

Калантарова О. Ю., Король Д. О.

ЦИВІЛІЗАЦІЙНІ ТА ІДЕОЛОГІЧНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ В ЦЕНТРАЛЬНІЙ АЗІЇ. СПРОБА КУЛЬТУРОЛОГІЧНОГО АНАЛІЗУ ПРАЦЬ Б. І. КУЗНЕЦОВА

Статтю присвячено проблемам трансідеологічної та цивілізаційної взаємодії на теренах Центральної Азії етнокультурних ареалів стародавніх Персії, Індії та Тибету. Об'єктом культурологічного аналізу є праці радянського тибетолога Б. І. Кузнецова.

Основна лінія аналізу торкається проблеми традиційної тибетської релігії бон, що від початку виступала антагоністом буддизму. Б. І. Кузнецов наполягає, що народні шаманські практики бон є другорядним шаром на тлі основної ідеологічної метасистеми, якою дослідник вважає іранський маздаїзм, реформований пророком Мітрою, відомим у бонській текстології як Мура або Шенраб. Цей східний мітраїзм, своєю чергою, був у певній опозиції до ортодоксального зороастризму і водночас споріднений із мітраїзмом Риму.

У статті акцентовано увагу на традиційній календарності та астрософії зазначених етнокультурних регіонів.

Ключові слова: цивілізаційні трансформації, культурний синкретизм, Центральна Азія, маздаїзм, бон, східна астрософія, Броніслав Кузнецов.

В останні десятиліття посилилась цікавість науковців до міждисциплінарних досліджень цивілізаційних процесів у різних регіонах світу, до проблем генези та взаємодії етнокультурних ареалів. Одним із таких ареалів постає Центральна Азія, де здавна давався взнаки перетин торговельних шляхів народів Євразії (що чудово демонструє вже для доби бронзи Бактрійсько-Маргіанський археологічний комплекс). Найкраще було акцентовано цей ареал за елліністичної доби, а новим сплеском ідеологічного та міжцивілізаційного синтезу стане період VI–VIII ст. н. е. Адже навіть тибетське мистецтво має зрештою іранське походження. Зв'язки Персії, Індії та Тибету мали неабияку вагу й за ісламської доби.

До цієї вкрай цікавої проблематики зверталося вже чимало дослідників [27; 29; 30; 35; 36], але в цій статті розглянемо спадщину лєнінградського тибетолога Броніслава Кузнецова (детальніше про нього див. [12]), оскільки вважаємо її недостатньо оціненою в науковому товаристві. Одна з наріжних цитат Б. І. Кузнецова за жодних обставин не втрачає своєї актуальності: «Обмін культурними цінностями, інформацією між Сходом та Заходом не мав однобічного характеру: формування західної культури відбувалося під сильним впливом Сходу, а східної – під впливом Заходу» [16, с. 36].

На межі та початку нової ери цивілізаційний пояс Євразії виглядав як чотири етнокультурні

макросвіти, що плавно перетікали своїми фронтірними зонами одна в одну: Римська імперія (Середземномор'я та Близький Схід); Парфія / Сасанідська імперія (Закавказзя, Межиріччя та Середня Азія); Греко-Бактрійське царство / Кушанська імперія (Північна Індія з прилеглими регіонами); Імперія Хань (Китай із торговельно-дипломатичними «щупальцями», витягнутими на південний захід через Бірму та на північний захід через пустелю Такламакан).

Це водночас була доба поширення місіонерства сотеріологічних культів («релігій спасіння») та реформованих традиційних віровчень: синкретичні елліно-вавилонські та елліно-індійські концепції; іудейські пророцтва і неопіфагорейство, гностика та неоплатонізм, текстологія олександрійського гуртка герметистів та канонізація індійських *даршан*; даоські та буддистські школи, авестійський зороастризм та мітраїзм західного та східного різновидів тощо (детальніше див. [13; 43]). Сходознавець О. Берзін зазначав, наприклад, що за кушанської доби в греко-бактрійському регіоні (передовсім у місті Балх – вірогідній батьківщині пророка Заратуштри) мирно співіснували буддизм та зороастризм, породжуючи цікаві релігійні химери, про що можуть свідчити, зокрема, зображення фігур з вогняними аурами та підписами «Будда-Мазда» на стінах місцевих печерних монастирів [3].

Особливостям появи та поширення східного мітраїзму, зокрема, присвячено чимало тез

Б. І. Кузнецова [16, с. 85–156; 21, с. 260–262; 23, с. 70–71; 25, с. 274–283; 26, с. 289–331]. Вони цікаві, зокрема, тим, що саме різновидом цієї релігії дослідник вважає тибетську традицію бон (про це далі йтиметься в тексті) [17]. Одним із доказів постає для нього аналіз однієї середньовічної тибетської мапи світу [18] з центром у Шамбали-Олмо, в якій Б. І. Кузнецов разом із Л. М. Гумільовим упізнали ахеменідський Елам, а в пророку Шенрабі, котрого також звали (Д)мура чи Матхур, було впізнано перса Мітру (про це так само більш детально йтиметься далі).

