

Особенности регионального ислама в эпоху Казахского ханства

Назира Нуртазина, доктор исторических наук, профессор КазНПУ им. Абая



В эпоху Казахского ханства (XV–XVIII вв.) казахи позиционировали себя на мировой арене в качестве мусульманского этноса, придерживающегося суннитско-ханафитского толка ислама. Складывание новой религиозной идентичности было стимулировано еще в Золотой Орде усилиями религиозно озабоченного хана Узбека (1312–1342), при котором степи Дешт-и Кыпчака были решительно исламизированы и даже интегрированы в глобальные процессы мусульманского сообщества. Например, были налажены особо теплые отношения и культурные связи с Египтом.

Вместе с тем, уже в эпоху Золотой Орды обозначился целый ряд признаков, позволяющий говорить о своеобразии регионального ислама, обусловленного кочевническим мировосприятием и образом жизни, ментальностью его носителей. Это дает основание для выделения субцивилизационной модификации «степного ислама», сложившегося внутри центральноазиатского ислама.

С одной стороны, мы видим неоспоримое доминирование мусульманского мировоззрения, шариата (в ханафитском варианте он обязательно вбирает в себя «адат» и «гурф», т. е. народные обычаи), мусульманской образовательной модели (мактаб-мадраса), погребального обряда и т. д. Население Казахского ханства находилось в тесных культурных контактах с другими регионами мусульманского мира. К позднему Средневековью мир кочевников Казахстана был уже активно вовлечен в суннитский религиозно-политический контекст Центральной Азии. И, например, когда в XVI веке резко осложнились отношения между суннитами и шиитами (в основе которых лежали вражда и соперничество между Сефевидским Ираном и Османской империей), казахи вместе с узбеками, туркменами и другими народами Центральной Азии заняли сторону Турции.

Вообще, в казахстанской исторической науке остается малоизученным вопросом связь между глобальными культурно - цивилизационными трендами XV – начала XVIII вв. и социально-экономической и духовно-религиозной жизнью казахов той эпохи. Между тем, к данному времени, в связи с распадом Золотой Орды, государства Тимура, страшной пандемией чумы в Евразии в конце XIV в., кризисом кочевничества и первыми военными поражениями от России, тюрки-мусульмане потеряли многие цивилизационные достижения прошлого. Все это происходило на фоне начавшегося общего кризиса мусульманского мира – от Марокко до Кашгара. Приятным исключением оставалась лишь Османская империя, которая позднее тоже вступила в полосу кризиса.

Особенно регион Центральной Азии находился тогда на изломе своей истории: были заметны признаки континентальной изоляции, обусловленной затуханием Шелкового пути. Как следствие, росли напряженность во взаимоотношениях государств, разобщенность народов, конфликты, ослаблялась безопасность караванной торговли. Именно с позднего средневековья меняется ментальность мусульманина: появляется пресловутый «фанатизм» (тогда как в классическом исламе, в эпоху аль-Фараби, мы видим толерантность, блестящую науку, диалог культур и религий).

Необходимо отметить прогрессирующее снижение экономического потенциала и материального благосостояния кочевников и всех тюркских государств в XV–XVIII вв. Все

это необходимо учитывать при оценке Казахского ханства, которое при сравнении с эпохой Золотой Орды отражает регрессирующую тенденцию. Поэтому в ее культуре и социальной жизни неизбежно будут проявляться черты цивилизационного кризиса.

В советской историографии преувеличивалась роль шаманизма и домусульманского пласта верований в коллективной ментальности казахов, с чем не согласны уже сами современные российские авторы.¹ На самом деле в эпоху Казахского ханства тенгрианство, будучи уже реликтовой религией, полностью ушло в область архетипов, субстратов, суеверий. Исламизация в авторитарных кочевых государствах не могла оставаться только официальной, массы кочевников под давлением правителя и элиты неизбежно вовлекались в новую религию. Однако исламизацию в ханафитском варианте следует понимать как плавный переход от древнетюркской традиции к обогащенной исламской духовностью новотюркской традиции, а вовсе не как арабизацию и потерю этнической идентичности.

В новой, реинтерпретированной тюркской картине мира наряду с древними героями фигурировали новые сакральные персонажи в лице Адам Ата – Хауа Ана (Адам и Ева), Нух пайгамбар, Йафет, Мухамед пайгамбар, Кызыр Ата, сахаба, аулие и др. Тюрки были признаны потомками Йафета. Традиционная концепция мира и человеческой истории у казахов выстраивалась вокруг центрирующей идеи о сотворении мира Всевышним Аллахом, испытания человека судьбой и его высочайшей ответственности за земные дела, завершения истории человечества в эпоху Акыр Заман, а затем Воскрешения и Судного Дня (Киямет).

