

863.5(2к)
М91

ЭК

ГМ МУСТАФИНА
**ПРЕДСТАВЛЕНИЯ.
КУЛЬТЫ. ОБРЯДЫ
У КАЗАХОВ**

Р.М. МУСТАФИНА

43

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, КУЛЬТЫ, ОБРЯДЫ У КАЗАХОВ

(В КОНТЕКСТЕ БЫТОВОГО ИСЛАМА
В ЮЖНОМ КАЗАХСТАНЕ В КОНЦЕ XIX—XX вв.)



Алма-Ата. «Қазақ университеті», 1992

ББК 63,5
М 11

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Редактор *Н. Б. Жиенгалиев*

425586

Мустафина Р. М.

М II Представления, культы, обряды у казахов. —
Алма-Ата: «Қазақ университеті», 1992. — 176 с.

ISBN 5—7090—0083—3

В книге дается всесторонняя характеристика бытового ислама. В этом научном издании рассматриваются место и роль ислама в жизни казахов, специфика мистического ислама — суфизма (иншанизма, дервишизма), культ святых, а также реликты представлений и обрядности, связанные с сельскохозяйственной деятельностью (Наурыз, Жарапазан, Тасаттык), демонологией, шаманством, некоторыми синкретическими религиозными формами, семейно-бытовой обрядностью.

Издание рассчитано на широкий круг читателей, на историков, этнографов, религиоведов.

М 0505000000—016
416(05)—92

29—91



ББК 63

ISBN 5—7090—0083—3

©Мустафина Раушан, 199

ВВЕДЕНИЕ

Темой настоящей книги являются представления, культы, обряды у казахов в контексте бытового ислама в Южном Казахстане как в XIX в., так и в наши дни.

В исламе, как и в других вероисповеданиях, принято различать каноническую религию, официальную религию духовенства и религиозно образованной части населения и религию народную, бытовую форму ислама. Бытовой (народный) ислам представляет собой те реальные формы, в которых ислам существует в повседневной жизни того или иного народа. Формы и проявления бытового ислама разнообразны. Наряду с идеями и нормами ислама, у любого народа сохраняется широкий круг представлений и обычаев, восходящих к местным доисламским традициям, которые подверглись влиянию ислама и в обыденном сознании воспринимаются как мусульманские.

В каждой стране, у каждого народа ислам обрел местные особенности. Эти особенности обусловлены специфическим историческим развитием отдельных народов, которое, в свою очередь, оказало влияние на развитие мусульманской религиозной мысли. Проникая в ту или иную этнокультурную среду, ислам, сталкиваясь с местными обычаями и традициями, подвергался их активному воздействию, что придавало ему характерные для данной среды черты. Как отмечал венгерский востоковед Н. Гольдциер: «Сам официальный ислам с самых первых этапов своего существования дал доказательства тому, что его дальнейшее существование связано с переосмыслением и переработкой существовавших до него языческих религиозных элементов»¹.

Во взаимодействии ислама и традиционных верований многие древние обычаи и представления получают новое осмысление, в котором первоначальное содержание нередко приобретает иное значение. В этом отношении показательна роль суфизма, мистического течения в исламе, который получил широкое распространение у принявших ислам народов. Он стал важным элементом бытового ислама, поскольку оказался способным придать новую исламизированную форму традиционным представлениям и нравственным установкам; в частности, суфизм придал мусульманскую трактовку культу святых, который противоречит исламскому догмату единобожия. С ним связано возникновение определенных групп неофициального духовенства (ходжей, ишанов и др.).

Кульст святых является одной из наиболее характерных черт бытового ислама. Он сложился под влиянием архаичных идей, хранивших представления о многочисленных божествах, которые в исламе приобрели новое толкование в соответствии с духом новой религии.

Простонародный ислам включает рожденные местной этнокультурной средой легенды и предания; некоторые традиционные народные праздники, такие, например, как наурыз, маулид, а также обычаи и обряды, связанные с архаичными представлениями, например, обряд вызывания дождя и другие.

Ислам в своих повседневных формах представляет собой систему религиозных канонов и ритуалов, а также определенный образ жизни, совокупность правил поведения и обычаев, которых придерживается большинство населения.

Различные формы бытового ислама, его особенности у разных народов, представляют собой важнейшие аспекты большого идеологического явления, без которого непонятна жизнь народа, его культура, под влиянием которой формируются нравственные устои, система его ценностей, его национальное самосознание и исторические традиции. Их изучение позволяет выявить подлинную картину сложившихся в обществе и продолжающих функционировать традиций.

Актуальность научных исследований в области бытового ислама, определяется тем, что религиозное мировоззрение в разных его проявлениях остается важным фактором общественной жизни, особенно в регионах

распространения ислама. Опыт специального изучения явлений религиозной жизни дает богатую фактами и пеструю картину бытования религиозных традиций, которые еще не стали достоянием прошлого. В нашем обществе религия утратила свое прежнее значение, но в последние годы интерес к ней, даже у молодежи, резко возрос. Как показывают современные события (празднование 1000-летия введения христианства на Руси, 1100-летия принятия ислама в Поволжье и Приуралье, 200-летия деятельности духовного управления мусульман европейской части страны и Сибири, 1200-летия со дня рождения имама ат-Термези, передача государством среднеазиатским мусульманам почитаемой реликвии — рукописи так называемого Корана Османа и многие другие), роль религии в жизни нашей страны становится все более заметной. Для правильного анализа современных социальных процессов необходимо знание конкретного материала, связанного с многообразными проявлениями религиозной идеологии.

Многие исследователи прекрасно видели и детально описали различные аспекты протонародного ислама, и в литературе к сегодняшнему дню накоплен огромный конкретный материал. Родоначальником концептуального осмысления этого явления можно считать И. Гольдциэра. О различии официального, теоретического ислама и его «народного живого оформления» он, в частности, писал: «Народная религия... должна быть строго отделена от систематического учения богословов»². Но после того, как И. Гольдциэр отчетливо сформулировал принципиальное понимание этого явления, интерес к народному исламу приобрел теоретическую базу, что способствовало дальнейшему развитию конкретных исследований этой проблемы в мировом исламоведении.

Вопросы бытового ислама получили оригинальную разработку и в отечественной науке. Крупнейшие исследования в области среднеазиатского религиоведения принадлежат С. П. Толстову³. Наряду с целым рядом работ, в которых освещаются и анализируются многие аспекты религий Средней и Передней Азии, рассматривается взаимосвязь ислама с местными доисламскими традициями, необходимо назвать статью «Очерки первоначального ислама»⁴, в которой интерпретируются легендарные, шаманские по происхождению, черты биографии пророка Мухаммада с точки зрения этнографии.

Многие исследователи придавали большое значение существованию такого явления, как бытовой ислам. Так, Г. П. Снесарев обращал внимание на необходимость критического рассмотрения всего комплекса верований и обрядов со свойственными им локальными особенностями, составляющими «среднеазиатскую религию», и разделение ортодоксального ислама и домусульманских реликтов, «мало с ним связанных, а порой бытующих самостоятельно»⁵. При этом большинство исследователей обращали внимание лишь на одну часть бытового ислама — воспринятые исламом домусульманские традиции. Между тем бытовой ислам только к этому не сводится. Бытовой ислам — это религиозная жизнь во всем ее объеме. В этом плане интерес представляют работы О. А. Сухаревой и Т. Дж. Баялиевой⁶, в которых исследователи попытались показать простонародные формы ислама соответственно на узбекском и киргизском материале с возможной полнотой.

В конце XIX в. Казахстан полностью находился в сфере влияния ислама. Но, вопреки усилиям мусульманских миссионеров он оставался провинцией на карте среднеазиатского ислама, по сравнению с оазисами Средней Азии. Отмечаемое многими авторами так называемое «двоеверие» у казахов, по существу, представляло собой синкретизм элементов ислама и домусульманских традиций — реликтов анимистических представлений, магии, зоолатрии, тотемизма, почитания умерших предков, шаманства и других древних воззрений, которые и в конце XIX в. составляли весьма значительный пласт в религиозном мировоззрении казахов.

Ислам, как известно, распространялся в Казахстане неравномерно, и сила его влияния на традиционный образ жизни казахов была далеко не одинаковой в разных районах Казахстана. Если в южных районах Казахстана он утвердился еще в X в., то в северных его районах ислам завоевал свои позиции лишь в XIX в. И в этом плане любая область или часть Казахстана заслуживает самого пристального изучения. Интерес же к южным районам Казахстана объясняется тем, что ислам у казахов Южного Казахстана до сих пор изучен слабо, хотя именно здесь он наиболее глубоко сросся с традиционным образом жизни казахов. Объясняется это следующими причинами: южноказахстанские районы находились вблизи крупных среднеазиатских мусульманских

центров, и ислам оказал здесь большое влияние на быт и культуру казахов, по сравнению с другими регионами Казахстана; оседло-земледельческая и городская культура Южного Казахстана создавала благоприятные условия для проникновения и распространения ислама среди казахов; для этих районов характерен смешанный состав населения, наличие значительных групп узбеков и других народов, среди которых ислам давно и прочно завоевал свои позиции.

Данные о национальном составе населения уездов Сырдарьинской области по материалам переписи населения 1920 г. показывают, что узбеки и сарты относительное большинство составляли в Ташкентском и Голлодно-Степском уездах. В остальных пяти уездах абсолютное большинство составляли казахи (в частности, в Перовском и Казалинском уездах). На долю остальных национальностей приходилось не более 10—15 %. В Аулие-Атинском на долю других национальностей приходилось уже 26,7 %, в Чимкентском — 36,3 %, в Туркестанском — 44,5 %⁷. Согласно современным данным о численности и составе населения южных областей Казахстана, только в Чимкентской области узбеки составляют относительно многочисленную этническую группу⁸.

Исследователи неоднократно обращали внимание на взаимодействие между подвижными скотоводческими и оседлыми земледельческими хозяйственными группами как в рамках одной этнической группы, так и между разными этносами, особенно в маргинальной зоне. Эта особенность относится и к Южному Казахстану. Постоянное экономическое, культурное и политическое взаимодействие кочевников скотоводов и земледельцев, взаимное влияние и обогащение кочевнической и земледельческой культур осуществлялось на территории Казахстана с глубокой древности и способствовало сложению общности территории казахского народа⁹. Расположенный между оседлоземледельческими оазисами Средней Азии и кочевым скотоводческим Дашт-и Кипчаком (Казахской степью), южноказахстанский регион — низовья и среднее течение Сырдарьи, предгорья Каратау и северо-запад Семиречья — с глубокой древности являлся районом зимовок многих скотоводческих племен, а позднее — большинства казахских родов и племен. Долина Сырдарьи была главным центром городской культуры древнего и средневекового Казахстана. Здесь находи-

лись Отрар, Сауран, Ясы, Сюткент, Узкент, Джэнд, Жанкент и десятки других городов и поселений¹⁰.

Одним из наиболее крупных политических, экономических и религиозных центров казахского общества в XVI—XVIII вв. являлся г. Туркестан, своей широкой известностью обязанный деятельности крупнейшего мусульманского мистика Ходжа Ахмада Ясави. Здесь находились воздвигнутый ему при Тимуре мавзолей и другие культовые сооружения, привлекавшие многочисленных паломников со всех концов Казахстана и Средней Азии. Расположенный в центре пограничья двух хозяйственных миров — кочевого скотоводства и оседлого земледелия — г. Туркестан (Ясы) начинает играть заметную роль еще в XII в. С г. Туркестаном связан целый ряд поселений, расположенных в районе Каратау и на Сырдарье. В XVII в. в его владения входили Сауран, Сыгнак, Сузак, Сырнак-Ата, Карнак и многие другие окрестные селения¹¹. До возвышения г. Туркестана крупным религиозным центром кочевого населения являлся г. Сайрам, о чем свидетельствуют расположенные в нем многочисленные культовые сооружения. Среди местного населения широко известно изречение: «Сайрамда бар сансыз бап, Түркістанда түмен бап» («В Сайраме святых бесчисленно, а в Туркестане несколько тысяч»). Согласно некоторым данным, в середине XIX в. в Сайраме насчитывалось около 80 памятников старины.

Описательный материал об особенностях религиозных верований у казахов собирался давно. Он нашел отражение в целом ряде работ этнографического характера, хотя многие из них писались не специалистами. Обширный этнографический материал о казахах Южного Казахстана принадлежит известному краеведу А. А. Диваеву. В его научном наследии значительное место занимают материалы о доисламских верованиях. Из дореволюционных авторов необходимо отметить также М. Мирониева, К. Кустанаева, И. Кастанье, в работах которых характеризуется, описывается шаманизм Южного Казахстана. Перу выдающегося казахского ученого Ч. Ч. Валиханова принадлежат работы, в которых содержатся интересные сведения о религиозных верованиях у казахов, преданиях и легендах казахов Южного Казахстана, а также материалы, связанные со среднеазиатским суфизмом.

В настоящее время имеется довольно обширная литература, в которой в той или иной степени освещаются особенности ислама в Казахстане. В ней нашли отражение ряд аспектов истории проникновения и распространения ислама в Казахстане, его роли в казахском обществе, описаны его некоторые специфические черты, связь с местными домусульманскими верованиями. Специально исследуются проявления религиозности в современных условиях, распространенность, особенности религиозного мировоззрения, влияние ислама на национальные отношения.

Широкий круг вопросов, связанных с исламом и домусульманскими верованиями у казахов, рассматривается в ряде работ казахстанских этнографов Х. А. Аргынбаева, Дж. Х. Кармышевой, А. Толсубаева.

Для всех этих работ характерным является то, что они не ставили своей целью сделать общий очерк религиозных верований у казахов, показать картину религиозной жизни во всем ее разнообразии. Несколько попыток такого рода все же предпринималось¹². Одна из них, в частности, книга К. Ш. Шулембаева «Маги, боги и действительность» заслуживает весьма положительной оценки. В ней представлен сравнительно широкий материал по разным сферам религиозной жизни казахов. Автор попытался показать разнообразные синкретические религиозные формы, сложившиеся в результате взаимовлияния реликтов домусульманских верований и ислама, бытующих у казахов и в наши дни. Эта тема получает развитие и в последующей его работе. Однако спектр бытового ислама настолько широк и разнообразен, что охватить и показать его с достаточной глубиной в кратких очерках представляется невозможным. Между тем новые этнографические материалы позволяют расширить наши представления о характере бытового ислама у казахов, его современных формах проявления. В указанных работах имеются данные, относящиеся к Южному Казахстану. Но задача представить по возможности цельную картину религиозной жизни казахов этой специфической части республики до сих пор никем не ставилась.

В книге дается всесторонняя характеристика ислама в южных областях Казахстана. Обобщается и анализируется фактический материал, среди которого преобладают сведения, полученные автором в ходе полевых эт-

нографических работ. Реальные формы ислама представлены с учетом основных сфер их проявления и разнообразия общественных функций. Рассматриваются как знание населением официального вероучения и выполнение практических предписаний религии, так и действительная роль представлений и обычаев, восходящих к местным домусульманским традициям.

Источниками для написания книги наряду с литературными и архивными данными послужили этнографические материалы автора, собранные в 1983—1991 гг., преимущественно в сельской местности; в основном в Илийском районе Алма-Атинской области, Таласском, Меркенском, Сарыусском районах Джамбулской области; в Кызылкумском, Сузакском, Бугунском, Алгабаском, Туркестанском районах и поселке Сайрам Чимкентской области, Сырдарьинском районе Кызыл-Ординской области, а также в гг. Туркестан, Чимкент, Джамбул, Алма-Ата. Мне представилась редкая возможность присутствовать на камлании казахской шаманки, наблюдать коллективное моление в святилище Арыстан-баб^{*} а также познакомиться с бывшими дуана (дервишами) и записать их рассказы.

* В 1990 г. Мавзолею Арыстан-баб возращен статус действующей мечети.

ГЛАВА I

ИСЛАМ В ЮЖНОМ КАЗАХСТАНЕ



РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСЛАМА В ЮЖНОМ КАЗАХСТАНЕ

Вопрос о времени проникновения и распространения ислама в Казахстане до сих пор из-за скудности источников не освещен с должной полнотой. Первые попытки распространения ислама среди тюрков-кочевников предпринимались, видимо, в VIII в. Но целенаправленное, хорошо организованное распространение ислама у тюркских народов, в том числе и у предков казахов, стало проводиться в эпоху Караханидов. Ислам, являясь государственной религией, постепенно проникал во все сферы общественной жизни населения Южного Казахстана.

О распространении ислама в Южном Казахстане свидетельствуют многочисленные археологические материалы, памятники архитектуры. Под влиянием ислама происходила трансформация древних погребальных обрядов, постепенное вытеснение архаичных представлений, связанных с потусторонним миром. Наряду с курганными насыпями стали появляться надмогильные сооружения из камней в виде мусульманских надгробий «сагана»¹³. Предполагается, что традиционные захоронения были вытеснены исламом в XVI—XVII вв.

Доисламские захоронения могли сохраниться в отдаленных районах Казахстана, мало подвергшихся влиянию ислама.

В XVI—XVII вв. развитие экономических и культурных связей казахов со среднеазиатскими народами и волжскими татарами способствует интенсивному распространению и усилению влияния ислама в Казахстане. Проводниками ислама выступали среднеазиатские мис-

спонеры из Бухары, Самарканда, Ташкента, Хивы, Туркестана. К этому периоду относится свидетельство Фазлаллаха ибн Рузбихана о том, что казахи «читают Коран, исполняют молитвы, отдают детей своих в школу, постятся, вступают в брак и вовсе не женятся без брачного договора»¹⁴. XVIII в. характеризуется наиболее интенсивным и широким распространением ислама в Казахстане, чему способствовала политика покровительства царского правительства мусульманскому духовенству и деятельность кокандских завоевателей. Об этом говорят свидетельства путешественников и этнографов, наблюдавших быт казахов. Так П. С. Паллас замечает, что «киргизы (казахи — *Р. М.*) содержат магометанский закон...»¹⁵. По свидетельству И. Г. Георги, обратившиеся в ислам казахи почитали свою веру¹⁶. Высказывание Н. Рычкова, что казахи, несмотря на то, что «содержат веру магометанскую», не были знакомы с «истинным богослужением» и «даже самыми малейшими духовными обрядами»¹⁷, вряд ли могут послужить решающим доводом в пользу того, что казахам в этот период была неизвестна мусульманская религия. Конечно, языческие традиции у казахов в XVIII в. были, видимо, еще сильны, но основы ислама, его вероучения и обрядности казахи знали. Еще А. Левшин обращал внимание на то, что казахи из различных вероисповеданий предпочтению отдавали мусульманской религии; но при этом они не отличались фанатизмом, свойственным другим мусульманам¹⁸.

В течение XIX в. процесс укрепления ислама среди казахов усилился, заметно пошел вглубь. Об этом свидетельствуют слова Ч. Ч. Валиханова: «Под влиянием татарских мулл, среднеазиатских ишанов и своих прозелитов народность все более принимает общемусульманский тип. Некоторые султаны и богатые киргизы (казахи — *Р. М.*) запирают жен своих в отдельные юрты, как в гаремы. Набожные киргизы начинают ездить в Мекку, а бояны наши вместо народных былин поют мусульманские апокрифы, переложенные в народные стихи»¹⁹. Исследователь отмечает, что «Всякий кайсак (казак — *Р. М.*) знает, что он последователь Магомета и что он мусульманин», хотя возможно он и не понимает смысл этого слова²⁰. По его мнению, для большинства казахского населения ислам оставался «звуком, фразой», под которыми скрывались прежние доислам-

ские представления²¹. Противоречивость этих замечаний Ч. Ч. Валиханова отчасти можно объяснить синкретическим характером народных верований. Вместе с тем не исключено, что они отражают личное отношение исследователя к исламу. И возможно, что в определении ислама «звук», «фразой» получила отражение некоторая тенденциозность публициста, чем объективный анализ исследователя.

ИСЛАМ У КАЗАХОВ ЮЖНОГО КАЗАХСТАНА В КОНЦЕ XIX ВЕКА

Значительное влияние ислам оказал на казахов Южного Казахстана. Об этом свидетельствует следующее сообщение: «Киргизы (казахи — Р. М.) Большой орды более магометане... Они, правда, не читают Корана, потому что почти все безграмотны, но чтут праздники и посты, в которые, случалось нам видеть не раз при захождении солнца, они целыми группами становятся на колени и читают молитвы, поглаживая лицо и бороды и делая земные поклоны. Целый месяц поста (ураза)* почти все киргизы (казахи — Р. М.) — исключения были очень редки — оставались по целым дням, до вечера, без всякой пищи, даже без глотка воды». Автор отмечает, что казахи постились даже будучи в дороге, несмотря на то, что Коран разрешает путникам не держать пост²². Автор другого сообщения пишет, что казахи, услышав утром призыв к молитве (азан), спешили совершить омовение, за которым следовала первая молитва; зимой молитвы совершали в юрте, летом — на дворе. После завтрака, вымыв руки и погладив себя по бороде, со словами «Алла акбар» («Аллах велик» — Р. М.) мужчины вставали и приступали к своим делам²³.

Казахи Южного Казахстана отмечали мусульманские праздники — «ураза-байрам» (ораза-айт) и «курбан-байрам» (курбан-айт); по случаю разговения платили пятикопеечный сбор с человека; делали пожертвования (кудан, кудай жолына)** по различным случаям.

Весьма неоднозначными представляются свидетельства Н. Гейера. Автор констатирует, что ислам являлся

* (ораза — Р. М.).

** «кудайы», «кудай жолына».

господствующей религией у казахов. Вместе с тем он считает, что кочевой образ жизни исключал устройство специальных строений для богослужения, чем, по его словам, и объяснялся его случайный характер у казахов, а отсутствие постоянно функционирующих религиозных учреждений и постоянного духовенства затрудняло у них развитие религиозного кругозора и укрепление ислама в его каноническом виде. Автор считает, что поверхностное знакомство с арабским языком явилось причиной туманных представлений о сущности религии. Эти высказывания И. Гейера представляются ошибочными для XIX в., даже для его начального периода. «Богослужения» казаха в этот период не зависели от наличия специальных строений. Молитвы могли совершаться в любом месте. Более того, известно, что Коран и книги на арабском языке — не единственные источники, разъясняющие основы религии. Сам И. Гейер приводит тому доказательства, обращая внимание на то, что казахи благоговейно внимали каждому слову проповедника и под его руководством исполняли религиозные обряды²⁴. Это можно отнести и к большинству населения Средней Азии, например, к узбекам. Вообще, представления о том, что ислам у казахов имел поверхностный характер, так как кочевой образ жизни затруднял распространение ислама, и, что у кочевых народов, в том числе у казахов, по сравнению с земледельческими народами, доисламские верования отличались особой устойчивостью и сохранностью, являются спорными. В литературе приводится немало примеров того, что доисламские традиции у земледельческих народов характеризуются не меньшей устойчивостью и сохранностью²⁵. По этому поводу, например, С. Асфендиаров писал, что большая зависимость земледельца от естественно-исторических условий создавала «сложную магическую и магическо-религиозную практику, сложные обряды и культы... у кочевых народов... она значительно беднее. Это обстоятельство находится в тесной зависимости от способа хозяйствования кочевников. Скотоводство не связано столь разнообразными нитями с природой, как земледелие. Здесь связь более однообразная. Нередко поэтому мы имеем у кочевых народов монотеистические верования...»²⁶.

Процесс усиления влияния ислама отразился и на традиционном кодексе общественного права и правил — адате, определявшем общественные и личные нормы

поведения, права и обязанности человека в казахском обществе. Представители царской администрации констатировали, что, несмотря на устойчивость адата, «проповеди вероучения Магомета пустили столь глубокие корни, что киргизские (казахские — Р. М.) старые нравственные устои народной жизни оказываются совершенно расшатанными и киргизы (казахи — Р. М.) начинают давать присягу в народном суде через муллу в мечети и перед Кораном, одеваются в чалмы, паломничают и проникаются окончательно мусульманским фанатизмом»²⁷. О все более усилившемся влиянии ислама свидетельствует и тот факт, что среди обратившихся в ислам оказалось несколько русских жителей Акмолинской (Целиноградской — Р. М.) области²⁸.

Наряду с крупными среднеазиатскими религиозными центрами — Бухарой, Ташкентом, Хивой в укреплении ислама у казахов большую роль играла крупнейшая мусульманская святыня Южного Казахстана — мавзолей Ходжа Ахмада Ясави в г. Туркестане. Согласно официальным документам царской администрации, относящимся ко второй половине XIX в. «близость г. Туркестана, а главным образом постоянное сообщение с ним, служат главнейшими проводниками мусульманства». Представитель царской администрации сообщает, что в г. Туркестан тянутся целые караваны казахов на арбах — в чалмах, с четками в руках и лежащим перед ними Кораном. В документах отмечается также, что «важную роль играет г. Туркестан не только как место паломничества киргиз», но и как место нахождения ходжей, которые ведут свое происхождение «от самого пророка Магомета» и отличаются мусульманским фанатизмом²⁹.

По данным царской администрации, среди казахов было немало лиц, совершивших паломничество (хадж) в Мекку и Медину. «Благодаря проведению железной дороги все большее и большее количество лиц ежегодно имеет возможность посещать Мекку и Медину, и оттуда паломники возвращаются с совершенно иными взглядами, усвоив в этих религиозных центрах все приемы наружного благочестия и до точности обрядовую сторону слова «шариат» у подобных хаджей произносится раздо чаще, чем у прочих киргизов»³⁰.

Лица, совершившие паломничество на родину Мамада — хаджи, по убеждению казахов, обладали творной силой. Любой предмет, привезенный ими из

тых мест, одежда, в которой они были во время паломничества, имели целебные свойства. Поэтому люди старались прикоснуться к паломникам в надежде получить исцеление.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБРЯДЫ, СОВЕРШАВШИЕСЯ КАЗАХАМИ В XIX ВЕКЕ В СЕМЕЙНОМ БЫТУ

Приобщение казахов к исламу начиналось с рождения. Так, у казахов бытовал обычай наречения ребенка мусульманским именем. Обряд имянаречения обычно совершал мулла, использовавший в этих целях Коран. У казахов получили широкое распространение имена, заимствованные из мусульманской традиции, например, Фатима, Хадиша, Омар, Оспан, Сулейман и другие.

С мусульманскими обычаями были связаны совершеннолетие и бракосочетание юношей и девушек. По шариату брачным возрастом для девочек является 9 лет, для мальчиков — 12 лет. Это мусульманское установление получило широкое распространение в Казахстане. В казахских аулах и кочевьях часты были случаи выдачи замуж девочек в возрасте 12—13 лет. Бывали случаи ранних браков мужчин 13—15 лет, но они уже в 20-х годах XX века встречались редко. В 1897 г. в Казахстане в брак вступили, не достигнув 10-летнего возраста 355 девочек и 152 мальчика³¹. У казахов, так же как и у многих других народов Средней Азии, на всех этапах свадебного обряда, за исключением самого акта бракосочетания, ислам не играл никакой роли. Свадебный обряд у казахов сохранял свои древние домусульманские черты, а влияние ислама проявлялось в формальном засвидетельствовании муллой акта бракосочетания — неке («неке кияр»), которое следовало после традиционных свадебных ритуалов и празднеств. По словам И. Алтынсарина, «тут только, как бы вспомнив совсем забытое, спрашивается от невесты при двух свидетелях о согласии ее выйти за такого-то замуж», после чего «мулла приступает к чтению венчальной молитвы»³². По свидетельству Н. И. Гродекова, «ни одна свадьба у ташкентских киргизов (казахов — Р. М.) не обходится без венчания (ника)...». Согласно сведениям, приводи-

мым Н. И. Гродековым, в Казалинском уезде обряд бракосочетания проходил таким образом: жених с двумя свидетелями или поручителями, родными и гостями располагались в центре юрты, а невеста с подругами и другими женщинами — за занавесью. Свидетели или мулла спрашивали жениха и невесту об их согласии вступить в брак («взять в жены» или «выйти замуж»). После утвердительных ответов («кабыл кылдым», «кабыл туттым») мулла приступал к чтению хутбы (проповеди, которая произносится во время праздничных богослужений — Р. М.). Затем в чашку с чистой водой (аяк), опускали монеты, кольца. Мулла освящал ее своим дуновением («дем салалды»). Жених и невеста отпивали из нее по глотку, причем из одного места, что символически означало их единение. По одному из описаний обычая, невеста в чашу с водой бросала серьги или серебряное кольцо и закрывала чашу белым платком, а жених привязывал белым платком к краю чашки палочку, изображающую стрелу. По окончании молитвы молодая забирала из чаши брошенную в нее вещь и хранила ее как залог счастья. В качестве вознаграждения мулла получал 1 барана и 40 коп. или 4 руб. 40 коп., халат с двумя завязками («екі баулы шапан») и т. д. Сумма и содержание вознаграждения зависели от состояния казахов. Богатые одаривали более щедро. За вдову платили только половину указанной суммы³³. Интерес представляет описание обряда, приводимое И. И. Ибрагимовым. Вокруг большого костра раскладывали разные ткани — шелковые, ситцы, платки и т. п. Отец невесты, встав с места, берет чашку с водой, и опустив в нее серебряные монеты или два медных или оловянных кольца, держит чашку в руке до тех пор пока мулла окончит молитву. Затем он передает чашку мулле, который, отпив из нее немного, передает следующему и т. д. На этом обряд венчания оканчивается³⁴.

Исламом был узаконен обычай многоженства. В Казахстане многоженство было частым явлением. В 1897 г. в Сырдарьинской области 15,7 тыс., в Семиреченской области — 14,4 тыс. женщин (данные о численности казахских женщин приводятся вместе с данными о киргизских женщинах) являлись в браке вторыми женами («тоқал») ³⁵. Многоженство в основном было распространено среди состоятельных казахов; для бедняка из-за необходимости уплаты калыма, женитьба на одной женщине

нередко была трудноразрешимой проблемой. Ему приходилось по 10—15 лет отбатывать калым за одну жену, нередко он до 40-летнего возраста не имел возможности жениться.)

Шариат определял и правила развода, представляя приоритетное право на развод мужчине. Он мог единолично решать вопрос о расторжении брака. Согласно мусульманскому установлению, достаточно было мужчине произнести одну из семнадцати формул, следствием которых являлся развод («ты отлучена», «ты отрезана», «ты запретна» и т. д.), и брак считался расторгнутым.)

Наряду с другими основными положениями ислама, определяющими религиозную принадлежность, повсеместное распространение получил обряд ритуального обрезания («сундет»). Несмотря на свое древнее немусульманское происхождение (традиция обрезания восходит к глубокой древности, к обрядам инициации, которым подвергались определенные половозрастные группы общества), этот обряд во всех регионах традиционного распространения ислама приобрел каноническую силу. Различные аспекты среднеазиатского варианта этого обряда получили глубокое освещение в работе Г. П. Снесарева³⁶. Обрезанию, как правило, подвергались дети 5—7 лет. Обычно его совершал ходжа, мулла или специальный исполнитель этого обряда «суннечи», в роли которого нередко выступал местный цирюльник³⁷. В связи с этим событие состоятельные родители устраивали праздник — сундет-той, на который приглашали преимущественно мужчин. На этом празднике устраивались скачки, борьба и т. д. После выздоровления мальчик получал возможность выбрать из табуна лошадь для ходжи, исполнившего этот обряд³⁸. Вознаграждение зависело от состояния семьи.

Так же как и обряд ритуального обрезания, повсеместное распространение у казахов получил мусульманский обряд погребения, который стал одним из характерных проявлений мусульманской религиозности. Казахи не держали умершего более полсуток. Считалось, что душа не обретала места на небе до погребения человека. Получив известие о смерти, в дом умершего тотчас являлись муллы из окрестных аулов для чтения положенных молитв и Корана³⁹. Согласно предписаниям исламского вероучения, покойника, прежде всего, подвергают обмыванию. Для обмывания покойника, чтобы не при-

касаться к нему голыми руками. Не пользовали рукавицы из бязи. Воду на покойника лили также через бязь. Обычно обмывающий забирал эту использованную ткань себе. По сведениям А. А. Диваева, в обмывании покойника участвовало четыре человека. Исследователь считает, что количество обмывальщиков не имело символического значения: два человека переворачивали тело, третий мыл, четвертый носил и подавал воду. Эти же люди заворачивали покойника в саван («кебін» или «кебін ақырет»). У мужчин он состоял из трех частей, у женщин — пяти. Затем покойника опускали на погребальные носилки «табыт» и мулла приступал к чтению молитвы «жапаза»⁴⁰. Перед выносом тела совершался обряд посмертного искупления грехов — искат («даур» или «фидия»), известный у других народов Средней Азии. Согласно представлениям казахов, искатом является «продажа муллам грехов покойника за узаконенную плату». Необходимо отметить, что передача мулле грехов покойного не предусмотрена шариатом. И. Алтынсарин в связи с этим обращает внимание на то, что казахи сами заставляли муллу произносить фразу «көтердін бе, көтердім», т. е. «принимаешь ли, принимаю грехи на себя»⁴¹. Считается, что искат — это приношение богу за пропущенные покойным при жизни, считая со времени его совершеннолетия (13—15 лет), обязательные мусульманские обряды — пятикратные намазы, дни поста и т. д. Он достигал огромной суммы: за каждый день жизни полагался искат, равный 30 фунтам пшеницы, а за постный месяц Рамазан по 35 фунтов; всего за 365 дней полагалось 277 пудов 20 фунтов. Все это зерно оценивалось в деньгах, деньги обменивались на скот. Если человек не располагал достаточными средствами для уплаты иската, то из всего подлежащего, оплате времени выделяется несколько лет или месяцев, и положенная за этот период «фидия» передается какому-либо бедняку, который в свою очередь дарит их наследникам умершего. Эта передача одних и тех же продуктов повторяется столько раз, сколько считалось положенным уплатить за пропущенные покойником дни поста и молитвы. Для выплаты иската можно было выделить какое-либо животное, например, лошадь и оценить ее во много раз больше реальной стоимости. Искат совершался следующим образом: ближайший родственник умершего приводил верблюда или лошадь и, перекидывая повод через

телo умершего, спрашивал муллу или ходжу, берет ли он на себя грехи покойного, сделанные им с 12-летнего возраста до возраста, достигнутого умершим. Этот вопрос он повторяет три раза. Получив утвердительный ответ муллы, родственник снимал переброшенный через тело повод и отдавал животное мулле. Обряд передачи грехов мог совершаться с помощью Корана: сколько лет прошло со времени совершеннолетия умершего, столько раз передавался Коран через тело покойного с вопросом: «Принимаешь ли ты грехи отца моего, брата». Мулла, получая Коран, отвечал: «Принимаю»⁴². Представляется важным обратить внимание на то, что согласно установлениям ислама, «фидия» должна раздаваться бедным, а не муллам, что является отступлением от официального ислама. Более того, как было убедительно показано А. Х. Маргуланом и поддержано Х. А. Аргынбаевым и А. Толеубаевым, обряд искупления грехов не является чисто мусульманским.

При погребении покойника обращали головой к Туркестану, а лицом к Каабе. Могилу выкапывали глубиной до пояса, а в длину — в рост человека, рядом с ямой делали нишу, в которую помещали покойника. Тело спускалось в могилу 2—3 или 4 самыми близкими родственниками. Заложив вторую яму досками или палками, засыпают первую яму землей. В зависимости от состояния покойного над его могилой возводился мусульманский памятник с большим куполом — кумбез, или скромное надгробье. Покойников старались хоронить вблизи погребений святых возле старых мечетей, на старых кладбищах рядом с предками, родственниками. После похорон муллам предлагалось, в зависимости от состояния умершего, мешок и более пшеницы, проса, ячменя и т. п., с тем, чтобы мулла прочитал молитву за покойного. Мулла трижды обещал исполнить просьбу и затем получал дар.

В XIX в. юридически-правовые отношения казахов еще в значительной степени определялись обычным правом — адатом, что объясняется сохранением в казахском обществе реликтовых форм патриархально-родового быта. Характерной чертой социально-экономической жизни казахов в этот период становится сочетание адата с шариатом. Известно, что ислам освятил многие социальные установления адата, что нередко затрудняло выявление четкой грани между адатом и шариатом.

Ислам не отверг древний обычай сватовства детей, находившихся еще в колыбели — «бесік кұда», «қарсы кұда». По этому обычаю стороны должны были выдать дочерей за сыновей свата и наоборот, а также обычай обновления родства «сүйек жаңғырту». Согласно этому обычаю, когда степень родства становится отдаленной, то стороны, заинтересованные в сохранении близкого родства, связывают новыми брачными узами своих детей, близких родственников. Существует и другое толкование этого обычая как «привести новую жену».

Ислам проявил лояльность и к такому древнему обычаю как калым — «выкуп за невесту», который, как известно, представлял собой не что иное как компенсацию за утрату рабочей силы, уплачиваемой семейству (хозяйину), понесшему эту утрату. Размеры калыма зависели от состояния вступающих в родство семейств, колеблясь от большого стада до нескольких голов скота.

Ислам поддержал древние институты аменгерства (левирата и сорората). По левиратному праву вдова должна была выйти замуж за брата своего умершего мужа или за его ближайшего родственника, а вдовец должен был жениться на сестре умершей жены (сорорат). Аменгерство, как известно, возникло как мера против дробления хозяйств и сохранения в хозяйстве рабочей силы, что является еще одним свидетельством экономического происхождения этих обычаев. В дореволюционном Казахстане эти обычаи не всегда соблюдались строго. Вдова, несмотря на обязанность вступить в брак с родственником покойного мужа, сама могла выбирать мужа или решить остаться вдовой.

Следуя установлению обычного права (адата), в котором шарият не усматривал противоречия исламу, мужчина не должен был обращаться к своим женам по имени, так же как женщина не могла назвать мужа по имени. Более того, невестка не должна была обращаться к родственникам мужа (кайн) по имени. Братьев и сестер мужа она называла нарицательными именами: торем, ширак, жаркын, бикеш и т. д. Если кто-либо из родственников имел имя, которое совпадало с названием какой-то вещи, то невестка эту вещь не должна была называть, придумывая другие слова, — производные от ее названия, чтобы было понятно.

Говоря о положении женщины в казахском обществе, необходимо отметить, что по сравнению с женщинами

других среднеазиатских народов, женщины-казашки обладали несколько большей свободой. Они не вели за-творническую жизнь, не закрывали своих лиц, не носили ритуальных покрывал — паранджи, чачвана. Они допу-скались в мужское общество. Образованные женщины пользовались у мужчин уважением, участвовали в об-суждении важных общественных вопросов. Обычно это были женщины из состоятельных семей. В семьях бед-няков женщины трудились наравне с мужчиной, что также вызывало к ним уважение.) Вообще отношение к женщине у казахов было противоречивым. Так, А. А. Ди-ваев обращает внимание на весьма своеобразный взгляд на женщину. На девушку смотрели как на равного с мальчиками члена семьи и оказывали ей уважение и почтение. В подтверждение своих слов исследователь приводит одну из казахских примет: «девицы — гостьи не должны садиться у порога, а садятся в تور (тор — Р. М.), т. е. в передний угол, — место почет-ное, где обыкновенно сажают اقى-بويك (ак-суйек—Р. М.), т. е. «белую кость», султанского благород-ного происхождения, и стариков. Иначе случится не-счастье с домохозяином». Но стоило ей выйти замуж, как отношение к ней резко менялось. Она превращалась в рабыню, «удел которой только одна работа на всю семью и, обязанность которой. быть женою, матерью и воспи-тательницею, — последние две обязанности в самом уз-ком смысле»⁴³. Очевидно, в этом противоречивом отно-шении к женщине проявляются элементы архаичного представления о женщине, восходящего к эпохе матри-архата, се почитания, и позднего, особенно мусульман-ского влияния, низвергнувшего женщину до неравно-правного с мужчиной положения.)

Таким образом, к концу XIX — началу XX веков ис-лам в Казахстане имел повсеместное распространение, особенно глубоко проникнув в быт казахов Южного Ка-захстана; все казахское население Южного Казахстана в той или иной степени было знакомо с мусульманским вероучением, выполняло его предписания и обряды.



МУСУЛЬМАНСКОЕ ДУХОВЕНСТВО И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В XIX ВЕКЕ

У казахов, так же как и у других народов стран традиционного распространения ислама, исламская религиозная идеология тесно связывалась с арабским языком. Арабский язык, арабское письмо, воплощенные в арабских книгах знания даже не теологического содержания символизировали ислам. Казахи, так же как и другие иранские и тюркские народы, обращенные в ислам, арабский язык связывали с исламским ритуалом и молитвой. Использование арабского языка даже в столь ограниченной мере требовало обучения арабскому языку определенной части населения; освоение начальной грамоты на арабском языке создавало предпосылки для получения более широкого образования в области законоведения, богословия, арабской филологии и овладения традиционным кругом знаний. В таких условиях закономерным было появление людей образованных, владеющих мусульманской культурой на уровне, не уступающем арабоязычным странам. Эта особенность была свойственна и районам Южного Казахстана.

Мектебы

У казахов, так же как и у других народов, принявших ислам, были известны два типа религиозных школ: начальная — мектеб (араб. мактаб) и высшая — медресе (араб. мадраса). Задачей мектеба являлось обучение письму (грамоте) и чтению текстов из Корана и других религиозных книг. Медресе являлось местом лекций (дарс) ученых знатоков ислама, трактовавших вопросы мусульманского богословия и мусульманского права.

Вопрос о количестве казахских мектебов и медресе в Южном Казахстане остается невыясненным. Приводятся различные данные. Отмечается, что в южных районах Казахстана их было значительно больше, чем в других районах. По мнению Н. Сабитова, казахских мектебов как в центре, так и на юге Казахстана было немного, а приводимые разными источниками цифры завышены за счет татарских и среднеазиатских, имевшихся в городах

и крупных населенных пунктах. Так, в Семиреченской области в 1897 году было 88 мектебов и медресе с 12 835 учащимися. В Сырдарьинской области, которая включала г. Ташкент, Ташкентский, Чимкентский, Аулие-Атинский, Туркестанский, Перовский и Казалинский уезды, а также Амударьинский отдел, в 1895 г. действовало 2409 мектебов и 34 медресе с 28 898 учащимися. В число этих учебных заведений наряду с казахскими, включены узбекские, действовавшие, главным образом, в Ташкенте, Ташкентском уезде и Амударьинском отделе, где среди населения преобладали узбеки⁴⁴. Тем не менее по некоторым сведениям дореволюционных авторов и многочисленных информаторов, опрошенных мною, в конце XIX — начале XX вв. казахских школ в Южном Казахстане было много: они были в каждом населенном пункте. Дети казахов, живших в городах вместе с узбеками, обучались мусульманской грамоте вместе с узбекскими детьми.

По сообщениям информаторов, в мектебах обычно заучивали наиболее употребительные молитвы на арабском языке и арабский алфавит. Учебными пособиями служили «Хафтийек» (казах. «Аптиек») — сборник, составляющий одну седьмую часть Корана (перс. «хафт» — семь, «йек» — один); «Иман шарт» («Сущность религии»), содержавшее различные молитвы, некоторые положения мусульманского вероучения, а также «Чар-Китаб», содержанием которого являются извлечения из шариата; сборники стихотворений религиозного и мистического содержания — Суфи-Аллаяр (тюрк. яз.), Ходжа-Хафиз, Физули, Бедиль (перс. яз.), а также «Бадауам» — татарское стихотворение о богоугодных и богопротивных поступках; «Кырык фарыс» о сорока заповедях: омовении, молитве, милостыне и т. д.; «Мухтасар-уль-викая», в которой изложены сведения об омовении, жертвоприношении и т. д.

Характерно, что понимать содержание заучиваемого в мектебе не требовалось, так как «боязнь хоть на йоту» изменить смысл прочитанного изречения из Корана при переводе удерживало каждого мусульманина от попыток уяснить себе смысл произносимого им положения. Информаторы называли разные сроки обучения в местных мектебах. Наиболее типичным был мектеб, в котором учились от трех до пяти лет. Срок обучения зависел от прилежания учащихся. На первом году обучения уче-

ники осваивали арабскую графику, «Аптиек», на втором году — чтение, точнее, заучивание текстов из Корана. В день заучивалось 2—3 буквы и несколько строк текста (Сарысуский, Таласский и др. р-ны Джамбулской области).