Викладемо тезово основні спостереження Броніслава Кузнецова стосовно персько-тибетських паралелей, додавши власний культурологічний коментар з позицій історії астрософії та цивілізаційних трансформацій тощо. Не претендуючи на авторитетність у сходознавчих студіях, автори цього нарису пропонують коментарі, які мають проілюструвати окреслені Б. І. Кузнецовим аспекти, вносячи певні корективи та доповнюючи їх.

<...> Як усяка легенда, концепція Шамбали має свою реальну базу, однак доти, доки хроніки давньотибетської релігії бон були невідомі європейським ученим, думки про Шамбалу жили лише хворобливу уяву фашистських “георетиків”. Утім, у 60-ті роки тибетські емігранти видали з-поміж інших творів “Тибетсько-шаншунський словник”, у якому було вміщено мапу країни Шамбала в специфічній, незвичній для нас проекції. <...> Ми не можемо вимагати від стародавнього картографа, щоб він зображав реальну дійсність так, як звикли її бачити ми через дві тисячі років.

<...> Виявилося, що невідомий давній географ зобразив країну, котру ми всі добре знаємо з історії стародавнього світу. Перше, що впало у вічі, була добре нам відома назва “сак”. [Сакастан = Сеїстан] <...> Виявилося, що центральне місто країни Шамбала мало назву Барпасаргад [Барпосоргьяд], тобто було однією зі столиць Ахеменідської монархії. <...>

На захід від Пасаргад розташована країна Хос, у котрій легко вгадати еламське місто Сузи; тут філологія та географія збігаються. <...> “гьялд” = “калду”, себто халдеї <...> Вавилон = “Країна, де зібрано жерців” <...> Несендра = Александрія. Єгипет – “Край демонів, що крадуть людей”. <...> Абадара = Бактрія. Пустеля Белуджистана = “Чорна долина страждань”. <...> Країна Гергайон на північ від Пасаргад = Гірканія, “країна войовничих горців”, котрих давні автори порівнювали з вовками (перською “вовк” – “гург”) (рис. 1).

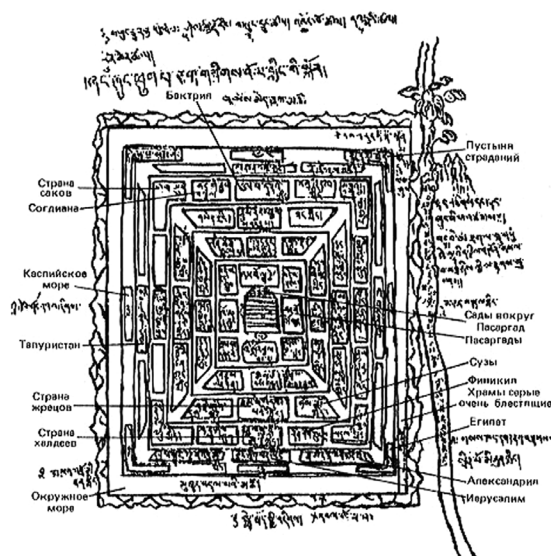


Рис. 1. Давньотибетська мапа світу з центром у священному краю Олмо: спроба розшифровки Б. І. Кузнецовим та Л. М. Гумільовим однієї з версій (факсиміле з Тибетсько-шаншунського словника, виданого в Делі)

<...> Отже, не входячи в протиріччя з жодною з назв джерела, можна з впевненістю говорити, що автор був сучасником Селевкідів і відобразив на мапі добу владарювання Сирії, під керівництвом македонських завойовників. Сирія перською називається Шам, а слово “боло” означає “верх”, “поверхня”. Відповідно, Шамбала перекладається як “панування Сирії”, що й відповідало дійсності.

<...> Шенраб, засновник давньої тибетської релігії бон, яку часто йменують “чорна віра”, походив з країни Олмо. На нашій мапі її названо Хос (Сузіана). Олмо – це просто більш давня назва Еламу, що видно з тибетської анотації до мапи, яка називається *мапа “Шушуна (Сузіана), Олмо (Елам), Ірану”*» [16, с. 65–80; 24, с. 48–50].

Чи не сюди ж варто віднести перегук легендарної країни Дадзік / Таджакка з перським регіоном? Тибетські тексти неодноразово згадують так званий регіон Дадзіг / Тагзіг у країні Шанг-Шунг – уособлення великих знань, мудрості та процвітання, де мешкали певні могутні жерці, що знали «слова сили» та «ритуальні мовні дії» (власне, так перекладається з тибетської назва «бон») для здобуття зовнішньої та внутрішньої гармонії.

Відшуковуючи на мапі легендарну країну «sTag-gzig» [5], бачимо, що згідно з бонськими релігійними текстами вона розташована на сході священного краю «Олмо» (= Шамбала) – себто на захід від Тибетського нагір’я, приблизно на території Бактрії. Можливо, саме в цьому ж річищі Бактрію, описану в Авесті як «країну

прапорів, що тріпотять», зіставляють зі славнозвісними кольоровими прапорцями Тибету та Ладакху. Тож маємо погодитися з твердженням Б. І. Кузнецова, що тибетці в такий спосіб описували край басейну ріки Амудар'ї (Oxus Basin). У цьому додатково можна пересвідчитися в авестійській «Географічній поемі» (*Videvdāt*) [2, с. 69–75].