Проникновение ислама иллюстрируют и лингвистические данные. Сакральную основу казахского языка составили коранические и суфийские термины, среди которых выделяется слово «аруак» (в переводе с арабского: «аруах» – множественное число от «рух», т. е. дух). Древнетюркское понятие «күт» было углублено и произошло его слияние с мусульманским «барака» (у казахов «күт-береке»). Наряду с именем Аллах (араб.) и Құдай (перс.) народ продолжал употреблять и древнетюркское название Бога «Тәңір», но в это слово вкладывался уже коранический доктринальный смысл.

Говоря о своеобразии регионального ислама, следует подчеркнуть, что толерантность тогдашних ханафитских теологов позволила казахам и другим тюркоязычным народам сохранить древний ирано-тюркский праздник Наурыз, который в лоне нового самосознания был адаптирован к монотеизму. Казахский Наурыз сопровождался чтением Корана, раздачей милостыни, взаимным прощением долгов, примирением враждующих сторон. Верили, что в эти дни людей посещает святой Кыдыр Ата (Хидр, Хизр) – персонаж суфийской мифологии и народного ислама.²

Благодаря диалектическому подходу тюрко-ханафитских ученых, знатоков регионального ислама, в средневековом сообществе казахских мусульман не запрещались традиционная музыка, песни (зачастую религиозные назидания облекались в форму поэтических произведений), игры кочевников, употребление конины и питье кумыса, равно как и ношение национальной одежды.

В XV–XVIII вв. в духовной и идеологической жизни мусульман Центральной Азии продолжал играть ключевую роль суфизм (по арабски: тасаввуф, тарикат). Ханафитские теологи-муллы той эпохи терпимо относились к представителям суфизма; на деле произошло сращение норм суннитского правоверия и тасаввуфа. Секрет успеха суфизма заключался как в привлекательности и углубленности самого этико-психологического учения, так и в харизме духовных наставников (самые высшие уровни достигали т. н. аулийа; по казахски «аулие», т. е. святые).

В современных религиозно-исследовательских исследованиях суфизм интерпретируется как сложный духовный феномен, носивший элитарный и эзотерический характер. Однако при контакте с массовым сознанием неизбежно возникали его профанированные, народные формы. Близость некоторых идей и элементов обрядности суфизма местным доисламским

верованиям и культам позволила суфизму завоевать популярность у широких слоев населения.

Непротиворечивый синтез древнего номадического наследия и ислама был создан именно мастерами суфийской традиции – местными ходжами. Классическая суфийская интерпретация ислама не отрицала мир духов (аруахов), личную самореализацию, талант, уделяла большое внимание искусству импровизации, воображению, иррациональности, интуиции, поэзии и эстетике.

В позднем средневековье наряду с йасавийской суфийской конгрегацией на духовную арену Центральной Азии выходит влиятельный суфийский тарикат накшбандийа с центром в Бухаре, активизировавший свою деятельность среди казахов и кыргызов. Характерной особенностью поздней суфийско-накшбандийской традиции стал не только прозелитизм, но и вмешательство духовенства в политическую и экономическую жизнь, которое оправдывалось ими как необходимость противостояния социальному хаосу и военным конфликтам светских правителей. Принадлежность деятелей суфизма к надэтническому аристократическому сословию сайидов и ходжей позволяла им часто абстрагироваться от родовых и этнических интересов, позиционируя себя в качестве идеологов исламской солидарности. В то же время не стоит скрывать и то, что в позднем средневековье в отличие от классической эпохи суфийская традиция отмечена уже признаками формализации, бюрократизации, борьбы и соперничества тарикатов, ослабления творческого начала, усиления догматизма.

Трудно переоценить значение главного центра тюркского ислама – усыпальницы суфийского шейха Ходжи Ахмеда Йасави, которого величали «Азрет Султан» (в значении «Владыка святых»). Именно в позднесредневековый период роль города Туркестана резко возрастает, чему способствовало сооружение в городе в конце XIV в. данного культового памятника, ставшего шедевром центральноазиатской архитектуры. Уникальность, духовно-символическое и идеологическое значение памятника отмечал М. Е. Массон. Наряду с практикой зиарата (посещения верующими могилы святого), в стенах культового комплекса, памятуя Хадис пророка Мухаммеда о пользе для души соседства с праведником, стали хоронить тела усопших ханов и других великих людей.

