

© И.В. Стасевич

СОВРЕМЕННЫЙ КЫРГЫЗСТАН: ПОВТОРНАЯ ИСЛАМИЗАЦИЯ ИЛИ ВОЗРОЖДЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ?

Ключевые слова: традиция, исламизация, Кыргызстан, этническая культура, этнический традиционализм

С момента провозглашения государственной независимости в 1991 г. Кыргызстан вступил в новый период своего развития. В контексте смены политических и идеологических парадигм национальная культура и история были объявлены официальной властью основополагающими ценностями молодого государства. Это, в свою очередь, повлекло за собой конструирование новой национальной идеи и символов, понимание и трактовка которых далеко не всегда однозначны. Одни рассматривают этот процесс как воссоздание и укрепление традиционных институтов, в т.ч. религиозных, другие – как усиление норм “классического” ислама и отказ от “языческого” прошлого. Столкновение этих двух позиций во многом определило и определяет в настоящее время развитие этнокультурных процессов в современной Киргизии. Анализу существующих в кыргызском обществе представлений о приоритетных путях воспроизводства религиозных традиций и посвящена настоящая статья.

DOI: 10.7868/S0869541518020069

Больше 25 лет прошло с момента обретения Киргизией статуса суверенного государства. Все это время идет непрекращающийся поиск путей построения и внедрения в жизнь национальной идеи, которая, по мнению официальных властей Кыргызстана, должна завершить размежевание с советской идентичностью, отделить “кыргызское” от “советского”. Процессы национального возрождения и национального самоопределения, актуализации национальных символов, становления национального самосознания затронули не только Кыргызстан, но и – в той или иной мере – все постсоветское пространство. Центрально-Азиатский регион не стал исключением. Анализу этих процессов посвящено достаточно много работ отечественных и зарубежных исследователей (Тишков 1994: 18–19, 1998: 3–26; Шоберлайн-Энгел 1997: 52–63; Абашинов 1999: 207–220, 2007, 2011; Шевяков 2000; Слезкин 2001: 329–374; Мусабаева 2016 и др.). Действительно, наследие советской эпохи – конструирование на базе аморфного этнического материала новых национальных образований – вызывает немало споров среди современных историков, этнологов и антропологов, так же как и само понимание путей модернизации центральноазиатского общества. Но, так или иначе, обращаясь к этим темам сегодня, мы изучаем судьбу именно этих этнонациональных конструкций, отдавая себе отчет, что их существование в течение достаточно длительного времени не могло не отразиться на этническом самосознании и этнической культуре. После распада Советского Союза суверенные государства расценивают поддержание “единства нации” как единственную

Инга Владимировна Стасевич | <http://orcid.org/0000-0002-5213-4647> | stinga73@mail.ru | к.и.н., старший научный сотрудник Отдела Центральной Азии | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

возможность сохранения культурной целостности. Именно поэтому поиску и конструированию национальных маркеров и символов уделяется такое большое внимание.

Киргизия стала суверенным государством, что дало сильный толчок к пересмотру национальной идеи. Основной задачей, поставленной перед кыргызстанскими учеными, стало воссоздание национального прошлого страны. Однако ни для кого не секрет, что большая часть источников по истории Кыргызстана – “некыргызского” происхождения. На повестку дня был вынесен вопрос об их достоверности а, следовательно, и о достоверности официально принятой истории Киргизии с древних времен до настоящего времени. Сама идея независимого развития страны захлестнула не только социально-политическую и экономическую, но и научную сферу – начался процесс формирования своей, “независимой”, версии исторического прошлого Киргизии.

В контексте смены политических и идеологических парадигм национальная культура и история были объявлены официальной властью основополагающими ценностями нового Кыргызстана, что, в свою очередь, повлекло за собой конструирование не только самой национальной идеи “великого прошлого кыргызского народа”, но и новых национальных символов. Однако понимание и трактовка этих символов далеко не всегда однозначны. Одно из направлений этого процесса – возрождение традиционных ценностных ориентиров кыргызского общества. Одни видят в этом воссоздание и укрепление традиционных институтов, в т.ч. и религиозных, другие – усиление норм “классического” ислама и отказ от “языческого” прошлого. Тема “исламского возрождения” в Центрально-Азиатском регионе начала активно разрабатываться еще в 90-х годах XX в. (*Малашенко* 1997; *Алишева* 1999; *Сафронов* 1999; *Чотаева* 2003 и др.); ее актуальность не ослабевает и по сей день. Это связано с дискуссионностью таких направлений, как легитимизация мусульманских институтов, активизация исламских политических движений и, конечно, немало споров возникает вокруг вопросов дальнейшего культурного и религиозного развития отдельных народов региона.

Особенно остро противоречия между приверженцами норм “классического” ислама и традиционалистами, которые видят возрождение национальной культуры в восстановлении и укреплении “исконных кыргызских традиций”, обозначились в последнее время¹. Если в первые годы независимости традиционно-бытовые нормы кыргызской культуры рассматривались большинством обывателей как единое целое с религиозными представлениями, то по мере укрепления позиций ислама в регионе при обсуждении вопросов религии на первое место стали выдвигаться нормы “классического ислама”, а традиционные обрядовые практики стали рассматриваться как противоречащие “настоящим” исламским правилам. Столкновение этих двух позиций во многом определило и определяет в настоящее время направления развития этнокультурных процессов в современной Киргизии.