Не зайвим буде нагадати, що саме поняття «таджицька мова» є неологізмом радянської доби, бо по суті ця мова належить до родини новоперських мов, себто *фарсі*. Як вказує безліч сходознавців, включно з Б. І. Кузнецовим, термін «таджик» став використовуватися тибетцями починаючи з VII ст. н. е. для позначення Ірану та іранців (натомість самі вони в той час називали так прибульців-мусульман – арабів) [16, с. 78; 45]. У контексті засад формування ісламської цивілізації одразу хочеться згадати спадщину таджицької традиційної медицини (від трактатів на фарсі пера Абу Бакра ар-Разі чи Абу Рейхана аль-Біруні до розробок славнозвісного Абу Алі ібн Сіні), що свідчить про тісний взаємозв'язок елліністичної, староперської та індійської культур, особливо щодо опису природи та конституції людини [39].

Текст «Біографії Шенраба» дав змогу співвіднести царя, що фігурує під іменем *Гтокхрі-джетан-по*, з іранським царем Хувакшшатар, відомим з античних текстів як Кіаксар, а загадкового правителя *Кадала-Сергі-догчан*, ім'я котрого перекладають як Золотоносний Кадала, – з вавилонським Набу-Кудуррі-Усур, себто біблійним Навуходоносором [16, с. 93, 109].

Етимологічні спостереження дозволили Б. І. Кузнецову помітити в головному богу традиції бон – Премудрому Бумкхрі – іранського «Благого Мудрого» Ахура Мазду, в богині Сатріг – елліністичну Астарту / Анахіту, а в богові-жерці Біле Світло – Мітру [16, с. 104].

«Стародавні тибетські традиції, як бонські, так і буддистські, однак в тому, що засновник релігії бон був родом з Ірану, а сама релігія бон у своєму первинному вигляді бере початок з тієї ж самої країни. Лише в пізніх середньовічних тибетських творах, коли назви стародавніх країн стали незрозумілими тибетцям, можна відстежити спроби розмістити батьківщину бонської релігії в самому Тибеті» [16, с. 112].

Дослідник аналізує різні тексти про засновника традиції бон, чие священне ім'я Шенраб означає «Досконалий Жрець». Зокрема, буддистські тексти («*Історія буддизму*» Таранатхи, 1608 р.) згадують його як Матхура чи

Маматхара – віровчителя царя Кіра Великого. Варто зазначити, що цим віровчителем не виявився Заратуштра, котрий у переліку Таранатхи постає окремо під ім'ям Ардо. Усього текст називає чотирьох пророків, чий внесок сприяв становленню традиції бон; інші два – це «Юна громада» (себто Мані) та Пайкхампа / Пайгамбар (власне «Пророк», тобто Мугамед) [16, с. 112–113]. Інше ім'я загадкового перса – Дмура / Мур, що етимологічно виводиться з середньоперського Мі'р: так у Центральній Азії звучало ім'я Мітра / Міхра. Це ім'я-теонім справді було популярним серед знаті різних іранських осередків давнини, як-от численні Мітрідати чи Мітріяуші. Тож «...Шенраб вважався його послідовниками втіленням бога Мітри, обожнювався, чому немалою мірою сприяло саме ім'я перського пророка» [16, с. 114] (рис. 2).



Gösen-ruñ, der Stifter der Bon-Religion

Рис. 2. Тибетське зображення пророка Шенраба

Таким чином, первинно в Персії існували реформований маздаїзм на прикладі мітраїзму і зороастризм, чий монотеїстичні основи, зрештою, так і не було сприйнято, але який почав тіснити конкурента в досить агресивних формах. За сасанідської доби мітраїзм побутував на Заході, поширюючись просторами Римської імперії, й на Сході, ставши для общин Паміру і Західного Тибету основою релігії бон. Цей ортодоксальний бон виступив гідним конкурентом буддизму. Їхнє протистояння неодноразово виливалося у форми

теоциду, що досі має серед мешканців Тибету неоднозначний резонанс. Отже, Б. І. Кузнецов доходить висновку, що тибетська релігія бон являє собою синкретизм на основі мітраїзму та місцевих тибетських вірувань і культів богів (а процес її остаточного формування охоплював п'ятисоті роки н. е.) [16, с. 153].

У згаданих кочових іранцях, що поширювали маздаїстичні / мітраїстичні вірування серед народів Центральної Азії на межі ер, Б. І. Кузнецов схильний вбачати кушан-юечжів, у ханську добу їхнє найменування мало звучати приблизно як «*го-ті*» від позначення Согдіани [20, с. 270–282]. Це були європеїди з культурою скіфського типу, і саме цим етносом професор С. І. Руденко атрибував славнозвісні курганні поховання знаті VI–V ст. до н. е. на Алтаї, в місцевостях Пазирик та Укок [37, с. 56, 253–256, 334, 336].

З іншого боку, одразу додамо від себе, що Согдіана відома і своїми урбаністичними центрами [29, с. 73–85, 233–258], де ще за часів Харраппи відбувалися контакти населення долини Інду та Пенджабу з Бактрійсько-Маргіанським археологічним комплексом, зокрема судноплавні. Академік Е. Ртвеладзе простежує такі зв'язки в сасанідську та ісламську добу і взагалі вважає, що кримське місто Судак / Сугдея, назва якого колись звучала *Согдак*, було фактично колонією согдійських купців-корабелів, завдяки чому пам'ятки мистецтва та ідеологічні концепти іранського регіону проникали в зону римського, готського, а надалі і слов'янського культурного ареалів [35, с. 181–185].

