианство и шаманизм, митраизм и зороастризм оказали формирующее влияние на атмосферу эпохи. Тенгрианство и зороастризм с элементами шаманизма и митраизма следует рассматривать как единое учение религиозного толка, провозглашающего Мир, Вселенную духовной целостностью, неделимой, вечной и неизменной. Тенгри – беспредпосылочная сущность, единственная субстанция, которая раскрывается в образах Верхнего, Срединного и Нижнего миров, – переходит в шаманские представления, обретает себя в Митре, живущем среди пастушеских племен, и переходит в мир зороастризма с его жизнелюбием и противопоставлением добра злу. Будучи глубоко взаимосвязанными мировыми явлениями, они овеваны одинаковыми культами, тотемами и легендами. Наряду с тотемами волка, орла, быка и др. до нас дошли мифы, связанные с культом Солнца, о рождении героя от солнечного света, луча: «Алангу была девственной дочерью Джубина, сына Юлдуза. В течение нескольких ночей сильный свет пробуждал ее, схватывал ее, проникал ей в рот и проходил через все тело. Она родит после этого трех мальчиков, родоначальников трех родов (Бөденетай, Бөртетай, Тағанатай-Тарғытай)» [151].

Родовая память, заложенная в древности, не перестает оказывать на людей огромное влияние. Этот тезис стал одним из центральных в учении З. Фрейда. В значительной степени родовая память присутствует у человека в форме бессознательного, хотя может быть и вполне осознанной. Это доказывается тем, что в сознании людей присутствуют элементы, которые не являются личностными, их нельзя объяснить событиями из жизни индивида, они предстают коренными, врожденными, унаследованными формами человеческой психики. В психике людей присутствуют пласты бессознательного, состоящие из образов и впечатлений, заложенных в древности и продолжающих оказывать влияние на сознание. Для сознания кочевников, а в последующем – казахов, архаические пережитки, старая часть психики человека есть

основа коллективного мышления с его коллективными образами и мифологическими темами. Основной хозяйственно-культурный тип, «длившееся тысячелетия полукочевое скотоводство, его темы – батыр, конь, кочевье, юрта, далекие земли, время существования, пространство кочевья, теплые южные края, «ждущая невеста» и многое другое, были продиктованы не столько производственными отношениями непосредственно, а наличной культурой общества, то есть определенным способом жизнедеятельности» [152].

Под влиянием древних верований – тенгрианства, шаманизма, митраизма и зороастризма шло формирование и развитие коллективного самосознания кочевников и их преемников – казахов, этнического своеобразия казахского народа, проявляющегося в быту и языке, представлениях о мире и нормах отношения человека к человеку, формах отношения к среде обитания. Говоря о современной культуре народа, следует отметить, что ее специфика и самобытность в соединении с общим и типическим в этносе дают то, что называют национальной духовностью и культурой.

Именно от древних верований идет специфический для казахов способ культурного бытия, который одновременно есть и предпосылка, и результат освоения человеком условий собственного существования, совокупность его целенаправленной деятельности и ее результатов. Особое значение для бытия народа и его эволюции приобретают историческая память, следование заветам предков, преемственность обычаев и традиций, чем объясняются вековые традиции почитания духов предков, почитание старших, родителей и родственников, уважение к старшим как опытным и мудрым людям.

Восприимчивость к тенгрианству и зороастризму была продиктована аульно-кочевым образом жизни степняков. Тенгрианство и зороастризм были органически близки кочевникам, что особенно заметно в период перехода от патриархата к пастбищно-кочевой общине, когда род выступал как патронимия, совокупность родственных семей. Здесь индивидуальное сознание растворялось в родовом, поскольку род и община господствовали над своими членами, и каждый человек был силен принадлежностью к определенным роду и племени. Всякий индивидуализм и стремление уйти из-под гнета родовых установок преследовались, это приводило к культу старейшин и знатных, сильных представителей рода. Эти установки сохранились в самосознании казахов.

В менталитете казахского народа живет идущее из тенгрианства и развитое зороастризмом чувство патриотизма и стремление к защите

отечества. Степная община всегда существовала в условиях набегов и лишений, поэтому она постоянно нуждалась в защитниках родины. В казахском эпосе бездетные отцы горюют о своем бессилии, неспособности защищать отечество и молят Всевышнего о ребенке, совершают ритуальные обряды и приносят жертвы духам отцов. Они ищут гробницы древних героев, отыскивают чудесный источник, купаются в нем, зажигают ритуальные свечи (жүп шырақ), совершают обрядовые мистерии. Во сне к ним приходит святой старец с вопросом: «Что вы хотите, девять сыновей или вместо них одного?» Многострадальный отец обычно говорит: «Мне достаточно одного на девять, но чтобы он был сильным духом богатыря, силой, мощью и разумом. Да, если можно, долгой жизнью» [153].

Уже в самых ранних легендах о скифах и саках выделяется роль младшего сына, наследующего отцовский шанырақ. Старшие сыновья уходят из дома, а младшему достается наследство, такое положение было освящено зороастризмом и тенгрианством, эта традиция жива у казахов и в наше время. В легенде о «Геракле в Скифии» отец удаляется и оставляет свой лук и пояс: «Только младший сын Скиф был в состоянии натянуть лук и опоясать пояс; от него произошла царская династия в Скифии; а два брата Гелон и Акфис изгнаны матерью» [154].

В недрах тенгрианства появилась идея защиты отечества, она была подхвачена последующими верованиями и выразилась в появлении явления батырства, его ведущей роли в жизни кочевников. Эпосы доносят до нас, что богатыри рождались от проглоченного пепла черепа древнего батыра, от общения матери с великаном, от духа священной горы, как в шаманизме. Богатыри могли расправлять горы, изменять течение рек, превращать горные кряжи в цветущие долины, как это делали Аланғасар-Алып, Темір-Кіндік, Ер-Толағай. Идея защиты родины включала в себя также мотивы побратимства, героической дружбы. Найденышей посвящали в члены рода посредством символического ритуала – совместной трапезы, в процессе которой должны быть съедены куски печени и сала (құйрық-бауыр жесісу). Понятие «бауыр» (печень) у казахов всегда означало близкого родственника, поэтому этот ритуал представлял собой высшую форму клятвы, которую нельзя было преступить. Существовал также ритуал клятвы на крови как обряд побратимства. И в наше время существует древнейший обряд «ант ішу» (пить клятву), что означает выпить капли крови, взятой друг у друга. А.А. Бестужев-Марлинский писал, что «ант ішу» как выражение обычая побратимства «относится к старинному языческому обря-

ду племен монгольской возвышенности, у которых присягающие выпускали друг у друга несколько капель крови и выпивали ее» [155]. К этому же восходит освященное тенгрианством стремление странствующих героев после совместно совершенных подвигов породниться, закрепить дружбу родственными отношениями, что описано в казахских эпосах «Кобланды», «Ер-тостик», «Козы-Корпеш – Баян-Сулу» и других. Н.Я. Марр считал этот мотив формой древнего обряда побратимства: «В свете института побратимства могло бы получить реальное объяснение и образное выражение: «твоя кровь присоединяется к моей» [156].

Героизм и дружба всемерно поддерживались кочевниками. Членами рода становились и найденыши, особенно те, кто был сыном великанши. Младенец проходил обряд патриации: его клали на землю, чтобы он воспринял нового отца, затем окропляли водой и кровью, давали ее пить. Пройдя этот обряд, ребенок становился членом рода, он вступал в род как богатырь – дух земли (Жерден шыққан Желім Батыр).

Особое значение имел обряд наречения новорожденного именем. Степняки устраивали праздник, на котором выбиралось лучшее из предложенных имен. В менталитете нации всегда присутствует убеждение, что от имени человека зависит его будущее, поэтому ребенку часто давали имена батыров, героев. От древних верований идет большая популярность имен, связанных с силами природы, сверхъестественными образами и явлениями. Батыры должны были быть сильными, могучими, добрыми и величественными, что следует из имен Қақ-Жай (Дух молнии), Алып-Тәңір (Небо-Богатырь), Толағай-батыр (Богатырь-Исполин), Ер-төстік (Богатырь страж мира), Жерден шыққан Желим Батыр (Богатырь – дух земли) и т. д. Потенциальным мудрецам давали в соответствии с их предназначением имена Тенгри-бий, Жиренше-шешен, Коркут.

Древние верования – тенгрианство, шаманизм, культ Митры – запрещали бракосочетание между близкими родственниками до седьмого колена, этот запрет сохранился до наших дней. Правильность такого подхода объясняется современной наукой. В жизни сопредельных оседлых народов был обычен промискуитет, когда для удержания родового имущества земледельцы женились на двоюродных сестрах или выдавали замуж девушек за двоюродных братьев. Казахские юноши в поисках невесты отправлялись далеко от родных мест, испытывая при этом тяготы и лишения, осуществляли сватовство, заканчивавшееся похищением девушки.

В предбрачный период проходили состязания жениха с невестой, а именно борьба (күрес), состязание на конях (атсалысу), стрельба из лука алтын-наба (золотая цель). Марко Поло писал: «У царя Кайду была дочь, звали ее Ангиарм (Айчрак), по-французски это значит светлая луна. Была она очень сильна, не было в целом царстве ни юноши, ни витязя, кто мог бы ее побороть; побеждала она всех. Отец хотел выдать ее замуж, а она этого не желала и сказала, что не выйдет замуж, пока не сыщется такой витязь, кто победил бы ее; разрешил ей отец выходить замуж по собственному выбору ...выиграла царевна более десяти тысяч коней и не могла отыскать ни витязя, ни юноши, кто бы мог ее победить» [157].

Свадебный цикл казахов распадается на три этапа: сватовство-сговор, период тайных свиданий, собственно свадьба. Достаточно внимательно изучить обряд, и становится очевидным, что в нем сохранилась жизне-радостная сущность древних верований – тенгрианства, шаманизма и зороастризма. Итак, на первом этапе официально проходит сватовство, когда отец молодого человека и его друзья ведут переговоры с родителями невесты о размерах калыма. После положительного исхода переговоров в жертву приносится белый баран, этому процессу сопутствует чтение молитвы. Торжественный обед, закрепляющий результаты переговоров, сопровождается ритуалом раздачи гостям определенных частей барана – мұше, соответствующих их статусу, с пожеланиями, главное из которых, чтобы молодой жених защищал свою жену всю жизнь. Для закрепления родственных отношений подается «құйрық-бауыр» (печень с курдючным салом), сватам вручаются подарки «киіт». Степной прием сопровождается празднеством с байгой, скачками, козлодранием, борьбой, айтысом, во время которого разворачивается обычай «құда тартыс» (заигрывание аульных женщин с гостями).

Во время всех этапов свадебного цикла постоянно горит очаг, огонь нельзя гасить.

На втором этапе проходят тайные свидания жениха и невесты «ұрын-келу», «ұрын-бару» [158]. Существующий с древних времен обычай «ұрын-бару», или «возвращение домой» (қайтарма), не запрещал добрачного сожительства, при этом традиционный свадебный обряд у казахов сохранил наибольшую устойчивость. В заключение второго этапа свадебного цикла отцом невесты устраивается пиршество «орунтой», сопровождающееся шутками и остротами, массовыми играми и песнопениями. На фоне борьбы между сторонами жениха и невесты инсценировалось «бегство» невесты в аул жениха: невесту на ковре уно-

силы в юрту отца, ее никто не должен был видеть. Сюда мог прийти жених, он подливал масла в горящий очаг со словами преданности предкам невесты. После этого жениха осыпали сладостями (сушеными фруктами, орехами) и очищали огнем. Необходимо отметить, что ни один ритуал не проходил без очищения.

Перед свиданием жених платил родственникам невесты «кәде» (выкуп) в виде вещей, денег или скота, что имело принципиальное значение. Так, за то, чтобы взять невесту за руки, полагался «кол ұстатар», за вход в юрту – «үй кіргізер» необходимо было одаривать женщин вокруг невесты, которые давали по-собачьи и не подпускали к ней жениха («ит ырылдар»), старуху, которая лежала у порога и преграждала путь к молодой («кемпір өлді»), за поглаживание волос невесты («шаш сипар»), за возлежание около невесты («қасына жатар»), за открытие полога утром при выходе жениха («шымылдық шешер»). Устраивались особые скачки («мөше»), в которых участвовали все.

Собственно свадьба «состояла из пиршества в доме невесты, церемонии привоза молодой в дом мужа и пиршества в нем, содержавшего не меньшее количество обрядов, чем торжество в доме невесты» [159]. С древних времен сохранился обычай «сынсыу» (песня-плач) – прощание с родными. В ауле мужа невесту приводят в юрту для молодоженов – «отау», где она должна сидеть за занавеской, чтобы ее никто не видел. Через три дня происходит церемония «беташар» – показ лица невесты в юрте свекра. Обряд прихода молодых к родителям обычно начинается с поклона невесты очагу, затем для того, чтобы задобрить духов племени, она должна бросить в огонь растопленный жир, за этим следует поклон невесты родителям жениха со словами: «Пусть дух предков будет доволен». После этого свекровь нагретой на огне масляной ладонью водит по лицу невесты, очищая ее от злых духов, молодая невестка надевает на плечи свекра халат в честь огня, он же, в свою очередь, сажает новобрачную на баранью шкуру, приговаривая: «Будь мягка, как кожа».

Обряд этот сопровождается традиционными песнями, в которых звучат наказы о том, как относиться к родителям мужа. Невесте вручаются подарки, ей дарят коня и халат. Затем начинается пиршество, во время которого подают вареную баранину, причем каждому гостю полагается определенная часть – «мүше». Невесту сажают на сырую баранью шкуру, чтобы она была плодovitой, жениху дают грудинку, шейную часть барана выбрасывают через шаңырақ – отверстие в куполе юрты (обычай «мойын тастар»). Все подарки должны были быть числом девять. Так, калым состоял из девяти верблюдов, девяти жереб-

цов, девяти кобыл, девяти коров, девяти стригунков, девяти телят, девяти овец и т. д. Подарки и число «9» несут в себе глубокий смысл и связаны с исконными обычаями народа; заложенное в них магическое содержание корнями уходило в древние верования.

«Магия плодородия и благопожеланий, – пишет Н.П. Лобачева, – выражается также в осыпании обрядовым печеньем, сушеными фруктами, орехами. Охранительная магия проявляется в очищении огнем, использовании обрядовых покрывал. Заметное место в обряде отводится культу домашнего очага и почитанию предков» [161]. Глубокий смысл таил в себе ритуал освящения источника, из которого брали воду и поили ею молодоженов, а впоследствии – и их потомство, это был ритуал очищения тела. В воду клали сахар и соль, это противостояние символизировало борьбу света и тьмы, тепла и холода, дня и ночи, отеческое и материнское начала и представало как единство бытия внутри святой воды. Сахар и соль в совместной жизни молодых знаменовали взаимоотношения добра и зла, радости и печали. Этот ритуал был формой пожелания молодым совместного преодоления невзгод и разделения общих радостей: соль означала жизненные беды и неудачи, а сахар – общие радости. Водой лечились от болезней, ею святости, новорожденных погружали в купель со святой водой. Суть архаического ритуала заключалась в вере, что освященная вода предохраняет молодых от болезней, а их потомство – от дурного глаза. Разнообразны были обряды лечения людей, одним из которых было жертвоприношение, сопровождавшееся вырезанием кусков из семи частей тела животного. Вырезанные куски нагревали и прикладывали к больному месту, этот ритуал отмечен магическим значением.

Многие народные обычаи, возникнув в древности, сохранились до наших дней. Так, свадебный той сопровождают игры – көкпар (козлодранье), күрес (борьба), айтыс (состязания певцов), алтыбакан (игры на качелях).

Одним из самых примечательных народных обычаев, корнями уходящих в древность и существующих поныне, представляется совместная установка юрты для молодых. Этот обычай начинается с игр и взаимных подтруниваний. Когда ставят белую юрту, то за это жилище невеста начинает бороться с подружками, а жених – с джигитами, но если джигиты срывают кошмы снаружи, то невеста объединяется с подружками и все отчаянно оберегают ее очаг от нападения. В этой веселой игре часто бывает непонятно, на чьей стороне находятся те или иные люди, всех охватывает стихия веселья, над всеми царит вакхическое столпотворение.

На фоне становления жилища общий хаос и гармония символизируют борьбу различных сил природы, их противоречие.

Новорожденных оберегали от злых духов, от дурного глаза. С этой целью в качестве подстилок в колыбели новорожденных использовалась арча, кроме того, колыбель очищали огнем в семи местах и выжигали на ней тамгу малыша. Считалось, что огонь предохраняет детей от сглаза, порчи, лишений и травм. Если же ребенок умирал в младенческом возрасте, тогда его проводили между ног девяти женщин или же пронесли над семью очагами с огнем.

Благодаря тенгрианству и культуре Митры как идеологии пастушеских племен, в сознании народа сформировалось уважительное отношение к женщине как соправительнице рода и товарищу по борьбе, что отражено в народных играх «кыз-қашар», «кыз-бөри», «кыз-куу». Этой национальной спецификой был особо отмечен XIX век, в степи повсеместно шли состязания между девушками и юношами. В итоге девушка доставалась тому, кто был сильнее всех и у кого был лучший скакун. Однако «горе тем претендентам на поцелуй девушки, если они дают ей возможность доскакать до цели. Тогда роли меняются: преследующие обращаются в преследуемых, преследуемая – в преследующую» [162]. Девушка скачет за неудачливым джигитом, бьет его камчой. Этот обычай, возникнув во времена саков, сохранился до наших дней. Климент Александрийский писал: «Сакские женщины, когда обращались притворно в бегство, стреляли с коней, оборачиваясь назад, как это делали и мужчины». Более подробно писал об этом Клавдий Элиан: «Если кто-то из саков хотел жениться на девушке, он должен был вступить с ней в борьбу. Только поборов ее, он мог вступить с ней в брак (взять ее под свою власть). А иначе, если верх в борьбе оставался за девушкой, то побежденный борец становился ее пленником и поступал в ее распоряжение» [163]. Истоками описанных народных обычаев являются древние верования, благодаря которым эти обычаи сохранились на протяжении тысячелетий, а вместе с ними сохранились и элементы самих верований.

Жизнь в степи всегда была одухотворена опытом предков, поэтому особой значимостью отмечена преемственность духовного опыта от одного поколения к другому, что отразилось на своеобразии психологии народа и его культуры. На фоне глобального противостояния культур Запада и Востока традиционными оказываются такие понятия, как наследие и душа, религия и вера, мысль и духовность, мудрость и божественная воля, которые противостоят обновлению и всепостигающему разуму, атеизму, рассудочности и свободной воле человека.

Имманентные формы духовности, выступающие содержанием культуры казахского народа, отмечены непреходящим влиянием тенгрианства и зороастризма, что заметно и в наше время. Бурные языческие празднества сохранились в памяти народа как свидетельства жизнеутверждения, наслаждения жизнью. Последовавшие мировые религии пытались уничтожить влияние древних верований, но в полной мере им это не удалось. Если официальные религиозные формы носят серьезный характер, то языческие праздники – народные гулянья, карнавалы – есть торжество духа свободы и жизнелюбия, который невозможно уничтожить. М.М. Бахтин писал: «Карнавал носит вселенский характер, это особое состояние всего мира, его возрождение и обновление, которому все причастны...» И далее: «...карнавал был не художественной театрально-зрелищной формой, а как бы реальной (но временной) формой самой жизни, которую не просто разыгрывали, а которой жили почти на самом деле (на срок карнавала)» [164]. На этих праздниках издревле царили жизнерадостность и оптимизм, когда между людьми были простые, наивные отношения, которые в более поздние времена стали обрастать сословными, имущественными, служебными, семейными и возрастными условностями. В результате на смену простым отношениям пришло господство формализма, наступило время, когда стали приносить пользу уродливые формы взаимоотношений и люди научились принимать угодливые формы перед властью преобладающими и богатыми.

В древние времена зороастризм и тенгрианство заложили в человеке дух вольнолюбия и жизнелюбия, поэтому в ранних пластах сознания они сохранились как островки оптимизма. Мифологические темы и коллективные сюжеты, идущие из тенгрианства и зороастризма, повторялись в шаманских заклинаниях для возрождения в душах людей человеческих отношений, где не доминирует элемент практицизма, исчезает отчуждение, восстанавливаются подлинные человеческие отношения со свойственными им добротой и вниманием.

Предметами доисламских верований были амулеты-обереги «из семи черных и семи белых камней, когтей и зубов волка, медведя, перьев совы» [165]. На амулетах изображались птицы и звери, насекомые и пресмыкающиеся. Казахи украшали головной убор невесты (саукеле) перьями филина, а круглые шапочки (бөрік) – меховой опушкой с серебряными пластинами и перьями филина. Существовало поверье, что филин оберегает детей от различных болезней. «Голова филина, ноги и перья сохраняют от злых духов; для этого их привязывают к

юрте и к колыбели детей [166]. С этой же целью использовались перья ястреба, сокола, беркута, когти птиц, оправленные в серебро.

В качестве оберегов были широко распространены подвески и ожерелья из раковин каури, которые казахи называли жылан басы («змеиная голова»), ими украшали головные уборы девушек и молодых женщин. Раковины каури, как и бусы *көзмоншақ*, имитировавшие глаз, предназначались для предотвращения сглаза.

Амулеты с изображением животных и птиц были порождением шаманизма и митраизма. Головные и нагрудные украшения с изображением луны и полумесяца, амулеты в виде солнца и звезд были зороастрийского происхождения. К астральным культовым предметам относились изделия из перламутра и жемчуга, при этом считалось, что перламутровые бусы оберегают человека, жемчуг приводит к благоденствию, коралловые бусы способствуют появлению потомства, из кораллов изготовляли лекарства для лечения болезней легких, сердца, язвы кишечника. Целебными свойствами также обладают амулеты из янтаря, сердолика, бирюзы, причем бирюза считается символом чистоты и непорочности, а янтарь оберегает от желтухи.

С древних времен в казахской степи распространены тумары, вначале носившие фаллический характер, о чем свидетельствуют их треугольная и цилиндрическая формы. С приходом ислама тумары стали использовать в качестве футляров для молитв и носить их на шее.

Влияние доисламских верований заметно в таких ритуальных обрядах, как погребение покойных, их отпевание и проводы в лучший мир, следующие за ними поминки. Зороастрийцы на основании своих наблюдений за состоянием трупов в оссуариях сделали выводы, что через сорок дней после смерти мышцы отделяются от костей, к этому времени выпадают зубы, а через год после погребения кости высыхают; это и определило сроки поминок по усопшему. С верой в бессмертие души связана традиционная форма разговора о кончине человека, речь всегда шла о возврате его в лучший мир. Абай писал об этом:

«Я» – разум промолвит. Плоть скажет «мое», –
Различно у плоти с душой бытие.
Бессмертное «Я» никогда не умрет,
«Мое» – это только земное жильё [167].

В ткань духовного наследия народа вошло поверье, идущее из зороастризма, что дух человека возвращается к своему очагу при его упоминании на протяжении тринадцати лет.

Из древних времен идут обычай тул (символическое изображение умершего, которое находится в юрте обычно 40 дней или год) и обычай почитания предков. Б.П. Шишло пишет: «Заместителем умершего чаще всего являлись его одежда и некоторые характерные предметы» [168]. Культ почитания предков начинался с сохранения вещей умершего (седло, халат, нагайка, оружие и др.). В юрте, около входа, 40 дней горела свеча, напоминая живым о бессмертии души. Найза (пика) усопшего находилась в юрте ровно год, конец древка был воткнут в землю, острие через прорезанное отверстие свода выходило наружу и возвышалось над юртой, к нему привязывалось полотнище белого, черного или красного цвета (в зависимости от возраста умершего).

Через год происходил обряд преломления найзы. Родственники окончательно прощаются с умершим, сначала закалывают его лошадь, затем ломают его найзу. Совершается это под сопротивление, вой и плач вдовы и детей, после этого мужчины уходят из юрты, а женщины с плачем и причитаниями прощаются с усопшим.

В современном суфизме, ярким представителем которого был Ходжа Ахмед Иассауи, сохранились практически все основные идеи и обряды шаманизма. Ислам не смог полностью уничтожить шаманизм, и характерные черты шаманизма продолжают существовать в исламе. Так, состояние экстаза воспринимается как путь общения с потусторонним миром, ритуал веры в сверхъестественные силы. Шаманизм прежде считался поверьем древнеиранского происхождения. В наше время эта точка зрения изменилась: шаманизм – явление, возникшее в среде тюркских народов, он связан с тенгрианством, послужившим идейной основой шаманизма, зороастризмом (древним иранским верованием) и суфизмом (его ишанскими и дервишскими ответвлениями). Суфизм – направление ислама, широко распространенное в Средней Азии и Казахстане. Связь шаманизма и суфизма постепенно привела к тому, что в некоторых отдаленных районах личности шамана и суфия сливались воедино, настолько были похожи их действия. Это привело к тому, что в разряд святых стали включать шаманов и баксы. О.А. Сухарева пишет: «В состав покровительствующих шаманам духов на полных правах вошли духи святых, пиров ишанов и мирно сосуществующие в шаманских призываниях с древними пари и момо, а камлание включило в себя элементы дервишского радения» [169].

Огнепоклонничество и шаманизм сохраняются в казахских аулах и поныне. Люди, как и в древности, верят в чудодейственную силу огня. Огонь широко применяется при лечении больных. Практически у всех

народов жива вера в магическую силу огня, особенно сильна она среди сельских жителей.

Великая степь была местом, где соприкоснулись различные верования – тенгрианство, шаманизм, зороастризм, затем сюда пришли буддизм, христианство, манихейство и ислам. Этнографические исследования свидетельствуют, что в формировании мировоззрения кочевников Центральной Азии ведущая роль принадлежала домусульманским верованиям – тенгрианству, шаманизму и зороастризму. Другие конфессии, за исключением ислама, не оказали значительного воздействия на религиозную атмосферу региона. Особенно важно, что именно здесь наблюдается взаимодействие религий, их сосуществование, т. е. явление синкретизма возникло на территории современного Казахстана еще в древние времена.

Ислам на начальных этапах насаждался искусственно, внедрялся насильственными методами. Враждебное отношение к нему местного населения привело к тому, что мусульманское духовенство стало проявлять терпимость к доисламским верованиям, воспринимать их идеи и обычаи. Так, богатые феодалы-мусульмане использовали освященные древними верованиями рощи и водные источники, мазары для проведения мусульманских праздников и жертвоприношений. В этих ритуалах, а также в народных торжествах (той – свадьба, ас – поминки и др.) стали сочетаться элементы обрядов различных верований тенгрианства, зороастризма, шаманизма и ислама.

Ч.Ч. Валиханов отмечал, что пуританизм ислама не успел еще распространиться в этом народе. «Буруты называют себя мусульманами, но даже не знают, что за человек был Мухаммед. Похороны, свадьбы справляют они по шаманскому обряду, но заставляют при этом, если найдется грамотный среднеазиатец или татарин, читать молитву» [170]. Поначалу пятикратные молитвы исполнялись только теми, кто имел отношение к верхушке рода, племени. Дело дошло до того, что мусульманский праздник ураза степняки отождествляли с традиционным культом поклонения предкам, а окончание поста айт отмечалось, как поминки по умершим и предкам. Обычно жарили баурсаки, ставили 40 свечей из стеблей камыша и чия, обмотанных ватой и обмазанных жиром, вспоминали имена умерших, остатки свечей бросали в огонь и совершали коллективную трапезу.

Другой мусульманский праздник кұрбан айт (жертвоприношение) уже целиком напоминал старые языческие торжества. Это был праздник для живых – членов семьи, родственников, соседей, когда по-

сле обильного угощения устраивались скачки, байга и т. д. Со времен зороастризма сохранился праздник Наурыз (Новый год), в котором причудливо сочетаются языческие обряды с ритуалами старинного земледельческо-скотоводческого праздника прихода весны. К этому празднику готовят коже – напиток из зерен пшеницы, пшена, ячменя и других злаков, разжигают костры, через которые прыгают степнянки, а дымом от горящей арчи окуривают скот, чтобы он не болел.

Синкретизм религиозного мировоззрения казахов представляет собой удивительную картину сплава религиозных представлений разного толка. В этом сплаве присутствуют реликты тотемистических представлений, следы фетишизма, культов Тенгри, шаманизма, зороастризма, Митры и т. д. Сюда же можно отнести культ животных, хозяйственную, лечебную и семейно-бытовую магию, демонологию, культ семьи и домашнего очага, погребальные и другие обряды.

Среди погребальных обрядов отмечается обряд временного «хранения» умершего, корнями уходящий в доисламские верования. Где бы ни умер человек, его обязательно хоронили на родовом кладбище, прах предавали земле, где жили его предки. Так, отмечалось, что «...казахский аймак считает столицей город Ташигань (Ташкент), однако его князья и ханы зимой и летом имеют свое место кочевья. Когда умирают, то (их прах) возвращается для погребения в Ташигань» [171]. Если же доставить прах по месту назначения было невозможно ввиду неблагоприятных обстоятельств, то погребение откладывали до весны. При этом тело заворачивали в саван, совершали над ним погребальные обряды, зашивали в копченую верблюжью кожу и подвешивали на высокое дерево во дворе до теплых дней, с наступлением которых тело покойного доставлялось на родовое кладбище, где снова совершался погребальный обряд. Этот древний обычай «воздушного погребения» отразил старинные языческие верования казахов.

Погребальные культы содержали понимание того, что человек имеет душу – *жан*, которая предстает в виде мухи (шыбын). Душа имеет вид *шымшық* – мелкой птички. Души людей также назывались *сур*, *құт*, а дыхание, вздох живого человека – *тын*. Термин «үзідді» означал прерывание жизни человека, его кончину, но душа его продолжала жить и после кончины тела. Именно для этого существовало понятие «тул» – кукла, которая персонифицировала собой покойного до истечения одного года. Согласно древним поверьям, в туле продолжала жить душа умершего. Погребальных кукол шили из кожи, набивали травой. Таковую куклу кормили целый год, одевали, умывали, раздевали, укла-

дывали спать и т. д. Духи предков *аруақтар* в сознании кочевников имели огромное значение. Больные женщины с верой в исцеление, желая умиловить духов, отправлялись на кладбище и кормили их горячей пищей.

Казахи обычно отличались хорошим здоровьем. Паллас писал: «Киргизы часто доживают до великой старости, да и престарелые бывают бодры и здоровы» [172]. Умершего же, особенно если он был стар и уважаем, провожали со всеми почестями. Георги писал: «По знатным покойникам правят они в том году, в котором помер, трое поминок. Вдовы и дети при том сетуют, приятели собираются с наивеличайшей пышностью и смотрят, превознося похвалами покойниковых верховых лошадей, оружие и добрые качества, причем все угощаются. Вдовы, оплакивая покойников, говорят при том им в похвалу, что они были в любви верны, щедры и благоразумны, походили, сидя на лошадях, в латах, на богатырей, глядели за табунами и похитили посредством храбрости своей стольких-то невольников, брали в добычу скот и так далее» [173].

Патриархальные отношения в семье, сложившиеся еще в эпоху тенгрианства и зороастризма, сохранялись долго, в некоторых регионах они существуют и поныне. Особенно живуч обряд выкупа невесты – *қалым*. Девушка всегда считалась гостем в семье, ей предстояло выйти замуж и уйти из дома. Обычно к девушкам относились лучше, с большей лаской и вниманием, чем к сыновьям. Отцы семейств стремились подготовить богатый *калым* для сыновей, а для дочерей – *жасау* – приданое. Стремление породниться с богатыми и знатными людьми приводило к помолвке малолетних, а иногда даже еще не родившихся детей. Этот обычай назывался *суйек жаңарту* – обновление кости (рода).

Браки у казахов до сих пор остаются экзогамными, это обычай, идущий со времен патриархата, когда не разрешалось брать жену из своего рода до седьмого колена родства. Среди казахов распространена патрилокальность, когда молодые уезжают в аул свекра, где живут рядом с родителями и братьями. Широко практиковалось взаимное кормление снохами грудных детей, усыновление детей одного брата другим, что говорит о большой крепости родства.