Учителем мог быть местный имам (дамулла), или мулла (азанчи, иначе муэдзин, суфи). Летом мектебы размещались в юртах, зимой в зимних помещениях, землянках, не приспособленных для школьных занятий. Оплата за обучение зависела от состояния родителей. Каждую пятницу в качестве «жумалыка», ученик мог принести лепешку или 10—15 копеек. В качестве платы за год мулла получал лошадь или барана (козу). Плата не взималась в том случае, если дети в свободное время помогали мулле в домашней работе. Мектебы действовали нерегулярно: летом — во время остановки аулов на «джайляу», а зимой — на «кыстау». Для большинства детей срок обучения был очень коротким — не более 4—5 месяцев в год. В мектебах учились преимущественно мальчики в возрасте от 6 до 17 лет, девочек было меньше. В подавляющем большинстве случаев необходимость обучения в мектебе у казахов связывалась исключительно с возможностью исполнения религиозных ритуалов. Не все ученики преуспевали в подобных занятиях, обычно после обучения в школе ученик мог только писать и читать на арабском языке. Часто, оставляя мектеб, ученик сразу же забывал все бессознательно заученные слова и буквы. Обучение в мектебе не давало права на какое-либо религиозное звание, для его получения необходимо было продолжить обучение в медресе, в которых и осуществлялась подготовка представителей мусульманского духовенства.

Медресе

Медресе обычно находились в тех населенных пунктах, где имелись постоянные жители и мечети. Помещения для медресе строились благотворителями или всеми «прихожанами». Учащиеся, «талиб-ул-ильм» («ищущие знаний») или, иначе, шакирды (ученики) жили и учились в помещении медресе. Обучение осуществлялось по общеизвестным в Средней Азии и у волжских татар учебникам и учебным пособиям по арабской филологии, мусульманскому религиозному праву, религиоз-

ной философии, логике, догматике, метафизике с отделом по астрологии и космографии, истории, географии и другим отраслям знания. Юридический курс включал в себя изучение таких книг, как «Фикх-и-кайдани» об обязательных, одобрительных и запрещенных исламом действиях. «Мухтасар-уль-викая» — краткое изложение религиозного и государственного права, в первой части которой приводятся установления об омовениях, молитве, посте, закяте и хадже, во второй — гражданские и уголовные законы теократического мусульманского государства; «Шарх-уль-викая» и «Хидая-и шариф», которые содержат подробный разбор тех вопросов, которые кратко рассматриваются в книге «Мухтасар-уль-викая».

Медресе не имели определенных сроков обучения, программ. Но это не мешало достижению главной цели — получить религиозное образование и стать муллой.

Внутренняя обстановка казахских медресе, так же как и мектебов, была проста: не было мебели (столов, парт и др.), ученики сидели, поджав под себя ноги, на полу, устланном кошами и циновками.

Все медресе существовали в основном за счет добровольных пожертвований. В медресе в подавляющем большинстве обучались дети из состоятельных семей, чаще всего дети мулл, ишанов, ходжей. Число бедняков в них было невелико. Они учились или на добровольные пожертвования, или на средства своих родственников. Часто, оставшись без средств, дети бедняков покидали школу.

Об одной из казахских мечетей-медресе XVIII—XIX вв., ныне историко-археологическом музее, расположенном в с. Чаян Алгабасского района Чимкентской области (население с. Чаян в основном казахское, что в значительной степени определяет интерес к находящемуся в нем медресе), рассказал его директор С. Акмолдаев.

Официальных документов о строительстве мечети-медресе не сохранилось, сведения основаны на памятных записках и беседах с местными жителями. Согласно преданию, в 40-е годы XIX века в Чаян прибыли два миссионера из Аравии (вероятно, из Средней Азии — Р. М.) с целью упрочения ислама среди местного населения. Один из них отправился в центрально-казахстанские степи, другой — ишан Косым — предпринял в Чаяне строительство мечети-медресе. Она строилась на добро-

вольные пожертвования зажиточных казахов. Строительство было завершено в 60-е годы XIX века. Эта мечеть-медресе стала одним из крупных учебных заведений Южного Казахстана; одновременно на протяжении 4-х лет в ней обучалось 150 человек. Четырехугольный в плане комплекс состоит из мечети, дарисханы (помещения для занятий) и комнат для проживания учащихся. Учителями (устаздар) в медресе были представители среднеазиатского духовенства из Бухары и Самарканда. Крупные медресе имелись и в других районах Южного Казахстана, в частности, в селении Баба-ата недалеко от с. Чулак-Кургана. В настоящее время медресе является памятником архитектуры Казахстана, где ведутся реставрационные работы.

В центральных и северных районах Казахстана строительство медресе в подавляющем большинстве было связано с деятельностью татарского духовенства. Эти медресе мало отличались от казахских традиционных построек; они строились из необожженного кирпича или дерна с плоскими крышами и маленькими окнами. Архитектура медресе Южного Казахстана генетически связана со среднеазиатской строительной традицией.

В Южном Казахстане казахские мектебы и медресе находились в сфере деятельности местного и среднеазиатского духовенства. Учителями являлись лица, получившие образование в местных и среднеазиатских мектебах и медресе, в основном, в Бухаре, считавшейся «опорой ислама и источником чистейшего магометанского вероучения». Для получения духовного образования предпочтение отдавалось среднеазиатским медресе, так как многие казахские медресе значительно уступали им по организационному и учебно-воспитательному уровню, «не говоря уже о мектебах, которые влачили жалкое существование»⁴⁵. Те, кто не имел возможности учиться в среднеазиатских медресе, ограничивались знаниями, полученными в местных «захолустных» медресе, что послужило одной из причин появления многочисленных малограмотных мулл и учителей. И если с конца XIX в. в западных и северо-западных областях казахов стали привлекать мектебы и медресе, в которых предпринималась попытка удовлетворить возрастающую потребность в светском образовании, то южные и юго-восточные области Казахстана до 1917 г. сохраняли ориентацию на медресе Бухары, Самарканда и других городов Средней

Азии, что способствовало укреплению позиций ислама в этих районах.

Мечети

Религиозная образованность у казахов пользовалась уважением, но число культовых сооружений в Казахстане было невелико, и их организация в подавляющем большинстве случаев, была связана с деятельностью татарского (северо-западные районы) и среднеазиатского (на юге) духовенства. Специфика хозяйственно-культурного типа у казахов не могла способствовать строительству культовых сооружений, как это имело место у других оседло-земледельческих народов. Отмечалась неравномерность распространения мечетей на территории Казахстана: к югу их число увеличивалось, а к северу уменьшалось, что объяснялось близостью южных земледельческих районов к среднеазиатским религиозным центрам.

В XVIII—XIX вв. в Казахстане получили распространение так называемые малые мечети. Вместе с тем в торговых и ремесленных центрах отмечалось значительное количество религиозных сооружений, отличавшихся размерами и оформлением. Особенно много мечетей было в г. Туркестане. В 1864 г. их насчитывалось 20, в том числе знаменитая мечеть — мавзолей Ходжа Ахмада Ясави, в 1910 г. их было уже 41. В Чимкенте в 1868 г. было 18 мечетей, а в 1910 г. — 36; по данным А. И. Добросмыслова, в начале XX в. их было уже 42. В Перовске в 1910 г. действовало 4 мечети. Очевидно к одной из них относится сведение о том, что в 70-х годах XIX в. здесь казахом К. Бикмурзаевым на собственные средства была построена Бухарско-казахская мечеть. Известна еще одна мечеть, построенная здесь казахом Бисембаем⁴⁶. В 1910 г. в г. Казалинске было 5 мечетей, а в г. Аулие-Ате — 21 мечеть⁴⁷.

В степи не было больших мечетей. Обычно мечети устраивались не в юртах, а в домах, где изредка читали «намази-джума» (пятничную молитву) и совершали праздничные богослужения, в частности, в связи с «ураза-байрамом» и «курбан-байрамом» (ораза-айтом и курбан-айтом).

Имам обычно приглашался благотворителем мечети. Строго определенная плата не гарантировалась, она

определялась приношениями прихожан: натурой («астык») во время жатвы — 1/10 урожая; пожертвованиями по различным случаям мелким скотом («құдайы»); пятикопеечным сбором с человека по случаю разговения («уразаның бітірі») (оразаның бітірі, т. е. фитр — Р. М.). Муэдзином (суфи, азанчи), обязанностью которого является призывание верующих к молитве, обычно был грамотный казах.

Мечети в Южном Казахстане, как и повсюду в регионах традиционного распространения ислама, являлись религиозными центрами, которые оказывали значительное влияние на религиозные чувства населения. В мечетях совершались мусульманские пятничные и праздничные молитвы. Они обычно были открыты днем и ночью, особенно в дни праздничных служб, когда в мечеть стекались верующие из отдаленных местностей. Мечеть посещали не только для исполнения предписанных молитв, но и в поисках общения, что свидетельствует о сохранении мечетью своего первоначального назначения не только как места для молений, но и как «клуба, народного дома», где «всегда можно было найти общество для беседы...»⁴⁸. Характерным является то, что в конце XIX в. благотворителями и инициаторами строительства мечетей являлись и казахи, что указывает на то, какую важную роль играл ислам у казахов Южного Казахстана в этот период.

Духовенство

Проводниками ислама первоначально выступали представители среднеазиатского мусульманского духовенства — муллы, ходжи, ишаны. Переезжая из аула в аул, иногда оставаясь в каком-либо из них навсегда, они проповедовали ислам, совершали религиозные обряды во время свадеб, похорон; следили за совершением ритуального обрезания («сундет»), учили население основам мусульманского вероучения и обрядности. С образом представителя мусульманского духовенства связывалось представление об образованности или просто грамотности; обученные в Бухаре люди пользовались особым почетом в казахской среде. Даже не являясь муллами, они играли важную роль в распространении ислама. Позднее в центральных и северо-западных райо-

нах Казахстана большим влиянием пользовалось татарское духовенство*.

С усилением и углублением мусульманского влияния к концу XIX в., выразившемся, в частности, в появлении низших религиозных школ, увеличении числа казахов, обучавшихся в среднеазиатских религиозных учебных заведениях, строительстве мечетей и появлении медресе, в казахском обществе появляются свои представители духовенства. Имам, являясь главой местной мусульманской общины, руководил молитвами в мечети, мог заниматься преподаванием в начальной школе, что давало ему право на звание «дамулла-имам»; исполнял обязательные мусульманские обряды — чтение «жаназа», заключение брака и другие. В местности, где не было мечети, функции имама брал на себя местный мулла (служитель культа из числа получивших мусульманское образование людей), он занимался не только руководством религиозных обрядов, но также был лекарем, учителем, судьей, так как был одним из немногих грамотных людей в округе. В качестве лекаря он «отчитывал» больных, использовал как целительные средства амулеты — «бойтұмар», записки с изречениями из Корана, которые больные должны были носить при себе или вымачивать в воде, а затем выпивать в качестве «ішірткі»⁴⁹. К мулле обращались за разъяснением закона и положения шариата для разрешения какого-либо конфликта⁵⁰. Со временем число мулл стало заметно увеличиваться, так как любой человек, даже поверхностно знакомый с мусульманской обрядностью мог выступать в роли муллы.

Почти каждый состоятельный казах имел в числе своих домочадцев муллу для молитв и обучения детей татарской грамоте и Корану, за что мулла получал жалование от хозяина и жил на полном его обеспечении.

Наряду с представителями официального духовенства — имамами, муллами, у казахов широкой известностью пользовались представители так называемого неофициального духовенства — ходжи, ишаны, шейхи или ширакши (смотрители мусульманских святынь), а так-

* Лишь в середине XIX в. царизм активно использует татарское духовенство для исламизации кочевников — киргизов и казахов, чтобы поставить их под контроль царского самодержавия.

же дервиши (дуана), дуахоны, занимавшиеся «отчитыванием» больных по особым книгам, знахари (тауп), прорицатели (палши, жаурынши и другие).

Особое место в религиозной жизни казахов, как и других среднеазиатских народов занимали ходжи. У казахов, как и у других народов Средней Азии, бытовало мнение, что ходжи являются потомками пророка Мухаммада (от брака его дочери Фатимы и четвертого Халифа Али) и его сподвижников. В народе они считались религиозными авторитетами. Ходжи, которые связывали свое происхождение с браком Али и Фатимы, называли себя сайид-ходжами. По свидетельству Ч. Ч. Валиханова «кайсаки (казахи — *Р. М.*) ходжей не относят к белой кости, а уважают их наравне с султанами, как лиц духовных, строгих исполнителей предписаний шариата, и как потомков пророка»⁵¹. Однако, по свидетельству Н. И. Гродекова, казахи ходжей считали «белой костью». Обычно они жили в юртах у святынь, например, у святыни Баба-ата в северных отрогах Каратау в Туркестанском уезде, занимаясь земледелием, торговлей и «ученостью». В Кураминском уезде были ходжи из кочевых киргизов (казахов — *Р. М.*)⁵².

Вопрос о происхождении ходжей вызывает интерес современных казахстанских исследователей. Так, по мнению С. З. Зиманова, «ходжи возникли не на местной почве, в Казахстан они пришли с юга». По его сведениям, «под влиянием среднеазиатского духовенства некоторые представители казахского духовенства присваивали себе звание ходжей под видом того, что они происходят от лиц, почитаемых в народе «аулие», т. е. «священными по смерти». Так, например, «среди казахов, живших по соседству с таджиками, были свои ходжи, утверждавшие, что они происходят от казахов и являются потомками святого «Аулие-ата»...»⁵³.

В настоящее время убедительно аргументирована несостоятельность версии об арабском происхождении ходжей у туркмен. Что касается казахских ходжей, то мне представляется возможным допустить, что версия об арабском происхождении ходжей не лишена оснований. В пользу этого говорят бытующие в народе легенды и предания о ходжах, известная их обособленность, степень религиозности.

В религиозной жизни казахов ходжи выполняли те же функции, что и другие представители мусульманско-

духовенства. Но, в отличие от них, ходжи считались представителями аристократической верхушки духовенства. Тем не менее между ходжами из-за сфер влияния исходили столкновения, принимавшие весьма неприглядные формы.

Особое место в религиозной жизни казахов занимали также ишаны, представители мусульманского мистика — суфизма (о них см. главу II книги).

Источниками содержания многочисленных служителей культа являлись закят, фитр (битыр), вознаграждение за совершение акта бракосочетания, похоронно-погребальных обрядов, обрезание, лечение больных и т. д. Говоря об исламском духовенстве у казахов, необходимо отметить, что так же, как и у киргизов, оно не сложилось в самостоятельную иерархию с большим штатом управления и определенной системой обучения. Представители духовенства находились в зависимости и подчинении у светской знати, жили рядом с ней и получали жалование.

Итак, к концу XIX — началу XX вв. казахи не только были знакомы с основами мусульманского вероучения и подчинялись его предписаниям, они обучали своих детей в мусульманских школах — мектебах и медресе, посещали мечети, следовательно были мусульманами без всяких оговорок с довольно интенсивной религиозной жизнью, которая поддерживалась деятельностью мусульманского духовенства в лице многочисленных мулл, ишанов, джеев и других служителей культа. Все это позволяет отвергнуть сомнению устоявшееся в литературе мнение о том, что ислам у казахов в этот период имел поверхностный характер. Конечно, по сравнению со среднеазиатскими народами, казахи были менее подвержены религиозному фанатизму. Этому способствовали сравнительно позднее распространение ислама в Казахстане, удаленность от мусульманских религиозных центров. Все это касается встречаемых в литературе высказываний о механически заучиваемых казахами коранических молитвах и поверхностном знании ими исламского вероучения, то они применимы к подавляющему большинству верующих Средней Азии, например, к узбекам, таджикам, несмотря на то, что ислам у них имел давние и прочные позиции⁵⁴.

же дервиши (дуана), дуахоны, занимавшиеся «отчитыванием» больных по особым книгам, знахари (тауп), прорицатели (палши, жаурынши и другие).

Особое место в религиозной жизни казахов, как и других среднеазиатских народов занимали ходжи. У казахов, как и у других народов Средней Азии, бытовало мнение, что ходжи являются потомками пророка Мухаммада (от брака его дочери Фатимы и четвертого Халифа Али) и его сподвижников. В народе они считались религиозными авторитетами. Ходжи, которые связывали свое происхождение с браком Али и Фатимы, называли себя сайид-ходжами. По свидетельству Ч. Ч. Валиханова «кайсаки (казахи — Р. М.) ходжей не относят к белой кости, а уважают их наравне с султанами, как лиц духовных, строгих исполнителей предписаний шариата, и как потомков пророка»⁵¹. Однако, по свидетельству Н. И. Гродекова, казахи ходжей считали «белой костью». Обычно они жили в юртах у святынь, например, у святыни Баба-ата в северных отрогах Каратау в Туркестанском уезде, занимаясь земледелием, торговлей и «ученостью». В Кураминском уезде были ходжи из кочевых киргизов (казахов — Р. М.)⁵².

Вопрос о происхождении ходжей вызывает интерес современных казахстанских исследователей. Так, по мнению С. З. Зиманова, «ходжи возникли не на местной почве, в Казахстан они пришли с юга». По его сведениям, «под влиянием среднеазиатского духовенства некоторые представители казахского духовенства присваивали себе звание ходжей под видом того, что они происходят от лиц, почитаемых в народе «аулие», т. е. «священными по смерти». Так, например, «среди казахов, живших по соседству с таджиками, были свои ходжи, утверждавшие, что они происходят от казахов и являются потомками святого «Аулие-ата»...»⁵³.

В настоящее время убедительно аргументирована несостоятельность версии об арабском происхождении ходжей у туркмен. Что касается казахских ходжей, то мне представляется возможным допустить, что версия об арабском происхождении ходжей не лишена оснований. В пользу этого говорят бытующие в народе легенды и предания о ходжах, известная их обособленность, степень религиозности.

В религиозной жизни казахов ходжи выполняли те же функции, что и другие представители мусульманско-

го духовенства. Но, в отличие от них, ходжи считались представителями аристократической верхушки духовенства. Тем не менее между ходжами из-за сфер влияния происходили столкновения, принимавшие весьма неприглядные формы.

Особое место в религиозной жизни казахов занимали также ишаны, представители мусульманского мистицизма — суфизма (о них см. главу II книги).

Источниками содержания многочисленных служителей культа являлись закят, фитр (битыр), вознаграждения за совершение акта бракосочетания, похоронно-поминальных обрядов, обрезание, лечение больных и т. д.

Говоря об исламском духовенстве у казахов, необходимо отметить, что так же, как и у киргизов, оно не сложилось в самостоятельную иерархию с большим штатом управления и определенной системой обучения. Представители духовенства находились в зависимости и подчинении у светской знати, жили рядом с ней и получали жалование.

Итак, к концу XIX — началу XX вв. казахи не только были знакомы с основами мусульманского вероучения и следовали его предписаниям, они обучали своих детей в мусульманских школах — мектебах и медресе, посещали мечети, следовательно были мусульманами без всяких оговорок с довольно интенсивной религиозной жизнью, которая поддерживалась деятельностью мусульманского духовенства в лице многочисленных мулл, ишанов, ходжей и других служителей культа. Все это позволяет подвергнуть сомнению устоявшееся в литературе мнение о том, что ислам у казахов в этот период имел поверхностный характер. Конечно, по сравнению со среднеазиатскими народами, казахи были менее подвержены религиозному фанатизму. Этому способствовали сравнительно позднее распространение ислама в Казахстане, отдаленность от мусульманских религиозных центров. Что касается встречаемых в литературе высказываний о механически заучиваемых казахами коранических молитвах и поверхностном знании ими исламского вероучения, то они применимы к подавляющему большинству верующих Средней Азии, например, к узбекам, таджикам, несмотря на то, что ислам у них имел давние и прочные позиции⁵⁴.

ИСЛАМ В ЮЖНОМ КАЗАХСТАНЕ В НАСТОЯЩИЙ ПЕРИОД

Соблюдение казахами мусульманских обязанностей и обрядности

Октябрьская революция значительно подорвала устои ислама. Изменившийся образ жизни казахов способствовал размыванию религиозных традиций и формированию атеистического мировоззрения большинства казахского населения. Однако это не означает, что религиозные представления и обряды стали достоянием прошлого. Эти представления продолжают жить и в наши дни.

Среди казахов даже в южных районах Казахстана редко можно встретить фанатично верующих. Представляется возможным выделить две группы верующих. Первую группу представляют люди старшего поколения, которые искренне считают себя мусульманами, им известны основы мусульманского вероучения, они совершают мусульманские обряды. Таким верующим свойственно терпимое отношение к атеистическому мировоззрению других людей. Ко второй группе верующих относятся люди пожилого и среднего возраста: среди них встречаются и молодые люди. Они не отличаются строгим выполнением религиозных предписаний. В их сознании отрывочные, часто неопределенные религиозные представления сочетаются с естественно-научными знаниями.

Характерным является тот факт, что религиозных убеждений в той или иной степени придерживаются представители старшего поколения, которые еще с детства усвоили некоторые религиозные представления. С выходом на пенсию они нередко оказываются оторванными от общественной жизни, что способствует возрождению воспринятых ранее идей. Основным мотивом, побуждающим их обращаться к религии, является страх посмертного наказания. Типичным является рассказ Т. А-ва, жителя Таласского района Джамбулской области. Следовать мусульманским предписаниям он начал с 70 лет, будучи пенсионером. До этого работал в сфере торговли. Самостоятельно выучил на слух молитвы. Совершает пятикратный намаз. Все молитвы совершает дома, в том числе пятничную молитву (жума намаз).

соблюдает пост, платит фитр (садака), отмечает религиозные праздники. Обращение к религии он мотивировал тем, что на склоне лет необходимо готовиться к потусторонней жизни, благополучие в которой может обеспечить только благочестивый образ жизни в миру. Некоторые верующие отмечают, что в молодые годы они были заняты трудовой деятельностью, которая не оставляла времени для религии, и что только на склоне лет они могут подумать о будущем, попытаться искупить грехи.

Как известно, характер и конкретные проявления религиозности у верующих прежде всего выражаются в их представлениях о боге (Аллахе). Общеизвестная формула «Нет бога, кроме Аллаха...», в которой проявляется принцип мусульманского монотеизма, хорошо известна всем верующим казахам. Так, все опрошенные верующие говорили о необходимости знать, что Аллах единственный бог, Мухаммад — его истинный пророк («Кұдай біреу, пайғамбар хак, білу керек»).

Многочисленные опросы верующих показывают, что представления о боге в наши дни отличаются крайней неопределенностью. Характерными являются ответы, в которых подчеркивается, что никто не знает каков образ Аллаха (дух ли, человек), никто его не видел. «Аллах — это создатель (жаратуши) всего сущего, мастер, который создал землю, небо, горы, человека» (Т., 76 лет). «Все создано Аллахом, воле бога подчинено все; бог даст — человек рождается, не даст бог — не рождается. Если бы это было не так, то женщины, у которых нет детей, могли бы своими руками сделать ребенка» (Т., 69 лет). Не все ответы верующих столь категоричны; некоторые верующие ссылаются на мнение других: «Говорят, что есть бог, этому подтверждение — постоянное упоминание бога — «кұдай» (К-ва, 76 лет). «Никто не может сказать, что бога нет, даже неверующие. Вставая и садясь, приступая к работе, во всех случаях жизни мы говорим «Бисмилля!» («Во имя бога!»). Это традиция, передающаяся из рода в род. Человек не читает намаз, не соблюдает пост, но говорит, что бог есть. Он и не верующий и не атеист» (Н-в, 45 лет). «Какой Аллах — не знали даже предки. Если веришь себе, своему сердцу, значит веришь богу» (М-в, 60 лет).

Одной из основных идей ислама является вера в бессмертие души. Весь исламский культ, совершаемый ве-

рующими, направлен на спасение души от адских мучений за совершенные в этом мире грехи. Ислам, предписывая следовать воле божьей, обещает за послушание награду в «загробном мире». Души грешных, согласно мусульманскому вероучению, попадают в ад, безгрешных ждет райское блаженство.

Представители духовенства рисуют верующим картины райской жизни, в которой нет старости, болезней, всегда в изобилии угощение, а также картины ада, вечного горения в огне, ожидающего тех, кто не следует предписаниям ислама. Тем не менее большинство верующих казахов плохо знакомо с учением ислама о бессмертии души в загробном мире. На вопрос: «Есть ли загробная жизнь?», некоторые верующие с глубоким убеждением отвечают утвердительно: «Если веришь в бога, то веришь и в существование рая (жұмақ) и ада (тозақ)»* (К-в, 89 лет). «Не знаю куда после смерти уйдет моя душа; боюсь попасть в ад» (А-ва, 63 года). Многие верующие обычно отвечают: «Говорят, что есть», а некоторые добавляют, что сами этого не знают. По словам, например, 87-летней Р. И-вой, она не знает «есть ли рай и ад, так как еще не умерла». 67-летний Д. А-в убежден, что верит в бога, но не уверен в существовании рая, ада. Служители культа, в отличие от простых верующих, придерживаются более твердых убеждений. Так, азанши мечети на ст. Тимур (Кзылкумский р-он, Чимкентская обл.) О. К-в, 78 лет, считает, что тот, кто совершает намаз, попадает в рай («рахатқа батады, бейішке»). Он убежден, что «на том свете» есть жизнь, что в раю встречаются с родственниками, детьми, там всегда в изобилии пища.

Вместе с тем, и по сей день в обыденной речи казахов в широком употреблении находятся изречения, свидетельствующие о вере в «божье предопределение»: «кұдайдың бұйрығы» («так определено богом»), «кұдайдың жазғаны» («такова божья воля»). Как правило, это чисто словесная традиция, которая сохранилась главным образом у людей старшего поколения.

По сравнению с представлениями о мире, человеке, душе, система мусульманских обрядов остается наиболее устойчивым элементом в повседневной жизни верующих.

* Искаженный персидский термин «дузах» (ад).

Данные этнографических материалов, собранных мною за последние годы, показывают, что каждому верующему известны пять основных положений мусульманской обрядности: символ веры «ля иляха илля-ллах ва Мухаммадун расулюллах» («Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха»); ежедневная пятикратная молитва (намаз); пост в месяц рамазан (ораза); паломничество в Мекку (хадж); «очистительная» милостыня, пожертвование в пользу немущих, мечети (закят), а также необходимость добровольных пожертвований и милостыни («садака»).

Предписания ислама о закяте (казах. — зекет) и хадже в настоящее время утратили свое значение в религиозной жизни казахов.

Верующие казахи знают арабское звучание символа веры (у казахов мусульманские формулы произносятся применительно к особенностям их языка, т. е. с некоторыми отклонениями от «классического», арабского произношения), имеют общее представление о его смысле.

Большинство верующих не знает арабского языка. Поэтому общеизвестные коранические формулы и фрагменты коранических текстов заучиваются ими на слух. Часто арабские молитвы записываются в казахской транскрипции, что позволяет многим верующим освоить необходимые молитвы для совершения намаза. По признанию многих верующих, этого вполне достаточно, тем более, что и эти тексты они недостаточно хорошо знают. Поверхностное знание молитв отмечается и у других среднеазиатских народов, например узбеков, таджиков⁵⁵. В обыденной речи у казахов часто звучат мусульманские формулы, провозглашающие величие бога: «Алла ак-бар!» («Аллах велик!»), «Бисмилля!» («Во имя Аллаха!») и другие.

Вместе с тем, число людей, знающих в точном выражении молитвы, а тем более Коран, невелико и с каждым годом все уменьшается. В основном знание их является прерогативой представителей духовенства. Учитывая это обстоятельство, служители официального культа допускают возможность усиленного выполнения обрядности.

Ежедневные пятикратные молитвы — намазы выполняются многими верующими, в основном людьми старшего поколения, располагающими свободным временем.

Что касается 30-дневного поста*, который предписывает верующим в месяц рамазан (рамадан) воздерживаться в течение дня (от восхода до заката солнца) от еды, питья, развлечений и т. д., то результаты наблюдений, бесед и опросов свидетельствуют о том, что среди верующих полный срок выдерживают сравнительно немногие люди. Многие не соблюдающие пост верующие в свое оправдание ссылаются на состояние здоровья или преклонный возраст. Считается, что такие верующие могут возместить пост денежной суммой, равной месячному прожиточному минимуму, который часто определяется 15 рублями. Некоторые возмещают этот долг молитвами во время ежедневных намазов («казасын окиды») или уповают на прощение и милость бога («кўдай кешіреді»). Есть верующие, которые считают, что срок поста можно ограничить девятью днями: по три дня в начале, середине и конце месяца. Существует также мнение, что срок поста ограничивается тремя днями. Так, жительница Сузакского района З. М-ва, 1926 г. рожд. сообщила, что слышала от старых людей, от своего отца, будто бы люди, не зная, какие из 30 дней месяца являются днями поста, стали поститься все 30 дней вместо необходимых трех. По ее словам, 30-дневный пост были вынуждены соблюдать немущие люди, тогда как богатые освобождали себя от соблюдения поста тем, что отдавали в качестве фидии скот и другие ценности. Существует также поверье, что если человек по каким-либо причинам не смог соблюдать пост, то он может искупить этот грех приглашением на вечернюю трапезу («ауыз ашарға») 30 человек — по числу дней поста. Интересно в этой связи сообщение К. Ш. Шулембаева о том, что в 1964 г. в туркестанской мечети было даже принято решение, согласно которому, если правоверный соберет у себя дома на разговенье 41 человека, то это будет равносильно 30-дневному посту⁵⁶. Среди верующих есть и такие, которые строго следуют официально принятым правилам возмещения пропущенного поста — соблюдением его в другое время. Представления о возможности облегченного сокращенного срока бытовали и среди других на-

* Религиозные посты, как средство обеспечения удачного промысла, часть аграрного культа, средство очищения после охоты, и т. д. были известны еще в глубокой древности, в мировых религиозных системах, в том числе в исламе, они получили дальнейшее развитие и новое осмысление.

родов Средней Азии, например, таджиков и туркмен. Подобные представления свидетельствуют о том, что для многих верующих это суровое предписание ислама является трудновыполнимым. Тем не менее среди соблюдающих пост есть и женщины. К ним относятся 85-летняя М. С-ва (с. Сузак), 70-летняя С. С-ва (ст. Тимур). Х. С-ва, 66 лет (с. Мерке), например, соблюдает пост с 40-летнего возраста. Во время поста она обычно собирает с местных жителей «фитр-садака» и относит деньги в местную мечеть.

Соблюдаемый в течение дня пост нарушается вечерним разговением «ауыз ашар». Местный мулла и старики, наиболее строго придерживающиеся мусульманской обрядности, в течение месяца, по очереди каждый вечер приглашают друг друга на «ауыз ашар». У кого есть возможность режут барана. «Ауыз ашар» сопровождается чтением молитв в честь всевышнего и в память о предках («аруакка оқиды»). После трапезы верующие приступают к чтению тарап намаза. Почти каждая семья, независимо от того соблюдает ли человек пост или нет, старается один раз в течение месяца поста собрать людей на трапезу по поводу «ауыз ашар».

Считается, что пост будет не зачтен, если верующий не заплатит закят-аль-фитр (казах. «оразаның бітірі, садақасы») — «очистительный» налог, который собирается в дни поста. И в наши дни верующий платит его как за себя, так и за каждого члена своей семьи, в том числе и за тех, рождение которых еще только ожидается. Сумма фитра обычно определяется местным муллой и равняется 40 или 50 копейкам. Его относят в местную мечеть. В местности, где нет мечетей, фитр отдается одиноким, престарелым, бездетным старикам. Богоугодными считаются и другие подаяния, в частности «кудан» или «садака», равный 7 теньга, т. е. 1 руб. 40 коп.

Одно из предписаний ислама — совершение паломничества (хаджа) к общему мусульманским святыням в Саудовской Аравии — в Казахстане в наши дни, как уже отмечалось, трудновыполнимо. Да и в дореволюционное время хадж совершался в основном состоятельными людьми и представителями духовенства и никогда не имел в Казахстане массового характера. Совершившие хадж пользовались среди верующих казахов большим уважением. Так, 85-летняя Орик вспоминала, что раньше при известии о возвращении в аул паломника, совершив-

шего хадж в Мекку — Медину, все старики спешили с ним встретиться, чтобы «с плачем взять его руку», сопроводив словами «ниетіңіз қабыл болсын» («пусть пожелание исполнится»), «біз жете алмадық» («мы не смогли посетить святыню»). Про людей, совершивших хадж, говорили: «Қажыға барып келді» («вернувшиеся из святых мест»). К ним совершают паломничество.

В наши дни совершение хаджа к общемусульманским святыням связано с большими трудностями. Несмотря на то, что согласно мусульманскому вероучению, хадж обязателен только для тех, кто имеет возможность его совершать, большая часть верующих считает предписание о совершении паломничества необходимым для всякого правоверного. При содействии неофициального духовенства среди верующих бытует представление о том, что неоднократное посещение местных мусульманских святынь равносильно совершению хаджа. В Южном Казахстане такой святыней считается мавзолей Ходжа Ахмада Ясави, в Узбекистане — комплекс мавзолеев Шах-и-Зинда, на Северном Кавказе — Шалбуз-Даг, в Киргизии — Сулейман-гора. Интересно, что местное официальное духовенство не считает возможным замену паломничества к святыням в Саудовской Аравии посещением местных святынь. Так, имам меркенской мечети, сам совершивший паломничество в Мекку осенью 1983 г., отмечал, что хадж в Мекку и Медину можно заменить только пятничным (жума) намазом. Подобные взгляды на хадж свидетельствуют о приверженности официального духовенства к строгим установлениям мусульманского вероучения, которая определяется стремлением очистить ислам от всякого рода чужеродных элементов.

Особой жизнестойкостью в наши дни обладает обряд ритуального обрезания — «сундет»*. И в наши дни он имеет повсеместное распространение в Южном Казахстане. Обрезанию подвергаются дети 5—9 лет. Его совершают так называемые «специалисты» — суннечи, которыми могут быть ходжи (кожа, сопы), т. е. представители неофициального духовенства**, а также медици-

* Искаженный арабо-мусульманский термин «суннат» (обрезание).

** В отличие от шариатских традиций «суннечи», занимающихся обрезанием мальчиков, в народе возводят в ранг святых, которые обладают магическими приемами.

ские работники и парикмахеры. Совершивший обрезание, получает денежное вознаграждение — 50 рублей. По поводу обрезания устраивается праздник — сундет-той, приглашаются гости. Первому ребенку родственники со стороны матери («нағашылар») дарят жеребенка, постельные принадлежности, последующим детям — одежду. Правда, подобные торжества с дорогими подарками сегодня совершаются не так часто. Обычно по поводу обрезания устраивается угощение для близких и соседей. Но у казахов этот обычай по своей торжественности и пышности значительно уступает узбекскому. Во время моего пребывания в Туркестане, мне нередко приходилось в осеннее время видеть на улицах шествия детей в национальной узбекской одежде с празднично украшенными жеребцами. Некоторые семьи на подобные торжества приглашают профессиональных музыкантов, устраивая многолюдное застолье.

Обряд мусульманского бракосочетания («неке кияр»), в южных районах Казахстана не является большой редкостью и в наши дни. В других районах Казахстана этот обряд давно отошел в прошлое. Сохранение обряда «неке» на юге Казахстана в значительной степени связано с его сравнительно широким бытованием у узбеков, в тесном соседстве с которыми живут здесь казахи. Тем не менее не во всех семьях совершают этот обряд. Обычно «неке кияр» совершают в тех семьях, в которых есть старики, соблюдающие мусульманские обряды и настаивающие на мусульманском бракосочетании. Этот обряд совершается после праздничного пиршества перед брачной ночью. Так, по свидетельству Н. М-вой, 30 лет (Туркестанский р-н, Чимкентская обл.) для совершения мусульманского обряда бракосочетания по настоянию ее свекрови из Туркестана был приглашен мулла. Жених и невеста со своими свидетелями и мулла находились в разных комнатах. Через двух свидетелей мулла обращался к жениху и невесте с рядом вопросов: о согласии их вступить в брак, об их родителях и т. д. После этого мулла освятил своей молитвой пиалу с водой, в которую было опущено 40 копеек. Жених и невеста отпили из нее по одному глотку (из одного места пиалы). Затем эту воду допили свидетели, они же забрали находившиеся в пиале монеты. На следующий день, по свидетельству молодой женщины, они отправились в ЗАГС. По сведениям других информаторов, жених с невестой, их род-

ственники и мулла могут находиться в одной комнате. Воду из пиалы, вслед за женихом и невестой пьют все присутствующие (Сузакский р-н, Чимкентская обл.). В качестве посредников между муллой и новобрачными часто выступают дети в возрасте 6—7 лет. Наряду с монетами, в пиалу с водой опускают кольца. Монеты, извлеченные из пиалы, часто раздают детям, чтобы и они удостоились счастья в семейной жизни (Кзылкумский р-н, Чимкентская обл.). В качестве вознаграждения мулле дают 5—10 рублей или сверток с угощениями, или просто платок (Сузакский, Кзылкумский р-ны Чимкентской обл.).

Мусульманский поминально-погребальный обряд и сегодня имеет повсеместное распространение в южных районах Казахстана. Обычно, как только умирает человек, в его доме собираются аульные старики и муллы для чтения молитв, например, 30—40 человек. После молитв родственники умершего раздают им по 3—5 рублей (в зависимости от состояния его семьи). Важным элементом в погребальном обряде является обмывание покойника. В одних районах число обмывающих людей («сүйекші») должно быть нечетным и неограниченным (5—7 человек) (Алма-Атинская обл.); в других — отмечают, что число их должно быть ограниченным — три человека (Бугунский р-н, Чимкентская обл.) или четыре человека (Сузакский р-н, Чимкентская обл.). Они должны быть близкими родственниками покойника. Среди них не могут быть люди с какими-либо физическими недостатками, инвалиды (Сузакский р-н, Чимкентская обл.). Предпочтительно, чтобы эти люди были верующими, соблюдающими мусульманские обряды. Прежде, чем приступить к обмыванию, они должны совершить ритуальное омовение («дәрет алу»). Обмывание покойника совершают в особых перчатках. Обмывающим людям в качестве вознаграждения обычно дают что-либо из одежды (новой или почти новой) или деньги. Размеры вознаграждения зависят от состояния семьи покойного. По сообщению вдовы дуана Умурзак Е-вой, 73 лет, когда Умурзак умер, в приготовленной для погребения могильной яме всю ночь, накануне погребения, горела керосиновая лампа, чтобы умершему в могиле было светло («жатқан жері жарық болсын»), а также, чтобы отпугнуть, не подпустить к умершему шайтанов, которые боятся света. Место, где лежал покойник, огораживают

камнями (Чимкентская обл.) или посыпают зерном (Алма-Атинская обл.), так как считается, что наступивший на это место человек может заболеть.

Не утратил полностью своего значения и обряд по-смертного искупления грехов — «дәуір ұстату» («дәуір»). Сегодня этот обряд не имеет широкого распространения как в прошлом. В некоторых районах этот обряд не совершают, так как никто уже не решается взять на себя грехи другого человека, считая, что своих грехов у него более, чем достаточно (Алма-Атинская, Чимкентская обл.). В религиозной общине на ст. Тимур (Кзылкумский р-н, Чимкентская обл.) верующие говорили, что имам местной мечети не совершает обряд искупления грехов, так как считает, что у любого человека не хватит средств расплатиться за свои грехи. Тем не менее многие верующие считают этот обряд обязательным. Обращая внимание на важность выполнения этого обряда в прошлом, житель с. Шаульдер Н-й, 87 лет, рассказал, что раньше, если имам не совершал «дауре», то его, согласно шарияту, наказывали 8-ю ударами камчи (плети), а всех присутствовавших при погребении — одним ударом. Многие верующие этот обряд совершают негласно. В качестве «дауре» ставят семь мешков пшеницы («жеті қадақ бидай») или один мешок, или деньги — три, пятьдесят или сто рублей в зависимости от возможностей семьи умершего. Обычно взять на себя грехи соглашается малолетний односельчанин. Часть «дауре» отдается мечети, часть раздается людям, часть забирает себе бедняк.

Одним из наиболее устойчивых элементов мусульманского погребально-поминального обряда является чтение жаназа (заупокойной молитвы). Обычно ее читает имам или местный мулла. Нередко старые люди в своем завещании просят отнести их на жаназа в местную мечеть. Ковер, в котором их приносят, жертвуется мечети. Невыполнение этого желания считается греховным. Если человек скончался в дни религиозных праздников, особенно Курбан-айта, то его также приносят в мечеть. Считается, что смерть в дни большого праздника свидетельствует о покровительстве Аллаха и праведности покойного (Туркестанский р-н). Считается также, что чем больше число людей, участвующих в чтении жаназа, что обычно и бывает в дни Курбан-айта, тем лучше для покойника, так как все присутствующие мусульмане обра-

щались к Аллаху с удостоверением праведности покойного, что является богоугодным поступком (сауап).

Многие верующие имеют представление о персонажах исламской мифологии. Но среди них есть верующие, которые затрудняются назвать имена ангелов, путают их функции. Так, например, ангелов Мункара и Накира (Карима и Катима) некоторые верующие называют Азраилем и Джабраилем (Джабраил — ангел, посланник бога за душой смертного). По уверению верующих, многочисленные муллы и старики, читающие на кладбище молитвы, помогают умершему удостовериться, что он истинный мусульманин в тот момент, когда он должен произнести формулу «Я раб бога, я — последователь Мухаммада», а также, чтобы отвлечь ангелов, подвергающих допросу умершего. Известно, что эти молитвы должны способствовать облегчению его положения перед «подземным судом»⁵⁷. И у киргизов, например, молитва в этом случае читалась для того, чтобы облегчить участь умершего во время «страшного суда».

В помещении, где лежал покойный («кара үй») 40 дней должен гореть свет, так как считается, что дух покойного (рух) в эти дни возвращается домой. Спустя 40 дней дух посещает свой дом только по четвергам. Поэтому до года, каждый четверг или пятницу в доме умершего жарят лепешки («жеті нан», «күдайы нан») и баурсаки — «возносят запах» («исін шығарады»), читают молитвы из Корана в память об умершем.

По сообщениям многих информаторов, на кладбище в день похорон наряду с женщинами, не допускаются также мужья дочерей покойного.

Многие мусульманские обычаи и освященные исламом установления обычного права фактически стали достоянием прошлого. Таковы, например, обычай мусульманского имянаречения — азан, ранние браки, многоженство. Редкими стали обычаи сватовства детей («бесік күда»), обновления родства («сүйек жаңғырту»). Вместе с тем реликты некоторых освященных исламом патриархально-родовых обычаев продолжают жить и в современном казахском обществе. Так, например, калым в наши дни нередко встречается в форме «подарков», «расходов тоя», «средствами для приобретения одежды невесте», часто калым выплачивается в виде «кешірім», так называемого прощения за похищение девушки. В этой связи необходимо отметить, что похищение или побег

(«қашып кету») девушки в южных районах Казахстана в наши дни имеет широкое распространение. Правда часто оно совершается по взаимному согласию и договоренности девушки и молодого человека. Согласно обычаю, вскоре после похищения девушки, родственники похитителя должны явиться к родителям девушки с извинениями, которые приносятся не только словесно, но и в форме денежных и вещевых подношений, например, одна — две тысячи рублей, «жеті қара», т. е. семи голов крупного скота (верблюды, лошадь, корова), а также одежда родителям и близким родственникам.

Находясь в Сузаке весной 1989 года, я оказалась невольным свидетелем подобного похищения. 9 мая после праздничной церемонии, посвященной дню Победы, 25-летняя дочь моей хозяйки Сауле пришла домой в сопровождении компании молодых людей, в числе которых была ее подруга со своим женихом. После чаепития, оживленной беседы и танцев, во время которых постоянно проводились веселые «конфиденциальные» переговоры друг с другом, компания покинула дом, не привлекая внимания односельчан, села в ожидавшую их машину и направилась в дом жениха. Вечером мать убежавшей девушки пыталась узнать у моей хозяйки о местонахождении своей дочери. Хотя было ясно, что мать девушки была осведомлена о происшедшем событии; она, следуя обычаю, делала вид, что ничего об этом не знала. Поздно вечером вернулась Сауле и сообщила, что в доме жениха все было готово к приему невесты, и вскоре в дом матери невесты явятся родственники жениха с извинениями («кешірім»). Современный вариант побега или похищения девушки является отголоском древнего обычая. Сегодня он имеет широкое распространение, поскольку значительно сокращает свадебные расходы.

