

Н. Нуртазина<sup>1\*</sup> , Т. Кыдыр<sup>2</sup> 

<sup>1</sup>Научный Институт изучения Улуса Джучи, Астана, Казахстан

<sup>2</sup>Исламский научно-исследовательский институт ДУМК, Алматы, Казахстан

\*e-mail: nurtazinanazirad@gmail.com

## О ПРОТИВОРЕЧИИ МЕЖДУ КОНЦЕПТОМ «ПОВЕРХНОСТНЫЙ ИСЛАМ» И СВЕДЕНИЯМИ ТРАДИЦИОННОЙ УСТНОЙ ИСТОРИИ (на материалах степных областей Казахстана XIX – нач. XX вв.)

Современное состояние казахской исламологии (изучение ислама в контексте традиционной казахской культуры и истории) позволяет ставить теоретическую проблему переосмысления исламского фактора в Отечественной истории и процессе казахского культурогенеза. В течение длительного периода своей истории – в XVIII–XX веках, этническое сообщество казахов было лишено возможности презентовать собственный аутентичный нарратив религиозности и культурную самоидентификацию на основе «коллективной памяти». Как и многие другие народы Востока, казахи были вынуждены соглашаться с репрезентацией своей культурной тождественности колониальными конструкторами-«ориенталистами», в том числе с концептом «поверхностный ислам» кочевников, связанным с политикой подавления мусульманской идентичности российской государственностью. Вместе с тем логично, что казахи старались скрывать от администраторов империи многие стороны своей внутренней жизни, что также внесло свою путаницу. Наконец, важно признать, что не все русско-европейские авторы XIX века разделяли мнение о слабости ислама среди казахов, и сегодня не все российские авторы отрицают элементы «ориентализма» в трудах своих предшественников.

В статье раскрывается противоречие между господствовавшей в советской академической науке точкой зрения о «слабом исламе», индифферентизме по отношению к мусульманству степных казахов, с одной стороны, и альтернативными сведениями традиционной устной истории казахов Среднего жуза, с другой стороны. Последние показывают полноценную мусульманско-суннитскую идентичность народа, проявляющуюся в обрядах, массовом увлечении религиозными «кисса», мусульманскими эталонами образования и религиозности, тяге к хаджу в Мекку (несмотря на его трудности и высокую смертность среди паломников) и др. Используются сведения устной истории из материалов М. Копеева и других источников, также авторских полевых исследований о религиозных персоналиях. Предлагается изучать стереотип о «номадизме без ислама» в русле постколониального дискурса. Не преуменьшая вклада русско-европейской науки, в то же время следует признать более объективной идею казахской мусульманской общины и центральную роль ислама и суфизма в религиозной традиции народа.

**Ключевые слова:** казахи, ислам, царизм, постколониальный дискурс, «поверхностный ислам», традиционная устная история, генеалогии, противоречие, переоценка.

N. Nurtazina<sup>1\*</sup>, T. Kydyr<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Research Institute for Jochi Ulus Studies, Astana, Kazakhstan

<sup>2</sup>Islamic research institute RAKM, Almaty, Kazakhstan

\*e-mail: nurtazinanazirad@gmail.com,

## ON the contradiction between the concept of “superficial islam” and the data from traditional oral history (based on materials of steppe regions of Kazakhstan in the 19th – early 20-th centuries)

The current state of Kazakh Islamology (the study of Islam in the context of Kazakh culture and history) allows us to raise the problem of theoretically rethinking the Islamic factor in Kazakh History and Culture. For a long period of its history (18th–20th centuries) Kazakh ethnic community was deprived of the opportunity to present its own narrative of religiosity and cultural self-identification based on a “common memory.” Like other Eastern peoples, Kazakhs were forced to accept the representation of their cultural identity by colonial “orientalist” constructs, in particular, the artificial concept of a “Superficial Islam” of Nomads (conditioned by the Russian policy of suppression of Islamic identity). At the same time, it is possible that Kazakhs concealed many aspects of their inner lives from imperial administrators, which also contributed to confusion. Finally, it is important to acknowledge that not all Russian and Eu-

European authors shared the view that Islam was weak among Kazakhs, and not all contemporary Russian authors deny the elements of "Orientalism" in the works of their predecessors.

The article reveals the contradiction between the dominant in Soviet historiography idea of "weak Islam" and stereotype about Steppe Kazakhs' indifference towards Islam, on the one hand, and alternative data of Oral Traditional History of Middle Zhuz Kazakhs, on the other hand. The latter, on the contrary, demonstrate a full-fledged Islamic identity of this community, manifested in a mass fascination with religious "kissa" (poems), Muslim standards of education and religiosity, in the craving for the Hajj to Mecca (despite its difficulties and high mortality among pilgrims), etc. The information of Oral History from M. Kopeev's collections and other sources, as well as the authors' field research on religious personalities, are used. It is proposed to study the stereotype «nomadism without Islam» in line with postcolonial studies. Without downplaying the contribution of Russian and European scholars, however it's necessary simultaneously recognizing the more objective concept of "Kazakh Muslim community" and the central role of Islam and Sufism in the national religious tradition.