Нежелание родственников отдавать племянников на чужбину породило такое явление, как аменгерство, когда после смерти мужа его вдова с детьми переходили к брату покойного. В сложившихся условиях патриархата женщина не имела юридических прав на детей, и, если выходила замуж не за родню мужа, то ее дети оставались у родственни-

ков покойного мужа. В 1920 году в Казахской АССР были отменены калым, аменгерство и многоженство, однако и в наше время эти обычаи распространены достаточно широко, особенно в сельской местности. Среди казахов также распространена древняя традиция усыновления родителями первенца молодоженов.

Сложившиеся еще в древности семейные взаимоотношения сохраняются во многих своих чертах и в современной казахской семье. Они восходят к явлению патронимии, родственной общине. Семья и в наше время продолжает беречь родственные связи, что проявляется в оказании материальной помощи и поддержки родственникам. Когда казах женит сына или выдает замуж дочь, то все родственники стараются помочь ему скотом, вещами и деньгами. При создании *отайу* – дома для молодоженов – родственники молодого человека вкладывают свою долю (үлес), размеры которой зависят от близости и степени родства. Если молодежь уезжает на учебу, то их снаряжают в путь сообща, и живут они в городе обычно у близких родственников.

Родственные чувства особенно сильно проявляются по отношению к детям дочери и сестры. Если прежде дед и дядя по матери обязаны были подарить своим внукам и племянникам (жиен) по сорок годовалых жеребят, то в наше время вместо сорока дарят одного-двух. Племянники вплоть до седьмого колена имели свою долю. Если же им почему-либо отказывали, то они могли украсть свою долю, и их за это не наказывали. Родственники со стороны матери пользовались уважением, потому что это их сестра и дочь, продолжательница рода. Такими же правами обладали дети сестер – *бөле*, всегда помогавшие друг другу. Считалось, что *бөле* – лучший воин, он всегда придет на помощь безвозмездно. Отношения сватов и свойственников также отличались редкой сердечностью.

Особо торжественными в зависимости от богатства и влиятельности были и продолжают оставаться похороны и поминки. Рычков писал: «Через несколько дней после похорон наследник умершего, вступивший в обладание его имуществом, устраивает публичное поминальное пиршество. При этом выполняются следующие обряды: наследник ко дню торжества должен пожертвовать некоторую часть своего имущества, как-то: одного или двух рабов, столько же верблюдов, панцырь, десяток или дюжину коней, некоторое количество овец и т. п. Назначение этого жертвоприношения такое. Должен состояться большой состязательный пробег, и все добро, выделяемое из имущества при этом жертвоприношении, идет на призы наездникам, признаваемым искуснейшим определением

многолюдного сборища, которое следит за ходом состязания» [174]. И в наше время поминки по размаху иногда напоминают описанные выше.

Патриархальное отношение к женщине, освященное тенгрианством и зороастризмом и закрепленное исламом, продолжало сохраняться на протяжении многих веков, включая XIX столетие. Георги писал: Жен они себе, по восточному обыкновению, покупают и имеют их, как магометане, до четырех, а иные держат еще сверх того и наложниц, коих они содержат почти не хуже, как и самих жен, да и приживаемых с ними детей считают законными» [175]. Ныне такие факты имеют место в отдаленных районах. Многоженство и похищение девушек в наше просвещенное время представляются актами насилия над женщиной. Однако сила традиции настолько велика, что это часто происходит с добровольного согласия девушки, похищение зачастую совершается с целью избежать обременительного свадебного обряда. В таких случаях свадьба проходит по упрощенному варианту. Женщины у казахов обычно были загружены домашней работой настолько, что для того, чтобы облегчить свою участь, старшие жены – *байбише* – сами подыскивали мужу молодую жену – *тоқал*, которая с приходом в семью все равно находилась в подчинении у старшей жены. Если хотели обидеть человека, то говорили, что он – сын *тоқал*.

С рождением ребенка связано выполнение множества обрядов, идущих из древности. Новорожденного ежедневно купают в соленой воде, после этого его смазывают растопленным курдючным жиром. Курдючным жиром смазывают и в случае, если ребенок заболел, а когда что-то беспокоит младенца, то к его животику прикладывают слой свежего курдюка. Все это – шаманские способы оздоровления. Со времен тенгрианства сохранился обряд помещения новорожденного в колыбель – *бесік*, собираются пожилые и старые женщины, делают подарки с пожеланиями новорожденному долгой и счастливой жизни. До сорокового дня ребенка не оставляют одного, и в комнате, где он находится, всю ночь горит лампа. На сороковой день – *қырқы* – устраивается многолюдный той, на который собираются родственники. Той сопровождается языческим обрядом: каждая из присутствующих женщин наливает по ложке воды из сосуда, в который уже брошено сорок горошин овечьего помета, младенца купают в воде, стригут ему ногти и волосы, женщинам, принимающим участие в этом обряде, делают подарки.

Из древних верований через века пришла к нам традиция поклонения духу предков – *аруақтарға сиыну*, почитание могил своих предков – *кумбез*, *бейіт*, *мазар*, мест погребения предков и легендарных святых,

отдельных памятных мест, признание за ними чудодейственной покровительственной силы. Традиционно отмечают поминки на третий, седьмой, сороковой дни после смерти человека. Широко отмечается годовщина – ас, который принимался за точку отсчета времени. Так, говорилось, что то-то произошло на следующий год или через столько-то времени после аса такого-то человека.

Из зороастризма идет праздник Наурыз. В эти дни люди ходят в гости друг к другу, поздравляют с началом весны и Нового года. Празднование Наурыза в Казахстане со дня обретения им независимости приобрело статус государственного мероприятия.

Жизнеспособность обычаев и традиций, сохранившихся в степи со времен тенгрианства, шаманизма, митраизма и зороастризма, свидетельствует о том, что эти верования внедрились в сознание казахов. Это связано с тем, что они несли в себе элементы обновления, ожидания лучшего будущего, несли в себе заряд оптимизма.

Это были истинно народные религии, в обрядах принимал участие весь народ. Здесь царствовали открытость и незавершенность. Древние верования провозглашали свободу, неофициальность, они не нуждались в храмах и капищах. Жизнь представляла в единстве с едой, вином и плотской любовью, а молодость и старость были связаны с изменчивостью судьбы и скоротечностью жизни.

С тенгрианством и зороастризмом к простым людям пришло понимание, почему с господствующими верхами приходят запреты, ограничения и насилие. Среди людей в те времена еще не было всеобъемлющего страха, табу и запретов, что появилось с исламом и христианством, Землю – Жер – любили потому, что она была родной матерью, которая поглощала своих сыновей, но рождала их снова.

Зороастрийские костры превращались в кухонные очаги, на которых жарили дичь и другие дары Земли и Воды. Новый год становился событием, когда сжигали старое, зиму, смерть и встречали новое, весну и жизнь. Рождалось новое время, в котором не было места старому и дряхлому, само время уносило старое и рождало, не переставало рождать новое и молодое. Народные праздники сопровождались побоями и ругательствами в адрес лицемеров и клеветников, кляузников и ябедников. Если официальная власть обладает величием, вечными истинами и угрожает вечными мучениями, то народная религия отвергает все это, считая вечность эфемерностью. Это особенно ярко предстает в ритуалах жертвоприношений, когда идет массовый забой скота, приносящий изобилие пищи, когда, с одной стороны, торжествуют убой и

разъятие жизни, а, с другой – телесная жизнь, обжорство и вольность, пожирание разъятого тела и рождение новой плоти.

В старинных верованиях отражен прекрасный телесный мир. Здесь царствует плоть и нет законов. Сквозь пожирание и рождение проглядывает сама Земля, которая поглощает и рождает, засыпает и просыпается, умирает и снова возрождается. Жизненные циклы идут на фоне обыденности и всенародных празднеств, различных соревнований, игр, предсказаний, гаданий и пожеланий. Всему дается легкое и веселое разрешение, мир, смех, расстается со своим детством. На смену древним верованиям идут официальные религии, важные и серьезные, насаждение их будет страшным и тяжелым, а пока в веселых праздниках язычества люди находят отдохновение от тягот и бремени обыденности.

Небо – Тенгри – существует для простых людей, по нему они не только предугадывают свою судьбу и предназначение, но и празднуют по звездам, шутят и веселятся. По нему предсказывали погоду и связанные с ней урожай и окот скота, что противостояло аскетизму ислама и христианства. Женщина сопоставляется с Землей, куда все уходит, как в преисподнюю, могилу, и откуда все происходит, как из рождающего лона. Этот образ рождает образ кольца, символ бесконечности, женщины, которая расстается со старым мужем, как с уходящей зимой, и приветствует нового мужа, как весну и обновление. Из этого следует, что старое враждебно женщине, она является источником, началом, рождающим новое. Она уничтожает вечность, как старость, и стремится к бесконечному потоку зачатий и обновлений, которые в своей постоянной череде очеловечивают пространство и время.

С Тенгри у людей рождались надежды, перераставшие в народно-праздничные обряды. В этих массовых празднествах человек ощущал себя частью народного тела, крупницей всеобщего, его материальности и телесности, частицей единого народа, который есть многоголовость, разномыслие, колебания и блуждания – единство духа и материи. Народная масса бессмертна как общность: если частицы умирают, то им на смену приходят другие, и единство сохраняется. Такой круговорот вечности является источником жизнерадостности, оптимизма, исторического бессмертия. Древние религии излучали оптимизм, они утверждали свободу, равенство и братство, изобилие материальных благ, неуничтожимость народа. Победа нового обеспечивается народным бессмертием, которое сопровождается тысячам языков и сердец, наполняется любовью, искупающей полную чашу страданий.

Языческие религии давали ощущение полноты бытия, представляли особое явление мира, где нет официального строя жизни, где торжествуют вакханалия, празднества без страха и благоговения. Мир этих религий предстает материальным и человеческим, лишенным симптомов официального пиетета, люди в нем жизнелюбивы и полны надежд, что выражалось в массовых празднествах, посвященных урожаю и приумножению скота. Веселость и шутовство, пришедшие из древних верований, закрепились в мировоззрении выдающихся исторических деятелей. Вспомним пиршества Диониса с массовыми празднествами в древней Греции, вакхические гуляния, деяния Ивана Грозного, его опричнину с метлами и пирами, праздники дураков Петра Великого и его потешные полки.

Древним верованиям удалось поддержать главное в человеческом бытии: любовь к жизни, оптимизм и празднества. Именно ощущение жизни как праздника было главным в тенгрианстве и зороастризме, это всенародное мироощущение было источником естества, изобилия и мудрости. Уходя в историю, народные религии оставили нам не только пережитки и архаизмы, но, прежде всего, оптимизм, веру в будущее, возможность освобождения от обыденности жизни, откровенность мысли и слова, что всегда ценилось прогрессивными вольнодумствующими представителями рода человеческого. Древние верования дали возможность выхода в мир, не поддающийся осмыслению, он не утилитарен, поскольку это – жизнь тела, природы, земли, космоса.

Благодаря «придаточным механизмам» шаманизма и культа Митры, тенгрианство и зороастризм оказались тесно взаимосвязанными на огромном евразийском пространстве. Языческая сущность этих верований заключалась в многобожии, насыщенности мира духами и чертями, волхвами и колдунами, когда подключались культы Солнца, огня, предков, коня, гор и другие. Если говорить о тюркском мире, то древние верования, глубоко взаимосвязанные между собой, по существу, явились продолжением и дополнением друг друга.

Позднее официальная церковь резко восстала против язычества, особенно против поклонения силам природы, культам гор и скал, лесов и воды, шаманистских гаданий, прорицаний и других языческих обрядов. Христианство жестоко преследовало язычество, ислам же проявлял некоторую толерантность по отношению к тенгрианству и другим традиционным верованиям, поскольку сам ислам, как об этом гласит Коран, был порожден в среде кочевников, афроазиатских nomadов. В сознании степных жителей Центральной Азии понятия «Аллах»

и «Тенгри» часто совпадают, поскольку имеют много общих черт; это явилось условием быстрого распространения ислама в Казахстане.

Проводники исламской веры в степи были вынуждены учитывать автохтонные верования. До сих пор тенгрианство, шаманизм и зороастризм продолжают в той или иной мере влиять на духовный строй мысли казахов, сохраняются в понимании тотемизма, культов Солнца, огня, Коня небесного, звезд, Неба и других. Мир, наполненный духами и душами, живет в сознании казахского народа и поныне. Будучи взаимосвязанными явлениями, традиционные верования кочевников явились источником одинаковых культов, тотемов, мифов и легенд. В лоне древних верований вселенная предстает духовной целостностью, которая вечна, неделима и неизменна. Тенгри – беспредпосылочная субстанция, раскрывающаяся в образах Верхнего, Срединного и Нижнего миров, – переходит в шаманские представления, обретает себя в культе Митры – культе пастушеских племен – и переходит в мир зороастризма с его противопоставлением добрых и злых духов.

Так, противоречивость, дуальность зороастризма и тенгрианства проявлялись в мифопоэтическом творчестве, где находили свое отражение проблемы мира и человека, жизни и смерти, плоти и духа, еды и труда, войны и мира. Одним из результатов труда является процесс поглощения его продукта, человек во время еды как бы торжествует над миром, и столкновение мира и человека заканчивается победой человека. В противоречии мира и человека тенгрианство и зороастризм с их идеологией жизнелюбия встают на защиту человека, его плоти, ибо культ и обряды официальных религий направлены на подавление плотских желаний, инстинктов.

Тенгрианство и зороастризм оказали решающее влияние на формирование мировоззрения и основ существования кочевников (в дальнейшем – казахов), на их бытие и осознание ценностей мироздания, а шаманизм явился проводником идеологии тенгрианства и зороастризма до нашего времени. Речь идет о коллективном бессознательном народа, которое воспроизводит архаические пережитки людей, их архетипы и прообразы, коллективные темы и мифологические образы. Эти ценности составляют то своеобразное и особенное, которое проявляется в быту и языке, предсказаниях о мире и нормах отношения человека к человеку, формах отношения к среде обитания. В этом заключается этническое своеобразие казахского народа, корни которого восходят к глубокой древности, к тенгрианству и шаманизму, митраизму и зороастризму. Эти специфика и самобытность в соединении с общим и ти-

пическим в этносе дают то, что называют национальной духовностью и культурой.

Особая роль принадлежит исторической памяти, следованию заветам предков, их обычаям и традициям. Главным при этом становится требование защиты отечества, освященное тенгрианством и развитое зороастризмом, куда входят темы сына-батыра, роли младшего сына в семье, мотивы побратимства и героической дружбы, наречения новорожденного именем выдающегося человека, обычая экзогамии и отторжения кровосмешения, брачного состязания жениха с невестой, погребения покойных, их отпевания и проводов в лучший мир.

Языческие празднества как апофеоз наслаждения жизнью и всеобщего веселья преследовались мировыми религиями, пришедшими на смену древним верованиям. Однако народные карнавалы, возрождавшие дух свободы и смеха, как зрелища, утверждавшие в людях жизнерадостность и оптимизм, сохранились.

Эти неофициальные народные празднества отмечены подлинными человеческими отношениями. С доисламских времен в исторической памяти народа остались обычаи сватовства, празднования свадеб, рождения ребенка, Наурыза и т. д. Сюда же восходят языческие обычаи обливания водой сватов, подливания масла в огонь, очищения огнем, освящения воды, совместное нахождение сахара и соли. Тенгрианство и зороастризм сохраняются в памяти народной, в народно-праздничных обрядах, потому что в них не умерщвлена плоть, как в некоторых культах и обрядах официальных религий.

В современном суфизме практически сохранились основные идеи и обряды шаманизма, где состояние экстаза выступает как путь общения с потусторонним миром, как ритуал, пронизанный идеей избранничества и верой в сверхъестественные силы, при этом личности шамана и суфия настолько сливаются, что в разряд мусульманских святых включают и шаманов. Адаптация ислама в Казахстане привела к тому, что религиозные праздники современного ислама – ураза, құрбан айт – напоминают старые языческие торжества, когда режут скот, разжигают костры и т. д.

Следующий за тенгрианством митраизм был полон оптимизма и жизнерадостности, поэтому он стал идеологией отважных и трудолюбивых людей, кочевников и скотоводов, осваивающих новые жизненные пространства. Митра провозгласил вечные ценности кочевника-солдата, что было подхвачено и распространено на Восток и Запад, вплоть до Римской империи, Галлии и Пиренеев.

Культ Митры явился своеобразным мостиком от тенгрианства к идеям зороастризма, где имя Митры – постоянно на первом месте из пяти приятных мест, он занимает приоритетную позицию перед другими божествами. Его культ часто использовался в различных обрядах и мистериях, особенно при заклании животных. В этих мистериях как бы повторялось движение планет и небесных тел, сквозь них представляла человеческая душа, лишенная телесного облачения. Здесь были сильно обозначены языческое, плотское начало и поклонение таинствам и силам природы. Языческие празднества проходили в степи, где разжигались костры и горели факелы, где все веселились и наслаждались жизнью.

Влияние митраизма испытали многие религии. Прежде всего, Рождество Христово, отмечаемое 25 декабря, заимствовано у культа Митры, в этот день зимнего солнцеворота проходил главный праздник – день Митры как Непобедимого Солнца. Митраизм был адекватно воспринят зороастризмом, где бог Митра явился отправной точкой для новой религии огнепоклонничества.

Зороастризм, как и митраизм, возник в среде пастушеских племен, где поклонялись Митре, преемственность этих религий в среде кочевников-скотоводов очевидна. «Староверблюдый» Заратустра установил огонь как божество, которое является живой и всепроникающей сущностью. В Казахстане встречается множество зороастрийских памятников-жертвенников, аташданов. Священники этой религии – маги и могочи, жрецы-язычники – были мудрецами Востока. В древнетюркской письменности отмечено, как зороастрийские могочи встречались с Иисусом Христом в Вифлееме, преклонились перед ним и преподнесли дары – золото, ладан и мирру.

Сущностью зороастрийского учения была направленность на благомыслие, благословие и благодеяние. Это древнее вероучение в Казахстане было приспособлено к местным верованиям и традициям. Так, в зороастрийских захоронениях (оссуариях) присутствуют кочевнические атрибуты – юрты, кошмы, специфическое убранство. Зороастрийцы были очень близки степнякам, которые с древних времен обожествляли огонь и воду и воздавали им дары. Приношения степняков воде состояли из трав, листьев и животных. Жертвоприношение скотом кочевники сопровождали осятительными молитвами, которые спасали душу животного, улетающую в другой мир и продолжающую там жить. Эти жертвы были результатом высоких целей, накопления добрых мыслей, слов и поступков. Высокая и чистая мораль Зороастра

была глубоко философичной и поэтической. Эта особенность была оценена и подхвачена мыслителями разных эпох, шедших «тропами Заратустры».

Зороастризму, вышедшему из скотоводческих регионов, были близки проблемы скотоводства: вопросы корма для скота, воды и пастбищ, улучшения пород животных. В этом вероучении уделяется также внимание вопросам питания людей и их здоровья. Зороастр говорил о необходимости мясной пищи, осуждал пост, поскольку воздержание от пищи есть безумие, оно ослабляет тело, от питания зависит нравственность народа, которая из-за плохого питания ухудшается. Он прямо говорил, что «тот, кто ест мясо, более исполнен доброго духа, чем тот, кто не ест мяса». Земля радостна там, где много скота, а там, где нет скота и жизни, земля печальна, там торжествует смерть, много трупов людей и собак.

Жизнелюбивость зороастризма проявлялась по отношению к природе и людям, мясу и вину. В бурных языческих празднествах объединялись тенгрианство и зороастризм, шаманизм и культ Митры, здесь царили наслаждение жизнью и всеобщее веселье.

Главное, что пришло к нам из древних верований, что сохранилось у казахов, – это дух свободы и вольности, любовь к массовым празднествам с их жизнелюбием и весельем. Здесь еще не умерщвлена плоть людей, как в официальных мировых религиях, где царят аскеза и брэнность. Религиозные праздники современного ислама на нашей почве очень напоминают древние языческие праздники, что говорит об их сильном влиянии.

Древние верования сохранились в менталитете казахов, в их коллективном бессознательном, ему свойственны открытость и незавершенность, в нем неизменно присутствует прелюдия смены и обновления.

Глава 6

ПОЯВЛЕНИЕ БУДДИЗМА. ПОТРЕБНОСТЬ В УНИВЕРСАЛЬНОЙ ФОРМЕ РЕЛИГИИ ДЛЯ СОЗДАНИЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ ОБЩНОСТИ

Из мировых религий раньше всех на территорию современного Казахстана пришел буддизм. Уже Мухан-каган, сын Бумыня, принял эту веру, а его наследник Тобо-каган велел перевести на тюркский язык сочинения по буддизму, начав с «Нирвана-сутры». С момента основания Тюркский каганат был привержен именно буддистской вере, что говорит о ее значимости для тюрков.

При Таспар-кагане из Индии был приглашен проповедник буддизма Чинагупта, который вместе со своими соратниками сумел успешно внедрить в Тюркском каганате буддизм как государственную религию, призванную объединять разнородное население. Археологические материалы свидетельствуют о том, что первоначально буддистская секта возникла в Восточном Казахстане. В 1969 г. археологической экспедицией под руководством Ф.Х. Арслановой было найдено бронзовое зеркало с древнетюркской надписью. По ее заключению, «качество металла и сам тип зеркала не оставляют сомнений в его местном (казахстанском или южносибирском) происхождении. Знаки древнетюркского рунического письма высотой 1,2–1,5 см расположены на краю бортовой зоны (20 знаков) и во второй внутренней зоне (11 знаков)» [175]. Перевод надписи на предмете: «Знатная женщина освобождается от своего [чувства] зависти [гнева]. Ее счастливый удел [ее благодать] наступает». В надписи есть упоминание об огненно-красном драконе, что служит подтверждением магической силы зеркала. Культ дракона в древнетюркской среде отмечен только в Восточном Туркестане. Дракон в двенадцатилетнем цикле присутствует лишь в буддистской символике. Находка представляет собой памятник истории буддизма в Казахстане.

Ученые дают следующую интерпретацию надписи: «Сентенция, зафиксированная в тексте бортовой зоны зеркала, совершенно непохожа на обычные благопожелания, столь свойственные надписям на вещах, которым приписываются дополнительно к основным еще и магические функции. Она содержит вполне определенный этический по-

студат, построенный по принципу причинно-следственного противопоставления и содержащий оценку, понятную автору и читателю из оставшегося за строкой надписи общего контекста... сентенция зеркала отнюдь не связана с магией, а оценка содержит в себе идею воздаяния... прижизненного, а не загробного... Построение сентенции в форме оппозиции состояния благодати чувству характерно ...для буддийской этики, буддийского «пути спасения» [176].

Как известно, в Казахстан пришел северный вариант буддизма – махаяна. Общими для всех версий веры, которые трансформировались в зависимости от наличного духовного состояния общества, явились постулаты существования страдания, причины страдания, освобождения от страданий и пути, ведущего к этому освобождению, которые фигурировали как «четыре благородные истины». Успех буддизма был связан с его учением о страдании, которое сопровождало человека по всей его многотрудной жизни, постоянное ожидание неудач сопровождалось чувством страха. Тотальное существование страданий и потеря, вечная неудовлетворенность привели к положению о непреходящем характере страдания, его неизменности и вечности, ибо даже после смерти и перерождения страдание возникает вновь. Это привело к махаяне, дающей понимание страдания как бесконечного потока неизменных элементов жизни, квантованных пучков жизненной энергии, дхарм. Монотонность этих циклов позволила объявить нереальным все видимое (Я, мир, сами дхармы) и считать его Пустотой (шуньей), что породило элиминацию материальной и духовной субстанций, отрицание души. Итак, постижение мира пришло к абсолютной пустоте. Естественно, что в такой ситуации избавление от страданий возможно лишь как уничтожение желаний и страстей в их крайнем, экстремистском варианте, из чего возник буддистский принцип «среднего пути, требование умеренности. Это привело к проповеди апатичного отношения к жизни, терпимости ко всему. Наступило время релятивизма, «относительности» нравственности, исчезли ясные грани между религиозной и светской моралью, стало невозможным жесткое, последовательное проведение моральных предписаний и императивов. Л.Н. Гумилев дает описание этой тенденции: «Заключалось оно в том, что у людей есть желания, которые порождают при неудовлетворенности страдания, а страдания ведут к смерти, к новым воплощениям и новым страданиям. Следовательно, для того, чтобы избавиться от страданий, надо ничего не желать, и тогда избегнешь и страданий, и смерти» [177]. Из этого вытекает требование абсолютного непричине-

ния вреда окружающему, в том числе и природе. Отношение буддизма к окружающей среде, его удовлетворенность имеющимся состоянием дел вели к освобождению от страданий, медитации, созерцательному мышлению, когда осмысливается целостность бытия и достигается состояние нирваны – абсолютной удовлетворенности и независимости личного бытия.

Сам Будда высказал суть учения в первой Бенаресской проповеди «Сутра, приводящая в движение колесо»: «Существуют две крайности, о биккху, которые необходимо избегать: потворство чувственным наслаждениям – это низко, вульгарно, заземленно, неблагоприятно и бесполезно; склонности к крайнему аскетизму – это болезненно, неблагоприятно и бесполезно. Отказываясь от этих крайностей, Татхагата постигает средний путь (маджима патипада), который способствует видению и знанию, ведет к миру, высшей мудрости, просветлению и нирване» [178]. Умеренность несет основную смыслообразующую нагрузку в концепции принца Гаутама.

Отречение от крайних и предельных желаний приводит к среднему пути, на котором нет уже чрезмерного вожделения или похоти, как и жестокого обращения со своим телом, изнурения его. «Это благородный восьмеричный путь, а именно правильное понимание, правильная мысль, правильная речь, правильное действие, правильный образ жизни, правильное намерение, правильное усилие, правильная концентрация; это, о биккху, является срединным путем, который постигает Татхагата» [179].

Для кочевников в буддизме близким оказалось понимание трех миров – Небесного (верхнего), Среднего (земного) и Нижнего (подземного), что соответствовало представлениям из древних верований Тенгри, Жер-Су, Умай и шаманизма. Это сыграло положительную роль в восприятии новой веры как преемственной по отношению к старой, помогло восприятию иной классификации мира чувств, мира форм и чистого мира, где отсутствуют формы. Впрочем, это уже напоминало иерархию эйдосов: форм у Платона и энтелехию Аристотеля как форму форм, получившую развитие в неоплатонизме. Не подозревая об этом, степняки приняли эту классификацию, ибо речь шла о понятных им существах – тэнгриях – небожителях, людях, асурах, претах, животных и существах из ада. Так, «буддизм получил распространение в тюркской среде еще в позднегуннских государствах Восточного Туркестана (IV–V вв.), с которыми генетически и исторически связано племя ашина» [180]. Таспар-каган организовал буддийскую общину при

дворе. «В этот период были переведены на тюркский язык и записаны для Таспара некоторые сутры ...были воздвигнуты буддистские храмы и монастыри, где сам Таспар принимал участие в обрядах» [181]. Властители каганата хотели владеть не только пастбищами и телами своих подданных, но и их думами, мыслями и ориентирами, для чего требовалась единая религия, общая вера, которая помогала бы каганам в нелегком деле царствования и завоевания новых территорий.

В мире чувств жили люди и небожители, асуры и преты, животные и существа из ада, которые нуждались в удовлетворении своих чувственных потребностей. В двух высших мирах жили только тэнгрии-небожители, которые в мире форм уже, естественно, не имели чувственных потребностей, в чистом мире отсутствия форм у них исчезало и грубое тело. Понятно, что здесь было выражено постепенное избавление сознания человека от иллюзий, лишения его авидьи, незнания истинной сущности мироздания. Лишь на этом пути восхождения можно было прийти к пониманию истины бытия и отрешиться от чрезмерной привязанности к материальному миру и эфемерным успехам в нем. Освобождение от иллюзий плотского мира приводит к исчезновению этого мира, как и других миров вообще, что в итоге порождает понимание пустоты.

Внимание к материальному миру само порождено неведением – авидьей, которая заставляет человека крутиться в «колесе жизни», цикле излишних желаний и аффектов. Это объясняется в третьей проповеди «Закона зависимого происхождения», в котором сказано о пагубном влиянии неведения, приводящем к обыденному сознанию, ориентированному на традиционные ценности и установки типа накопительства, стяжательства и т. д. Взор человека определяет внешние формы материальности, которые становятся целями органов чувств – глаз, ушей, носа, языка, а также тела и мысли. В ходе этого взаимодействия возникают желания, приводящие к жадности, которая становится чрезмерной, затем появляется жажда вечного существования, хотя бы в своих детях, что стимулирует половое влечение, рождение детей. В конечном итоге человек стареет и умирает. Этот круговорот в сансаре наглядно демонстрирует бессмысленность человеческого существования, предназначенного для его монотонного повторения. Положить конец этой бессмыслице и предлагает учение Будды.

Моральные люди наследуют учение Будды, а невежественные имеют загрязненное сознание, характеризующееся повышенной активностью и погоней за сиюминутными радостями. Это зависит от состояния дхарм в организме, чем они спокойнее, тем чище сознание, и, наобо-

рот, чем возбужденнее дхармы, тем грязнее сознание, оно побуждает к деятельности.

Восьмеричный путь есть направление очищения сознания через стадии морали, медитации и мудрости. Для достойного очищения человек должен отрешиться от мирских связей и стать монахом, при этом огромное число мужчин отходит от активного образа жизни, что поначалу у жителей степи вызвало неприятие буддизма. Освободившись от земных желаний, человек, ставший монахом, становится мягче, спокойнее, хотя в нем и продолжает сохраняться внутренняя нестабильность, скрытая в недрах таинственности. В буддизме это состояние обычно сравнивают с поверхностью моря, по которой разлита нефть, готовая в любой момент вспыхнуть. Для полного решения проблемы морального очищения человеку необходимо погрузиться в состояние медитации, созерцания внутреннего мира. Спокойствие и обуздание мысли на основе различных упражнений системы йоги, регулирующих дыхание, погружение в транс, позволяют обрести внутренний мир и стабильность, нейтрализовать мирские желания и ощутить благотворное влияние внутреннего просветления.

Этапом достижения окончательного очищения сознания выступает постижение мудрости, сущности и смысла бытия, когда адекватно воспринимается закон «зависимого происхождения», осознание пагубности земных желаний и устремлений. Сила буддизма заключалась в его этико-нравственной направленности, интенции на осмысление морального поведения людей, которое оказывалось высшим атрибутом человеческого существования. Этика буддизма издавна привлекала людей своей высокой моральной направленностью, проповедью ненасилия. Для прото-казахов понятными и приемлемыми были постулаты буддизма, запрещавшие убийство, ложь, воровство, прелюбодеяние, употребление спиртных напитков. Наиболее привлекательным моментом буддизма для степняков были постулаты, призывавшие к высоконравственному поведению.

Бодхисатва, потенциальный Будда, отказался от нирваны, чтобы помочь другим в деле ее достижения. Жертвенное служение другим как идеал было высоко оценено в степных общинах, где традиционно высоко почиталась способность к самопожертвованию во имя ближних. Степняками с пониманием было воспринято понятие кармы, закон возмездия, ибо в традиционных обществах издревле предполагалось присутствие верховного судьи, который как бы следит за действиями и помыслами каждого человека, что в идее кармы приоб-

рело предметный характер. Соблюдение вышеупомянутых пяти заповедей, а также поступки в честь буддистской общины – сангхи – способствуют улучшению кармы, разрушению обусловленного сознания, направленного на искоренение аморальных мыслей, поступков и дел, высвобождению его из трясины страстей и желаний. Проповедь службы во имя патронимии, а также общины, обитавшей по соседству, была благосклонно принята кочевым обществом, нуждавшимся в защите и охране от поползновений сопредельных государств, постоянной обороне в условиях подвижного, полувоенного существования. В этом заключается разгадка причин восприятия кочевыми обществами махаяны, которая, в отличие от хинаяны, постулировала активные элементы буддизма, действенную помощь ближним, переход от простой абстрактной доброжелательности к состраданию страждущим, к эффективной помощи ближним, служению им. В то время как ранний буддизм ограничивался призывом к непричинению вреда, ахинею, пассивному отношению к окружающей действительности, махаяна акцентировала внимание на активной помощи всем ближним, стремящимся к нирване, тем самым реально воплощая идею деятельной взаимосвязи всех единоверцев. Пропагандируя помощь ближнему, действенно защищая страждущих, буддизм в среде степных народов, нуждавшихся в установлении всеобщих идеологических связей, способных сплотить народ, сыграл значительную роль. Активная этическая пропаганда, установление всепроникающих моральных принципов, действенность нравственных императивов позволили буддизму довольно быстро внедриться в среду кочевников. Особое место при этом занимали привнесенные представления о значении для просветленного человека уже упомянутых шести органов чувств, которые совершенствуются при помощи благотворительности, морали, терпения, усердия, размышлений и мудрости. Область распространения этических установок все более расширяется (не секрет, что мысль тоже становится чувством). При помощи данных шести инструментов просветления каждое чувство становится более объемлющим и приобретает новые свойства, уподобляясь в идеале Будде, который имел пять глаз: обычный; смотрящий за перерождением других существ; мудрости, взирающий на восьмеричный путь; всезнания (глаз Будды) и всевидения. Махаяна не избежала увеличения материальных ипостасей человека для прельщения в целях очищения. Впрочем, по отношению к степнякам это имело смысл, ибо они как раз и были заинтересованы в расширении способов постижения видимого мира.