Многоженство, как уже отмечалось, отошло в прошлое. Отголоском этого некогда широко распространенного обычая являются семьи, которые сложились много лет назад, нередко по обычаю аменгерства. Так, например, умерший в 1985 г. в возрасте 59 лет житель Сузака Т. Е.-в, имел двух жен — старшую (байбише) с шестью детьми и младшую (токал) с четырьмя детьми, которые в настоящее время проживают в разных местах. Младшая жена ему досталась после смерти его брата. У его односельчанина 64-летнего Ш.-ка также было две жены; старшая умерла в 1988 г. Они также жили отдельно.

Реликты левирата и сорората иногда встречаются в нашем обществе не только среди людей старшего возраста. Об этом свидетельствуют материалы прошлых лет и совсем последние сведения. В Сузакском районе мне довелось беседовать с 34-летней женщиной, у которой несколько лет назад умер муж. Совсем недавно она вышла замуж за мужа своей старшей сестры, которая умерла год назад. По ее словам, к подобному замужеству ее никто не принуждал, вышла она по своему желанию. Односельчане, для которых этот случай был явно необычным, несмотря на его широкое бытование в прошлом, мотивировали этот поступок, как нежелание расставаться с детьми, оставшимися сиротами, которые в случае вступления вдовца в новый брак, могли оказаться у чужих людей. Подобный брак недавно имел место и в с. Шаульдер.

Не стал достоянием прошлого и традиционный запрет обращения по имени женщины к своему мужу и его родственникам. Конечно, под влиянием времени он утратил многие свои архаичные черты. Тем не менее и сегодня этот обычай имеет повсеместное распространение. Сегодня в казахских семьях, даже сельских, жена к мужу обращается по имени. В то же время считается недопустимым называть по имени родственников мужа: отца, например, она обычно зовет «ата», «коке» («отец»), младших братьев — «мырзага» («господин»), «торе» («уважаемый»), «ширак» («светоч»), «еркетай» («шалун»); старшего брата — «агай» («брат»), сестер — «ерке кыз» («баловница»), «кенжекыз» («малышка»), «узын кыз» («длинная девочка»), «адеме кыз» («красивая девочка») и т. д.

Среди верующих и в наши дни есть такие, которые строго следуют установлениям ислама относительно пищевых запретов, ритуальной чистоты, нравственных установок и т. д.

Верующие казахи не нарушают запрет употреблять в пищу свинину, тогда как в рацион многих неверующих казахов как молодежи, так и людей среднего и даже старшего возраста, входят колбаса и другие изделия из свинины.

Верующие казахи отмечают необходимость соблюдать физическую чистоту, особенно людям, состоящим в браке.

Многие опрошенные верующие обращают внимание

на недопустимость лжи, сплетен, наговоров в отношениях с людьми, и на необходимость помощи одиноким, больным, нуждающимся.

Широкое распространение и в наши дни имеет обычай воздевания рук во время трапезной или поминальной молитв, причем его совершают многие неверующие казахи, считая этот обычай народным.

Мусульманское духовенство и религиозные организации

В последние годы в нашей стране произошла переоценка значения религии, признание места и роли ислама, как культурного явления, носителя общечеловеческих ценностей. Приметой времени явилось открытие в Алма-Ате высшего исламского института, в котором осуществляется подготовка служителей мусульманского культа. В программу краткосрочного института входят изучение, чтение и толкование Корана, наука о пророках, изречения пророка Мухаммада, арабский язык, история ислама, исламская юриспруденция, обществоведение и другие дисциплины. Открытие краткосрочного института (два года обучения) вызвано тем, что в наши дни многие священнослужители — люди весьма преклонного возраста, большинство из которых не имеют необходимого духовного образования.

Как в прошлом, так и в настоящее время мечети в Южном Казахстане являются центрами религиозной жизни верующих. За последние годы количество мечетей резко возросло. Их число достигло 150.

В 1990 году создано духовное управление мусульман Казахстана, возглавляемое муфтием. Он осуществляет руководство всей религиозной жизнью верующих в республике. Сфера религиозного образования, международных связей, хозяйственных вопросов находится в ведении заместителя муфтия (наиб муфтия). Следующий уровень иерархической структуры официального мусульманского духовенства представлен имамами мечетей: главным имамом (имам-хатыбом) и его помощниками. Все опрошенные имамы имеют духовное образование в основном среднее, полученное в медресе Мир-Араб в Бухаре, среди них есть также имамы, имеющие высшее духовное образование, например, имам Чимкентской мечети, окончивший Иорданский государственный универси-

тет (г. Худус), имам Джамбулской мечети и бывший имам Туркестанской мечети, получившие образование в Ташкентском духовном институте.

Функции имама заключаются в руководстве выполнением мусульманских предписаний каждым верующим: пятикратным ежедневным намазом, соблюдением поста, религиозных праздников, а также погребальных и свадебных обрядов.

Обязанностью муэдзинов или азанши, является призывание верующих к молитве; нередко азанши выполняет обязанности сторожа при мечети. Административно-хозяйственными вопросами занимается член коллегии (Совета верующих) при мечети.

Мечети содержатся на средства, поступающие по двум каналам: во-первых, плата за совершение религиозных обрядов — участие имама (муллы) в погребении (чтение «жаназа»), религиозное бракосочетание (неке), обряд обрезания (сундет); во-вторых, сбор пожертвований (фитр, садака) по 50 копеек с каждого члена семьи во время поста (ораза). Часть денежных средств мечети отчисляется в Фонд мира (Джамбулская мечеть, например, переводит в Фонд мира 20—25 % дохода), а также в распоряжение Общества охраны памятников истории и культуры.

В мечетях регулярно проходят ежедневные пятикратные молитвы (намаз), из которых наиболее важным считается пятничный (жума) намаз, а также праздничные богослужения и проповеди. Мечеть посещают в подавляющем большинстве мужчины старшего и преклонного возраста (примерно 95 % в возрасте свыше 60 лет). Число молодых верующих невелико. Хотя в последнее время наблюдается некоторый его рост. Мечеть посещают также и женщины, в основном преклонного возраста, и число их незначительно. Для них отводится специальное помещение или в общем зале огораживается отдельный угол. Мечети обычно открыты днем и ночью, особенно в дни праздничных служб, когда в мечети собираются верующие из отдаленных местностей. И в обычные дни мечеть посещают не только для молитв, но и в поисках общества для беседы.

В ходе полевых работ в 1983—1991 гг. я имела возможность познакомиться с деятельностью некоторых мечетей, действующих в южных районах Казахстана. По-

лученные сведения дают типичную для наших дней картину.

Мечеть в Мерке (население 15,2 тыс.), Джамбулская обл., действует с 1948 г., обслуживает верующих Меркенского и Луговского районов. Имам мечети, балкарец, 1942 года рождения. Окончил медресе Мир-Араб в г. Бухаре. Каждый день мечеть посещают немногие верующие. Многолюдной она бывает по пятницам; во время пятничного намаза собирается до 200 человек, в подавляющем большинстве мужчины и только, примерно, 1 % женщин. Во время религиозных праздников — Ораза-айт и Курбан-айт на праздничный намаз собирается около 800 человек. В 1990 г. при мечети открылись подготовительные курсы высшего исламского института.

Мечеть на ст. Тимур (население 4115 человек), Кызылкумский р-н, Чимкентская обл., действует с 1981 г. До этого времени верующие посещали отдаленные мечети — в городах Арысь и Туркестан. Мечеть обслуживает Кызылкумский район: ст. Тимур, совхозы «Шаульдер», «Чилнк», «Талапты», совхоз им. 60-летия СССР. Имам мечети Н. Исмаилов, 1957 года рождения, узбек. Окончил медресе Мир-Араб в г. Бухаре. Ежедневно мечеть посещает от 5 до 10 человек; обычно это одни и те же люди. На пятничную службу собирается примерно 80 человек, на Рамазан-айт и Курбан-айт — около 200 человек.

Мечеть в г. Туркестане (население — 77,4 тыс.), Чимкентская обл. До 1958 г. мечеть находилась в подземном помещении — хильвет-мечети. В настоящее время в ней расположен этнографический музей. С 1961 г. мечеть функционировала в специально предоставленном для нее помещении. В 1986 г. была построена новая мечеть, открытие которой было приурочено к Курбан-айту. Сохранившаяся старая постройка, примыкающая к новому зданию мечети служит местом молитв верующих женщин. С 1 июня 1985 г. в мечети не было постоянного имама, временно его обязанности выполнял А. Сыздыков, который имел начальное религиозное образование, полученное им в мектебе г. Туркестана в детские годы. В дни религиозных праздников сюда стекаются верующие и из отдаленных районов Казахстана, Узбекистана, Таджикистана, так как и сегодня расположенная в Туркестане крупнейшая мусульманская святыня — мавзолей Ходжа Ахмада Ясави привлекает значительное число

паломников. В эти дни число их превышает 3-х тысяч человек. По пятницам в мечети собирается от 300 до 500 человек.

Мечеть в г. Чимкенте (население 393 тыс.). Имам мечети — Ш. Мухамеджанов, 1936 года рождения, узбек. Среднее духовное образование получил в медресе Мир-Араб, высшее — в Иорданском государственном университете (г. Худус). В обычные дни мечеть посещает 80—100 человек, из них женщин — 30—40 человек; в дни Рамазан-айта и Курбан-айта — 3—4 тысячи человек.

Мечеть в г. Джамбуле (население 307 тыс.) действует с 1946 г. Имамом мечети до последнего времени был М. Юсупов, 1920 года рождения, дунганин. Религиозное образование он получил в медресе Мир-Араб. До пенсии работал в системе потребкооперации, а после ухода на пенсию в 1970 году был назначен имамом Джамбулской мечети. Его сын окончил Ташкентский духовный институт и после смерти отца стал его преемником*. Мечеть обслуживает г. Джамбул и близлежащие районы области. Беседа с М. Юсуповым проходила в присутствии нескольких верующих, что позволило автору наблюдать один из будничных «рабочих» дней имама. Одна из присутствовавших пожилых женщин просила имама прочесть молитву в память о своей матери («аруакка бағыстап»). Эта просьба была удовлетворена, так же как и другие подобные просьбы присутствовавших мужчин. Просьба одной посетительницы прочитать для нее весь Коран, как позднее пояснил имам, с целью избавления от грехов, поставила его в затруднительное положение. Он объяснил ей, что это займет очень много времени, но женщина просила так настойчиво, что он записал ее фамилию, дату и время встречи для чтения Корана в специальную тетрадь, то есть «поставил на очередь». Предложенные женщиной деньги имам не взял, заметив, что их следует опустить в ящик для пожертвований после выполнения просьбы.

В настоящее время в местностях, где нет мечетей, но есть верующие, для удовлетворения религиозных потребностей органами местной власти регистрируются служители культа, занимающиеся религиозной практикой. Эти меры предприняты для того, чтобы упорядочить деятельность служителей культа и воспрепятствовать деятель-

* В 1991 г. его сменил новый имам.

ности многочисленных самозванных мулл (молда). По свидетельству местных жителей, до недавнего времени в аулах, например, Таласского, Сарысуского районов Джамбулской области часто появлялись несколько мулл, между которыми возникали конфликты из-за сферы своего влияния на паству, а также из-за вознаграждений, получаемых муллой за совершение тех или иных религиозных обрядов, в частности, за чтение «жаназа». По словам Р. О-ва, например, он был назначен официальным муллой решением Таласского районного Совета народных депутатов. В детстве Р. О-в учился в традиционной казахской школе, учителем в которой был его отец, местный мулла. Не имея возможности продолжать обучение в медресе, он на протяжении последующих лет занимался самообразованием, что позволило ему научиться читать такие книги, как Чар-Китаб, Суфи-Аллаяр, Ходжа-Хафиз, Бедиль. Муллой стал уже будучи на пенсии. До выхода на пенсию он был чабаном. К. К-в (Меркенский р-н, Джамбулская обл.) начальной грамоте также обучался в начальной школе-мектебе. До выхода на пенсию был колхозником. Муллой стал после ухода на пенсию, в возрасте 70 лет. Отец его также был муллой. Религиозное образование Ж. Б-ва (Сарысуский р-н, Джамбулская обл.) ограничено знаниями, полученными в мектебе. Религиозные обряды стал соблюдать после выхода на пенсию. До пенсии были колхозником, разнорабочим. По его словам, такие обряды, как чтение «жаназа», он совершает только в том случае, если в селении нет какого-либо старика из рода «кожа», так как и в настоящее время в некоторых местах бытует мнение о том, что представители рода «кожа» являются потомками пророка Мухаммада и авторитетами в области религиозных знаний.

Обычно представители духовенства совершают обряды бракосочетания (неке), участвуют в погребально-поминальных обрядах (чтение «жаназа» и поминальных молитв, совершение фидии (даур), руководят пятничными и праздничными молитвами. Они также занимаются целительной деятельностью — изгнанием духов («үшкіру»); как целительные средства широко используют амулеты («дуа»), а также заклинания («ішірткі»), которые содержат фрагменты коранических текстов. Казахских мулл часто можно лишь условно отнести к категории служителей мусульманского культа. Муллой (молда)

называют обычно любого более или менее грамотного человека. Муллами называют и таких казахов, которые в детстве усвоили некоторые религиозные знания, а в пожилом возрасте, воскресив их, соблюдают правила и обряды ислама. Этого вполне достаточно, чтобы к ним обращались с просьбой совершить тот или иной обряд, или в случае болезни.

У казахов Южного Казахстана наряду с представителями официального ислама — имамами, муллами, широкой известностью пользуются представители неофициального духовенства — сопы, ходжи, ширакши (смотрители мусульманских святынь), а также дуана (дервиши), знахари (арбауши, сыныкши), прорицатели (палши, кумалакши) и другие.

Особое положение в современной религиозной жизни казахов Южного Казахстана занимают ходжи, считающиеся религиозными авторитетами. И сегодня среди верующих казахов бытует представление о том, что предки ходжей являются выходцами из Аравии. Если в ауле есть ходжа (казах. — *кожа*), то ему, в отличие от казахского муллы («кара молда»), отдается предпочтение в совершении религиозных обрядов.

Полученные мною новые этнографические материалы позволяют углубить характеристику казахских *кожа*. В этом отношении большой интерес представляет рассказ *кожа* из семьи смотрителей святыни Кара-бура (см. главу II, *Суфизм...*). По его мнению, *кожа* пришли из Мекки и являются «белой костью» («аксуйек») в казахском обществе. Предки его отца пришли из Аравии, а предки его матери из Кашгарии и являются потомками восточно-туркестанского суфия Анпак-ходжи (подробнее об этом см. главу II, *Суфизм...*). Следуя мусульманскому закону, по которому *кожа* должны быть смотрителями святынь, они обосновались у святыни Кара-бура. У этой святыни похоронены его дед и дядя. *Кожа*, как отметил рассказчик, делятся на роды.

По сведениям любителя старины А. Б-ва, жителя Сузакского района (Чимкентская обл.), *кожа* делятся на десять родов — аккожа (анпак *кожа* из Кашгара), туркмен *кожа*, жаланаяк *кожа*, кылышты *кожа*, диуана *кожа*, юсуф *кожа* (джусуп *кожа*), санд *кожа*, бахшанш *кожа*, кырыксадак *кожа*, сабылт *кожа* (потомки Хорасана Шейх Бузуруха в Узбекистане). Особое внимание А. Б-в обратил на группу бахшанш *кожа*, с которой свя-

зана история края и казахских ходжей. По его сведениям, бахшанш кожа являются потомками Мухаммада Ханафийа, сына Хазрата Али и его жены Ханафийи (подробнее см. главу II, «Культ святых»). У некоего Бахшанша было пятеро детей — родоначальников пяти родов — Утес-шейх, Ткеш-шейх, Абибе-шейх, Абибулла-шейх, Абилхан-шейх. С момента разделения кожа на эти пять родов начинается история казахских кожа. Они жили среди казахов, женились на казашках, перенимали казахские обычаи и называли себя казахами. Но, как отмечают все информаторы кожа, выходить замуж за простого казаха («кара») девушкам не рекомендовалось, так как их дети утрачивали право быть кожа, тем не менее, в настоящее время этот запрет строго не соблюдается. Подобные запреты были и у узбекских ходжей⁵⁶. Информаторы обращали внимание на то, что где бы не жили кожа, они носили имя того народа, среди которого жили.

Предание связывает с бахшанш кожа Ходжа Ахмада Ясави. С именем великого святого связана история еще одной группы кожа — куйымшақты кожа, которых, по словам А. Б-ва, в Туркестане примерно 8—10 семей. Причем, будто бы число их остается неизменным с 1102 г. — года рождения Ходжа Ахмада (подробнее см. главу II, *Суфизм...*).

Приведенные материалы о казахских ходжах показывают их тесную связь с мусульманским мистицизмом, как со среднеазиатским, так и с восточнотуркестанским. Ходжи известны в народе так же как «сопы» (суфни).

Характерной особенностью религиозной жизни в Южном Казахстане является значительная роль, которую в ней играют узбекские священнослужители, что не позволяет обойти вниманием их деятельность. Одним из них является А. К-в (1914 г. рождения) — смотритель многочисленных святынь в своем селении. По его рассказу, еще будучи в армии он видел во сне верблюдов, их было примерно 10—15. Вернувшись после войны домой, он направился к святыне Мамет-Кальпе, у которой ему явилось видение. Ему показался святой, который сказал: «Во сне ты видел верблюдов, прими это знамение. Твоя мать была выше нас по вере. И ты пойдешь дорогой своей матери, дорогой святых». А. К-в бросил мирские дела и вступил на путь святых. Поселился в пристройке при мазаре Мамет-Кальпе аулие, жил отшельником, по-

святив свою жизнь восстановлению и уходу за местными святынями. Средства на это он получал со сбора фитра у населения во время поста. Побуждением к восстановлению той или иной святыни являлся очередной сон, в котором ему давались советы. А. К-в рассказывал чудесные истории, как ему приходилось летать на борту машины без мотора, преодолевая большие расстояния. Во время нашей беседы к А. К-ву обратилась односельчанка со словами, что ночью во сне она видела святого и передала ему деньги.

В жизни верующих казахов Южного Казахстана не утратила своего значения деятельность духовных лиц, занимающихся целительной практикой. Так, например, в Кзылкумском районе (Чимкентская обл.) широкую славу целителя «сары ауру» («желтухи») снискал местный кари (казах. — қары), который лечит болезнь отчитыванием по Корану. Отчитыванием больных занимаются также особые дуакеры, например, 100-летний кожа, проживающий в Кзылкумском районе, еще совсем недавно посредством чтения молитв «переводил болезни» человека на какой-либо предмет («дуа оқып, ауруды аударды»). Со слов одного из жителей совхоза «Шаульдерский» (Кзылкумский р-н, Чимкентская обл.), душевнобольного человека нередко «отчитывают» 3—4 кожа. Вступая в борьбу с аруахом (духом), причинившим болезнь человеку, кожа молитвой «связывает его болезнь» («ауруды байлап тастайды»). Дуакеры лечат и пострадавшего от укуса змеи. Молитвой они будто бы «отзывают яд змеи» (или каракурта) «жыланның уың дуа оқып қайтарады».

Приведенные материалы показывают, что в религиозной жизни современных верующих мусульманское духовенство, представленное казахами и в значительной степени представителями других среднеазиатских народов, удовлетворяя религиозные потребности верующих и выполняя роль целителей, прорицателей и т. д., играет немаловажную роль.

В настоящее время в Южном Казахстане, как и в других регионах традиционного распространения ислама нашей страны, наблюдается оживление религиозной жизни. Оно проявляется не столько в увеличении числа верующих, сколько в ее легализации. Верующие не избегают откровенных бесед, свободнее излагают свои взгляды на вопросы, связанные с религией. Однако, в

разных районах Южного Казахстана эти процессы происходят по-разному. Если сравнить два населенных пункта — с. Сузак, (население 8000 человек) и ст. Тимур (население 4115 человек), то это можно обнаружить со всей очевидностью. В Сузаке, где нет мечети, мало служителей культа (2—4 муллы), весьма незначительное число оставшихся в живых верующих стариков, религиозная жизнь значительно скуднее. Что касается молодежи, то большинство ее обучалось или учится в городских учебных заведениях. По рассказам молды У. (77 лет), муллой ему пришлось стать по необходимости, так как в селе уже не оставалось мулл для совершения необходимых обрядов, особенно чтения «жаназа». Двое-трое ныне здравствующих стариков — мулл пребывают в весьма почтенном возрасте и отошли от активной деятельности. Уже будучи на пенсии, У. воскресил полученные в детстве некоторые основы религиозных представлений и обрядности. Он читает жаназа, собирает пожертвования (кудан), читает молитвы по разным случаям. Его жена, по ее словам, верит в бога, но намаз не читает, пост не соблюдает, так как из-за детей и хозяйства не имеет возможности соблюдать религиозные обряды. А его 18-летний сын убежден, что бога нет.

Еще совсем недавно, два-три года назад, на праздничные и пятничные богослужения верующие ходили к местной святыне, в дом ширакши. Но в последнее время общественных молений не совершается. Немногие верующие (примерно 8 человек, из них 2—3 женщины), соблюдающие религиозные обряды, совершают их дома. Однако среди них есть верующие, аккуратно совершающие пятикратный намаз, но не соблюдающие пост. Несоблюдение поста верующие объясняют состоянием здоровья и возрастом. Праздники Ораза-айт и Курбан-айт отмечаются всеми верующими и частью неверующего населения. Во время Ораза-айта в 1989 году мне не удалось наблюдать оживленных взаимных визитов. При встрече часто взаимные поздравления с праздником звучали лишь после напоминания одной из встретившихся сторон. В этот день готовилось горячее блюдо (не обязательно резали жертвенное животное). Житель фермы № 1 совхоза «Сузак» отмечал, что в жертву приносится только коза. В семью приглашался какой-нибудь односельчанин, знающий хотя бы несколько коранических фраз. Хозяйка дома, в котором я жила, вернувшись ве-

чером с работы (она — продавец в магазине) наскоро приготовила бешбармак (но тесто не в форме кусков, а — лапши), пригласила соседа — ветерана войны и труда, который произнес несколько фраз из Корана. Этим празднование и ограничилось. Хозяйка в беседе со мной пояснила, что обычно в такие дни приходят предки («аруактар») и стоят у порога, заглядывая в свой дом. По этой же причине нередко по четвергам и пятницам она, как и многие другие хозяйки, жарит лепешки и баурсаки («исін шығарады»).

Местные жители аккуратно платят битыр (фитр, садака) по 50 коп., совершают различные пожертвования (кудан, садака) в случае неприятностей, плохих предзнаменований, увиденных во сне и т. д. К устраиваемой по такому поводу трапезе (режут барана) один член семьи не прикасается.

Все пожертвования отдаются местному ширакши — молда А. К-ву. Именно он в одиночку восстановил многочисленные местные святыни, что, по его словам, стало возможно только в настоящее время, в связи с переменами, происходящими в отношении к религии.

На ст. Тимур (население 4115 чел.), где есть мечеть, религиозная жизнь более активна. Уже утром, в пятницу, часов в 10—11, на улице, ведущей к мечети, можно увидеть много стариков, прибывших из близлежащих населенных пунктов на жума намаз. Собираясь группами, они ведут беседы на самые актуальные темы современной жизни — о ценах на мясо и другие товары, о судопроизводстве, о последних местных новостях. Многие из верующих лишь недавно став пенсионерами, обратились к религии, считая, что должны искупить грехи, совершенные в жизни. Интересно, что кассир мечети начал совершать религиозные обряды совсем недавно.

На самой ст. Тимур верующих, соблюдающих религиозные обряды, примерно 50 человек в возрасте 60—80 лет, из них 4 женщины. Однако среди них есть такие, которые не соблюдают пост, но совершают намазы. По словам местного имама, нынешние верующие больше думают о своем благополучии, чем о вере. Истинными верующими могут быть только те, кто с детства приобщен к религии, то есть совершенно новое поколение верующих.

Во время поста, на тарап намаз верующие собираются группами в нескольких домах. Однако ауыз ашар

устраивается не всеми верующими, а теми, кто имеет возможность. Один верующий сказал, что не ходит на ауыз ашар к кому-либо, так как ему пришлось бы пригласить в свою очередь на ритуальную трапезу, а для этого у него нет возможности. По этой причине ему пришлось в этом году отказаться от нескольких приглашений. Некоторые верующие совершали обряд поклонения к святыне Арыстан-баб. Весной 1989 г. живой интерес у верующих вызвала судьба этой святыни. Поговаривали, что ей будет возвращен некогда отнятый у нее статус действующей мечети. В 1990 г. Мавзолею Арыстан-баб возвращен статус действующей мечети. Что касается маулида — дня рождения пророка, то в настоящее время он не отмечается в местной мечети; он проводится только в крупных городских мечетях. Таковы в общем некоторые характерные черты сегодняшней жизни верующих Южного Казахстана. В наши дни ислам в той или иной степени влияет на жизнь некоторой части казахского населения. Характерно, что ислам тем не менее не оказывает на жизнь казахов того влияния, которое наблюдается в республиках Средней Азии, даже в условиях набирающего силу процесса оживления религиозной жизни в республике.

ГЛАВА II

СУФИЗМ В ЮЖНОМ КАЗАХСТАНЕ КУЛЬТ СВЯТЫХ



В бытовом исламе у казахов, так же как и у многих других народов, значительная роль принадлежит суфизму. С суфизмом связано распространение ислама в Казахстане, особенности его простонародных форм.

Суфизм, мусульманский мистицизм, — сложное и многогранное явление в исламе. Он привлекал и привлекает внимание многих исследователей. В существующей сегодня обширной литературе, посвященной мусульманскому мистицизму, рассматриваются вопросы, связанные с генезисом и историей суфизма, его терминологией и многочисленными ответвлениями, сложными мировоззренческими концепциями, конкретными его проявлениями в отдельных регионах. Многие из них и в настоящее время остаются спорными и неразработанными.

По одному из определений, суфизм — «особое мистическое, религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, представители которого считают возможным через посредство личного психологического опыта непосредственное духовное общение (созерцание или соединение) человека с божеством. Оно достигается путем экстаза или внутреннего озарения ниспосланных человеку, идущему по «пути» к богу»⁵⁹. Существовали разные системы, разветвления и формы суфизма, различающиеся как теософическими построениями, так и культовой практикой. Для достижения своих высших целей в разных суфийских системах разрабатывались учения о последовательных ступенях (стоянках) мистического пути, «духовного совершенствования» — «макамат». Количество и названия их в разных учениях различны. Наиболее

распространенными были четыре стадии: 1. шарнат — «закон», т. е. праведная жизнь, соответствующая установлениям официального ислама; 2. тарикат — «мистический путь», основными принципами которого являются аскетизм; вступивший на этот путь ученик (мурид), должен был отречься от своей воли, подчинить себя авторитету избранного наставника — муршида; 3. марифат — «мистическое познание», считается, что на этой стадии возможно в экстатическом состоянии (халь) достижение временного общения — висаль (араб. букв. «связь») с богом; 4. хакикат (араб. «истина») — стадия, доступная немногим суфиям, позволяет достигнуть постоянного общения с «абсолютной истиной» — богом — состояния «фана». Экстатическое состояние достигалось посредством коллективного зикра, основы суфийской обрядности. Содержанием его является непрерывное упоминание имени бога «Аллах!», «Ху, Аллах», которое могло сопровождаться определенным комплексом физических упражнений. В зависимости от того, произносилось ли имя бога вслух или мысленно, в суфийской практике различаются громкий и молчаливый (тайный) зикры. Обычно зикры совершались в специальных суфийских обителях — ханака (перс.), завийа (араб.) и других.

Относительно термина «суфизм» (араб. «тасоввуф») существует много толкований. Наиболее распространенное толкование этого термина связано со словом «суф» — «шерсть», грубая шерстяная одежда, облачение в которую символизировало посвящение в суфнии. Наряду с ним существовали толкования, связывающие термин «суфизм» со словом «сафа» («чистота»), отражающем совершенство суфиев, а также со словом «сафф» («ранг»), выделяющих суфиев, как наиболее праведных. Существует также мнение, что этот термин связан со словом «суффа», означающем скамью, которая по преданию была поставлена пророком Мухаммадом рядом с мечетью для бедняков. Существуют и другие версии.

Оформившись в VIII в. в странах Ближнего и Среднего Востока, суфизм в короткое время получил широкое распространение во всем «мусульманском мире».

В XII—XV вв. был известен целый ряд суфийских братств (орденов), отличавшихся друг от друга происхождением, обрядностью, религиозными традициями —

сухравардийя, рифанийя, кадирийя, кубравийя, йасавийя, мавлавийя, ходжагон-накшбандийя, чистийя⁶⁰ и др.

Исследователи рассматривают развитие мистицизма как реакцию на господствовавшее официальное благочестие и социальный протест. Однако развитие самих суфийских братств (орденов) и связанного с ним культа святых, способствовало упадку суфизма. Присущие суфизму, как и любой другой мистической идеологии черты — противоречивость, замкнутость, абстрактная потусторонность приводят его к вырождению.

ФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПЦИИ СУФИЗМА В ПРОСТОНАРОДНОМ ИСЛАМЕ

Характерной чертой суфизма является его емкость и гибкость. Они позволяли подвести под него любую концепцию, любое мировоззрение. В нем узнавали элементы древних верований, различных философских и религиозных традиций, что спускало ему почитание самых разных представителей общества. В какую бы этнокультурную среду не проникал суфизм, повсюду он вступал во взаимодействие с местными доисламскими верованиями, причудливо переплетаясь с реликтами архаичных культов, обрядности, придавая им исламскую окраску. Местные доисламские культы и верования придавали суфизму в разных странах своеобразные черты и обеспечили распространение суфизма в самых широких народных массах, которыми, конечно, принимались не «интеллектуальный» или «элитарный» суфизм, а те его черты, которые были близки бытующим среди народа представлениям и обрядам, начиная с зикра и кончая расхожими представлениями о чудотворной силе. Вместе с тем, именно эти черты, обеспечившие суфизму повсеместную популярность, тесно связаны с одной из основных идей суфийской теософии — концепцией «совершенного человека», которая в простонародном исламе получила выражение в культе святых. Это позволило исследователям вслед за Р. Никольсоном утверждать, что «Суфизм — это одновременно и религиозная философия и народная религия ислама». Обращая внимание на связь суфийской теософии с народным культом святых, он убедительно показывает, что религиозная философия и расхожие народные представления и верования являются инстанциями одной из важных идей суфийского ми-

ровоззрения — концепции «совершенного человека». «Великие мухаммеданские мистики являются также святыми. Их жизнь принадлежит легенде и содержит наряду с возвышенными и трудными для понимания учениями, целый ряд чудес, которые они совершают. Они являются объектом бесконечного почитания и обожания, их могилы — святыни, к которым мужчины и женщины совершают паломничество в поисках их всемогущей помощи... Их право на святость связано с особенно сокровенной их связью с Богом, о которой свидетельствует экстатическое состояние и, главным образом, чудотворные способности («карамат»)). Святой, по мнению Р. Никольсона, является народным типом «совершенного человека». Получившая оформление в суфийской пантеистической философии концепция «совершенного человека», развивает известную многим мировоззренческим традициям идею микро- и макрокосма. Используя принципы метафорического антропоморфизма, в ней утверждается изначальная соотнесенность человека и вселенной. Так, одним из главных определений «совершенного человека» является осознание им своего тождества с богом. Этот опыт, которым обладали пророки и святые, излагавшийся в дальнейшем их последователям в туманных символах, по мнению Р. Никольсона, является основой суфийской теософии. Класс «совершенного человека», — считает он, — включал не только пророков от Адама до Мухаммада, но также избранных среди суфиев, людей, известных в народе как «вали» (мн. ч. араб. «аулие») ⁶¹. У арабоязычных народов святого называют также «шейхом», «муршидом» («проповедником» или «наставником»); у ираноязычных народов — «шейхом», «пиром», «нишаном»; у тюркоязычных народов — «шейхом», «пиром», «нишаном», «баба», «ата», «дэдэ». К этому же ряду терминов относится слово «дервиш» — синоним арабского «факир» или «бедняк». В узком значении дервиш — это нищенствующий аскет-мистик. В широком значении слово дервиш употребляется как синоним слова «суфий». Совершенный человек в облике вали, наби, шейха и т. д. является, по существу, наставником, советником, утешителем мусульманина в затруднительных жизненных обстоятельствах, посредником между ним и богом. В официальном исламе, как известно, нет так называемого рукоположенного духовенства, как, например, в христианстве. Эту роль «живых» авторитетов взял на

себя суфизм с его институтом наставничества, святых. Говоря о посреднической функции святого, Р. Никольсон отмечает, что он устраняет пропасть, которую Коран и схоластика создали между человеком и богом. Он приносит облегчение страдающим, здоровье больным, детей бездетным, пищу голодным, руководство тем, кто вверяет свои души его заботам, благословляя всех, кто приходит на его могилу и взывает к Аллаху во имя святого⁶². Способность святого благословлять связана со свойственной ему особой жизненной силой — «барака» (или «карамат», «харизма», т. е. благодатью — Р. М.). Эта сила обреталась человеком святостью и благочестием: тесной связью с Аллахом и пророком Мухаммадом. Такие святые могут стать столпами, от которых все в мире находится в зависимости. Считается, что после смерти святого эта сила придается его могиле. Поэтому паломники, посещая могилу или гробницу, касаются надгробных плит. Встречая здравствующего святого, они целуют его руки или ноги, чтобы приобщиться к его «духовной силе» (благодати — Р. М.). Сакральная сила придавалась также запискам со строками из Корана, которые святой раздавал как целительное средство от всех болезней, так же как и амулеты, обещавшие удачу и защиту от зла. Итак, суфизм — это не только религиозная философия, но и массовая народная религия ислама, в которой многие древние обычаи получают исламизированную оболочку, в частности, суфизм придал новую трактовку культу святых, который противоречит мусульманскому догмату о единобожии. Суфий становятся важными фигурами народного или бытового ислама, не только не уступающими, но и превосходящими в своем влиянии на народ представителей так называемого официального ислама. Как уже отмечалось, элементы суфийского мировоззрения и обрядности обнаруживают близость к доисламским традициям многих народов, в том числе и среднеазиатских.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ СУФИЗМА В ЮЖНОМ КАЗАХСТАНЕ.

СУФИЗМ — ИШАНИЗМ, ДЕРВИШИЗМ.

Среднюю Азию называли классической страной дервишизма. Сохраняя свои классические формы — братства (ордена), миссионерство и т. д., суфизм в Сред-

ней Азии, как и повсюду, где он получил распространение, приобрел свои отличительные черты. Эти черты, в частности, проявляются в ишанизме, который является по существу последней стадией среднеазиатского суфизма. Наиболее полную характеристику среднеазиатского суфизма позднего периода приводит О. А. Сухарева: «Сохраняя свое общее содержание, суфизм разделился на ряд орденов и ответвлений, значительно отличающихся друг от друга по обрядности и религиозной традиции, а также по происхождению... В XIX—XX вв. связь их с первоначальными суфийскими орденами осознавалась весьма слабо, суфизм выродился в ишанизм — каждый крупный ишан оказывался, по сути дела, основоположником отдельного ордена, возглавлявшегося, как правило, потомками его основателей. Разобщенность суфийских орденов привела к тому, что ишан стал для своих последователей единогласным авторитетом, единственной духовной властью, которая, по требованиям суфийской доктрины была абсолютной. Эта разобщенность вполне соответствовала раздробленности, характерной для поздних этапов феодализма»⁶³. «Ишан» (слово иранского происхождения) является одним из эпитетов представителей наиболее почитаемых у среднеазиатских народов представителей суфийского духовенства.

В XIX в. в южных районах Казахстана деятельность среднеазиатских ишанов получила широкий размах. Среди присырдарьинских казахов были известны бухарские и кокандские ишаны, в чуйской степи — туркестанские ходжи. Ишаны завоевывали признания казахской знати — «важных» казахов, которые «давали им руки», призывая Аллаха и пророка Мухаммада в свидетели постоянной верности своему наставнику, безграничной преданности ему до готовности пожертвовать ишану всем — «и своим телом и своей жизнью»⁶⁴. По мнению И. Гейера, в степи не было ни одного казаха, который не имел бы своего пира, являвшегося духовным главою семьи или даже целого рода; почитание этого пира переходило от поколения к поколению⁶⁵. Баурджан Момыш-улы в своих воспоминаниях писал, что наставником рода Байтана был ташкентский ишан Сейид-Акбар. В детстве ему приходилось слышать много рассказов взрослых об одаренности ишанов каким-то сверхчеловеческим духом и об их святости: «Даже в намеках запрещалось говорить что-либо нелестное в их адрес. Гова-

ривали, что ишаны, сидя у себя дома, видят всех и слышат всех, что для них нет никаких тайн». Из рассказов своего отца он знал, что к ишану в Аулие-Ата возили его заболевшую нервным расстройством мать («душу ее заделли злые духи»), которую не могли вылечить аульские знахари⁶⁶.

«Такие проводники из дервишей» наводняли степь до самой революции; «под их влиянием кочевники становились не столько мусульманами, в смысле принятия догматов и обрядов ислама, сколько личными почитателями шейхов, в которых они видели подвижников и чудотворцев»⁶⁷.

Суфийские организации и авторитеты на территории Южного Казахстана

Из наиболее значительных суфийских конгрегаций (братств, орденов), возникших на среднеазиатской почве — йасавийа, кубравийа, накшбандийа, чиштиа и бекташийа в Казахстане и Восточном Туркестане наиболее известными были три — йасавийа, кубравийа и накшбандийа. Широкая известность ордена йасавийа (султанийа), одного из ответвлений конгрегации накшбандийа, связана с именем знаменитого мистика Ходжа Ахмада ал-Йасави (XII в.) (далее — Ходжа Ахмад Ясави), считающегося основателем тюркской традиции мусульманского мистицизма. Ареал кубравийа достигал Закаспия. Одной из самых влиятельных являлась могущественная конгрегация ходжагон-накшбандийа, представителем которой был, например, Ходжа Исхак Вали (XVI в.), прославившийся миссионерской деятельностью среди казахов, киргизов и калмаков (джунгар). С белыми повязками поперек высоких черных папах (белый цвет — орденский цвет) дервиши ордена накшбандийа разъезжали по кочевьям казахов, киргизов, туркмен, проникая на Мангышлак*, в бассейн Эмбы, Урала и Волги, в Кызылкумскую пустыню.

Несмотря на то, что название ордена связано с име-

* О широком распространении и влиянии суфизма в Казахстане свидетельствуют петроглифы и орнаменты сакральных сооружений на Мангышлаке, которые «одухотворены за счет синтеза суфизма (принесенного шиитами еще в средневековье из Туркестана и Северного Хорасана) и живого наследия шаманской культуры евразийского ареала»⁶⁸.

ем Бахааддина Накшбанди, известного в среднеазиатском суфизме как «имам тариката, пир хакиката и образец, достойный подражания в знании шариката», трое-ратное паломничество к могиле которого стоило далекого путешествия к Каабе, традиция накшбанди не считает Бахааддина основателем ордена. Его историю, согласно некоторым источникам, связывают с Абу Йакубом Йусуфом ал-Хамадани (ум. 1140). Молчаливый тайный) зикр был возведен в число основных положений учения накшбандийа Абдалхаликом ал-Гидждувани (ум. 1220)⁶⁹. Характерная для этого учения практика оказалась близка местному населению, так как была со-вучна местным домусульманским традициям. Муридов того могущественного в свое время ордена можно было встретить по всему мусульманскому миру. Обширная ервишская корпорация оказывала значительное влияние на политическую жизнь Средней Азии и Казахстана в XV—XVI вв.

Многие поколения суфийских деятелей занимались распространением и утверждением ислама среди среднеазиатских кочевников. Активной миссионерской деятельностью отличался известный среднеазиатский шейх Ходжа Исхак Вали (ум. 1598)—основатель черногорской линии ходжей внутри ответвления ордена накшбанди-ходжагон⁷⁰. Ходжа Исхак Вали был сыном Ахмада Ходжаги-и Касани (Махдум-и Азам), которому приписывается обращение в ислам языческих народов Восточного Туркестана. Ходжа Исхак воспитывался учеником и преемником своего отца — Лутфуллой Чустии (ум. 1571—2), известного в преданиях как подвижник и чудотворец, заботившийся о распространении ислама среди кочевников Средней Азии⁷¹. Между Ходжа Исхаком Вали и его братом Мухаммад Амином (Ишан-и Калан) велась борьба за право руководства муридами их отца — шейха-муршида всего ответвления накшбанди-ходжагон. В результате этой борьбы внутри ордена возникли две группировки — белогорская (актаглик), возглавляемая Ишан-и Каланом, и черногорская (каратаглик), возглавляемая Ходжа Исхаком. Последователи Ишан-и Калана назывались ишкиййа, а последователи Ходжа Исхака — исакиййа и отличались цветом шапок: белогорцы (актаглик) носили белые, а их противники (каратаглик) — черные, с чем и связаны названия этих партий. Образовавшиеся партии отличались не столько

ривали, что ишаны, сидя у себя дома, видят всех и слышат всех, что для них нет никаких тайн». Из рассказов своего отца он знал, что к ишану в Аулие-Ата возили его заболевшую нервным расстройством мать («душу ее заделали злые духи»), которую не могли вылечить аульные знахари⁶⁶.

«Такие проводники из дервишей» наводняли степь до самой революции; «под их влиянием кочевники становились не столько мусульманами, в смысле принятия догматов и обрядов ислама, сколько личными почитателями шейхов, в которых они видели подвижников и чудотворцев»⁶⁷.

Суфийские организации и авторитеты на территории Южного Казахстана

Из наиболее значительных суфийских конгрегаций (братств, орденов), возникших на среднеазиатской почве — йасавийа, кубравийа, накшбандийа, чиштийа и бекташийа в Казахстане и Восточном Туркестане наиболее известными были три — йасавийа, кубравийа и накшбандийа. Широкая известность ордена йасавийа (султанийа), одного из ответвлений конгрегации накшбандийа, связана с именем знаменитого мистика Ходжа Ахмада ал-Йасави (XII в.) (далее — Ходжа Ахмад Ясави), считающегося основателем тюркской традиции мусульманского мистицизма. Ареал кубравийа достигал Закаспия. Одной из самых влиятельных являлась могущественная конгрегация ходжагон-накшбандийа, представителем которой был, например, Ходжа Исхак Вали (XVI в.), прославившийся миссионерской деятельностью среди казахов, киргизов и калмаков (джунгар). С белыми повязками поперек высоких черных папах (белый цвет — орденский цвет) дервиши ордена накшбандийа разъезжали по кочевьям казахов, киргизов, туркмен, проникая на Мангышлак*, в бассейн Эмбы, Урала и Волги, в Кызылкумскую пустыню.

Несмотря на то, что название ордена связано с име-

* О широком распространении и влиянии суфизма в Казахстане свидетельствуют петроглифы и орнаменты сагральных сооружений на Мангышлаке, которые «одухотворены за счет синтеза суфизма (принесенного шихами еще в средневековье из Туркестана и Северного Хорасана) и живого наследия шаманской культуры евразийского ареала»⁶⁸.

ривали, что ишаны, сидя у себя дома, видят всех и слышат всех, что для них нет никаких тайн». Из рассказов своего отца он знал, что к ишану в Аулие-Ата возили его заболевшую нервным расстройством мать («душу ее заделали злые духи»), которую не могли вылечить аульные знахари⁶⁶.

«Такие проводники из дервишей» наводняли степь до самой революции; «под их влиянием кочевники становились не столько мусульманами, в смысле принятия догматов и обрядов ислама, сколько личными почитателями шейхов, в которых они видели подвижников и чудотворцев»⁶⁷.

Суфийские организации и авторитеты на территории Южного Казахстана

Из наиболее значительных суфийских конгрегаций (братств, орденов), возникших на среднеазиатской почве — йасавийя, кубравийя, накшбандийя, чишти́я и бекташийя в Казахстане и Восточном Туркестане наиболее известными были три — йасавийя, кубравийя и накшбандийя. Широкая известность ордена йасавийя (султанийя), одного из ответвлений конгрегации накшбандийя, связана с именем знаменитого мистика Ходжа Ахмада ал-Йасави (XII в.) (далее — Ходжа Ахмад Ясави), считающегося основателем тюркской традиции мусульманского мистицизма. Арéal кубравийя достигал Закаспия. Одной из самых влиятельных являлась могущественная конгрегация ходжагон-накшбандийя, представителем которой был, например, Ходжа Исхак Вали (XVI в.), прославившийся миссионерской деятельностью среди казахов, киргизов и калмаков (джунгар). С белыми повязками поперек высоких черных папах (белый цвет — орденский цвет) дервиши ордена накшбандийя разъезжали по кочевьям казахов, киргизов, туркмен, проникая на Мангышлак*, в бассейн Эмбы, Урала и Волги, в Кызылкумскую пустыню.