Остановимся на понятиях “классический ислам” (“официальный ислам”) и “народный ислам” (“бытовой ислам”, “традиционный ислам”), прочно вошедших в лексикон современных исследователей. Под первым, как правило, подразумевают книжные формы учения, соответствующие пониманию ислама образованной частью религиозной общины, представителями официальных мусульманских институций. Это так наз. образцовый или совершенный ислам времен Пророка Мухаммада (*Родионов* 2001). Народные формы религиозности, в данном случае – “народный ислам”, включают в себя, кроме нормативных положений, традиционные обряды, верования, правовые институты, которые в диахронической перспективе могут рассматриваться как доисламские, поэтому часто эти формы относят к “этническому исламу”, основанному на переосмыслении догматического учения и адаптации традиционных религиозных и юридических практик. Исследователи неоднократно обращали внимание на тесную связь “классического” и “народного” ислама в Центрально-Азиатском регионе (*Поляков* 1989: 76; *Литвинов* 2006; 133–143). Напомню, что для кыргызской культуры в традиционном ее варианте характерна специфическая религиозная система, сочетающая в себе как исламские, так

и доисламские черты, в настоящее время обыденным сознанием воспринимающиеся в качестве мусульманских норм. Именно в кочевой среде наиболее заметно влияние неортодоксального ислама — суфийских представлений, которые на всем протяжении истории региона представляли “народную” составляющую вероучения в противовес официальной исламской. Кроме того, кочевой образ жизни (а северные кыргызы перешли к оседлости только в 30-е годы XX в.) не способствовал ни строительству мечетей, ни регулярному соблюдению мусульманских норм. Приверженность принципам трайбализма также стала одним из препятствий для распространения в среде кыргызов “чистого” ислама и способствовала сохранению и воспроизводству автохтонных религиозных представлений. По мнению историков, такая региональная форма ислама играла важную роль в сохранении самобытных черт культуры народов Центральной Азии.

Ислам пришел на кыргызские земли значительно позднее, чем, скажем, в казахские степи. Активная исламизация кыргызов началась с момента переселения значительной их части в Фергану в XVII в. и с захвата южных и северных кыргызских территорий Кокандским ханством². После присоединения к России во второй половине XIX в. серьезное воздействие на формирование местного варианта ислама оказали татарские религиозные лидеры, в большом числе отправившиеся в земли кочевников с целью распространения и укрепления мусульманства. Таким образом, сам процесс исламизации кыргызов носил вторичный характер, поскольку первыми проповедниками среди них были не арабы и персы, а узбеки и татары (Чотаева 2005: 205).

Традиционная религиозная система кыргызов за последние несколько столетий не раз подвергалась заметным влияниям. Наиболее значительные из них наблюдались в период активного взаимодействия кыргызской и русской (советской) культур, и, как мы видим, происходят в настоящее время — в период активной исламизации традиционных норм и институтов. Несомненно, социально-политическое и культурное взаимодействие с Российской империей, а позже вхождение в состав СССР существенно отразилось на процессе конструирования национальной идентичности кыргызов. Если во времена СССР при запрете на открытое следование исламским нормам мы могли наблюдать устойчивое (хоть и в скрытой форме) существование традиционных институтов, то сегодня в суверенном кыргызском государстве ситуация иная: нередко укоренившиеся в обществе формы религиозности и повседневной жизни заменяются “классическими” исламскими нормами. Муллы, руководствуясь собственным толкованием текста Корана, объясняют старые традиции и правила как неисламские, противоречащие “классическим” мусульманским нормам. Поэтому многие обычаи и мировоззренческие стереотипы подвергаются модернизации в соответствии с новой религиозной трактовкой. При этом исламское влияние более заметно в повседневной и обрядовой жизни, чем в сфере экономики, управления и политики.

Еще один момент, который нельзя оставить без внимания: специфика природного ландшафта Киргизии способствовала географической и культурной изоляции отдельных ее частей. Основное разделение страны проходит по линии Север — Юг, что соответствует традиционному размежеванию кыргызской культуры на северный и южный варианты.

Южные кыргызы и сегодня, говоря о жителях северных областей, употребляют слово *аркалык*, что значит “живущие за перевалом, за горой”. Северяне же за глаза своих южных соседей, впрочем, как и узбеков, традиционно называют *сартами*, намекая на оседлость, которая в сравнении с кочевым образом жизни всегда расценивалась как потеря социальной и экономической свободы. Общественно-политическое противостояние Севера и Юга Киргизии имеет свою историю. Еще в первой половине XIX в. южнокиргизские *маналы* (представители родовых знати) вступили в борьбу за власть с узбекской и кипчакской политическими элитами. Поскольку Кокандское ханство в 1830—1840-е годы формально подчинило себе всю Киргизию, у южнокиргизской знати возникли определенные претензии на господство над всем своим народом (Ситнянский 2007: 4). В это же время в северных районах Киргизии племя *сарыбагыш* заявило о своих

притязаниях на власть в этой части страны. Наконец, события последних десятилетий еще раз подтвердили сохранение социально-политического размежевания северных и южных регионов современного Кыргызстана (Стасевич 2015: 7).

Традиционно южные регионы Киргизии, близкие по культуре к оседлой цивилизации Центральной Азии, считаются более исламизированными и консервативными по сравнению с северными районами (Чуйская и Иссык-Кульская обл.), которые в советское время подверглись достаточно сильной русификации, что естественным образом способствовало модернизации культуры местного кыргызского населения. Такая ситуация сохраняется и в настоящее время.

Обряды жизненного цикла кыргызов во многом сохраняют прежнюю структуру. Нововведения последних лет коснулись лишь отдельных этапов цикла. Усиление исламизации обрядовой сферы наиболее ярко проявляется в погребально-поминальном комплексе традиций. Такие обычаи, как эмоциональное оплакивание покойного, обязательное прощание с умершим максимального количества родственников, использование траурных атрибутов, оформление могилы и многие другие официальным исламом объявлены противоречащими нормам шариата. Кроме того, произошло сокращение поминальных сроков: весь цикл (до 40-го дня) теперь рекомендуется проводить за неделю, что с точки зрения лидеров мусульманской общины должно уменьшить семейные расходы на организацию поминальных трапез. Кроме того, сокращение трат на ритуалы поощряет и администрация поселков, ссылаясь на законопроект, внесенный в Парламент Республики в 2011 г. “О порядке проведения семейных обычаев, традиций, обрядов и праздничных торжеств в Кыргызской республике”. Этот документ на государственном уровне строго регламентирует порядок проведения перечисленных мероприятий, их продолжительность, количество приглашенных гостей и даже меню (Попова, Стасевич 2014: 165).