Распространение среди древних тюрков идей буддизма осуществлялось миссионерами, рассказывавшими о жизни, делах и страданиях будд. Считалось, что мир чувств должны посетить тысяча будд, а их было пока лишь четверо: Краккачунда, Канакамуни, Кашьяпа и Шакьямуни. В этом мире было много бодхисатв, которые в своем стремлении стать буддами достигли просветления, однако пока оставались в мире чувств для помощи единоверцам; были бессмертные, которых ждала чудесная цепь перевоплощений, в итоге приводящая их к рангу божеств. В проповедях священников неизменно присутствовали рассказы о нисхождении на землю будд и бессмертных, священники говорили о сущности человека, его месте в окружающем мире, явлениях на пути познания истины, итогах противоборства добра и зла.

Кочевникам были понятны постулированные буддизмом четыре рождения: появление из утробы матери; из яйца; рождение в воде (сырости); появление путем метаморфоз, и шесть форм перерождения (обитатели ада, голодные духи, животные, люди, просветленные и небожители). Менее понятными выглядели десять ступеней познания мира – удовлетворение от избавления; от ошибок; моральное совершенствование; изучение света; пламя мудрости; достижение трудных побед; стирание граней; дальние пути; надеяние; высшая мудрость, нирвана, однако все же некоторые из этих ступеней были понятны степнякам. Основным же доводом в пользу новой веры служило то, что с ее помощью люди могли самосовершенствоваться, выбираться из ссор, лжи и злобы, изменять свои нравы, что способствовало вступлению на истинный путь. Преимуществом махаяны перед хинаяной было также и то, что она с помощью учения «большой колесницы» открывала дорогу на небо душам умерших. Нирваны могли достичь все, кто прошел путь просветления, в то время как в хинаяне это достижение было уделом избранных, что говорило о демократизме махаяны, на что делали упор монахи, проповедовавшие это направление буддизма. Это было созвучно душам тюрков, которые на этапе военной демократии уделяли большое внимание равенству кочевников на поле брани или во время кочевков. Понятие пути, вводимое буддизмом, органично кочевникам, видевшим в нем (сообразно махаяне), не только дорогу в пространстве, но и жизненный путь человека, постоянно находящегося в пути, череду символов его жизни, имевшую для него глобальный смысл. На этом пути взлеты и падения подобны восхождению на горы и падению в пропасть, преодолению рек и вод, других пространственных символов. Понятие пути оказалось ключевым, в нем соединяются пространство и

время, присутствует единство реальности и функционирования, в котором отражаются жизненные перипетии человека.

Особенное понимание получил постулат о том, что «каждый человек может спастись», и в этом смысле освобождение от греховности предназначено для каждого. Всеобщее спасение как призыв к народу получило широкий отклик у прототюрков. О.О. Розенберг писал, что «по учению буддизма, каждая личность со всем тем, что она есть и мыслит, со всем ее внутренним и внешним миром есть не что иное, как временное сочетание безначальных и бесконечных составных частей, как бы лента, сотканная на известном протяжении безначальных и бесконечных нитей. Когда наступает то, что мы называем смертью, ткань с определенным узором как бы распутывается, но те же самые необрывающиеся нити соединяются вновь, из них составляется лента с новым узором» [182], Эти слова известного буддолога представляют яркую и образную характеристику существа учения и удачное сравнение дхарм, мелких частиц причинно-следственных связей бытия с бесчисленными нитями мироздания. Эти «бесчисленные нити, из которых соткана данная личность, составляют как бы пучок ниток, как бы ту «основу ткани, те продольные нити, которые в ткани соединяются то в тот, то в другой узор; ни одна нить не может войти в другую основу, в чужую личность, которая есть такое же обособленное сочетание нитей» [183]. Понимание жизни как бесконечной цепи перерождений служило людям основой их уверенности в смысле существования, который теперь заключался в достойном характере жизни в данном облике, дабы при перерождении не очутиться ввиду греховности на ступеньку ниже. Значение кармы состоит именно в предопределении перемещения индивида в разные места вселенной. Специальная шкала совершенствования предопределяла дальнейшую судьбу человека, то, чем ему быть в следующем перевоплощении. Сочетание нескольких дхарм дает скандхи, объединение которых образует душу человека, способную либо достичь нирваны, либо нет. Оказывается, что онтологическое понимание души и всех духовных образований, которые восходят к мелким частицам – нитям, вполне материально и имеет место в мире чувств. Поэтому достижение совершенства в процессе жизни людей осуществляется путем очищения от грязи сансары, избавления от заблуждений и гнева. С очищением к человеку приходит радость, он излучает мягкость и терпимость, становится лучезарным, способным совершенствоваться приобретенные добродетели, обретает непобедимость как совершенство смадхи (в сосредоточенном мышлении). Понимание условностей

иллюзорного мира есть прохождение настоящего в будущем, этим достигается совершенство в мудрости и порождается милосердие во всем и ко всем, стремление к спасению всех. Здесь уже все вещи предстают такими, какие они есть в действительности, т. е. без иллюзий, включая тем самым «частицу Будды». Завершается путь «спасения» проповедью учения Будды, несущего добрую мудрость и спасение всем живым существам в подлинном смысле, где жизнь человека находится в согласии с законами дхармы, происходит переживание им своей истинной сущности и осознание подлинной реальности, отличной от данного мира. Из всех шести типов обитателей мира чувств в мире абсолютной реальности не могут совершенствоваться лишь небожители, которые уже достигли мира отсутствия форм. Асуры постоянно терпят поражения от йогов и не занимаются ничем другим, у животных нет разума, потому они и не стремятся к совершенству, преты и существа из ада постоянно страдают, поэтому вечно заняты избавлением от мучений. Единственными, кто мог и должен был совершенствоваться, оказались люди, для которых и предназначался путь спасения.

Согласно данным исследований, в Китай буддизм пришел из Индии через Среднюю Азию, где сохранились многочисленные следы этой веры. В ее распространении значительную роль сыграли согдийцы, о чем свидетельствуют надписи на тюркском языке, обнаруженные в Восточном Туркестане. На территории Семиречья обнаружено большое число археологических памятников, которые несут следы буддизма. Семиречье составляло центральную часть пути из Средней Азии в Китай, поэтому согдийские тексты обнаруживаются на большом культурном пространстве, вплоть до японского города Нара. Буддистские памятники, монастыри, мавзолеи идентифицируются довольно просто, поскольку они отличаются от других религиозных строений. Так, для них характерны полное перекрытие мавзолеев, наличие жилых и хозяйственных помещений в восточной части монастырей, каменные лавки и суфы вдоль длинных стен прихожих, где возвышаются также монументальные скульптуры. Обычно по обе стороны входа в храм были каменные ступени, над которыми возвышался Будда. Внутри буддистских храмов на территории Казахстана были обнаружены иконы с позолотой, а на полу – изображение Будды.

Проникновение буддизма в Семиречье, инициированное согдийцами, привело к появлению в буддистских общинах представителей местного тюркоязычного населения, о чем свидетельствуют археологические раскопки в Ак-Бешиме, где были обнаружены два буддистских храма.

Один из них представляет собой квадратное строение (38 x 38 м), вход в него был с северной стороны, внутри строения находилась крестообразная целла (10 x 10 м) с двумя длинными коридорами, выходящими в небольшой дворик. Вдоль коридора в храме располагались скульптуры, от них остались лишь следы, стены храма были покрыты узорными росписями и изображениями Будды, Бодхисатвы и Докшита [184].

В IX–X вв. были построены два храма в Краснореченске, отличающиеся от описанного выше. Центральная целла первого храма представляет собой небольшое (3,2 x 3,2 м) помещение с двумя коридорами по сторонам, вход в него находился на юго-восточной стороне. Стены помещения были украшены узорной росписью зеленого, красного и коричневого цветов. Снаружи с трех сторон целлы тянулась галерея. Второй Краснореченский храм очень похож на первый в Ак-Бешиме. Он имеет открытые стены, небольшой дворик с двумя прихожими. По центру строения сохранились следы арки под башней. Вдоль стен храма располагались скульптуры, крупные из них не сохранились, найдены лишь остатки и осколки скульптурных украшений. Осколки двух глиняных скульптур были обнаружены у входа в центральное помещение. Судя по следам изваяний, они имели каменную основу, размеры же их были более 2 метров. Большая часть скульптур, по всей видимости, была уничтожена еще в древности. Обнаружены следы художественных узоров на желтой глине и множество следов перестройки помещений. В западной части храма находилась скульптура «Будда в нирване» длиной 8 м и шириной 1,5 м, сохранились осколки головы и туловища. Изваяние лежало на правом боку на красном каменном постаменте. Одежда Будды также красного цвета со множеством складок. Скульптурное изображение в буддистской общине Семиречья имело много отличий. У Будды широкое лицо, с ямочками на обеих щеках, взор его обращен несколько вниз, кончики ушей оттянуты назад, глаза полузакрыты. В краснореченской скульптуре верхние веки, верхняя часть носа и края губ Будды очерчены красной краской, а глаза к вискам удлинены черной. Ресницы и крупные пряди волос выписаны синей и черной красками, на височной части головы подвешены полушария колокольчиков, есть украшения на груди, а на руках – браслеты. Среди часто встречающихся находок – скульптурки будд и бодхисатв, позолоченные и украшенные драгоценными камнями, бронзовые знаки и бляхи, различные изделия из минералов, богато инкрустированные камнями и металлическими вкраплениями. Так, в Краснореченском храме привлекает внимание гранитная стела с изображением Будды

в форме металлической отливки длиной 60, шириной 32–35, толщиной 14 сантиметров. Рисунок состоит из трех частей. На верхней части внешней стороны стелы Будда изображен сидящим на стебле многолетнего растения, и по сторонам от него – бодхисатвы. Их лица обезображены. В центре располагаются два священных животных, внизу представлены рисунки строителей храма. На сохранившихся обломках видны выполненные с большим мастерством цветные изображения героев из индийской мифологии. На внешней стороне отливки – следы надписей на индийском языке. Среди привнесенных извне изделий отмечается влияние искусства Аджанты, особенно заметное в узорчатом небольшом камне, именуемым «Будда миру».

Особенно замечательны материалы археологических раскопок подземного монастыря вблизи известного средневекового города Испиджаб (Сайрам). На склоне гор под курганом обнаружены подземные узкие и длинные комнаты. Кумбез (верхняя часть строения) перекрыта кирпичной кладкой, характерной для VI–VIII веков. Это определяется по глиняным подпоркам, окрашенным черной краской, что было характерно для стен наземных построек того времени. Буддистские подземные монастыри и храмы были широко распространены от Восточного Туркестана, Кашгарии до Дунхуаня в Китае. Следы таких построек, имеющих общие черты с подземными архитектурными сооружениями Бихара в Индии, пещерным стилем монастырей Магадхи и его окрестностей, обнаружены в Южном Казахстане. Подземные монастыри состояли из одной или нескольких молелен и ряда келий. Найденные у Испиджаба подземные комнаты, по-видимому, были кельями.

В этих монастырях, храмах и кельях монахи молились за освобождение душ грешников от плотских и земных желаний, за отрешение их от ложных иллюзий сансары. Их цель состояла в том, чтобы убедить людей в ложности обычного мира, где все совершает свой вечный и лживый круговорот, от возникновения до развития, изменения и вплоть до смерти. В этом мире явлений господствует закон кармы, который воздает должное каждому: возмездие за грехи и воздаяние за добродетели.

Монахи говорили о бессмысленности жизни в этом мире, который может рассматриваться лишь как временное пристанище на пути в нирвану, достичь ее может только человек, живущий добродетелями. Вечный круговорот жизни в определенной телесной оболочке приходит к своему финишу, за которым следует смерть, которая есть ступень к следующей жизни в новом обличье. После перерождения человек обретает ту форму, которую он заслужил своими деяниями в прошлой

жизни. Единственное, что может прервать эту монотонную цепь бытия, это переход в нирвану, которая в одном из направлений буддизма (махаяне) отождествляется с сансарой, поскольку все есть пустота (шуньята), а положительной может быть лишь татхата – трансцендентальная сущность Будды, которая есть безличный абсолют. Не касаясь концептуальных сложностей различных ветвей буддизма, их тонких и малопонятных для степняка имманентных различений, можно отметить такие простые практические пути достижения очищения (просветления), как благодеяние, соблюдение предписаний, наращивание терпения, делеяние усердия, освобождение от иллюзий и чистое созерцание. В целом буддизм остался в своей практике концепцией нравоучительства, ибо к чистому теоретизированию в нем можно отнести лишь понимание чистого созерцания.

Большое воздействие на умы и сердца простых степняков оказал постулат практического благодеяния, по которому человек должен откликаться на просьбы о подаянии, соразмеряя со своими возможностями, передавать ценности и вещи. Это позволит человеку, согласно шаштре, освободиться от скупости и алчности и вызовет чувство радости у просителя. Человек должен помогать ближнему освободиться от опасностей, трудностей и страха. В этом ему поможет учение Будды, которое он должен проповедовать, не желая ни славы, ни выгоды, ни почестей. Распространяя эту веру, человек несет людям радость просветления и освобождения от страха.

Желающий спасения должен соблюдать предписания, по которым, помимо лжи, убийства, воровства, прелюбодеяния и употребления спиртных напитков, следует избегать краснобайства, жадности, обмана, ревности, злословия, хитрости, лести, гнева, ненависти, сомнительных речей и неверных взглядов. Имеющему и выращивающему терпение следует быть терпимым по отношению к вспыльчивости и раздражительности людей, избавляться от чувства мщениия, хладнокровно относиться к утратам и приобретениям, славе и бесчестию, хвале и хуле, радости и страданию.

Усердный человек не должен быть ленивым, нерадивым и небрежным в своих добрых деяниях, ему следует быть твердым; полным решимости в достижении просветления. Для этого необходимо избавиться от страха и малодушия, помнить о бессмысленности всех страданий тела и сознания в ходе бывших перерождений. Усердие должно быть направлено на достижение великой цели просветления благодаря старанию и помощи себе и другим.

Особое место на пути «просветления» занимает метод прекращения иллюзий и чистого созерцания. По существу, здесь речь идет о способах психической саморегуляции, медитации, которая направлена на постижение человеком состояния углубленного сосредоточения. Это соответствует традиционному буддистскому постулату «третьего пути», поскольку так достигается значительное снижение реактивности, устраняются агрессивность и экстремистские наклонности. Расслабляясь, индивид входит в состояние отрешенности от внешних объектов и внутренних переживаний. Шаматха, «прекращение иллюзий», означает успокоение, душевный покой, а випашьяна – по определению чистое созерцание или интуитивное рассмотрение, правильное знание, в психологии – трансцендентальный анализ.

В шаматхе главным оказывается отстранение от внешнего мира, ликвидация всех видимых и внутренних аффектов, элиминация возбуждающих и эпатирующих факторов, благодаря которой достигается уравновешенное и умиротворенное состояние сознания, его абсолютное спокойствие. В буддизме подразумевается, что ликвидация всех внешних стимулов возрождает изначальную чистоту сознания в его абстрагированности от объектов действительности.

Випашьяна олицетворяет собой самоуглубление, интроспективное рассмотрение, осознание эфемерности всего внешнего, медитацию как интуитивное созерцание. Анализ здесь играет роль постольку, поскольку в изучаемых эмпирических явлениях разыскивается подразумеваемая в них абсолютная реальность бытия, которую можно созерцать лишь интуитивно. Это оказывается исследованием форм проявления трансцендентной реальности, которая может быть осмыслена лишь путем непосредственного узрения сути.

Применение шаматхи пришлось по душе спокойным, неторопливым степнякам, которых житейские невзгоды и непредсказуемые результаты хозяйственной деятельности приучили к своеобразному фатализму и предрешенности смысла деяний. Кочевник в отличие от землепашца не мог знать исхода своей деятельности: он был слишком близок к природе и непосредственно зависел от нее. Укорененность степняка в реальном бытии природы сказалась на его мировоззренческих построениях, среди которых важное место занимало стремление не мешать природе, не чинить ей вреда, как и обществу, а для этого необходимо было предаться мудрому спокойствию бытия.

Человек должен обитать в спокойном месте, упорядочив свои мысли, в ходе медитации сидеть прямо, не задерживая свое внимание ни

на дыхании, движении, образах, формах, видениях, слышимых вестях, любых ощущениях, восприятиях, представлениях и даже ни на мыслях. Говорят, что и мысль об искоренении самих мыслей также должна быть изгнана, хотя бы как категорическое предписание. При этом постулируется отсутствие внешнего мира, не присутствует даже свое сознание, о котором также не надо мыслить. Подчеркивается, что процесс медитации должен проходить постоянно, даже при ходьбе, любой другой деятельности, должно лишь сохраняться состояние непрерывного созерцания и интуитивного анализа. Это импонировало кочевникам, которые могли заниматься медитацией во время кочевков, монотонного, лишенного дискретностей существования. Естественно, что самосозерцанием нельзя увлекаться, при наличии постоянной отрешенности от действительности оно легко превращается в обычную лень и самодовольство. В махаяне необходимо было идти далее и, не ограничиваясь уходом во внутренний мир, перейти к состраданию ближним и помощи им в деле просветления. Тогда вступало в действие «чистое созерцание», которое ставит отстранение от внешнего мира себе на службу, подчиняет его и становится основой всего сознания просветленного человека. Эти два аспекта – успокоение сознания посредством прекращения неведения и анализ на основе непосредственного интуитивного созерцания – оказываются тесно взаимосвязанными, и их нельзя даже представить себе друг без друга, естественно, с приматом созерцания.

Ясное созерцание посредством интуиции показывает состояние мирских дхарм, которые постоянно то возникают, то разрушаются. Вследствие этого непостоянства, отсутствия стабильности и существует страдание, которое пронизывает весь мир. Перед человеком оказывается мир, состоящий из сплошных страданий, которые кажутся неуничтожимыми, они вечны, поэтому все существа с физическими телами нечисты, грязны и замараны, среди них нет ни одного, которому можно было бы радоваться. Существо випашьяны направлено на выработку плодотворной стратегии очищения, в котором было бы достигнуто действительное просветление, а методом для этого оказывается лишь морально-психическое самосовершенствование, которое должно быть распространено и на других страждущих. Как видно, первая часть этого метода достижения просветления заключается в ликвидации отрицательных явлений сансары, отстранении от них. Основное направление на данном пути составляет «ясное созерцание», в ходе которого достигается освобождение, очищение на основе сострадания, взращивания добрых наклонностей и способностей, что и составляет суть второй ча-

сти. Впрочем, обе эти составляющие находятся в неразрывном единстве, их не рекомендуется противопоставлять, различия между ними весьма относительны, ибо направлены на достижение одной цели. Применение обоих методов в единстве оказывается основным регулирующим требованием буддизма.

Для народа, находившегося на стадии родоплеменного развития, особое значение имели коллективистские установки, в которых на первом месте были интересы общины или племени, а индивид имел значение в той мере, в какой он выражал эти интересы. Как нельзя лучше поэтому в казахской степи была воспринята идея отсутствия индивидуального Я, в которой личность всецело подчинялась высшим коллективным соображениям. Это укоренилось в социальной психологии казахов настолько, что даже и ныне в обществе наблюдается примат коллективистских установок, клановости, групповых интересов.

В отличие от западной философии, где было провозглашено значение индивидуального Я как основы жизни и духовного производства, буддизм своим базисом сделал отсутствие этого Я. Атман оказался не существующим, он был объявлен иллюзией, а вера в существование Я квалифицировалась как заблуждение, точно так же, как и вера в наличие реальности внешнего мира, структурных элементов бытия, всего объективного. Хаос (грязь) в умах людей приводит их к заблуждениям о существовании индивидуального Я и наличии дхарм, что характерно лишь для обычного сознания. В одной из буддистских сутр образно говорится о том, что ложное, отравленное сознание – злой дракон, иллюзии и ложные взгляды – духи и черти, три яда (алчность, гнев и невежество) – ад, сами же глупость и невежество – скоты, животные а десять добрых деяний – рай. Если индивидуальное Я исчезнет, то пропадут драконы и рыбы, духи и черти, скоты. На удаление Я буддизм возлагал самые большие надежды и посредством этого стремился избавиться от различных невзгод, которым подвергался человек в обыденной жизни, стремясь удовлетворять свои низменные и пагубные желания.

Если не существует дхарм, из которых состоит все, то не должно быть и индивидуального Я – такова простая логика буддистов. В случае индивидуального существования Я имело бы стабильную комбинацию различных нитей-дхарм, что невозможно уже по определению, ибо они всегда существуют лишь временно, и потому осуществляется круговорот времен. А вот иллюзия индивидуального Я возникает из-за наличия пагубных страстей индивида, его эмоциональных аффектов, стремления к чрезмерному, которое стимулирует низменные или

чрезмерные желания. Поскольку оказалось, что дхармы не имеют истинного бытия, то они были отнесены к порождениям общего сознания – вместилища.

Это прасознание оказалось включающим в себя все виды сознания, производящим дхармы, и переходный этап к нирване, будучи ее частью. В сложной и разветвленной системе буддизма само прасознание включает такие разновидности сознания, как зрительное, слуховое, обонятельное, вкусовое, осязательное восприятие, а также восприятие предыдущего момента, «омраченного» сознания и самое себя. Определение этого сознания – вместилища – оказалось двойственным, ибо оно, с одной стороны, представляет мир сознания, в том числе и омраченного, с другой же – является принадлежностью нирваны, знаменуя собой дорогу в нее. Оригинальным выглядит объяснение всех видов сознания, которые эфемерны, однако считаются существующими, ибо трансформации и изменения этого правосознания индивиды принимают за свои, отсюда – иллюзии, внешние объекты и индивидуальное Я. Появляется плохая карма, идет дальнейшее перерождение людей, и в этом круговороте не видно ничего положительного. Эти иллюзии похожи на болезнь глаз, когда происходят видения несуществующих вещей и фантазмы сознания.

Ядами сознания, как известно, являются страсть, злоба и невежество, символами которых в сансаре были петух, змея и свинья, олицетворявшие эти три порока. Для внедрения основ учения в сознание степняков проводники буддизма использовали плакаты с изображением круга сансары, представляющим круговорот бытия. В этом круге вышеупомянутая троица занимает центральное место. Окружность вокруг нее наполовину черная, что говорит о пути грехов, ведущем в ад, и наполовину белая, показывающая дорогу добродетелей к освобождению от грехов сансары. Очерчены пять секторов, где изображены шесть перерождений душ: небожителей, борющихся с асурами, людей, животных в аду и в области прет. Далее на внешнем круге изображены 12 звеньев причинно-следственной зависимости: слепой означает неведение, начало грехопадения; гончар – формирование в процессе кармы; обезьяна на плодовом дереве – сознание; лодка – имя и форму; пустой дом – органы чувств; любовная пара – соприкосновение; человек и стрела в его глазу – чувство; человек, пьющий вино, – жажду, желание; человек, собирающий плоды, – привязанность; птица, сидящая на яйцах в гнезде, – бытие; роженица – рождение; труп – смерть. Так изображен обычный путь человека из прошлого через настоящее в будущее.

Наглядная агитация буддизма простиралась и на анализ метаморфоз мира сансары, что отражено в пяти секторах перерождения душ. Степняк мог лицезреть, как тенгри и асуры воюют друг с другом из-за плодов дерева, удовлетворяющего все желания. В соседнем секторе изображены мучения людей – рождение, болезни, старость и смерть с их бессмысленностью. Животные, как в учении Дарвина, находятся в постоянной борьбе за существование, грешники мучаются в аду, а в следующем секторе изображено их превращение в претов за грехи скупости по отношению к церкви. Преты постоянно страдают от голода и жажды, имеют огромные тела, слабые руки и ноги, тонкое горло. Мучения их проистекают от того, что после их прикосновения все сгорает или превращается в нечистоты. Претов преследуют адские стражники, отбирают у них съестное, других же постигают иллюзии видения, в которых вода видится гноем, а пища – нечистотами. Если они все же съедают пищу, то в желудке она превращается в огонь и обжигает их изнутри. Как видно, жизненные перипетии не доставляли радости обитателям видимого мира сансары.

Плакатно изображался и ад, куда перешел близкий прототюркам Эрклиг – властитель подземелья. Зеркало в его руках показывает все достоинства и прегрешения человека. С помощью зеркала Эрклиг-хан разбирал прижизненные дела усопших, которые представляли адские стражники. На весах взвешивались черные и белые бобы, соответственно, представлявшие грехи и добрые деяния почивших, от чего зависела судьба их душ, которые либо попадали в нирвану, либо же оставались в сансаре и перемещались к перерождениям в вышеупомянутых пяти секторах.

По источникам, Семиречье было вторым после Мавераннахра центром распространения буддизма в Западном Туркестане. Справедливы слова В.В. Бартольда о «культурном единстве страны между Аму-Дарьей и Чу». Далее он писал: «Китайские историки называют жителей Трансоксании буддистами» [185]. По свидетельству аль-Недима, буддисты в Трансоксании были предшественниками манихеев. У Фихриста сказано: «Этой веры (буддийской) придерживалось большинство жителей Мавераннахра до ислама и в древности» [186]. Буддизм занимал значительное место в духовной жизни кочевников, помогая их духовному объединению. Буддизм был официальной религией Тюркского каганата.

Глава 7

МАНИХЕЙСТВО. ТРИ ВРЕМЕНИ МАНИ. ЭМАНАЦИЯ ПЕРВОСУБСТАНЦИЙ

В анализируемый период на территории Казахстана существовало несколько верований различного толка, среди которых культы Тенгри, Жер-Су, Умай и шаманизм (баксылык), которые отражены в енисейских рунических письменах, буддизм, тексты которого были записаны на основе курсивного письма, манихейство, освещенное в рунических текстах и в «Книге гаданий», и митраизм. Если взять за точку отсчета VIII век, то перечисленные верования успешно функционировали на всей территории современного Казахстана практически одновременно, Список верований дополнялся христианством в формах несторианства и яковитства, также активно влиявшего на религиозную атмосферу в эпоху раннего средневековья. Это – время, когда началось активное вторжение арабов, завершившееся победоносным внедрением ислама. Следовательно, VIII век отмечен поражающим воображение синхронным существованием на территории Казахстана различных конфессий.

Малый религиозный космос, сосредоточившийся в Южном Казахстане и Семиречье, представлял по существу развернутую картину основных конфессий мироздания, что благотворно отразилось на духовной жизни степного общества, исторически подверженного благодатному влиянию нравственных и моральных установок. Быть может, именно с этого времени веротерпимость стала характерной чертой степняков, сохранившейся до наших дней. Уважение к другим конфессиям, чуждой вере всегда было основой мирной жизни народа, в противном случае, как известно, быстро возникали взаимные претензии, начинавшиеся с идеологических трений и завершавшиеся «священными» войнами.

VIII век оставил письменные свидетельства, выполненные в рунической и буквенной графике в виде эпитафий, предписаний, молитв, гимнов, несколько позднее – историко-героических поэм, жыров, дастанов, назиданий, притч и рассказов. Многие из них в той или иной форме сохранились до наших дней, а «Назидания» Абая, будучи продолжением

жанра, вышли уже в XX веке. Тюркская письменность VIII века выразила напряженное взаимодействие различных религиозных ориентаций.

Одной из наиболее загадочных конфессий было манихейство. Об этой религии, затерявшейся в глубине веков, знает лишь узкий круг специалистов. Создателем этого учения, оказавшего заметное влияние на человеческую культуру и историю, был уроженец Месопотамии Мани, исключительно одаренный писатель и художник. В истории философии манихейство обычно относят к гностическим учениям, которые занимались диалектикой понятий и категорий самих по себе, безотносительно к объективной действительности. Но если классический гностицизм, исследовавший соотношение, имманентную структуру таких понятий, как добро и зло, занимался соотношением категорий вне их онтологического содержания, то манихейство стремилось объяснить природу борьбы добра и зла, выйдя за пределы мышления в объективный мир. Л.Н. Гумилев объясняет этот выход в трансцендентность следующим образом: «Мани проповедовал такую идею: раньше свет и тьма были разделены между собой и тьма была сплошная, но не одинаковая – там были облака сгущенного мрака и разреженного мрака, и они двигались в беспорядке, в таком броуновском движении, и однажды случайно они подошли к границе света и попытались туда вторгнуться» [187]. Отсюда следует, что манихейство было религией дуализма, в которой светлый и добрый бог противопоставляется темному и злему. Для нас важно отметить, что боги в тюркской интерпретации продолжают сохраняться прежде всего в образе Тенгри, присутствующего в известной «Книге гаданий»: «Ала атлы жол тәңірі» (Бог путей (судеб) + на пегом коне).

Время появления «Книги гаданий» вызывает большие споры. Первый переводчик В. Томсен, а также А. фон Габен и С.Е. Малов считали, что она появилась в середине VIII века. Об этом свидетельствует нахождение рукописи в провинции Ганьсу, где традиционно проживали усунь, подвергшиеся сильному религиозному влиянию со стороны согдийцев. И.В. Стеблева пишет: «Если учесть, что манихейство было распространено в Восточном Туркестане еще до того, как сюда после разгрома Уйгурского каганата пришли уйгуры, и что в Дуньхуане тюркское население жило еще до прихода уйгур в Северо-Западный Китай, то, может быть, и не следует связывать появление «Книги гаданий» с историей Уйгурского каганата» [188].

Манихейство было синкретической религией, на которую оказали влияние митраизм и шаманизм, язычество, зороастризм, буддизм и христианство. Любопытно, что сравнительный анализ «Книги гаданий»

с тюркскими легендами и поверьями выявил в манихействе элементы шаманских и даже дошаманских культов, особенно в связи с животными, что естественным образом исходит из основного, скотоводческого, способа хозяйствования кочевников. Древний зороастризм, от рук духовников которого погиб сам Мани, присутствует в структуре манихейства в различных компонентах. Так, «Ала атлы жол тәңірі», олицетворяющий стремление протоказахов к движению и развитию, сравним с зороастрийским Зерваном, который также воплощает в себе бесконечный бег времени. «Бог путей (судеб) на пегом коне» был верховным в иерархии божеств, а пестрость (пегость) его коня, чередование светлых и темных путей выражали борьбу и смену дня и ночи, света и тьмы, добра и зла. «Я – бог судеб (букв. – путей) на пегом коне, утром и вечером я скачу. Перед (собой) двух месяцев человеческого сына он встретил. Человек испугался. «Не бойся!» – он сказал. «Я дам тебе счастье!» – он сказал. Так знай: это хорошо» [189].

Амбивалентность манихейства проявлялась везде: в присутствии во всем светлого и темного начал, в бинарности языковых конструкций, в дуализме человеческого тела. Из легенды следует, что мрачные и темные силы подошли к границе светлого мира и попытались через нее прорваться, против них выступил первочеловек Ормузд. Он был разорван на части, его светлое тело распалось на мелкие частицы, в которые внедрились темные силы и мучают их. Миссия манихейства заключалась в освобождении светлых корпускул от мрачных частиц, уничтожении темных сил, которые держат в неволе светлые силы и добрые начала.