Несмотря на то, что название ордена связано с име-

* О широком распространении и влиянии суфизма в Казахстане свидетельствуют петроглифы и орнаменты сакральных сооружений на Мангышлаке, которые «одухотворены за счет синтеза суфизма (принесенного шихами еще в средневековье из Туркестана и Северного Хорасана) и живого наследия шаманской культуры евразийского ареала»⁶⁸.

ем Бахааддина Накшбанди, известного в среднеазиатском суфизме как «имам тариката, пир хакиката и обра-ец, достойный подражания в знании шарната», трое-ратное паломничество к могиле которого стоило дале-ого путешествия к Каабе, традиция накшбанди не счи-ает Бахааддина основателем ордена. Его историю, со-ласно некоторым источникам, связывают с Абу Йаку-ом Нусуфом ал-Хамадани (ум. 1140). Молчаливый тайный) зикр был возведен в число основных положений учения накшбандийа Абдалхаликом ал-Гидждувани (ум. 1220)⁶⁹. Характерная для этого учения практика оказалась близка местному населению, так как была со-вучна местным домусульманским традициям. Муридов того могущественного в свое время ордена можно было встретить по всему мусульманскому миру. Обширная дервишская корпорация оказывала значительное влия-ние на политическую жизнь Средней Азии и Казахстана в XV—XVI вв.

Многие поколения суфийских деятелей занимались распространением и утверждением ислама среди средне-азиатских кочевников. Активной миссионерской деятель-ностью отличался известный среднеазиатский шейх Ходжа Исхак Вали (ум. 1598) — основатель черногор-ской линии ходжей внутри ответвления ордена накш-банди-ходжагон⁷⁰. Ходжа Исхак Вали был сыном Ахмада Ходжаги-и Касани (Махдум-и Азам), которому приписывается обращение в ислам языческих народов Восточного Туркестана. Ходжа Исхак воспитывался уче-ником и преемником своего отца — Лутфуллой Чусти (ум. 1571—2), известного в преданиях как подвижник и чудотворец, заботившийся о распространении ислама среди кочевников Средней Азии⁷¹. Между Ходжа Исха-ком Вали и его братом Мухаммад Амином (Ишан-и Ка-лан) велась борьба за право руководства муридами их отца — шейха-муршида всего ответвления накшбанди-ходжагон. В результате этой борьбы внутри ордена воз-никли две группировки — белогорская (актаглик), воз-главляемая Ишан-и Каланом, и черногорская (каратаг-лик), возглавляемая Ходжа Исхаком. Последователи Ишан-и Калана назывались ишкиййа, а последователи Ходжа Исхака — исакиййа и отличались цветом шапок: белогорцы (актаглик) носили белые, а их противники (каратаглик) — черные, с чем и связаны названия этих партий. Образовавшиеся партии отличались не столько

существом учения, сколько характером и качеством лиц, стоящих во главе их. Между духовными патронами-пирами этих по существу религиозно-политических партий происходила борьба за светскую власть. Противоборство этих группировок охватило не только Среднюю Азию, но и казахские и киргизские степи. Эти партии продолжали существовать и во второй половине XIX в., в связи с чем Ч. Ч. Валиханов писал: «В настоящее время внешних отличий не существует и вопрос «какой вы партии?» — считается нескромным, но тем не менее вражда их все еще сильна. Общеупотребительна брань: «проклятие на твоего патрона!» — показывает это расположение»⁷².

В агиографических сочинениях, посвященных Ходжа Исхаку Вали, сообщается, что «Ходжа Исхак подолгу жил среди язычников, снес восемнадцать киргизских и калмакских капиш и обратил в ислам восемнадцать тысяч неверных»⁷³. В рассказах о духовных подвигах Ходжа Исхака автор сообщает об исцелении им страдавшего недугом казаха, заставившее уверовать в него около двухсот семей; об обращении Ходжа Исхака, по просьбе одного из казахских ханов, к духам своих предков, чтобы появился источник воды, а когда молитвы были услышаны всевышним и из подножья горы забила вода, «государь и его нукеры уверовали в Хазрат-и Ишана». В одном из рассказов сообщается о вступлении хана Таваккула со ста двадцатью сыновьями и султанами в число муридов Ходжа Исхака. Поражение в сражениях и смерть Таваккула, последовавшие вскоре, приписываются тому, что Ходжа Исхак проклял хана за отступничество от черногорского учения, а в конечном счете за измену Ходжа Исхаку⁷⁴.

Ходжа Исхак был крупным идеологическим и политическим деятелем XVI в., с именем которого, в значительной степени была связана история распространения суфизма в Казахстане. Деятелей, подобно Исхаку Вали, в разное время было много. Одним из них является ташкентский целитель ишан Эт-йимас, снискавший у казахов славу благотворительностью и бескорыстием, который стал странствовать среди казахов, кочующих в долине Сырдарьи, отбывая в известные сроки сорокадневные молитвы в подземных кельях (хор-хана), вырытых им самим в четырех местах, остальное время он посвящал врачеванию, или точнее отчитыванию больных, так

как ишан был также и «касида-хан», т. е. обладал способностью посредством молитв исцелять от болезней. Во время эпидемии холеры в 1892 году «ишан неустоимо посещал больных холерою в степи от Чимкента до Перовска и, по словам киргиз (казахов — Р. М.), исцелял больных, возлагая на них свои руки. Вера в ишана была настолько велика, что его, 60-летнего старика, перевозили из аула в аул, а под конец эпидемии ишан настолько ослабел, что уже не мог ездить и его переносили на носилках»⁷⁵.

В Казахстане широко известно имя Ходжа Ахмада Ясави, родоначальника тюркской традиции в суфизме, основавшего ордена йасавийа (султанийа), от которого получили развитие различные ответвления.

Конгрегация йасавийа, сыграла важную роль в исламизации тюркских народов, в том числе и казахов. Характерной чертой учения йасавийа было то, что оно было учением странников, не имевшим самостоятельных ветвей и постоянных поселений, в котором существенная роль принадлежала религиозной практике⁷⁶, близкой древней религии тюрков. Так, в учении йасавийа получил развитие громкий зикр (джахр) или иначе «зикр пилы». В его церемонии были допущены женщины⁷⁷.

В Туркестане была известна вымышленная генеалогия Ходжа Ахмада, связывающая его происхождение с родом Фатимы (жены Халифа Али). «По ней шейх в одиннадцатом колене имел своим предком между прочим святого Исхак-баба»⁷⁸.

В 1989 году мне удалось познакомиться с генеалогией, восходящей к Мухаммад Ханафийа, сыну Али и другой его жены — Ханафийи (Хаулы). По этой родословной среди потомков Мухаммада Ханафийа упоминаются и Исхак-баба и Ходжа Ахмад Ясави (подробнее см. гл. *Культ святых*, раздел о святине Исхак-баба).

Считается, что духовным наставником Ходжа Ахмада был один из тюркских шейхов Арыстан-баба (Арыстан-баб). После его смерти Ходжа Ахмад прошел сложный курс духовного совершенствования в Бухаре, под руководством Ходжа Иусуфа ал-Хамадана. После смерти своего наставника он обучался у суфиев, получивших позднее известность под прозвищем «накшбанди». Вернувшись к себе на родину в г. Ясы (Туркестан), он снискал себе славу духовного главы местных тюркских народов. Уже при жизни он пользовался широкой извест-

ностью «за свое благочестие, аскетизм, и за высокие подвиги в суфизме, в котором он достиг вершин познания». Ахмад Ясави является автором известного сборника суфийских стихотворений, написанных на тюркском языке — «Хикмат» («Премудрость»). Умер он в 562 (1166—67) гг. В селении Сайрам (Чимкентская обл.) местные жители показывают могилы, почитаемые, как места погребения близких Ходжа Ахмада Ясави: отца Ибрагим-ата, матери Карашаш-ана, сыновей Латифа-ата, Мустафа-ата. В окрестностях Туркестана находится святыня Гаухар-ана — дочери Ходжа Ахмада.

И по сей день среди местного населения живы легенды о Ходжа Ахмаде Ясави. Согласно рассказанной мне местным жителем А. К-вым (1911 г. рожд.) легенде, давно — 600—700 лет назад в Сайраме жил праведный Ибрагим-ата, у которого был сын Ахмад. Ходжа Ахмад учился в местности Хаң-Копир (Ханский мост), его учителем был Ак-ата аулие. Однажды, вернувшись из мектеба, Ахмад увидел отца, обрабатывающего грядки моркови. Мальчик посоветовал отцу повелеть сорнякам самим выйти из почвы. Отец ответил, что не достиг такой силы. Тогда Ходжа Ахмед сказал: «Сорняки выйдите из почвы, а морковь остаься!». Сорняки тотчас повиновались воле Ахмада. Отец благословил сына и велел ему отправиться в кишлак Ясы и остаться там жить. По другой версии, пораженный чудотворной силой мальчика, Ибрагим-ата сказал: «двум головам не вариться в одном котле» и велел сыну переселиться в Ясы. Поэтому, уверял один из моих собеседников, могила Ибрагим-ата находится в Сайраме, а могила Ходжа Ахмада — в Туркестане. Согласно преданиям, жизнь Ходжа Ахмада была предопределена задолго до его рождения. По одному из них (рассказ А. К-ва, старожила Сайрама), пророк дал святому Арыстан-бабу на хранение хурму с тем, чтобы тот передал ее мальчику, который должен был родиться через 400 лет. 400 лет спустя Арыстан-баба пришел в края, указанные пророком — Аджалистан (Среднюю Азию) в поисках этого мальчика, чтобы передать ему «аманат» (сохранение) — финик. Мальчик сам узнал Арыстан-баба, и, получив финик, тут же его проглотил. Несколько опьянев от этого, Ахмад сплюнул в арык, вода которого с тех пор стала считаться целительной. Название этого арыка — «Хан-Копир», так же как и название местности, в которой учился знаменитый свя-

той. Считается, что на месте современного г. Туркестана он построил жилище, жил, трудился, совершал чудеса и помогал людям. На намаз отправлялся на белом верблюде в Мекку. Согласно преданию, достигнув 63 лет (возраста пророка Мухаммада), Ходжа Ахмад Ясави отрекся от мира и уединился в подземной келье, в которой «дневно и ночью молился».

Спустя годы, по распоряжению эмира Тимура (1338—1405), над могилой Ходжа Ахмада Ясави началось строительство мечети (завершено в 801/1398). Согласно легенде, все попытки возвести стены терпели неудачу по вине внезапно появившегося зеленого быка, который все разрушал. Явившийся во сне Тимуру святой будто бы предписал сначала построить мавзолей над могилой святого Арыстан-баба, и лишь после этого приступить к строительству мечети при его могиле. В открытой степи, недалеко от цитадели средневекового города Отрара, находится мавзолей святого Арыстан-баба. Этот памятник позднейшего происхождения, древняя же мечеть, построенная Тимуром, была разрушена землетрясением. В одном из помещений мечети расположены моельня и могилы последователей Арыстан-баба; в другой — усыпальница самого святого. «В отличие от других, надгробие Арыстан-баба поражает своими размерами; длина его около 2-х сажень». Считалось, что такого роста достигал сам Арыстан-баба, обладавший незаурядной силой. Знаменитый котел, находящийся в мечети Ходжа Ахмада Ясави, когда-то принадлежал Арыстан-бабу и и будто бы был перенесен им на своих плечах из Отрара в Туркестан⁷⁹. Арыстан-баба (Арыслан-баба) пользовался широкой известностью в Средней Азии. На его территории находится «несколько почитаемых мусульманами мест, связываемых с именем Арыслана-баба. Его обычно представляют в полтора-два человеческих роста, сказочно физической силы, прожившим 900 лет»⁸⁰.

Популярность святыни Ходжа Ахмада Ясави принесла широкую известность Туркестану, который вместе с близлежащими селениями вскоре превратился в крупнейший религиозный центр. Сфера его влияния охватывала многие районы Средней Азии, достигнув даже Сибири. Духовная жизнь этого религиозного центра определялась азлером (представитель дервишества) г. Туркестана. Он руководил зикром в ханаке. Двенадцать азлеров поочередно совершали в хильвете (подземная

мечеть) зикр. Во время этих зикров исполнялись хикматы Ходжа Ахмада Ясави. Здесь совершался громкий зикр — джахр, или иначе «зикр пи́лы» («зикр-и ара»), Его участники сидели у михраба, образуя кольцо (халка); качая в такт головами, они выкрикивали: «гей!, Ху!». Пир и его четверо учеников стояли за кругом сидевших и распевали стихи из Хикмата Ходжа Ахмада. В общем гуле можно было услышать своеобразную мелодию, в которой звучал «звук большой пи́лы, пилящей дерево»⁸¹.

Каждую неделю, по пятницам, в Туркестанской мечети, после джума-намаза для паломников готовилось поминальное блюдо «ата ала кожу» («шюлен», «халима»). Считалось, что чудотворная сила Ходжа Ахмада наполняла котлы необходимым количеством «халима».

Велика была сила воздействия величественного мавзолея — его архитектуры, внешнего и внутреннего декора, его многочисленных чудес. Чудесным считался камень-зеркало («айна-таш»), кирпич, которому суждено было упасть в день светопреставления, кувшин, который будто бы повесил сам Тимур, положив в него золотую тиллю, котел, оказывавшийся доступным для человека любого роста.

Среди мусульман широко бытовало убеждение, что быть погребенным вблизи святого, значит обрести защиту от гнева божьего на страшном суде. Для погребения своих близких казахи, как и другие народы Средней Азии, обычно выбирали места, где покоился прах какого-либо святого (аулие). Нередко богатые и знатные люди перед смертью завещали родственникам перевезти их тела к могиле особо уважаемого аулие, даже, если она находилась далеко от их кочевки. Следуя этой традиции, в мечети и на ее территории похоронено много известных личностей — хан Среднего жуза Аблай (XVIII в.), хан Старшего жуза Жолбарс (XVIII в.), Абулхаир-хан (XV в.), отец казахского султана Ураз-Мухаммеда (XVI в.) и другие. В Туркестане был похоронен казахский хан Ишим (хан Есим) (XVII в.), мавзолеей которого не сохранился до наших дней. В одном из причитаний вдова обращается за помощью к святым и пирам, чтобы ее покойный муж получил место в раю. Указывая на знатность рода покойного мужа, она отмечает, что «дед его получил место около самого Азрета».

В XIX в. погребения почетных и состоятельных мусульман вблизи святого приобрели столь широкий раз-

мах, что царская администрация была вынуждена запретить хоронить людей в мечети⁸². В связи с тем, что для многих мусульман желание быть погребенным под сенью великого святого было неосуществимо, широкое распространение получили так называемые «могилки для души». Считалось, что где бы ни был погребен человек, его душа непременно переселится в мечеть святого в приготовленную для нее заранее могилку. По свидетельству Н. С. Лыкошина, один из его спутников по поручению своего знакомого казаха «насыпал могилку для его души» в мечети Ходжа Ахмада Ясави, в помещении, где находилась могила Аблай-хана. Бесчисленными возвышениями, вершка два вышиной, имитирующими насыпи на мусульманских кладбищах с воткнутыми в них прутьями как на настоящих могилах, был усеян земляной пол целого угла мечети⁸³. Подобная имитация могильных сооружений встречается и в других местах Средней Азии, например, в Хорезме.

Доходы мечети составляли многочисленные пожертвования, вакф в виде двух гостиных дворов, каравансарай, а также земельные участки.

Многочисленные туркестанские ходжи, связывающие свое происхождение с именем Ходжа Ахмада Ясави, разъезжали по казахским аулам, демонстрировали свою святость «одних проклиная, других благословляя, читая молитвы и раздавая освященные талисманы, получая от казахов за это различные подношения»⁸⁴.

ФОРМЫ ПРОЯВЛЕНИЙ СУФИЗМА В НАШИ ДНИ

После Октябрьской революции, подорвавшей прежние устои всей общественной жизни и вскоре установившей жесткие ограничения в религиозной деятельности всего населения страны, наблюдался некоторый спад религиозной активности Туркестанского религиозного центра. По свидетельству 103-летнего С. М-ва, жителя Туркестана, после революции многие ишаны покинули край*. Уменьшилось число паломников, жертво-

* Сам он много лет был имамом в разных мечетях, в том числе и в Туркестанской. Он подчеркнул недопустимость верить человеку человеку, тем самым выражая неодобрительное отношение так называемого официального духовенства к суфийскому духовенству.

приношений, спрос на амулеты (тумары). Но, несмотря на это, мечеть по-прежнему оставалась центром религиозной жизни в Южном Казахстане. В настоящее время ушли в прошлое коллективные радения. По словам старожил, о редких случаях зикров им доводилось слышать только в довоенное время. Между тем это не значит, что суфизм-ишанизм изжил себя полностью. С ним связана существующая и в наши дни определенная категория неофициального духовенства. Ишаны по-прежнему связывают свою деятельность со святынями в качестве смотрителей (ширакши), они продолжают заниматься целительной практикой — отчитыванием больных (дуаеры), амулетами-дуа, выступая в качестве целителей, знахарей (тауп), или суфиев (сопы) — сунечи (специалист по обрезанию детей). Об этом свидетельствуют материалы, полученные мною в Чимкентской области в последние годы.

И в наши дни во время праздников Ораза-айт и особенно Курбан-айт у мавзолея Ходжа Ахмада можно увидеть людей, которые представляют себя как потомков местных ходжей, предлагают верующим прочитать молитву, осколки изразцов и кирпичей от реставрируемых средневековых сооружений (подробнее об этом см. «Культ святых», раздел об обряде поклонения).

В Южном Казахстане, в 1989 г., я познакомилась с семьей кожа, члены которой с давних пор являются смотрителями (ширакши) местной святыни Кара-бура.

По рассказу представителя этой семьи, кашгарский святой Аппак-ходжа является его предком по материнской линии. Два потомка Аппак-ходжи, братья Шакарим и Шакасим, покинув Кашгарию, прибыли в Южный Казахстан. Шакарим обосновался в Туркестане, у святыни Ходжа Ахмада Ясави, а Шакасим — у святыни Кара-бура. С тех пор все потомки Шакасима из поколения в поколение, по наследству являются ширакши святыни Кара-бура.

В семье хранятся посох и кашкуль (кабак) — сосуд для подаяний, сделанный из желудка кошмара (барансамаца), который, согласно преданию, был оставлен Бахаадином Накшбанди потомкам в память о себе. По форме он напоминает тыкву (кабак) черного цвета, в которой сделано полое отверстие. К кашкулю прилагаются две деревянные палочки. К одной из них прикреплено металлическое кольцо с тремя маленькими колечками.

Таких колечек когда-то было много, но их постепенно разобрали паломники. Согласно легенде, в тот момент, когда Сулейман-пайгамбар (Ибрагим—*Р. М*) готов был принести в жертву своего сына (Исмаила — *Р. М.*), Аллах, желая спасти его, послал Сулейману овцу *. Разделявая овцу, Сулейман бросил ее внутренности в реку (дарью). Из них в воде выросло дерево, на котором вскоре появилось много кашкулей. Мне было предложено приложить кашкуль к уху, чтобы убедиться, что в нем слышны звуки морского прибоя. Много лет назад дед рассказчика в дни айта вешал кашкуль на шею и с ним ходил по селению. Звон колечек, возникавший из-за постукивания палочками по плечу, привлекал внимание односельчан. Обходя селение, он обращался к богу с просьбой послать людям благоденствие. Люди бросали в кашкуль монеты, которые впоследствии в качестве тумара прикреплялись к одежде детей. Как в прошлом, так и в настоящее время, кашкуль является объектом поклонения. Больные люди, бездетные женщины приходили в дом ширакши, чтобы испить из святого кашкуля воды. Считается, что местная жительница Б. М-ва — одна из многих женщин, которая после паломничества к кашкулю стала многодетной матерью. По уверению рассказчика, в настоящее время сохранилось только два кашкуля — один у него, другой — в Коканде. По его словам, был еще третий кашкуль желтого цвета у Шакарима, который, к сожалению, сломали его дети. В то же время он отмечает, что слышал, будто бы таких кашкулей много в Бухаре. Кашкуль перешел к его матери по наследству. Наследственной является и обязанность быть ширакши, которую в настоящее время выполняет его мать. В связи с ее преклонным возрастом сын оказывает ей в этом большую помощь. Он, как утверждал один из местных жителей, обладает даром предвидения. Так, однажды он пришел в дом этого сельчанина и сказал, что хозяин ему должен дать 15 рублей, заметив при этом, что он — редкий посетитель и просто так не заходит к людям; будто бы приснившийся ему сон вынудил его прийти в этот дом. Однако хозяин, не приняв всерьез слова гостя, отправил

* Рассказчик ошибочно утверждает, что пророк Сулейман (Соломон) готов был принести в жертву своего сына Исмаила. Тогда как по исламской традиции эта легенда относится к пророку Ибрагиму (Аврааму) и его сыну Исмаилу.

его ни с чем. Уходя посетитель пообещал, что хозяин сам прибежит к нему домой и будет просить его о помощи. Так случилось, что вскоре у этого сельчанина заболел сын. Ребенок оказался в больнице; попытки улучшить его состояние не приносили успеха. И тогда он почему-то вспомнил о госте и бросился к нему домой, прося его о помощи. Он готов был дать любую сумму денег. Тот навестил ребенка, прочитал молитву и «поплевал» на него (чтобы таким образом передать ему свою благодать — *Р. М.*); после этого состояние ребенка будто бы стало заметно улучшаться.

Эта семья представляется крайне примечательной. Ее генеалогическое древо восходит к реальному историческому лицу — восточнотуркестанскому суфию Хазрат Ишану, или иначе Хидайаталлах (Аппак)-ходже (XVII в.), правнуку знаменитого среднеазиатского суфийского деятеля Махдум-и Азама. Он был главой белогорской секты ишкийяа ордена накшбанди-ходжагон в Восточном Туркестане. «Народная традиция Кашгарии наградила его... чертами национального героя и защитника. Мазар его в Кашгарии до самого последнего времени пользовался громадной популярностью». Умер Аппак-ходжа в марте 1694 г. (1105 г. х.)⁸⁵.

Представляется важным подчеркнуть, что не везде связь группы ходжей с суфизмом очевидна. А в данном случае она не подлежит сомнению. Ходжа — дед рассказчика — смотритель святыни вел себя как настоящий дервиш-каландар ордена накшбандийя.

С именем Ходжа Ахмада Ясави связаны две группы ходжей — бахшанш-кожа и куйымшакты-кожа, потомков которых можно встретить в Туркестане и в наши дни. Легенда о бахшанш-кожа гласит, что у младшего брата Ходжа Ахмада Ясави — Азрет Садира был сын Ходжа Момын-ата. Ходжа Ахмад относился к нему как к своему сыну. Люди так и называли его сыном Ходжа Ахмада Ясави. У Ходжа Момын-ата был сын Азрет Алеуддин-шейх. Сына Азрета Алеуддина-шейха — Азрета Камаледдина-шейха народ называл Бахшаншем. У Бахшанша было пятеро детей — родоначальников казахских ходжей — Утес-шейх, Ткенш-шейх, Абибе-шейх, Абибулла-шейх, Абилхан-шейх. Существует еще одна легенда, согласно которой у Ходжа Ахмада был единственный сын, которого убили родственники святого. Узнав об этом, святой обратился к богу с просьбой, чтобы он

отметил каким-нибудь знаком убийцу, что позволило бы ему узнать их на том свете. Аллах исполнил его просьбу, сделав так, чтобы у них появился в конце позвоночника маленький отросток. С тех пор представители этого рода из поколения в поколение являются обладателями этого необычного знака. По словам А. Б-ва, как уже отмечалось, в настоящее время в Туркестане насчитывается примерно 7—10 семей куйымшақты кожа.

С традицией среднеазиатского мистицизма связана своеобразная фигура суннечи-сопы, которую еще совсем недавно, в 1988 г. можно было увидеть в селениях Сузакского района, в частности в с. Жуантобе. Это был старик по имени Тургай, а по прозвищу «Опак-сопак», который занимался обрезанием детей. Примечательным в его облике была палка (аса), обтянутая разноцветными лоскутками и увешанная подвесками. 28-летний житель с. Жуан-тобе рассказал мне, что как-то Тургай попросил местного шофера подвести его на машине, однако шофер отказал ему в этой просьбе. Тогда Тургай сказал, что он окажется на месте раньше шофера и в ожидании его будет кипятить воду для чая. Так и случилось. Старики говорят, что «Опак-сопак» умеет летать, и что все, что он получал в качестве вознаграждения за обрезание, раздавал людям.

Таким образом, суфизм в Южном Казахстане получил распространение в своей специфической среднеазиатской форме — ишанизме и в своеобразных формах дервишизма. Суфизм сыграл важную роль в распространении ислама и складывании его простонародных форм у казахов. Казахи не были знакомы с суфийскими учениями. Нередко в их сознании ишаны и муллы не различались. В представлении казахов ишан был тем же муллой, но в отличие от простого муллы наделялся большими чудотворными способностями. Такой чудотворец назывался «Большим муллой» («Үлкен молда»).

Близость некоторых идей и элементов обрядности суфизма местным доисламским верованиям и культам позволила суфизму завоевать популярность у широких народных масс.

Суфизм оказал решающее влияние на традицию почитания святых в исламе, дав ей много объектов поклонения. Суфизм оказал существенное влияние на сохранение многих доисламских воззрений и культов казахов. В настоящее время его проявления обнаруживаются в

группах так называемого неофициального духовенства (ходжей, ширакши, дуана, сопы), в культе святых, в шаманской практике. Эти вопросы специально рассматриваются в разделах «Культе святых» и «Доисламские представления у казахов Южного Казахстана».

КУЛЬТ СВЯТЫХ В ЮЖНОМ КАЗАХСТАНЕ

Культе святых занимает важное место в протонародном исламе. Уже не раз говорилось, что культ святых в христианстве и исламе — это уступка политеизму. В нем сохранились реликты почитания богов политеистических религий.

Мусульманский культ святых, занимавший важное место в религиозной жизни многих народов, сложился под влиянием арханчных идей, хранивших представления о многочисленных божествах, которые в исламе приобрели новое толкование в соответствии с духом новой религии. Впервые это установил венгерский востоковед И. Гольдштерн. «Почитание святых стало оболочкой, под которой внутри ислама могли сохраниться уцелевшие остатки побежденных религий»⁸⁶. Он обращал внимание на то, что «в некоторых мусульманских слоях оно (почитание святых — Р. М.) по своему значению переросло сущность религии и стало той действительной формой, в которой проявляется религиозное сознание народа»⁸⁷. Культе святых искажил первоначальное вероучение ислама, по существу сведя на нет роль веры в предопределение. В тяжелые минуты своей жизни — болезнях, различных бедах мусульманин, не полагаясь на волю судьбы, пытается отвлечь от себя несчастья. Он обращается к святому с просьбой, чтобы тот повлиял на обстоятельства, которые, согласно мусульманскому вероучению, предопределены Аллахом.

Сохраняя общемусульманские черты, культ святых у разных народов приобретал специфическое содержание. Это было связано с особенностями социально-экономического развития конкретного народа, его этнической историей, характером культурных традиций. Повсеместно продолжало существовать поклонение подвергнувшимся исламизации святыням, восходившим своими корнями к традиционным доисламским культам. Таким образом, культ святых «своими провинциальными, мест-

ными особенностями придал «единой», «вселенской» системе всеобщего ислама народный, обусловленный местными особенностями характер»⁸⁸.

Культ святых в Южном Казахстане в целом не выходит за пределы общемусульманской традиции, хотя, как и в других регионах распространения ислама, он отмечен местными своеобразными чертами. Как и у среднеазиатских народов, в Южном Казахстане можно выделить следующие основные категорий святых: 1. святые, образы которых связаны с ранней историей ислама — первыми халифами, сподвижниками и преемниками пророка Мухаммада, членами их семей; к этому же ряду относятся святые, образы которых заимствованы из коранической традиции; 2. святые — средневековые суфьи, основатели и руководители школ и орденов, их сподвижники и последователи; святые — суфьи, принадлежащие к местным ишанским династиям, известность которых не выходила за пределы определенных районов; 3. святые — родоначальники родов и племен, генезис которых тесно связан с культом предков; 4. святые, образы которых характеризуются неопределенностью, отсутствием каких-либо «житий»; святые — покровители местности; 5. святые, образы которых хранят черты доисламского культа природы; 6. святые — покровители профессиональных занятий; 7. представители местной аристократии, правители, представители их семей, места захоронения которых почитались благодаря тому, что располагались рядом с мазарами популярных святых.

Святые, образы которых связаны с официальной исламской традицией

Ислам, утверждавший в завоеванных странах новое религиозное мировоззрение, в условиях борьбы с древними культами широко использовал имена пророков, деятелей раннего ислама, культ которых должен был вытеснить культ прежних божеств. В Средней Азии и Казахстане, как и в других регионах традиционного распространения ислама, широкой популярностью пользовались имена ближайших сподвижников Мухаммада — Абубекр, Омар, Осман, Али. Их имена, овеянные многочисленными легендами, глубоко проникли в народный быт. Особой известностью у казахов Южного Казахстана пользуется имя Хазрата Али, двоюродного брата и

зятя пророка Мухаммада. С его воображаемым пребыванием в том или ином месте Средней Азии связана не одна святыня⁸⁹. Вместе с тем, в числе местных святых, как показывают новые этнографические материалы, оказались и члены его семьи. Так, в окрестностях с. Сузак я обнаружила длинное погребение, которое почти сравнялось с землей. Лишь былая, очевидно, внушительная кладка из камней обозначает его контуры. У изголовья, на вершине груды камней покоятся величественные рога архара. Они были привязаны белой тканью к шесту, венчаемому полумесяцем. Надпись (современным шрифтом) на лежащей рядом мраморной плите гласит: «Хазрат Али Угли Мухаммад Анафия». Могила обнесена довольно высоким железобетонным ограждением прямоугольной формы; к нему, в одном месте, представлена небольшая лестница. Явно очень старое погребение отмечено следами недавней и весьма основательной реставрации. На одной из стен ограждения большими буквами, рядом с именем погребенного, начертано имя реставратора — местного молда А. По уверению молда А., Мухаммад Анафия (Ханафийа — Р. М.) возглавлял войско, пришедшее из Мекки. И в этой могиле он поконит со всем своим войском. Более подробные сведения я получила от А. Б-ва. Согласно рассказанной им легенде, один из халифов пророка Мухаммада — Азрет Али возглавил войну за приобщение к исламу неверных. Он отличался необыкновенным ростом, достигавшем 32-х метров и неуязвимостью под ударом кинжала. Ему удалось захватить в плен дочь правителя иудеев Ханафийю. Чтобы избежать участи рабыни и освободить пленных, она обратилась к пророку Мухаммаду с тремя просьбами: 1 — обратить ее в исламскую веру; 2 — удочерить ее; 3 — стать второй женой Азрет Али (первой, как известно, была Фатима). Эти просьбы Ханафийи были удовлетворены. С позволения пророка она назвала своего сына Мухаммадом Ханафийа. Таким образом Мухаммад Ханафийа был сыном Азрет Али и Ханафийи. Именно ему, по убеждению молда Аши, принадлежит могила в окрестностях Сузака. С. Н-в, местный знаток старины, настроен более критично. По его мнению, ни Азрет Али, ни его потомки не доходили до этих мест. У этой могилы, принадлежащей неизвестному человеку, когда-то обосновался ширакши, чтобы иметь доход от поклонения к ней. И люди, знавшие об этом,

не совершали к ней паломничества. Что касается большинства местных жителей, то они ничего определенного об этой могиле не могли мне сообщить. Судя по всему, преданная забвению очень старая могила, будто бы принадлежащая Мухаммаду Ханафийа, возрождена усилиями лишь одного человека. Причем, несмотря на то, что она не может не привлечь внимания путника, мне не удалось обнаружить каких-либо признаков паломничества к ней. В приведенной легенде речь идет о Мухаммаде б. ал-Ханафийа, сыне халифа Али и Хаулы, женщины из племени бану ханифа. Он появляется на политической сцене с притязаниями на имамат после убийства ал-Хусейна. Мухаммад б. ал-Ханафийа умер в 700 г. н. э.⁹⁰ Он стоит у истоков шиитского догмата о «скрытом имаме» («скрытых праведниках»). Известно, что шиитские идеи нашли отражение в идеологии и культовой практике суфизма, а шиитские авторитеты, упоминаются в нисбат, т. е. в «генеалогии» или точнее цепи преемственности духовного руководства, того или иного суфийского ордена, как правило, в его основании⁹¹. Интересно, что генеалогия кожа (ходжей), приводимая информатором А. Б-вым начинается с Али и его сына Мухаммада б. ал-Ханафийа.

Члены семьи Хазрата Али известны и в других местах Средней Азии. В мавзолее Карандж-бобо около Хазараспа будто бы покоится святой Имам Юнус — внук Хазрата Али, сын имама Мухаммада (Мухаммада б. ал-Ханафийа)⁹².

В кругу местных святых Южного Казахстана особое место занимает святой Баба-ата, который, согласно преданию, является потомком Мухаммада Ханафийа в седьмом поколении.

Недалеко от селения Баба-ата (Сузакский р-н, Чимкентская обл.) находится мавзолей святого Баба-ата. С именем Баба-ата связана история этого края. Как отмечал А. Б-в, местный житель и хранитель старины, настоящее имя святого Исхак-баба. Его стали называть «Баба» («Дед») следуя древней традиции, табуирующей имена предков.

Согласно легенде, рассказанной А. Б-м, с целью распространения ислама в Южный Казахстан сначала прибыли старший брат святого Абдажалил-баба, а затем отец — Абдрахман-баба. Абдажалил сражался с казахами в Каратау. Был ранен. Умер в этих местах, но похо-

ронен в Самарканде. В Южном Казахстане шли кровопролитные сражения за веру. Казахи оказывали сильное сопротивление исламским войскам. В Таразе (Джамбул) был похоронен отец Исхак-баба — Абдрахман-баба. После смерти старшего брата, его сменил Исхак-баба. Он изменил тактику приобщения казахов к исламу. Исхак-баба вызвал полководцев в свою крепость и приказал прекратить войну. Он объявил, что казахи — не враги. Они должны сами решить: принять им новую веру или нет. Исхак-баба сделал своим наместником казахского полководца Баба-Тукты-Шашты-Азиза. Используя его авторитет, Исхак-баба обратил в ислам всех каратауских казахов только проповедями, без кровопролития. Исхак-баба пользовался большим уважением. Он умер в IX в. Над его могилой сначала был построен каменный домик. Позже здесь была построена маленькая мечеть, которая спустя некоторое время, разрушилась. Настоящий мавзолей был воздвигнут в 1820—1830 годах. Родословная Исхак-баба восходит к халифу Али. Родоначальником является Хазрат Али, за ним следуют Мухаммад Ханафийа, Абиль Патта, Абдыжамиль, Абдыжафар, Абдыкахар-баба, Абдырахман-баба, Исхак-баба, Ярдиль-шейх, Исманль-шейх, Омар-шейх, Хусайн-шейх, Махмуд-шейх, Кахар-шейх, Ибрагим-ата — отец Ходжа Ахмада Ясави *.

Среди местных святых оказались и другие деятели раннего ислама. Санд ибн Абу Ваккас (Сад Ваккас), сподвижник и полководец пророка, широко известен не только в Средней Азии и Восточном Туркестане, но и в Казахстане. В Сайраме есть могила, которая по мнению местных жителей, принадлежит святому Садуакаса-ата, сподвижнику и батыру пророка Мухаммада. Согласно бытующей здесь легенде, с целью обращения местного населения в ислам, он прибыл в Среднюю Азию и Казахстан с большим войском. В Сауране этой иноземной силе противостояла девушка-воин, которая в поединке уничтожила все войско противника. Потеряв своих воинов, в поединок с девушкой вступил сам Садуакас. Святость Садуакаса делала его неуязвимым. Де-

* Как выяснилось, родословная, с которой познакомил меня А. Б.-н, является лишь фрагментом весьма обстоятельной родословной ходжей, приводимой, например, в сочинении «Тарихи-аминия» (XIX в.)⁹³

вушке удалось лишь легко ранить его⁹⁴. Могил Сад Ваккаса в «мусульманском мире» немало. Одна из них, например, находится в долине р. Сумбар в Туркмении*. Допускается предположение, что в Хорезм имя Сад Ваккаса проникло вместе с мутазалитством, видным деятелем которого он являлся. Очевидно именно отсюда имя Сад Ваккаса распространяется по всей Средней Азии, в южных районах Казахстана. В отличие от легенд, записанных в Хорезме и Туркмении, в южноказахстанском ее варианте отмечается непосредственная причастность Садуакаса к делам религии в его первоначальной ипостаси воина «за веру», что указывает на сильное влияние исламской книжной традиции. В этом образе Садуакаса обнаруживаются черты, отмеченные Г. П. Спесаревым в Хорезме, которые «ярко иллюстрируют один из характерных процессов в истории религии на стадии сложения и дальнейшего развития классового общества — процесс наделения сверхъестественными свойствами социальных сил в целом и отдельных лиц из числа господствующих классов»⁹⁵. По словам жителя Сузак С. Н-ва, Садуакас является покровителем мясников. Он отличался необыкновенной меткостью в сражении, одним ударом рассекал врага на две равные части. Вот почему мясник, разделявая тушу животного и занося над ней топор, произносит: «Нйа, Садуакас! Менің колым емес, Садуакастың колы!» («О, Садуакас! Это — не моя рука, а рука Садуакаса!»).

С эпохой распространения ислама связано немало святых имен. С именем Кара-хана, основателя династии караханидов, способствовавшего распространению ислама, связан образ святого Аулие-ата, похороненного в городе, названном его именем — Аулие-ата (ныне — Джамбул — Р. М.). Мавзолей Аулие-ата, правда, заново отстроенный, существует в наши дни.

Характерной чертой традиции почитания святых в Южном Казахстане является то, что в кругу местных святых значительную группу составляют святые воины, полководцы, будто бы погибшие за веру. Информация о многих из них ограничивается только этими скудными сведениями. Особенно много таких святых находится в с. Сузак и его окрестностях. Это Жаланаяк азер аулие, который по словам молда А., был очень красивым чело-

* Устное сообщение В. Н. Басилова.

веком. На месте его погребения сохранилась сагана и часть стены разрушенного временем кумбеза. В центре цементного фундамента квадратной формы с округлыми углами, в окружении деревьев возвышается сагана, принадлежащая Жылтырак-баба аулие. В изголовье установлены рога архара, обернутые в ткань. На вершине холма, привлекая своей белизной, высится кумбез Мамед-Кальле. На пустынном кургане затерялась одинокая могила Шаймердена-аулие*.

В Чимкентской области широкой известностью пользовался образ святого Укаша-ата. Одна из версий легенды о нем записана мною со слов местных жителей, в частности, бывшего дуана Амана, Укаша-ата прославился тем, что принимал участие в распространении ислама среди неверных калмаков (джунгар). Он будто бы обладал чудесной неуязвимостью, которую утрачивал только во время намаза. Этим воспользовались непримирившиеся с новой верой калмаки, напавшие на него во время очередного намаза. Они отсекали ему голову, которая, откатившись, упала в расщелину, тотчас превратившуюся в колодец. Одной из примечательных особенностей этого святого был его рост. Согласно одной из версий, он достигал 45 метров. Даже после смерти на поверхности его могилы можно было видеть открытые от колен ноги, которые будто бы продолжали расти. Укаша-ата возведен в ранг большого святого, так как видел печать пророка. Святым считался и колодец, находившийся неподалеку от надгробного сооружения Укаша-ата. Рассказывают, что один человек будто бы хотел измерить посохом (аса) глубину колодца, который, не удержав, выронил из рук. Вскоре, отправившись в паломничество в Мекку, он увидел у одного человека свой посох и попросил вернуть его. Ему пришлось объяснить, что измеряя глубину колодца, он уронил посох, который течением воды был вынесен на поверхность воды в святом городе, так как арык из колодца ведет прямо в Мекку.

Среди местного населения бытовало поверье, что воду из колодца удавалось извлечь только безгрешному человеку. В конце 1980-х годов захоронение находилось в за-

* Обычно в Средней Азии почетное прозвище «Шахи Мардан» («Царь мужей») прилагают к Али, намышленным могилам которого в Средней Азии немало. Возможно, что могила Шаймердена-аулие относится к числу могил Али.

пущенном саду и представляло собой унылое и грубое сооружение, отличавшееся необыкновенной длиной. Направляясь к святыне Укаша-ата, я встретила на своем пути одинокую могилу, лишь немногим уступавшую в длине могиле Укаша-ата; в изголовье ее высился шест, который, также как и проволоочное ограждение, был увешан многочисленными тряпочками, издавлек привлекая внимание путника. Считается, что могила принадлежит святому Ер-Кояну (Коян-ата) — сподвижнику Укаша-ата. Относительно длинные надгробия святых отмечаются не только в Казахстане. Широко известный среди каракалпаков святой Шамун-наби обладал 27-метровой гробницей. Поражала своими размерами могила турецкого шейха некоего Бехаэддина, павшего в битве с византийцами. В Самарканде был известен мазар мифического ходжа Данияра (пророка Даниила), о котором Л. И. Климович писал: «...Спекуляция с ростом могилы этого «святого» принимала столь отвратительные формы (покойник, якобы, ее «вытянул» в длину более, чем на 20 метров!), что даже царские чиновники вынуждены были издать приказ, запрещающий ее дальнейшее удлинение. С того времени заключенная в каменное здание могила больше не растет»⁹⁶. С именем святого Узун-ата (Длинный отец) связывалось название местности «Узун-ата на левом берегу р. Сырдарьи Чимкентского уезда, граничившего с Ташкентским уездом. Святой под таким же именем — Узун-ата погребен около Чарджоу «под гробницей в 18 аршинной длиной». Погребенный в предместье г. Дамаска шейх Памбукбаба, услышав как один из присутствующих на похоронах сказал: «шейх умер», будто бы выставил ногу в доказательство того, что он жив. С тех пор на могиле его собираются паломники и обвязывают ему ногу тряпками. В связи с этим сюжетом В. А. Гордлевский отмечает двойственность представления о находящихся на поверхности земли частей тела покойника: «Обыкновенно (т. е. не применительно к данному случаю), наоборот, думают, что раз земля не принимает тело в свои недра, это указывает на греховность покойника»⁹⁷. Это замечание важно для интерпретации мотива об исполинском росте и оказавшихся на поверхности погребения ног святого Укаша-ата в свете данных о могиле первого казахского певца и шамана — Коркута. По казахским преданиям, «Хоркут этот был ростом в 2 сажени (в полураз-

валившемся памятнике его, над тем местом, где он положен, еделан действительно глиняный гроб (т. е. надгробие — Р. М.), в 2 сажени, и так как весь гроб по величине своей не мог поместиться внутри памятника, то часть его оставлена за стеной»⁹⁸.

В рассказах о могиле Коркута подчеркивается, что «ноги Хорхут-ата будто бы постоянно бывают высунуты наружу из могилы, хотя они всегда немедленно засыпаются заботливой рукой богомольцев, все-таки постоянно можно видеть их снаружи..., ...Хорхут-ата был человеком постоянной святости, но однажды и он согрешил перед Богом, неумышленно во время сна задев ногами сестру, отчего Всевышний наказал святого, оставляя его ноги навсегда обнаженными»⁹⁹. Возможно, образ святого Коркута послужил архетипом целого круга святых в Южном Казахстане, могилы которых отличались большими размерами.

Высказывалось мнение, что образы святых-исполинов связаны с огузской традицией: «все путешественники отмечали длину древней гробницы Коркута, как и других памятников, связанных преданием с „веком огузов“»¹⁰⁰. Действительно, в мифологических представлениях древних тюрок значительное место занимали божества-исполины, некоторые из них в результате эволюции постепенно приобретали демонологический характер¹⁰¹. Так один из главных демонологических образов в казахском шаманстве — Чарабас, обладал сказочным ростом. Очевидно, традиция наделять образы святых необыкновенным ростом и силой, восходит к архаичным представлениям населения Южного Казахстана.