Осуждению со стороны официального ислама подверглась и практика почитания святых мест (*мазаров*), объявленная “неисламской”. Особенно порицается паломничество к местнотимым святым местам с целью получения исцеления от недугов и заступничества перед Богом через духа праведника, с именем которого связан мазар. Один из наших информантов, мулла, так высказался по этому поводу: “Люди забыли истинную веру, сколько лет ее истребляли, тут любой свернет с дороги... наше дело объяснить, направить... молиться нужно Богу, а не святым, пусть идут в мечеть, дома молятся, а не на мазаре” (ПМА 1).

Даже если принять во внимание, что поклонение местнотимым святыням противоречит нормам “классического ислама”, то как следует расценивать практику почитания региональных и общенациональных мазаров? Отдельного внимания заслуживает знаменитое святое место Киргизии – гора Тахт-и Сулейман (Бара-кух), возвышающаяся на северо-западной окраине г. Оша. Святыня представляет собой комплекс почитаемых объектов: пещер, гротов и камней. Большинство паломников приходят на гору, чтобы получить исцеление от болезней; популярна святыня и у бездетных женщин, которые верят, что обретут потомство, скользя на животе по святым камням. На вершине горы расположено культовое сооружение, по словам местного муллы, “молитвенный дом”, или Белый домик (Ок-уй – узбек.)³, воздвигнутый над основной святыней – камнем со следами рук и коленей молящегося пророка Сулеймана, по другой версии – со следами молящегося Пророка Мухаммада. Здесь местный мулла принимает паломниц с детьми, которые появились на свет, по мнению верующих, после посещения женщинами Горы Соломона. Мулла отрезает у мальчиков *айдар* (прядь волос на макушке), посвященный святому месту, и дает свое благословение. Тахт-и Сулейман, несмотря на широко развешенную антирелигиозную пропаганду, и в советское время сохраняла статус активно посещаемой общенациональной святыни. В настоящее время тысячи верующих со всей Центральной Азии каждый год совершают паломничество к этой святыне. Еще в XIX в. русские путешественники отмечали бытующее среди мусульман Центральной Азии мнение, что “только поклонившись святому Хазрету в Туркестане, посетив Самарканд

и взошедши на Сулейман-тау, правоверный может закончить свой подвиг поклонением Каабе в Мекке» (Симонов 1889: 3–4). Паломники до сих пор верят, что настоящий мусульманин хотя бы один раз в жизни должен посетить Тахт-и Сулейман (Стасевич 2013: 276–277).

Другой широко известный мазар — *кумбез* (мавзолей) Манаса, почитаемый в народе с давних пор, за последние годы силами государства был превращен в общенациональную святыню. В настоящее время образ Манаса, героическая личность которого известна как на севере, так и на юге страны, является одним из самых ярких общекиргызских символов. Красной нитью в знаменитом эпосе “Манас” проходит идея сохранения единства и сплоченности киргызского народа, что полностью соответствует политике, декларируемой государством и ориентированной на поддержание стабильности в стране. Если еще недавно Манаса называли легендарным героем, то в последнее время он превратился в историческую личность: «целый ряд свидетельств “оживляют” батыра Манаса, доказывая реальность его бытия в далеком прошлом» (Иманалиев 2012: 3). Эпос “Манас” рассматривается как достоверный источник по истории и культуре киргызского народа, включая традиционные формы религии киргызов, нормы этикета, элементы национального костюма и т.д. На государственные средства создан музейный комплекс Манас Ордо, общей площадью более 225 га. Он расположен в Таласской обл. недалеко от г. Талас и включает в себя, кроме самого кумбеца известного батыра, музей эпоса Манаса, исторический музей, архитектурно-скульптурные комплексы, гостиницу для паломников, место жертвоприношений (*тулөөкана*), сад.

Кумбез Манаса почитали и в советское время. Правда, по словам информантов, тогда не было такого массового паломничества к мазару. Местные старики вспоминали, что люди “приходили сюда тайно, немногие, редко кто ночевал на мазаре” (ПМА 2). Практика поклонения кумбезу вписывается в общую центральноазиатскую традицию почитания святынь. Паломники подходят к кумбезу, обходят его вокруг, прикасаются к нему, просят муллу почитать Коран, молятся сами и обращаются к духу Великого Манаса с просьбой о заступничестве и исполнении желаний. Полный ритуал поклонения мазару включает обычай жертвоприношения — *тулөө*. Паломники и просто посетители музея прикасаются к камням, которые выложены около музея. Среди камней — балбалы, петроглифы, привезенные из разных мест Киргизии. Самые почитаемые — “след Бакай-ата” и “след собаки Манаса”, представляющие собой камни-следовики, найденные в ущелье Кен-Кол. Многие из гостей комплекса, относящие себя к мусульманам, но не придерживающиеся строго пяти столпов ислама, указывали, что посещают это место с целью приобщения к национальной истории: “едем сюда, чтобы побывать на месте, где был Великий Манас” (ПМА 2). Но и в этом случае посетители совершают ритуал поклонения мазару, читают Коран, просят благословения и считают себя полноценными паломниками.

Все опрошенные нами информанты полагают, что Манас — прародитель киргызов, основатель древней киргызской государственности. Манас рассматривается как реальная историческая личность: “он вернул всех киргызов после изгнания, с Алтая на исконные земли, сюда в Таласскую долину, здесь он и основал ханскую Орду, в окрестностях Кен-Кола” (ПМА 2). Правда, большинство информантов затрудняется ответить, в какое время произошло это событие (даже с учетом того, что в 1995 г. на официальном уровне был отмечен 1000-летний юбилей эпоса “Манас”). Напомню, что в настоящее время среди исследователей преобладает точка зрения, связывающая возникновение эпоса “Манас” с Великим Кыргызским каганатом, с событиями IX–X вв. Однако некоторые ученые рассматривают возможность более раннего появления отдельных частей эпоса, датируя их VII–VIII вв. С другой стороны, есть мнение, что некоторые главы этого произведения отражают воспоминания о событиях XV–XVII и даже XVIII вв.