В тексте «Книги гаданий» 65 разделов, которые обязательно заканчиваются оценочным суждением: «это хорошо» или «это плохо». Для сопоставления бинарностей можно взять строфу 43 и далее: VII. «Человек (муж) быстро возвращается, хорошие вести (букв. – слова и речи) доставляет, говорят. Так знайте: это хорошо». VIII. «Я – змея с золотой головой. Мое золотое брюхо когда рассекли мечом, мне самой – путь из норы, моей голове – путь из (его, ее?) дома» – говорят. Так знайте: это плохо. IX. «Большой дом сгорел. (Ничего) не осталось вплоть до его основания, (ничего) не осталось вплоть до его ограды, говорят. Так знайте: это плохо». X. «Я – зевающий тигр. Моя голова в камышах. Такой важный я! Доблестный я!» Так знайте: это (хорошо)» [190].

«Книга гаданий» является первым письменным источником манихейства, и уже вслед за ней пойдут «Священная книга двух основ», «Большой гимн к Мани» и другие. Интересно, что в «Книге гаданий» нет упоминания божеств, присущих манихейству, но в ней присут-

ствует его отчетливо выраженная дуалистическая традиция, что дает основание считать этот труд памятником именно этого религиозного направления. В работе ощущается сильное влияние старинных тюркских текстов, выражавших дошаманские и шаманские представления, причем именно со стороны формы, в которую облакается интимное содержание религиозного течения. И.В. Стеблевой установлена явная аналогия этой «Книги...» с надписями на древнетюркских памятниках, установленных в честь Кюль-Тегина, Тоньюкука, Бильге-кагана и других, которые состоят из трех- и четырехстиший с добавлением двустрочного зачина, т. е. по степени возрастания (два-три-четыре): «Вверху стоял туман (мгла), внизу стояла пыль. Птицы летели (и) сбивались с пути. Звери бежали (и) сбивались с пути. Люди шли (и) сбивались с пути. Снова по милости неба на третий год все увидели друг друга в здравии (и) благополучии. Все радуются (и) веселятся, говорят. Так знайте: это хорошо» [191]. Этот текст по структуре очень близок к тексту «Малой надписи» в честь Кюль-Тегина. Также видны аналогии и с другими старотюркскими поэмами. Местами в «Книге гаданий» присутствуют и пятистишия, которые возникают вследствие трехстишного зачина, расширения основной части, усиления заключительного вывода.

Существовало и специальное манихейское письмо, которым записывались тексты этого учения и которое позднее на Востоке, и особенно в Туркестане, было вытеснено буддизмом. В это время появились труды, в которых установки, идущие из манихейства, уже переплетаются с буддистскими. Одним из них стал «Большой гимн к Мани», который был распространен в Турфане Восточного Туркестана. Здесь Мани уже полностью отождествляется с Буддой: «Надежда всех пяти миров / учитель чистейших основ, / с сердцем, полным почтения, я склоняюсь (перед тобой), / мой почитаемый, именитый отец Мани, мой Будда!» [192]. Здесь зафиксированы растворение манихейства в других религиях и его уход с исторической арены. Позднее культ Мани попадает под влияние христианства, его отождествляют с Ангелом, и в целом наступает большая неразбериха.

Для более глубокого понимания существа учения Мани необходимо обратиться к другим текстам. Одним из замечательных памятников манихейской веры был Хуастуанифт – покаянная молитва, написанная специально для тюркского населения, подверженного влиянию учения Мани. С.Е. Малов полагал временем написания рукописи V век, т. е. задолго до прихода арабов: «Нельзя ли думать, что это – один из самых древних литературных тюркских памятников, появившихся где-нибудь

в Средней, не в Центральной Азии, счастливо сохранившихся от уничтожающих рук последователей ислама в Средней Азии (где-либо в Узбекистане или Казахстане)... Принимая во внимание смену культур в Средней Азии, где уже в конце VII и начале VIII в. были арабы со своим исламом, можно допустить, что Хуастуанифт был создан еще до проникновения ислама, т. е. что перевод этой молитвы мог появиться уже приблизительно к V в. н. э.» [193].

В переводе Л.В. Дмитриевой нисхождение Ормузда на землю для борьбы с темными силами мрака описывается так: «Бог Хормузда вместе с пятью богами (силой) чистоты (святости?) всех богов (с небес), чтобы сражаться против демонов. С дьяволами дурных деяний – и пятью различными (видами) демонов он сразился». И далее повествуется, как первочеловек с друзьями потерпел поражение, и произошло смешение, в ходе которого добрые силы превратились в злых под давлением сил тьмы: «Боги и демоны, свет и тьма тем временем – (все) смешалось. Бога Хормузда воины – пять богов – и наши души сразились с демонами греха и были ранены и (повержены) наголову. Также: все значительные (из) демонов (с) ненасытным и бесстыдным демоном жадности со ста сороками тысячами демонов в (злом) умысле объединились и безумными, бессердечными стали» [194].

И вот происходит полное перерождение всех добрых и значительных сил, которых обуяли грехи жадности и злобы, а потому они стали похожими на демонов мрака с их бессердечием и безумством. Естественно, после этого они забыли царство света: «Они (совсем) забыли вечную обитель богов, где они сами родились и были созданы. От светлых богов они отделились. И после того, мой боже, потому что дьявол дурных деяний – Шмну наши мысли и наши помыслы совращал к деяниям демонов; и потому, что мы стали глупцами и безумцами; и так как мы грешили и ошибались против основы корня всех светлых душ, против чистого и светлого бога Зервана» [195]. Так завершается это время Мани. Еще нет ясного разделения на «первое» и «второе» время, ибо действия перемешались, хотя ясно, что «первым» является то время, когда все оставались в первозданной чистоте. Второй раздел покаянной молитвы посвящен роли Солнца и Земли в процессе очищения светлых начал от сил мрака и человеческого греха самовозвеличения. «Еще: если воедино основа и корень всех вестников, чистых (священных) имен и добродетельных душ, света земли и воды (мира?) отправляться к обители богов – к богу солнца и луны и к богам, пребывающим в двух светлых дворцах (?), то передняя (первая?) дверь (на пути к ним) – бог солнца

и луны... мы, хотя во грехах и (не) зная этого, сколько грешили против бога солнца и луны... мы говорили про себя самих, что мы выше (бога) солнца и луны, то об освобождении от этих двух в неведении совершенных (нами) грехов мы молим; прости (наши) согрешения!» [196].

Романтично описан процесс пленения богов, которые посланы вместе с Ормуздом на землю для спасения света: «Еще: в отношении пяти богов –воинов бога Хормузда: первый – бог легкого ветра (зефира?), второй – бог ветра, третий – бог света, четвертый – бог воды, пятый – бог огня. Не будучи в состоянии отправиться в обитель богов, потому что, сразившись с демонами греха, они были ранены и потому что они присоединились к тьме, они (и сейчас) находятся на этой земле... Все находящееся на этой земле – счастье и судьба, цвет и внешний облик, сущность и душа, сила и свет, основа и корень – (это и есть) пять богов» [197].

Видимый материальный мир полностью впал в греховность, он грешил перед сухой и влажной землей, живыми существами, видами трав и деревьев, не признавая пришедших богов и греша главным образом против пяти видов живых существ – двуногих людей, четвероногих, летающих, находящихся в воде, ползающих на брюхе живых существ, т. е. против людей, животных, птиц, рыб и пресмыкающихся. От имени людей, живущих на этой грешной земле, прощения просит в легенде Раимаст. Он раскаивается и молит об освобождении от грехов, так как всех живых и телесных существ они устрасали и пугали, били и мучали угрозами, сердили и причиняли им боль, убивали их.

Люди, говорится в молитве при дальнейшей расшифровке грехов, своими мыслями, словом и делом совершили десять прегрешений: лжесвидетельствовали в пользу фальшивых людей, преследовали и порочили невинных, убивали, прельщали и обманывали, присваивали доверенные им залого хозяйственных людей, ошибались, грешили, совершали дела, не одобряемые богом солнца и луны.

Люди вступают на два пути яда, которые ведут либо к воротам ада, как тех, кто держится фальшивых законов и установлений, либо же на совращающий путь тех, кто воздает поклонение демонам и вампирам, называя их богами. Причем они это делают сознательно, ибо «истинное божество и чистый закон, два корня и трехмерный закон мы знали. Светлый корень и небесную землю, мрачный корень и адову землю мы знали... боги и демоны почему стали враждовать, как соединились свет и тьма, землю и небо кто создал – (все это) мы говорили и знали... четырьмя печатями света мы были припечатаны в нашем сердце: первая печать бога Зервана – любовь; вторая печать бога солнца и луны – вера; третья

печать пяти богов – страх; четвертая печать вестников – мудрое знание. Мой боже, так как наши знания и наши сердца от этих четырех разных богов мы удаляли» [198], поэтому здесь и намечается возможность перехода к ереси, отходу от исходных установок. Оказывается, люди сознательно грешат, заведомо зная, чем это кончится, однако продолжают это делать и лишь в конце жизни пытаются раскаяться, т. е. «осуждать пороки начинают тогда, когда предаваться им у них уже нет сил».

Список грехов, в которых необходимо покаяться, растет. Тут и неисполнение десяти обетов, касающихся рта, сердца, рук и всего существа, отсутствие ежедневного восхваления бога Зервана и семи различных даров или жертв чистому священному закону, использование света пяти богов для хозяйственных нужд, несоблюдение поста и сидения «вусанти», овладение демоном жадности, отсутствие покаяния и многое другое. Таковы некоторые фрагменты азиатского варианта манихейства, обнаруженные в текстах гадальной и поминальной молитв.

Исходя из дуализма манихейцев, зло неуничтожимо, оно вечно наряду с добром, а несправедливость всегда рядом со справедливостью. Окружающий мир предстает средоточием зла, в нем мало добра, а если добро и есть, то оно связано и поработочено силами мрака. Торжество зла поневоле оказывается главным выводом манихейства. Проповедники христианства и ислама восприняли учение Мани как богохульство и дерзость, ибо если вечность зла идет от бога, то он и порождает его.

На территорию Казахстана манихейство пришло из Мавераннахра, где в городах Мерв (Мары) и Самарканд были манихейские обитатели в виде самостоятельных конфессиональных общин. Постепенно продвигаясь на север, учение Мани пришло в Семиречье, где наиболее успешными оказались миссии в Таразе, Жанкенте, Ордукенте, Чигильбалыке и Кашу. Жамбылская область исторически была центром, куда проникали религиозные веяния извне. В ней обосновались конфессиональные центры не только манихейства, но и буддизма, христианства, ислама. Это явилось причиной того, что Тараз впоследствии был переименован в Аулие-Ату (Святой город). Ученые склонны считать, что рукопись «Хуастуанифт» – из этих мест. Предположение о том, что «Покаянная молитва» манихейцев хуастуанифт происходит из Тараза, в свое время высказал С.Е. Малов.

Таразская манихейская община распространяла не только религиозные тексты, но и иконографические изображения. Свидетельством этого служит женское нагрудное изображение, обрамленное растительным орнаментом и снизу окаймленное серпом луны, что являлось

символом манихейского астрального божества [199]. Приверженцы манихейства в Мавераннахре для распространения этого вероучения не только изготавливали изделия, подобные таразским, но и писали «книги веры» арамейским письмом и называли его «письмом веры» [200].

Как известно, в Тюркском каганате, который назывался страной десяти стрел» (он ок будун), было написано и распространено манихейское сочинение, которое имело целью «пробудить веру» в Туркестане. С.Г. Кляшторный по этому поводу пишет, что «Священная книга двух основ» была написана в «золотом городе Аргу-Таласе» (Таразе), центре «славных и благословенных тюрков», что видно из самого текста [201]. Как очаг распространения учения Мани, Тараз сыграл значительную роль в его внедрении в духовную жизнь населения Казахстана. В известной степени это было связано с тем, что через Тараз проходил Великий Шелковый путь, который способствовал распространению манихейства от Италии до Китая. Основной путь, как известно, шел из Сирии через Ирак и Среднюю Азию до Южного Казахстана, через Таласскую и Чуйскую долины до Иссык-Кульской котловины и далее в Синьцзян. На этом пути Тараз занимал одно из центральных мест.

На территории Казахстана культ Мани претерпел сильное влияние буддизма, история существования которого в этих местах начинается с I в. н. э., что видно по изменившейся терминологии. Манихейство, пришедшее из Самарканда, где находилась официальная резиденция главы конфессии, восприняло у христианства методы миссионерского проникновения, а у зороастризма – идеи борьбы добра и зла, света и тьмы, что уже было понятно автохтонному населению. Это способствовало успеху учения Мани среди оседлого, а впоследствии – и полукочевого общества. На Тик-Турмасе, рядом с оссуарными захоронениями людей, под слоем песка в 15–50 см были обнаружены останки приверженцев культа Мани. По обычаю манихейцев они были в одеждах и не погребены в земле [202]. Это свидетельствует о распространении манихейства среди населения Казахстана. Учение Мани, распространенное от Персии до Италии и Китая, не могло не присутствовать в крупнейшем центре Великого Шелкового пути.

В истории религий манихейство послужило идеологической основой для ереси, отступления от ясных и четких догм, после чего восторжествовал всепроникающий дух сомнения, ставший базой тотального отрицания. Чтобы спасти частицы света от темных сил мрака, необходимо было отказаться от действительности, что означало неприятие всего, что способствовало развитию мира. Иначе говоря, в отличие от привер-

женцев буддизма, проповедовавших пассивный принцип «неделания», манихейцы, напротив, призывали к активному действию, уничтожали все живое и прекрасное, насаждали отвращение и неприязнь к прогрессу и развитию, семье и достойным общественным отношениям. Потеря смысла жизни при этом понималась как главная установка, направленная на умерщвление души. В культе Мани земной мир считался царством зла и юдолью печали, поэтому человек должен исчезнуть, и для этого необходима аскеза, пренебрежение мирскими интересами. Эти установки, естественно, приводили к массовым гонениям приверженцев манихейства. Манихеи были замкнутыми и таинственными людьми, вызывавшими всеобщее любопытство и (вследствие закрытости своих общин) массовое недовольство. Репрессии против сторонников учения Мани вызывали в обществе как негодование людей, так и одобрение тех, кто ненавидел манихеев за их гордыню и обособленность.

В конце III в. римский император Диоклетиан санкционировал массовые репрессии против манихейцев, которые не оказывали, как и христиане, его личному культу достаточного почтения. Последователи Мани лишались имущества, высылались на рудники и каменоломни, при малейшем неповиновении их казнили, что вызывало у простых людей сочувствие к ним. К этому необходимо добавить, что учение Мани, вследствие своей таинственности и большого числа мистических обрядов, привлекало внимание малопросвещенных людей, но в то же время имело почитателей в интеллектуальных кругах Римской империи. Манихейство влияло на интеллектуальную атмосферу эпохи, поскольку имманентное содержание манихейской концепции было созвучно положениям древнегреческих философских систем, в частности, идеям Платона и неоплатонизма в целом.

Учение Мани говорит о бессмысленности труда, являющегося источником несчастий. В учении о переселении душ выражено стремление бедняков к новой жизни, в которой они будут освобождены от работы, их идеал – безделье, трудиться же должны будут богатые, «кто богат в этом мире, когда покинет тело, необходимо, чтобы он переселился в тело бедняка, чтобы он ходил и просил и после этого перешел бы в вечные муки [203]. Обращенность проповедей Мани к социальным низам привела к тому, что для эксплуатируемых масс манихейство стало своеобразной формой социального протеста. Отталкиваясь от этого, учение критиковало как иудейское учение (в частности, закон Моисея за его жестокость и почитание богатств), так и зрелое христианство, которое к тому времени было против своих исходных принципов. «Со-

циальный протест эксплуатируемых, заключенный в религии Мани, должен был встретить широкое сочувствие униженных и угнетенных... Манихейские мифы были просты, требования приемлемы, протест и его характер соответствовали настроениям многих угнетенных в империи... оно должно было встретить сочувствие не только в крестьянской среде, но проникло и в города...» [204]. В этот период истории духовное влияние манихейства трудно переоценить.

В истории философии манихейство представлено одной из основных жизнеотрицающих систем. При осмыслении имеющейся реальности, объективного мироздания, наряду с оптимистическими мировоззренческими системами, подобными митраизму, возникали и пессимистические концепции, которые зиждились на постулатах об отсутствии смысла жизни, которая все равно превратится в прах и тлен, а природа станет адом. То, что мир оказался обителью зла и скорби, понимали многие, но лишь манихейцам удалось создать стройную, внешне непротиворечивую концепцию материи (как источника зла) и жизни (как арены напрасных страданий). Мир создан из духовностей – эонов, которые в совокупности составляли Плерму, полноту всего мироздания. Но эта духовность была внедрена в грубый материальный мир, где не было ни формы, ни сущности, а потому он был Пустотой. Плохое объединение начал Полноты и Пустоты привело к образованию реального мира, в котором постоянно идут процессы борьбы духовности с материей, света с тьмой, а потому необходимы спасение душ, борьба с материей и освобождение от нее.

Учение призывало к аскетизму, ликвидации всех земных утех, пренебрежению плотскими страстями. Воспрещалось жениться, ибо это приводит к продолжению рода и приносит массу неприятностей в будущем, поскольку борьба с телом перекладывалась на плечи будущих поколений. К тому же любовные утехы с женой укрепляют организм мужчины, прибавляют ему здоровья, что нежелательно, ибо только для изнуренного тела возможно спасение в форме уничтожения брэнного тела. Запрещалось убивать и есть животных с теплой кровью, разрешалось есть лягушек и змей, у которых холодная кровь. Разрешалось есть растительную пищу, ибо она разрушает организм и избавляет его от таких низменных инстинктов, как похоть и сладострастие. Впрочем, как писал Л.Н. Гумилев, разрешались оргии, но так, чтобы развратные действия проводились в полной темноте, не возникало взаимных симпатий, а все осуществлялось бы только с целью полного истощения организма. В связи с существованием метемпсихоза – переселения душ, в результате которого происхо-

дит обретение нового тела, и, соответственно, приходят новые мучения, самоубийства признавались бессмысленными. Кардинальным решением вопроса было стремление к полной потере вкуса к жизни.

Как дуалистическая религия, манихейство признавало и зло, которое бессмертно, и добро. Противостояние света и мрака вечно, а потому оно не создано никем, даже богом, иначе пришлось бы усомниться в его благости: зачем же он внедрил зло в этот мир, не уничтожив его изначально? Для манихейцев зло было порождением материи, которая была оживлена духом, но сумела покорить и подчинить его себе. Они объявили, что зло извечно и есть мучение духа в сетях обвившей его грубой материи, которая подлежит уничтожению. Поскольку в мире очень много материального, то идеологическое воцарение манихейцев обратилось страшным разором, в процессе которого пострадало все, даже кресты и тела верующих.

Изнурение плоти должно было достигнуть такой степени, чтобы душа в момент смерти навсегда покидала материальный мир, а не переселялась в другие тела. Лишение всех желаний приводило к полному аскетизму и отвращению к жизни, что признавалось оптимальным путем к спасению души. Истребление всего материального, массовые убийства, грабежи, избиения себя и других, сопутствующие предательства, обман и ложь порождали полную аморальность и склонность к содомиам. Ни о какой нравственности не могло быть и речи, высшей моралью было объявлено стремление к массовому уничтожению всего, что могло продолжать жизнь на земле или хотя бы олицетворять ее.

Общественное недовольство этими призывами привело к применению в манихействе двойных моральных устоев, которые были призваны защитить эту религию от обвинений в пропаганде жизнененавистничества. В ином случае сами манихейцы быстро отправлялись по рекомендуемой ими же дороге, чему способствовали миряне, не разочарованные в житейских радостях. Даже по отношению к Христу применялись двойные правила истолкования: для своих Иисус был объявлен демоном, а для мирян – эфирным телом, вселившимся в Марию.

Еретическое неприятие официальных установок господствующей церкви, вызывавшее сочувствие инакомыслие, способствовали широкому распространению манихейства, а призыв к использованию сатанинских методов был поддержан многими официальными лицами, которые восприняли это как возможность ликвидации противников. Объявление равнозначности добродетели и лжи раскрепощало не только власть предрержащих, но и широкие народные массы, нашед-

шие в манихействе индульгенцию от совершаемых грехов – воровства, прелюбодеяния, убийства, грабежа и других тяжких преступлений.

Култ Мани и другая ересь категорически выступили против официальной религии, указав возможность существования морали, где правым уже оказывается не бог, но дьявол. Стремление к разрушению христианства было главным мотивом во всех еретических движениях. Култ Мани оказался равнозначным культу ненависти и отвращения, призывавшему к уничтожению всей жизни и биосферы. Последователи учения не щадили и собственных тел, в связи с чем култ, как всякая самоуничтожающая ересь, постепенно пришел к самоисчезновению.

С переходом зороастризма в статус государственной религии Ирана шахиншах приступил к ликвидации всех соперничающих культов. В числе первых был казнен учитель Мани. Однако его учение оказалась живучим, поскольку всегда преследовавшееся инакомыслие исторически воспроизводилось в других учениях. Так произошло и с манихейством.

На Востоке одной из крупнейших ересей против ислама, подобной манихейству, выступившему против христианства, был исмаилизм, целью которого было ниспровержение господствующих идеологических догм в Иране. Он предстал в форме множества оппозиционных организаций, которые располагались на территориях, завоеванных арабами. Ислам, внедрявшийся жестокими методами, вызвал идейное противостояние у зороастрийцев Персии, маздакитов Азербайджана, буддистов Мавераннахра и манихейцев. Стремление разрушить ислам привело к объединению всех его противников в еретические организации колдунов-зиндиков. Несмотря на жестокие преследования со стороны официальной конфессии, диссиденты, используя манихейские методы растления по отношению к исламу, оказывали разрушающее влияние на господствующую религию. Раскалывая исламские общины изнутри, исмаилиты, максимально используя недовольство населения, обремененного тяжелыми налогами, бесконечными войнами, захватническими походами и междоусобицей эмиров, выдавая себя за правоверных мусульман, пытались расколоть исламские общины изнутри. Население в этой ситуации прислушивалось к советам исмаилитов, нашептывавших о безобразиях и бесчинствах правителей и говоривших о неизбежности прихода великого Махди, который восстановит справедливость и спасет человечество.

Исмаилиты при толковании текстов Корана намекали на утаивание проповедниками ислама некоторых списков учения, в которых дан его истинный смысл. Посеяв сомнения и заложив искру недоверия в душах людей, исмаилиты умело использовали любопытство верую-

щих, утверждая, что могут раскрыть истинный смысл ислама. Заинтриговав недовольных существующим положением, исмаилиты брали с них клятву – зарок молчания – и сумму денег на нужды секты. Сущность учения, проповедуемого ими, заключалась в отрицании смысла жизни на земле, где всякий власть имущий обижает простой люд. Необходимо перейти в другой мир, где гонимые превратятся в гонителей, что очень нравилось обиженным людям, жаждавшим реванша. Для перехода в другой мир требовалось достижение совершенства в этом мире, которое было возможно только в общине исмаилитов. Этот подход нашел много приверженцев. Особенно популярными в люмпенских кругах были идеи Маздака (идеолога исмаилитов), предлагавшего отобрать добро у богатых и раздать его бедным.

Строго законспирированные общины исмаилитов и карматов осуществляли геноцид по отношению к наиболее выдающимся представителям государства и проповедникам ислама. Идеологическим смутам было подвержено все мусульманское пространство. Шла ожесточенная борьба сект между собой и против ортодоксального ислама, что, безусловно, подрывало корни единства и жизнеспособности всего Арабского халифата. Исмаилиты и карматы вели борьбу не только с суннитскими священнослужителями, но и истребляли всех, кто был не согласен с их учением и не солидарен с ними в их борьбе, кто не вступал в их вооруженные отряды. В формированиях еретиков зачастую были люди, которые и не подозревали об истинной сущности этого учения: нищие и бродяги, ремесленники и крестьяне, расстриги и преступники, солдаты и изгои общества. В ходе грабежей и массового избиения противоборствующих слоев населения их убивали, грабили и насиловали, а уцелевших брали в плен, продавали в рабство и т. д.

Удивительная живучесть идей манихейства объясняется тем, что он сумел в пороках людей найти опору для их же оболванивания. Уравнительная психология явилась тем фундаментом, благодаря которому идейные установки манихейства сохранились до наших дней. Философия манихейцев, как, впрочем, и других еретических учений, была построена на ненависти к жизни, на ее отрицании, что явилось призывом к массовым убийствам и истреблению всего животворящего.

Анализ учения Мани вычленяет три последовательных этапа его разворачивания. Вначале, как и полагалось в дуалистических религиях, существовали добро и зло, свет и тьма, которые противостояли друг другу, будучи четко различимыми. Светлое начало добра было более распространенным и занимало три части света – север, восток и запад,

а темное начало зла присутствовало лишь на юге, они имели свои эманации, оформленности, первосубстанции, которыми явились зоны как их отдельные ипостаси. Чем более отдалялись зоны или жилища от первоначал, тем менее они были похожи на добро и зло. Однако поскольку они составляли некоторое единство прасубстанций, то представляли полноту всего сущего, каждое в своей сфере (добра или зла). Это фиксировалось в манихействе как «первое время Мани».

Углубление полноты всего сущего, ослабление связей с первосущим закономерно порождали наступление зла, материи, стремившейся как злородящее начало захватить добрый мир света. Тогда божественный владыка света порождает мать жизни, которая в целях охраны белого света производит первочеловека. Он пытался вытеснить грубую, безжизненную материю из царства света, попавшую сюда вследствие того, что крайний зон, чрезмерно удалившись от первосубстанции, сблизился с материей, которая, немедленно воодушевившись, т. е. обретя душу, не намеревалась расстаться с нею ни при каких условиях. Благодаря проникновению темных сил зла в приграничную область духа образовался видимый мир, где и происходят дальнейшие события.

Слабого зона, который по слабости попал в материальный мир, прозвали Демиургом. Именно он объединил дух с материей, создал действительный мир, в котором с этого времени началась вечная борьба божественного и материального. Так начинается «второе время» Мани, когда осуществляется вторжение в добрый мир благодаря оплошности крайнего зона Демиурга и происходит смешение добра и зла. Поскольку Демиург оказался не только слабым, неосторожным, но и неряшливым зоном, то и созданный им мир тоже оказался сделанным небрежно, и многое в нем с самого начала следовало исправлять. Божественный владыка постоянно стремится помочь людским душам, погрязшим во тьме и грехе. С этой целью он посылает новые духовные элементы, воспринимавшиеся наиболее подготовленными людьми, к которым Мани относил пророков и философов. Однако это стремление не увенчалось успехом. Оно становилось все более бессмысленным, поэтому божественный владыка решил послать на землю высшего духа в призрачном, эфирном теле, который внедрился в мать Марию и позже при крещении слился воедино с Иисусом Христом с целью показать людям обратный путь в Полноту всего сущего. Против этого были Демиург и Сатана, пославшие Христа на Голгофу, где он был распят на кресте. Душа Иисуса воспарила ввысь и вернулась к высочайшему божеству. Так был показан путь спасения душ.

Существует представление, что у Христа, когда он вселился в Марию, было небесное, эфирное тело. Он вышел из нее столь же чуждым

материи, каким был прежде. Он не имел надобности ни в чем земном, и если он, видимо, ел и пил, то делал это для людей, чтобы не вызвать подозрение Сатаны, который искал случая погубить Избавителя [205]. Способ освобождения от материи через борьбу с ней не воспринимался людьми, им был гораздо ближе манихейский метод обмана и лжи, уничтожения жизни в другом, истребления всего живого, описанный выше.

Для самого Мани был важен процесс очищения света от мрака, которым занимался первочеловек, посланный на землю матерью жизни для борьбы с архонтами – сынами мрака, закончившейся крайне неудачно. Он попал в плен, и тело его было расчленено на мелкие части, каждая из которых оказалась подвластной темным силам мрака. Для спасения первочеловека высочайшее божество посылает на землю порожденного им живого духа, Иисуса, который побеждает архонтов и создает возможности для очищения света, освобождения частиц, поработанных сынами мрака. Мани всерьез считал, что его предтечей был Христос, которому не удалось выполнить задачу освобождения света из плена, а потому был порожден и он, Мани, призванный довести до конца эту благородную миссию. Окончательное спасение света зависело от эффективности деятельности живого духа, который неустанно ведет борьбу во спасение душ людей, высвобождения светлых частиц из-под ига мрака. В этом деле помощь ему оказывают солнце и луна, увеличивающие воздействие световых лучей, приносящих с собой освобождение. Поскольку весь видимый мир состоял из перемешанных первосубстанций света и тьмы, добра и зла, которые по закону центробежных сил уменьшали присутствие добрых сил и увеличивали присутствие злых, то дело спасения, соответственно, шло различными темпами. Предполагалось, что солнце днем катализирует доброе дело, отправляя освобожденные частицы к божественному центру, а луна, начиная с новолуния, по мере своего увеличения принимала души умерших, а после полнолуния отправляла их к солнцу, которое переправляло их далее.

Полное очищение света от мрака, освобождение духа от материи приводило к появлению «третьего времени» Мани, в которое осуществится победа добра над злом, а голые материальные частицы, лишённые одухотворенности и потому уже мертвые, погибнут во вселенском пожаре. Это время еще не наступило, пока торжествует «второе время», в котором идут процессы спасения душ, и до искомого исхода света и добра к солнцу еще далеко.

В манихействе, как и во всех гностических учениях, центральное место занимает человек, который в силу своей телесности относится к

материальному миру, а потому преисполнен темных сил мрака и является вместилищем инстинктов и пороков. Однако по своей субстанции он принадлежит диаметрально противоположному миру, который характеризуется одухотворенностью и близостью к божественности, что отличало первого человека (антропоса). По существу, здесь зарождаются проблемы, через полтора тысячелетия ставшие центральными вопросами картезианской философии, в которой получили свое обоснование материальная и духовная субстанции, противоположные друг другу по всем параметрам. В учении Мани очевидна его культурно-историческая принадлежность раннему средневековью и даже древности, поскольку в нем четко прослеживаются онтологическая и космологическая направленности мысли, характерные для этих этапов человеческого познания. На этом основано признание существования духовной субстанции вне тела, надприродной и даже надкосмической, т. е. имеющей свою бытийную оформленность и местопребывание в заоблачных высях, в то время как Декарт признавал совместное существование духа и тела в человеке. Но учения Декарта и Мани сближает постановка аналогичных вопросов о самопознании, о внутреннем Я человека, его самоидентификации, путях развития, способах эволюции, перспективах движения, проблемах рождения и возрождения.

Для Мани человек – творение природы, принадлежащее силам тьмы, которые окружили его душу, частицу света, и заключили в презренные оковы плоти. Однако то, что он создан по образу первочеловека, порожденного матерью жизни по велению благого владыки света, позволяет ему иметь внутри себя, в силу своего происхождения, элементы божественного, что и отличает его от всех других тварных существ и растений. Ростки божественности дают ему надежду на освобождение, спасение души, что постигается путем обретения «знания» (гносиса), составляющего суть всего учения. В этом знании индивид приобретает основы своего спасения, однако гносис так велик, что доступен лишь тем, кто может быть освобожден.

В судьбе манихейства отразились те мировоззренческие пределы существования, которых может достичь еретическое учение, осознавшее бессмысленность дальнейшего продолжения жизни и усмотревшее смысл в тотальном разрушении, ненависти ко всему животворящему. Начав с идеологии социального протеста против тяжелых условий жизни простого народа и положив в основу своего учения борьбу, культ Мани закономерно пришел к пессимистическим выводам, отодвинувшим его на обочину мировой истории. Эгалитаризм и всеобщность исходных постулатов обернулись элитаризмом и «богоизбранничеством», возможностью очищения и спасения лишь для немногих.