По мнению В. Н. Басилова, все в этих легендах связано с древним (доисламским) обожанием погребенного героя — так велик, так могуч и свят, что ноги растут после смерти. Ислам внес в этот образ скучное морализирование — мотив о греховности. Возможно, идея греховности особенно была нужна в то время, когда древнее языческое божество еще только начинали выдавать за мусульманского святого*.

Возвращаясь к Укаша-ата, необходимо сказать, что в 1986 г. археологическим отрядом Отрарской экспедиции АН Казахской ССР совместно с представителями Чимкентского управления культуры и общества охраны

* Устное сообщение В. Н. Басилова.

памятников культуры были осуществлены «раскопки» святыни Укаша-ата. Результаты, по словам автора газетной статьи «Развенчанный миф» Н. Подушкина, «озадачили даже бывалых археологов. Никаких следов погребения под более чем двадцатиметровой длины надгробием не было...». Отмечалось также, что надгробие возводилось в течение трех-четырех последних десятилетий, а не нескольких веков, как гласит легенда. В основании и стенах сооружения были найдены «вполне прозаические современные вещи» — разные бытовые предметы, полуистлевшие страницы Корана, дореформенные денежные знаки разного достоинства, а также куски тканей, несколько пачек индийского чая и т. д.¹⁰² Озадачившее археологов отсутствие захоронения отвечает всем канонам традиции почитания святых. Ей известны мнимые захоронения. Нередко крупнейшими святынями являются отнюдь не древние, великолепные по архитектуре мавзолеи, а заведомо поздние. При этом святым, якобы погребенным в них, приписывается чрезвычайная древность.

В Южном Казахстане есть места и мазары, известные под названием Гайып-ата. Среди казахов распространено представление, что Гайып-ата является исчезнувшим пророком. Обычно святые, скрывающиеся под этим именем, не имеют определенных житий. Например, за с. Атабай, в горах, есть две святыни Гайып-ата — «Большой Гайып» и «Маленький Гайып». По одной из легенд, один путник, проезжая мимо вершины «Маленький Гайып», увидел мальчика, пасшего козлят. Когда путник приблизился к нему, святой исчез. По другой — табунщик, рискнувший отрезать верхушку дерева у могилы святого «Большой Гайып» был изгнан из родных мест явившимся ему во сне святым¹⁰³. Интересно, что пиром диких животных у казахов считался Гайыперен, способствовавший их сохранности и размножению¹⁰⁴. Святой Гаиб — известный персонаж и хорезмской агиологии. «Святыни с названием Гаиб-ата (от араб. — Гаиб — исчезновение последнего шиитского имама) разбросаны по всей территории Хорезмского оазиса. Весьма примечательно, что они почти всегда безымянны: информаторы ничего не могут сказать о святом... под этим термином подразумевается не одно, а различные лица». Г. П. Снесарев рассматривает идею «скрытых праведников в аспекте шиитско-суфийских связей и аналогий¹⁰⁵.

Разделяя эту точку зрения, я хотела бы обратить внимание на возможную связь этих персонажей исламской традиции с местными доисламскими представлениями (см. далее гл. III, раздел о чильтанах).

Святые, образы которых связаны с суфийской традицией

Исламизация южных районов Казахстана, происходившая прежде всего в форме суфизма, свидетельствует о значительном влиянии мусульманского мистицизма на формирование местных образов святых. Таков, например, образ святого Хазрат Исмаил-ата, который будто бы «жил вместе с казахами на западной стороне большой горы Кос-мола в Ак-Жарской волости нынешнего Ташкентского уезда». Он был пиром местных казахов из рода канглы и славился «высшим духовным совершенством». Еще будучи в плену у калмаков (джунгар), он обнаружил свои чудесные способности, которые позволили ему завоевать расположение у калмаков и обратить их в ислам.¹⁰⁶

Среди многочисленных объектов почитания у казахов особое место занимает святыня Ходжа Ахмада Ясави, которая представляет собой центральное святилище из целого комплекса святынь, связанных с именем знаменитого святого, снискавшего г. Туркестану славу «Малой Мекки». Как отмечалось, недалеко от городища Отрар находится мавзолей святого Арыстан-баба, который, согласно преданию, являлся духовным наставником Ахмада Ясави. Эти святыни являются наиболее почитаемыми в Южном Казахстане. С именем Ходжа Ахмада Ясави связаны многие святыни в Южном Казахстане.

В Южном Казахстане находится кумбез святого Кара-бура или точнее Бура-хан аулие. По рассказам местного хранителя и знатока старины А. К-ва и ширакши святыни, настоящее имя святого Кара-бура — Бурхан адзар. Он был сподвижником знаменитого Карахана, основателя династии караханидов, первыми принявшими ислам, который похоронен в г. Аулие-Ата (Джамбул). Бура-хан — сын Актан-сопы аулие, могила которого находится где-то в Кызыл-Ординской области. Могила его брата — святого Торе-хана, над которой воздвигнут такой же кумбез, как и над могилой Бура-

хана, находится в Чиилийском районе Кызыл-Ординской области. Широкою известность Бура-хан снискал в связи с легендой о том, что будто бы он похоронил Ходжа Ахмада Ясави. Согласно этой легенде, перед смертью Ходжа Ахмад Ясави предупредил всех, что его должен похоронить человек, который приедет на черном верблюде. Кроме этого человека никто не имел права прикоснуться к телу святого. Так и случилось. Вскоре после смерти Ходжа Ахмада Ясави появился человек на верблюде без узды, на которого была накинута белая попона и сбоку привязан черный кувшин для омовения святого. Он прочитал жаназа и совершил другие необходимые обряды. Из Туркестана человек направился на юг. Все это время он ничего не ел и не пил. Прибыв в селение, он совершил омовение и тут же умер. В нескольких метрах от того места, где Бура-хана сразила смерть, он был похоронен, над его могилой воздвигли кумбез. Не зная его настоящего имени, люди прозвали его Кара-бура. «Бура» — верблюд-самец, «кара» — черный. Из этих слов и сложилось имя святого.

По другой версии, записанной мною в Южном Казахстане, святой Кара-бура происходит из казахского рода тама. На одном верблюде он доставил в Туркестан к святому Ходжа Ахмаду Ясави столько саксаула, сколько под силу поднять 10 верблюдам. Поэтому его и стали называть святым Кара-бура.

Многочисленные легенды и предания о Ходжа Ахмаде Ясави оказали влияние на складывание многих образов святых в Южном Казахстане. Так, например, в одной легенде святой Араб-ата чудесным образом пролетел верхом на коне огромное расстояние от Мекки до Туркестана¹⁰⁷.

О святом Коктонды-ата предание гласит, что настоящее его имя имам Маргузи. Чтобы померяться силами в ученом споре с Ходжа Ахмадом Ясави, он привез из Багдада сорок богословских книг. Проспорив сорок дней и ночей, Маргузи потерпел поражение. Признав величие Ходжа Ахмада Ясави, он стал служить ему до конца своих дней. По воле великого святого Маргузи лечил детей от коклюша. «Коктонды» его прозвали за то, что он постоянно носил синий халат. Он жил и умер в местности Шобанак (Туркестанский район). Над его могилой был воздвигнут купольный мавзолей. По имею-

шимся данным Коктонды-ата был местным жителем, отличавшимся религиозной образованностью и постоянно носившим синий халат. Звали его Марип, он лечил детей от коклюша с помощью «ишirtки» (записок с фрагментами религиозных текстов). Он жил примерно в XVIII в.¹⁰⁸ В литературе уже отмечалось, что многие мазары в Средней Азии имели свою «медицинскую специальность». Среди них особенно много было мазаров, пользовавшихся репутацией целителей от коклюша. Так, в методе лечения у узбеков важным элементом являлась игрушка синего цвета. Ее бросали на мазар, что в силу магической связи способствовало исцелению больного.¹⁰⁹ У казахов широкой известностью пользовалось поверье, согласно которому коклюш (казах. «көк-жөтел», т. е. «синий кашель») можно вылечить способом, высказанным путником на синем коне. А. Толеубаев обращает внимание на связь этого способа лечения с имитативной (симпатической) магией.¹¹⁰ Таким образом, синий цвет халата святого Коктонды-ата представляется не случайным, он отражает знахарские традиции населения Южного Казахстана, близкие и другим народам Средней Азии, которые восходят к древним магическим приемам, в частности, к имитативной магии.

Потомком Хаким-ата, одного из последователей Ходжа Ахмада Ясави, считается святой Мукым-ата, будто бы обладавший чудесной силой делать арыки полноводными и безводными, превращаться в карлика и великана, противостоять любой грозной силе.¹¹¹

В процессе исламизации нередко местные доисламские божества—покровители обретали новые имена, с которыми связывались легенды, объясняющие причины их почитания. Так, популяризация суфизма привела к тому, что покровитель овец Шопан-ата оказался одним из учеников Ходжа Ахмада Ясави. Ему будто бы удалось отыскать посох знаменитого святого чудесным образом оказавшийся на Мангышлаке. На этом месте возник некрополь, сохранивший имя Шопан-ата. Покровитель крупного рогатого скота Зенги-баба стал обладателем имени, точнее прозвища, популярного тюркского шейха, ученика одного из последователей Ходжа Ахмада Ясави — Хаким-ата. Имя покровителя верблюдоводства Ойсыл-кара — искаженное имя Ваиса аль-

Карани, весьма популярной личности, деятеля раннего ислама, легенды о котором известны во всех мусульманских странах, хотя историческая достоверность этой личности вызывает сомнения.¹¹² Некоторые исследователи связывают Ванса аль-Карани с суфизмом. Имя дочери Мухаммада—Фатимы оказалось тесно связанным с местными доисламскими верованиями. Фатима стала покровительницей женщин и детей. «Будучи распространен преимущественно среди женщин, этот культ приобрел характер типичного женского культа с его архаичным обликом и ограниченностью, замкнувшей его в специфических женских областях жизни. Прежде всего Фатима связывалась с родами, как покровительница повивальных бабок и рожениц, ее имя упоминалось в различных приговорах-заклинаниях, произносимых во время родов».¹¹³ Приговор «Это рука Фатимы...» использовался, например, таджикскими знахарками во время обряда «алас»,¹¹⁴ а также киргизскими и узбекскими знахарками. Он используется и казахской шаманкой Хадишой (подробнее см. раздел о шаманстве гл. III).

Святые — родоначальники казахских племен

У казахов, так же как и у многих других народов, в культе святых можно обнаружить проявления местной традиции почитания родоначальников племен и родов. В настоящее время мнение о преемственной связи культа святых с культом предков является общепризнанным. Культ предков, и прежде всего семейно-родовые его формы, восходит к патриархально-родовой эпохе и его элементы встречаются у народов, сохранивших черты патриархального уклада. В основе почитания предков лежит вера в потустороннюю жизнь душ умерших, которые оказывают влияние на судьбу оставшихся на земле родственников. Чтобы снискать расположение предков, им приносятся жертвы, читаются молитвы и т. д. В культе святых можно обнаружить черты почитания божеств, которые оказывают покровительство всему родственному коллективу. В связи с этим Л. Я. Штернберг вслед за Ю. Липпертом писал: «Обыкновенно основатель рода, т. е. первый, который вступил в загробный мир, это — старейшина всех поколений,

следующих потом туда, и в конце концов он превращается в божество».¹¹⁵ У многих среднеазиатских народов культ святых наложился на культ предков.

В религиозной жизни у казахов, как и у других среднеазиатских народов, сохранялись элементы семейно-родового культа предков. Это связано с жизнестойкостью у них многих патриархально-родовых институтов. Взаимосвязь реликтовых форм патриархально-родовых отношений с элементами феодализма, получившая определение «патриархально-феодалные отношения» была характерной для казахского общества и в начале XX века.

Еще Ч. Валиханов писал, что казахи «в трудные минуты жизни призывали имя своих предков, как мусульмане святых».¹¹⁶

На связь культа святых с культом предков указывает возможно и такой факт, как присутствие в именах святых слов «ата», «баба», т. е. «дед», «предок». Тесная связь культа святых с культом предков проявляется и в культе мазаров, которые являются модифицированными родовыми святилищами. Причем в Казахстане эта связь является особенно прозрачной.¹¹⁷

Святые — родоначальники известны у восточно-казахстанских казахов.¹¹⁸ Тем не менее связь культа предков с культом святых все еще доказана немногими фактами и поэтому потребность в новом материале остается. В этом значение приводимых мною новых этнографических материалов о святых-родоначальниках, почитаемых казахами Южного Казахстана.

В разных местах Алгабасского района Чимкентской области находятся мазары святых Домалак-ана (с. Чаян) и Байдабек-ата (с. Китаевка). Предание представляет Байдабека-ата знаменитым батыром, современником суфийского святого Ходжа Ахмада Ясави, его родственником. Ему приписывается деятельность по распространению ислама среди местного населения. Одна из его жен славилась незаурядным умом. Звали ее Бибажар (Домалак-ана). Постоянные ссоры с Байдабеком вынудили ее поселиться отдельно от своего мужа. Местные жители утверждают, что именно по этой причине могилы супругов находятся далеко друг от друга. Во время набегов калмаков (джунгар), по другой версии киргизов, группа конокрадов, направляясь во владения

Байдабека, остановилась на ночлег в доме Бибажар. Не зная, что она жена Байдабека, на обратном пути, возвращаясь с табунами, угнанных у Байдабека лошадей и верблюдов, конокрады вновь остановились на ночлег в доме Бибажар. Пораженные красноречием хозяйки, конокрады предложили ей, в благодарность за оказанное гостеприимство, выбрать из табуна любого коня и верблюда, продолжив затем свой путь. Однако через день угнанные табуны лошадей и верблюдов вернулись к своему хозяину — Байдабеку. Бибажар оставила себе кобылицу и жожака верблюдов, клич которых заставил вернуться всех угнанных лошадей и верблюдов. Предводитель конокрадов, отдавая дань уму Бибажар, не осмелился вернуться за утраченными табунами.

Согласно легенде, у Байдабека и Бибажар был сын — Жарыкшак, который стал отцом трех сыновей — Албана, Суана и Дулата — родоначальников трех казахских племен: албанов, суанов и дулатов. Дулаты (дуглаты), албаны, суаны, как известно, являются крупными племенами в составе населения Старшего жуза.

Сведения о Домалак-ана и Байдабек-ата удалось обнаружить и в литературе. Их имена, в частности, упоминаются в легендах и преданиях, записанных Ч. Ч. Валихановым, а также в родословной, приводимой Н. А. Аристовым. Одна из родословных была обнаружена Н. А. Аристовым в одном из рукописных сборников, которые, по его словам, обычно хранятся у местных знатоков, самими ими составляются и «содержат иногда рядом с молитвами сказания романтического характера о Тимуре и Чингиз-хане, сказки о богатырях, загадки и др.»¹¹⁹ Спустя почти столетие, с одной из таких родословных, хранящейся у муллы, жителя Алгабасского района Чимкентской области, удалось познакомиться и мне. Родословная была изложена на нескольких страницах и отличалась детальной обстоятельностью. В ней сообщается, что у сына Байдабека от третьей жены Домалак-ана было три сына — Албан, Суан и Дулат. Такие же сведения приводятся и в родословной, записанной Н. А. Аристовым. О том, что Домалак-ана считалась святой, свидетельствуют материалы Ч. Ч. Валиханова: «...второй же Джоркчи (Жарыкшак — Р. М.)

был сын второй жены, по-киргизскому (казахскому — Р. М.) — аулие, святая. От Джоркчиевых трех детей произошли: от первого Албана — адбаны (албаны — Р. М.), от второго Дулата — дулаты и Сувана — суваны (суаны — Р. М.)». ¹²⁰ Приводимые материалы свидетельствуют о главном: о жизненности запечатленной в культовых памятниках и письменных хрониках традиции почитания предков-родоначальников у казахов, которая приобрела в мусульманскую эпоху новую жизнь, и, соответственно, мусульманизированный облик.

**Святые, образы которых характеризуются
неопределенностью;
святые — покровители местностей**

В круг святых, почитаемых в Южном Казахстане входят святые — покровители местностей. Например, Уйрек-ата, влияющий на различные жизненные ситуации, оказывающий покровительство или насылающий бедствия за непочтительное к себе отношение. А также святой — хранитель местных жителей Туркестана — прорицатель Ундемес-ата (Безмолвный старец) и другие. ¹²¹

Число святых в Южном Казахстане постоянно пополнялось новыми персонажами, в том числе и реальными лицами. Во время поездки по Сырдарьинскому району Кызыл-Ординской области мне довелось посетить кумбез широко известного здесь святого Ахмет-ишана. Образ его связан с реальной личностью — Ахметом Оразаевым. Родился он в 1861 году в Сырдарьинском районе Кызыл-Ординской области в местности Сулу-тобе. Начальное образование получил в организованной его отцом школе-мектебе. Продолжил его в Бухаре, где познакомился с основами медицинских знаний. Вернувшись в родные края, он занялся лечением местных жителей, используя полученные знания наряду со средствами народной медицины. Ныне здравствующие бывшие пациенты Ахмета Оразаева свидетельствуют о его необыкновенном даровании лекаря, осуществлявшего сложные хирургические операции. Его заслугой была и организация строительства местной пригационной системы, в котором он принимал непосредственное участие. А. Оразаев умер в 1926 г. Местные жители на

собственные средства воздвигли над его могилой кумбез. Эти сведения я получила во время личных бесед с местными жителями-чабанами в 1983 году.

Святые, образы которых хранят черты доисламского культа природы

Объектами поклонения у казахов Южного Казахстана являлись многочисленные источники, вершины, деревья, т. е. как отмечал Ч. Ч. Валиханов: «Все необыкновенные явления природы считают за места священные, освященные пребыванием аулии (мухаммеданского (святого) ; все курганы называются оба, что значит куча. Дерево, одиноко растущее в степи или уродливое растение с необыкновенно кривыми ветвями служат предметом поклонения и ночевки. Каждый, проезжая, навязывает на это дерево куски от платья, тряпки, бросает чашки, приносит (в) жертву животных или же навязывает гриву лошадей».¹²²

Следы древних анимистических воззрений в культе святых очень слабы. В этой связи новые этнографические материалы приобретают особое значение. Элементами традиции, восходящей к архаическим анимистическим воззрениям, отмечена святыня «Аулие бастау» («Святой родник») в Джамбулской области. Местность, где находится родник, связана с именем местного жителя Карашала. Его сын, Карашалов Азберген, 1923 г. рождения, рассказал, что раньше в ущелье было много воды. Из многочисленных расщелин в скале текла вода. Ее с избытком хватало на весь аул. Отец Азбергена построил здесь мельницу, разбил фруктовый сад, посадил огород, развел козлят. В расщелине скалы, как подчеркнул Азберген, жили две большие змеи, которые никогда никого не трогали. В скале было отверстие, представлявшее собой некое убежище. В нем укрывались от непогоды, устраивали трапезы. На каменном выступе можно было увидеть Коран. Люди боялись к нему прикоснуться. Говорили, что Коран спрятали в скале покидавшие край муллы. О былом изобилии воды сохранились лишь воспоминания. В настоящее время только из одного источника течет вода. В нем можно увидеть монеты, оставленные паломниками. Считается, что только знающий молитвы может взять эти деньги.

Все растущие рядом деревья пестрели многочисленными тряпочками. Самое большое дерево было сломлено и повалено ураганом. Азберген уверял, что видел, как в тот момент из дерева текла кровь.

Святыня «Аулие бастау», испытавшая крайне поверхностное влияние ислама (лишь упоминание спрятанного муллами Корана), явно сохранила элементы архаичного мировоззрения: святость животворящей воды, сакрализация окружающих деревьев. Деревья, истекающие кровью, испускавшие крики боли или негодования, известны многим традициям. Считается опасным наносить повреждение подобным деревьям и кустарникам и срывать с них хотя бы одну ветку, большое несчастье поразит человека, который осмелится сделать это. Святые деревья обычно обвешиваются всевозможными тряпочками.

У казахов выросшее на могиле дерево являлось свидетельством святости погребенного. «Усопшему для получения места в киргизских (казахских — Р. М.) святцах иногда бывает довольно того, чтобы над его прахом выросло какое-нибудь большое дерево».¹²³ Дерево на могиле святого некогда выступало в роли «говорящего дерева». В прошлом по казахскому обычаю, если по делу «джисар» (сватовства) кто-либо из сторон отречется, что был действительно сватом, то в подтверждение правдивости своих слов он должен был отрезать ветку у дерева, растущего у могилы святого, так как считалось, что «в древние времена было одно дерево», которое говорило «ложны или правдивы слова ответчика и истца». А так как этого дерева теперь не существует, то у казахов осталась примета — отрезать ветку у дерева, растущего у (могилы) аулие (святого).¹²⁴ О силе и значении присяги, данной на могиле святого, венчаемой деревом или шестом, свидетельствуют и «Предания адаевцев на Мангышлаке», указывающие, что широко распространенной ипостасью такого дерева являлся надмогильный шест. Присяга, принятая на могиле святого, считается совершенным доказательством невинности ответчика, но на нее решаются немногие. Присягающий должен взяться обеими руками за шест, стоящий на могиле и сказать: «Не видал, не слыхал, не ел, не пил, если говорю неправду, да убьет меня Бог, да убьет этот святой»¹²⁵

Представляется возможным допустить связь святого дерева с известным многим традициям мотивом изображения. Многочисленные материалы свидетельствуют о широко распространенном образе святого дерева на могиле. В этой связи неясно, почему В. Я. Пропп отмечал, что «у киргизов (казахов — Р. М.) выросшее из могилы священное дерево — случай единичный и исключительный, и мотив обличения, связанный с деревом, им был не известен».¹²⁶

Ключ к пониманию исключительного отношения казахов к святому дереву на могиле кроется в круге архаичных представлений, связанных с образом дерева жизни, «универсальной концепцией, которая в течении длительного времени определяла модель мира человеческих коллективов старого и нового света».¹²⁷ Они особенно проявляются в реликтах домусульманского погребального обряда. И. А. Кастанье, например, отмечал, что «на могиле мужчин, особенно в Сырдарьинской области и в южных частях Тургайской, втыкают пики или просто кол, на который насаживают череп любимой лошади».¹²⁸ Как только умирал казах, в юрте устанавливалось в вертикальном положении его копые (найза), на конце которого привязывался платок, цвет его указывал на возраст покойного. Через год при соблюдении особых обрядов найзу переламывали, а обломок устанавливали на могиле умершего.¹²⁹ По копыю душа восходила на небо.¹³⁰ Разновидностью копыя мог быть шест, кол, просто палка (бакан или лиспек). Очевидно реликты этого древнего представления обрели новую жизнь в образе дерева, осеняющего погребение святого. Мотив, связанный с древними представлениями о дереве жизни у казахов нашел отражение и в народном творчестве. Так, в казахской былине о Бикете-батыре, приводятся слова героя Бикета: «Говоря «отец его дерево» — не руби дуба топором (безрассудно)».¹³¹

Приведенные материалы, конечно, не охватывают весь спектр проявлений культа дерева у казахов.

Новую жизнь в исламском культе святых обрели и другие культы, бытовавшие у казахов в доисламское время. Так, например, с почитанием одной из гор в Чимкентской области — Казы-Курт связана исламская, точнее библейская легенда о Ноевом ковчеге. Почитание этой святыни представляет собой один из примеров

о наложении мусульманской традиции на древний культ гор.

Реликты древнего мировоззрения, связанного с почитанием гор, известного у многих народов, сохранились и в легенде о святом Жилаган-ата («Плачущий старик»). Святыня Жилаган-ата находится в Туркестанском районе Чимкентской области в местности Аксерке. Она была одним из мест паломничества дуана Амана, со слов которого была записана одна из версий легенды.

Родители Жилаган-ата (отец — святой Курушкап и мать — святая Шаш-ана), прожив долгую жизнь, оставались бездетными. Отказавшись от всех благ, превратившись в странников (дуана), они отправились к святыне Баба-Тукты-Шашты-Азиз в надежде на то, что святой дарует им детей. Спустя девять месяцев Шаш-ана родила нечто круглое как шар. Старики радовались рождению живого существа, но скрывали его от людских глаз. Все попытки узнать что-либо о содержимом шара не увенчались успехом, и старики, проведя 40 дней на месте рождения шара, решили переехать. В пути верблюд, на котором сидела Шаш-ана с шаром в руках, споткнулся, шар упал на землю и разбился. Из него появился ребенок, который тотчас бросился бежать от родителей. Оказавшись у подножия горы, мальчик закричал: «Святой Баба-Тукты-Шашты-Азиз! Мой отец и мать хотят пить!» Взобравшись на вершину горы, он вновь прокричал те же слова. Обращаясь к старикам, мальчик крикнул: «Мой отец, святой Курышхан, моя мать, святая Шаш-ана, я ребенок не из этого мира, встретимся в другом мире!» и исчез в расщелине горы. Из этой расщелины время от времени появляется вода. Считают, что это слезы Шаш-ана. Сама же гора называется «Аулие Жилаган ата» («Святой Плачущий старик»).

По сведениям О. Дастанова, могила святого Курышхан-ата, настоящее имя которого Уызхан-ата, находится в совхозе им. Куйбышева, а могила Шаш-ана — на территории участка этого совхоза — Каражон. Курышхан-ата и Шаш-ана жили в разных местах. Случилось так, что направляясь как-то к своему мужу, в пути Шаш-ана родила ребенка «в рубашке», которая из-за сильной тряски разорвалась. Появившийся из нее мальчик тотчас пустился бежать. Мать бросилась за ним

вдогонку. В тот момент, когда она его почти настигла, мальчик взобравшись на гору, крикнул: «Черная гора, расколись!» В тот же момент в горе образовалась щель, в которой мальчик и исчез. До сих пор одна из расщелин этой горы считается святой. Паломники, проникающие внутрь расщелины, находят там большой камень, на котором будто бы сидел Жилаган-ата. Каждый паломник выносил горсть влажной земли, взятой у этого камня, которая к тому времени, когда паломник выходил из расщелины, высыхала. Верующие считали это проявлением чудотворной силы Жилаган-ата. Чудесной считалась и появлявшаяся время от времени из расщелины вода.¹³² Широко бытует убеждение, что вода появляется только для праведных.

В рассказах о святынях часто упоминаются змеи, обитающие рядом со святым местом и не причиняющие никому зла (святыни «Аулие бастау», «Кара-бура», «Ундемес-ата», «Балыкши аулие»). У казахов существовало много преданий и поверий о змеях, например, легенда о разрушении змеями Джанкента. Змею, проникшую в юрту, обливали молоком и айраном и выпроваживали из юрты, но, встретив в открытой степи, убивали. Проникновение змеи в юрту рассматривалось как хороший знак. Считали, что «ангелы ходят в образе змеи». Царем змей у казахов считалась белая змея (Ак-Джилан). Она считалась самой умной и вместе с тем самой вредной змеей. С образом змеи было связано почитание святой пещеры Чокпак-ата. Женщины в надежде обрести детей, оставались ночевать в этой пещере. К достойной женщине ночью вползал змей больше человеческого роста и обвивался вокруг шеи, не причиняя богомолке никакого вреда или боли. Подобные представления о змеях были широко распространены в Туркестане. Домашнюю змею, особенно если она была белого цвета, убивать считалось грехом, потому что считали, что под ними могут скрываться пери-мусульмане, их называли ангелами («періште»). Змею, встреченную вне дома, убить считалось богоугодным делом (савоб, сауап). В этих противоречивых представлениях о змее, очевидно, проявляются отголоски борьбы ислама с древними верованиями, в результате которой древние воззрения приняли мусульманизированную форму. На это указывает представления о прощении грехов за

убийство змен, оговорки насчет «парн» и «парн мусульман», исламизированные этнологические легенды.¹³³

Представление о неприкосновенности белой змеи широко известно у многих среднеазиатских народов. Считается, что белая змея является хранительницей дома, а змеи, встречающиеся на мазарах — хранителями этих мазаров.¹³⁴

Змеи упоминаются в призываниях казахского шамана (баксы) как духи-помощники шамана. В одном из фрагментов призываний, записанным мною со слов очевидца шаманского камлания, змея выступает в устрашающих образах: «Кереге бойлы кер жылан, босаға бойлы бор жылан, адам коркар сұр жылан...» («Величиной с решетку юрты змея, достигающая косяка юрты белая змея, пугающая людей серо-землистая змея...»). В некоторых традициях присутствие змей у водного источника связано с приписываемой им способностью охранять, выпивать и создавать источники. В этой связи представляет интерес сообщение, что «особо почитательно относятся казахи к речной змее, считая ее безвредным существом».¹³⁵ У казахов широко бытовали амулеты (тумар) в виде змеиных головок — раковинки каури.

Как и у многих народов Средней Азии, у казахов сохранились реликты почитания рыб. В совхозе «Сузакский» (Сузакский р-н, Чимкентская обл.) на территории четвертой фермы есть небольшой водоем, в котором по мнению местных жителей, обитает святая рыба. Водоем, возникший из нескольких родников, окружен тенистыми деревьями. По рассказу одного из местных жителей Мажит-молда, которого я застала у святыни, раньше водоем был глубоким и рыбы (маринки) в нем водилось много. Температура воды даже зимой достигает 25 градусов тепла (геологи специально измеряли). У водоема живет змея с большой головой. Обычно она лежит на дереве, растущем у воды. Неподалеку от водоема находится мазар — небольшой домик «Балыкши аулие» («Святой — покровитель рыб»), на стенах которого прикреплены рога архара. Внутри домика есть сагана, примерно пяти-шести метров длиной. Считается, что в домике похоронено много аулие. Зимой, когда не было возможности похоронить умершего, его обычно 3—4 дня хранили в имеющемся в домике подземном

помещении. Если заглянуть в окошко домика, то можно увидеть каменную приступку, на которой лежат деньги, оставленные паломниками. В домике хранится Коран, обернутый в белую ткань. В мазаре также обитает змея. До революции это место было очень оживленным. Здесь проходила Туркестанская дорога. Был караван-сарай, который также называли Балыкши-сарай, где останавливались путники. Тенистый фруктовый сад, проточная вода представляли собой оазис, располагавший к отдыху. Встречали путников смотрители святыни Егинберди и Шайхи, которых почему-то воспринимали как одного человека. Они предоставляли еду и ночлег путникам, давали корм их скоту. Они будто бы обладали необыкновенными способностями, например, могли изменить направление реки.

В настоящее время у святыни нет постоянного ширакши. Живущий рядом со святыней рабочий совхоза со своей семьей охраняет возрождаемый совхозом сад и клеверные луга.

Рассказывают, что члены геологической экспедиции, расположившиеся неподалеку от озера, попробовав рыбу из этого озера, тяжело заболели. Священные озера известны и в других местах Южного Казахстана.

Отсутствие других материалов, связанных с почитанием рыб у казахов, не позволяет дать более широкую картину этого культа, бесспорно связанного с архаичными донсламскими представлениями. Поэтому можно согласиться с Г. П. Снесаревым, что почитание рыб в некоторых местах проявляется довольно однотипно — в виде наличия водоемов со священными рыбами, которые считаются запретными для употребления в пищу.¹³⁶

Святые — покровители профессиональных занятий

Приведенные материалы далеко не исчерпывают весь круг многочисленных южноказахстанских святынь. К числу святынь — покровителей профессиональных занятий относятся патрон казахских шаманов, музыкантов и певцов знаменитый Коркут. Покровителем казахских батыров считается Баба-Тукты-Шашты-Азиз (Баба-Туклас «Волосатый прадед»), о котором уже

упоминалось в легенде о Баба-ата. В некоторых преданиях он выступает также мифическим родоначальником племени мангыт. Покровителем земледелия является Дикан-баба (подробнее см. гл. III, раздел о земледельческой обрядности). В этот круг святых входят также пир ветра Джалангаш-ата, Кошкар-ата и многие другие.

Святым — покровителем овцеводства и предком казахов считается знаменитый Кошкар-ата. Мазар святого находится в Сузакском районе Чимкентской области. По описанию Н. С. Лыкошина, место его погребения представляло собой старинную полуразрушенную постройку из обломков плитняка. Проезжая мимо, казахи считали своим долгом почтить предка, еще издавна они спешились и пешком шли к могиле. Мулла-сарт, живший при небольшой мечети у могилы, за небольшое вознаграждение читал главу из Корана в честь Кошкар-ата.¹³⁷ Эта некогда знаменитая, почитаемая всеми предками, святыня Кошкар-ата в настоящее время предана полному забвению. Во время моей поездки по Сузакскому району мне удалось посетить эту святыню, которая у подавляющего большинства местного населения известна только тем, что неподалеку от нее на зеленой лужайке, в окружении тенистых деревьев, на берегу бурной горной речки ежегодно весной молодежь проводит так называемые «маевки», точнее — пикники. Святыня в настоящее время представляет собой заброшенный небольшой домик, в котором можно обнаружить почти разрушенное надгробие с разбросанными повсюду от него осколками. От саганы сохранился лишь бесформенный кусок в изголовье. Над мазаром раскинуло свои ветви растущее рядом дерево, на котором прикреплено 3—4 votивных лоскутка, по-видимому оставленных здесь очень давно.

По воспоминаниям 88-летнего Пари-молда, жителя Сузака, в детстве, в возрасте 12—13 лет ему приходилось видеть очень высокого человека «ни узбека, ни казаха, не курящего и не употребляющего насвай», который своими силами построил у святыни Кошкар-ата мечеть и стал муллой. Раньше до 1956—57 годов здесь в горах жили люди. На намазы и в дни религиозных праздников они ходили к святыне Кошкар-ата. Однако впоследствии люди стали покидать эти места, многие переехали в Сузак и местность обезлюдела. По другим

сведениям, у Кошкар-ата была построена мельница. Большинство жителей ничего определенного о святыне не могли сообщить. Правда, среди них находились люди, которые все же отмечали, что Кошкар-ата — большая святыня («Үлкен әулие»), рядом с которой обитает змея.

Обряд поклонения святыням

Многие святыни остаются объектами паломничества и в наши дни. Как и у других народов Средней Азии, у казахов ритуал паломничества к святыням включает в себя круговые обходы (таваф) святыни; молитвы у святилища; прикосновение к святыне — могиле, надгробию, двери, порогу, притолоке мазара, святильникам, деревьям, после которого проводят той же рукой по лицу, глазам; повязывание лоскутков от одежды к деревьям, шестам; омовение водой из «священных» колодцев и источников; жертвоприношение животного. Большинство этих действий, как собственно и сами святилища, восходит к архаичным представлениям и культам. Идея кругового движения универсальна. Она известна многим религиозным традициям. Обычай кругового движения вокруг священного предмета сохранился, например, в обряде хаджа и своими корнями восходит к древним воззрениям арабов. Ритмическими круговыми движениями сопровождают свои моления известные в мусульманском мире вертящиеся дервиши. У казахов обойти человека означало принять на себя все его болезни и несчастья, отдать за него жизнь. До сих пор в народе бытует ласкательное выражение «айналайын карағым» («обойду вокруг зрачок, светильник мой»). Прикосновения к могилам, надгробиям, надгробным сооружениям, как известно, свидетельствуют о желании приобщиться к сверхъестественной силе фетиша, а votивные лоскутки на деревьях и шестах — о магическом контакте между паломником и объектом культа.

В середине 1980-х годов мне довелось наблюдать обряд поклонения святыне Арыстан-баба.*

По дороге в пос. Шаульдер (Чимкентская обл.), в окрестностях которого находится мавзолей Арыстан-

* С 1990 г., как уже отмечалось, Мавзолей Арыстан-баба является действующей мечетью.

баба, моей спутницей оказалась 36-летняя паломница, жительница г. Туркестана, направлявшаяся к святыне Арыстан-баба. На вопрос, почему для паломничества она выбрала эту святыню, в то время, когда в ее городе расположен знаменитый мавзолей Ходжа Ахмада Ясави, женщина ответила, что Арыстан-баба является самым старшим из святых, и в отличие от Ходжа Ахмада, он был совершенно одиноким. Как старшему из святых, ему положено делать 11 лепешек и жертвовать 11 таньга (1 таньга — 20 коп.), другим святым не столь высокого ранга — по 7 лепешек и по 7 таньга. Столько лепешек и таньга положено своим предкам. Вечером, около 22 часов, у домика ширакши (сторожа мавзолея) собралось 15—18 казахских и узбекских женщин, среди которых была упомянутая паломница. Среди присутствовавших обращали на себя внимание мужчина (казах) лет 60-ти, который как оказалось был муллой и руководил паломничеством; двое юношей лет 17, узбеков, державшихся особняком. Расположившись двумя группами, одну из которых составили женщины, а другую — старики, паломники приступили к чаепитию с традиционными лепешками. После чая были прочитаны молитвы: за дастарханом женщин эту функцию взял на себя ширакши, в кругу стариков молитву читал мулла. После пятой по счету молитвы намаз шам паломники во главе с ширакши, освещавшим путь фонарем, направились к мазару Арыстан-баба, находившемуся неподалеку, в открытой степи. По мере приближения к памятнику паломники время от времени опускались на колени, совершая молитву. У двери усыпальницы, согласно обычаю, сняли обувь. Внутри усыпальницы паломники сели в три ряда: в переднем ряду стояли мулла и пожилой мужчина, очевидно из тех, кто знал молитвы, за ними расположились юноши в тюбетейках, которые, судя по внешнему виду и необычному рвению в молитвах, готовили себя к религиозной деятельности. Чтение молитв начал мулла, призывая всех святых, среди которых упоминались Арыстан-баба, Азрет Султан. Затем чтение продолжил пожилой мужчина. После этого мулла предложил прочитать молитву желающим. Вызвался один из юношей. Во время молитв слышались всхлипывания и робкий плач женщин. После продолжительных молитв все встали, подошли к надгробию, обошли

его, прикасаясь к нему руками, лбами, подбородками. Усыпальница освещалась единственной свечей, в мерцании которой можно было заметить плачущую женщину, которой ширакши советовал не издавать звуков. Знакомая паломница и одна из женщин накинули белые ткани на надгробие святого. На низкой плитке-выступе у надгробия все оставляли деньги. Выйдя из усыпальницы, люди стали располагаться под порталом, вновь составив три ряда молящихся. Одна из женщин во время молитв издавала глубокие рокочущие звуки, вскрикивая «Ай-ай». Мулла в эти минуты давал ей рекомендации, когда произносить слова молитвы и слово «Алла». Как оказалось (разъяснение мне дала жена ширакши), эта женщина была из тех, кого «давил дух» («аруак басады»). Такие люди приезжают к святыне в надежде, что «бог укажет путь» («күдай жолын ашады») и, если возможно, вылечиться. Считается, что они обладают способностью лечить и предсказывать. Знакомая паломница объяснила поведение этой женщины тем, что у нее был «нечистый дух» («аруағы таза емес»), так как если бы у нее был «чистый дух», то она могла бы владеть собой и во время молитв сидеть спокойно. Спустя некоторое время строгой синхронности в чтении молитв уже не наблюдалось: кто-то сидел, кто-то стоял. В молитвенном гуле слышались всхлипывания, тихий плач, вскрики, которые перекрывались страшными криками, издаваемыми женщиной, которую «давил дух». Продолжительные молитвы сменились намазом. Затем мулла посоветовал всем мысленно повторять имя Аллаха. После этих слов напряженная атмосфера, нагнетавшаяся неистовыми молитвами, заметно разрядилась. Некоторые выходили на открытый воздух, располагаясь группами или в одиночку у стен мазара. Но еще долго слышался молитвенный голос юноши, в одиночестве стоявшего у стен мазара. Вскоре между паломниками завязалась оживленная беседа. Некоторые поспешили покинуть святыню, но большинство осталось ночевать у святыни, расположившись прямо под открытым небом. Во время ночной беседы знакомая паломница рассказала, что у нее, по словам знающих людей, есть аруах, она видит вещие сны, и не исключено, что ей предстоит заняться баксылыком. Об этом будто бы ей сообщил кто-то, играя на кобызе. Обеспо-

коленная этими предчувствиями женщина начала посещать святыни («эулие аралап жүреді»). По профессии она инженер. Несколько лет назад она разошлась с мужем и одна воспитывала сына. С посещением святынь она связывала также надежду обрести мужа и семейное счастье. Между тем близился рассвет, многие паломники поднимались и покидали святыню. В числе последних покинула святыню и я.

Этот рассказ можно дополнить впечатлениями, которые были получены во время первого моего посещения этой святыни в 1983 г. Это происходило днем. Группой из трех человек мы долго стояли у закрытых на замок ворот, ведущих на территорию мавзолея. Наконец к нам подошел человек, представившийся сторожем мавзолея. Он открыл ворота, провел нас в усыпальницу, где прочитал молитву, затем предложил взять горсть святой земли у могилы Арыстан-баба. Неподалеку от мавзолея он показал нам святой колодец, предложив испить из него воды и умыться.

В 1989 году в Кызылкумском районе Чимкентской области мне довелось встретиться с 46-летним паломником, который возвращался домой после посещения святынь Арыстан-баба и Ходжа Ахмада Ясави (в четверг он ночевал у Арыстан-баба, а в пятницу — у Ходжа Ахмада Ясави). По его словам, у него есть дух («аруак»), он есть у них в роду по материнской линии. Дух «давит на него то сверху, то сбоку». В последнее время мой собеседник стал видеть плохие сны. У святых он просит здоровья и совета, что делать: стать знахарем, лечить традиционным методом, когда благодать исцелителя передается «плевком», или стать гадателем (палши). Насчет пути баксы ему ничего не снилось. Но знает точно, что необходимо соблюдать ритуальную чистоту («дәрет алу»), не пить водку и не совершать дурных поступков. В заключение он подчеркнул, что его состояние вызвано не болезнью, а аруахом.

Мавзолей Арыстан-баба, представляя собой мусульманское святилище среднеазиатского масштаба, привлекал к себе паломников из разных районов Средней Азии и Казахстана. Не полностью он утратил свое значение и в конце 80-х годов. Среди паломников казахов было сравнительно немного, по численности они значительно уступали узбекам. Мотивами для посеще-

ний этой святыни служили искупление грехов на склоне лет, избавление от болезней, подготовка себя к религиозной деятельности. Одним из мотивов паломничества к святым у казахов является связываемая со святыней надежда на исцеление от страданий, которыми обычно характеризуется приобщение к шаманской деятельности и избежание участи возведения в статус шамана. Этот мотив был достаточно распространен среди казахов, у которых, как известно, еще и сегодня живы реликтовые формы шаманства. Так, в рассказе бывшей шаманки, записанном в 1978 году К. Байбосыновым, отмечается, что в надежде на избавление от тяжелых страданий, которые впоследствии привели к становлению ее как шаманки, она неоднократно посещала святыни, среди которых был мавзолей Аулие-ата Кара-хана. О своих скитаниях по святым местам рассказывал мне бывший дуана Аман.

Объектом поклонения паломников из многих районов Казахстана и Средней Азии в наши дни остается и знаменитая святыня — мавзолей Ходжа Ахмада Ясави. В настоящее время мавзолей Ходжа Ахмада Ясави является главным памятником историко-архитектурного комплекса, охраняемого государством, заповедником-музеем*. Многолюдное паломничество к овечьей легендами святыне отошло в прошлое. Но и в сегодняшние дни, особенно во время религиозных праздников — Рамазан-айт и Курбан-айт можно наблюдать верующих, в одиночку или небольшими группами направляющихся к мавзолею Ходжа Ахмада Ясави.

В 1986 году во время Курбан-айта в Туркестанской мечети мне довелось наблюдать обряд почитания святыни Ходжа Ахмада Ясави. После праздничной службы, мужчины и женщины из мечети направлялись к мавзолею. У его стен они группами или в одиночку погружались в молитвы. Совершая обход мавзолея, паломники касались руками, лицом его стен, дверей, косяков. Некоторые словно перекатывались вдоль стен. Едва передвигаясь, обходила мавзолей и одна старушка. Время от времени она опускалась на землю и читала молитву. Сопровождавшая ее женщина пояснила, что

* В 1991 г. верующими поднят вопрос о возвращении мавзолею Ходжа Ахмада Ясави статуса действующей мечети.

старушка приехала из Узбекистана, чтобы на склоне лет совершить паломничество к знаменитой святыне. Очевидно, именно во время ритуального обхода паломники оставляли в щелях стен и дверей мавзолея деньги, так как служащие музея после паломничества обычно обнаруживали в его стенах деньги.