Время Манаса оценивается информантами следующим образом: «когда жил Манас, сказать нельзя — как появилась Киргизия, так и Манас появился, время сказать не могу,

но в тексте (эпоса “Манас”. — *И.С.*) описываются все основные вехи нашей истории» (ПМА 3). В восприятии большинства опрошенных эпическое время становится временем историческим, переходит в разряд достоверных описаний. Таким образом, эпическое произведение воспринимается как летопись “золотого века” кыргызов. Подобный способ изложения событий и конструирования прошлого напоминает традиционный для кыргызов жанр исторических преданий и легендарных генеалогий. Образ Манаса служит обоснованию как уникальности истории кыргызов, так и их успешного будущего. Именно в прошлых героических событиях видят современные кыргызы фундамент своего грядущего экономического и политического благополучия, не находя его в реальной жизни. Родственные узмы с Великим Манасом являются, с точки зрения носителей традиции, доказательством богоизбранности кыргызов: “Манас, он покровитель всей Кыргызии, он для нас как *Мухаммед для мусульман* или Иисус для христиан всего мира” (ПМА 2; *Стасевич* 2014: 429–436). Кыргызстанский политический аналитик Анар Мусабаева, анализируя современный националистический дискурс в Кыргызстане, совершенно справедливо замечает, что стремление “возродить дух кыргызов” реализуется в т.ч. через использование мифического и исторического компонентов самоидентификации, которые, по замыслу руководства страны, должны служить укреплению чувства национальной гордости за свой этнос и тем самым способствовать укреплению идентичности (*Мусабаева* 2016). Таким образом, перед нами пример создания на государственном уровне, по сути, новой святыни, признанной всеми кыргызами в качестве общенационального сакрального символа. Интересно, что в данном случае почитание святыни не расценивается в качестве нарушения религиозных правил ислама. Вот как эту практику объясняет один из наших информантов, сторонник исламизации кыргызской культуры: “это святыни *другого уровня*, это как мечети, там хорошо молиться Богу, просить его о милости, но даже там нельзя молиться святым... только Аллаху” (ПМА 2). Парадоксально, но большинство информантов, не приветствующих практику почитания мазаров, действительно благосклонно относятся к традиции совершать паломничества к кумбезу Манаса. Возможное объяснение кроется в том, что образ Манаса олицетворяет саму идею восстановления исторической памяти, необходимой для конструирования своего независимого прошлого, и поэтому оказывается в привилегированном положении по отношению к другим сакральным объектам и личностям. Идея воссоздания национальной истории в кыргызском обществе не менее популярна, чем идея возрождения национальной культуры.

В итоге оказывается, что некоторые святыни попадают в круг “истинных мусульманских” объектов почитания. Напомню, что культ святых занимает значительное место в жизни мусульман. Известно, что официальный ислам отвергает канонизацию: статусом святого (*аулие*) наделяется реальный или легендарный персонаж по воле сообщества верующих, и в каждой культуре эта практика имеет свои особенности. Общемусульманские традиции достаточно органично вписываются в локальные религиозные системы. Кыргызская традиция почитания святых, в т.ч. святых мест, связанных с природными объектами и стихиями, имеет многовековую историю (*Стасевич* 2013: 270–301), но в настоящее время для приверженцев исламизации кыргызской культуры эта практика стала своего рода символом утраты веры и необходимости реформирования религиозной культуры.

Своего рода “сопротивление” глубокой исламизации исходит, как правило, со стороны людей, для которых следование обычаям предков и представление о социальном престиже (“у меня будет не хуже, чем у других”) остаются ведущими принципами организации жизни. До сих пор они играют огромную роль при определении социального статуса человека и степени его авторитета в семейно-родственной группе. Кроме того, “правильное” (одобренное большинством) совершение всех обрядов жизненного цикла публично демонстрирует положение семьи в обществе. Так, несмотря на осуждение со стороны мулл, некоторые продолжают устанавливать на могилах памятники, устраивать

пышные *тоту* (праздничные мероприятия) и поминки, для чего берут кредиты в банке, занимают денежные средства у родственников. Совет аксакалов часто поддерживает мулл в необходимости корректировки обрядности соразмерно исламским нормам. Однако известны случаи, когда именно аксакалы противостояли официальному духовенству, защищая устои “веры отцов”, или, по крайней мере, не выступали против них открыто и сами им следовали. Особенно ярко такое отношение к устоявшимся обрядовым нормам видно на примере погребально-поминальной обрядности северных регионов Киргизии.

По сути, мы можем наблюдать противостояние двух позиций – исламизации народной культуры и желания сохранить “веру отцов” в рамках поддержания этнической религии. Сторонники первого направления рассматривают ислам как основу “обычая предков”, не противопоставляя его традиционной культуре, а репрезентируя как ее неотъемлемую часть. Исламизация обрядности для них – это один из способов преодоления нивелирующего пресса советского времени и сохранения своей национальной культуры. Те, кто разделяет вторую точку зрения, наоборот, видят в исламизации угрозу традиционным устоям кыргызского общества. Их противостояние принципам исламизации основывается не на отрицании самой религии, а на утверждении необходимости придерживаться этнической специфики центральноазиатского ислама, что не даст кыргызской традиции, с их точки зрения, раствориться в наднациональной мусульманской культуре. Их основной тезис емко сформулирован одним из наших информантов: “у нас свой ислам, многие годы мы жили по нормам ислама и обычаю предков, а что же это за религия, которая отвергает закон, проверенный временем, оставленный нам нашими дедами” (ПМА 4).

Однако уместно поставить вопрос: противопоставляются ли эти направления друг другу на самом деле или сосуществуют в рамках единой концепции этнизации религии? И та и другая позиции рассматривают ислам как часть своей культуры, выступают за сохранение этнического культурного наследия в мире глобальной модернизации. Однако они расходятся в трактовке того, что можно считать “традиционным”, “этническим”. И здесь мы подходим к вопросу определения форм традиции в современном кыргызском обществе.