Глава 8

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА (НЕСТОРИАНСТВА И ЯКОВИТСТВА)

Наряду с буддизмом, по Великому Шелковому пути продвигалось и христианство, которое в форме несторианства (секта последователей святого Нестория, вышедшая из Восточной Римской империи) пришло на территорию современного Казахстана в первой половине V в. н. э. Отход несторианцев от ортодоксального христианства был связан с тем, что ими отвергалось рождение бога от девы Марии, по их убеждению, Христос был посланником бога, носителем святого духа, а вовсе не самим богом. По Несторию, Мария родила не бога, а человека по имени Христос, что широко обсуждалось в церковных кругах. На Никейском соборе 325 г. трактовка несторианцев была отвергнута, было принято решение, что Христос есть богочеловек, его нельзя рассматривать в отдельности от бога. Окончательное решение было принято на Эфесском соборе 431 г., после чего секта подверглась жестоким гонениям. Последователи Нестория были вынуждены уйти на Восток и открывать миссионерские школы в Персии и Средней Азии. Сирийские купцы-несторианцы, лишившись своих торговых центров в Константинополе, вместе со своими единоверцами-ремесленниками стали переселяться в Бактрию, Парфию и Мавераннахр.

Несторианское направление христианства возымело большой успех на всем культурном пространстве от Средиземного моря до Поднебесной империи, свидетельством этого являются многочисленные культурные памятники. Сирийцы с их традиционно налаженными экономическими связями, караванными путями, производством и сбытом в Аравии, Индии, Иране и других странах оказали значительное влияние на развитие экономики в регионах своего переселения. Это заметно по значительным вкраплениям сирийского языка в языки народов этих государств, влияние это коснулось и тюркских языков. Особенно следует отметить воздействие сирийцев на согдийский язык и письменность, что сыграло роль во внедрении христианства в Центральной Азии и дальнейшем его продвижении в Китай и Монголию.

Помимо несторианской ветви христианства, в Семиречье распространилось яковитство, пришедшее из Византии. Яковиты появились в Средней Азии в VII в., т. е. позже несториан. Они соперничали с несторианами в деле проповеди христианства и его интерпретации, что нередко приводило к стычкам. Наступившее впоследствии примирение между приверженцами несторианства и яковитства позволило им в вопросах внедрения христианства выступать вместе, не акцентируя внимания на специфике своих культов. По этому поводу В.В. Бартольд писал, что «в 1142 г. произошло примирение между католиком Эбедьешу III и мафрианом Дионисием, прекратившее раздоры между несторианами и яковитами; с тех пор главы обеих церквей при каждом случае оказывали друг другу знаки уважения» [206].

Христианство получило признание у монгольских ханов. Сын Батия Сартак в спорах с мусульманскими проповедниками встал на защиту несторианства. Это явилось причиной его разлада с дядей Беркаем, в разговоре с которым Сартак говорит: «Ты мусульманин, а я исповедую христианскую веру, видеть лицо мусульманина есть несчастье» [207]. Эти слова дошли до Людовика IX, он отправил к монголам посла Рубрука, который убедился в том, что Сартак действительно был покровителем христиан, его секретарь Кояк был несторианином, и, «может быть, Сартак окончательно принял христианство уже после того, как сделался главой кипчакского улуса» [208]. Известно, «что дочь последнего гурхана из потомков Елюй Да-ши, жена узурпатора Кучдука ...была христианкой» [209].

В.В. Бартольд писал: «В 1007 г. произошло обращение в христианство кераитов, благодаря несторианским купцам; после этого мервский митрополит отправил к ним ...священников» [210]. Патриарх Иоанн действительно крестил кереитов, но крещение не имело большого размаха, ибо местные правители были приверженцами других верований.

Несториан поначалу обвиняли в нетерпимости к другим церквям [211]. В монгольский период их отношение к другим ветвям христианского вероисповедания своей терпимостью значительно отличалось от католиков [212]. Излишне активная миссионерская деятельность католиков и негативное отношение к другим ветвям христианской веры в конечном итоге не привели к успеху, при том, что восточные правители отличались толерантным отношением к другим верам, предоставляли возможность конфессиям проявить себя, и в этом католики не были исключением. В.В. Бартольд отмечает, что «наиболее благоприятным было положение христиан в кратковременное царствование ве-

ликого хана Гуюка (1246–1248 гг.), получившего христианское воспитание» [213]. Так, благодаря покровительству, которое хан Гуюк оказывал христианам, к монгольскому двору стекалось духовенство различных наций [214]. Очевидно, католики были сами виновны в неприятии их веры, ибо переступили грань доброжелательности, что было недостойно религии, проповедовавшей добродетель и смирение.

В Семиречье и Южном Казахстане несторианство широко распространилось в VII–VIII вв., что было ознаменовано открытием множества христианских церквей. О масштабах распространения христианской религии свидетельствует то, что тюркский каган Арслан Иль Тюркюк (766–840 гг.), правитель Семиречья, образует самостоятельную митрополию и просит патриарха Тимофея прислать «в страну» (от Сырдарьи до Баласагуна) несторианского митрополита [215]. В Таразе была построена соборная церковь, просуществовавшая до арабского завоевания. Церкви были построены также в окрестностях Тараза, в Мерке, Невакете и других городах.

При патриархе Тимофее было осуществлено массовое крещение карлуков во главе с джабгу, о чем свидетельствуют материалы археологических раскопок в местах проживания карлуков. В Таразе и Мерке была образована отдельная митрополия карлуков [216]. В. Рубрук писал о христианах в г. Коялыке в Илийской долине.

Христианская вера успешно распространялась и на Сырдарье.

В христианство были вовлечены и джикили. В.В. Бартольд писал: «Но джикили, как народ, упоминаются у Ибн ал-Асира в качестве наемников султана Меликшаха... Макдиси помещает Джикиль в полумиле от Тараза (Таласа)» [217]. Хотя традиционно джикили и входили в число тюркских племен, однако Бартольд почему-то считал необходимым выделить эту народность. Из других тюрков христианами были огузы, проживавшие в низовьях Сырдарьи: «Проф. В.Д. Смирнов обратил внимание проф. Хвольсона на то обстоятельство, что у Сельджука был сын *Михаил* (отец Тогрул-бека); из этого, по его мнению, можно заключить, что к гузам (из среды которых вышли сельджуки) проникло христианство. ...Догадка проф. Смирнова подтверждается тем, что Казвини прямо называет гузов христианами» [218].

Крещение тюрков привело к парадоксальному обстоятельству, когда люди имели по два имени, – тюркскому и христианскому. Это явление наблюдалось на территории между Таласом и озером Иссык-Куль, где обитали канглы, в Восточном Туркестане, где жили уйгуры, и на земле найманов в западной части современной Монголии. В.В. Бартольд

в труде «О христианстве в Туркестане в домонгольский период» связал ареал распространения христианства, в частности, несторианства, с удачным расположением митрополий на Великом Шелковом пути и успешной деятельностью миссионеров.

Несторианская митрополия в Кашгаре была учреждена в одной из столиц гурханов (другой столицей был Баласагун) патриархом Ильей III (1176–1190 гг.). При этом кашгарский митрополит был также митрополитом Невакета, следовательно, в состав кашгарской митрополии входила и южная часть Семиречья [219]. О распространении христианства на берегах Иссык-Куля свидетельствует построенный в XIV в. монастырь святого Матвея.

Археологические и эпиграфические находки вместе со сведениями из средневековых письменных источников дают возможность обозначить пути и области распространения христианства. В распространении христианства в Средней Азии, Казахстане, Восточном Туркестане и далее – в Монголии, Китае, на Дальнем Востоке – исключительную роль сыграл Великий Шелковый путь. Встречные потоки торговли пересекались в Семиречье, и сопровождавшие их культурные веяния в значительной мере оседали здесь. Местное население быстро адаптировалось к новым культурным веяниям и различным духовным и общественным реальностям, чем и объясняется сосуществование различных конфессий в Южном Казахстане. По торговым путям сюда шли изделия художественных ремесел из Дальнего Востока и Византии, Сирии и Египта, Ирана и Мавераннахра. В Семиречье образовался своеобразный пункт соединения Востока и Запада, где происходило взаимообогащение культур, взаимодействие различных верований, привносимых разными народами. Неслучайно после изгнания из Европы, Малой и Передней Азии несторианство для укрепления и расширения именно здесь нашло благоприятную почву. В источниках есть сведения о том, что патриарх несториан, пребывавший в Месопотамии, постоянно интересовался положением в среднеазиатских митрополиях и, в частности, в Семиречье.

Христианство легко внедрялось в среде оседлых и земледельческих племен. Среди полукочевых тюрок, составлявших подавляющее большинство населения, оно не имело такого успеха. Здесь доминировало влияние манихейства, митраизма, зороастризма, буддизма, о чем свидетельствуют археологические материалы.

Приход ислама, начиная с IX в., существенно поколебал позиции христианства. Тараз, в котором жили христиане, был взят эмиром Ис-

маилом в 280/893–894 гг.: «...главная церковь ...была обращена в соборную мечеть; таласский эмир с многими дихканами принял ислам. Соборная мечеть города Мирки (Мерке) прежде была церковью» [220].

Вторжение монголов позволило восстановить позиции христианства, «мусульмане лишились своего господствующего положения; как известно, монголы, подобно всем шаманистам, относились с одинаковым уважением ко всем религиям и одинаково освободили мусульманское, христианское и буддийское духовенство от всяких податей и повинностей» [221]. Ислам, как известно, не прошел далее Туркестана, а в «Монголии христианство было распространено еще до Чингиз-хана; христианской веры, как известно, придерживалось сильное племя керайтов, из которого взяли себе жен некоторые потомки Чингиз-хана; кроме того, некоторые царевичи имели христианских воспитателей. Все это по временам давало христианству перевес над всеми другими религиями» [222]. Об отношениях христиан с мусульманами в период монгольского владычества ходило много сказаний. Сбат, брат армянского царя Гетума, посетивший Среднюю Азию в середине XIII в., отмечал, что прежнее влияние мусульман резко упало и они сами «теперь терпят вдвое больше» от христиан. Так, в ответ на жалобу христиан о том, что мусульмане призывают в свою веру детей, монгольский наместник учинил расправу над мусульманами, однако хан Берке, сам будучи мусульманином, учинил кровавую бойню над христианами, перебив их в церкви [223]. Ни одна конфессия не имела преимуществ над другой, что приводило к волюнтаризму в решении религиозных споров. Об этом свидетельствует множество примеров. В.В. Бартольд описывает случай, когда хан Гуюк пригласил авторитетного имама Нур ад-дина Хорезми для религиозного диспута с христианами. Представители ислама и христианства не сошлись во мнениях относительно пророков Иисуса и Мухаммеда, что закончилось трагически для христианина Гуюка, позволившего себе издеваться над имамом. «Имам призвал одного мусульманина и вместе с ним стал на молитву. Христиане всячески мешали обоим, били их во время земных поклонов и заставляли сильнее ударять лбом об землю; мусульмане, однако, не прервали молитвы и после окончания ее спокойно удалились к себе. В ту же ночь Гуюк за оскорбление святого имама лишился жизни; сыновья его на следующий день извинились перед оскорбленным и постарались удовлетворить его» [224]. Тем не менее в регионе положение христиан было благоприятным до прихода к власти Тимура (XV в.). Наиболее продолжительное время христианство сохранялось в низовьях

Сырдарьи в г. Сыгнаке, который «определяется развалинами крепости Сунак-курган (42 версты к юго-востоку от Джулека и 18 верст от берега Сырдарьи)» [225].

Известную роль в успешном продвижении христианства на восток сыграло то, что христианские книги и проповеди были написаны на сирийском языке, алфавит которого использовали манихейцы, маздахиты и другие. О сирийском влиянии свидетельствуют изображения голубя и креста. «Голубь и крест, – пишет Т.Н. Сенигова, – являлись символами почитавшейся в Сирии богини матери-природы Атергатис, имевшей нечто общее со среднеазиатской Анахит, ставшей на почве восточных культов христианской божьей матерью Марией. Символы эти были широко распространены в несторианских раннесредневековых общинах Семиречья и Тараза, о чем, в частности, свидетельствует сирийская надпись на таразском сосуде» [226]. Каменное изваяние с изображением креста и голубя, изготовленное в г. Шарабе, было обнаружено в районе Турткуль-тюбе.

В наше время представления о Сирии связаны с исламом, однако описанные выше находки относятся к христианской церкви, которую в те далекие времена называли халдейской, или сиро-католической. Следы этой веры мы находим в памятниках сирийской письменности, семиреченских несторианских надгробьях, о ней свидетельствуют своеобразные кресты с небольшими кружками на концах и удлиненной нижней ветвью. Такие бронзовые кресты были обнаружены в Афрасиабе, изображение несторианского креста на стеле в Сианьфу относится к IX веку. Изображения креста встречаются на тюркских несторианских надгробьях в Семиречье.

На огромном пространстве от берегов Сырдарьи до Синьцзяна обнаружены несторианские памятники, из которых можно отметить церковь в Ак-Бешиме, построенную в форме равностороннего четырехугольника с куполами и внутренним двором в форме прямоугольника [227]. При раскопках городов Жамуката и Невакета были обнаружены могилы христиан с серебряными и бронзовыми крестами, а на Красной речке – могила с нефритовым крестом, датируемым V–VII веками.

При археологических раскопках в Таразе в 1938 г. в культурном слое V–VIII вв. были обнаружены глиняные сосуды, на одном из них была надпись на сирийском языке «Петр и Гавриил». Особый интерес ученых вызвал небольшой терракотовый сосуд (разбитый на куски и частично восстановленный) с трехстрочной надписью на наружной поверхности. По этому поводу А.Я. Борисов писал: «Данный сосуд умножает

собой ряд памятников христианской сиро-тюркской культуры в Средней Азии, оставившей по себе обязательные следы в виде наскальных надписей по течению р. Талас ...и несторианских надгробных камней Семиречья, породивших обширную литературу» [228]. Расшифровка надписи на сосуде показала, что «она написана представителем среднеазиатского сирийско-тюркского христианского населения яковитского (монофизитского) толка и относится ко времени до VIII в., однако, незадолго до этого века, вероятнее всего, к VII в.» [229].

В Семиречье обнаружено большое число кладбищ явно христианского происхождения, о чем свидетельствуют погребения усопших в деревянных гробах головой на запад, что соответствует христианскому обряду. К тому же в захоронениях не обнаружены характерные для автохтонных погребений предметы и инвентарь. Здесь же, в Семиречье, найдены предметы с изображением сюжетов из ранней христианской иконографии, имеющих явно несторианскую направленность, поскольку на этих изображениях среди апостолов нет фигуры Богоматери, ибо, согласно воззрениям несториан, Мария не была матерью бога, она всего лишь родила человека по имени Христос.

В Пермской области было найдено серебряное блюдо, на котором изображены евангельские сюжеты с надписями на сирийском языке. Это блюдо (григоровское), с 1899 г. хранящееся в Эрмитаже, стало предметом научного спора. Ученые пришли к единодушному мнению, что блюдо является творением среднеазиатских несториан. Дискуссию вызвало время его появления: по мнению В.В. Стасова – это XIII–XIV вв., с точки зрения И.Я. Смирнова – «не позднее IX–X вв.» [230]. Можно говорить об аналогии блюда и серебряных сосудов с куфическими надписями IX–XI вв., что позволило исследователям определить дату изготовления блюда (IX–X вв). Оставался вопрос точного определения места производства, ибо такой орнамент на предметах встречается по всему периметру Ирана и Средней Азии.

В 1909 г. в деревне Малая Аниковка на Урале была найдено второе серебряное блюдо. Эта находка внесла ясность в проблему происхождения серебряных блюд. Оказалось, что оба блюда литые, а декор на них сделан резцом и пунсонами. «Такая техника отличает их как от огромного большинства сасанидских, так и от византийских серебряных сосудов» [231]. Григоровское блюдо было изготовлено путем литья и представляет собой грубую копию с более раннего оригинала, однако при этом сохранена восходящая к VI–VII вв. иконография. Аниковское блюдо отличалось высоким качеством изготовления, «прекрасной

композицией, уверенными изящными контурами фигур, богатой и выразительной разработкой архитектурных деталей», что было результатом другого метода копирования, заключавшегося в использовании слепка с оригинала. Аниковское блюдо скопировано с оригинала VIII в., поверхность его отшлифована, четкость и выразительность рисунка достигнуты в результате применения резца и пунсонов. В обоих изделиях были выявлены общие характеристики – сегмент неба с солнцем и луной, которые находились на небе одновременно, что привлекало внимание, а также необычно длинные, до пят, одежды и доспехи воинов. Похожи изображения округлых лиц людей с крупными носами, а также детали чеканки, отличавшиеся лишь размерами, ибо аниковское блюдо было меньше. В.П. Даркевич и Б.И. Маршак пишут: «Набор элементов и их сочетания очень схожи, как схож и подход к задаче расчеканки поверхностей. Если отдельные детали находят сасанидские прототипы, то весь набор характеризует только эти два блюда» [232]. Ученые пришли к выводу, что найденные на Урале серебряные блюда происходят из Семиречья. Принадлежность южноказахстанскому производству подтверждается явно тюркским обликом воинов, изображенных на блюдах, причем стилизация носа и бровей напоминает изображения на семиреченских каменных изваяниях. Одежда, доспехи и оружие воинов напоминают изображения на изделиях из Восточного Туркестана, все остальные детали имеют среднеазиатское происхождение. В целом описанные блюда представляют собой предметы синтетического, пограничного типа материальной культуры, имевшей место в Семиречье.

Места находок предметов, отдаленных от места их производства, свидетельствуют о том, что несторианство имело большой ареал распространения – от Китая и Монголии до Северного Урала. В Семиречье несторианство существовало довольно долго, найденные предметы религиозного поклонения говорят о том, что они служили этому культу до конца XIV века. Большинство из них найдено на территории Семиречья и Восточного Туркестана, изделия несторианского происхождения находят и поныне.

При раскопках на Красной речке, у Курдайского перевала, в фундаменте дома были обнаружены кайраки с сирийскими надписями. Они использовались, по-видимому, как надгробные камни, и датированы один 789-м и другой – 909 годами. На первом было написано имя девушки – Иаланч, встречающееся на сирийских надгробьях и предметах из Сирии V–VI вв., позднее, в XII–XIV вв., распространившееся на Вос-

токе. По этому поводу писал А.Н. Бернштам: «В течение многих лет в фонды Музея национальной культуры в г. Фрунзе поступают кайраки с сирийскими надписями, случайно найденные внутри городской черты при строительных работах и за городом на «Пишпекском несторианском» кладбище... Очевидно, что это надгробия XII–XIV вв. Надписи, образцы которых приведены нами... хранятся в Музее национальной культуры, и коллекция этих надписей уже достигает двух десятков экземпляров» [233]. Обилие эпиграфических находок дает основание представить, насколько успешно функционировало здесь восточное христианство.

Несторианские предметы обихода в основе своей – раннехристианской направленности, вместе с тем, в них встречаются элементы персидских, среднеазиатских и буддийских верований. В Невакете на глиняных поверхностях христианских надгробий встречаются надписи не только на сирийском языке, но и согдийские. Здесь же были обнаружены большие винные сосуды из глины с узорными согдийскими надписями, одна из которых следующего содержания: «Этот сосуд посвящается наставнику Иарук-Тегину. Пусть всегда мастер Пастун. Он будет полон, аминь, аминь». Сочетание тюркских слов «наставник», «мастер» (ұстаз) в сочетании с типично христианским «аминь» свидетельствуют о взаимовлиянии разных культур. На другом сосуде краткая надпись: «Пастун – изготовитель этого сосуда». При раскопках старой Покровки, расположенной западнее Невакета, была найдена посуда с согдийскими надписями: «Эта посуда – дар общества Пакапа. Господин, пейте это вино при радости... Пусть всегда будет в знак милосердия божьего господин... счастлив и удачлив». На стенке сосуда из Тараза написано: «Повелитель Ильтаг», а в старом городище Касымшы найден сосуд с цветистым узором и надписью «Епископ Шифрон». Время появления этих находок – IX–X вв., в некоторых случаях – начало XI века. Поскольку надписи в большинстве случаев сделаны на винной посуде, то можно сделать вывод о том, что в Семиречье виноделием занимались в христианских общинах. Это подтверждается также открытием археологами при раскопках Актобе мест виноделия, относящихся к X–XI векам. Так, на фундаменте помещения из жженного кирпича, где производилось вино, изображен крест.

Ученые обоснованно пишут о смешении стилей в памятниках несторианства, «гибридизации» элементов различного происхождения, в том числе местных традиций и образов. Здесь наблюдается своеобразная адаптация традиционных культов к новым веяниям, в резуль-

тате которой возникла восприимчивость к образам и смыслам внедряющейся религии, в этом важную роль сыграл фактор преемственности между имевшимися и пришедшими культурами. Несмотря на то, что христианские сюжеты тиражировались, исходя из «ампул Святой земли», в памятниках чувствуется присутствие местного элемента: «Местная светская традиция отразилась ...в типе лица, в одежде, оружии и орнаментальных деталях григоровского блюда. Соотношение элементов на аниковском блюде сильно меняется в пользу местных, но и там достаточно отчетливо отразилась раннехристианская иконография» [234]. Библейские сюжеты представлены иллюстрациями к книге И. Навина, где разворачивается осада Иерихона, женщина в окне принимает лазутчиков, выносятся Ковчег в сопровождении семи жрецов, штурмуется ханаанский город, а вверху Иисус Навин останавливает рукой Солнце и Луну. Присутствие буддистских элементов иконографии отражено в обращенной к зрителю ладони, а также поднятой правой и опущенной левой рук у апостола, что имеет место у буддистов, которые во время молитвы не соединяют рук, а протягивают перед собой: «Отсюда несториане в тех странах, – писал Рубрук, – отнюдь не соединяют рук для молитвы, а молятся, протянув руки перед грудью» [235]. Буддистские сюжеты отражены также в изображении точек над переносицей у трубящих жрецов, да и сама композиция, по мнению специалистов, имеет буддийское происхождение и напоминает «осаду Кушиары». Присутствие местного колорита сказалось и в том, что здесь осуществлен отход от традиционного изображения и привлечены достижения светского батального искусства Центральной Азии. В памятниках несторианства обнаруживаются как исходные установки конфессионального характера, христианские мотивы, так и напластования местных светских, согдийских и буддистских элементов, что свидетельствует о взаимопереплетении разнообразных духовностей на одной территории и высоком культурном уровне населения Семиречья в средние века.

Христианство в форме несторианства просуществовало в Казахстане до XIV–XV веков. Новая эпоха внедрения христианства связана с массовым переселением русских в Казахстан в XIX веке.

Глава 9

ПРИХОД ИСЛАМА В КАЗАХСТАН. ПРИЧИНЫ ЕГО УСПЕХА. ТРИУМФ СУННИЗМА

Войска арабского полководца Кутейба ибн Муслима, на чьих копьях мусульманская вера пришла в Казахстан, вторглись на юг региона в начале VIII в., точнее, начало исламизации населения Казахстана датируется 714 годом. В это время Тюркешский каганат, постоянно приходивший на помощь братьям из Мавераннахра, представлял собой реальную угрозу арабским завоевателям в Средней Азии, ибо постоянно посылал войска для поддержки автохтонного населения Шаша (Ташкента) и Ферганы, Самарканда и Бухары. Поход арабов на Испиджаб (Сайрам) положил начало решению проблемы военного присутствия тюркешей на границе Средней Азии. Тюркешский полководец, каган Абу Музахим (Бодливый), особенно активно и успешно противостоял арабской экспансии. Начальный этап завершился тем, что арабы были вынуждены уйти из Южного Казахстана, тюркешская конница поддерживала войска Мавераннахра, и к 737 г. территория была полностью очищена от иноземцев. Однако убийство Бодливого, совершенное конкурентами в борьбе за власть, ослабило государство тюркешей, и арабский наместник Наср ибн Сейяр в том же году начал восстанавливать арабские завоевания в Средней Азии. Б. Гафуров писал: «В следующем, 714 г., Кутейба еще раз обрушивается на Чач. Он превращает его в свою ставку и совершает поход в сторону Испиджаба (современный Сайрам). Кутейбу интересовало не столько торговое значение этого центра, сколько его стратегическая роль: захватив Испиджаб, Кутейба надеялся перерезать основные пути, по которым двигались тюркские отряды на помощь своим среднеазиатским союзникам» [236]. Вместе с воинами в походе принимали участие и исламские миссионеры, однако уход арабов не позволил проповедникам активно заняться делом внедрения новой веры.

Как известно, в регионе существовало много конфессий, весомое место среди них занимал зороастризм, который в это время уже подвергался преследованиям, зороастрийская литература уничтожалась.

Впрочем, преследованиям подверглись также приверженцы манихейства, буддизма, христианства и других верований. В связи с наступлением китайцев, захвативших Суяб и дошедших до Шаша, тюрки очутились между двух огней и в ходе прямых столкновений арабов и китайцев попеременно принимали участие в военных действиях то на одной, то на другой стороне. У г. Атлаха, недалеко от Тараза, в 751 г. состоялась битва китайских войск Гао Сянь-чжи и арабских воинов Зияда ибн Салиха, продолжавшаяся пять дней. В этой ситуации решающую роль сыграло восстание в тылу китайских соединений покоренных карлуков, вследствие чего китайцы потерпели сокрушительное поражение. Однако позднее карлуки Семиречья выступили уже против арабов, поддерживая карлуков Ферганы, и арабский полководец Амр ибн Джамиль был вынужден осуществлять карательные походы под девизом «Мир Фергане». В.В. Бартольд писал, что «тюрки вмешивались в происходившие в Мавераннахре беспорядки, причем мятежники иногда сами призывали их на помощь; но с такими значительными тюркскими силами, как в эпоху Омейядов, арабам уже не приходилось иметь дело» [237]. Это было связано с тем, что Тюркешский каганат к этому времени уже был, как сообщает историк, разделен на государство карлуков, занимавших Семиречье и восток Сырдарьинского региона, и землю огузов – западных тюрок, проживавших в низовьях Сырдарьи.

Значительное место в антиарабских действиях населения Средней Азии занимает движение Муканны, которое активно поддерживалось в Семиречье и Южном Казахстане. Весь конец VIII в. прошел под воздействием восстания Муканны, когда «люди в белых одеждах» требовали имущественного равенства, что шло от маздакизма, и боролись против арабской и, соответственно, мусульманской экспансии. Поражение движения в 783 г. позволило арабам сконцентрировать свои силы и бросить их на север для реализации замыслов о захвате новых территорий и внедрения на них ислама. Уже в начале IX в. арабы пошли войной на Тараз и Кулан. В.В. Бартольд писал: «Ибн ал-Асир приводит рассказ об экспедиции, предпринятой арабами в 194/810 г. против города Кулан (...в районе Аулие-Ата), в которой был убит суфий Шекик б. Ибрахим Балхи. Перед началом войны с халифом Амином (811 г.) Мамун жаловался своему везиру Фазлу б. Сахлю, что ему приходится начать войну в самый неблагоприятный момент...» [238]. Связано это было с тем, поясняет автор, что карлукский джабгу вышел из повиновения, непокорность обнаруживает хакан Тибета, царь Кабула готовится напасть на Хорасан, а царь Отрара отказался платить дань,

которую ранее платил. Относительно областей Южного Казахстана В.В. Бартольд пишет: «Фазл посоветовал ему написать письма джабгу и хакану, пожаловать им те области, которыми они уже владели, и обещать им помощь в борьбе с (другими) царями ...подарить отрарскому царю, в виде милости, дань за один год» [239]. По мере продвижения арабов на север дело внедрения ислама постепенно стало налаживаться. Уже в 840 г. Пух бон Асад, после покорения Испиджаба «велел построить ...стену вокруг виноградников и пашен жителей ...для защиты от тюркских набегов, какая ранее существовала в Шаше. Область Исфиджаб (Испиджаб), однако, еще в X в. управлялась особой тюркской династией и пользовалась важными привилегиями, даже свободой от податей; в знак своей подчиненности владетель Исфиджаба ежегодно отправлял саманидскому правительству вместе с подарками четыре данека (менее 20 коп.) и метлу вместо податей» [240]. Это свидетельствует о том, что, несмотря на завоевание арабами этих территорий, власть оставалась у прежних владетелей. Арабы, вынужденные сохранять власть местных династий тюркского происхождения, как это имело место в Хорасане с Тахири-дами, в Мавераннахре – с саманидами, интенсивно внедряли в сознание коренных жителей ислам, становившийся религией государственного масштаба. Область Испиджаб, простиравшаяся от г. Саурана на Сырдарье до р. Талас, оказывала политическое влияние на все Семиречье и особенно на карлуков, обитавших по берегам р. Шу. Она стала самым крупным очагом распространения ислама уже в IX в. и благодаря 1700 караван-сараям (рабатам), построенным для продвижения новой веры, получила возможность влиять на тюрков. Это в свою очередь благотворно повлияло на отношение багдадских халифов к тюркам, которые стали рассматриваться как правоверные, а потому «тюркская гвардия, в состав которой входили также выходцы из Согда, Ферганы, Осрушаны и Шаша, сделалась одной из опор престола», а халиф «Мутасим был окружен тюркской гвардией еще во времена правления Мамуна: в 214/829 г. он прибыл в Египет с 4000 своих тюрков» [241]. Военные завоевания предопределили успех дела исламизации коренного населения. Как отмечалось выше, начиная с VIII в. вслед за воинами шли проповедники. В.В. Бартольд писал, что у Якута сохранился рассказ об арабских посланцах к тюркам: «...халиф Хишам (105–125/724–743) предлагал «царю тюрков» принять ислам» [242]. Каган устроил смотр своим военным силам и ответил ему, «что таким людям, среди которых нет ни одного ремесленника, ни цирюльников, ни кузнецов, ни портных, неоткуда будет добывать себе средства

к жизни, если они примут ислам и будут исполнять его предписания» [243]. И все же тяга восточных тюрок к освоению мирового культурного пространства положительно сказалась на темпах распространения новой религии, поскольку в период распада архаических традиционных верований своевременность появления ислама как объединяющей религии была очевидна. Думается, что именно в этом был залог успеха ислама, ставшего выразителем нужд и потребностей формирующегося средневекового общества на Востоке.

В начале своего шествия ислам суннитского толка пришел в среду оседлых тюрок, в города и крупные поселения. В известном труде Ибн Хордадбега «Перечень тюркских городов» говорится, что «в г. Фарабе находятся (одновременно) отряды мусульман и отряды тюрок-карлуков. Всего городов тюрок – 16» [244]. В связи с присутствием определенной культурной прослойки среди городского населения, оказавшейся более восприимчивой к новой вере, нежели постоянно кочующие степняки, ислам в Казахстане поначалу воспринимался как городская религия, конфессия оседлых людей.

Ибн Хаукаль писал: «Сюткенд (лежит) к западу от р. Шаша, в нем есть мечеть, и в нем собираются тюрки из (разных) племен гузов и карлуков, которые уже приняли ислам ...между Фарабом, Кенджида и Шашем хорошие пастбища, (там) около тысячи семей тюрок, которые уже приняли ислам, они живут по своему обычаю в шатрах, у них нет построек» [245]. Процитированный автор и Истахри сообщают, что на западе области Испиджаб, с которой связано начало исламизации, находился округ Кенджида, в главном городе которого – Субаникенте – была соборная мечеть. Южнее Кенджида находился округ Фараб, занимавший территорию по берегам Сырдарьи, с главным городом Кедер, его соборная мечеть находилась в Шахристане: «Кедер, по словам ...географа, был новым городом; устройство в нем минбара (т. е. соборной мечети) вызвало междоусобные войны ...столкновения между его обитателями и жителями главного города округа» [246]. На родине философа аль-Фараби в г. Весидж была соборная мечеть, ал-Макдиси упоминает такие города с мечетями, как Джумишлагу, Арсубаникет, Барукет, Баладж, Бурух, Азахкет, Тараз, Джикиль, Барсхан, Кулан, Мирки [247]. Интенсивная исламизация привела к тому, что область Испиджаб стала очагом «борьбы за веру».