Особой популярностью в последние годы пользовалась у верующих святыня Укаша-ата. В 1985 году мне представилась возможность сопровождать одного из паломников, бывшего дуана Амана, 84 лет, который на склоне лет решил посетить одну из целого круга святынь, являвшихся некогда объектами его пешего паломничества. Вступив на территорию сада, Аман совершил ритуальное омовение, у святыни прочитал молитву, вошел в склеп, где вновь прочитал молитву. Затем коснулся ладонями сагана, после чего провел ими по лицу. После совершения необходимого обряда Аман приступил к скромной трапезе, состоявшей из лепешек и айрана (простокваши), которым путников угостил ширакши.

Не утратила популярности и в наши дни святыня Кара-бура. В центре большой территории, огороженной проволочным ограждением, привлекая внимание ослепительной белизной возвышается купольный мавзолей (кумбез) Аулие Кара-бура. Внутри помещения мне удалось разглядеть сагана, покрытую белой тканью, в ее изголовье и ногах — рога архара, а у основания надгробия — светильник. В мавзолее хранится завернутый в ткань Коран. У святыни, по словам ширакши, обитает змея, которая никому не причиняет зла. Ей обычно дают кислое молоко (айран). На территории святыни похоронены родители матери ширакши, его дядя — Гаип-сопы. У святыни паломники (которых в наши дни не так уж много) режут жертвенных животных, почуют с надеждой на исцеление, обречение детей. Отправляясь в дальний путь, путешественник жертвует святыне монеты, в целях обезопасить свое путешествие. Объектом паломничества является не только святыня Кара-бура, но и кашкуль, хранящийся в семье.

В Сырдарьинском районе Кызыл-Ординской области особо почитается могила Ахмет Ишана. В 1983 году, направляясь к мавзолею Ахмет Ишана, достигнутые ночью, мы остановились у чабанов. Узнав о цели нашей

поездки, женщина лет семидесяти вызвалась поехать с нами. Во время беседы, увидев фотографию Ахмет Ишана, женщина воскликнула: «О, Жарыктык!» («О, Светоч!») и коснулась ее лицом. Останки Ахмет Ишана, по словам местных жителей, давно перевезли в Туркестан, однако надгробие и воздвигнутый над ним мавзолей до сих пор привлекают паломников. Утром женщина нажарила лепешек, переделась в чистую нарядную одежду и в сопровождении своих взрослых сыновей отправилась с нами к мазару. У мазара она опустилась на колени, прочитала молитву, затем вошла в усыпальницу, где еще раз прочитала молитву. Коснувшись руками надгробия, провела по лицу белой тканью, покрывавшей надгробие. На концах ткани были завязаны многочисленные узелки, в которых наши предшественники оставили деньги. Завязала свой узелок и наша спутница. Выйдя из мазара, она достала из сумки лепешки и кумран (напиток из верблюжьего молока), прочитала молитву и мы приступили к трапезе, после которой она вновь прочитала молитву. Возвращаясь, мы заехали к родственникам нашей паломницы. Хозяйка дома встретила нас радушно, выражая удовлетворение от того, что посетив святыню, наша спутница заехала к ней на чашку чая (так как считается, что благодать от паломницы должна была перейти и на этот дом).

В обряде паломничества к святыне Ахмет Ишана, так же как, и к святыням Арыстан-баба, Ходжа Ахмада Ясави, Укаша-ата совершается ритуальное жарение лепешек («шелпек», «құдайы нан» («божий хлеб»)). Этот обычай восходит к древним анимистическим представлениям о «кормлении душ», «вознесении запаха» («исін шығару»). Они связаны с воззрениями на природу души, согласно которым душу надо кормить, чтобы она не погибла. Под влиянием ислама обычно лепешки жарят в четверг или пятницу, когда считается, что святой отпускается богом для посещения родных мест. Эти дни считаются самыми удачными для паломничества, так как душа святого должна была быть недалеко от его могилы. Казахский материал свидетельствует о том, что ритуал «кормления душ» сохранился и в связи с культом святых, что не позволяет согласиться с утверждением В. Н. Басилова об исчезновении этого обычая из

верований о святых и сохранении его в представлениях об обычных покойниках.¹³⁸

«Чудесное свойство» святыни Жилаган-ата еще недавно привлекало много паломников. Омовение «святой водой» считалось залогом благополучия, поэтому они подолгу ожидали появления воды. Ее долгожданное появление вынуждало паломников прямо в одежде становиться под льющуюся воду. У святыни они повязывали лоскутки. Рядом паломник в небольшом домике мог найти посуду. Здесь верующие обычно резали скот, читали молитвы, часто оставались ночевать. Раньше к Жилаган-ата приходили после посещения могил родных, позже эта святыня превратилась в объект специального паломничества.

Некогда широко известная святыня «Аулие бастау» почти забыта. Раньше страдавшие каким-либо недугом люди проводили у источника ночь, пили «святую воду», отдыхали и обязательно привязывали к веткам деревьев тряпочки. К источнику пригоняли скот, если начинался падеж от сибирской язвы. Согласно поверью, проведенная у источника ночь приносила скоту исцеление. Неподалеку, в запущенном саду и сейчас видны следы очага, на котором готовили пищу. В настоящее время сохранились лишь отголоски былой известности этой святыни. Сейчас молодежь здесь устраивает пикники, отдавая дань традиции, привязывает к ветвям деревьев лоскутки со своими пожеланиями, бросает монеты в воду.

Объектом поклонения является мазар Домалак-ана. Неподалеку от находящегося в открытой степи мазара паломник находит место для отдыха и приготовления трапезы. Мазар огорожен провололочной сеткой, которая так же как и притолока мазара увешана многочисленными тряпочками. Домалак-ана, по преданию, могла способствовать исцелению больных, даровать детей бездетным женщинам. В настоящее время мазар не является объектом многолюдного и частого посещения паломниками, о чем свидетельствует давно не бывшая в употреблении утварь, предназначенная для приготовления трапезы.

Святыня Аулие Балыкши привлекает паломников и в наши дни. К ней приходят люди, страдающие болезнями, бездетные женщины. Считается, что паломник должен покормить хлебом рыб. Если рыбы съедят бро-

шенные в воду кусочки хлеба, значит желания паломника исполнятся, неприятности отступят, уйдет душевная боль. К веткам дерева, растущего у мазара, паломники привязывают ленточки и кусочки тканей, оставляют в мазаре деньги. Эти деньги забирает молда А. К-в, который регулярно приходит к Аулие Балыкши, выполняя обязанности ширакши. Именно он осуществил ремонт этой святыни (как, впрочем, и многих других святынь в округе). Постоянного ширакши у Аулие Балыкши нет.

Надежда на исцеление от детских болезней приводила верующих и в наши дни к святыне Коктонды-ата. Считалось, что тот, кто поверит духу святого, непременно избавится от коклюша. Поэтому из окрестностей Туркестана в Шобанак направлялись паломники с детьми, чтобы «повалить» ребенка в «святой» пыли могилы Коктонды-ата. В качестве целительного средства «святую» пыль разводили в воде и давали выпить детям.¹³⁹

Мавзолей Баба-ата, как и святыня Кошкар-ата, давно не является объектом паломничества. По словам местных жителей, до 1928 года к нему совершали поклонение. Приближаясь к святыне, паломники издали слезали с лошадей и шли к ней пешком. Паломники оставались ночевать у святыни, прося у святыни детей, здоровья. Перед тем как резать жертвенного животного, нож точили о святыне камни — бруски («қасиетті кайрақ тас»), которые раньше стояли на территории мавзолея, а теперь хранятся в одном из его помещений. Последний намаз в мечети был совершен в 1936 году. Вскоре мечеть-мавзолей был превращен в склад. В 1962 году он был восстановлен. В настоящее время в мечети-мавзолее Баба-ата и находящемся рядом медресе осуществляются реставрационные работы.

Круг святынь, почитаемых казахами Южного Казахстана, широк и разнообразен. Приведенные материалы подтверждают положение о том, что «поклонение мусульманским святым — одно из характернейших в Средней Азии явлений религиозной жизни — пожалуй, наиболее емкая в смысле сохранения домусульманских пережитков область культа, признанная частью официальной религии».¹⁴⁰ Вместе с тем, культ святых,

вобрав в себя множество элементов доисламских представлений и культов, по своим основным идеям выражает дух ислама, способствует его утверждению.

Влияние ислама в большей или меньшей степени проявляется в легендах и преданиях, которые позволяют на конкретных примерах определить разные категории святых в Южном Казахстане, установить корни и пути становления их культа. В ритуале поклонения особенно молитва соответствует официальному исламу. В основном же и святилища и церемониал паломничества сложились на основе доисламских представлений и культовых действий — анимистических верований, магии, одухотворения сил и явлений природы, культа предков, шаманства.

Характерной чертой культа святых в Южном Казахстане является то, что почитание ряда святых сложилось в среде узбекского населения и отразило особенности узбекских народных традиций, например, Уйрек-ата, Ундемес-ата и других.

В настоящее время многие святыни преданы забвению, утратили свое прежнее значение. Однако это не значит, что почитание святых стало достоянием прошлого. Жизненность этого культа в наши дни объясняется его связью с бытом, семьей, с ее надеждами на благополучие, здоровье детей и близких.

Ритуал поклонения святым, многие действия которого восходят к местным домусульманским воззрениям и культам, складывался веками и входит «в качестве религиозной традиции в плоть и кровь» верующих.

Устойчивости традиции почитания святых способствует несовершенство медицинского обслуживания, которое в сельской местности находится на крайне низком уровне. Роль и значение культа святых в жизни верующих в значительной степени связаны с состоянием нашего общества, в котором действительное просвещение народа оставляло желать много лучшего и было ориентировано на формирование лояльных и правильно мыслящих людей. Атеистическая и прочая лекционная пропаганда скользила по поверхности. Об этом говорит и многолетний опыт атеистической пропаганды, все попытки которой вытеснить веру в святых из быта определенной части населения не приносили полного успеха.

ДОИСЛАМСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
У КАЗАХОВ ЮЖНОГО
КАЗАХСТАНА



Своеобразие бытового ислама в разных регионах «мусульманского мира» в значительной степени определяется сохранившимися в быту народа реликтами местных домусульманских верований и обрядов. Ислам не вытеснил полностью прежние религиозные представления и традиции, но основательно разрушил их. Бытуя в течение длительного времени в условиях ислама, реликты домусульманских традиций переплелись с господствующим религиозным мировоззрением, обрели мусульманскую оболочку, стали элементами нового, мусульманского мировоззрения.

В бытовом исламе у казахов, как и у других среднеазиатских народов, реликты домусульманских религий играли значительную роль. Они сохранились в различных сферах религиозной жизни: в культе святых, в различных группах духовенства, в семейном быту — обрядах и обычаях, связанных с жизненным циклом семьи (свадьбой, рождением ребенка, обрезанием, смертью). Свидетельством жизненности архаичных культов являются реликтовые формы шаманства и других древних воззрений.

Реликты представлений и обрядности, связанные с сельскохозяйственной деятельностью

У казахов, как и у других народов, практическая трудовая деятельность с глубокой древности была тесно связана с различными верованиями и обрядами, кото-

рые за долгие века бытования в исламской среде трансформировались, утратили некоторые архаичные черты и мусульманизировались. В южных земледельческих районах сельскохозяйственная обрядность сохранилась в сравнительно более цельных формах, чем в других регионах Казахстана. Это особенно удачно показано в работе Дж. Х. Кармышевой.¹⁴¹ Поэтому, не останавливаясь на всех этапах и аспектах земледельческого цикла, я пытаюсь высветить те его элементы, которые могут послужить дополнением к уже известным материалам.

Святые — покровители земледелия и земледельцев

Покровителем земледелия и земледельцев в Южном Казахстане, как и повсюду в Средней Азии почитался святой Бобои Дехкан — Дед-Земледелец (казах. — Дикан-баба), корни которого восходят к древнеиранской традиции. Считается, что Дикан-баба вынес из рая первое зерно пшеницы (сообщение С. Насруллаевой, с. Сузак). В прошлом к нему за помощью обращались на всех этапах земледельческих работ — посеве, жатве. И в наши дни, начиная работу, обращаясь в молитвах к богу, казахи — земледельцы говорят: «Дикан бабаның аруағы қолдай бер» («Дух Дикан-баба, поддержи, дай силы»). В некоторых местах информаторы отмечают, что Дикан-баба и прародитель человека Адам-ата — одно и то же лицо (Сузакский р-н).¹⁴² Такие представления были распространены и у других среднеазиатских народов.

Особой популярностью, наряду с народами Передней и Средней Азии у казахов Южного Казахстана пользовался пророк Хызр (казах. — Кыдыр), образ которого связан с доисламской мифологией. Он — даритель всевозможных благ, изобилия, богатства, счастья; он спасает от жажды и указывает путь. У казахов в почитании этого святого проявляются и свои собственные традиции. Считалось, что святой имел обыкновение утром идти впереди стада баранов, а вечером сзади. Поэтому суеверный казах, встречаясь со стадом баранов, утром объезжает его спереди, а вечером сзади, стараясь попасть на глаза невидимому святому, один

взгляд которого мог принести счастье человеку.¹⁴³ И сегодня в южных районах Казахстана бытуют представления о том, что где бы не появился Кыдыр пайгамбар, всюду зеленела земля, умножался скот, переполнялись тока. Кыдыра трудно распознать среди людей, так как он принимает образ человека. Увидеть Кыдыра во сне и взять его за руку — доброе предзнаменование. Но, если кому-либо посчастливится с ним встретиться наяву и поздороваться за руку, это означало, что человек будет здоровым и богатым, ему во всем будет сопутствовать успех. Вот почему про преуспевающего человека обычно говорят: «Кыдыр дарыған» («Кыдыр благодетельствовал»). Кыдыр покровительствует путникам. Поэтому отправляясь в путь казахи говорят: «Жортканда жолың болсын, жолдасың Кыдыр болсын!» («Да будет в пути другом тебе Кыдыр!»). Согласно широко бытующему мнению, Кыдыр помогает земледельцам: бросая первое зерно казахи обычно говорят: «Кыдыр жолдасымыз болсын» («Пусть другом будет Кыдыр»), «Кыдыр колдасын» («Поддержи, Кыдыр»). Под влиянием ислама образы Дикан-баба и Кыдыра претерпели значительные изменения и мусульманизировались. В представлениях казахов эти образы отождествляются. Подобные представления, как справедливо отмечает Дж. Х. Кармышева,¹⁴⁴ позднего происхождения, возникшие под влиянием ислама. Считается, что связанные с образом Бобои Дехкана обряды и воззрения представляют собой некогда пышный культ могущественного аграрного божества.¹⁴⁵ Имена этих святых нередко упоминаются в молитвах, обращенных к Аллаху.

Наурыз

Важное место в земледельческой обрядности принадлежит Наурызу — Новому году, празднику пробуждения и воскресения природы, знаменовавшим начало сельскохозяйственных работ. Обычай празднования Нового года восходит к древнеиранской традиции (перс. Ноуруз*), получившей широкое распространение у народов Передней и Средней Азии. У казахов «нау-

* Ноу — новый, руз — день.

рыз» — название одного из весенних месяцев. Поэтому, считают некоторые информаторы, праздник должен длиться целый месяц. У казахов были известны три Наурыза, связанных с различными датами: 1 марта — древний казахский*; 9 марта — персидский; 12—13 марта — казыбек-наурыз, который признавался всеми казахами.¹⁴⁶ Наиболее часто наступление Нового года связывали с днем весеннего равноденствия — 21—22 марта. Празднование Нового года у казахов отмечено своеобразными чертами. Так казахи называли Наурыз также «Ұлыс күні» («Первый день Нового года»), «Ұлыстың ұлы күні» («Великий день народа»), в чем проявляются черты традиций кочевого и полукочевого населения степей. В дни праздника казахи одевали праздничную одежду, совершали взаимные визиты, обменивались поздравлениями с наступлением Нового года, пожеланиями благополучия и достатка в будущем году («Жас қайырлы болсын»). В эти дни готовилось много еды, которая символизировала достаток и изобилие в наступающем году. Состоятельные казахи резали скот (барана, быка). Большое значение придавалось приготовлению ритуального блюда — «наурыз коже» или «наурыздық» («новогодняя похлебка»), который готовили в больших котлах и следили, чтобы котел был полным. В составе новогоднего коже должно было быть семь пищевых элементов: мясо, пшено, рис и т. д. Празднование Наурыза сопровождалось массовыми играми, традиционными скачками, развлечениями. Обычай празднования Наурыза бытовал и в других регионах Казахстана.

Традиция празднования Наурыза у казахов Южного Казахстана продолжает жить и в наши дни. Правда, еще совсем недавно можно было констатировать, что от некогда столь популярного праздника сохранился лишь обычай приготовления наурыз-коже. Ритуальное блюдо наурыз-коже, которое называют также жыл-коже, уыз-коже, готовят из первого молока отелившейся коровы (Кзылкумский р-н, Чимкентская обл.). Неизменным условием является то, что в составе наурыз-коже должно быть семь видов пищевых элементов, например,

* По некоторым сведениям «наурызом» казахи называли лишь первый день весны — первое число месяца хамаль (араб.).

рис, мука, мясо, молоко, масло, пшено, кукуруза. Обычно несколько семей вскладчину покупают барана, чай, сахар, другие необходимые для ритуальной трапезы продукты. Трапезу готовят на возвышенном зеленом месте, приурочивая ее к полудню, к обеденному перерыву. До и после трапезы, мулла или кто-либо из знающих молитвы читает их в честь предков («аруакка тисін»), чтобы благодать коснулась и предков. В заключение старший из присутствующих дает благословение (бата), чтобы из года в год благополучие не покидало их семьи («Жылдан жылға өстіп жете берейік»). О семи составных элементах ритуального блюда писали и дореволюционные авторы и современные исследователи. Однако они не объяснили, почему их количество ограничено числом «семь». В связи с этим представляет интерес сообщение информатора Ж. Беркимбаева (Кзылкумский р-н, Чимкентская обл.): число составных элементов в ритуальном блюде должно соответствовать числу дней в неделе. Чтобы не раздавать эти продукты в течение семи дней по отдельности, избавляются от этой необходимости одним котлом. Вероятно, это объяснение представляет собой местную интерпретацию древних представлений, связанных с традицией празднования Нового года ираноязычными народами. Так, у персов, например, праздничный стол включает семь съедобных предметов, название которых начинается с буквы «син» — «хафт син» (семь син)¹⁴⁷ или с — «шин»: шароб (вино), шир (молоко), шербет (сладости).... которые символизировали благополучие и достаток. Число «семь», с которым казахи связывают благополучие в течение всего года, как и у многих народов, очевидно имеет математическо-астрономическое объяснение, основанное на его взаимосвязи с фазами и циклами Луны (семь дней недели — половина лунной фазы).

В Южном Казахстане широкой известностью пользуются легенды о происхождении и названии Наурыза. Так, по одной из них, Наурыз — имя предка казахов («Казактын бабасының аты»), у него не было детей. Перед смертью Наурыз обратился к Абдраиму (пророку) со словами сожаления о том, что ему некому оставить свое имя. Чтобы сохранить имя старика, Абдраим дал имя Наурыз коже. Наурыз — день рождения и

смерти этого старика. В этот день готовят жертвенную трапезу, читают молитвы из Корана в память о своих предках. Согласно другой версии, Наурыз — имя нищего. Перед смертью он обратился к старикам со словами, что ему некому оставить свое имя. Старики обещали ежегодно готовить Наурыз-коже и читать молитвы из Корана в память о нем. Очевидно, легенды о Наурызе в разных местах Южного Казахстана отличаются лишь некоторыми деталями. Об этом свидетельствуют и иные версии. Одна из них, тем не менее, заслуживает особого внимания. В ней Наурыз выступает в образе плохого человека, умирающего каждый год. В честь этого радостного события люди варили коже. Но Наурыз вновь оживал. Возможно, что отрицательный образ Наурыза в предании вызван мусульманской реакцией на древнюю языческую традицию. У ряда народов, в том числе и у казахов, представления о Наурызе связывались с мифическим персонажем.¹⁴⁸ Подобные представления существовали и у таджиков. В свете полученных мною новых сведений о Наурызе, его образ явно связывается с традицией почитания предков. Таким образом, празднование Наурыза у казахов Южного Казахстана обнаруживает традиции не только ираноязычных народов Средней Азии, но и кочевого и полукочевого населения степей. Известно, например, что кочевники-скотоводы в Наурыз обращались к духам предков, совершали им жертвоприношения, возжигали светильники на могилах умерших предков.¹⁴⁹

Жарапазан

В народной памяти и записях знатоков старины сохранилось сравнительного немного новогодних обрядовых песен (формул), которые исполнялись во время празднования Наурыза. В этой связи интересна традиция колядования (жарапазан), сопровождавшее мусульманский пост ораза. На мой взгляд, она имеет непосредственное отношение к празднованию Нового года у казахов.

Еще совсем недавно жарапазан был широко распространен в казахских аулах и в небольших городах. Тем, кому сейчас 30 лет, а тем более люди старшего возраста помнят отдельные фрагменты песенок — импровизаций

хвалебного характера, которые в дни поста взрослые и дети 7—15 лет пели у окон домов, соблюдавших пост стариков. Обычно эти песни пели вечерами, когда изнуренные дневным голоданием старики приступали к трапезе («ауыз ашар»). От хозяев дома певцы получали ожидаемые вознаграждения в виде сладостей, сухофруктов, орехов, монет. В настоящее время песенки-жарапазан исполняются очень редко. А. Танатов, 57 лет (Кзылкумский р-н, Чимкентская обл.) вспомнил песни, которые в детстве распевали его сверстники:

Жарапазан айтамын жар
басында,
Келіншек өлең айтар кыр
басында,
Осы үйде бір апам бар аппак
кана,
Көйлегі оның өзіне шап-шак
кана.

Жарапазан пою на краю
косогора,
Молодуха поет на вершине,
В этом доме живет одна
тетушка белолицая,
На которой так ладно сидит
платье.

М. Бабаева, 50 лет, дополнила его еще одним куплетом песенки, которую когда-то пела сама:

Жарапазан айта келдім есігіңе,
Кошқардай ғып ұл берсін
бесігіңе,
Кім келіп, кім кетпейді есігіңе,
Алып шық, алып шық, сар
табаққа салып,
Не берсең де ақша бер,
жаңғақ алып,
Ойнайын жанғақтың
кабығымен.

Чтобы спеть жарапазан
пришла к вашему дому,
Пусть в вашей колыбели будет
двойня джигитов,
Любому, пришедшему к твоей
двери,
Вынеси что-нибудь на золотом
блюде: денег, захватив орехи,
Скорлупой которых поиграю.

Молодой человек, 30 лет, не пожелавший назвать своего имени, прочитал куплеты песенки, которую сам не раз пел в детстве:

Жарапазан айтайын есігіңе,
Кошқардай қос ұл берсін
бесігіңе,
Осы үйде бір жеңгем бар
аппак қана,
Шанырағы өзіне шап-шак
кана.
Ақ тауық, көк тауық, қырман
шашар,

Спою-ка жарапазан у двери,
Пусть у вас будет два сына
в колыбели:
Подобных самцу-барану,
В этом доме живет одна
молодая жепщина белолицая,
Под стать своему шаныраку.
Белая курица, синяя курица
рассыпают зерно.

сы үйде бір женешем бар
 тенге шашар,
енге шашпай: тура колыма бер,
дасымдағы жолдасым ала
 кашар.

В этом доме есть тетушка,
 которая бросает монеты,
Не бросай монеты, дай мне в
 руки,
Не то мой приятель подхватит
 их и убежит.

Подобные куплеты вспомнили жители пос. Шауль-
ер (Кзылкумский р-н, Чимкентская обл.). В Алгабас-
ком районе Чимкентской области записаны следующие
фрагменты песен-жарапазан:

Айтамын жарапазан жар
 басында,
Кіреші кауын артар арбасына,
Кігіттер, намаз оқы, ораза тұт,
Бейіштің колын жетер
 алмасына.

Айтамын жарапазан
 жайыменен,
Алып шық дастарханды
 майыменен,
шінен қос білезік коса шықсын
Аяқты жылдамырақ басып
 шыққын.

Слою жарапазан на косогоре,
Возчики грузят дыни на арбы,
Парни читайте намаз,
 соблюдайте ораза,
И дотянутся ваши руки до
райских яблок (будете
вознаграждены на том свете).
Потихоньку пою жарапазан,

Вынеси дастархан с маслом,
Добавь пару браслетов,
Скорее выходи.

В Таласском районе Джамбулской области со слов
А. Карашалова, 64 лет, записаны следующие куплеты:

Айтамын жарапазан үйіңізге,
Ішінде үйіңіздің шиіңізге,
Қой берсін, козы берсін,
 жарасады,
Келіпсін биылғы жыл күйіңізге.
Айтамын жарапазан ойлай,
 ойлай,
Қарынбай өткен екен малға
 тоймай,
Отыз күн оразаға бір мал
 соймай,
Қара жер тартып бойлай,
 бойлай.

Пою для вашего дома
 жарапазан,
Для всего вашего семейства,
Что не дадите: барана ли,
 ягненка — все хорошо.
Пришел год благополучия.
Размышляя, пою жарапазан,
Прожив жизнь, ненасытный
 Карынбай,
За тридцать дней поста не
зарезав ни одного барана,
ушел в черную землю*.

* У киргизов есть такая легенда: «У жадного бая Карынбая было несметное количество овец, коров, лошадей, но он сам не ел мяса и не приносил жертву богу. За такую жадность бог наказал его: Карынбая «поглотила земля, а его скот превратился в кайып (божий скот)».

Песни жарапазан пели и в других районах Казахстана, например, в Восточно-Казахстанской, Павлодарской областях. В обряде «жарапазан» существовало понятие «открыть двери сорока домов». По одному из сообщений, девочки не принимали в нем участия. Это, очевидно, влияние поздней исламской традиции. Мои полевые материалы не подтверждают этих данных. Как утверждают информаторы, обрядовые песни исполняли мальчики, девочки, взрослые люди.

Обряд исполнения песен (стихов) в честь мусульманского поста до революции бытовал у многих среднеазиатских народов. В Ташкенте и в других городах Туркестанского края в первые дни поста, дервиши—каландары, юродивые (дивана), мальчики 8—12 лет обходили соседей, знакомых и родных, распевая в честь Рамазана стихи. У туркмен песни в честь Рамазана исполнялись детьми в возрасте до 12 лет, за что они получали гостинцы: сахар, леденцы и другие сладости. В качестве примера можно привести один из куплетов исполнявшейся ими обрядовой песни:

«Да будет Божие благословение над кибиткой хозяина!»
Сверху дерева упал лист..
Да подаст Вам бог урожай,
Да подаст Вам сына, как розу,
И да будет он, по жизни своей мусульманин,
«О, Рамазан — для общины Мухаммада!»¹⁵⁰

Обычай исполнять песни в честь поста продолжал бытовать и после Октябрьской революции. В Туркмении, например, подростки и дети обходили селение с пением куплетов, прославлявших пост. Большинство из них видело в этом своеобразное развлечение. Этот обряд был также широко распространен и среди узбеков. Узбекские обрядовые песни «е, рамазан», туркменские—«ярамазан» и казахские—«жарапазан» обнаруживают большое сходство. По поводу туркменского обряда «ярамазан» высказывалось мнение, что на него оказали влияние обряды вызывания дождя сүйт-газан и түйта-тын. Что касается казахского обряда, то он не позволяет установить какую-либо связь традиции колядования во время поста с обычаем вызывания дождя. Мне представляется возможным допустить, что на жарапазан оказали влияние новогодние обрядовые ритуальные приветст-

вия и благожелания, мотив которых тесно связан с культом плодородия, восходящим к древним пластам местной домусульманской традиции.

Таким образом, обряд «жарапазан» представляет собой обход домов, сопровождаемый исполнением песен, завершающийся одариванием его участников. Основным содержанием обрядовых песен являются величания, в которых отражаются традиционные сюжетные ситуации и мотивы, сопровождающиеся пожеланиями благополучия, изобилия и другими устойчивыми формулами — благодарственными и даже угрожающими. Очевидно под влиянием ислама сильно преобразованные новогодние обрядовые песни обрели укрытие и новую жизнь в мусульманской обрядности. Пронизанный элементами исламской традиции, сопровождая мусульманский пост, обряд колядования стал частью бытового ислама.

Тасаттык

В комплексе обрядов, сопровождавших хозяйственную деятельность казахов Южного Казахстана, важное место занимал обычай жертвоприношения по случаю засухи — тасаттык. Слово «тасаттык» происходит от арабского «тасаддук» — «жертва», «жертвоприношение». Обычай вызывания дождя восходит к древним представлениям тюркских народов о «дождевом камне» — джеде, таш, яда, еде, суу-таш, жай тас, бытовавших у среднеазиатских народов с раннего средневековья до конца XIX века. Заклинания дождя были широко распространены среди мусульман. Так, например, во время засухи в Ташкенте в 1869 г. местные жители говорили, что будто бы казахские муллы молились о дожде, держа в руках камень «ида».¹⁵¹ В этнографической литературе отмечалось «сильное проникновение ислама с его развитой обрядностью в эту шаманскую церемонию».¹⁵² В опубликованной С. Е. Маловым казахской молитве «яда», в частности, упоминаются коранические формулы, наряду с всевышним — «пророк Божий», святые, ходжи. О влиянии ислама свидетельствует и заклинание дождя, записанное в Алма-Атинской области.¹⁵³ Главным участником обряда у казахов, также как и у многих народов Средней Азии, становится мулла, который молитвами из Корана испрашивал у

Бога дождь. Он нередко выступал в роли организатора обряда. Если в местности не было муллы, молитвы возносились любым из участников обряда.

Обряд вызывания дождя не утратил своего значения и в наши дни. В южных районах Казахстана, в сельской местности он распространен повсеместно. Тасаттык устраивают в засушливую погоду, грозящую засухой. Несколько семей вскладчину, по 7—10 рублей (не меньше 7 рублей), покупают коня или быка (корову или барана), различные продукты: рис, чай, сахар, конфеты, печенье. Готовят ритуальное блюдо: куырдак, бешбармак или плов. Обычно тасаттык устраивают у реки, арыка, канала или во дворе чьего-либо дома, или у дороги, чтобы люди с добрыми намерениями могли отведать жертвенной пищи. Многие информаторы отмечали, что кровь жертвенного животного должна стечь в проточную воду. Это считалось необходимым условием для того, чтобы пошел долгожданный дождь. Некоторые информаторы считают, что кровь жертвенного животного должна не в воду стекать, а закапываться в землю (Меркенский и Сарыусуский р-ны, Джамбулская обл.; Илийский р-н, Алма-Атинская обл.). (Нередко тасаттык совершают у мазара, обычно на старом кладбище, а кровь жертвенного животного закапывают в землю. Обязательно до и после трапезы муллой или кем-либо из знающих молитвы читаются молитвы из Корана с обращением к богу и предкам («Аллаға, аруакка окиды») с просьбой о ниспослании дождя, благополучия и здоровья всем присутствующим. В Илийском районе Алма-Атинской области во время обряда «тасаттык» принято обливать друг друга водой. Жительница города Туркестана Ж. Т-ва (1906 г. рожд.) рассказывала, что в недалеком прошлом в засушливую весну или лето местный мулла собирал своих учеников в возрасте 6—7 лет, примерно человек 20—30, и с ними отправлялся к мазару дочери Ходжа Ахмада Ясави — Гаухар-ана, где и совершалось жертвоприношение (обычно резали барана). Дети должны были обратиться к Аллаху, небу с просьбой ниспослать дождь. В этой связи представляет интерес сообщение о том, что «по воззрениям таджиков, дети до 12-летнего возраста бегунох — безгрешны, они считаются носителями животворной силы и обладателями особой «благодати», даю-

щей успех каждому доброму начинанию... Эти дети раньше всегда привлекались к участию в различных обрядах, связанных с вызыванием роста растений, вызыванием и останавливанием дождя и т. п.»¹⁵⁴ Этот обычай отмечен и у узбеков Ферганы.* Участие детей в обряде вызывания дождя известно, например, у турков. Возглавляемые ходжами, дети поют хвалебные песни, идут за город и одевают бедняков едой. По словам Ж. Т-вой, в настоящее время в связи с широко распространенным неверием, эта просьба остается неслышанной. Тем не менее, как уверяла одна жительница пос. Шаульдер (Кзылкумский р-н, Чимкентская обл.), когда к назначенному часу в дом на готовящееся ритуальное блюдо пришли гости, пошел дождь. Как правило, тасаттык приурочивают к четвергу или пятнице, так как эти дни, особенно пятница, считаются «мусульманскими почетными днями».

Весной 1989 г. во время моего пребывания в Кзылкумском районе Чимкентской области, я посетила дом одного местного жителя — Н. (1902 г. рожд.). Эта весна была крайне засушливой. Во время беседы с ним мое внимание привлекло растущее во дворе его дома дерево. Примечательным в нем было то, что к одной из веток дерева был привязан ниткой, развевавшейся под резкими порывами ветра лист свернутой бумаги. По словам Н., это была «дуа» — фрагмент молитвы, призванный вызвать дождь. По уверению Н., в тот день когда он повесил дуа, появились тучи, а на следующий день пошел дождь.

В Сузаке некоторые информаторы утверждали, что к трапезе, устраиваемой по поводу тасаттык, не должен прикасаться один из членов семьи, которая устраивает его. Нигде более мне не приходилось слышать о подобном условии проведения тасаттыка. Обычно, это условие необходимо выполнять, когда устраивается обряд «кудаи» (казах. — «кұдайы») (жертвоприношение) по случаю болезни, неприятностей, плохих предзнаменований, который имеет широкое распространение у казахов Южного Казахстана. По условиям этого обряда, хозяин семьи не должен прикасаться к ритуальной пище. Очевидно здесь имеет место смешение элементов обря-

* Устное сообщение В. Н. Басилова.

дов «тасаттык» и «кудай», что также свидетельствует о продолжающемся процессе размыwania первоначального содержания древнего обычая.

Таким образом, и в обряде вызывания дождя у казахов Южного Казахстана наблюдается сильное влияние исламской традиции: участие в обряде мулл, которые могут выступать в роли организаторов, сопровождение обряда упоминанием коранических формул, чтением молитв из Корана, обращением к Аллаху наряду с духами предков; приурочивание обряда к «мусульманскому дню» — пятнице; проведение тасаттыка у мусульманских святынь; закапывание крови животного в землю и т. д. Более того, этот древний обычай используется в некоторых современных формах религиозной пропаганды исламского духовенства: «мусульманское духовенство охотно восприняло «тасаттык» и включило в обрядовую систему ислама».¹⁵⁵

Характеризуя особенности сельскохозяйственной обрядности в южных районах Казахстана, необходимо наряду с сильным проникновением в нее ислама, отметить значительное влияние верований оседлых земледельческих народов Средней Азии, что свидетельствует об общности земледельческих традиций у казахов Южного Казахстана со среднеазиатской земледельческой культурой.

РЕЛИКТЫ ДЕМОНОЛОГИИ, ШАМАНСТВА И НЕКОТОРЫХ СИНКРЕТИЧЕСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ФОРМ.

СЕМЕЙНО-БЫТОВАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Демонологические представления

Важное место в верованиях казахов Южного Казахстана, как и у многих среднеазиатских народов занимают демонологические представления. Как известно, демонологические представления являются основными элементами древнего анимистического мировоззрения, генезис которого восходит к самым ранним ступеням общественного развития. Реликты демонологии сохраняются и в поздних развитых религиозных системах, в том числе и в исламе. Известное арабам в доисламское время верование в джиннов было принято

исламом и с ним проникло к среднеазиатским народам, в том числе и к казахам, у которых они, также как и у других народов, слились с местными древними образами. Реликты анимистического мировоззрения у казахов, как и у других среднеазиатских народов, свидетельствуют об утрате персональной специфичности многих образов доисламского пандемониума и их нивелировки под обобщенным арабским названием джинн.

В казахской народной традиции с джиннами связывается нервное заболевание: «жын ұстаған» («джинн схватил») или «жын ұрған» («джинн ударил»). Об этом свидетельствуют все мои информаторы, шаманы, их близкие и родственники. В частности, у баксы (шамана) Т. джинны считались самыми плохими и являлись причиной заболеваний. В наши дни выражения «жын ұстаған» и «жын ұрған» можно услышать в качестве бранных слов.

С исламом связано возникновение термина шайтан— дьявол-искуситель, которого также относят к джиннам. По свидетельству жены баксы Т., шайтан вызывает тяжелую болезнь, в борьбе с которой необходим сильный баксы. Он, по мнению муллы Р. О-ва, является причиной плохих поступков, пьянства, разбоя, сквернословия. Нередко и сегодня можно слышать выражение: «жын-шайтан», которое носит недоброжелательный оттенок, а также многочисленные поговорки «шайтан азғырды» («черт соблазнил»), «шайтан бастады» («черт направил»), «шайтан мойнына мінді» («черт на шею сел») и др.

В казахской народной традиции сохранились также представления о ряде образов доисламского пантеона и пандемониума, которые хорошо известны и другим народам Средней Азии. Из них наиболее примечателен образ многогрудой албасты (марту), который также относят к ряду джиннов. Так, по мнению информатора дуана Амана, албасты — глава джиннов, шайтанов. Албасты насылает джиннов на роженицу, которые садятся на ее плечи, что препятствует благополучным родам. Албасты представляется красивой женщиной. Обычно она сидит, распустив длинные волосы, низко свесив большие груди. Если к ней подойти, она может «скрутить», свести с ума («бүгіп тастайды»). Обитает она в золе на заброшенных стоянках, в мусоре. Ее

может распознать «чистый» («таза») аруах, которого она боится и избегает. Согласно другим сведениям, албасты может явиться в образе белокурой (желтой) девушки, безобразной особы женского пола, мальчика или девочки, лисы, козла, собаки. Албасты — один из самых сложных демонологических образов. По сравнению с другими, его отмечает большая синкретичность. По некоторым сведениям, албасты очень помогают беременным женщинам. По этой причине не следовало вслух ругать албасты, «а часто поминать их хорошими словами».¹⁵⁶ Существует мнение, что в прошлом албасты возможно выполняла роль богини рождения, а также была связана с культом водной стихии.¹⁵⁷ В ранг демона, этот образ был низведен исламом. На протяжении длительного времени он переплетался и смешивался с другими образами — дэвом, джинном, пери и т. д. Так же, как у ряда сибирских и среднеазиатских народов, у казахов Южного Казахстана существовало представление о супружеских отношениях людей с духами. Считалось, например, что мужчина мог вступить в брак с албасты.¹⁵⁸ Очевидно здесь имеется в виду размытый образ пери, так как и по сей день иногда можно услышать выражение «періден жаралған» («рожденный от пери»), носящий недоброжелательный оттенок. Албасты, по мнению жены баксы Т., могут распознать только «люди с аруахом», т. е. баксы. В то же время она считает, что для изгнания албасты необходимо, чтобы мулла прочитал молитву из Корана, что свидетельствует об успешном взаимодействии ислама с древними верованиями.

Аруахи, согласно народным представлениям, это покровительствующие духи умерших предков, а также пророков, святых, знаменитых людей. Аруахи являются хранителями счастья и благополучия людей, предостерегают от опасностей, вселяют добрые помыслы. Дуана Аман выделяет «чистых аруахов» («таза аруак»); они, по его мнению, общаются с чистоплотными праведными людьми, видят джиннов, шайтанов, сидящих на плечах человека и причиняющих ему вред. Защищая человека, «чистые аруахи» отгоняют или «связывают» их. Они мгновенно распознают мулл и противостоят им («таза аруак көреді молданы; олар молдамен қарсы»), они не любят мулл («молданы жек көреді»), так как муллы

лечат (читают молитвы) за вознаграждение (деньги, баран, чапан). Здесь отчетливо проявляется мотив былой борьбы ислама с шаманством. Местом обитания «чистых аруахов» являются Койкап тау (мифические горы Каф.—Р. М.). Известно также, что аруахи могли причинить человеку страдания и вызвать у него болезнь. Причину заболевания видели в том, что предок больного был когда-то опокровительствован аруахом за праведную жизнь, «вследствие чего по временам является аруах и кладет на него тяжесть, причиняя ему мучения за то, что больной вел не благочестивую и не достойную его предков жизнь».¹⁵⁹

Одним из известных демонологических образов у казахов является пери (перс. пари), наделенный противоречивыми чертами. Считается, например, что пери — прекрасное воздушное существо, живущее между небом и землей и на высоких горах Каф. Согласно другим мнениям, пери — злое и могущественное существо: достаточно одного его дуновения, чтобы вызвать у человека болезнь. В Южном Казахстане известно несколько категорий пери: пери-мусульмане («мұсылман пері») или «чистые пери» («таза пері»), «неверные пери» («кәпір пері») или «нечистые пери» («пери-иноверцы»), водяные пери («су перісі»), которые могут представлять в образе и мужчины, и женщины, огненные пери («от перісі»), следящие за тем, кто зажигает огонь, распознающие хорошего и плохого человека (Қзылқумский р-н, Чимкентская обл.). Пери может видеть баксы, реже мулла. Каждый баксы имеет в своем распоряжении по несколько пери, которых он знает по именам. Пери занимали важное место в шаманской практике у казахов. Они выступали в роли духов-покровителей. Полученные мною материалы показывают, что в шаманстве у казахов Южного Казахстана существовал, известный и другим среднеазиатским традициям, обряд приглашения пери, который устраивался при посвящении в шаманство человека, избранного духами. Цель этого обряда заключалась в том, чтобы призвать, накормить и закрепить чистых духов за будущим шаманом (см. раздел о шаманстве). В казахском шаманстве пери были сильно потеснены духами предков, поэтому в нем можно встретить аруахов в свойственных исламизированным

пери — образах женщин и мужчин, людей в старинных одеяниях и т. д. Образ пери также отмечен следами борьбы ислама с древними верованиями. В разделении на категории — «мусульман-пери» и «неверных пери» возможно, проявляется стремление легализации несогласованных с исламом верований, придание им внешне приемлемого вида.¹⁶⁰

Самым сильным и опасным демонологическим образом у казахов считается деу (диу) — дивы (дэвы) — джинны-богатыри. Дивы играли важную роль в шаманстве у казахов Южного Казахстана. Так, в демонологическом кругу баксы Т. дивы являются целителями. Эти сведения подтверждают мнение Г. П. Снесарева о том, что в казахском шаманстве дивы могут выступать в качестве духов-помощников. Он считает это явление архаичным.¹⁶¹

Изложенные материалы об основных персонажах казахской демонологии показывают, какое сильное влияние оказал ислам на древние домусульманские представления. Почти все демонологические образы претерпели значительную трансформацию, утратили многие древние черты. Вместе с тем, в результате взаимодействия ислама и древних верований, эти образы оказались жизнестойкими, о чем свидетельствуют бытующие и в наши дни реликтовые формы этих древних представлений.

Шаманство

Многочисленные этнографические материалы свидетельствуют о том, что самыми яркими реликтами домусульманской традиции у казахов являются реликтовые формы шаманства: «Казахское шаманство, особенно южное, в местах соприкосновения с типично среднеазиатскими верованиями представляет большой интерес для исследований, но, к сожалению, изучено пока фрагментарно и без постановки генетических вопросов».¹⁶² Жизненность шаманства, также как и других домусульманских верований была обусловлена взаимодействием и взаимовлиянием ислама с местной домусульманской традицией. Так, О. А. Сухарева обращала внимание на то, что в сохранении у народов Средней Азии до конца XX в. остатков шаманства «боль-

шую роль сыграл ислам, который как бы взял его под свое покровительство, насытив всю шаманскую обрядность мусульманским духом... В состав покровительствующих шаманам духов на полных правах вошли духи святых, пиров и ишанов, мирно соседствующие в шаманских призываниях с древними пери и момо, а камлание включило в себя элементы дервишского радения». ¹⁶³

Шаманство принято считать ранней формой религии, возникшей на определенном этапе развития анимистического мировоззрения. Мировоззрение шаманства основано на вере в необходимость посредников между людьми и духами, населяющими окружающий их мир. Как известно, элементы шаманства сохраняются и в наиболее развитых религиозных системах. В XIX — начале XX вв. казахское шаманство превратилось в реликтовый культ, утративший большинство прежних черт и получивший отчетливо мусульманскую окраску.