Были ли нанесены национальным культурам в советское время непоправимый ущерб? Несомненно, борьба с религиозными пережитками отразилась на их развитии. Но удалось ли советской пропаганде унифицировать духовную жизнь страны? Так или иначе основные обычаи существовали в скрытой форме (пусть в редуцированном виде и в устной традиции), жили в памяти старшего поколения. Как показывают полевые материалы, они сохранились, и в конце XX в. мы смогли ясно увидеть это в процессе перехода к открытым обрядовым практикам и традиционным нормам бытового поведения. Однако вера в то, что в советское время кыргызской культуре был нанесен непоправимый урон, остается очень сильной и заставляет отказаться от существующей традиции, объявить ее “безвозвратно испорченной” и сделать выбор в пользу ее кардинального преобразования. В рамках новой национальной идеи эти изменения проявляются в попытке исламизации народной культуры.

Противостояние мнений и интересов усугубляется тем, что сторонники этнического традиционализма видят в исламизации угрозу нивелирования этнической специфики кыргызской культуры. В этом ракурсе исламизация культуры и ее советизация могут быть расценены как схожие процессы, ведущие к утрате этнонационального культурного своеобразия. Однако сторонники исламизации настаивают на том, что именно мусульманство является основой традиционной веры кыргызов, гарантией социальной и нравственной устойчивости, т.е. в их понимании ислам приравнивается к этнической культуре. Таким образом, в рамках этого дискурса снимается вопрос о первичности приоритетов: что же важнее в настоящее время – ислам или этническая культура, национальная традиция? Для большинства кыргызов характерно отождествление этнических

и религиозных норм, поэтому национальные традиции часто рассматриваются обывателями как мусульманские и наоборот — мусульманские нормы приравняются к национальным. Вопрос в другом: где проходит граница между национальными религиозными традициями и правилами “классического” ислама? В статье 2005 г. “Этнорелигиозная ситуация в Кыргызстане” кыргызстанская исследовательница Чолпон Чатаева пишет, что даже в период российской колонизации и в годы советской власти обе идентичности (исламская и этническая) воспринимались как единое целое (Чатаева 2005: 79). Приводя данные этносоциологических опросов, она указывает, что в Кыргызстане преобладает тот тип религиозности, при котором верующие не связаны с регулярной культовой практикой: например, 41,5% респондентов-кыргызов не исполняют регулярно религиозные предписания и 54,5% не посещают мечеть (церковь или другие молебные дома). На этом основании Чатаева делает вывод, что верующие в Кыргызстане выделяют в религии, прежде всего, национально-идентификационный элемент, а приверженность религии в понимании опрошенных в значительной степени способствует формированию их этнической идентичности (Чатаева 2005: 84–85). С другой стороны, современные полевые материалы показывают, что сегодня исламская идентичность проявляет себя более активно, особенно среди молодежи, что и находит выражение в критике и попытках изменения устоявшейся обрядовой культуры. В первую очередь, это касается правил проведения обрядов жизненного цикла и практики паломничества к святым местам. Старшее поколение остается в рамках устоявшихся позиций и редко ставит нормы “классического ислама” выше традиций предков, несмотря на то что в настоящее время бытует представление о том, что ближе к 60-ти годам как мужчинам, так и женщинам нужно с большим вниманием относиться к изучению религиозных законов: они должны уметь читать Коран, совершать молитвы, вести праведный образ жизни, держать пост. Популярность идей исламизации кыргызской культуры среди молодежи, видимо, объясняется доступностью получения религиозного образования, распространением исламских изданий, расширением официальных контактов Кыргызстана с мусульманскими странами и организациями. Молодежь, обладая большей мобильностью, активно пополняет свои знания о “классическом исламе”; некоторые молодые люди, участвующие в опросе и относящие себя к “настоящим мусульманам”, указывали на то, что, с их точки зрения, “ислам в Кыргызстане был испорчен советской властью” (ПМА 2), стал “ущербным” за счет упразднения мусульманского образования, разрушения мечетей и антирелигиозной пропаганды. Таким образом, мы подходим к попытке дать условную характеристику этим двум группам.

Определенное значение имеет возрастной фактор: большинство опрошенных, относящих себя к сторонникам исламизации обрядовой сферы, — молодые люди и представители среднего поколения (25–40 лет). Однако возраст не играет ведущей роли при определении жизненной позиции индивида, пожалуй, больший вес имеет уровень религиозного образования и принятые в семье нормы обрядовых практик. Несомненно, в кыргызском обществе, где так сильны родовые связи, приверженность традициям семьи и сегодня является главной составляющей этнической идентичности; особенно ярко это проявляется, опять же, в суждениях молодых людей, которые, следуя традиционным установкам родителей, создают свои семьи по их примеру, сохраняя правила внутренней организации и нормы обрядовой практики, унаследованные от старшего поколения.

Наиболее показательны следующие характеристики групп: религиозное образование (все наши информанты, получившие религиозное образование, выступали за необходимость реформирования обрядов жизненного цикла и резко негативно относились к практике паломничества к святым местам) и место проживания (исламские настроения традиционно более сильны в южных районах Кыргызстана).

Подводя итог нашему исследованию, можно с определенной долей уверенности говорить, что на сегодняшний день, судя по имеющимся материалам, большинство

кыргызов все же остаются приверженцами сохранения традиционной религиозной системы, которая, как уже упоминалось выше, в ряде научных работ получила название “народного” или “бытового ислама”, включающего в себя как исламские нормы, так и адаптированные к новой вере доисламские традиции. В данном случае “мусульманство”, по мнению носителей традиции, приравнивается к воспроизводству “обычая предков”, к участию в обрядах, праздниках и, в значительно меньшей степени, — к обязательному исполнению пяти столпов ислама. Нужно указать, что декларирование необходимости исламизации обрядовой культуры далеко не всегда подразумевает реализацию этих принципов на практике. Один и тот же человек может совершать пятикратный намаз, посещать мечеть, но при этом совершать паломничества к святым местам, устраивать пышные *тои* и поминки, при этом он будет считать себя настоящим мусульманином и в своих суждениях поддерживать необходимость сокращения расходов на обряды, отмену обычаев устанавливать надмогильные памятники с портретом умершего, осуждать моления на мазарах. В таких случаях, как правило, нужно учитывать фактор социального престижа, который зачастую оказывается сильнее религиозных правил.