Ислам приняли огузы и карлуки, обитавшие на левом берегу Сырдарьи в Сюткенте. В низовье Сырдарьи располагались города Яныкент, Дженд и Хувара, жители которых были мусульманами. В.В. Бартольд

писал: «Устье реки перешло во власть мусульман еще в конце X в. благодаря Сельджуку; в первой половине XI в. здесь правил Шах-Мелик, враг потомков Сельджука, но его имя заставляет видеть в нем мусульманина» [248]. Здесь же, начиная с IX в., появляются раннемусульманские кладбища. Одно из них примыкало к мавзолею Арстан-баб [249]. Арстан-баб был предшественником Ходжа Ахмеда Йассауи.

Вслед за Испиджабом ислам распространяется по Семиречью, которое стало второй цитаделью новой веры в Казахстане. Ал-Макдиси писал: «Джикиль – маленький город... соборная мечеть на рынке», в Барсхане «соборная мечеть среди рынков», в Атлахе «соборная мечеть в медине», в Мирки (Мерке. – М. О.) «соборная мечеть была в древности церковью» [250]. В регионе, согласно Ибн ал-Асиру, первым мусульманином стал Сатук Карахан (Сатук Бограхан Ибн ал-Керим), представитель начавшей править в регионе династии Караханидов. Существуют различные версии о том, из какого племени вышли караханиды: карлуков, ягма или чигилей. Несомненно одно, что караханиды происходят от тюрок. Еще Махмуд Кашгари писал, что народ ягма обитал в долине р. Или, чигилями же огузы называли всех тюрок, обитавших от Аму-Дарьи до Китая, сам же город Чигиль находился вблизи города Тараза, ответвления чигилей обитали в долине Или вплоть до Кашгара. Карлуки – одно из тюркских племен, активно борющихся против арабской экспансии.

Исламизация, длившаяся вплоть до XII в., позволила правителям решить ряд проблем, связанных с политической консолидацией общества, объединением его под знаменами новой веры, успешно ликвидировавшей многобожие. Несмотря на то, что элементы язычества еще долгое время сохранялись в сознании степняков, они находились под идеологическим воздействием ислама, проводниками которого были муллы. Степные властители быстро поняли преимущества новой религии, которая позволяла создать монолитное общество и искоренить идейные шатания и смуты, которые будоражили общество при прежних верованиях, соперничавших между собой. Для простых людей существенное значение имело то, что принявшие ислам освобождались в определенных размерах от дани, налогов. Ислам привлекал их проповедями о греховности богатств и ростовщичества. Так постепенно создавалась единая идеологическая и организационная общность, призванная защищать жизненную стабильность человека, его здоровье и благополучие. Сами проповедники ислама, почти все вначале бывшие странствующими дервишами, шедшими вслед за войсками арабов,

были одеты в грубые шерстяные одежды, наглядно демонстрировавшие демократическую сущность ислама. Проповедники умело подходили к каждому социальному слою, представители всех слоев населения находили в новой вере импонировавшие им аспекты учения.

Принятие населением Казахстана ислама явилось важным фактором в стабилизации и консолидации общества. Даже семейные узы все чаще становились зависящими от причастности к этой вере. Абул-Гази писал: «Затем (Огуз) ...сказал: «Мой отец дал (мне в жены) двух девушек; причина того, что я не люблю их, в том, что я мусульманин, а они – неверные... Если бы ты стала мусульманкой, я взял бы тебя (в жены)» [251]. Впрочем, такие мирные методы обращения применялись не всегда. Более распространенными были силовые методы исламизации: «Огуз-хан призвал весь иль (ель) стать мусульманами. Тех, кто стали мусульманами, он осыпал милостями, тех, кто не стал, преследовал; их самих убивал, (а) детей их обращал в рабство» [252].

Продвижение ислама на север и восток не было столь успешным, как на юге. Племена, жившие на севере, сначала не видели особых преимуществ в новой вере, которая к тому же разрушала традиционные ценности и сложившиеся веками мировоззренческие установки. Анонимный автор писал: «Несмотря на появление ислама у этих народов (кыпчаков) и исповедание ими двух догматов, они все-таки переступают правила ее (религии) во многих делах» [253]. Кочевой мир как совершенно особое социально-культурное явление требовал изменения методов и способов внедрения новой религии. И все же к исламу и в этом регионе приходит успех, обусловленный тем, что к этому времени у степняков созревает стремление к консолидации общества. Многобожие, взаимоисключающие верования, несмотря на многовековую религиозную терпимость, порождали разобщенность людей, что особенно ощущалось в самые ответственные моменты жизни людей, когда дело касалось женитьбы или других событий. В таких случаях сторонники взаимоисключающих верований становились участниками коллизий, разраставшихся до антагонизма и нередко приводивших к трагическому исходу. Ислам, принесший на эту землю единый культ Аллаха, способствовал созданию объединяющей основы, что прежде всех поняли племенные правители, получившие дополнительный канал власти. Своевременность прихода ислама, адекватного назревшей потребности у степняков в духовной общности, очевидна, поскольку общая идеология открывала возможность для объединения степняков уже не на основе кровно-родственных связей, а на базе единых религиозных установок.

У насельников Казахстана была общая с исламом этнолингвистическая основа, близость понятий чести и бесчестья с установками на родовую взаимопомощь. В трагических обстоятельствах, когда народ исходно был расщеплен, парцелизирован, расколот на множество родов и племен, противостоявших друг другу, для консолидации общества настоятельно ощущалась потребность в единой идеологии, которая позволила бы выработать общие императивы общественного сознания, поднимающегося над узкородовым.

Ислам сумел задать общий комплекс взглядов и идей, на базе которого стало возможным осуществлять общую для кочевого народа внутреннюю и внешнюю политику, развивать культуру надплеменного типа, проводить политику единого образования и просвещения, что создавало новую шкалу нравственных ценностей. Идеологический образ мусульманина оказался привлекательным для подавляющего большинства степняков, он сумел стать ключевым для консолидации общества и мобилизации его на решение общих задач. Успеху способствовало и то, что воздействие ислама было сравнительно мягким и адресным, ему были подвержены все слои кочевого общества.

Степнякам импонировал запрет пить вино. В одной из сур Корана сказано, что в вине есть великий грех и некая польза, однако грех больше пользы. Эта мысль проходит через весь Коран. В последней из сур говорится о вине как деянии сатаны, являющемся источником вражды и ненависти среди людей. При этом анализ показывает, что в священной книге можно встретить и восхваляющие алкоголь положения (вспомним, что сам термин «алкоголь» – арабского происхождения). Так, в некоторых сурах говорится о рае, где правоверных ожидают «реки вина, приятного для пьющих» и «поят их вином запечатанным». В других случаях встречаются изречения о возможности употребления опьяняющих напитков типа сикеры, когда из «плодов пальм и лоз вы берете себе напиток пьянящий... и хороший удел. Поистине, в этом знамение для людей разумных». Следовательно, в целом употребление таких напитков не воспрещалось, но не вино, которое можно было использовать только в перспективе, в загробном мире. Запрет также касался употребления мяса свиньи, считавшейся грязным животным. В Коране написано: «Скажи: в том, что открыто мне, я не нахожу запретным для питающегося то, чем он питается, только если это будет мертвечина, или пролитая кровь, или мясо свиньи, потому что это – скверна, – или нечистое, которое заколото с призыванием не Аллаха» (сура VI) [254]. Аналогично сказано в суре II: «О вы, которые уверовали! Ешьте блага,

которыми мы вас наделили, и благодарите Аллаха, если Ему вы поклоняетесь. Он ведь запретил вам только мертвечину, и кровь, и мясо свиньи, и то, что заколото не для Аллаха. Кто же вынужден, не будучи нечестивцем и преступником, – нет греха на том: ведь Аллах прощающ, милосерд!» [255]. Интересно, что табу на свинину проповедовала и Библия, где сказано, что свинью нельзя есть, ибо у нее раздвоено копыто, не жует она жвачку, а потому нечиста. Высказываются различные мнения относительно этого запрета, его происхождения и эволюции, вплоть до того, что свинья была священным животным, прикасавшийся к ней становился ритуально нечистым, т. е. священность и нечистота были двумя сторонами одной медали. Со временем первый аспект исчезает, в исторической памяти остается лишь ракурс нечистоты. У степняков с древних времен сложилось негативное отношение к этому животному. Из кочевого опыта было известно, что недостаточно обработанная свинина может быть источником заболеваний, поэтому данный запрет был встречен автохтонным населением с пониманием.

Главное, что привлекало в исламе жителей степи, было заложенное в нем гуманное отношение к обездоленным, сирым и нищим. Ислам выступил их защитником в условиях, когда государство, обладавшее деспотической властью, основанной на общинной собственности и политической корпорации, что характерно почти для всех восточных стран, порождало беззащитность и униженность простого человека. Ислам, выступивший на стороне обездоленных, вызвал колоссальный общественный резонанс. Две правовые системы ислама – шариат и адат – стали противовесом произволу государства. Арабы ввели данные правовые установки на огромном географическом пространстве от Алтая до Атлантики, и значительное число стран подчинилось данным юридическим системам. Вхождение нашего региона в единое арабо-мусульманское правовое пространство позволило ограничить деспотию правителей и их приближенных, что благотворно сказалось на восприятии ислама народными массами. Популярность новой веры задала основы того этико-культурного фундамента, в рамках которого наш огромный регион существует около тысячелетия.

Ислам оказался настолько весомым, что в древней полосе цивилизации на Среднем и Ближнем Востоке, в Северной Африке значительное число стран придерживается конституций, в которых государство подчинено религии. Религия в этих странах явилась цивилизационной основой, на базе которой развивается духовная культура. Первостепенное значение ислама свидетельствует о том, что он является носителем

непреходящей системы ценностей. Мусульманская культура в этих странах восторжествовала, несмотря на все коллизии и первоначальное сопротивление исламу. Грюнебаум писал: «В XI в. великий хорезмиец ал-Бируни (973–1048) отметил, что исламский мир балансирует между индийцами и греками, хотя он и ближе к грекам, и вместе с тем держится духа арабского языка; он сказал, что предпочитает быть обрутанным по-арабски, чем услышать восхваления на персидском языке» [256].

Ислам как противовес государственному тоталитаризму присутствовал и в государственной политике тюрок, что оказалось весьма полезным в продвижении туркмен на запад. В сельджукской империи за базу основного закона была принята знаменитая книга «Саясат-наме» Низам-ал-Мулка, вазира империи. В ней проводилась концепция, выработанная на базе синтеза тюркского и арабского подходов, согласно которой, султану принадлежат как само государство, так и все его подданные, однако при этом подразумевалось, что суннизм является той силой, которая сдерживает чрезмерные деспотические устремления верховной власти.

На Востоке в качестве элемента деспотии сложился комплекс раболепия, сервизма. Рабство как форма экономического принуждения с абсолютным отсутствием прав породило в человеке, в сознании народа раболепие, чувство приниженности, что стало неотъемлемой чертой восточного человека. В Казахстане, как известно, институт рабства не имел широкого распространения. Порабощенные пленники и должники, если быстро не перепродавались, обычно становились членами рода. Поэтому свобододобивым степнякам очень импонировало, что ислам противостоял властолюбию тиранов, призывал конфликтующих единоверцев к разумному компромиссу, насаждал нравственные ценности. Новая религия открывала возможности для роста народного самосознания, высвобождения его из-под гнета деспотических установок. Если ранее полезным признавалось только то, что шло на пользу верховной власти, то с приходом ислама стали признаваться и деяния, расширявшие горизонты культурного бытия народа. Расширение культурного пространства, которое инициировалось исламом, способствовало темпам распространения новой религии в регионе. В.В. Бартольд писал: «Главное преимущество ислама заключалось, конечно, в культурном первенстве мусульманского мира, одинаково в области материальной и духовной культуры, среди образованных народов того времени» [257]. Ислам сыграл положительную роль в приобщении кочевников Центральной Азии к духовным ценностям мировой цивилизации.

лизации, благодаря арабскому языку они смогли познакомиться с литературой, философией, историей других народов. Арабская культура к этому времени стала центром мировой культуры, она явилась той средой, благодаря которой сохранились достижения древних цивилизаций и на основе которой позднее возникли культура Возрождения, Ренессанса и новоевропейский стиль мышления. Благодаря арабо-мусульманской культуре не канули в безвестность культурные ценности древности, сохранилась преемственность цивилизаций, и в этом – ее великое историческое значение. Более того, она внесла большую лепту в развитие мировой цивилизации, а через арабо-мусульманскую культуру в эпоху раннего средневековья происходило приобщение других народов к мировой культуре, что благотворно сказывалось на судьбе исламизированных народов.

Положительное влияние ислама ощущалось не только в духовной сфере. Приход ислама сыграл позитивную роль и в развитии материальной культуры. Подавляющее большинство купцов и торговцев, кочевавших по Великому Шелковому пути, к этому времени приняли ислам. Обмен продуктов животноводства и ремесленничества на ткани, в том числе шелк и другие предметы, между Тураном и Ираном всегда играл значительную роль в жизни народов Центральной Азии и Казахстана.

Триумфальное шествие ислама по странам Азии, Африки, Европы с трудом поддается объяснению. Ислам приходил на земли, где отмечалось присутствие той или иной веры, в том числе и мировых религий (христианства и буддизма), и находил на новых территориях приверженцев. Как писал В. В. Бартольд, некогда и манихейство было мировой религией, ибо царствовало от Франции до Китая, однако было вытеснено исламом. Такую же участь претерпел буддизм, влияние которого традиционно в Восточной Азии, но в Казахстане и Средней Азии оно не сохранилось. Христианство, имевшее своих приверженцев на огромной территории от Средиземного моря до Монголии, в значительной степени потеряло свое влияние, уступив исламу. Ислам пришел в Китай и Индию, где исторически сложились фундаментальные конфессии, и в этих странах образовались огромные мусульманские анклавы. Г.Э. фон Грюнебаум точно отметил: «Вообще история знала много буддийских и христианских народов, принявших ислам, и не знала ни одного мусульманского народа, который бы принял буддизм или христианство» [258]. Даже завоевание Южного Казахстана каракитаями не смогло остановить исламизацию края, а сельджукские султа-

ны из Малой Азии нарекали своих наместников на востоке «султанами ислама».

Приобщение к мусульманской культуре дало мощный толчок развитию культуры в Казахстане. Выходцы из Туркестана, страны тюрков, начинают знакомиться с достижениями мировой цивилизации, изучают мировую философию, культуру, знакомятся с достижениями науки. Арабский язык в то время воспринимался как международный, на нем говорили ученые в мире. Ярким примером этого является творческая деятельность выходца из Казахстана аль-Фараби ат-Турки, который освоил арабский язык в центре халифата Багдаде, изучал медицину и логику, древнегреческую философию и музыку, языки и математику. Мыслитель оказал настолько сильное влияние на интеллектуальную атмосферу эпохи, что его называли «Вторым учителем» (после Аристотеля).

Творчество аль-Фараби явилось своеобразным синтезом тюркского и арабского начал, что весьма плодотворно сказалось на результатах работы мыслителя в философии: учении о разуме, эстетике, психологии, естествознании, математике, астрономии, акустике, теории музыки, основах геодезии и архитектуры. Ученым были высказаны положения о государственном строе, которому надлежит быть, происхождении человеческого общества, «добродетельном городе», необходимости привлечения философов в государственное управление. Им был внесен значительный вклад в развитие языкознания, что выразилось в положениях о связях между языком и мышлением, семантической природе слов и словосочетаний, их связи с понятиями и логическим содержанием, правилах стихосложения, законах письма и орфоэпии. Возникает вопрос: сумел бы выходец из степей Казахстана стать великим мыслителем, если не попал бы в Багдад, не овладел тайнами арабского языка, что позволило ему освоить достижения мировой культуры и существенно продвинуть вперед наличное научное знание? Думается, что нет. В судьбах таких выходцев из Казахстана, как А. Джаухари, Исхак аль-Фараби, ал-Кимаки, Бакыргани, Х.А. Йассауи основополагающую роль сыграло превосходное знание арабского языка.

Проповедники новой религии терпимо относились к местным культам, поэтому в процессе постепенного внедрения ислама в сознание людей наблюдалось его смешение с местными культами. Это способствовало восприятию ислама автохтонным населением.

В некоторых вопросах мусульманская религия была непреклонна. Так, степняки положительно отнеслись к символу веры ислама – льву, который ассоциировался у них с древними племенными культами и

соответствовал «звериному» стилю, традиционному для искусства кочевников. Однако новая вера категорически запрещала изображения человека и животных, представлявших существенный компонент искусства кочевников [259]. В этом конфликте культур ислам одержал победу. Но, несмотря на давление ислама, в искусстве степняков того времени отчетливо сохраняются автохтонные элементы. Так, стены памятника мусульманского зодчества, мавзолея Айша-биби, украшены орнаментом, несущим в себе растительные и зооморфные мотивы вихревых и четырехлепестковых розеток, концентрических кругов и крестообразных сеток, что свидетельствует о сохранении элементов традиционной культуры. И таких примеров множество. В целом же не следует забывать, что сохранявшееся взаимодействие в культурном аспекте с переднеазиатским искусством способствовало позитивному восприятию арабо-мусульманской культуры.

Строго говоря, многие из постулатов ислама были знакомы степнякам до прихода ислама, поскольку вместе с зороастризмом и манихейством, представлявшими в то время собой мировые религии, в Центральной Азии было распространено христианство в формах несторианства и яковитства. Второе пришествие христианства было связано с монгольским нашествием в XII в., поскольку почти все монгольские ханы были христианами. Однако в регионе победил именно ислам. Это, в первую очередь, было связано с тем, что арабы, как и кочевники Центральной Азии, представляли собой синкретическое единство оседлых и кочевых людей, и это было созвучно жизни жителей нашего региона. Однако были и более глубокие основания.

Жизнь протоказахов никогда не была стабильной. Присутствие могущественного соседа заставляло их постоянно перемещаться, что нередко приводило к изменению названий племен. Если европейские народы исчисляют время своего существования «до новой эры или после нее», то у протоказахов существовало пять времен: сакское, усуньское, тюркское, монгольское и собственно казахское. Эти исторические перипетии глубоко отразились на судьбе народа, его самосознании и менталитете. История гонений Мухаммеда из Мекки в Медину, затем в Эфиопию нашим предкам была близка, они восприняли ее как собственную. Мусульманские проповедники умело использовали фактор совпадения, исторические аналогии и схожие предания. Это коснулось и христианства, его сказания были переведены проповедниками в плоскость, близкую и понятную жителям Центральной Азии. Выступая в целом оппонентом этой религии, ислам подчеркивал свое почтение к

Иисусу (Исе) как к пророку, посланнику Аллаха. Проповедники ислама умело использовали волнующие человека повествования. Так, притча о мольбе к Всевышнему о рождении сына была созвучна сюжетам старинных степных сказаний. Так, у Закарии, всю жизнь молившего бога о потомстве, родился мальчик Иахйя. Эта история о старике и его бесплодной старухе, у которых по воле Аллаха родился сын, вызывала среди степняков восхищение.

Богоизбранный род Ибрагима и Имрана, отца Мусы, оповещается о ниспосланном Марйам ребенке, она же должна выполнить священную миссию. У Марйам родился сын, «мальчик чистый» у пальмы в «далеком месте». Он был настолько мудр уже с первых минут своего появления на свет, что просил мать не плакать и успокоиться, дав ей утешение. Когда же сородичи стали упрекать Марйам в рождении ребенка без отца, подразумеваемая распутство, то малыш сказал потрясенным людям: «Я – раб Аллаха. Он дал мне Писание и сделал меня пророком... И мир мне в тот день, когда я родился, и в день, что умру, и в день, когда буду воскрешен живым!» [260]. Один из достойных служителей храма Закария заботится о Марйам, которая избрана из всех женщин мира: «О Марйам! Вот Аллах радуется тебе вестью о слове от Него, имя которого Мессия Иса, сын Марйам, славном в ближнем и последнем мире и из приближенных» [261]. Степняки, ощущая близость и христианства, и ислама, благоговейно внимали этим повествованиям: «И научит Он его писанию и мудрости, и Торе, и Евангелию, и сделает посланником к сынам Исраила». «Я пришел к вам со знамением от вашего Господа. Я сотворю вам из глины по образу птицы и подую в нее, и станет это птицей по изволению Аллаха. Я исцелю слепого, прокаженного и оживлю мертвых с дозволения Аллаха. Я сообщу вам, что вы едите и что сохраняете в ваших домах. Поистине, в этом – знамение для вас, если вы верующие!» [262]. Подчеркнув важное значение появления Исы (Иисуса), Коран повествует, что он попросил себе помощников для внедрения веры, которыми стали апостолы (аль-хаварийун). Аллах сообщил Исе, что он его упокоит и вознесет к себе. Неофиты возвысятся над неверующими, а последние будут наказаны еще до Судного дня. Уподобив Ису первому человеку Адаму, Аллах сказал, что и он создан из праха словом божьим «Будь!». Эти и другие суры священной книги показывают близость христианства и ислама. Странствующие дервиши и проповедники умело использовали элементы сходства предшествующих религий для успешного внедрения новой религии.

Коран знакомит степняков с библейскими сказаниями из Ветхого Завета. Один из библейских пророков – Ибрахим (Авраам) жил среди

идолопоклонников и, рано поняв бессмысленность этих божеств, стал искать настоящих богов. Он обратился к звездам, луне и солнцу, которые периодически исчезали. Ему первому явилось откровение, что Аллах – единственный бог; творец и господин всего сущего, а он, Ибрахим, избран пророком и послан к людям обращать их в веру. Он боролся против идолов, но люди ему не поверили, тогда он разрушил в храме всех идолов, кроме главного, а на обвинение людей потребовал спросить ответа у оставшегося идола. Когда ему сказали, что это невозможно, он спросил: «Как можно поклоняться тому, что не может даже говорить?»

В среде протоказахов получило признание доказательство Ибрахимом бытия Аллаха: «Вот сказал Ибрахим: Господь мой – тот, который оживляет и умерщвляет. Сказал он: «Я оживляю и умерщвляю». Сказал Ибрахим: «Вот Аллах выводит солнце с востока, выведи же его с запада». И смущен был тот, который не верил: Аллах ведь не ведет прямо людей неправедных!» [263]. Это вдохновило, как известно, А.С. Пушкина на строки: «Но смолкла похвальба пророка / От слова гнева твоего подымаю солнце я с востока / С заката подыми его!»

Ибрахима хотели сжечь, но Аллах спас его: «О огонь, будь прохладой и миром для Ибрахима!» [264] и даровал ему «землю обетованную», куда он и бежал вместе с родичем Лутом (Лотом). Ему было очень много лет, у него не было детей, когда к нему пришли незнакомцы и сказали, что у него родится мальчик Исмаил, «кроткий юноша», предок аратов. Потом родился Исхак (Исаак), который имел большое и славное потомство. Ибрахим согласился принести в жертву во имя Аллаха одного из долгожданных сыновей. Аллах, удостоверившись в преданности ему Ибрахима, отказался от этой жертвы. В «Доме Аллаха», в Мекке, который Ибрахим и Исмаил очищали и воздвигли место для моления и паломничества. Аллах благодетельствовал святой город, возложив на его жителей обязанности по приему и размещению гостей, совершающих хадж. Ибрахим не был ни иудеем, ни другим верующим, он был первым, кто отверг множество идолов, внедрил единобожие, предсказал появление Мухаммеда, который возродит веру в Аллаха, существовавшую давно. Ислам появился задолго до хиджры, он был забыт и подавлен, а теперь возродился, восстановился как вера «праотцов». Этой веры придерживались ханифы, отвергшие идолов и верившие лишь в единого бога. Он даровал Ибрахиму многочисленное потомство, сыновей Исмаила и Исхака, внука Иакуба, что весьма импонировало степнякам, для которых многочисленное потомство было благословением небес.

Одним из пророков Аллаха считался и Иусуф (Иосиф); сын Иакуба, история любви которого производит не менее сильное впечатление, чем история Ибрахима: «Мы расскажем тебе лучшим повествованием, открыв тебе этот Коран» [265]. Эта легенда о любви Иусуфа и Зулейки послужила основой многих романтических поэм.

Иусуф видит сон, в котором ему поклоняются одиннадцать звезд, солнце и луна. Его отец, понимая, что младшему сыну уготована особая судьба, советует ему не рассказывать о сне старшим братьям, не любившим его. Братья, решившие расправиться с ним, уводят его в пустыню и бросают в колодец, а домой возвращаются с окровавленной рубашкой якобы съеденного волками мальчика. Проезжавшие мимо купцы вывозят из колодца Иусуфа, привозят в Египет и продают вельможе, который хочет воспитать в нем сына. У его жены же появляется желание совратить красивого юношу. Убегая от назойливой хозяйки, порвавшей ему рубашку, Иусуф наталкивается на хозяина, который решает разобраться в поступке жены. Она же, чтобы избавиться от сплетен, приглашает женщин города, дает им ножи для фруктов и приказывает юноше пройти между ними. Потрясенные красотой «благородного ангела», женщины от волнения порезали себе руки. Спасаясь от соблазнов, Иусуф просит, чтобы его заточили в тюрьму, и здесь у него обнаруживается дар толкователя снов. Сидевшему вместе с ним виноградарю, которому приснился сон о том, как он выжимает сок из винограда, Иусуф сказал, что он будет поставлять вино фараону, а другому соседу, во сне несшему на голове хлеб, который клевали птицы, сказал, что его убьют, и птицы будут клевать его голову. Освобожденный виноградарь вспомнил о нем, когда фараону приснилось, как семь тощих коров съедают семь тучных коров. Этот сон Иусуф истолковал так, что вслед за семью урожайными годами наступят семь засушливых лет, из чего следует необходимость сделать большие запасы зерна. Царь Египта выпустил Иусуфа из заточения и назначил управляющим царскими складами.

Не меньший интерес вызвала вторая часть сказания об Иусуфе, касающаяся обстоятельств встречи с предавшими его братьями. Братья его не узнали, а он попросил привести в следующий раз младшего брата и незаметно вернул проданные товары в их поклажу. Вернувшись домой, соблазненные выгодными условиями торговли братья уговорили отца отдать им в попутчики младшего брата и прибыли в Египет. Иусуф оставил брата у себя, а когда братья, прогнанные отцом, вернулись в Египет, он отдал им свою рубашку, которую накинули на

лицо ослепшего от горя отца, и она вернула ему зрение. Старшие братья молили о прощении, и произошло всеобщее примирение, а затем: «И поднял он своих родителей на трон, и пали они пред ним ниц, и сказал он: «О мой отец! Это – толкование моего сна прежде. Аллах сделал его истиной и оказал мне милость, когда вывел меня из темницы и привел вас из пустыни, после того как сатана устроил ссору между мной и моими братьями. Ведь Господь мой благосклонен к чему захочет. Поистине, Он – знающий, мудрый!» [266]. Эти истории вызывали огромный интерес у степных народов, которые заслушивались ими у костров, в далеких стойбищах. Правдивость излагаемых событий, поскольку вражда между близкими родственниками, страсть к наживе встречаются у всех народов, способствовала более быстрому обращению степняков в ислам.

Для кочевников близкими и понятными были суры Корана, где говорилось о торговле, караванных путях, мерах сыпучих веществ, верблюдах, колодцах вдоль пути, в одном из которых и нашли Иусуфа. Им была интересна история младенца по имени Муса (Моисей), плившего в коробке по реке, которого нашла и стала воспитывать жена фараона. В качестве кормилицы оказалась мать мальчика, скрывавшая свое родство. Развитый не по годам мальчик в драке между египтянином и евреем убил египтянина и бежал от кары на восток. На Синае он нанялся пасти скот к старику, женился на одной из его дочерей, отработал плату за нее и решил возвратиться с семьей в Египет. Аллахом по дороге ему был дарован посох, от которого руки белели, как у прокаженного, и дано поручение с братом Харуном (Аароном) проповедовать веру в Единого Бога Аллаха и Судный день фараону Египта.

Истинность проповедей Мусы подтвердилась в момент, когда его посох превратился в змею. Волшебники единодушно уверовали в Аллаха, но за это фараон приказал отрубить им руки и ноги, а затем распять. Бога Мусы признали многие, однако фараон и их тоже подверг жестоким наказаниям, убивая всех мужчин подряд. Он приказал убить и Мусу. Аллах жестоко наказал египтян, наслав на них семь бед: тяжелые годы, уменьшение плодов, потоп, саранчу, насекомых, жаб, кровь. Испугавшийся фараон отпустил Мусу и его людей, но, когда они подошли к морю, его вооруженные люди бросились за ними. Муса стукнул посохом по морю, оно расступилось, и его народ прошел. Войско фараона ушло под воду.

Муса провел свой народ на Синай и хотел воспитать его в вере и покорности Аллаху, но современники предпочли идола и сделали его из

золотого тельца. Изгнав вероотступников, Муса увел народ в пустыню, но непокорные сказали: «О Муса! Мы не можем стерпеть одинаковой пищи» и требовали «...овощей, кабачков, чесноку, чечевицы и луку» [267], они отказались принести в жертву корову. Дойдя до отведенной им богом земли, они отказались изгнать ее жителей, боясь местных великанов. За все прегрешения народ Мусы был обречен Аллахом на сорокалетние скитания по пустыне и лишь по прошествии их пришел на землю обетованную.

Обращаемые в ислам степняки и земледельцы живо реагировали на эти истории. Им были близки и понятны проблемы огня в пустыне и горах для разжигания костров, на которых готовилась пища, расположения звезд на небе, беды, подстерегавшие путников во время их скитаний по пескам. Понятными были пути поиска воды в пустыне и история появления от ударов посохом двенадцати источников, к которым ринулись люди и домашний скот. Протоказахи, так же, как жители родины ислама, приносили в жертву скот, прося у бога большой приплод скота и хороший урожай. Им не были чужды аскетизм и воздержанность. Они понимали, что Муса был живым человеком с достоинствами и недостатками, благодаря Аллаху во имя человека поднявшемуся до высот гражданского мужества. Именно он получает от Аллаха Священное писание, в котором говорится о пророке Мухаммеде. История жизни Мусы оказала сильное влияние на степняков, выбравших путь ислама.

Народ Мусы – сыны Исраэля – просили поставить нового царя, им был послан Талут (Саул), который показал могущество Аллаха, ибо имел «широту в знании и теле». Он набрал войско у реки, предварительно сказав, что воинами станут только те, кто не будет пить воду, черпая руками. Набрав войско, Талут с небольшим числом солдат победил многочисленного противника, а их глава Джалут (Голиаф) был убит Даудом (Давидом). В этой суре степнякам нравились моменты, связанные с победой физически более слабого Дауда, что свидетельствовало о мощи его духа и самоотверженности в деле защиты родины. Неслучайно Аллах делает его халифом (своим заместителем) на земле. В награду Дауд также получает все горы и птиц, хороший голос, знание тайн железа: «И всем Мы даровали мудрость и знание и подчинили Дауду горы, чтобы они прославляли, и птиц, – и так Мы сделали. И научили Мы его делать кольчугу для вас, чтобы она защищала вас от вашей ярости. А разве вы благодарны?» [268]. На примере Дауда пророк поясняет, какие блага ожидают мусульманина. Тут и владение мертвой

природой, и личные достоинства, привилегии жизни, всеобщее уважение: «Ведь Мы подчинили ему горы, – вместе с ним они славословят вечером и на заходе» [269]. К этому прибавляется мудрость верующего, становящегося властителем всего. В Коране сказано: «О Дауд, Мы сделали тебя наместником на земле: суди же среди людей по истине и не следуй за страстью» [270], что говорит о мудрой власти, дарованной Аллахом.

Кочевников интересовали моменты, связанные с разбором Даудом дел о потраве посевов скотом. Здесь уже возникает фигура его сына Сулеймана (Соломона), принимавшего участие в процессе. Дауд постановил отдать земледельцу весь скот, потравивший его поле. А Сулейман принял решение передать скот на время, пока не взойдут посевы. Аллах «вразумил» его вынести более справедливое и мудрое решение. Земледельцу же после всхода посевов остались бы приплод и шерсть. Дауд знал язык птиц, он познал также язык зверей, ему подчинялись духи (шайтаны и джинны) и ветры, открылись источники металлов. Духи добывали ему жемчуг из моря, делали алтари, изображения, чаши, как цистерны, котлы, строили храмы для молитвы. Особенно он любил коней: «Вот представлены были ему вечером легко стоящие, благородные». И сказал он: «Я полюбил любовь к благам больше, чем поминание Господа моего, пока не скрылось оно за завесою. Верните их ко мне! И начал он поглаживать по голениям и шеем» [271]. Эти строки особенно нравились степнякам, тоже любившим коней, что позволяло проповедникам найти точки соприкосновения, чтобы донести смысл веры до новообращаемых.