Приобщение к шаманству связано с избранием шамана (казах.— баксы), духами, и обычно носило длительный и изнуряющий характер. Духи неоднократно посещали своего избранника в вещих снах, вынуждая его принять благословение и стать баксы. Они насылали на человека болезни, обрушивали на его семью несчастья, если человек оказывал сопротивление требованиям духов. Наряду с наследственным правом на приобретение статуса шамана исследователями отмечалась возможность обучения шаманскому служению независимо от наследственных склонностей. Так, Н. П. Дыренкова обращает внимание на то, что у киргизов и казахов приемам вызывания джиннов надо было учиться независимо от обучения духами. ¹⁶⁴ Вместе с тем в литературе высказывались также мнения, что многие казахи, не обладавшие наследственным правом на шаманство, безуспешно пытались стать шаманами. Мои полевые материалы не содержат сведений об исканиях так называемого шаманского дара человеком, лишенного наследственного права на него, и могут служить подтверждением установившейся в литературе точки зрения, что у казахов шаманское служение было наследственным уделом. Здесь представляется уместным обратить внимание на существование в казахском шаманстве института наставничества. Мною получены новые данные о поиске избранного духами неофитом

опытного шамана с целью получения у него благословения и шаманского атрибута.

Атрибутами казахского шаманства являются: кобыз (струнно-смычковый инструмент), плеть (камча), домбра (струнно-щипковый инструмент). По сообщениям всех информаторов, шаманские атрибуты — кобыз и плеть — изготавливают из дерева «тобылғы» (таволги), наделенного магико-охранительной силой. Так, по словам Амана, ручка камчи, сделанная из таволги, не подпускает шайтана. Таволга использовалась также в народной медицине. В изготовлении камчи и кобыза используется верблюжья кожа, так как, по словам Амана, «верблюд из всех четвероногих животных самый большой».* Магико-охранительной силой обладают перья филина и многочисленные подвески, которыми декорированы шаманские атрибуты. Значение многих из них ни сами шаманы, ни их близкие и родственники не могут объяснить.

Камлание казахи часто называют не только «ойнау» («игрой»), «шақыру» («призывание»), но и «зікір салу» («совершение зикра»). То есть, влияние исламской, в частности, суфийской традиции, обнаруживается в самом названии шаманских обрядовых действий.

Очевидно ислам сыграл большую роль в размытии в казахском шаманстве представлений о «верхнем мире» — обители духов, куда прежде шаман совершал свои восхождения. Шаман начинает призывать духов, что является характерной чертой и среднеазиатского шаманства. Реликты исчезнувших представлений о поездке шамана в иной мир на чудесном коне сохранились в преданиях и обрядах. Так, например, в рассказе о шаманке Билим информатор отмечал, что, начиная камлание, она легко прыгала до шанырака шестиканатной юрты. Подобное действие в шаманской практике встречается нередко. А. Толеубаев обращает внимание, что казахский шаман очень часто возносится в шанырак, там встречается со своими духами-помощниками, потом спускается на землю.** Мнение о том, что шаман у казахов, как и у других народов, прежде духов звал

* Согласно древним поверьям, верблюд — обладатель особой сакральной силы.

** Сообщение А. Толеубаева.

и вместе с ними отправлялся в путешествие, подтверждает также сообщение дуана Амана о том, что устанавливаемое часто в шаманском кобызе зеркало необходимо в путешествии к джиннам («Айна керек жындарға барғанда»). Влиянием ислама, очевидно, объясняется и утрата специальной шаманской одежды.

Известно, что основной функцией казахского шамана является целительная. За помощью к баксы обращались люди с нервными заболеваниями — «одержимые духами» («пері алған») или «задетые дуновением пери» («пері соккан»), его приглашали в случае тяжелых родов, он присутствовал и на свадебных пиршествах, как прорицатель будущего молодых. Сила баксы зависела от того, какие духи подвластны ему, от их разнообразия и количества.

Камлание совершалось обычно в присутствии местных жителей, которые должны были предварительно совершить ритуальное омовение. Непосредственному лечению предшествовало установление причин, вызвавших заболевание; возможность и сроки исцеления больного. С помощью своих атрибутов — кобыза или камчи баксы обращается к разным духам. После предварительной продолжительной игры на кобызе, во время которой он призывал джинов, баксы объявляет, что человек был «побит джином» или «испорчен Аджина», находится под влиянием дива-пері или больного коснулось дуновение водяного пери. Одной из причин заболевания могло оказаться и то, что предок больного удостоился покровительства аруаха за праведную жизнь, поэтому время от времени его посещает аруах и причиняет ему страдания за не достойную его предка жизнь.¹⁶⁵ Нередко во время камлания к баксы обращаются местные жители со своими недугами. Не прерывая своих действий, баксы устанавливает причину заболеваний, а после камлания назначает время и средства лечения их. Камлание завершалось благословением («бата») шамана.

Влияние ислама на южноказахстанское шаманство особенно сказывается в призываниях духов-помощников. Казахский шаман, так же как и среднеазиатские шаманы, начинает призывания с молитвенных формул и обращения к различным святым. Призывания шамана у казахов Южного Казахстана, в отличие от призываний

шаманов в других регионах Казахстана, особенно насыщены именами святых, среди которых значительное место занимают местные святые. В призываниях южно-казахстанского шамана упоминаются дивы (казах. «деу», «дну»), которые здесь «сохранились в связи с шаманской практикой более четко, нежели в шаманстве старого оседлого населения Средней Азии...».¹⁶⁶

Шаманство, хотя и стало редким явлением в наши дни, но еще не отошло в прошлое. Об этом свидетельствуют новые этнографические материалы, полученные мною в ходе полевых работ. Некоторые из них уже приводились в настоящей работе. Дополнением к ним может послужить рассказ жены баксы Т. Б-ва, записанный мною в Қзылкумском районе Чимкентской области. Некогда славившийся своей шаманской силой Т. Б-в (1893 г. рожд.) скончался в 1977 г. Мать Т. была шаманкой. В возрасте 15—16 лет к ней «пристади» («жабыскан») аруахи и предсказали ей шаманское предназначение. С тех пор она стала «озорной» («тен-тек болды»), т. е. шаманкой. После смерти она явилась во сне своему сыну, которому тогда было 17—18 лет, и призвала его к шаманской деятельности. Т. брался лечить больных только в том случае, если это было ему по силам. Обычно он лечил разбитых параличом, страдавших нервными расстройствами, тех, кого «душил марту (албасты)». Лечение, зикр, обычно происходило вечером, примерно, в 22—24 часа и продолжалось около 1,5—2 часов. Атрибутами Т. служили камча и кобыз. Играя на кобызе, Т. призывал и изгонял «жын-шайтан», «перілер», невидимых обычному человеку. Помощниками Т. были «таза» («чистые») пери, тогда как у больного — «жаман» («плохие») пери. Он мог, например, найти пропавшего коня, верблюда. Играя на кобызе, он кружился на месте и тут же говорил, найдет пропажу или нет. Славился он и тем, что раскаленное до красна железо, «большое как меч», мог лизать, не обжигая язык. К святым местам ходил лишь когда читал намаз. Т. работал в совхозе, был сапожником. Женат был дважды. От первого брака из его четырех детей никого в живых не осталось. У сына от второго брака, по словам его жены, обнаруживаются черты отца — нервозность, психическая неуравновешенность. Со слов жены Т. я записала фрагменты его песни-призывания.

Эспиратим жан Алла
Лайлауха илалла.
Ал жібердім шабарға
Қос атпенен шабарға.
Дюларым, келіндер
Бисмилла,
Қойқаптағы дюлар,
Ал келіндер, калмастан,
Нұрмұхаммед Сәлалла
Лейлауха илалла.

Нет божества, кроме Аллаха.
Отправил гонца
С двумя лошадьми.
Дивы, приходите.
Во имя Аллаха,
Дивы с горы Каф,
Ну, все приходите, не отставая.
Нурмұхаммед, да благословит
его Аллах
Нет божества, кроме Аллаха.

В семье Т. и по сей день хранится его кобыз. В центре внутренней стороны кузова имеется овальное углубление, в котором некогда находилось зеркальце, которое по словам дуана Амана, необходимо в путешествии за джиннами. Относительно магико-охранительной функции зеркала, дуана Аман сообщил, что иметь при себе зеркало — значит охранять себя от джинов, шайтанов, которые боятся зеркала и могут его увидеть сквозь любую одежду. Здоровье человека находится вне опасности, если он имеет при себе зеркало. Зеркало, в частности, помогает избежать инсульта. Прямо противоположное мнение высказал мулла Р. О-в. Он обратил внимание на то, что носить зеркало и смотреться в него шариадом не одобряется.

Зеркало применялось в шаманской практике многих народов. В сибирском шаманстве зеркало являлось важной ритуальной принадлежностью. В частности, зеркало являлось важным атрибутом в тувинском шаманстве. С его помощью шаман гадал, предсказывал, лечил и т. д. Считалось, что оно помогало ему видеть духов, насылающих болезнь, определять характер болезни, по зеркалу шаман мог узнать исход болезни. Смотрел в зеркало, например, при гадании и таджикский шаман. У таджиков в детскую колыбель под подушку наряду с другими предметами, призванными предохранять ребенка от испуга, «сглаза» и действия злых сил, клали зеркальце.

Приводимые в литературе материалы, в основном связаны с мужским шаманством. Существовавшее в конце прошлого века мнение о том, что у казахов женщины не занимались шаманством является неверным. Еще А. А. Диваев приводил материалы, свидетельствующие о женщинах баксы.¹⁶⁷ Новые материалы этнографических исследований, некоторые из которых

в настоящее время введены в научный оборот, свидетельствуют о широкой известности женщин-шаманок у казахов. И все-таки этих материалов далеко недостаточно, чтобы конкретизировать и детализировать наши представления о традиции женского шаманства у казахов, его современных формах. В связи с этим особое значение приобретают сведения, основанные на рассказе шаманки Хадиши, 1899 г. рождения, записанном мною с ее слов в 1983 г. в Кызылкумском районе Чимкентской области. Рассказ дополнен описанием камлания, на котором мне представилась возможность присутствовать.

Мать и бабушка Хадиши были баксы (шаманками). Однажды ее во сне посетил аруах (дух) в образе человека с большими ушами и стал вынуждать ее «взять камчу», т. е. принять баксылык (шаманство). Она отказалась. Аруах приходил неоднократно. Из-за своего неповиновения она потеряла мужа, детей, лишилась здоровья: у нее стали болеть ноги, глаза. В очередной раз, сидя наверху, у потолка, аруах сказал: «Қолыңды жай, бата беремін» («Протяни руки, дам благословение»). В ответ она вскрикнула: «Ойбай! Жан үшін!» («О, ради души!»). Аруах сказал: «Не говори: «Ойбай!», говори: «Бисмилла!» («Во имя Аллаха!»). Хадиша была вынуждена «взять камчу» и стать баксы. Ей тогда было 32 года.

День встречи с Хадишой, понедельник, был, как выяснилось, благоприятным для призывания духов. Мне и моей спутнице предстояло предсказывание, а Нуржамал, дочери родственницы шаманки — лечение от «сглаза» («түкіру»), т. е. шаманка должна была «поплевать» на молодую женщину. Мы застали Хадишу за утренним чаем. Одета она была в обычную для женщин ее возраста одежду: платье, поверх которого — теплая кофта и жилет; на голове — повязанный на затылке платок, из-под которого по спине спускались косы с позванивающими вплетенными в них монетами, одну из которых заменял большой значок в форме медали с изображением хоккеиста. Запястья обеих рук были заключены в браслеты, на среднем пальце правой руки — кольцо. Весь облик шаманки отличала исключительная опрятность. Эта худенькая, небольшого роста, улыбающаяся женщина встретила нас очень приветливо и

доброжелательно. Встреча началась с непродолжительной беседы. Вскоре Хадиша отставила пиалу и во всем ее облике стало проявляться некоторое беспокойство, отмеченное словами ее родственницы: «Что, уже будете звать?». Было между десятью и одиннадцатью часами утра. Следуя примеру родственницы, мы сели на колени, образовав полукруг. Хадиша достала из-под подушки белый сверток: в белом платке были завернуты две камчи. Как выяснилось, одна из них принадлежала ее бабушке, другая — ее матери. Обе камчи венчали по три кисточки. Одна была сделана из перьев филина, две другие — из красных ниток. Камча матери Хадиши декорирована треугольной металлической пластинкой с двумя сохранившимися пружинами-цепочками. Ручка камчи переплетена красной и синей изолентами. Нижняя ее часть украшена бахромой из кожи, верхняя часть оббита медной пластинкой. Камча бабушки украшена двумя пластинками — круглой — с зеленым камешком в центре и треугольной — с красным камешком в центре и двумя цепочками — подвесками (третья, очевидно, оторвалась). Ручка камчи обтянута кожей и медной проволокой. Верхняя часть камчи оббита металлической пластинкой, к нижней части медной проволокой пришита аккуратная заплатка. Хадиша хранит камчи в белом платке под подушкой. После того, как с разрешения хозяйки, камча побывала у меня в руках, Хадиша похлопала ею себя по спине слева, затем справа. Шаманка объяснила, что этими действиями она отгоняла духов. Взяв одну камчу, Хадиша села на колени перед Нуржамал; камча, которую она держала в правой руке была чуть наклонена в сторону молодой женщины. Прочитав молитву, и, заключив ее словами «Аруакка сен!» («Верь духам!»), Хадиша закрыла глаза и начала говорить нараспев однообразно, в ритм своему пению покачивая камчой. Ее родственница стала подпевать. Пение началось с многократного повторения слов: «Аулай, Аулай, Аулымай» («Аллах»)*. После этих слов шаманка дунула («плюнула») в лицо Нуржамал и продолжила пение, в котором неоднократно прозвучали слова: «Бисмилдай, бисмилдай, бәрекелді, бисмилдай» («Во имя Аллаха, да благословит Бог»). В последовавшей за этими словами

* Мусульманские формулы и их фрагменты переданы в формах, которые мне удалось распознать в пении шаманки.

паузе, Хадиша хлестнула камчой по спине Нуржамал слева и справа, дунула («плюнула»). Удовлетворенно вздохнула, к чему-то прислушиваясь и соглашаясь с чем-то. Пропела, потирая рукой по лицу. Затем пение возобновилось: «Аулай, Аулай, Аулымай», «Лайлаха Аулымай» («Аллах», «Нет божества, кроме Аллаха»). В одной из пауз между многократным повторением этих слов шаманка ударила Нуржамал по левой и довольно сильно по правой щеке. Обхватила голову Нуржамал, сжимая и перехватывая ее слева направо.* Издала хриплый звук, явно выражающий удовлетворение. Выдержав паузу, потерла лицо руками. Пение было продолжено: «Аулаху Акбарай, Аллаху Акбарай!» («Он, Аллах велик!»), «Аллаху экпегай, Аллаху экпегай!» («Он, Аллах...» далее неразборчиво). «Плюнула» в лицо молодой женщины, издала хриплый звук. Подняла левую руку и опустила. Пение возобновилось: «Экпенагу, аули гулу, экпенай!» («Он..., Аллах!»). Последовал хриплый, выражающий удовлетворение возглас. Какое-то время шаманка словно прислушивалась к чему-то. Вновь послышался одобрительный возглас. Хадиша кивнула, издала хриплый звук и воскликнула: «Ай, эй-эй, эй-эй!». При этих словах родственница воскликнула: «Келді! О, Жарықтык!» («Пришли! О, Светоч!»). Пение возобновилось: «Лайлагу, айей-ай леуй, лай хаек, аулеу!» («Нет божества..., Он, Аллах»). Вот Хадиша резкими движениями потерла лицо. Судя по всему, «духи пришли». Затем последовала быстрая речь в предостерегающем тоне. Слов разобрать не удалось. Вновь послышался удовлетворенный хриплый звук. После паузы шаманка позволила Нуржамал уйти. Передвигаясь на коленях, Хадиша приблизилась к моей спутнице, 27-летней девушке. Во время пения шаманки ее родственница-помощница, обращаясь к девушке, заметила: «Саған түсті» («К тебе спустились»). Через некоторое время она спросила девушку: «У вас кто-то

* Камлание Хадиши отмечено также чертами, характерными для обряда «садкок» и «алас» или обряда магического «встряхивания» — например, сдвливание головы руками с переворачиванием сначала со лба и затылка, потом — висков, чтобы ушла головная боль. У казахов и других народов, в частности, у таджиков, обряд «садкок» мог совершаться и в комплексе с камланием, завершая последнюю, и как особый обряд.

умер?». Последовал утвердительный ответ: дня за два до этой встречи у девушки скончался родственник. Шаманка довольно быстро закончила предсказание словами, что относительно жениха ничего сказать не может, так как не знает этого. А жизнь девушки сложится благополучно. Заметив неудовлетворенное выражение лица девушки, шаманка добавила, что, вероятно, ни за кого, кроме как за жениха из рода «кожа», она не желает выйти замуж. Обратившись ко мне, Хадиша заговорила очень быстро, в какой-то момент поводя плечами, словно танцуя. Затем членораздельно назвала количество детей в нашей семье, в заключение пожелав всего хорошего. Еще до начала камлания мы, следуя подсказке родственницы шаманки, положили на центр образовавшегося круга 3 рубля. Сумма денег не указывалась и определялась желанием посетителей. Шаманка не обратила внимания на деньги. Их забрала родственница после камлания.

После камлания, Хадиша, почти лишенная зрения, из-за болезни ног с трудом передвигавшаяся, вновь обрела приветливое и доброжелательное выражение лица. Хадиша предсказывает, находит пропажу, лечит от сглаза («плюет»).* В настоящее время, по словам шаманки, она утратила былую силу. Еще во время камлания пришла женщина с ребенком. Когда Хадиша освободилась, она попросила ее «поплевать» на ребенка. Заглянув ему в рот, Хадиша покачала камчой и «плюнула». Затем, постучав ребенка по спине камчой, она еще раз поплевала, завершив лечение словами, что все будет хорошо. На прощание шаманка благословила гостей, призвав всех святых «под солнцем и на земле», среди которых были и Арыстан-баба, Туркестан-баба, а также предки мужа и ее собственные предки: «Жер үстінде әулие, күн астында әулие, Тұрынбай баба, Туған бабам».

Хадиша совершает также комплекс действий, направленные на исцеление, не требующих экстатического состояния. Если у ребенка болит живот, она опускает большой палец в золу, затем, надавив на пуповину, поворачивает палец три раза, приговаривая: «Мен де

* Известно, что «плевание» или точнее дуновение играло значительную роль в магических и религиозных обрядах многих народов: в заговорах, в изгнаниях нечистых сил.

кайттым, сен де кайт. Менін колым емес, Бибі Патманың қолы» («Я ухожу и ты уходи. Это не моя рука, а рука Биби-Фатимы»). Среди болезней, за лечение которых берется Хадиша, есть радикулит, ветрянка и другие. Болезнь живота, «Балта жел» («Простуду от топора»), например, Хадиша лечит постукивая по животу и приговаривая: «Сен балта жел болсан, мен балта несімін («Если причина твоей болезни топор, то я — владелец топора»). В этом приеме лечения используются элементы арханчных представлений, в частности, иммитативной магии. В своей целительной практике Хадиша также использует лекарственные травы.

О женщине-шаманке сообщается и в следующем рассказе, записанном мною в 1983 г. в Кызылкумском районе Чимкентской области со слов бывшего дуана Амана. Его мать, как он думает, была сильной шаманкой. Заниматься шаманством она начала после смерти своего отца-шамана. В возрасте пятнадцати лет ее посетил аруах, «Владелец камчи» (Камшы несі), и предложил ей принять благословение: «Қолыңды жай, бата беремін» («Протяни руки, дам благословение»). Она должна была взять у знаменитого в то время шамана Мамытбека кара-кобыз (черный кобыз) и камчу. Мамытбек, играя на кобызе, дал ей благословение — «бата»: «Кәпір пері болсан, қанға шап; су пері болсан, суға шап; мұсылман пері болсан, акқа шап» («Если ты неверный пери, набросься на кровь; если ты водяной пери, набросься на воду; если ты пери-мусульманин, набросься на белое»). И вот она явственно увидела: «пришел пери в облике человека: понюхал кровь, оттолкнул блюдо с кровью ногами, к воде подошел — оттолкнул и воду, подошел к молоку, наклонился, надкусив блюдо, молоко выпил». Тогда Мамытбек попросил суюнши за то, что это был «таза аруақ» («чистый дух»).* В шестнадцать лет мать Амана стала шаман-

* Примечательно, что в этом рассказе обнаруживаются элементы обряда приглашения пари. В среднеазиатском шаманстве, в частности в таджикском, он известен под термином «париталбон» и имеет весьма отчетливые формы. У казахов этот обряд, как показывает мой материал, проявляется в форме благословения, однако основной мотив избрания — призвать, накормить и закрепить чистых духов за будущим шаманом здесь сохраняется, как сохраняется и мотив наставничества, сопровождаемое вручением опытным шаманом неофиту шаманских атрибутов.

кой. Аман неоднократно отмечал, что в отличие от него, по его словам, простого дуана — странника, его мать была сильной шаманкой. Она могла вступить в борьбу с грозным противником — албасты и одержать над ним победу. Со дня смерти шаманки ее камча висела на стене. Через 28 лет эту камчу вынужден был взять в руки и Аман. Она стала его постоянным спутником в долгих скитаниях по святым местам. Однако славу своей матери ему не удалось унаследовать.

Приобщение к шаманству, как следует из рассказа, записанного К. Байбосыновым в Сарыуском районе Джамбулской области, со слов бывшей шаманки Мусаевой Кенжегыз, 1898 г. рождения, также сопровождалось тяжелыми физическими страданиями. В образе шаманки-наставницы Кенжегыз выступила ее тетя Кумус, которая обычно камлала в четверг и пятницу. В образе духов-помощников Кенжегыз видела «людей» («кісілер»), подсказывающих ей действия и слова. Она вступала в борьбу с албасты, шайтанами в образе девушек, женщин или рыжего «человека-шайтана». Шаманка камлала при большом собрании людей в юрте или на кладбище у святынь, обращаясь к погребенным на кладбище святым за помощью. Приступая к обрядовым действиям, она обычно читала молитву из Корана. На ее камлании мог присутствовать мулла, которому шаманка отдавала шкуру жертвенного животного.

Женщины-шаманки были известны и в других районах Казахстана. Об этом, например, свидетельствует сообщение информатора Ш. И-ва, 1897 г. рождения (Джангельдинский р-н, Тургайская обл.). Он вспомнил о шаманке Билим. Начиная камлание, она обычно говорила: «Из 90 шкур даже одной шубы не получилось!». Эта фраза является фрагментом описания одного из главных демонологических образов — исполина Чарабаса, часто упоминаемого в шаманских призываниях у казахов Южного Казахстана. В возрасте 70 лет Билим легко прыгала до шанырака шестиканатной юрты, надолго повиснув на нем.

В приведенных материалах очерчиваются образы казахских шаманок, которые не уступали мужчинам-шаманам ни в известности, ни в силе и влиянии. Более того, общая схема женского шаманства по существу не отличалась от мужского.

В результате взаимодействия ислама, в частности, суфизма, с местной доисламской традицией, в Казахстане, особенно в его южных районах, сложились своеобразные формы некоторых явлений, свойственных простонародному исламу.

В некоторых районах Средней Азии образы шамана и суфия почти сливались.¹⁶⁸ Об этом свидетельствует и казахский материал, в частности, рассказ о мулле Сарсене, записанный мною в 1983 г. в Илийском районе Алма-Атинской области.

Сарсен учился на муллу с пятнадцатилетнего возраста в течение двадцати лет. Впоследствии сам стал учить детей. Однажды во сне ему было предписано бросить занятия муллы, заняться шаманством («баксылыком») и лечить людей («зікір салу»). Сарсен лечил душевнобольных, бездетных, тех, у кого умирали новорожденные дети. Он широко использовал самодельные амулеты — тумары. Некоторые верующие считали, что он мог угадывать мысли, свести человека с ума, превратить его в козу. На проводимый им обряд исцеления собиралось около пятидесяти человек, совершивших ритуальное омовение. Находили специально человека для громкого чтения молитвы из Корана («Хазрет Ясин»). Все присутствующие вместе с чтецом читали молитву. Больная женщина распускала волосы, а больной мужчина должен был раздеться по пояс. Во время чтения молитвы Сарсен начинал свой танец — движение по кругу с приотпыванием. «Силой зикра» валил больную на пол. Визобравшись на нее, он бил ее по щекам, «плевал» и спрашивал: «Стала ли ты муридом?» («Мурид болдың ба?»), то есть «подчинилась ли ты или нет?». Если больная не подчинялась, она плакала. Сарсен продолжал ее бить по щекам до тех пор, пока она не признавала себя подчиненной. Это признание должно было свидетельствовать об исцелении.

Приведенный сюжет свидетельствует о том, что в образе муллы Сарсена слились черты шамана и суфийского миссионера. Переплетение элементов суфийской и шаманской обрядностей отразилось, например, в самом названии лечения, упоминаемом как «баксылык» и как «зикр», а также в том, что Сарсен называл больную

«муридом», а муридами,* как известно, назывались ученики суфийских наставников, обучавшиеся особой религиозно-мистической практике.

Однако целью зикра Сарсена является исцеление больного, тогда как главной целью суфийского зикра является возможность приблизиться к богу. В этом проявляется уклонение ритуальных действий Сарсена от классической суфийской традиции в сторону шаманских воззрений.

Дуана

Весьма своеобразной фигурой простонародного ислама у казахов, сложившейся в результате взаимодействия суфизма и шаманства, является образ дуана (дервиша). Этимология и семантика этого термина связаны с таджикско-персидским «дево́нэ» («одержимый дэвом»), юродивый, скиталец. Известно, что дервиш — одно из распространенных названий члена суфийских братств (орденов). В более широком смысле — нищий, человек, живущий подаянием. Связь дуана с казахским шаманом неоднократно отмечалась в литературе. Так И. А. Чеканинский отмечает, что дуана — «ближайший среднеазиатский сородич баксы», «представитель одной из отживающих форм шаманизма в сочетании его с магометанством». Он имеет специальную одежду — шапку, халат, посох из священного дерева «Муса — аса» (посох Моисея — Р. М.) с дребезжащими железными кольцами и бляшками, свидетельствующими о принадлежности дуана к определенному религиозному культу.¹⁶⁹ Представление об этом образе дополняется следующими сведениями: «дуаны» на голове носили лебединную шапку, посох — асу, не отличавшийся от асы баксы и пели песни, начинавшиеся двухстишием: «Дуаны входят в дверь, а шайтаны выходят из дыр (юрты)». Они сообщали людям о грозящей опасности, от которой трудно спастись. «Суеверные киргизы дают им что-нибудь, чтобы они молились за безопасность их, а несуеверные смеются над ними».¹⁷⁰

Наиболее полное представление о дуана дает материал Н. А. Северцова. Образ киргизского дувана обна-

* Мурид, мюрид — араб. «тот, кто хочет», т. е. послушник.

руживает большое сходство с казахским дуана: «...мы встретили... (человека, этнографически довольно замечательного) каракиргизского дувану, или юродивого, верхом на предрянной лошаденке, в коротком худом халате, сшитом из заплат, босого, с кожаным поясом, сумой и железной палкой с колокольчиками, и с колокольчиками же на высокой остроконечной шапке. Он жил подаянием, отчасти юродствовал, отчасти предсказывал будущее, несколько был и знахарем, одним словом нечто среднее между настоящим общемуслеманским дувана, или дервишем, и степным киргизским баксы, или знахарем, однако ближе к бухарским дервишам накшбенди, которые есть и в бывших кокандских городах Туркестанского края, где называются просто дуванами».¹⁷¹

В настоящее время встреча с казахским дуана является большой редкостью. Поэтому мои полевые материалы, собранные в Чимкентской и Алма-Атинской областях в 1983—1987 гг., в частности, записи рассказов бывших дуана, могут представлять интерес. Тем более, что они позволили впервые обнаружить, что у казахского дервиша (дуана) есть личный дух-покровитель, вынудивший его заниматься своей странной миссией.

Как уже упоминалось, у бывшего дуана Амана дед и отец были шаманами. Спустя 28 лет после смерти матери, когда Аману было 56 лет, его «посетил» дух — «Владелец камчи» («Қамшы несі»), образ которого он описать не смог. Дух велел взять в руки плеть, принадлежавшую матери, кобыз и обойти 21 святыню, совершив к каждой из них по три паломничества. Аман долго сопротивлялся воле духа: ссорился с ним, пил водку, чем навлек на себя бедствия, связанные с потерей дара речи, болезнью ног, рук. Только после того, как Аман дал согласие взять плеть и принять благословение духа, состояние его здоровья улучшилось. Благословение сопровождалось предписаниями: «тысячу рублей дадут — не радуйся, ничего не проси; если что-либо дадут — не спрашивай зачем; не интересуйся материальными благами». Надев белый халат, Аман странствовал 11 месяцев, ни с кем не разговаривая. Аману казалось, что в скитаниях по святым местам его сопровождал «Владелец камчи». После паломничества к

святыням, которое Аман совершил по «велению души» («жан үшін»), он обнаружил в себе способность лечить от некоторых болезней и отыскивать пропажи. Через несколько лет дуана сам себе сделал кобыз, однако игрой на этом инструменте он не овладел.*

Во время лечения (зикра) Аман не брал в руки плеть, так как, по его словам, плеть его «душила». Несмотря на наличие кобыза и плети, Аман не сумел освоить шаманскую практику и признавал, что в отличие от своей матери, не имел власти над албасты. По словам Амана, побуждение к скитаниям и определило его статус дуана. Белый халат, в который он облачался, отправляясь к «святым местам», очевидно имеет связь с традиционным костюмом суфийского дервиша. Но в отличие от обычного дервиша, у Амана не было ритуального посоха — «аса-муса».

Наиболее четкие черты казахского дуана выступают в рассказе Умурзак Е., 88 лет. В возрасте пяти лет он остался сиротой и с 12 лет был вынужден батрачить. В тринадцатилетнем возрасте ему во сне явился дух в образе человека, сказавший: «Протяни руки, дам благословение». Дух предвестил («аян берген») о грозящем голодном годе, велел сообщить об этом людям, продать скот и уехать из родных мест. В тот голодный год погиб почти весь его род. Один из двух оставшихся в живых его родственников, вспоминал позднее предсказание и сожалел, что не последовал совету уехать. С момента посещения духом, Умурзак стал как бы бесноватым, «дуана», как его с тех пор стали называть окружающие. Босоногим, в одеянии нищего, бродил он по аулам, посещая могилы. Ему казалось, что его преследовали стоявшие в три ряда покойники. В то время он сам себя не помнил. С ним находился его дух. Женщины боялись его и избегали с ним встреч, так как его предсказания сбывались.

Присутствие духа Умурзак ощущал постоянно. Во время посещения духа Умурзак очень болел. Он сам себя лечил, наблюдая за своим состоянием по пульсу. Но, однажды, по пути в Кызыл-Орду, Умурзак обнару-

* Во время моей беседы с Аманом, когда он достал далеко запрятанный кобыз, присутствовавший при этом его сын, поспешил выйти из комнаты. Жена Амана пояснила, что он боится унаследовать способности отца.

жил, что дух его покинул. С тех пор он стал выздоравливать. Через некоторое время дух вернулся к нему, вновь принуждая его принять благословение. Но на этот раз Умурзак отказался его принять: работа стала частью его жизни, и он нарушил налагаемые благословением обязательства сохранять ритуальную чистоту, запрет курить и пить спиртное. Дух пообещал его больше не беспокоить, предсказав, что Умурзак «пройдет много гор, обретет семью, детей, счастье». Тем не менее, по словам снохи Умурзака, дух посетил его еще раз. Умурзак видел во сне старика в белом одеянии посреди табуна в девяносто голов.* Дуана Умурзак был неграмотен, лишь на склоне лет начал читать молитвы, держать пост. Он определял по пульсу болезнь, поясняя, что каждая вена имеет свой путь, гадал на косточках урюка («күмалак ашты»), лечил от простуды (ұшықтады). Дух-покровитель был и у его деда. У Умурзака не было ни специальной одежды, ни посоха.

Рассказы информаторов позволяют выделить некоторые общие черты, сближающие дуана с шаманом: связь с духом-покровителем; принудительный характер приобщения, сопровождаемого физическими страданиями; наделение избранника способностью прорицать, исцелять, находить пропажи; возведение в статус дуана, также и как в статус шамана, сопровождается вручением сакрального атрибута, благословением «бата»; утрата «чудесных» способностей в случае нарушения налагаемых благословением обязательств (сохранение ритуальной чистоты, отказ от спиртных напитков, курения) и знахарская деятельность.

Дифференциация дуана и шамана проявляется в строго очерченном круге действий дуана как прорицателя и немного знахаря, а шамана, еще и как целителя, обретающего силу в экстатическом состоянии и вступающего в борьбу с албасты (Аман не имел власти над албасты, а Умурзаку его дух даже запретил подходить к женщине, которую «душил» албасты). Отличие дуана от шамана обнаруживается и в функциональном назначении шаманского атрибута — плети. С ее помощью шаман призывает духов. Но в целительных обрядах

* Умурзак скончался, достигнув 90-летнего возраста, предсказанного ему духом.

дуана Амана она участия не принимала, хотя и оставалась неизменной спутницей во всех его скитаниях.

Отмеченные общие и отличительные черты определяют шамана и дуана как ступени развития одного и того же типа священнослужителей, связанного с неофициальной сферой религиозной деятельности. В его основе лежит сильно разрушенный исламом архаичный стереотип, обогащенный элементами суфийской традиции (сам термин «дуана», паломничество к святыням, элементы нравственных установок). В отличие от среднеазиатского дервиша, казахский дуана, по существу, не имел связи с суфийскими орденами, его практика не корректировалась установками суфийских учений.

Приведенные материалы свидетельствуют о большом влиянии, которое ислам оказал на шаманство у казахов Южного Казахстана. Важной особенностью исламизированного шаманства в Южном Казахстане является то, что оно насыщено элементами суфийской традиции, получившей здесь особенно широкое распространение. Такие черты местной доисламской традиции, как связь с духом, экстатическое состояние, индивидуальный характер переживаний, сакрализация объектов, наставничество, амулеты, были теми реалиями, которые создали благодатную почву для распространения суфизма среди казахов. «Суфизм содержит ту же главную идею, которая составляет наиболее типичную особенность шаманизма (как бы не была эта идея очищена от примитивных анимистических воззрений в философской концепции суфизма): веру в возможность экстатического общения со сверхъестественным миром. Вне зависимости от того, сыграли ли какую-либо роль шаманские традиции в возникновении суфизма или нет, практическая деятельность суфиев нередко принимала формы, сближавшие это течение с шаманизмом».¹⁷² В обыденном сознании суфийский святой и его роль посредника между человеком и недостижимым богом, вызвали ассоциации с традиционным образом казахского шамана — баксы — как посредника между людьми и духами. «В духе шаманских представлений понималась в народной среде способность к ишанской деятельности. Так, бухарцы считали, что магической силой обладают только ишаны или дуохоны («отчитывающие» больных), имеющие духа-покровителя. После смерти

ишана этот дух «избирает» кого-нибудь из его потомков, который и становится преемником умершего. По выражению бухарцев, дух «пристает» к своему избраннику, чтобы вынудить его принять на себя «бремя» служения. Если человек, считавший себя «избранным», обладал неустойчивой психикой, то он нередко заболел. Наличием в роду духа-покровителя объяснялось наследование ишанской силы вместе с общественным положением и богатствами». ¹⁷³ В связи с этим представляет интерес сообщение о том, что «незарегистрированные муллы из Туркестанского, Сайрамского районов Чимкентской области рассказывали... о существовании духа-покровителя, который постоянно приходит им на помощь, когда они этого требуют, что этот дух покровительствует многим поколениям в роду каждого из них. Эти муллы считают себя потомками одного из крупных богословов средневековья Ходжи Ахмеда Ясави». ¹⁷⁴ Здесь идет, конечно, речь о ходжах, связывающих свое происхождение с Ходжа Ахмадом Ясави.

Исследователи среднеазиатского суфизма приводят немало свидетельств того, что суфийское духовенство явилось прямым наследником шаманов. Ишан-чудотворец вызывал ассоциации с традиционным образом шамана (заклинания болезней, рассказы об ишанах-козлах и — медведях). ¹⁷⁵ Суфийские зикры обнаруживали большое сходство с элементами шаманской культовой практики: «Ишан приводит до падучей болезни, до помрачения рассудка киргиза (казаха — Р. М.), выбиванием из него злого духа посредством повседневных выкрикиваний особенным напряжением груди: «Я ху! Я хак!», причем очищающий ему дается напиток... Для вещей убедительности в своем творчестве чудес (керемет) (карамат — Р. М.) ишан отсекает шашкой киргизу руку, с намерением якобы исцелить». ¹⁷⁶ Считается также, что элементами шаманской традиции оказался насыщенный древнейший мистический орден Ясави (йасавийа), в котором был введен громкий зикр «джахр» и женщины допущены к участию в нем.

В конце XIX — начале XX вв. суфизм был распространен и среди женщин. У узбеков, например, радения обычно в форме громкого зикра — джахра, совершались под руководством особых наставниц, и отдельно от мужчин. ¹⁷⁷ Что касается женского зикра у казахов, то у них

он не получил столь яркого оформления и насквозь пронизан элементами местной шаманской традиции, как в самой обрядности, так и в образе руководителя зикра, в котором представления об ишане и баксы фактически сливаются. Об этом, например, свидетельствует описание женского зикра у казахов, наблюдавшегося недалеко от Ташкента в 20-х годах XX века, которым руководил баксы.

Сильное влияние суфийской традиции обнаруживают и мои полевые материалы. Особого внимания заслуживает камлание шаманки Хадиши. Оно представляет собой яркий пример взаимодействия шаманства с исламской, суфийской традицией. Камлание буквально пронизано элементами суфийского радения «джахрия» или «джахр», громкого зикра, развитого адептами конгрегации йасавийа. В нем обнаруживаются элементы зикра, описанного исследователями:¹⁷⁸ тесный круг сидящих на коленях участников обряда, перемещение ишана (или его жены) на коленях от одного участника к другому, хриплые звуки и выкрики, издаваемые во время радения, сосредоточенное повторение одних и тех же фраз — упоминаний имен Бога.

Взаимодействие исламской и доисламской традиций у казахов отчетливо проявляется и во взаимоотношениях исламского духовенства с представителями местных древних культов. Мусульманское духовенство, несмотря на свое неодобрительное отношение к шаманам, в то же время проявляло известную терпимость к их деятельности. Известно, например, что в некоторых случаях казахи приглашали к себе на помощь в одно и то же время муллу и баксы. Примером сотрудничества шаманов и суфиев у казахов может послужить описание лечения, на которое шаманы звали каландаров ордена «джехрие»,* и те кричали: «Ху, Алла Ху!»¹⁷⁹

Некоторые реликты домусульманской целительной практики

С исламизацией многие шаманские по происхождению обряды утратили, полностью или частично, связь с целительной практикой шаманов и стали исполняться муллами.

* «джахрия», «джахр».

Так же, как у многих народов, у казахов с глубокой древности широко использовались амулеты (обереги) «тұмар» в надежде оградить себя от всевозможных жизненных бед: сглаза, наговора и т. д.

С приходом ислама наряду с древними местными традиционными амулетами у казахов широкое признание получили мусульманские талисманы «бойтұмар» — дуа, с помощью которых мулла занимался целительной деятельностью: небольшой лист бумаги с фрагментом коранического текста складывался определенным образом в кожаный футляр и привешивался у пояса или на груди с целью отвлечь от себя болезни. Иногда испи-санная бумага свертывалась в шарик и проглатывалась больным или растворялась в воде и выпивалась им как целительное средство — «ішірткі». В этих целительных приемах проявляются элементы древних магических обрядов. По существу мусульманские «дуа» выполняют те же функции, что и древние обереги.

У казахов и в наши дни бытует обычай лечения путем заклинания (арбау) муллой змеи или ядовитых насекомых. Считается, что мулла силой молитвы (дуа) будто бы, отзывает яд (точнее злого духа — «жын») обратно («дуа оқып жыланның уын қайтарады»). Если змея заползет в юрту, мулла чтением заклинания делает ее безвредной — «связывает» ее ядовитый язык («тілін байлайды»). Утром он должен вновь прочитать заклинание, чтобы «снять» свой заговор и змея покидает дом, не причинив никому зла. Но прежде, чем змея покинет дом, хозяева обязательно дают ей кислого молока (айран) (Сузакский, Қзылкумский р-ны, Чимкентская обл.).

В текстах заговоров и заклинаний часто упоминаются мусульманские святые — Сулейман, Дауд и др.

В своей лечебной практике мулла нередко прибегал к помощи целительного «плевка» или дуновения. Как уже отмечалось, дуновение играло значительную роль в магических и религиозных обрядах многих народов: в заговорах, в изгнании нечистых сил. Так, по одному из описаний целительного обряда, местный житель Перовского уезда лечил свою жену молитвами, прерываемыми свистами и дуновениями. Подобные обряды наблюдались и в других районах Казахстана.¹⁸⁰

Реликты древних доисламских традиций продолжают жить и в наши дни в целительных приемах не утративших своего значения и роли многочисленных «түкірші» (людей преклонного возраста, лечащих детей от «сглаза» целительным «плевком»); прорицателей (палши, кумалакши), гадающих с помощью сорока одного кумалака (бараньих катышков, косточек) или плети (камчи). Так, в Сузакском районе известностью пользуется женщина-гадалка, которая указывает на местонахождение пропажи с помощью сорока одного кумалака («кұмалак ашады»). В Кзылкумском районе мне рассказали об одном палши, который предсказывает, положив рядом с собой плеть («камшы айтады») («камча скажет»). Наряду с ними важную роль в жизни местного населения играют народные лекари-балгеры — сыныкши (костоправы), тамырши (лекари, определяющие болезни по пульсу) и многие другие целители. И в наши дни есть представители неофициального мусульманского духовенства, использующие в своей целительной практике древние шаманские обряды, в частности обряд перевода («көшіру») болезни на какие-либо предметы. Например, 100-летний кожа (Кзылкумский р-н, Чимкентская обл.) еще совсем недавно (сейчас очень редко) «чтением молитв переводил болезнь» на какой-нибудь предмет или животное, птицу («дуа оқып ауруды аударады»). По свидетельству А. Т-вой, 1948 г. рождения, если человек заболел, он захватив с собой отрез ткани, или что-либо из новой одежды, или барана (курицу), шел к кожа. Тот чтением молитвы «переводил болезнь» на те вещи, животное или птицу, которые затем подбрасывали в многолюдное место. По словам муллы Н., 1902 г. рождения (Кзылкумский р-н, Чимкентская обл.), есть такие люди, которые недобрым словом, наговором причиняют человеку зло. В подобных случаях мулла чтением молитвы «возвращает» причиненное человеку зло обидчику. Однако, это по силам только сильным муллам. По мнению кожа Б. Б-ва, «переводом болезней» занимаются «отступники от истинной веры, испорченные деньгами», так как недопустимо, чтобы здорового человека могли сделать сумасшедшим. Очевидно в этой оценке деятельности некоторых кожа проявляется некогда нетерпимое отношение ислама к шаманам, которые тем не менее не допускали,

чтобы предмет или животное, на которое «переводили болезнь», оказывался в многолюдном месте. Многочисленные материалы свидетельствуют о том, что подобные предметы оставлялись или закапывались в местах, где не ступала нога человека, во всяком случае тогда, когда причинение вреда кому-либо не являлось самоцелью.

Семейно-бытовая обрядность

Как известно, домусульманские представления особенно сохранились в обычаях и обрядах, связанных с семейным бытом.

Как отмечалось, свадебный обряд у казахов сохранял свои древние домусульманские черты, за исключением мусульманского акта бракосочетания — «неке кыяр» (казах. «неке кияр»). Однако даже в нем отмечаются элементы местных архаичных воззрений. Так, привязанная к краю ритуальной чаши палочка, изображающая стрелу — свидетельство жизненности представлений о магической силе стрелы-оберега, острия, отгоняющего или уничтожающего злых духов, которые хорошо были известны у народов Средней Азии. В свадебном обряде «неке кыяр» мог совершаться у огня, а огонь, согласно древним представлениям казахов, обладал очистительной силой.