Религиозные процессы в современной Киргизии во многом противоречивы. Могут ли они быть охарактеризованы как “вторичная исламизация региона”? С одной стороны — да, несомненно. Мы фиксируем это в ходе полевых этнографических исследований. С другой стороны, этнический традиционализм представляет собой не менее заметную силу. Рискну предположить, что исламизация кыргызской культуры, по крайней мере в ближайшее время, не будет всепоглощающей. Ей противостоят не только устоявшаяся веками обрядовая практика, сложившиеся стереотипы повседневного поведения, но и традиционные ориентиры кыргызского общества, основанного на строгой родовой структуре, что в свою очередь подразумевает ориентированность коллектива на соблюдение обычая предков. В ряду ценностных ориентиров кыргызов уважение и почитание старших в роду и сегодня остаются основополагающими. К фундаментальным категориям нужно отнести и “социальный престиж”, играющий заметную роль в определении статуса индивида как в семейно-родственной группе, так и в обществе в целом. Нередко социальный престиж оказывается важнее соблюдения норм “классического ислама”. Именно поэтому далеко не все кыргызы сокращают траты на обрядовые мероприятия. В последние годы к социальному престижу имеет отношение и строительство мечетей для своих сородичей: это рассматривается не только как богоугодное дело, но и как событие, заметно повышающее социальный статус человека, выделившего деньги на постройку.

Не будем забывать об условности научных конструкций. Мы определили два направления развития этнокультурных процессов в современной Киргизии. Но реальность намного сложнее. Современный мир дает человеку значительно большую возможность выбора стратегий поведения, чем мир традиционной культуры. Например, среди опрошенных нами можно выделить группу кыргызов, которые не участвуют активно в обсуждении данного “конфликта” интересов и проявляют безразличие к религиозным вопросам. Но справедливости ради нужно отметить, что эта группа малочисленна, т.к. обрядовые практики являются неотъемлемой частью современной культуры; за все годы работы в Киргизии нам не встретилось ни одной семьи, которая бы уклонялась от совершения обрядов жизненного цикла, потребность в которых очень высока в современной кыргызском обществе. Большинство информантов имеют свое мнение по поводу реформирования обрядовой сферы и с готовностью излагают свою точку зрения, приводя доводы в поддержку одного из двух обсуждаемых в обществе направлений развития кыргызской культуры.

Будем надеяться, что центральноазиатский ислам сохранит свою региональную специфику за счет тех этнических традиций, которые в настоящее время демонстрируют свою жизнеспособность и возможность адаптации к современным условиям.

Примечания

¹ Статья основана на результатах анализа полевых материалов автора, полученных в ходе экспедиций в Кыргызстан в течение нескольких полевых сезонов (2011, 2012, 2013, 2016 гг.). Основная цель этнографического исследования заключалась в выявлении мнений информантов о состоянии собственной этнической культуры и перспективах ее развития, включая их отношение к активной исламизации традиционной обрядовой практики. Оценка информантами своей культуры включала осознанный/неосознанный отбор актуальных для них этнических ценностей, современную трактовку исторической традиции и ее влияние на современную обрядовую сферу. В каждом населенном пункте мы старались проводить интервью с представителями администрации, служителями мечетей, работниками школ, библиотек, краеведческих музеев, после чего отбор информантов происходил по принципу “снежного кома”. Кроме интервьюирования применялся метод непосредственного наблюдения. Пребывание в населенном пункте более 5 дней позволяло проводить его микростационарное исследование, направленное на углубленное изучение и тщательную фиксацию всех сторон жизни населения, включая обрядовую сферу. В этом случае применялась методика “включенного наблюдения”. При работе с информантом учитывались следующие факторы: возраст, пол, уровень религиозности, образования и подготовленности человека по теме беседы, владение кыргызским и русским языками, место нахождения информанта в момент беседы (дома в семейном кругу, в искусственно созданном исследовательском пространстве). Кроме того, учитывалась влияние ближайшего социального окружения информанта, семьи и родственников на формирование его мнения о том или ином изучаемом нами явлении культуры.

² В состав Кокандского ханства Южная Киргизия входила с 1762 г. по 1876 г., а Северная — с 1825 г. по 1863 г.

³ В середине 70-х гг. XX в. старинное здание *худжры* было снесено. В 90-х гг. XX в. здание отстроили заново, но по ошибке его стали называть Домик Бабура.

Источники и материалы

Абашинов 2011 — *Абашинов С.Н.* Национальное строительство в Кыргызстане и проблема узбекского меньшинства // Фергана. Информационное агентство. 11.10.2011. <http://www.fergananews.com/articles/7126>

Иманалиев 2012 — *Иманалиев К.* Кыргызы (слово о Родине). Бишкек: б/изд., 2012.

Мусабаева 2016 — *Мусабаева А.* Кыргызский национализм, проблемы нациестроительства и проект будущего // Central Asian Analytical Network. 1.02.2016. <http://caa-network.org/archives/6610>

ПМА 1 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Ошскую обл., Чон-Алайский р-н, п. Да-роот-Коргон. Сентябрь-октябрь 2012 г.

ПМА 2 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Таласскую обл., Таласский р-н, г. Талас. Октябрь 2013 г.

ПМА 3 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Иссык-Кульскую обл., Иссык-Кульский р-н, п. Чолпон-Ата. Сентябрь 2013 г.

ПМА 4 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Нарынскую обл., Кочкорский р-н, п. Кочкор. Сентябрь 2013 г.

Симонов 1887 — *Симонов А.В.* В предгорьях Алая // Сборник сведений о Средней Азии и Русском Туркестане. Статьи неофициальной части Туркестанских ведомостей. 1887 г. Ташкент, 1889. № 1–51. С. 3–4.