У зоні впливу согдійців-кушан було й князівство Уддіяна на річці Сват (поблизу Гандхари). Ця територія привертає увагу дослідників тим, що стародавні іранські та індійські культури тісно спліталися тут з буддизмом, приправлені елліністичними естетикою та філософією. Саме звідти в VII ст. н. е. вийшов славнозвісний виро-вчитель тибетського буддизму Падмасамбхава.

«Уддіяна відіграла велику роль у створенні й поширенні нового, синкретичного буддизму, що включив у себе елементи різних релігій і культів. До цього нового буддизму увійшло віровчення про абсолют та його прояви, що мало аналогії в зороастризмі; вчення про спасителя і три тіла Будди; вчення про заклинання, ритуали вшанування різноманітних божеств, а також дещо від буддизму. При цьому земні будди (мудреці), зокрема Будда Гаутама, розглядалися як прояви чи відображення вічних небесних помічників Абсолюту, себто бога» [16, с. 154–155].

Дослідник пропонує тезу, що в стародавньому Ірані було дві традиції маздаїзму, одна з яких

мала стосунок до Мідії, а друга – до Персиди; і розвивалися вони відносно самостійно аж до об'єднання країни Кіром Великим [16, с. 134]. У подальшому відбулось поєднання однієї з них з ідеологією халдеїв завдяки влиттю Вавилону в Перську імперію.

«З цього моменту наукова і систематична теологія халдеїв усе сильніше проникає в первинний маздаїзм. Легенди цих двох народів зблизились, а семітична астрологія, плід їхніх наукових спостережень, почала домінувати над натуралістичними міфами іранців. Але, можливо, найважливіше, що прийшло в маздаїзм з Вавилону – це віра у фаталізм, ідея, що рокова доля пов'язана з рухом зірок на небі. <...> Звідси неунікно зростає роль астрології, котра через посередництво іранських племен проникає до Тибету і набуває там у подальшому такого величезного значення, що стає найважливішою частиною життя тибетського суспільства» [16, с. 136–137].

Стародавні жерці спирались на небесний устрій як взірць вищої гармонії, згідно з яким тут на землі повинно було складатися життя. Саме тому шлях великих небесних тіл Сонця та Місяця, які ніколи не відхиляються від свого курсу, набув сенсу непорушного закону Всесвіту та орієнтиру життєвого ритму людей. Це – один з підтекстів формування астрологічного знання.

Існує декілька поглядів на появу та поширення астрології. Одні вважають її споконвічним сакральним знанням, яке можна простежити від палеолітичних зображень небесних об'єктів та мегалітичних обсерваторій; натомість, на думку інших, це точна наука, а отже, властива зрілій свідомості останніх семи століть (такі міркування підкріплено прикладами збережених гороскопів). Водночас у працях науковців XIX–XX ст. нерідко можна знайти скептичні коментарі про астрологію як давній примхливий спосіб «впливу на невігласів», нарівні з алхімією та геомантиєю. Утім, варто зауважити, що, попри безліч сучасних спекуляцій довкола цих форм традиційного пізнання, для більшості фахівців нині є очевидним, що для давнього людства це були вельми серйозні матерії.

Доречним тут також постає ракурс давньосхідної астрології [9]: в традиційних брахманських астрологічних школах Індії досі відокремлюють цілий напрям досліджень та інтерпретацій зоряної кулі *таджсак джйотіши*, що базується на впровадженні в індійську культуру арабо-перських досягнень астрологічного прогнозування та моделювання просторово-часового континууму (про що свідчить фундаментальна праця XVI ст. індійського астролога, філософа та

астронома Нілаканти Дайвагн'ї «*Прашна Тантра*» [31]). Зі свого боку не можемо не звернути увагу на певну кореляцію вавилонської та середньовічної перської календарності, а також явний вплив цих аспектів на становлення класичної індійської календарно-астрологічної традиції. Остання ж, своєю чергою, разом з китайською даоською геомантиєю впливала на астрологію Тибету [9].

Стосовно традиційної астрології Тибету Олександр Берзін зазначав таке: «Буддизм не розглядає астрологію з точки зору впливу небесних тіл – незалежних сутностей, абсолютно не пов'язаних з розумовим потоком кожної особистості, а радше як віддзеркалення наслідків нашої попередньої імпульсивної поведінки, чи то карми. Гороскоп, отже, є майже мапою, що дозволяє читати аспекти нашої карми. <...> Мета цієї системи полягає не в тому, щоб паралізувати людей забобонами. Навпаки, вона пропонує щось на кшталт прогнозу погоди. <...>... коли ми беремо парасоль, якщо чуємо, що може піти дощ» [7].

Наразі один з авторів цього нарису пропонує відмежувати *астрономічні* спостереження зрілої науки від мистецтва *астрології*, котре вважає донауковим спостереженням за космічними кореляціями простору, часу та соціуму. Для цього можна запропонувати поняття *астрософії*, під яке підпадуть і календарно-астрономічні розрахунки давніх майя, і «зоряні міфи» стародавнього Китаю, і згадані мегалітичні конструкції, палеолітичні петрогліфи, загадкові «чашоподібні виймки» тощо [15, с. 109–112].