Аллах даровал Сулейману великую власть: «И подчинили Мы ему ветер, который течет, по его повелению, легким, куда он пожелает, – и шайтанов, всякого строителя и водолаза, и других, соединенных в цепях. Это – Наш дар, и благодетельствуй или держи без расчета!» [272]. Это позволяло ему понимать язык всех, даже муравьев, обращаться с указаниями к сопредельным странам, покорять их, открывать новые истины, подчинить себе царицу Савскую. Даже смерть Сулеймана была величественной, он стоял, оперевшись о посох, пока червь не прогрыз его, и он упал. Многочисленные истории о Сулеймане и его деяниях послужили иллюстрацией величия ислама и оказали большое воздействие на умы неофитов.

Особенно тепло насельники Казахстана восприняли аяты о Зуль-Карнайне, Александре Македонском, с содержанием которых они были знакомы со времен нашествия великого полководца в скифские

степи. Степняков покоряло то, что все подвиги Зуль-Карнайн совершал с повеления Аллаха: «Мы укрепили его на земле и дали ему ко всему путь, и пошел он по одному пути» [273]. Это был путь защиты праведников, наказания неверных, строительство плотины от Иаджуджа и Маджуджа (Гог и Магог). Зуль-Карнайн говорил о конце света и Судном дне, когда «придет обещание Господа», что производило неизгладимое впечатление на доверчивых степняков, ибо подчеркивало значение безгрешия и воздаяния по делам всем в Судный день. Для общества военной демократии ценными были слова мудрого Лукмана, обращенные к сыну: «О сынок мой! Не придавай Аллаху сотоварищей: ведь многобожие – великая несправедливость» [274]. Кочевником, чья жизнь была построена на единоначалии в племени и в войске, благосклонно воспринимались слова Лукмана: «О сынок мой! Если это будет на вес горчичного зерна и будет в скале, или в небесах, или в земле, – Аллах выведет его. Поистине, Аллах мудр и сведущ!.. Не криви свою щеку пред людьми и не ходи по земле горделиво. Поистине, Аллах не любит всяких гордецов, хвастливых!» [275].

Новая религия проповедовала добрые дела и спокойное поведение, терпение и ровный голос в обращении, она отвергала гордыню, высокомерие и заносчивость, чем, несомненно, привлекала в свои ряды широкие слои населения. Кроме того, жизнь Лукмана демонстрировала пользу веры, ибо она порождает мудрость и веру в долгожительство. Лукману была дарована долгая жизнь, равная общей продолжительности жизни семи орлов, что позволило ему пережить свой народ – адитов, скончавшихся от грехов.

История адитов поучительна. Как и степняков, их часто постигала засуха, приносившая большие беды. Аллах выбрал из них Худа и послал его проповедовать новую веру. Худ говорил соплеменникам об угрозе засухи, однако они ему не поверили и отказались забыть богов своих отцов. Они упрекали его в безумстве, когда Худ обещал им воскресение после смерти, смеялись над ним. Аллах решил наказать их, имевших прекрасные пашни и огромные стада, цветущие сады и поля. Он наслал на них облако, которое они приняли за вестник дождя, однако это был вихрь «шумящий, буйный и губительный», сопровождавшийся громом, молнией и смерчами. Это бедствие длилось семь дней и восемь ночей, губя посевы, вырывая с корнем деревья, унося людей, «как стволы пальм опрокинутых», оно погубило всех адитов, оставив в живых лишь Худа и немногих, поверивших ему. На примере адитов стало ясно, что грозит людям, не верившим Аллаху.

История Худа и адитов аналогична истории Нуха (Ноя) и потопа, проходившего семь дней и восемь ночей. С этой историей были знакомы все верующие, христиане и иудеи, несториане и зороастрийцы, манихейцы и другие. Аллах послал эту катастрофу на людей, забывших про бога, ведь Нух, благочестивый человек, был избран Аллахом для предостережений от греха гордыни, однако народ не желал к ним прислушиваться: «Господь мой, я звал свой народ ночью и днем, но мой призыв увеличил только их бегство. И поистине, всякий раз, как я их призывал, чтобы Ты простил им, они вкладывали свои пальцы в уши, и закрывались платьем, и упорствовали, и гордо превозносились» [276]. Нух, которого не желала слушать даже его жена, попросил Аллаха наказывать народ. Бог велел построить ковчег.

И вот «закипела печь», закипела вода, хлынувшая сверху, с небес, и снизу из недр. Аллах повелел Нуху взять в ковчег по паре всех живых существ, семью и тех немногих, кто поверил ему. Один из сыновей Нуха отказался плыть в ковчеге и утонул. Волны, несшие корабль, были как горы, вода поглотила землю, весь живой мир пал за свои грехи. Когда Аллах прекратил дождь и вода спала, ковчег прибился к горе аль-Джуди. После потопа пришло поколение, поверившее во всемогущество Аллаха. Не был прощен даже сын Нуха, которого он умолял вернуть, ибо неверующий – «не из твоей семьи».

Сказание о верблюдице пророка Салиха было в числе тех, которые помогали кочевникам понять и принять ислам. Как Нух и Худ, Салих был избран Аллахом с целью направить на путь истинный возгордившихся и сбившихся с правильного пути самудян. Однако верхушка племени не поверила ему, посчитав его «высокомерным лгуном», и решила уничтожить его и его семью. Часть соплеменников все же поверила Салиху. Аллах послал на землю самудян верблюдицу: «Пришло к вам ясное свидетельство от вашего Господа: это – верблюдица Аллаха для вас знамением; оставьте ее пастись на земле Аллаха; не касайтесь ее со злом, чтобы вас не постигло мучительное наказание» [277]. Помимо проявления обычных забот о животном, необходимо было также делиться с ней питьевой водой, ибо «для нее питье и для вас питье в день определенный» [278]. Однако самудяне закололи верблюдицу. Аллах подождал три дня и наказал самудян. Сперва было «сотрясение», «воплъ», сверкали молнии, погода возмущалась. «И постиг тех, которые были несправедливы, вопль, и наутро были они в своих жилищах павшими ниц, как будто бы и не жили там. О да! Поистине, самудяне отвергли своего Господа, — да погибнут самудяне!» [279]. Погиб-

ли все, кроме Салиха и уверовавших, остальные превратились в сухую траву внутри загонов для скота, «стали, как трава строителя оград». Эта жестокая кара послужила уроком для всех, кто не уверовал. Особенно возмущало кочевников то, что верблюдица была молочной, кормящей, после нее остался верблюжонок, который жалобно кричал. Здесь был нарушен ряд запретов, что в сознании скотоводов определялось как большое преступление. Верблюдица кормила, давала молоко, она принадлежала Аллаху, ей же, перед тем как зарезать, не дали воды. Это убийство стало знаком вражды между кочевниками и земледельцами, Авелем и Каином, что получило развитие в истории Лута (Лота) и его народа. Лут – один из посланников Аллаха, он был нужен Мухаммеду для того, чтобы показать: до него уже были пророки, возвестившие миру об Аллахе, что вера эта очень древняя, и люди только возвращаются к ней. Пророкам Ибрахиму, Исе, Мусе, Худу, Салиху люди не поверили, поэтому по божьей воле по земле прошли потоп, страшные ураганы, землетрясения и другие беды. Лут был праведником и был избран посланником Аллаха, чтобы направить на путь истинный грешных людей. Но они не желали исправляться, а потому бог направил к ним ангелов, чтобы наказать их. Ангелы жили у Лута, а обнаглевшие жители требовали, чтобы он отдал их на растерзание. Он предложил своих дочерей: «О народ мой! Вот мои дочери, они – чище для вас. Побойтесь же Аллаха и не позорьте меня в моих гостях. Разве нет среди вас человека прямого?» [280]. Ангелы велели Луту бежать с семьей из города, в городе осталась лишь его жена, предавшая мужа-пророка. На город пала кара, обрушился «дождь зла», вихрь с камнями, пришло «сотрясение», город перевернулся: «Мы верх его сделали низом и пролили на них дождем камни из глины плотной, меченные у твоего Господа» [281]. Этот город и его жители – опрокинутый и опрокинутые – стали с тех пор знаменем погибшего города и божьего наказания за грехи.

При родоплеменном образе жизни страшным наказанием для любого было изгнание из рода, что означало гибель человека, который вне племени никому не был нужен. Пророк Мухаммед показал могущество Аллаха. Соплеменники хотели изгнать Лута, но он уходит сам по велению свыше, а город погибает. Наказан не человек, противящийся изгнанию, а весь его род, намеренный его изгнать, что вызывает ассоциации с обстоятельствами ухода Мухаммеда из Мекки, когда курейшиты вознамерились изгнать его за пророчества, напали на дом его родственников. Эта история в Коране изложена как художественное

повествование о том, как над непонятым человеком глумятся соплеменники, называют его луном, сумасшедшим, хотят изгнать, чтобы он не мешал жить и не смущал народ своими речами. В судьбе Лута многое близко к жизни самого Мухаммеда, потому повествование проникнуто глубоким сочувствием Луту: «Вот изгнали его те, которые не веровали», или же: «твое селение, которое тебя изгнало». Даже следы разрушений и божьей кары не действуют на этих слепцов: «И вы ведь проходите мимо них утром и ночью: разве ж вы не образумитесь?» [282].

Описание страшных катастроф производило огромное впечатление на степняков. Шуайб, представитель мадйанитов, которого Аллах выбрал для проповедей, учил справедливости, соблюдению правил честной торговли у себя или на караванных дорогах: «Не убавляйте меры и веса... Полностью соблюдайте верность в мере и весе, не причиняйте людям урона ни в чем и не ходите по земле, распространяя нечестие» [283]. Впервые Шуайб обнародовал и рекомендации Мухаммеда, по которым запрещалось ростовщичество. Соплеменники Шуайба были категорически против этих рекомендаций, поскольку подрывались сложившиеся основы финансирования, обычаи ростовщичества. После всех уговоров следовать велениям Аллаха Шуайба обвинили во лжи и корысти, некоторые же считали его простаком, и почти все хотели изгнать его из общины. Особенно в этом упорствовала знать, насмехавшаяся над ним постоянно. И Шуайб просил Аллаха защитить его. Тогда Всевышний послал кару на мадйанитов, и «постигло их сотрясение», раздался «воплъ»: «И когда пришло Наше повеление, спасли Мы Шуайба и тех, кто уверовал вместе с ним по Нашей милости. А тех, которые были несправедливы, постиг вопль, и оказались они наутро в своих жилищах павшими ниц, точно никогда там и не жили. О да погибнут мадйаниты, как далеки стали и самудяне!» [284]. Этими сказаниями прославлялось могущество Аллаха, который не потерпит неверия и накажет нечестивых, как это было и ранее, когда соотечественники плохо обращались с праведниками, которые доносили до них слово бога. Шуайб предупреждает: «О народ мой! Пусть раскол со мной не навлечет на вас греха, так что вас постигнет подобное тому, что постигло народ Нуха, или народ Худа, или народ Салиха. И народ Лута от вас не далеко» [285]. Однако и это не предостерегло соплеменников Лута, они погибли, как и другие неверовавшие.

Мухаммед был сначала купцом, приказчиком, призыв к честной торговле стоит в одном ряду с вопросами чести и справедливости. В Судный день, когда на весы будут поставлены заслуги и грехи людей,

«горе обвешивающим», каждый получит по заслугам, сообразно божественной справедливости.

Для протоказахов, у которых кровнородственные связи, защита своих сыновей составляли основу родового сознания, самым существенным в новой вере было то, что род (рахт) и племя защищали своего члена, не позволяли другим над ним глумиться. Мухаммед акцентирует этот момент повествования, ибо, как известно, и сам он неоднократно находился под угрозой лишения жизни, но род хашим всегда защищал его. Эти параллели порождали у степняков Центральной Азии внутреннюю тягу к новой религии, способствовали ее утверждению и успешному функционированию на нашей территории.

Успех Корана состоял в том, что он осуществил преемственность между прошлым и настоящим. В нем проведены исторические и смысловые параллели разных народов, исследованы корни генезиса общества. Он многомерен: история последнего пророка Мухаммеда, сказания о предшествовавших пророках, 1500-летняя история ислама, многочисленные перипетии и коллизии обобщаются и сливаются воедино в одно историческое время, существующее поныне. Приход ислама на древнюю землю Казахстана оказал благотворное влияние на эволюцию культуры, самосознания и духовности народа.

История внедрения ислама в Казахстане позволяет осмыслить место, роль и значение этого явления в истории казахского народа и его судьбе. Происходящий в наше время ренессанс ислама в республике – открытие Исламского университета в Туркестане, появление сети мусульманских учебных заведений, в числе которых Исламский институт в Алматы и ряд медресе, широкое строительство мечетей во всех регионах – все это говорит о его непреходящем влиянии на духовное развитие народа. Масштабная оценка значения этой религии в Казахстане – предмет особого исследования.

Здесь мы сделали попытку исследовать проблемы, связанные с внедрением ислама, и раскрыть генезис ислама на территории современного Казахстана. Такая постановка вопроса способствует выявлению ценностей, проповедуемых исламом, и осознанию их общечеловеческого значения.

Глава 10

СУДЬБЫ СУФИЗМА В КАЗАХСТАНЕ

Суфийская философия, оказавшая значительное влияние на казахов (сохранившееся до наших дней), связана с именем великого мыслителя средневековья Ходжа Ахмета Иассауи. Его духовное наследие, имеющее огромное значение во всех тюрко-мусульманских странах, изучается в Международном университете им. Х.А. Иассауи в Туркестане.

По своим воззрениям Х.А. Иассауи был суфием, приверженцем мистического учения ислама, проповедовавшего воздержание и аскетизм. Вышедший из бедной семьи, мыслитель был далек от мирских благ, размышлял о греховности богатства, невозможности достижения рая богатыми.

В суфизме как форме исламского мистицизма присутствуют некоторые идеи из индийской философии ведов, европейского гностицизма, греческого неоплатонизма, зороастризма, христианского мистицизма и т. д. Ясно, что суфизм не является единой, монолитной мировоззренческой концепцией. Он исходит из индивидуального человеческого опыта, мистического переживания, проявляющегося у каждого человека субъективно. Отсюда суфизм представляет собой не теоретическое учение, а практическую концепцию с постижением способов и методов мистического переживания без его осмысления и теоретического осознания. В суфизме присутствуют общие положения, предшествовавшие практике религиозного мистицизма, представления о мироздании и Боге, отношении к природе и месту человека в ней.

От ортодоксального ислама суфизм отличается тем, что он растворяет Бога в природе и мироздании, и это порождает сильную мистическую тенденцию.

Суфизм рассматривает различные проблемы, касающиеся Вселенной, Бога и человека, вопросы начала и конца света, создания его творцом, место человека в мироздании и др.; все это невольно вступает в противоречие с установками ислама.

В основе единства Бога и мира находится представление, что все в мире зависит от Бога, но оно не может быть постигнуто разумом или органами чувств. Если бытие имеет две ипостаси «хак» и «халк», т. е.

истину и многообразие, то это разворачивается в форме связи между сущностью и явлениями, субстанцией и модусами, разумом и феноменами. Все это человек может постичь, лишь до него доходят связи божественного и сотворенного, он может достичь понимания божественной сущности. На этом пути располагаются пять ступеней бытия: чувственный мир, мир его идей, мир души, абсолютное бытие как божественная сущность, совершенный человек как объединение предыдущих миров. Здесь сердце суфия достигает высшего блаженства, ибо оно отражает абсолютную сущность, достигает такого состояния, в котором происходит отождествление с Богом. Немецкий теолог И. Экхарт писал о таком состоянии: «В моей душе есть сила, воспринимающая Бога. Ничего не близко мне так, как Бог... Бог мне ближе, чем я сам себе» [286].

Когда человек начинает отражать божественную сущность, то постепенно исчезают различные стороны и аспекты, появляется единообразие, устраняются различия и особенности, происходит отождествление Бога и человека. Остается человек один с душой, равной Богу, он говорит о себе «Мен», «Я», ибо теперь нет ничего, кроме него. Это полагает равенство единства и многообразия, изначального и сотворенного, внешнего и внутреннего, начала и конца и т. п.

Главным в суфизме было признание единства бытия, что проявлялось на трех уровнях Абсолюта, имен или архетипов, феноменального мира. Абсолют – это Бог, истина, единственная сущностная реальность, мир же есть тень божья, а между ними стоят имена, они промежуточные между абсолютным бытием и материальным, видимым миром. Эти «божественные имена» оказывались как теологическими категориями, выражавшими атрибуты и модусы Бога, так и философскими понятиями, которые живут благодаря существованию идеи Бога. Здесь проявляется влияние неоплатонизма, согласно которому, существует иерархия идей, а сами по себе они не имеют реальности, являются формами проявления других, более высоких идей, а те, в свою очередь, еще более высоких, и т. д., до верховной идеи Бога. Так, человечность нигде не существует реально, однако как элемент она присутствует в бытии каждого человека в том или ином объеме. Следовательно, божественные имена – в мире тайны, скрытого, а феноменальный мир – манифестация Бога в «мире свидетельств». Как видно, истинным, абсолютным бытием обладает лишь Бог, все остальное – производное от него. Все существующее в мире многообразии производно и вторично по отношению к божественному бытию. Это понимание пришло от неопла-

тоника Прокла, у которого в триаде Единое бытие находится в себе, выходит за свои пределы, а затем, наконец, возвращается к себе.

Возвращение к себе осуществляется уже Совершенным человеком, он – результат божественного творения, его венец и завершение. Он несет на себе печать Бога, поэтому человек является самым совершенным бытием универсума, а всякое другое бытие – только один из многих аспектов, атрибутов Бога. Человек синтезирует в себе формы божественного провидения, в нем интегрировано все сущее, он объединяет все сущностные реальности мира. Мир есть макрокосм, а человек – микрокосм (алем-и-акбар, алем-и-астар). Это позволяет человеку быть мерой всего бытия, он больше, чем просто микрокосм, он – звено между Богом и миром, сочетающее в себе и божественное, и тварное начало, что обеспечивает единство космического и феноменального. Идея единства бытия порождает понимание того, что божественная субстанция есть имманентная причина всего сущего, она вечна и в то же время находится в постоянном движении, проявляясь в различных формах.

Основное место в теории познания суфизма занимает мистическое постижение истины. Бог-Истина непостижим разумом, потому что он вечен, а бренное не может охватить вечное. Суфийские мыслители не отвергали ценности рационального знания, но, в то же время, отмечали ограниченность его возможностей. Предмет познания для суфиев ограничен религиозными рамками. Главное для них – поиск ответов на вопросы: что есть Бог и человек? Возможно ли постижение Бога? Чем и как должен руководствоваться человек в своем жизненном поведении? И т. д. Здесь суфии выступали за самостоятельное решение кардинальных для религиозного сознания проблем, против догмы богословской традиции. Богословы трактовали исламское вероучение в соответствии с буквой Корана и сунны, а суфии пытались найти в пророческих откровениях скрытый смысл, который был наиболее созвучен их личным взглядам и умонастроениям. Итак, знания теологов – знание законов Бога, а суфии стремятся к познанию сущности самого Бога. Потому рациональное знание несовершенно по сравнению с прямым видением истины, которое дается лишь в мистическом опыте. Это переживание всегда индивидуально. Однако и здесь есть некоторые общие признаки, характерные для мистицизма в целом. Сам момент познания истины наступает внезапно, неожиданно и подобен ослеплению. У суфиев это ослепление часто ассоциируется с огнем, пламенем, главную роль в познании играет интуиция, она есть основная характеристика непо-

средственного знания, возникающего как внезапное озарение. Диалектика здесь заключается в том, что интуиция как непосредственное знание есть следствие необходимости подготовки к этому состоянию озарения. Интуиция как чистое воображение оказывается следствием пути «тарика», на котором необходимо усвоение определенного комплекса знаний, переданного наставником, нравственное совершенствование, достигаемое аскетической практикой, овладение специальным комплексом психофизических упражнений и т. п. Настаивая на непосредственности озарения, мистики постоянно говорят о необходимости подготовки к этому состоянию. Этот путь характерен и для научных открытий, где решающее значение имеют практика, эксперимент, логическое заключение, т. е. длительный процесс осознанной работы, а внутреннее озарение, внезапное вдохновение являются результатом подсознательной работы.

Слово «интуиция» происходит от позднелатинского *intuitio*, что означает «созерцание». Специфика суфийского поиска истины, подготовки к интуитивному постижению заключается в исключительном «вглядывании в себя», самоанализе, самонаблюдении. Умственный взор ученого направлен на объекты внешнего мира, философа – на внутренний и внешний мир, а суфия – только внутрь себя. Так образуется своеобразный круг движения. В суфийской теории познания осуществляется движение от субъекта к всеобщности, субстанции, от самопознания человека – к познанию Бога, а затем происходит возвращение от целого к частному. Суфии-поэты говорили, что знаки божественного милосердия лучше всего зреть в своем сердце. Посредством самопознания человек уничтожает то личное Я, которое является феноменальным, видимым и обнаруживает свое истинное Я, которое сущностно. Необходимо избавиться от земной скорлупы, внутри которой скрыта сердцевина Я – микрокосм. Божественному Я в человеке мешают страсти, мирские предрассудки, господствующие в обществе нравы, официальные установки. Человек должен сбросить с себя все наносное, как змея сбрасывает кожу. Смерть феноменального Я открывает дорогу к сущностному знанию, где отсутствует расчлененность на объект-субъект и познается истина единства бытия. Суфием в постижении истины двигают любовь, эмоции, которые будоражат воображение. Воображение рождается в любящем сердце. Сердце есть одновременно иместилище божественного, и своеобразный орган мистического познания. Сердце в суфийской символике играет важную роль, оно – зеркало, в котором отражается свет божий, но для того, чтобы узреть там

лик господа Бога, надо это зеркало отполировать. Все усилия человека, познающего истину, направлены именно на эту полировку, т. е. на моральное совершенствование. Для суфия знание содержится в сердце, почему оно равно знанию в вере, т. е. вера необходима для истинного познания. Рационально нельзя объяснить вечную тайну мироздания, ее может объяснить лишь вера как средство освобождения от мук неведения и достижения душевного равновесия. Вера будет спасительной лишь тогда, когда она основана на безграничной любви к объекту этой веры – абсолютному бытию. Отличительной особенностью суфизма оказывается то, что здесь в полной мере получила развитие идея любви к Богу. В Коране и сунне главными предстают смирение и покорность перед всемогущим Богом, а идея любви к Богу не получает развития.

Все поэмы суфийских поэтов пронизаны темой любви к Богу и часто Бог ассоциируется с возлюбленной, а поэт – с влюбленным. В этом можно видеть продолжение греческого понимания слова «философия», означающего «любовь к мудрости». В суфизме созерцание Бога в женщинах – самое интенсивное и совершенное. Происходит это оттого, что непосредственное познание Бога невозможно, нужен объект, его замещающий, и женщина в сознании суфия представляет Бога. Человек (мужчина) созерцает женщину. Здесь налицо полярность объекта и субъекта и разные подходы к созерцанию. Если человек созерцает в женщине Бога, то он сосредоточен на том, что пассивно; в случае созерцания Бога в себе он сосредоточен на активности, ибо женщина происходит от мужчины. А оптимальным является созерцание Бога без производной от него формы, где достигается состояние пассивности к Богу без посредничества. Здесь суфизм противоречит исламу, ибо ставит людей за пределы антропоцентризма, против чего категорически выступает ислам, запрещающий восхвалять кого-либо, кроме Бога. Суфизм переводит божественную тягу в земной аспект любви к женщине, чем выражает в понятной форме стремление к познанию как любовь. Процесс познания похож на опьянение, а оно ведет к экстазу, безумству. Суть суфийского понимания познания заключается в призыве к любви, ибо только в личном ощущении раскрывается истина, она проявляется лишь в непосредственном соприкосновении с объектом любви, опыте видения.

Познание требует особой концентрации душевных и физических сил. Постигание Бога доступно только избранным им самим, что приводило к различению духовной элиты, постигающей истинное, эзотерическое знание, и обыкновенных людей. Существование эзо-

терического и экзотерического знаний позволяет суфиям сохранить свое личностное понимание вероучения. Каждый понимает знание по-своему, и лишь особым представителям рода человеческого дано постичь сущностное знание. Это есть следствие того, что знание Истины не может быть выражено вербальным, словесным путем, оно – таинство. У каждого есть свое понимание, а потому надо молчать. Молчание – знак высшей мудрости, в молчании можно лучше понять истину: «знающий не говорит, говорящий не знает». Естественный способ передачи истинного знания – язык символов и знаков, стимулирующих воображение. Нужны притчи, символы, иносказания, метафоры. Соотношение человеческого Я с космическим Я передается образами капли и океана. Акт познания – опьянение, суфий – опьяненный, истина – вино, пророк, наставник – виночерпий. На последователей сильное влияние оказала трактовка суфиями любви как основного пути познания. Стремление к женщине расценивалось как движение к Богу, постижение его благодати, истины, которая вечно присутствует в Аллахе. Перерастая это чувство, человек познает высшие истины, эзотерическое знание, которое не подлежит пониманию каждого. На этом пути особенно значение наставника, который посвящает в сущностные истины. Х.А. Йассауи многократно отмечал роль своего учителя Ж. Хамадани в продвижении по дороге благодати. Хороший наставник в суфизме означает многое, поскольку учение и образование основаны на личностном обучении, непосредственной передаче знаний от учителя к ученику в межличностном общении. Суфизм оказал большое влияние на мировоззрение казахов. Он придал значение таинственному познанию, иносказаниям, притчам, символам и метафорам. В словах песен суфиев был зашифрован потаенный смысл, посвященные в него получали доступ в тайны мироздания. Песни как наборы знаков и символов тревожили воображение, давали простор истинному знанию, что было понятно лишь некоторым людям, например, влюбленным. Стихи суфиев приблизились к истинному знанию, к его пониманию и интерпретации.

Широко известно описание суфийского зикра шаманизма в подземелье Мазлум хана под руководством казахов – шейха Шабанбая Курбаева и его помощника Адхалыка Кудайбергенова [287]. Это был обряд поклонения с участием 400–500 человек, продолжавшийся около четырех часов. Наиболее податливых порханы вовлекали в обрядовый танец по кругу, некоторые из них падали в изнеможении со стоном, в котором сочетались блаженство и страдание. Постепенно в круге ока-

зывались все участники, и начинался мистический обряд поклонения таинственным сущностям; им руководили шесть порханов. Кудайбергенов хватал топор, который ему подавали женщины, обнажал левую половину груди и, размахнувшись несколько раз, с восклицанием «алла-гу» со всего размаху ударял себя обухом по груди в области сердца так, что по всему подземелью разносился гул. Таких ударов он нанес себе около двенадцати, после чего, бросив топор, опять начал бегать по кругу [288]. Центром внимания участников была девочка 12 лет, чистота ее помыслов и девственность служили залогом движения к Богу и его постижению. В суфизме считалось, что только посвященные становятся настоящими людьми, хотя формально все любят красноречие – и ученые, которые спорят, и мудрецы, молящиеся в мечети. В этом смысле эзотерическое знание очень близко поэзии, оно – лишь для избранных. Через семь веков великий Абай скажет:

*Коран с Хадисом славны вязью слов,
В них мысль узорно вплетена в реченья,
Когда б не рифмы, не соблазн стихов,
Пророки бы молчали, без сомненья.*

*К стихам стремятся смертные равно,
Но лишь избранника венчают славой.
Того, чьей мысли золотой дано
Блестать стиха серебряной оправой [289].*

Эти строки подтверждают, что поэт близок к суфию и пророку, ибо он – избранник божий, ведь он обладает эзотерическим знанием.

Философия Х.А. Иассауи остается немеркнущим примером эзотерического знания, когда истина скрывается в символах и выявляется жизненная связь между всеми познающими существами, что раскрывает всеохватывающее сознание как основополагающее единое. Здесь нет чистых монотеоретических моделей, ибо наш великий предок полагал, что все в жизни имеет практическую направленность и ее необходимо использовать, только тогда она сохранит свою жизненность.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Духовное становление жителей Великой Степи корнями уходит в самые древние верования – культы Тенгри, Жер-Су, Умай, зороастризм. Обожествление Неба – Тенгри оказало решающее влияние на формирование менталитета и основ существования кочевников. Именно в это время были заложены пласты коллективного бессознательного, древняя часть психики человека, представляющей основу коллективного мышления с его образами и мифологическими темами. Тенгрианство, шаманизм, зороастризм явились источником первоначальной чистоты понимания жизни самой по себе, изначальных мотиваций и ценностей, истинного начала духовной жизни.

Анализ древних верований в Казахстане открыл их преемственную природу. Начиная с тенгрианства и шаманизма, через культ Митры к зороастризму, они все предстают как проявление единой сущности – религиозной идеологии кочевого общества, которая во многих своих проявлениях продолжает сохраняться и поныне. В религиозной структуре казахского мировоззрения реликты и рудименты тенгрианства и шаманизма, в меньшей степени – митраизма и зороастризма, продолжают функционировать в обрядах и обычаях, ценностях и нормах общения. Тенгри, Жер-Су, Умай по сей день присутствуют в общественном сознании казахов, это касается и зороастризма как обоснования оптимизма степняков.

Ощущение единства человека с природой родилось в древние времена, это мироощущение жители Великой Степи пронесли через тысячелетия. Мир, наполненный духами, в сознании народа продолжает сохраняться и в наше время, что говорит о вечности основ менталитета казахов, идущих из тенгрианства, шаманизма и зороастризма. Мир кочевника отражен в мифологических темах и зафиксирован в коллективных сюжетах, архетипах и прообразах народа. Представления о пуповине Земли и Неба, священном Золотом тополе, Красном озере и рыбе-прародительнице Кер-балык сохраняются в сознании людей, что обнаруживается в процессе обращения к базисному знанию. Здесь начинается философско-мировоззренческое обоснование специфики и самобытности народа.

Шаманизм подводит к пониманию истинно духовного опыта, нового измерения реальности, выходящего за пределы трехмерного бытия, особого мира, в котором заключены таинства бытия, внутренние связи человека с одухотворенной природой, мира импульсов, задающего целостное отношение к действительности.

Шаманизм и в наше время обнаруживает свое присутствие в сознании людей, в старой части их психики, где заключен многовековой опыт человечества, коллективное бессознательное, позволяющие переходить от прошлого к осмыслению настоящего и находить в нем ферменты будущего. Коренные племенные образы и архетипы оказались запечатленными навечно, переходя от предков к потомкам в форме спонтанных инстинктов или динамических импульсов и задавая энергетику на будущее. Динамические импульсы, идущие от пращуров, используются в шаманизме как путь к исцелению больных. Апелляция к психодинамическим переживаниям, воспоминания о неразрешенных конфликтах и обращение к древним пластам сознания, впервые открытые и использованные шаманизмом, подхвачены современной медициной и успешно используются в структурной антропологии и психотерапии.

Обожествление Неба, Земли и Воды получило продолжение в культе Митры, который был богом пастушеских племен. В древние времена отношения кочевничества и скотоводства имели всеобщее значение, и в формировании гармоничности этих отношений значительная роль принадлежала митраизму.

Култ Митры был жизнелюбивым верованием, направленным против пессимизма и отчаяния, слабости духа и ухода от действительности. Освоение новых жизненных пространств требовало особых качеств – отважности и бесстрашия, трудолюбия, верности, честности и отсутствия клятвоотступничества. Из степей Евразии митраизм дошел до Западной Европы, до Римской империи, где был воспринят в качестве боевой идеологии солдат. Императоры поклонялись культу Митры, а солдаты и моряки любили его за приоритет воинских ценностей. Митраизм провозгласил вечные ценности солдата, восхвалял героическое сознание, предписывал честность в исполнении воинского долга, а также мужество и верность. Прослеживается удивительная метаморфоза, когда культ кочевников, которым постоянно приходилось защищать свои земли, перерастает в идеологию солдат, что позволяет увидеть общие основания бытия людей, их близость, несмотря на удаленность в пространстве.