Итак, города Мавераннахра, Южного Казахстана, Семиречья (Жетысу), Восточного Туркестана, Поволжья играли ключевую роль в духовном просвещении жителей степей. Уникальной оставалась миссия Бухары как трансэтнического религиозно-культурного центра для всего обширного региона. Величаемая «Бухаро-и шариф» (т. е. «Благородная Бухара») она имела репутацию главного центра ислама, теологических наук, суфийской практики и мусульманского образования. Культовый город Туркестан являлся столицей государства, что показывает взаимосвязь политики, экономики и идеологии. Двести лет (1598–1798) к казахским владениям относился Ташкент, и это тоже не могло пройти бесследно для просвещения и религии казахов.

Если вкратце затронуть вопрос о личностях проповедников, чья деятельность оказывала большое духовное влияние на население Казахского ханства, то сведения о них весьма отрывочны. Известно о деятельности в казахской Степи суфийского пира Абду ар-Рахмана Ходжи, шейха Маулана Лутфуллы Чусты, Ходжи Таджадина, шейхов клана Джуйбари – Хазрат Ходжа Мухаммад Ислам, Хазрат Ходжа Са`д, Ходжа Исхак Вали и др. Безоговорочным авторитетом в масштабе всей Центральной Азии обладал шейх Ходжа Ахрар (Насирадин Убайдуллах), фактически правивший государством Тимуридов в Мавераннахре в конце XV в. Наблюдалось в это время и влияние исламской пропаганды со стороны Восточного Туркестана: это знаменитый Аппак ходжа (Хидайаталлах), Исхак ходжа, Даниал ходжа и другие духовные деятели Кашгара.

На формирование религиозных идеалов казахов, привитие народу исламо-суфийской этики и самодисциплины оказали влияние такие духовные личности, как Махдум Агзам (его почитателем был, к примеру, казахский родоначальник Байдибек бий), Дивана Машраб, Софы Алляяр. Для периода 80-х гг. XVIII в. упоминается некий Ходжа Абу-л-

Джалил, носивший почетный титул «Пир всего киргиз-кайсацкого журта» (т. е. своеобразный степной шайх ул-ислам)».³

И все же, с другой стороны, признавая классический тезис о ведущей роли в средние века Мавераннахра (Средней Азии), других зарубежных исламских центров, нельзя утрировать представление о духовной зависимости казахов от пришлых проповедников. Безусловно, каждая мировая религия вначале имеет свой эпицентр и главные духовные очаги, откуда идет ее распространение во все уголки земли. Ислам проникал к тюркам-кочевникам на протяжении VIII–XII вв. главным образом со стороны Мавераннахра и Ирана, и роль учителей из этих регионов Востока действительно была огромной.

Но проходили столетия, сменялось не одно поколение, ислам пускал естественные корни в местную почву, в народное самосознание, органически вплетаясь в ткань народной жизни кочевников, ритуалов, повседневности. Этот процесс успешной адаптации и усвоения ислама тюрками-кочевниками выражался в зарождении самостоятельной духовной традиции, собственных религиозных авторитетов, местных сакральных центров и святынь. При этом важно отметить созвучие данных модифицированных идеалов и обычаев традиционному менталитету жителей Степи.

Так, например, казах-кочевник тяготел к форме устных проповедей и поэтических импровизаций на тему религии, оставаясь несколько равнодушным к обычным прозаическим назиданиям мулл. Далее, в силу влияния рыцарского кодекса, древних обычаев и этикета казахи-мусульмане придавали большое влияние «адабу» (по-каз. «әдеп»), т. е. правилам поведения, а также мусульманской благотворительности, щедрым пожертвованиям; тогда как их меньше интересовали, например, сугубо теологические вопросы ислама. Стоит отметить, что кочевники с их динамизмом, живым критическим умом и потребностью к высшей самоактуализации интуитивно тянулись к суфийской мудрости (хикмет), культу совестливости, психоанализу и, соответственно, не увлекались как оседлые мусульмане внешней религиозностью, с педантичным буквализмом и бездумным фанатизмом.

Как показывает наше авторское исследование данной сложной проблемы, есть все основания считать, что в эпоху Казахского ханства ислам казахов-кочевников стал вполне самостоятельным и автономным, ибо функционировал механизм духовного воспроизводства, межпоколенной передачи духовных знаний и мусульманской практики внутри кочевого социума. Хотя культурно-информационный обмен с главными центрами исламского Востока всегда выступал условием полноценного духовного функционирования казахского кочевого общества. Периодически, в полосу кризиса и нехватки кадров духовенства, Степь вновь подпитывалась знаниями и опытом, приходящими из Бухары, Уфы, Стамбула и др. городов.