Чотаева 2005 — *Чотаева Ч.* Этнокультурные факторы в истории государственного строительства Кыргызстана // http://elibrary.auca.kg/bitstream/123456789/2232/1/Chotaeva_Etnokul%27turnye%20faktory%20v%20istorii%20gosudarstvennogo%20stroitel%27stva%20Kyrgyzstana_2005.pdf

Научная литература

Абашинов С.Н. О самосознании народов Средней Азии // Восток. 1999. № 4. С. 207–220.

Абашинов С.Н. Национализмы в Средней Азии. В поисках идентичности. СПб.: Алетей, 2007.

- Алишева А.* Религиозная ситуация в Кыргызстане // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 4 (5). http://ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_09_alisheva.shtml
- Литвинов В.П.* Религиозное паломничество: региональный аспект (на примере Туркестана эпохи средневековья и нового времени). Елец: Елецкий гос. ун-т, 2006.
- Малашенко А.* Религия в общественно-политической жизни стран Центральной Азии (к постановке проблемы) // Центральная Азия и Кавказ. 1997. № 6 (12). http://www.ca-c.org/journal/12-1997/st_07_malashenko.shtml
- Поляков С.П.* Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М.: Общество “Знание”, 1989.
- Попова Л.Ф., Стасевич И.В.* По следам предшественников, открывая новые пути (результаты исследований петербургских этнографов в Киргизии 2011–2012 гг.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 4 / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 149–169.
- Родионов М.А.* Ислам классический. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001.
- Сафронов Р.* Тенденции развития ислама в Центральной Азии (к итогам конференции Центра стратегических и политических исследований США) // Центральная Азия и Кавказ. 1999. № 4 (5). http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_02_safronov.shtml
- Ситнянский Г.Ю.* Отношения Севера и Юга Киргизии: история и современность // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. 2007. № 198. С. 1–24.
- Слезкин Ю.Л.* СССР как коммунальная квартира, или каким образом социалистическое государство поощряло этническую обособленность // Американская русистика. Вехи историографии последних лет. Советский период / Состав. М. Дэвид-Фокс. Самара: Самарский ун-т, 2001. С. 329–374.
- Стасевич И.В.* Практика поклонения сакральным объектам и предметам в традиционной и современной культуре казахов и киргизов (в контексте изучения культа святых) // Центральная Азия: традиции в условиях перемен. Вып. III / Отв. ред. Р.Р. Рахимов, М.Е. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 270–301.
- Стасевич И.В.* Национальные символы современного Кыргызстана (по материалам экспедиции 2013 г.) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2013 г. / Отв. ред. Ю.К. Чистов. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 429–436.
- Стасевич И.В.* Горные системы – границы и пути взаимодействия в традиционном и современном киргизском обществе // Горы и границы: этнография посттрадиционных обществ / Отв. ред. Ю.Ю. Карпов. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 3–25.
- Тишков В.А.* Национальности и национализм в постсоветском пространстве (исторический аспект) // Этничность и власть в полиэтничных государствах / Отв. ред. В.А. Тишков. М.: Наука, 1994. С. 9–34.
- Тишков В.А.* Забыть о нации (постнационалистическое понимание национализма) // Этнографическое обозрение. 1998. № 5. С. 3–26.
- Чотаева Ч.* Роль ислама в общественно-политической жизни Кыргызстана // Центральная Азия и Кавказ. 2003. № 6 (30). <http://www.ca-c.org/journal/rus-06-2003/07.cotprimru.shtml>
- Шевяков А.И.* Население Ташкентского оазиса в конце XIX – начале XX в. М.: Международная общественная организация центр стратегических и политических исследований, 2000.
- Шоберлайн-Энгел Д.* Перспективы становления национального самосознания узбеков // Восток. 1997. № 3. С. 52–63.

Research Article

Stasevich, I.V. Present-Day Kyrgyzstan: Re-Islamization or Renaissance of the National Culture? [Sovremennyi Kyrgyzstan: povtornoia islamizatsiia ili vozrozhdenie natsional'noi kul'tury?]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2018, no. 2, pp. 76–88. ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Nauka Publishers

Inga Stasevich | <http://orcid.org/0000-0002-5213-4647> | stinga73@mail.ru | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords:

tradition, Islamization, Kyrgyzstan, ethnic culture, ethnic traditionalism

Abstract:

Since 1991, after the state independence was established, a new period of historical development began in Kyrgyzstan. In the context of the change of political and ideological paradigms, the official power declared the national culture and history as the fundamental values of the new Kyrgyzstan entailing in turn the construction of the national idea and new national symbols. Meanwhile, the understanding and treatment of these symbols are far from being always unambiguous. One of the trends of the process under consideration includes the revival of traditional national value guidelines in the Kyrgyz society. Some consider this process as the reconstruction and strengthening of the traditional institutes, others – as consolidation of the norms of the “classical” Islam and rejection of the “pagan” past. The collision of these two standpoints has essentially influenced, and is now influencing, the trends of development of ethnic and cultural processes in present-day Kyrgyzia. This paper undertakes an analysis of the views on the priority in reproduction of religious traditions in the modern Kyrgyz society.