Говоря о древних исламизированных верованиях, тесно связанных с семейным бытом, необходимо обратить внимание на существовавшую в народе веру в чильтанов. Это верование получило широкое распространение у многих народов Средней Азии и Восточного Туркестана. «Чильтаны» — «сорок святых», наделенных сверхъестественной силой, большим знанием, провидением и скрывающих свое существование от непосвященных.¹⁸¹ Казахи называли чильтанов также «гайбиран» (от перс.  -гайеб — скрытый, невидимый), т. е. скрытые друзья. Они могли принимать разный облик — собаки, ребенка, старика и т. д. Подобные представления о чильтанах сохраняются и в наши дни. Как и в прошлом, казахи чильтанов называют «Қырық шільтен» и «Ғайыперен». Обычно эти имена произносятся вместе — «Ғайылерен қырық шільтен». У киргизов их также называют «Кайберен менен кырк чилтен». Каза-

хи считают, что будучи невидимыми, эти святые являются людям, когда они испытывают трудности, в частности, женщинам во время родов. Они принимают различный облик, в том числе и облик человека. В народе широко бытуют выражения «Ғайыперен кырық шілтен шылауыма оралса» («Да привяжутся к ногам Ғайыперен кырық шілтен»), «Ғайыперен кырық шілтен колдасын» («Поддержи, Ғайыперен кырық шілтен») (Сузакский р-н, Чимкентская обл.). Возможно, что легенды и разбросанные в разных местах Южного Казахстана святыни, связанные с именем «Ғаиб-ата» (см. главу II, раздел о культе святых) имеют непосредственное отношение к чильтанам.

Реликты доисламских верований сохранились и в погребально-поминальной обрядности. До наших дней, например, дошел древний обычай выносить покойника через окно. По сообщению К. Т-ва, 45 лет (Бугунский р-н, Чимкентская обл.), в 1980 г. умер его десятилетний сын, а через 10 дней смерть постигла его жену. Сына выносили через дверь, а жену — через окно, чтобы смерть больше не посетила этот дом.*

К реликтам древних религиозно-магических воззрений и обрядов относится бытующее и в наши дни представление, что если у покойника голова оказывалась подвижной, то в место, где находилась шея покойника, забивали гвоздь. Это действие совершается для того, чтобы несчастье больше не посетило этот дом (сообщение жителя г. Алма-Аты).

К архаичным пластам верований, очевидно, относится представление о том, что люди, участвующие в ритуальном обмывании, не должны быть инвалидами или иметь какие-либо физические изъяны (Сузакский р-н, Чимкентская обл.).

В наши дни сохранился обряд, по которому, если умирала женщина, то всем собравшимся в доме покойной женщинам, хозяева раздают иголки. Женщины должны продернуть в иголку нитку и оставить ее у себя, чтобы с покойной на том свете не востребовались сде-

* У восточных славян окно соотносится с идеей входа, пронизываемости, связи с внешним миром. Оно играет особую роль в похоронных обрядах. Через окно выносят умерших некрещенных детей и взрослых покойников, болевших, например, «горячкой»¹⁸².

ленные ею при жизни долги (Илийский р-н, Алма-Атинская обл.).

По свидетельству вдовы бывшего дуана Умурзака, скончавшегося в 1986 г. (я с ним беседовала в 1983 г.), почти достигнув 90-летнего возраста, предсказанного ему духом, в приготовленной для его погребения могиле накануне похорон всю ночь горела лампа. Вдова отмечала, что место, где предстояло лежать покойному, должно быть светлым («жаткан жері жарық болсын»), так как шайтаны боятся темноты. Представления об охране могилы существуют, например, у русских.

Широкое распространение у казахов Южного Казахстана имеет представление, что в комнате, где лежал покойник, сорок дней должен гореть свет, так как считается, что дух покойного (рух) в эти дни приходит в дом.

Обычай раздавать после погребения присутствующим «жыртыс» — также реликт доисламского наследия. «Жыртыс» (от слова «жыртпак» — «рвать»), представляет собой небольшие кусочки ткани. Обычно, если покойник был почтенного возраста, то жыртыс сопровождается словами: «Жасын берсін» («Достигни и ты такого возраста»). И этот обряд не избежал влияния ислама. У казахов есть пословица «Елу жылда ел жаңа». — «Пятьдесят лет пройдя, жизнь обновляется». Поэтому, если покойнику было меньше пятидесяти лет жыртыс давать не полагается (информатор Р. О-в). Под влиянием ислама этот возраст нередко стал ограничиваться 63 годами — возрастом пророка Мухаммада (Туркестанский р-н).

Обычай хоронить своих близких у могилы святого, по существу, повторяет обычай захоронения умерших на родовых кладбищах. Он наблюдался и у других народов, например у туркмен, киргизов. В настоящее время этот обычай стал у казахов редким.

Реликты древних воззрений, связанные с почитанием архара, проявляются в часто встречаемых на могилах, стенах мазаров бараньих рогах или черепах с рогами как особый знак уважения к святыне; обычно они выполняют роль оберега.

К доисламским верованиям относятся сохранившиеся и в наши дни обряды «вознесения запаха» для душ усопших и поминальные трапезы, устраиваемые на

седьмой, сороковой дни и через год со дня погребения, на которые обычно приглашаются для чтения молитв муллы. Ритуальные лепешки («шелпек», «құдайы нан») («божий хлеб»), жаренные в масле из пресного теста, каждый должен отведать со словами «тие берсін», т. е. «пусть коснется» (имеется в виду, что «божий хлеб» в этом случае коснется и духов предков — аруахов).

По сообщениям Р. О-ва, 74 лет (Таласский р-н, Джембулская обл.) и Е. Ж-ва, 50 лет (Сузакский р-н, Чимкентская обл.), поминальные дни связаны с определенными стадиями физиологического распада: через семь дней после погребения у покойника выпадают волосы, через сорок дней мясо отделяется от костей; через год от человека ничего не остается. Через год и наступает прощание с умершим. Подобное осмысление поминальных дат было обнаружено А. Толеубаевым у казахов Восточного Казахстана.¹⁸³

К глубокой древности восходят песни, связанные с печальными, трагическими событиями в жизни казахов — смертью близкого человека. Это жоктау (песня-плач), коштасу (песня-прощание), ескирту (песня-извещение о смерти) и другие. И они не избежали влияния исламской традиции. Так, причитание жены казаха Каркаралинского уезда начинается с фрагмента мусульманского символа веры — «Во имя Бога». Чтобы покойный получил место в раю, вдова обращается за помощью к святым и пирам.

Ислам осветил древний магический обряд благословения — «бата», который в наши дни совершается не только верующими. Обычно он совершается после трапезы, в предверии важного дела или дальнего путешествия. Обычно благословение с пожеланиями здоровья, благополучия дает старший по возрасту (аксакал). Ислам облек «бата» в мусульманскую оболочку.

Рассмотренные примеры далеко не исчерпывают все многообразие реликтов домусульманских верований и обрядов, не вытесненных исламом и составляющих важный элемент религиозной жизни казахов Южного Казахстана. Они показывают, что именно их сохранением, в значительной степени, объясняется местное своеобразие бытового ислама, выразившееся, прежде всего, в различных синкретических религиозных формах, в переплетении реликтов донсламских верований с исламом.

Многие элементы древних воззрений воспринимаются верующими «как неписанные нормы поведения» мусульман. В настоящее время многие древние представления и обряды оказались утраченными, претерпели значительные изменения, утратили свой первоначальный смысл. Сильному размыванию подверглись воззрения и обряды, связанные с сельскохозяйственной деятельностью. Наибольшую устойчивость обнаруживают реликтовые формы шаманства, а также верований и обрядов, связанных с семейным бытом (свадебные, погребально-поминальные и другие). Многие элементы архаичного мировоззрения в бытовом исламе у казахов, как и других народов, проявляются в самой непосредственной форме. Это особенно относится к реликтам магико-анимистических воззрений, которые тесно переплетаются с семейно-бытовыми традициями — тумарам (амулетам), «чудотворным» мазарам, обрядам поклонения им, использованию коранических текстов в магических целях. В обыденном сознании молитвенные обращения к богу не отличаются от знахарских заклинаний.

Передаваясь из поколения в поколение, реликты сложной структуры религиозных представлений все еще проявляются в мировоззрении верующих и определенной части неверующих казахов. Жизненность многих реликтов доисламских традиций, прежде всего, связана с тем, что они переплелись с исламом и в сознании верующих представляются как истинный ислам. Вместе с тем их сохранение тесно связано с сохранением патриархальных форм народного быта. В обыденной жизни реликты доисламских верований тесно связаны с семьей, семейным бытом. Их устойчивость определяется устойчивостью семейно-бытовых традиций, так как семья является наиболее стойким хранителем патриархальных традиций, и, конечно, религиозных реликтовых форм во всех их проявлениях, которые считаются национальными, народными обычаями. Сравнительно большей устойчивости и сохранению многих религиозных форм в Южном Казахстане бесспорно способствует близкое соседство со среднеазиатскими народами, в частности, с узбеками, у которых они и в наши дни имеют весьма прочные позиции.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренные в книге материалы показывают, что формы и проявления бытового ислама в Южном Казахстане разнообразны. Религиозный синкретизм, характеризующий бытовой ислам у казахов Южного Казахстана, подтверждает, что религиозная практика допускает различные отклонения от канонических форм. С конца XIX в. влияние ислама здесь стало нарастать очень быстро. Своеобразие религиозной жизни в Южном Казахстане определило более глубокое проникновение ислама в жизнь казахов, по сравнению с другими районами Казахстана, хотя и не настолько глубокое, как например, у узбеков. Регламентации ислама пронизывали всю повседневную жизнь казахов. В связи с этим представляется недоказанным устоявшееся в литературе мнение, что ислам у казахов в этот период имел поверхностный характер. Сегодня цельное мусульманское мировоззрение разрушено. Но и в наши дни ислам в той или иной степени оказывает влияние на жизнь некоторой части казахского населения, хотя и не имеет на нее такого влияния, которое наблюдается в республиках Средней Азии. Для современного состояния ислама в Казахстане в большей степени, чем в Средней Азии, характерна неоднородность религиозного мировоззрения. Современные верующие представлены различными категориями, которые отличаются друг от друга как объемом религиозных представлений, так и глубиной убеждений.

Значительные изменения, происшедшие после Ок-

тябрьской революции в жизни многих народов, в том числе и казахов, способствовали так называемой модернизации ислама. Учитывая массовый отход от религии, мусульманское духовенство облегчало верующим выполнение предписаний ислама: допускались сокращенные сроки поста, необязательность пятикратной молитвы (особенно для людей, занятых в общественном производстве).

Но в последнее время все более очевидной становится кампания за очищение ислама от всякого рода чужеродных элементов. Официальное духовенство проводит линию ортодосального ислама, проповедует его установки. В этом процессе деятельное участие принимает мечеть.

Известное влияние на эволюцию ислама оказал и тот важный факт, что за последние годы изменилось само мусульманское духовенство. Значительная часть его сформировалась в послеоктябрьский период и, естественно, испытала на себе влияние реальной действительности. Многие представители мусульманского культа обучались в общеобразовательных школах уже в советское время, что бесспорно сказывалось на формировании их мировоззрения. Характерно, что во главе местной мусульманской общины может быть любой верующий, знакомый с основами исламского вероучения и обрядности. Служителей культа, посвятивших всю жизнь религиозной деятельности, у казахов немного, большинство их становится таковыми после выхода на пенсию. Существенной чертой религиозной жизни казахов является существование категорий не зарегистрированных в местных органах власти служителей культа. Нередко они совмещают отправление культа с производственной деятельностью. Открывшийся в 1990 г. в Алма-Ате высший исламский институт готовит служителей мусульманского культа, в которых испытывает необходимость все более возрастающее число действующих мечетей в Казахстане. Она из задач института — повышение уровня духовного образования священнослужителей, так как многие служители мусульманского культа не имеют должного духовного образования.

Существенную роль в религиозной жизни населения Южного Казахстана играют узбекские священнослужители. Как и в прошлом религиозными авторитетами у

казахов считаются ходжи (кожа). Не утратила своего влияния деятельность смотрителей святынь (ширакши), многочисленных целителей (тауп), прорицателей (палши) и других представителей неофициального духовенства.

Сфера семьи и семейных отношений является той областью, в которой ислам сохраняет свои позиции. Прежде всего это относится к ритуальному обрезанию (сундет), поминально-погребальной и свадебной обрядности. Не стали еще достоянием прошлого сохраненные исламом древние обычаи — институт аменгерства, уплата калыма (который приобрел новые формы), похищения девушек и другие. Вместе с тем ушли в прошлое многоженство, мусульманское имянаречение.

Существенной чертой мировоззрения казахов является то, что многие обычаи связываются не только, а часто и не столько с религиозной, сколько с национальной принадлежностью. Многие казахи относятся к таким обычаям как обрезание, мусульманское бракосочетание, похороны по религиозному ритуалу, как к национальной традиции: «таков обычай», «так установили наши предки». Сочетание религиозных обычаев с гражданскими — сравнительно давняя традиция. Она возникла со спецификой образа жизни в нашем обществе. Так, например, нередко религиозное бракосочетание сочетается с гражданским. В поминально-погребальной обрядности «сильнее всего сохранилась связь с религией и с традиционным порядком обрядовых церемоний...»¹⁸⁴ Большое распространение, особенно в городах, получил обряд гражданских похорон. Тем не менее, нередко гражданские похороны сочетаются с мусульманским погребальным обрядом.

Весьма устойчивыми оказались и некоторые исламизированные древние обычаи, связанные с хозяйственной деятельностью казахов — Наурыз, тасаттык, жарапазан. Еще совсем недавно можно было утверждать, что некогда от столь популярного праздника, как Наурыз, сохранилась лишь традиция приготовления ритуального блюда — наурыз-коже. Но в последние годы наблюдается тенденция возрождения древнего праздника. Повсеместно, как в сельской местности, так и в городах, Наурыз возрождается в обновленном образе. В дни празднования Наурыза, в местах народных гуляний

устраиваются общественные угощения, представленные разнообразными казахскими блюдами, а также красочные театрализованные шествия; на многочисленных театральных подмостках — состязания певцов, музыкантов, фестивали самодеятельных и профессиональных коллективов.

Частые засухи, неудовлетворительное состояние оросительной системы, плохое снабжение водой в южных районах Казахстана остаются главной причиной сохранения таких обрядов, как тасаттык.

Не стали достоянием прошлого и такие реликтовые религиозные формы, как мусульманизированное шаманство и знахарство. Главная причина их бытования заключается в том, что они связаны с жизненно важными проблемами людей — исцелением от недугов, обретением здоровья. Эти причины способствуют сохранению культа святых. Средоточием культа святых являются усыпальницы святых — мазары. Вокруг этих мазаров и сосредоточены обряды исцеления. К настоящему времени функции многих святынь оказались размытыми, многие мазары подверглись забвению. Тем не менее и сегодня культ святых играет важную роль в религиозной жизни верующих.

Устойчивость многих религиозных традиций в Южном Казахстане обусловлена многими причинами. Наиболее существенными являются: особенности историко-культурного развития Южного Казахстана, находящегося длительное время под влиянием среднеазиатских мусульманских центров и своих соседей — среднеазиатских народов, у которых ислам имеет давние и прочные позиции; сохранение в быту казахов реликтов патриархального быта, общинно-родовых связей; смешанный состав населения; наличие значительных групп узбеков и др. народов, у которых ислам имеет давние традиции.

За годы Советской власти у казахов, как и у многих других народов нашей страны, произошла решительная и нередко насильственная ломка многовековых, чисто патриархальных устоев, определявших образ жизни многих народов.

Процесс разрушения исламского мировоззрения нельзя относить только к антирелигиозной деятельности. Изменения в образе жизни, в социальном строе, рост культуры и образования создавали соответствующую

основу для процесса секуляризации общественного сознания. Но борьба с религией, часто называвшаяся атеистической пропагандой, принесла свои плоды в разрушении мусульманского мировоззрения. Результатом этого, как известно, явилось разрушение многих традиций и культурных ценностей. Множество примеров тому можно привести и в Казахстане, в том числе ликвидацию святыни Укаша-ата и использование памятника архитектуры XIX в. — мечети, находящейся в Сузаке, в качестве клуба, в котором демонстрировались фильмы и устраивались дискотеки.

Между тем известно, что религиозные представления возникают и живут потому, что есть люди, которые испытывают в них потребность. Бытующие в наши дни религиозные воззрения являются составной реальной частью духовной жизни многих людей в нашем обществе. Это определяет и существование религиозных организаций, удовлетворяющих потребность верующих людей.

В нашей жизни, как уже отмечалось, наряду с гражданскими обрядами продолжают жить многие элементы религиозных обрядов. Причины их устойчивости заключаются в том, что обряд — веками складывавшийся способ передачи опыта человеческих взаимоотношений, метод регламентации всей жизни человека, средство приобщения человека к социальному и культурному опыту, ценностям, нормам, моделям поведения. Еще К. Маркс писал, что обычай и традиция санкционируется как положительный закон, если в них форма общественных отношений просуществовала в течение известного времени.¹⁸⁵ Вот почему все попытки вытеснить их не принесли ожидаемых результатов. Необходимо действительное просвещение народа, поиск убедительных ответов на волнующие людей мировоззренческие и нравственные вопросы. В то же время возможность выражать верующим свои взгляды способствует гуманизации нашего общества. Тем более, что религиозные деятели и организации вносят свой вклад в решение актуальных общечеловеческих проблем — защиты мира, охраны памятников культуры и окружающей среды. Набирающий процесс оживления религиозной жизни в Казахстане происходит на изменения во взглядах на социальную религии в нашем обществе. [Одно из завоеваний

нашего времени — восстановление значительного места религии в духовной жизни общества, по крайней мере некоторой его части, а также возрождение многих традиций в самых разных сферах культуры казахов. Все большую популярность в Казахстане получает изучение арабской графики. Обществу возвращается творческое наследие незаслуженно преданных забвению поэтов, писателей, мыслителей, в частности, Шакарима Кудайбердиева и других. Возрождение национальных традиций наблюдается в современной архитектуре. Одним из сооружений, вобравшим в себя выразительные черты исламской архитектуры — величие, одухотворенность, возвышенность, наряду с древними элементами традиционного мировозздания казахов, символизирующих идею мироздания, является Центральный исторический музей Казахстана в Алма-Ате (архитекторы З. М. Мустафина, Б. А. Рзгалев, Ю. Г. Ратушный).

Знание конкретных материалов, характеризующих ислам у казахов в прошлом и настоящем, облегчит анализ происходящих в обществе процессов, и, в частности, явлений культуры, Культуры с большой буквы.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938. С. 62.
2. Там же. С. 109.
3. См., например, Толстов С. П. Древний Хорезм. М., 1948; Он же. Религии народов Средней Азии. Вступительный очерк // Религиозные верования народов СССР. Т. 1. М.—Л., 1931 и др.
4. Толстов С. П. Очерки первоначального ислама // Советская этнография (далее — СЭ). 1932. № 2.
5. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 21.
6. Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960; Баялиева Т. Д. Религиозные пережитки у киргизов и их преодоление. Фрунзе, 1981.
7. Материалы всероссийских переписей 1920 года. Перепись населения в Туркестанской республике. Ч. 1. Поселенные итоги. Вып. III. Поселенные итоги Сырдарьинской области. Ташкент, 1923. С. 1. 43.
8. Численность и состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1979 г. М., 1984. С. 116, 118, 122.
9. Жданко Т. А. Номадизм в Средней Азии и Казахстане (Некоторые исторические и этнографические проблемы) // История, археология и этнография Средней Азии. М., 1968. С. 76, 278, 280—281; Она же. Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана в историко-этнографическом атласе // Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. М., 1975. С. 8—9; Иванов П. П. Казахи и Кокандское ханство (К истории их взаимоотношений в начале XIX в.) // Записки Института востоковедения СССР. VIII. М.—Л., 1939. С. 92; Акишев К. А., Байпаков К. М., Ерзакович Л. Б. Древний Отрар (Топография, стратегия, перспективы). Алма-Ата, 1972. С. 5—6.
10. Маргулан А. Х. Из истории городов и строительного искусства древнего Казахстана. Алма-Ата, 1950. С. 67—68; Акишев К. А., ... Древний Отрар. С. 5—6.
11. Маргулан А. Х. Из истории городов ... С. 114.
12. Амантурлин Ш. Б. Пережитки анимизма, шаманства, ислама и атеистическая работа. Алма-Ата, 1977; Шулембаев К. Ш. Маги, боги и действительность. Алма-Ата, 1975; Он же. Об-

раз жизни. Религия. Атеизм: (Общее и особенное в образе жизни и религиозных верованиях казахов и вопросы атеистического воспитания). Алма-Ата, 1983.

13. Востров В. В. К вопросу о пережитках древних верований у казахов // Известия АН Казахской ССР. Серия истории, археологии и этнографии. Вып. 2(10). С. 54—55; Агеева Е. И., Пацевич Г. И. Отчет о работах Южно-Казахстанской археологической экспедиции 1953 года // Труды института истории, археологии и этнографии АН Казахской ССР. Археология. Алма-Ата, 1956. С. 50.

14. Фазлаллах ибн Рузбихан Исфахани. Михманнамайи Бухара (Записки бухарского гостя). М., 1976. С. 106.

15. Паллас П. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Ч. III. СПб., 1809. С. 574.

16. Георги И. Г. Описание обитающих в Российском государстве народов, также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достойнопамятностей. Ч. II. СПб., 1796. С. 140.

17. Рычков И. Дневные записки путешествия капитана Николая Рычкова в киргиз-кайсацкой степи в 1771 году. СПб., 1772. С. 26.

18. Левшин А. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей. Ч. III. СПб., 1832. С. 53.

19. Валиханов Ч. Ч. О мусульманстве в степи // Собр. соч. в пяти томах. Т. 4. Алма-Ата, 1985. С. 71.

20. Он же. Замечания на третью часть описания киргиз-казачьих орд (А. И. Левшина) // Собр. соч. ... Т. I. Алма-Ата, 1984. С. 198.

21. Он же. Следы шаманства у киргизов // Собр. соч. ... Т. 4. С. 49.

22. Фридерикс Н. Туркестан и его реформы // Вестник Европы. Журнал истории, политики, литературы. Четвертый год. Т. III. № 6. СПб., 1869. С. 695.

23. Загряжский Г. С. Быт кочевого населения долины Чу и Сырдарьи // Туркестанские ведомости (далее — ТВ). 1874. № 29.

24. Гейер И. Ишаны. Материалы к изучению бытовых черт мусульманского населения Туркестанского края // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области (далее СМССО). Т. I. Ташкент, 1891. С. 70. О совершении казахами молитв см. также: Левшин А. Описание. ..., С. 54—55; Загряжский Г. С. Быт кочевого населения. ...

25. См.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975; Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.

26. Асфендияров С. Ислам и кочевое хозяйство (В порядке дискуссии) // Атеист. 1930. № 58. С. 7—8.

27. Центральный государственный архив Казахской ССР (далее — ЦГА Казахской ССР). Фонд. 369. Опись I. Дело 3696. Л. 13—14.

28. Там же. Л. 14.

29. Там же. Л. 14, 13, 7.

30. Там же. Л. 23.

31. Цифрдагы Шежіре // Білім және еңбек. 1964. № 12(60). С. 22.

32. Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства. Избранные произведения. Алма-Ата, 1957. С. 295.

33. Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы Сырдарьинской области. Т. I. Ташкент, 1889. С. 68—70.

34. Ибрагимов И. И. Этнографические очерки киргизского народа // Русский Туркестан. 1872. Вып. 2. С. 144.

35. Цифрдагы шежіре. С. 22.

36. Снесарев Г. П. К вопросу о происхождении праздника суннат-той в его среднеазиатском варианте // Занятия и быт народов Средней Азии. Среднеазиатский этнографический сборник. Ч. III. Л., 1971.

37. Лыкошин Н. С. Полжизни в Туркестане. Очерки быта туземного населения. Вып. I. Пг., 1917. С. 96.

38. Ибрагимов И. И. Этнографические очерки... С. 125.

39. Алтынсарин И. Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства. Избранные произведения. Алма-Ата, 1957. С. 299.

40. Диваев А. А. Древнекиргизские похоронные обычаи // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете (далее — ИОАИЭ). Т. XIV. Вып. 2. Казань. 1897. С. 182.

41. Алтынсарин И. Очерк обычаев при похоронах... С. 229.

42. Там же. С. 299—300; Лыкошин Н. С. Полжизни в Туркестане... С. 203—204; Ибрагимов И. И. Этнографические очерки... С. 150—151.

43. Диваев А. А. Приметы (Этнографические материалы) // СМССО. Вып. V. Ташкент, 1896. С. 57.

44. Сабитов Н. Мектебы и медресе у казахов (Историко-педагогический очерк). Алма-Ата, 1950. С. 16—17; Тажибаев Т. Т. Просвещение и школы Казахстана во второй половине XIX века. Алма-Ата, 1962. С. 55—57.

45. Сабитов Н. Мектебы и медресе... С. 23.

46. Добросмыслов А. И. Города Сырдарьинской области. Казалинск, Перовск, Туркестан, Аулие-Ата и Чимкент. Ташкент, 1912. С. 135—136, 97, 97.

47. Справочник—календарь на 1910 г. Б. м. Б. г. С. 116, 114, 117, 119, 121.

48. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1973. С. 274—275.

49. Колосов Г. А. О народном врачевании у сартов и киргизов Туркестана // Труды антропологического общества при Императорской военно-медицинской академии. Т. VI (за 1899—1900 учебные годы). СПб., 1903. С. 81—82.

50. Ибрагимов И. О муллах в киргизской степи // Материалы для статистики Туркестанского края. Вып. III. СПб., 1874. С. 354.

51. Валиханов Ч. Ч. Замечания на третью часть... С. 198.

52. Гродеков Н. И. Киргизы и каракиргизы... С. 5.

53. Зиманов С. З. Общественный строй казахов первой половины XIX века. Алма-Ата, 1958. С. 222.

54. Кармышева Б. Х. О мусульманском духовенстве в сельских районах Бухарского ханства в конце XIX — начале XX века // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., 1985. С. 95.

55. См.: Ершов Н. Н., Кисляков Н. А., Пещерева Е. М., Русаякина С. П. Культура и быт таджикского колхозного крестьянства. М.—Л., 1954. С. 193; Васильева Г. П. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969. С. 317.

56. Шулембаев К. Ш. Маги... С. 66.

57. Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978. С. 53.
58. Сухарева О. А. Ислам... С. 66—67.
59. Акимушкин О. Ф. Суфийские братства. Сложный узел проблем // Дж. С. Тримингем. Суфийские ордена в исламе. Пер. с англ. под ред. и с предисл. О. Ф. Акимушкина. М., 1989. С. 4.
60. Тримингем Дж. Суфийские ордена... С. 37—63.
61. Nicholson R. A. Studies in Islamic Mysticism. Lecturer in Persian in the university of Cambridge at the University press. Cambridge, 1967. С. 65—78.
62. Там же. С. 78.
63. Сухарева О. А. Ислам... С. 52.
64. Арандаренко Г. А. Досуги в Туркестане. 1874—1889. СПб., 1889. С. 16.
65. Гейер Н. Ишаны... С. 72; см. также: Загряжский Г. С. Быт кочевого населения... // ТВ. 1874. № 28.
66. Момыш-улы Баурджан. Наша семья // Избранное / В двух томах. Т. 2. Алма-Ата, 1978. С. 169.
67. Бартольд В. В. Киргизы. Исторический очерк // Соч. Т. II. Ч. 1. М., 1963. С. 517; см. также: Загряжский Г. С. Быт кочевого населения... № 28.
68. Медоев А. Ориентиры древности // Декоративное искусство СССР (далее — ДИ). 1980. № 8. С. 37.
69. Тримингем Дж. Суфийские ордены... С. 61.
70. Юдин В. П. Известия «Зийа ал-кулуб» Мухаммад Аваза о казахах XVI века // Вестник Академии наук Казахской ССР. 1966. № 5. С. 71—72; Шах-Махмуд ибн Фазил Чурас. Хроника. Критич. текст, пер., коммент., исслед. и указ. О. Ф. Акимушкина. М., 1976. С. 275, примеч. 94; С. 276; Вяткин В. Л. Шейхи Джуйбари I. Ходжа Ислам // «В. В. Бартольду туркестанские друзья, ученики и почитатели». Ташкент, 1927. С. 19.
71. Семенов А. А. Уникальный памятник агиографической среднеазиатской литературы XVI века. Ч. 1. // Известия Узбекского филиала АН СССР. Ташкент, 1940. № 12. С. 55; Ворожейкина З. Н. Зийа ал-кулуб (пер. с перс. З. Н. Ворожейкиной) // Материалы по истории киргизов и Киргизии. Вып. I. М., 1973. С. 177; Думан Л. И. Аграрная политика Цинского (Манчжурского) правительства в Синьцзяне в конце XVIII века. М.—Л., 1936. С. 220—221.
72. Валиханов Ч. Ч. О состоянии Алтышара или шести восточных городов Китайской провинции Нан-Лу (Малой Бухарии) в 1858—1859 годах // Собр. соч. ... Т. 3. Алма-Ата, 1985. С. 127, 179.
73. Ворожейкина З. Н. Доисламские верования киргизов в XVI в. (по рукописи «Зия ал-Кулуб») // Вопросы филологии и истории стран Советского и зарубежного Востока. М., 1961. С. 183; Она же. Зийа ал-Кулуб. С. 182—184.
74. Юдин В. П. Известия... С. 74—76.
75. Лыкошин Н. С. Полжизни в Туркестане. С. 189.
76. Тримингем Дж. С. Суфийские ордены... С. 58.
77. Паутусов Н. Молитвенный сеанс ордена Джагрие—Кадрие в Ташкенте // Записки Западно-Сибирского отделения императорского Русского географического общества. Книжка X/II. Омск, 1888; Кнорозов Ю. М. Мазар Шамун-наби // СЭ. 1949. № 2. С. 97; Сухарева О. А. Ислам... С. 50—52.

78. Массон М. Е. Мавзолей Ходжа Ахмеда Ясеви. Ташкент, 1930. С. 3, прим. 2.

79. Кастанье Н. А. Древности киргизской степи и Оренбургского края // Труды Оренбургской учебной архивной комиссии (далее — ТОУАК). 1910. Вып. XXII. С. 178—179.

80. Петраш Ю. Г. «Священный» обман. Ташкент. 1965. С. 67; см. также: Баялиева Т. Д. Религиозные пережитки... С. 62.

81. Семенов А. Мечеть Ходжи Ахмеда Есевийского в г. Туркестане // Известия Среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы. 1926. Вып. 1. Ташкент. С. 128—129.

82. ЦГА Казахской ССР. Ф. 119. Оп. 1. Д. 196. Л. 1.

83. Лыкошин Н. С. Полжизни в Туркестане. С. 221.

84. Янушкевич А. Дневники и письма из путешествия по казахским степям. Алма-Ата, 1966. С. 191—193.

85. Материалы по истории казахских ханств XV—XVIII веков (далее — МИКХ). Алма-Ата. 1969. С. 371, примеч. 8; см. также: Валиханов Ч. Ч. О состоянии Алтышара... С. 127—128; Думан Л. И. Аграрная политика Цинского (Манчжурского) правительства в Синоцзяне... С. 220—221.

86. Гольдциер И. Культ святых... С. 65.

87. Он же. Лекции об исламе. СПб., 1912. С. 243.

88. Там же. С. 244.

89. Снесарев Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983. С. 52—63.

90. Ал-Хасан ибн Муса ан-Наубахти. Шнитские секты. Пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1973. С. 87; 132; 209, примеч. 45.

91. Снесарев Г. П. Хорезмские легенды... С. 64—65; Мас-сэ А. Ислам. Очерк истории. М., 1982. С. 161—162.

92. Снесарев Г. П. Хорезмские легенды... С. 60—61.

93. МИКХ. С. 488.

94. Дуйсенбин Ж. Киелі ме, әлде... Алматы. 1980. С. 45.

95. Снесарев Г. П. Хорезмские легенды... С. 70.

96. Климович Л. И. Ислам в царской России. М., 1936. С. 109.

97. Гордлевский В. А. Османские сказания и легенды (серия первая) // Избр. соч. Т. 1. М., 1960. С. 345.

98. Вельяминов-Зернов В. В. Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии // Труды Восточного отделения Императорского археологического общества. Ч. IV. СПб., 1859. С. 283, примеч. 36; см. также: Кастанье Н. А. Древности киргизской степи и Оренбургского края // ТОУАК. Вып. XXII. Оренбург. 1910. С. 216.

99. Диваев А. А. Несколько слов о могиле святого Хорхута. (Этнографические материалы). Вып. V. Ташкент. 1896. С. 193—194.

100. Жирмунский В. М. Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. М.—Л., 1962. С. 160.

101. Турсунов Е. Д. Тюрко-монгольские версии сказания об ослеплении циклопа // Советская тюркология. 1975. № 13. С. 40.

102. Подушкин Н. Развенчанный миф // Южный Казахстан. 1987. № 35.

103. Дастанов О. «Әулиелі жерлер туралы шындық. Алматы. 1967. С. 47—48.

104. Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований и обрядов в семейном быту казахов в конце XIX — начале XX века. (По материалам Восточного Казахстана). Рукопись диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1978, С. 59; см. также: Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. М., 1965. С. 318.

105. Снесарев Г. П. Хорезмские легенды... С. 62—66.

106. Диваев А. А. Предания о Хазрети-Исмаил-ата // ТВ. 1901. № 20, 24, 25.

107. Дастанов О. «Әулиелі...». С. 64; см.: Новицкий Ю. Ходжа Султан-Ахмед Яссови (Киргизская легенда) // ТВ. 1912. № 38.

108. Дастанов О. «Әулиелі...». С. 49—50.

109. Сухарева О. А. Ислам... С. 38.

110. Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований... С. 102.

111. Дастанов О. «Әулиелі...». С. 49—50.

112. Снесарев Г. П. Хорезмские легенды... С. 80—100.

113. Сухарева О. А. К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Труды Института истории и археологии АН Узбекской ССР. Материалы по археологии и этнографии Узбекистана. Т. II. Ташкент. 1950. С. 170.

114. Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975. С. 72.

115. Штернберг Л. А. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 344; о божестве-прародителе см. также: Липперт Ю. История культуры. СПб., 1895. С. 339; Тайлер Э. Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 426.

116. Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Собр. соч. ... Т. 4. С. 51—52.

117. Толстов С. П. Религии народов Средней Азии. С. 258.

118. Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований... С. 75—76.

119. Аристов Н. А. Опыт выяснения этнического состава киргиз-казаков большой орды и каракиргизов на основании родословных сказаний и сведений о существующих родовых делениях и родовых тамгах, а также исторических данных и начинающихся антропологических исследований // Живая старина. Год 4-ый. Вып. III—IV. СПб., 1894. С. 394.

120. Валиханов Ч. Ч. Предания и легенды Большой киргизкайсацкой орды // Собр. соч. ... Т. 1. С. 274.

121. Дастанов О. «Әулиелі...». С. 54—56, 48—49.

122. Валиханов Ч. Ч. Тенкри (Бог) // Собр. соч. ... Т. 1. С. 209.

123. Левшин А. Описание... С. 57.

124. Диваев А. Киргизские приметы // СМССО. Т. IX. Ташкент. 1901. С. 57—58.

125. Предания адаевцев о святых секты ханафие, живших и умерших на Мангышлаке. Приложение к VII выпуску сборника сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1873. Вып. VII. С. 1.

126. Пропп В. Я. К вопросу о происхождении волшебной сказки (Волшебное дерево на могиле) // СЭ. 1934. № 1. С. 144.

127. Топоров В. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Ученые записки Тартусского государственного университета. 1971. Вып. 284. № 5. С. 9.

128. Кастанье И. А. Надгробные сооружения киргизских степей // ТОУАК. 1911. Вып. XXVI. С. 81.

129. Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве... С. 301—302.

130. Ибраев Б. Космогонические представления наших предков // ДИ. 1980. № 8. С. 44.

131. Диваев А. Киргизская былина о Бикете-Батыре. Памятники киргизского народного творчества. Казань. 1897. С. 48.

132. Дастанов О. «Әулиелі»... С. 44—45.

133. См., например. Потанин Г. Н. Казахский фольклор в собрании Г. Н. Потанина (Архивные материалы и публикации). Алма-Ата, 1972. С. 47.

134. Хамиджанова М. А. Некоторые представления таджиков, связанные со змеей // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Таджикской ССР. Т. СХХ. Сталинабад, 1960. С. 217.

135. Каскабасов С. А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972. С. 156.

136. Снесарев Г. П. Реликты... С. 325; о почитании рыб в Средней Азии см.: Хайтун Д. Е. Пережитки тотемизма у народов Средней Азии и Казахстана // Ученые записки Таджикского государственного университета. Т. XIV. Сталинабад, 1956. С. 92.

137. Лыкошин Н. С. Полжизни в Туркестане... С. 388.

138. Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970. С. 136.

139. Дастанов О. «Әулиелі...». С. 46.

140. Снесарев Г. П. Реликты... С. 266.

141. Кармышева Дж. Х. Земледельческая обрядность у казахов // Древние верования и культы народов Средней Азии. М., 1986.

142. Бытование подобных представлений отмечалось и Дж. Х. Кармышевой: см. Кармышева Дж. Х. Земледельческая обрядность... С. 50.

143. Лыкошин Н. С. Полжизни в Туркестане... С. 389.

144. Кармышева Дж. Х. Земледельческая обрядность... С. 50.

145. Басилов В. Н. Культ святых... С. 13.

146. Диваев А. А. Месяцы по киргизскому стилю с обозначением народных примет // ИОАИЭ. Т. XIII. Вып. 4. Казань. 1896. С. 286.

147. Асатрян Г. С., Геворгян Н. Х. Некоторые материалы по этикету у персов // Этикет у народов Передней Азии. М., 1988. С. 155; Рахимов М. Р. Земледелие таджиков бассейна р. Хингоу в дореволюционный период (Историко-этнографический очерк). Сталинабад. 1957. С. 153.

148. Кармышева Дж. Х. Земледельческая обрядность... С. 55.

149. Там же. С. 52—53.

150. Беляев И. А. Туркменские колядные песни // Протоколы Закаспийского кружка любителей археологии и истории. 1914—1915 гг. Ч. 1. Асхабад. 1915. С. 22.

151. Гордлевский В. А. Бахауддин Накшбенд Бухарский

(К вопросу о наслоениях в исламе) // Избр. соч. Т. III. М., 1962. С. 375.

152. Малов С. Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // СЭ. 1947. № 1. С. 154.

153. См. Сейфуллин С. Казак әдебиеті (Шығармалар (6 томдык). Т. 6. Алматы. 1964. С. 172—174.

154. Пещерева Е. М. Гончарное производство Средней Азии // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия Т. X. М.—Л., 1959. С. 123.

155. Шулембаев К. Ш. Образ жизни... С. 136.

156. Андреев Гр. Из рассказов старика Назырхана. Джин и Албасты // ТВ. 1916. № 102.

157. Андреев М. С. Таджики долины Хуф (верховья Амударьи). Вып. 1. Сталинабад. 1953. С. 83.

158. Диваев А. А. Албасты (Этнографические материалы) // СМССО. Вып. V. Ташкент, 1896. С. 45—46.

159. Диваев А. А. Баксы, как лекарь и колдун // ИОАИЭ. 1899. Т. 15. Вып. 3. С. 314—315; Он же. Албасты... С. 40.

160. Пещерева Е. М. Гончарное производство... С. 106.

161. Снесарев Г. П. Реликты... С. 49, 72.

162. Там же. С. 72.

163. Сухарева О. А. Пережитки демонологии... С. 82.

164. Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Музей антропологии и этнографии АН СССР (далее — МАЭ). IX. Ленинград. 1930. С. 280.

165. Диваев А. А. Баксы, как лекарь... С. 314—315; Он же. Албасты... С. 40.

166. Снесарев Г. П. Реликты... С. 72.

167. Диваев А. А. Киргизские сказки о похождениях трех плешивых. Ташкент, 1906. С. 34, 35; см. также: Чеканинский И. А. «Баксылык». Следы древних верований казахов // Записки Семипалатинского отделения общества изучения Казахстана. Т. 1. Семипалатинск, 1929. С. 79.

168. Басилов В. Н. Культ святых... Гл. III.

169. Чеканинский И. А. «Баксылык»... С. 79.

170. А-ов О. Баксы и дуаны // Киргизская степная газета. 1894. № 36.

171. Северцов Н. А. Путешествия по Туркестанскому краю. М., 1947. С. 246.

172. Басилов В. Н. Культ святых... С. 92.

173. Сухарева О. А. Ислам... С. 49—50.

174. Шулембаев К. Ш. Образ жизни... С. 76.

175. Гордлевский В. А. Бахауддин... С. 383.

176. Арандаренко Г. А. Досуги в Туркестане... С. 16.

177. Сухарева О. А. Ислам... С. 53.

178. См.: Паитусов И. Молитвенный сеанс... С. 3—8; Троицкая А. Л. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана // Бюллетень Среднеазиатского государственного университета. 1925. Вып. 10. С. 149—150; Она же. Женский зикр в старом Ташкенте // МАЭ. VII. Ленинград. 1928. С. 183—187 и др.; Сухарева О. А. Ислам... С. 51—52.

179. Диваев А. А. Киргизские болезни и способы их лечения // ТВ. 1902. № 80.

180. Кастанье И. А. Из области киргизских верований // Вестник Оренбургского учебного округа. 1913. № 3. С. 73—74.

181. Андреев М. С. Чильтаны в среднеазиатских верованиях // В. В. Бартольд туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент. 1927. С. 344.

182. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983. С. 140—141.

183. Толеубаев А. Пережитки домусульманских верований... С. 157.

184. Лобачева Н. П. О формировании новой обрядности у народов СССР (Опыт этнографического обобщения) // СЭ. 1973. № 4. С. 20.

185. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд. Т. 25. Ч. II. С. 356.

ВВЕДЕНИЕ 3

ГЛАВА I. Ислам в Южном Казахстане . . . 11

Распространение ислама в Южном Казахстане . . . 12

Ислам у казахов Южного Казахстана в конце XIX века . . . 14

Религиозные обряды, совершавшиеся казахами XIX веке в семейном быту . . . 18

Мусульманское духовенство и религиозные организации в XIX веке . . . 24

Мектебы . . . 24

Медресе . . . 26

Мечети . . . 29

Духовенство . . . 30

Ислам в Южном Казахстане в настоящий период . . . 34

Соблюдение казахами мусульманских обязанностей и обрядности . . . 34

Мусульманское духовенство и религиозные организации . . . 47

ГЛАВА II. Суфизм в Южном Казахстане. Культ святых . . . 59

Философские концепции суфизма в простонародном исламе . . . 62

Распространение суфизма в Южном Казахстане . . . 64

Суфизм — ишанизм, дервишизм . . . 64

Суфийские организации и авторитеты на территории Южного Казахстана . . . 66

Формы проявлений суфизма в наши дни . . . 73

Культ святых в Южном Казахстане . . . 78

Святые, образы которых связаны с официальной исламской традицией . . . 79

Святые, образы которых связаны с суфийской традицией . . . 88

Святые — родоначальники казахских племен	91
Святые, образы которых характеризуются неопределенностью; святые — покровители местностей	94
Святые, образы которых хранят черты доисламского культа природы	95
Святые — покровители профессиональных занятий	99
Обряд поклонения святыням	100

ГЛАВА III. Доисламские представления у казахов Южного Казахстана 113

Реликты представлений и обрядности, связанные с сельскохозяйственной деятельностью	114
Святые — покровители земледелия и земледельцев	115
Наурыз	116
Жарапазан	119
Тасаттык	123
Реликты демонологии, шаманства и некоторых синкретических религиозных форм. Семейно-бытовая обрядность	126
Демонологические представления	126
Шаманство	131
Дуана	143
Некоторые реликты домусульманской целебной практики	549
Семейно-бытовая обрядность	152
Заклучение	157
Список литературы	163

РАУШАН МУХАМЕДЖАНОВНА МУСТАФИНА
ПРЕДСТАВЛЕНИЯ, ОБРЯДЫ И КУЛЬТЫ
У КАЗАХОВ

Редактор **Н. Б. Жиенгалиев**

Художественный редактор **О. Тлеулиев**

Художник **М. Искаков**

Технический редактор **А. Токмурзина, Ф. Овчинникова**

Корректор **Р. Койшыбекова**