В культе Тенгри, шаманизме и культе Митры значительное место занимают собственно мифы. Мифы не принадлежат исключительно архаической ступени человеческой истории, они появились на разных ее ступенях и являются достоянием человеческого сознания и в современном мире. В этом смысле мифы кочевников не остались в древности, они переходили из эпохи в эпоху, продолжая пребывать формообразующей и смыслообразующей основой миропонимания кочевников разных эпох. Мифы творятся вечно, они предстают не только культурным наследием, но и живым соучастником культурного процесса.

Зороастризм как огнепоклонничество зародился в среде пастушеских племен, исторически выйдя из культа Митры. Близость к природе в этой религии основана на благомыслии, благословии и благодеянии. Зороастризм был первой большой религией на территории Казахстана, он оказал непреходящее влияние на архетипы и прообразы сознания степняков. Поклонение таинствам и силам природы у зороастрийцев имело выраженное языческое, плотское начало, их празднества в степи проходили в атмосфере радостного восприятия жизни и сопровождались зажжением множества костров и факелов. Идеология «староверблюдого» продолжает сохраняться в менталитете народа. Обряды жертвоприношения и освятительные молитвы, сопровождающие высокие цели, накопление добрых мыслей, слов и поступков, внутренняя взаимосвязь людей, домашних и диких животных – все это идет из зороастризма, высокая мораль следует «тропами Заратустры».

Исследования доисламских памятников культуры в Казахстане свидетельствуют о том, что их объединяет понятийная структура, поскольку они возникли на одной и той же почве, и лишь разные эпохи накладывали на мировоззрение кочевников свои следы. Исторически сменявшие друг друга тенгрианство и зороастризм, шаманизм и митраизм воспроизводили определенные фрагменты действительности, поскольку быстро текущие времена диктовали новые способы мировосприятия, формировали соответствующие им структуры общественного сознания и траектории социального поведения. Караваны времени деформировали сформировавшееся коллективное бессознательное народа, но в каждую эпоху появлялись ростки позитивных изменений, т. е. дальнейшего развития.

В древних верованиях отражен мир, где царствует живая плоть, где нет законов. Сквозь пожирание и рождение проглядывает сама Земля, которая поглощает и рождает, засыпает и просыпается, умирает и вновь возрождается. Жизненные циклы идут на фоне обыденности и

всенародных празднеств, игр и предсказаний, гаданий и пожеланий. Всему дается легкое и веселое разрешение, мир, смеясь, расстаётся со своим детством. На смену древним верованиям идут официальные религии, важные и серьезные, насаждение их будет страшным и тяжелым, а пока в веселых праздниках язычества люди находят отдохновение от тягот и бремени обыденности. Языческие религии давали ощущение полноты бытия, где инвариантами духовной ориентации и доминантами народной культуры были дух свободы и жизнерадостности, зрелища и вольности. Они представляли особое явление, где нет официального строя жизни, где торжествуют празднества и вакханалии без страха и благоговения. Мир этих религий предстает материальным и человеческим, лишенным симптомов официального пиетета, люди жизнелюбивы и полны надежд.

Древним верованиям удалось поддержать главное в человеческом бытии: любовь к жизни. Именно ощущение жизни как праздника было главным в тенгрианстве и зороастризме, это всенародное ощущение было источником естества, изобилия и мудрости. Уходя в историю, народные религии оставили нам веру в будущее, возможность освобождения от обыденности жизни, приоткрыли мир, не поддающийся осмыслению, поскольку это – жизнь тела, природы, земли, космоса.

Живая плоть народа ощущается и в наше время в форме массовых народных гуляний и религиозных праздников, в которые языческие традиции входят как неотъемлемая часть. Обновление и смех, открытость и незавершенность, устремление к новому, неизведанному сохранились в понятийном арсенале нашего народа, представляя глубинный пласт культуры.

Эволюция религиозного сознания сохраняла вековые идейные основы существования, принципы бытия и осознанные ценности мироздания, заложенные тенгрианством и шаманизмом, развитые культом Митры и зороастризмом и дошедшее до нашего времени коллективное бессознательное народа, его базисное знание, архетипы и прообразы, коллективные темы и мифологические образы. Эти ценности составляют то своеобразное и особенное, что в конечном итоге есть специфика и самобытность народа, проявляющаяся в быту и языке, представлениях о мире и нормах отношения человека к человеку, формах отношения к среде обитания. При соединении данных реалий с общим и типическим в этносе и возникают духовность и национальная культура.

На формирование менталитета древних скотоводов оказали влияние и другие верования: буддизм, манихейство, христианство в форме

несторианства, которые распространяли миссионеры, продвигавшиеся с торговыми караванами по Великому Шелковому пути.

Приход ислама в Казахстан датируется 714 годом. Общие этнолингвистическая основа и кочевой образ жизни, близость понятия чести с его установкой на родовую взаимопомощь обеспечили исламу успех в Казахстане. И главное, в трагических условиях, когда народ исходно был расщеплен, парцелизирован, расколот на множество родов и племен, противостоявших друг другу, для консолидации общества ощущалась настоятельная потребность в единой идеологии, которая позволила бы выработать общие императивы общественного сознания, поднимающегося над узкородовым сознанием. Ислам с единым культом Аллаха открывал возможности для объединения степняков не только на основе кровно-родственных связей, но и на основе единых религиозных установок.

Ислам осуществил преемственность между прошлым и настоящим. В нем прослеживаются исторические и смысловые параллели разных народов. Ислам многомерен, история последнего пророка Мухаммеда, сказания о предшествующих пророках, многочисленные перипетии и коллизии 1500-летней истории ислама обобщаются и сливаются воедино в одно историческое время, существующее поныне. Приход ислама на древнюю землю Казахстана оказал благотворное влияние на эволюцию культуры, самосознания и духовности народа.

В целом эпоха раннего средневековья отмечена поражающим воображение синхронным сосуществованием на территории Казахстана различных конфессий. Малый религиозный космос, сосредоточившийся в Южном Казахстане и Семиречье, представлял по существу развернутую картину основных конфессий мироздания, что благотворно отразилось на духовной жизни степного общества, исторически подверженного благодатному влиянию нравственных и моральных установок. Быть может, именно с этого времени веротерпимость стала характерной чертой степняков, сохранившейся до наших дней.

Синкретизм религиозного мировоззрения протоказахов – это удивительный сплав религиозных представлений, чему в немалой степени способствовала открытость жителей степи, которая в дальнейшем трансформировалась в толерантность казахов к другим народам.

Изучение непреходящего опыта великих предков, поиск духовных оснований актуализируют процесс исторического самосознания и создают предпосылки для ответственного отношения к своему духовному бытию и к своей культуре, которые есть гарант сохранения и дальнейшего развития общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – М.-Л., 1951. – С. 37.
2. Бартольд В.В. Соч. Т. 5. – М., 1968. – С. 26–27.
3. Орынбеков М.С. Верования древнего Казахстана. – Алматы, 1997. – С. 6.
4. Там же.
5. История Казахской ССР. Т. 1. – А.-А., 1977. – С. 431.
6. Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных / Тюркологический сборник. – М., 1973. – С. 266.
7. Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. – М., 1991. – С. 235.
8. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках / Тюркологический сборник. – М., 1977. – С. 122.
9. Малов С.Е. Указ соч. – С. 40.
10. Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. – М. -Л., 1952. – С. 53.
11. Иванов С.В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. – Л., 1979. – С. 68:
12. Потапов Л.П. Указ. соч. – С. 269.
13. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. – С. 68.
14. Потапов Л.П. Указ. соч. – С. 271.
15. Абрамзон С.М. Рождение и детство киргизского ребенка // Сб. МАЭ АН СССР. Т. 12. – М.-Л., 1949. – С. 81.
16. Орынбеков М.С. Указ. соч. – С. 10–11.
17. Кляшторный С.Г. Указ. соч. – С. 135.
18. Там же. – С. 136.
19. Малов С.Е. Указ. соч. – С. 35–36.
20. Васильев Д.Д., Чадамба З.Б. Древнетюркские эпиграфические памятники из долины р. Уюк / Тюркологический сборник. – М., 1977, 1981. – С. 70.
21. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. – Л., 1924 // Сб. МАЭ АН СССР. Т. 4. Вып. 2. – С. 19.
22. Там же. – С. 3.
23. Там же. – С. 9.
24. Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. – А.-А., 1961. – Т. 1. – С. 480.
25. Орынбеков М.С. Указ. соч. – С. 15.
26. Валиханов Ч.Ч. Указ. соч. – С. 477.
27. Потапов Л.П. Указ. соч. – С. 278.
28. Валиханов Ч.Ч. Указ. соч. – С. 483.
29. Дестунис С. Византийские историки. – СПб, 1850. – С. 376.
30. Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. – М., 1983. – С. 189.

31. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. – М., 1967. – С. 84.
32. Там же. – С. 84–85.
33. Штернберг Л.Я. Избранничество в религии // Этнография. 1927. №1. – С. 5.
34. Там же.
35. Дыренкова Н.П. Получение шаманского дара по воззрениям племен / Сб. МАЭ АН СССР. Т. 9. 1930. – С. 267–291.
36. Ауэзов М.О. Мысли разных лет. – А.-А., 1961. – С. 457.
37. Бартольд В.В. Из рукописного предисловия к переводу «Китаби Коркут» // Архив АН СССР. 1968. 1. – С. 183.
38. Диваев А.А. Баксы в жизни киргиз // Изв. Среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. 1928. – Вып. 3. – С. 188.
39. Валиханов Ч.Ч. Идиге (джир) // Записки Русского географического общества по отделу этнографии. Т. 29. – СПб, 1904. – С. 246.
40. Вайнштейн С.И. Этнографические исследования в Горном Алтае и Туве / Полевые исследования Института этнографии. – М., 1978. – С. 97.
41. Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. – Т. 1. – С. 471.
42. Поярков О.В. Из области киргизских верований // Этнографическое обозрение. – М., 1894. – № 1. – С. 97.
43. Валиханов Ч.Ч. Указ. соч. – С. 279.
44. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. – М., 1994. – С. 9–10.
45. Чеканинский И.А. Сборник общества изучения Казахстана. – М.-Л., 1929. – Т. 1. – С. 74–76.
46. Катанов Н.Ф. Шаманские песнопения. – М., 1996. – С. 107.
47. Орынбеков М.С. Указ. соч. – С. 36.
48. Народная медицина Хакасско-Минусинского края. – Абакан, 1995. – С. 15.
49. Валиханов Ч.Ч. Указ. соч. – С. 118.
50. Там же.
51. Поярков О.В. Указ. соч. – С. 89.
52. Там же. – С. 97.
53. Валиханов Ч.Ч. Указ. соч. – С. 119.
54. Катанов И.Ф. Указ. соч. – С. 21.
55. Фрейд З. Введение в психоанализ. – М., 1989. – С. 133.
56. Катанов Н.Ф. Указ. соч. – С. 134.
57. Валиханов Ч.Ч. Указ. соч. – С. 524.
58. Фрейд З. Указ. соч. – С. 226.
59. Орынбеков М.С. Указ. соч. – С. 28.
60. Сиверц ван Рейзема Я.В. Философия планетаризма. – М, 1995. – С. 14.
61. Народная медицина Хакасско-Минусинского края. – С. 13.
62. Леви-Строс К. Печальные тропики. – М, 1984. – С. 21.
63. Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. – М., 1991. – С. 263.
64. Там же. – С. 218.

-
65. Орынбеков М.С. Проблема субстанции в философии и науке. – А.-А., 1975. – С. 37–38.
 66. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. – М., 1984. – С. 42–43.
 67. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988. – С. 22–23.
 68. Там же. – С. 68.
 69. Тейяр де Шарден. Феномен человека. – М., 1987.
 70. Декарт Р. Избранные произведения. – М., 1950. – С. 315.
 71. Сиверц ван Рейзема Я.В. Указ. соч. – С. 15.
 72. Катанов Н.Ф. Указ. соч. – С. 164.
 73. Смоляк А.В. Указ. соч. – С. 169.
 74. Там же. – С. 167.
 75. Там же. – С. 171.
 76. Там же. – С. 178.
 77. Фрейд З. Указ. соч. – С. 345.
 78. Там же. – С. 338–339.
 79. Там же. – С. 337.
 80. Фрэзер Дж. Указ. соч. – С. 92.
 81. Леви-Строс К. Структурная антропология. – М., 1985. – С. 158.
 82. Там же. – С. 177.
 83. Там же. – С. 176.
 84. Там же. – С. 182.
 85. Вайнштейн С.И. Мир кочевников центра Азии. – С. 242.
 86. Кузнецов Б.И., Гумилев Л.Н. Бон (древняя тибетская религия) // Доклады Географического общества СССР. – Л., 1970. – Вып. 15. – С. 86.
 87. Беттани и Дуглас. Великие религии Востока. – М., 1899. – С. 279.
 88. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 46.
 89. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., 1990. – С. 115.
 90. Орынбеков М.С. Верования древнего Казахстана. – С. 19.
 91. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М., 1986. – С. 56.
 92. Там же. – С. 95.
 93. Там же.
 94. Гумилев Л.Н. Указ. соч. – С. 115–116.
 95. Кузнецов Б.И., Гумилев Л.Н. Указ. соч. – С. 78.
 96. Там же – С. 80.
 97. Там же. – С. 88.
 98. Там же. – С. 85.
 99. Там же. – С. 87.
 100. Беттани и Дуглас. Указ. соч. – С. 285.
 101. Там же. – С. 287.
 102. Там же. – С. 293.
 103. Авеста. Избранные гимны. Из Видевдата. – М., 1993. – С. 94.
 104. Беттани и Дуглас. Указ. соч. – С. 294.
 105. Орынбеков М.С. Предфилософия протоказахов. – Алматы, 1994. – С. 31.
 106. Ясперс К. Указ. соч. – С. 32–33.

-
107. Авеста. Избранные гимны. – С. 92.
 108. *Сарианиди В.И.* Протозорострийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма // Вестник древней истории. – М., 1989. – №1. – С. 186.
 109. Авеста. Ясна 30. – С. 5.
 110. *Сарианиди В.И.* Указ. соч. – С. 157.
 111. Там же. – С. 170.
 112. Авеста. Яшт XIII / Пер. Ф. Мищенко.
 113. *Сенигова Т.Н.* Вопросы идеологии и культов Семиречья (VI–VIII вв.) / Новое в археологии Казахстана. – А.-А., 1968. – С. 57.
 114. Там же. – С. 54.
 115. Там же. – С. 55.
 116. *Пацевич Г.И.* Зороастрийское кладбище на Тик-Турмасе // Известия АН КазССР. Сер. археол. – А.-А., 1948. – № 46. – Вып. 1. – С. 98.
 117. Там же. – С. 104.
 118. Там же.
 119. *Бойс М.* Зороастризм. – М., 1987. – С. 3.
 120. Там же. – С. 8.
 121. Авеста. Ясна 39. – С. 1–2.
 122. *Маковельский А.О.* Авеста. – Баку, 1960. – С. 39.
 123. Авеста. – М., 1993. – С. 179.
 124. *Бартольд В.В.* Соч. Т. 2. Ч. 2. – М., 1964. – С. 285.
 125. *Геродот.* История. – Л., 1972. – С. 55.
 126. Авеста. Ясна 12, II.
 127. Там же.
 128. *Бартольд В.В.* Указ. соч. – С. 326.
 129. Там же. – С. 479.
 130. Там же. – С. 284.
 131. Там же. – С. 273.
 132. Там же. – С. 273–274.
 133. *Бойс М.* Указ. соч. – С. 174.
 134. *Геродот.* Указ. соч. – С. 56.
 135. *Струве В.В.* Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. – Л., 1968. – С. 137.
 136. Там же. – С. 137–138.
 137. *Бойс М.* Указ. соч. – С. 6.
 138. *Геродот.* Указ. соч. – С. 79.
 139. Там же.
 140. *Струве В.В.* Указ. соч. – С. 53.
 141. Там же. – С. 141.
 142. *Гумилев Л.Н.* Древние тюрки. – С. 6.
 143. *Марцеллин Аммиан.* История. Кн. XXI. – Киев, 1906. – С. 237–239.
 144. *Валиханов Ч.Ч.* Указ. соч. – С. 477.
 145. *Гуревич А.Я.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. 1990. – С. 43–44.

-
146. Артамонов М.И. Сокровища саков. – М., 1973. – С. 18.
 147. Черников С.С. Загадка золотого кургана, – М., 1965. – С. 56.
 148. Акатаев С.Н. Мировоззренческий синкретизм казахов. – А., 1993. – Вып. 1. – С. 114.
 149. *Китаби-Деде-Коркуд*. Издание Рифата. – Истамбул, 1917. – С. 6–7.
 150. Потанин Г.Н. Казахские, киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина. – Петроград, 1916. – Вып. 2–3. – С. 148.
 151. Веселовский А.Н. Собр. соч. – Т. 1. – А, 1940. – С. 536.
 152. Орынбеков М.С. Указ. соч. – С. 111.
 153. Потанин Г.Н. Указ. соч. – С. 99.
 154. Веселовский А.Н. Указ. соч. – С. 556.
 155. Бестужев-Марлинский А.А. Полн. собр. соч. Т. 9. – СПб, 1840. – С. 142.
 156. Марр Н.Я. По поводу доклада П.А. Фалеева «Кобланды» // Записки Восточного отделения. Т. 24. Вып. 3–4. – СПб, 1917. – С. 2.
 157. Книга Марко Поло. – М., 1956. – С. 214.
 158. Лобачева Н.П. Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана / Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М., 1975. – С. 303.
 159. Там же. – С. 304.
 160. Там же. – С. 305.
 161. Журнал «Всемирная иллюстрация». – М., 1975. №354. – С. 286.
 162. Баженов И. Древние авторы о Средней Азии. – Ташкент, 1938. – С. 23–24.
 163. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. – М., 1990. – С. 12.
 164. Толеубаев А. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов XIX–XX вв. – А., 1991. – С. 81.
 165. Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргиз. – М., 1975. – С. 61.
 166. Абай Кунанбаев. Избранное. – М., 1945. – С. 178.
 167. Шишло Б.П. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели / Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – М., 1975. – С. 249.
 168. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков / Домусульманские верования и обряды в Средней Азии // Записки Русского географического общества по отделу этнографии. Т. 29. – СПб, 1904. – С. 82.
 169. Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. Т. 1. – А.-А., 1961. – С. 413.
 170. Кюнер Н.В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. – М., 1961. – С. 174.
 171. Прошлое Казахстана в источниках и материалах. – А.-А. – М., 1935. – С. 199.
 172. Там же. – С. 200.
 173. Там же.
 174. Там же. – С. 197–198.
 175. Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Г. Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья / Тюркологический сборник. – М., 1972, 1973. – С. 311–312.
 176. Там же. – С. 313–314.
 177. Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – С. 116.

-
178. Корнев В.И. Сущность учения буддизма / Философские вопросы буддизма. – Новосибирск, 1984. – С. 11.
179. Там же.
180. Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Согдийская надпись из Бугута // СНВ. – М., 1971. – Вып. 10. – С. 132.
181. Там же. – С. 133.
182. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М., 1991. – С. 24.
183. Там же.
184. Кызласов Л.Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953–1954 гг. // ТКАЭЭ. – Т. 2. 1959. – С. 196.
185. Бартольд В.В. Сочинения. Т. 2. Ч. 2. – С. 268–269.
186. Там же. – С. 269.
187. Гумилев Л.Н. Указ. соч. – С. 128.
188. Стеблева И.В. Синкретизм религиозно-мифологических представлений домусульманских тюрков // Народы Азии и Африки. – 1989. № 4. – С. 53.
189. Там же.
190. Стеблева И.В. Древнетюркская руническая «Книга гаданий» как произведение поэзии / История, культура, языки народов Востока. – М., 1970. – С. 168–169.
191. Там же.
192. Стеблева И.В. Синкретизм религиозно-мифологических представлений домусульманских тюрков. – С. 54.
193. Малов С.Е. Указ. соч. – С. 108.
194. Дмитриева Л.В. Хуастуанифт / Тюркологические исследования. – М.-Л., 1963. – С. 228.
195. Там же. – С. 229.
196. Там же.
197. Там же.
198. Там же. – С. 230–231.
199. Сенигова Т.Н. Указ. соч. – С. 52.
200. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. – Л., 1927. – С. 46.
201. Кляшторный С.Г. Древнетюркские рунические памятники. – М., 1964. – С. 131.
202. Сенигова Т.Н. Указ. соч. – С. 54.
203. Кац А.Л. Манихейство в Римской империи // Вестник древней истории. 1955. Т. 3. – С. 176.
204. Там же. – С. 178.
205. Осокин Н. Первая инквизиция и завоевание Ленгодока французами. – Казань, 1872. – С. 194.
206. Бартольд В.В. Собр. соч. Т. 2. Ч. 2. – С. 276.
207. Там же. – С. 264.
208. Там же.
209. Там же. – С. 294.
210. Бартольд В.В. Указ. соч. – С. 290.
211. Там же. – С. 277.

-
212. Там же. – С. 276.
213. Там же. – С. 316.
214. Там же. – С. 276.
215. *Сенигова Т.Н.* Указ. соч. – С. 65.
216. *Кляшторный С.Г.* Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. 1959. №5. – С. 168.
217. Там же. – С. 287.
218. Там же. – С. 2.
219. *Бартольд В.В.* Собр. соч. Т. 2. Ч. 1. – С. 52.
220. *Бартольд В.В.* Собр. соч. Т. 2. Ч. 2. – С. 287.
221. Там же. – С. 316.
222. Там же.
223. Там же. – С. 318.
224. Там же. – С. 317.
225. Там же. – С. 318.
226. *Сенигова Т.Н.* Указ. соч. – С. 64–65.
227. *Кызласов Л.Р.* Указ. соч. – С. 196.
228. *Борисов А.Я.* Сирийская надпись на сосуде из Тараза // Известия АН КазССР. Сер. археол. – 1948. – Вып. 1. – С. 105–108.
229. Там же. – С. 108.
230. *Даркевич В.П., Маршак Б.И.* О так называемом сирийском блюде из Пермской области // Советская археология. – 1974. – № 2. – С. 213.
231. Там же. – С. 215.
232. Там же. – С. 218–219.
233. *Бернштам А.Н.* Новые эпиграфические находки из Семиречья // Эпиграфика Востока. Т. 2. – М.-Л., 1948. – С. 108.
234. *Даркевич В.П., Маршак Б.И.* Указ. соч. – С. 121.
235. *Рубрук Б.* Путешествие в восточные страны. – СПб, 1908. – С. 106.
236. *Гафуров Б.Г.* Таджики. Древнейшая, древняя и средневековая история. – М., 1972. – С. 316.
237. *Бартольд Б.Б.* Соч. Т. 1. – С. 259.
238. Там же. – С. 260.
239. Там же.
240. Там же. – С. 270.
241. Там же.
242. *Бартольд В.В.* Соч. Т. 5. – С. 584.
243. Там же. – С. 67–68.
244. Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 1. – М.-Л., 1939. – С. 144.
245. Там же. – С. 184.
246. *Бартольд Б.Б.* Соч. Т. 1. – С. 234.
247. Там же. *Волин С.Л.* Сведения арабских источников IX–XVI вв. о долине р. Талас и смежных районах // ТИИАЭ АН КазССР. Т. 8. – А.-А., 1960. – С. 80–81.
248. *Бартольд В.В.* Указ. соч. – С. 236.
249. *Нурмуханбетов Б.* Раннемусульманское кладбище близ городища Кырыктобе / В глубь веков. – А.-А., 1974.

-
250. Волин С.Л. Указ. соч. – С. 81–82.
251. Кононов А.Н. Сочинение Абу-л-Гази. Родословная туркмен. – М.-Л., 1958. – С. 41.
252. Там же. – С. 42.
253. Тизетаузен Б.Г. СМИЗО. Т. 1. – С. 234.
254. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. Изд. 2-е. – М., 1986. – С. 131.
255. Там же. – С. 44–45.
256. Грюнебаум фон Г.Э. Классический ислам. – М., 1986. – С. 120.
257. Бартольд В.В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. Соч. Т. 5. – С. 68.
258. Грюнебаум фон Г.Э. Указ. соч. – С. 256.
259. Сенигова Т.Н. Средневековый Тараз. – А.-А., 1972. – С. 178.
260. Коран. – С. 253.
261. Там же. – С. 65.
262. Там же. – С. 66.
263. Там же. – С. 56.
264. Там же. – С. 271.
265. Там же. – С. 196.
266. Там же. – С. 205.
267. Там же. – С. 32.
268. Там же. – С. 271.
269. Там же. – С. 372.
270. Там же. – С. 373.
271. Там же.
272. Там же. – С. 374.
273. Там же. – С. 249.
274. Там же. – С. 339.
275. Там же.
276. Там же. – С. 473.
277. Там же. – С. 140.
278. Там же. – С. 308.
279. Там же. – С. 191.
280. Там же. – С. 192.
281. Там же. – С. 193.
282. Там же. – С. 193.
283. Там же. – С. 194.
284. Там же. – С. 193.
285. Соколов В.В. Средневековая философия. – М., 1979. – С. 390.
286. Кнорозов Ю.В. Шаманский зикр в подземелье Мазлумхан Сулу // Этнографическое обозрение. – М., 1994. – № 6.
287. Там же. – С. 9.
288. Абай Кунанбаев. Избранное. – М., 1945. – С. 53.

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі
Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану
институты туралы мәлімет

Институт 1999 жылдың ақпан айында 1958 жылы ашылған Философия және құқық институтының және 1991 жылғы Философия институтының негізінде құрылды. Ол 2012 жылдың мамыр айында ҚР Үкіметінің қаулысымен Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Институттың мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекеме ретіндегі негізгі міндеттері қазіргі қазақстандық қоғамның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу болып табылады.

Бүгінде Философия, саясаттану және дінтану институты жоғары кәсіби ғылыми-зерттеу орталығы болып табылады. Институт оның құрылымын айқындайтын үш басты бағыт бойынша жұмыс істейді: философия, саясаттану және дінтану. Онда ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 20 ғылым докторы, 11 ғылым кандидаты, 10 докторант (PhD) ғылыми-зерттеу жұмыстарын жүргізеді. Институт 2012–2014 жылдарға арналған гранттық қаржыландыру шеңберінде «Елдің зияткерлік әлеуеті» басым бағыты бойынша 24 ғылыми-зерттеу жобасын орындап, «Ғылыми қазына» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеулер жүргізіп келеді.

Институт қызметкерлері саясат, ғылым, білім беру, мәдениет, дін, қазақ және әлемдік философия мәселелері бойынша монографиялар мен ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдары таяу және алыс шетелдердің ғылыми рейтингтік басылымдарында сұранысқа ие.

Институт «Мәдени мұра» бағдарламасының шеңберінде «Шығыс Аристотелі» – әл-Фарабидің шығармалар жинағын (10 том), «Әлемдік философиялық мұраны» (20 том), «Қазақ халқының философиялық мұрасын» (20 том) шығарды.

Институт екі журнал шығарады: «Адам әлемі» (1999 жылдан бері) және «Әл-Фараби» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Институт Ресейдің,

Беларустің, Өзербайжанның, Қырғызстанның, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ң, Түркияның, Иранның, Өзбекстанның, Тәжікстанның және басқа да елдердің ғылыми-зерттеу орталықтарымен тығыз ынтымақтастық орнатқан.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚЖӘТУ, ҚазКЖҚҚА және т. б. тәрізді басты қазақстандық жоғары оқу орындарының студенттері, магистранттары және докторанттар (PhD) тағылымдама мен диплом алдындағы практикасын өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010, Алматы,

Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)

Тел.: +7(727) 272-59-10

Факс.: +7(727) 272-59-10

E-mail: iph@iph.kz

<http://www.iph.kz>

**Информация об Институте философии,
политологии и религиоведения Комитета науки
Министерства образования и науки Республики Казахстан**

Институт был образован в феврале 1999 г. на базе созданного в 1958 г. Института философии и права, преобразованного в 1991 г. в Институт философии. В мае 2012 г. постановлением Правительства он был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

Основной задачей Института как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала современного казахстанского общества.

Сегодня Институт философии, политологии и религиоведения является высокопрофессиональным научно-исследовательским центром. Институт работает по трем ключевым направлениям, определяющим его структуру: философия, политология и религиоведение. Здесь проводят научные исследования 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 20 докторов и 11 кандидатов наук, 10 докторантов PhD. В Институте выполняется 24 научно-исследовательских проекта в рамках грантового финансирования на 2012–2014 годы по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны», ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына».

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по проблемам политики, науки, образования, культуры, религии, казахской и мировой философии. Научные публикации сотрудников Института востребованы в научных рейтинговых изданиях ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках программы «Культурное наследие» Институтом изданы собрание сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби (10 томов), «Мировое философское наследие» (20 томов), а также «Философское наследие казахского народа» (20 томов).

Издаются два журнала: «Адам әлемі» (с 1999 г.) и «Аль-Фараби» (с 2003 г.). Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском.

Институт регулярно проводит международные научные конференции, «круглые столы», семинары, дискуссионные «площадки», в которых прини-

мают участие казахстанские и зарубежные ученые. Институт тесно сотрудничает с крупнейшими научно-исследовательскими центрами России, Белоруссии, Азербайджана, Кыргызстана, Китая, Германии, США, Турции, Ирана, Узбекистана, Таджикистана и других стран. На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и преддипломную практику студенты, магистранты и докторанты (PhD) ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылай хана, КазАТиСО и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010

Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)

Тел.: +7(727) 272-59-10

Факс.: +7(727) 272-59-10

E-mail: iph@iph.kz

<http://www.iph.kz290>

Information about the Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

The Institute was established in February 1999 on the base of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012, Institute was renamed to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The main objectives of the Institute as a public research institution are conducting of philosophical world outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and social-political development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies is a highly skilled scientific research center. Institute has a three key directions that define its structure: philosophy, political science and religion studies. Currently, 1 academician, 2 correspondent member of National Academy of Science of RK, 20 doctors of Science, 11 candidates in science, 10 PhD doctorate candidates are conducting research works. 24 scientific-research projects within the framework of grant financing for 2012–2014 years on priority of «Intellectual potential of the country» are being conducted, also the works within the framework of interdisciplinary scientific program «Gilimy kazyna» are being carried out.

Institute employees publish the monographies and articles on important issues of politics, science, education, religion, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in rating' journals of near and far abroad.

Under the «Cultural Heritage» State Program ten-volume collection of works called «Aristotle of the East» – al-Farabi, twenty volumes «World philosophical heritage», twenty volumes «The Philosophical Heritage of the Kazakh nation», and other books were published by the Institute.

Institute publishes two magazines: «Adam alemi» and «Al-Farabi» (in Russian and Kazakh). The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies science regularly organizes international scientific conferences, seminars, «round tables», where not

only leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also many scientists from foreign countries are participants. Institute has cooperation with scientific-research centers of Russia, China, Germany, the USA, Turkey, France, the Great Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate students, Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR&WL, KazATiSO are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

Kurmangazy Street, 29 (3rd floor)

Almaty, 050010, Republic of Kazakhstan

Phone: +7 (727) 272-59-10

Fax: +7 (727) 272-59-10

E-mail: iph@iph.kz

Научное издание

Орынбеков Муханмадияр Серикбекович

ГЕНЕЗИС РЕЛИГИОЗНОСТИ В КАЗАХСТАНЕ

Редактор *Е.Н. Дремкова*

Компьютерный дизайн и верстка *Ж.А. Рахметова*

Автор идеи логотипа «Ғылыми қазына» – *Б.Г. Аяган*, д.и.н., профессор
Дизайн логотипа «Ғылыми қазына» – *М.С. Бекенова, Ж.Е. Нургожина*

Подписано в печать 11.09.2013.

Формат 70x100¹/₁₆

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 12,75. Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии «ИП Волкова Н.А.»

г. Алматы, пр. Райымбека, 212/1