DOI: 10.7868/S0869541518020069

References

- Abashin, S.N. 1999. O samosoznanii narodov Srednei Azii [Self Identification of Peoples of Central Asia]. *Vostok* 4: 207–220.
- Abashin, S.N. 2007. *Natsionalizmy v Srednei Azii. V poiskakh identichnosti* [Nationalism Trends in Central Asia. The Search of Self-Identity]. St. Petersburg: Aleteia.
- Alisheva, A. 1999. Religioznaia situatsiia v Kyrgyzstane [Religious Situation in Kyrgyzstan]. *Tsentrāl'naia Azia i Kavkaz* 4 (5). http://ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_09_alisheva.shtml
- Chotaeva, Ch. 2003. Rol' islama v obshchestvenno-politicheskoi zhizni Kyrgyzstana [The Role of Islam in the Social and Politic Life of Kyrgyzstan]. *Tsentrāl'naia Azia i Kavkaz* 6 (30). <http://www.ca-c.org/journal/rus-06-2003/07.cotprimru.shtml>
- Litvinov, V.P. 2006. *Religioznoe palomnichestvo: regional'nyi aspekt (na primere Turkestana epokhi srednevekov'ia i novogo vremeni)* [Religious Pilgrimage. The Regional Aspect Through Example of Medieval and Modern Turkmenistan]. Elets: Eletskii gosudarstvennyi universitet.
- Malashenko, A. 1997. Religiiia v obshchestvenno politicheskoi zhizni stran Tsentrāl'noi Azii (k postanovke problemy) [Religion in the Social and Political Life of Central Asia: Approach to the Problem]. *Tsentrāl'naia Azia i Kavkaz* 6 (12). http://www.ca-c.org/journal/12-1997/st_07_malashenko.shtml
- Poliakov, S.P. 1989. *Traditsionalizm v sovremenom sredneaziat'skom obshchestve* [Traditionalism in the Modern Central-Asia Society]. Moscow: Obshchestvo “Znanie”.
- Popova, L.F., and I.V. Stasevich 2014. Po sledam predshestvennikov, otkryvaia novye puti (rezul'taty issledovaniia peterburgskikh etnografov v Kirgizii 2011–2012 gody) [In the Tracks of the Predecessors and Discovering New Ways: Results of Investigation of St. Petersburg Ethnographers in Kyrgyzia in 2011–2012]. In *Materialy polevykh issledovaniia MAE RAN* [Materials of Field

- Investigations of the Museum of Anthropology and Ethnography, RAS], edited by E.G. Fedorova, 4: 149–169. St. Petersburg: MAE RAN.
- Rodionov, M.A. 2001. *Islam klassicheskii* [Classic Islam]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie.
- Safronov, R. 1999. Tendentsii razvitiia islama v Tsentral'noi Azii (k itogam konferentsii Tsentra strategicheskikh i politicheskikh issledovaniy SShA [The Trends of the Development of Islam in Central Asia: Outcome of the Conference of the Center of Strategic and Political Researches of the USA]. *Tsentral'naia Azia i Kavkaz* 4(5). http://www.ca-c.org/journal/cac-05-1999/st_02_safronov.shtml
- Schoeberlein-Engel, J.S. 1997. Perspektivy stanovleniia natsional'nogo samosoznaniia uzbekov [Prospects of Establishment of the National Self-Identity of the Uzbeks]. *Vostok* 3: 52–63.
- Sheviakov, A.I. 2000. *Naselenie Tashkentskogo oazisa v kontse XIX – nachale XX veka* [Population of the Tashkent Oasis in the Late 19th and Early 20th Century]. Moscow: Mezhdunarodnaia obshchestvennaia organizatsiia tsentr strategicheskikh i politicheskikh issledovaniy.
- Sitnianskii, G. Yu. 2007. Otnosheniia Severa i Yuga Kirgizii: istoriia i sovremennost' [Relations Between the North and South Kyrgyzia]. *Issledovaniia po prikladnoi i neotlozhnoi etnologii* 198: 1–24.
- Slezkin, Yu.L. 2001. SSSR kak kommunal'naia kvartira, ili kakim obrazom sotsialisticheskoe gosudarstvo pooshchrialo etnicheskuiu obosoblennost' [The USSR as a Shared Flat or How a Socialist State Promoted Ethnic Isolation]. In *Amerikanskaia rusistika. Vekhi istoriografii poslednikh let. Sovetskii period* [American Russian Studies. The Istorigraphy of Resent Years. The Anthology of the Soviet Period], edited by M. Devid-Foks, 329–374. Samara: Samarskii universitet.
- Stasevich, I.V. 2013. Praktika pokloneniia sakral'nym ob'ektam i predmetam v traditsionnoi i sovremennoi kul'ture kazakhov i kirgizov (v kontekste izucheniia kul'ta sviatykh) [The Practice of Worshiping of Sacral Objects in the Traditional and To-Day Culture of the Kazakhs and Kyrgyzes within the Context of Studies of the Cult of Saints]. In *Tsentral'naia Azia: traditsiia v usloviakh peremen* [Central Asia: Traditions in the Conditions of Changes], edited by R.R. Rakhimov and M.E. Rezvan, III: 270–301. St. Petersburg: MAE RAN.
- Stasevich, I.V. 2014. Natsional'nye simvoly sovremennogo Kirgyzstana (po materialam ekspeditsii 2013 goda) [National Symbols of Modern Kyrgyzstan (by Results of the Expedition of 2013)]. In *Radlovskii sbornik. Nauchnye issledovaniia i muzeinye proekty MAE RAN v 2013 godu* [Radlov's Collection. Scientific Researches and Museum Projects of the Museum of Anthropology and Ethnology RAS], edited by Yu.K. Chistov, 429–436. St. Petersburg: MAE RAN.
- Stasevich, I.V. 2015. Gornye sistemy – granitsy i puti vzaimodeistviia v traditsionnom i sovremennom kirgizskom obshchestve [Mountain Systems – Boundaries and Routes of Interrelation in the Traditional and Modern Kyrgyz Society]. In *Gory i granitsy. Etnografiia posttraditsionnykh obshchestv* [Mountains and Borders. Ethnography of Post-Traditional Societies], edited by Yu. Yu. Karpov, 3–25. St. Petersburg: MAE RAN.
- Tishkov, V.A. 1994. Natsional'nosti i natsionalizm v postsovetskom prostranstve (istoricheskii aspekt) [Nations and Nationalism in the Post-Soviet Space: Historical Aspect]. In *Etnichnost' i vlast' v polietnichnykh gosudarstvakh* [Ethnicity and Power in Multiethnic States], edited by V.A. Tishkov, 9–34. Moscow: Nauka.
- Tishkov, V.A. 1998. Zabyt' o natsii (postnatsionalisticheskoe ponimanie natsionalizma) [Forgetting the Nation: Post-Nationalistic Idea of Nationalism]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–26.