«Астрософію» варто розуміти як традиційне пізнання поведінки небесних феноменів, котрі здавна не лише слугували дороговказом первісним мисливцям і рибалкам, а й допомагали стародавньому людству усвідомлювати своє місце у Всесвіті, були уособленням чи домівкою померлим предкам, а в подальшому – й богам [15, с. 101–143]. У різних регіонах відповідні фахівці займалися трактуванням різних небесних тіл: зірок, планет, розвороту Чумацького Шляху, затемнень та навіть розташування неіснуючих небесних тіл. Варіації такого роду здатні ілюструвати етнокультурні і навіть цивілізаційні відмінності [6].

Скажімо, тваринні трансформації *хварни / фарна* є іранським аналогом зодіакального кола. Сам же зороастрійський календар налаштовано таким чином, щоб людина, кожна окремо та разом з іншими, могла б акумулювати та контролювати власний Небесний вогонь, символом якого на різних рівнях постає творчий потенціал

людини, його сила волі та соціальна харизма. *Хварна* – символ творчої енергії світобудови – сонячно-вогняна категорія священної (сакральної) благодаті царя-героя [34, с. 135–136, 178–179, 183–184, 227–228, 515–516]. Її здобуття царями-героями (відображене в авестійській текстграфії та у Фірдоусі) показує, що ця благодать не успадковувалася по крові, але була свідомим здобутком вольової особистості, власне етичного та сумлінного героя, яким воліли бути спадкоємці династії. Це демонструє розширення традиційної космологічної функції зороастрійського календаря до особистісно-виховної (себто прояв аспектів «аксіальності», виокремлених Карлом Ясперсом). *Хварна* постає суттєвою категорією зороастрійського календаря, котрий, на відміну від близькосхідних, був суто сонячним.

Календар як систему числення великих проміжків часу, засновану на періодичному природному процесі, зороастризм традиційно використовував у релігійній практиці для молитов та обрядів і в соціальній практиці для прогнозування сприятливих та несприятливих періодів різновидів людської діяльності. Узагалі, календарна система, будучи циклічною культурологічною моделлю, є спробою створити метод впорядкування та гармонізації як проявлених (історичних та побутових), так і не проявлених (психічних і релігійно-філософських) феноменів людського життя. Оперування впорядкованими проміжками часу – радше часопростору – постають космічним явищем деміургічного масштабу (як такі впорядковані періодичні процеси може фігурувати рух небесних тіл, припливи та відпливи, серцебиття людини тощо) [10]. «Зберігаючи образ життя предків, календар уявляється небесним взірцем земного порядку» [8, с. 612].

Зороастрійський календар набув остаточного вираження в Сасанідську добу. Є сенс вважати, що в добу імперії Кіра Великого на території перських провінцій побутовало одразу декілька масштабних календарних метасистем, і в кожній – безліч підвидів. Переможений греками Хшяярша / Ксеркс провів своєрідний теоцид, викорінюючи всі конкуруючі культури, особливо так звані «*девовські*». Б. І. Кузнецов, зокрема, вважає, що мова тут має йти саме про маздаїстичну школу згаданого вище Мітри-Шенраба, яку за означеної доби викорінювали згідно з реформаторськими монотеїстичними повчаннями Заратуштри [16, с. 112].

Зі свого боку дозволимо собі все ж таки повернутися до традиційного розуміння *deviv* як однієї з двох космічних фратрій індоіранських божеств, що стали основою ведичного пантеону.

Т. Я. Валетов робить щодо цього цікаве припущення, що «Ксеркс ходив у похід проти шанувальників індійських ведичних божеств (до Індії чи, що є більш вірогідним, до краю Акауфака – західні райони Гіндукушу чи Паміру), і цей похід було викликано релігійними протиріччями, що виростили зі спільних індоіранських вірувань» [11]. Можна прокоментувати це таким чином, що перський антидевівський протест було обумовлено не лише політичними і релігійними аспектами – глибина такого есхатологічного конфлікту може сягати корінням архаїчних часів індоіранських міграцій. Тут ідеться про ціннісні орієнтири космічного гатунку: деви (дайви, дасуні, свари, сури) та асури / ахури можуть вважатися, з одного боку, представниками погляду на світ як на блаженство чи гру-ліла, а з другого – на світ як порожнечу та арену випробувань; світ як місце виконання бажань і світ як спосіб пізнання Істини.

Чи не тому характерна для елліністичного часу увага до людської особистості і персональної відповідальності не закріпилася в Індії? Схоже, що представникам девівських божеств було властиво сприймати світ як даність, а своє існування – як належне втілення запрограмованої зірками *дхарми* (в чому легко пересвідчитись, гортаючи «Махабхарату», «Упанішади» чи самхіти) [41]. Натомість увесь іранський спектр від традиційного маздаїзму через мітраїзм=бон до зрілого сасанідського зороастризму / зурванізму єднає адептів Ахура Мазди («Господаря Премудрості»), відкидаючи поклоніння зображенням бога-творця й спрямовуючи людську волю на благочестя та пізнання Істини («*ашем воху*» = «істина – найвище благо»). По суті, це вже форми радше не релігії, а натурфілософії, яка робить акценти на творчості, активній боротьбі з кривдою (та невіглаством) і самопізнанні, символом чого виступала сонячна та вогняна символіка (в контексті бону див. [17]).