Изучение казахских ходжей (что стало реально возможным лишь в годы десоветизации и государственной независимости Казахстана) еще более подкрепляет вывод о самостоятельности казахской мусульманской общины. Между «белой костью» и «черной костью» казахов не было непроходимой стены: в казахских генеалогиях ряд мифических предков носят имена с приставками и окончаниями, указывающими на связь с суфизмом и ходжами. В сложносоставном имени родоначальника есть титулы «сопы», «кожа», «сыйык». Инкорпорация в состав казахских родо-племенных объединений ходжей как прямых проводников исламского знания и, в целом, безоговорочный их авторитет среди кочевников были эффективным фактором поддержки и распространения религии в обществе кочевников.

К таким же выводам ведет и более объективный подход к наследию и биографии поэтов-жырау, биев, фольклору и агиографии. Например, фигура средневекового казахского поэта-жырау представляется сегодня более синкретической и универсальной, особенно тяготеющей к суфийской религиозной практике. Несмотря на скудность и отрывочность сведений, налицо факт знакомства многих биев и жырау с мусульманской

книжной культурой, коранической арабской и персидской лексикой, связь с городами и институтами ислама.

Знаменитый Казтуган жырау в одном месте бравирует своими заслугами «открывателя религии». Из биографии Доспамбета жырау известно, что он был в хадже, видел Мекку, Медину и Стамбул. Умбетей жырау восклицает: «Мен Пайғамбардан бастасам әңгімеге кетермін...» («Если начну с темы Пророка, то будет долгим мой сказ»). Видимо, распространившееся в советское время представление о противоположности кочевой устной культуры и письменной мусульманской культурой нуждается в коррективке.

Недаром великий Абай и его ученик Шакарим, оставаясь кочевниками, живя в своих аулах, в гуще народной жизни со всеми ее особенностями, в то же время выступали полноценными проводниками мусульманства, достигнув даже гениальных религиозных прозрений. В этой связи не стоит слишком прямолинейно связывать исламское просвещение только с городами и принижать духовную жизнь аулов. Ведь, к примеру, аул Абая стал когда-то подлинным островком цивилизации. Кстати, американский исламовед Девин Девис указывает на важность изучения «ислама за пределами городских центров».4

Феномен адаптации религии в лоне кочевой культуры иллюстрируют материалы устной истории и фольклора казахов-кочевников. К оригинальному источнику по духовному мировоззрению казахов должны быть отнесены «кисса» (с арабского – «сказ», «повествование») – возникшие в тюркской кочевой среде на основе заимствованных из Ближнего и Среднего Востока сюжетов поэтические переложения исламской истории, представляющие собой доходчивое изложение идей Священного Корана.

Схема трансляции исламских знаний в казахском социуме в общем представляется нам следующей. Поэты и идеологи ханства – жырау, вместе с знатоками адата и шариата – биями выступали носителями интегрального степного знания. Поэтому они являлись субъектами, через различные каналы одновременно приобщенными к мусульманскому образованию и практике суфийских тарикатов. Они умело передавали, проповедовали массе своих соплеменников адаптированный ислам – на родном языке, с помощью средств и образов номадической культуры, поэзии, музыкального сопровождения, также не пренебрегая положительным опытом доисламского наследия тюркских певцов и шаманов.

Примечательно, что современный иранский ученый Абулфази Эззати в своей книге «Введение в историю распространения ислама» утверждая, что ислам не посягает на самобытность национальных культур, привел пример казахов, заметив, что одним из средств распространения ислама среди этого народа стали их народные песни, «где сплетение истории и легенд с основными истинами ислама создали собственный путь к сердцам людей».5

В целом, не оставаясь в роли пассивных реципиентов и духовных потребителей, казахский народ как равноправный член глобального мусульманского сообщества на протяжении многих веков вносил свой посильный вклад как в разработку теории и практики ислама, мудрости тасаввуфа (суфизма) силами своих «людей пера» и «людей сердца», так и в самоотверженную защиту крайних рубежей Дар ал-ислама силами «людей меча».

ЛИТЕРАТУРА

1. Басилов В. Н. Кармышева Дж. Х. Ислам у казахов (до 1917 г.). Москва, 1997, с. 17.
2. Ал-Хадир. Ислам на территории бывшей Российской империи. Вып. 2. Москва, 1999, с. 91-93.
3. Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 3. Москва, 2001, с.49.
4. Devin DeWeese. Islamization and native religion in the Golden Horde. Pennsylvania State Univ.Press., 1994, с. 53.
5. An introduction to the History of the spread of Islam by Abul-Fazi Ezzati. Ghom, 1994.