Таким чином, аналізуючи тези Б. І. Кузнецова, можна бачити чимало аспектів, яким фахівці донині приділяють недостатньо уваги, а сам регіон Центральної Азії виступає в цих дослідженнях гідним плацдармом вивчення формування

синкретичних релігійних доктрин сотеріологічного типу. За елліністичної доби тут органічно змішувались архаїчний маздаїзм та класичний зороастризм (тож чи не так виник феномен *мітраїзму*, східною гілкою якого Б. І. Кузнецов вважає тибетську релігію *бон*?); реформовані геоцентричні ведичні культури (від Шиви до Гопали / Васудеви / Кришни) та ранній буддизм; стародавні варіації культу Великої Богині та ранньохристиянські віяння з Палестини; пізніше – гностицизм та маніхейство, а також багато інших [32]. Усе це було до того ж приправлене еллінісько-індо-перським мистецтвом (що добре демонструють, зокрема, пам'ятки з Гандхари, Пянджикенту та афганської Баміани [33; 38; 42]). У регіоні збереглося чимало монументів, споруджених індійським імператором (*самараджеею*) Ашокою, де як адепти Будди згадуються уславлені правителі тодішнього Західного світу: селевкідський володар Антіох II Теос (261–246 рр. до н. е.), єгипетський фараон Птолемей II Філадельф (285–247 рр. до н. е.) та інші.

Узагалі, про щільність взаємодії культурних імпульсів індійського субконтиненту та Центральної Азії дослідники пишуть давно, але її справжня роль у цивілізаційному контексті тільки починає усвідомлюватися [28; 35]. Додамо, що саме в буддійських печерах на півночі Афганістану зародилося містичне вчення «Калачакри» (концепція часової циклічності) [4, с. 67], яке здавна приваблює увагу не лише дослідників релігійних традицій та сходознавців, а й фахівців з астрології тощо.

Як свідчить наведений побіжний аналіз, розробки Б. І. Кузнецова найсуттєвішим чином зближують здобутки тибетології та іраністики в контексті цивілізаційних процесів на теренах Центральної Азії з трьома своєрідними сплесками-піками активності: VI ст. до н. е., межа ер та VI–VII ст. н. е. У більш загальному контексті «завдяки дослідженню взаємодії цивілізацій у Центральній Азії <...> стає можливим знаходження нових контекстів у вивченні духовного компонента суспільств, що перебувають за доби кардинальних змін світоустрою на критичних напрямках сучасної (гео)політики» [14, с. 30].

Список літератури

1. Абаев В. И. Антидевовская надпись Ксеркса / В. И. Абаев // Иранские языки. Труды Института языка и мышления АН СССР. – Т. 1. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1945. – С. 134–140.
2. Авеста в русских переводах (1861–1996) / сост., перев., И. В. Рак. – Изд. 2-е, исправл. – СПб.: Летний сад, 1998. – 480 с.
3. Берзин А. Исторический очерк о буддизме и исламе в Афганистане [Электронный ресурс] / Александр Берзин. – Режим доступа: http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/history_buddhism/buddhism_central_asia/history_afghanistan_buddhism.html#nda13492b01f74fe33. – Загл. с экрана.
4. Берзин А. Принятие посвящения Калачакры / Александр Берзин. – СПб.: Нартанг, 2002. – 336 с.
5. Берзин А. Ранняя история буддизма и бона в Тибете [Электронный ресурс] / Александр Берзин // Историческое взаимодействие буддийской и исламской культур до возникновения Монгольской империи. – М., 1996. – Режим доступа:

- http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/history_buddhism/buddhism_tibet/details_tibetan_history/history_early_period_buddhism_tibet/Part_1.html. – Загл. с экрана.
6. Берзин А. Тибетская астрология и астрономия [Электронный ресурс] / Александр Берзин. – Дхарамсала, 1986. – 1. Основные положения – Сравнение с другими астрологическими системами. – Режим доступа: http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/tibetan_astrology_medicine/astrology/tibetan_astro_sciences/tibetan_astro_science_01.html#n0d736c2cbe2bed9c5. – Загл. с экрана.
 7. Берзин А. Тибетская астрология и астрономия [Электронный ресурс] / Александр Берзин. – Дхарамсала, 1986. – 2. История и тибетский календарь. – Режим доступа: http://www.berzinarchives.com/web/ru/archives/study/tibetan_astrology_medicine/astrology/tibetan_astro_sciences/tibetan_astro_science_02.html. – Загл. с экрана.
 8. Брагинская Н. В. Календарь / Н. В. Брагинская // Мифы народов мира : энцикл. : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – Т. 1. – М. : Олимп, 1997. – С. 612–615.
 9. Броль Р. В. Астрология как историко-культурный феномен : дис. ... кандидата культурологии [Электронный ресурс] / Р. В. Броль. – М., 2001. – Режим доступа: <http://www.astrologic.ru/comments/disser/index.htm>. – Загл. с экрана.
 10. Броль Р. В. Космос и структура времени в культурах древности [Электронный ресурс] / Р. В. Броль // Этнокультурное разнообразие и проблема взаимодействия культур : материалы научной конференции. – М. : МГУКИ, 2004. – С. 12–17. – Режим доступа: <http://www.astrologic.ru/comments/Time.htm>. – Загл. с экрана.
 11. Валетов Т. Я. Анализ Антидэвовской надписи Ксеркса [Электронный ресурс] / Т. Я. Валетов // Ломоносов-98 : материалы Международной конференции студентов и аспирантов (7–10 апреля 1998). – Режим доступа: <http://www.hist.msu.ru/Science/Conf/Lomonos98/valetov.htm>. – Загл. с экрана.
 12. Зелинский А. Н. Послесловие / А. Н. Зелинский // Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет. (История религии бон) / Б. И. Кузнецов. – СПб. : Евразия, 1998. – С. 336–349.
 13. История Востока [Электронный ресурс] / отв. ред. В. А. Яковен. – Т. 1 : Восток в древности. – М. : Восточная литература, 1997. – Глава XXXIII : Коренные перемены в мировоззрении («осевое время»). – Режим доступа: <http://gumilevica.kulichki.net/NE1/he133.htm>. – Загл. с экрана.
 14. Китинов Б. У. Взаимодействие цивилизаций в Каспийско-Центральноазиатском регионе : учеб. пособие / Б. У. Китинов. – М. : РУДН, 2008. – 208 с.
 15. Король Д. О. Вступ до історичної танатології : навч. посіб. / Д. О. Король. – К. : НАУКМА, 2015. – 280 с.
 16. Кузнецов Б. И. Бон и мадзаизм / Б. И. Кузнецов. – СПб. : Евразия, 2001. – 224 с.
 17. Кузнецов Б. И. Бон (древняя тибетская религия) / Л. Н. Гумилев, Б. И. Кузнецов // Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР. – Л., 1970. – Вып. 15. – С. 72–90.
 18. Кузнецов Б. И. Две традиции древнетибетской картографии / Л. Н. Гумилев, Б. И. Кузнецов // Вестник ЛГУ. – Л., 1969. – № 24 : Геология, география, вып. 4. – С. 88–101.
 19. Кузнецов Б. И. Древнетибетское сочинение «Зер-миг» и его значение для изучения истории культуры Центральной Азии / Б. И. Кузнецов // Тибетика : [сб. статей] / Б. И. Кузнецов. – СПб. : Евразия, 2003. – С. 272–273.
 20. Кузнецов Б. И. Согдийцы у границ Шаншуна / Б. И. Кузнецов // Древний Иран и Тибет. (История религии бон) / Б. И. Кузнецов ; предисловие Б. М. Нармаев, послесловие А. Н. Зелинский. – СПб. : Евразия, 1998. – С. 270–282.
 21. Кузнецов Б. И. Кто основал религию бон? / Б. И. Кузнецов // Тибетика : [сб. статей] / Б. И. Кузнецов. – СПб. : Евразия, 2003. – С. 260–262.
 22. Кузнецов Б. И. Культурные связи Памира с Тибетом / Б. И. Кузнецов // Страны и народы Востока. – М. : Наука, Гл. ред. вост. лит., 1975. – Вып. XVI : Памир. – С. 298–300.
 23. Кузнецов Б. И. Митра и Шенраб / Л. Н. Гумилев, Б. И. Кузнецов // Филология и история стран зарубежной Азии и Африки. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1967. – С. 70–71.
 24. Кузнецов Б. И. Страна Шамбала в легенде и в истории / Л. Н. Гумилев, Б. И. Кузнецов // Азия и Африка. – 1968. – № 5. – С. 48–50.
 25. Кузнецов Б. И. Тибетская «Биография Шенраба» и ее следы в персидской и древнерусской литературе / Б. И. Кузнецов // Тибетика : [сб. статей] / Б. И. Кузнецов. – СПб. : Евразия, 2003. – С. 274–283.
 26. Кузнецов Б. И. Является ли Шенраб, основатель религии бон, исторической личностью? / Б. И. Кузнецов // Тибетика : [сб. статей] / Б. И. Кузнецов. – СПб. : Евразия, 2003. – С. 289–331.
 27. Культурный трансфер на перекрестках Центральной Азии: до, во время и после Великого шелкового пути / отв. ред. Ш. Мустафаев, М. Эспань и др. – Париж–Самарканд : МИЦАИ, 2013. – 312 с.
 28. Литвинский Б. Индийский фактор в цивилизации Центральной Азии / Б. Литвинский // Азия – диалог цивилизаций. – СПб. : Гиперион, 1996. – С. 153–194.
 29. Массон В. М. Культурогенез Древней Центральной Азии / В. М. Массон ; под ред. Л. Б. Кирчо. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 384 с.
 30. Массон В. М. Средняя Азия и Древний Восток / В. М. Массон. – М.–Л. : Наука, 1964. – 468 с.
 31. Нилаканта Шри. Прашна-тантра. Хорарная астрология / пер. О. Толмачев. – М. : Саттва, 2003. – 192 с.
 32. Прищепова В. А. Религиозное мировоззрение народов Центральной Азии / В. А. Прищепова // Радловский сборник : Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. / отв. ред. Ю. К. Чистов, М. А. Рубцова ; РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера). – СПб. : МАЭ РАН, 2010. – С. 97–101.
 33. Пугаченкова Г. А. Бактрийско-юэчжийский и согдийско-кангюйский синтез в искусстве / Г. А. Пугаченкова // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. – Алма-Ата : Наука, 1989. – С. 301–304.
 34. Рак И. В. Зороастрийская мифология. Мифы древнего и средневекового Ирана / И. В. Рак ; рец. И. М. Стеблин-Каменский. – СПб. : Летний сад, 1998. – 560 с.
 35. Ртвеладзе Э. В. Великий индийский путь: из истории важнейших торговых дорог Евразии / Э. В. Ртвеладзе. – СПб. : Нестор-история, 2012. – 296 с.
 36. Ртвеладзе Э. В. Цивилизации, государства, культуры Центральной Азии / Э. В. Ртвеладзе. – Ташкент, 2005. – 288 с.
 37. Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время / С. И. Руденко. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1953. – 402 с.
 38. Скульптура и живопись древнего Пянджикента / отв. ред. А. М. Беленицкий, Б. Б. Пиотровский. – М. : Изд-во АН СССР, 1959. – 192 с.
 39. Султонов М. Б. Формирование персидско-таджикской медицинской терминологии / М. Б. Султонов // Международный журнал экспериментального образования. – 2012. – Вып. 9. – С. 81–83.
 40. Франкфор А.-П. Существовал ли Великий шелковый путь во II–I тыс. до н. э. / А.-П. Франкфор // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. – Алма-Ата : Наука, 1989. – С. 203–216.
 41. Bussanich J. Ethics in Ancient India [Electronic resource] / J. Bussanich // Ancient Ethics / ed. J. Hardy and G. Rudebusch. – Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. – P. 33–53. – Mode of access: https://www.academia.edu/247836/Ethics_in_Ancient_India. – Title from the screen.

42. Compareti M. Sogdiana and the "Others": Specimens of external borrowings in Pre-Islamic Sogdian Art / M. Compareti // Культурный трансфер на перекрестках Центральной Азии: до, во время и после Великого шелкового пути / отв. ред. Ш. Мустафаев, М. Эспань и др. – Париж–Самарканд : МИЦАИ, 2013. – С. 75–81.
43. Harmatta J. Religions in the Kushan Empire / J. Harmatta, B. N. Puri, L. Lelekov [et al.] // History of civilizations of Central Asia / ed. B. A. Litvinsky. – Vol. II : The development of sedentary and nomadic civilizations: 700 BC to A.D. 250. – Unesco publishing, 1994. – P. 305–323.
44. History of civilizations of Central Asia / ed. B. A. Litvinsky. – Vol. III : The crossroads of civilizations: A.D. 250 to 750. – Unesco publishing, 1996. – 570 p.
45. Perry J. Tajik I. The Ethnonym: Origins and Application [Electronic resource] / J. Perry. – Mode of access: <http://www.iranicaonline.org/articles/tajik-i-the-ethnonym-origins-and-application>. – Title from the screen.

O. Kalantarova, D. Korol

CIVILIZATION AND IDEOLOGICAL TRANSFORMATIONS IN CENTRAL ASIA. ATTEMPT OF THE CULTURAL ANALYSIS OF THE WORKS OF B. I. KUZNETSOFF

The article considers questions of trans-ideological and civilization interaction of ethnocultural areas of ancient Persia, India, and Tibet within the Central Asia region. Works of Soviet tibetologist B. I. Kuznetsoff are taken as the object of the proposed cultural analysis. The authors believe that his written heritage is estimated insufficiently, which induced them to write down this study.

The basis of the observations is B. Kuznetsoff's identification of mysterious Shambhala / Olmo with the Elam-Persian Achaemenid Empire, as well as his identification of the legendary prophet Shenrab Mivo (who brought knowledge of Bon to Tibet) with Mathura / Mithras [Mithriush?] of Persia, Zarathustra's contemporary, who allegedly offered Cyrus the Great the alternative state religion.

Deep philological knowledge of the scientist does not allow being excessively skeptical about his reconstructions. The authors of the article offer their own cultural vision of the issue: they correlate the initial version of Bon (=Mithraism) to the "Axial Age" proposed by Karl Jaspers ("axiality" aspect). Besides, it is possible to see a special role of Bactria in many texts of Tibet.

In addition, after B. I. Kuznetsoff, the authors attentively consider axial sources of the classical East astrology which can be considered as a fruit of Babylon-Chaldean art of horoscopes, in combination with the Zoroastrian calendar and Hellenic figurativeness. Such a synthetic astrosophy gets to Mauryan India, becoming a basis of the Hindu Jyotisha system. At the same time, the Iranian and Indian vision of universal processes disperse radically, and this opposition can be observed within the Tibetan tradition, which organically perceived the impulses from both cultural regions.

All the three ethnocultural regions influenced directly on the art and the soteriological religious systems ideology of one another, according to Bronislav Kuznetsoff.

Keywords: civilization transformations, cultural syncretism, Central Asia, Mazdeism, Bon, Eastern astrosophy, Bronislav Kuznetsoff.

Матеріал надійшов 28.03.2016