**Keywords:** kazakhs, islam, tsarism, historiography, postcolonial discourse, "superficial Islam", Oral History, genealogies, contradiction, rethinking.

Н. Нұртазина<sup>1\*</sup>, Т. Қыдыр<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Жошы Ұлысын зерттеу Ғылыми Институты, Астана, Қазақстан

<sup>2</sup>ҚМДБ Ислам ғылыми-зерттеу институты, Алматы, Қазақстан

\*e-mail: nurtazinanazirad@gmail.com

**«Үстірт ислам» тұжырымы мен дәстүрлі ауызша тарих мәліметтері арасындағы қарама-қайшылық туралы (XIX ғ. – XX ғ. басындағы Қазақстанның далалық аймақтарының материалдары бойынша)**

Қазақ исламтануының (исламды қазақ мәдениеті мен тарихы контекстінде зерттеу) қазіргі жағдайы бізге Отан тарихы мен қазақ мәдениетінің генезисіндегі ислам факторын теориялық тұрғыдан қайта қарастыру мәселесін көтеруге мүмкіндік береді. Өз тарихының ұзақ кезеңінде – XVIII–XX ғасырларда – қазақ этникалық қауымдастығы «ортақ жадыға» негізделген діндарлығы жайлы өзіндік нарративін (баянын) және өзін-өзі мәдени сәйкестендіруін ұсынуға мүмкіндігі болмады. Шығыстың басқа халықтары сияқты, қазақтар да өздерінің мәдени сәйкестілігін анықтауда отаршыл «ориенталист»-конструкторлардың репрезентациялауымен (қайта құрастыруымен) санасуға, ресейлік мемлекеттіліктің мұсылмандық бірегейлікті әлсіретуге бағытталған саясатымен байланысты көшпенділердің «үстірт исламы» жасанды тұжырымын мақұлдауға мәжбүр болды. Сонымен қатар XIX ғасырдағы қазақтар өздерінің ішкі өмірінің көптеген аспектілерін империялық әкімшіліктен жасыруға тырысқаны да түсінікті. Бұл да шатасушылыққа ықпал еткен. Ең соңында, XIX ғ. орыс-еуропалық авторларының арасында қазақтардың мұсылманшылығы әлсіз деген пікірге келіспегендері де болғанын ескеру маңызды, және өз ізашарларының еңбектерінде «ориентализм» элементтері болмады дегенді бүгінгі ресейлік авторлардың барлығы жақтамайды.

Мақалада, бір жағынан, орыс және советтік академиялық ғылымда үстемдік құрған «әлсіз ислам» көзқарасы, далалық қазақтарды исламға «немқұрайлы» болды деген таптаурынмен, екінші жағынан, Орта жүз қазақтарының ауызша тарихынан алынған баламалы мәліметтер арасындағы қарама-қайшылық ашылып көрсетіледі; соңғылары, керісінше, жаппай діни қиссаларға, мұсылмандық білім беру мен діндарлық стандарттарына құмарлығы, Меккеге қажылыққа баруға деген құлшынысы сияқты (қиындықтарына және қажылар арасындағы өлім-жітімнің жоғары болуына қарамастан) белгілерден байқалатын халықтың толыққанды мұсылмандық бірегейлігін көрсетеді. Зерттеуде М. Көпеевтің деректерінен және басқа қайнаркөздерден алынған ауызша тарих деректері, сондай-ақ діни тұлғалар туралы авторлық далалық зерттеулер пайдаланылады. «Исламсыз номадизм» таптаурыны (стереотипі) постколониалдық дискурс аясында пайымдалуы керек. Орыс-еуропалық ғылымның рөлін төмендетпей, бірақ сонымен бірге қазақ мұсылман қауымдастығы жайлы анағұрлым объективті пікірді және ұлттың діни дәстүріндегі ислам мен сопылықтың орталық рөлін мойындау қажеттігі туындайды.

**Түйін сөздер:** қазақтар, ислам, патшалық, постколониалдық дискурс, «үстірт ислам», дәстүрлі ауызша тарих, шежірелер, қарама-қайшылық, қайта бағалау.

## Введение

Казахи как наследники древнетюркских кочевников, живших на пересечении цивилизаций по Великому Шелковому пути, в течение многих веков развивали свою самобытную духовность в

диалоге с различными религиями и культурами. Средневековый этнос под названием Qazaq вышел на историческую арену Центральной Азии в условиях абсолютного господства в регионе суннитского ислама и суфизма (Тасавуф), хотя в его культурогенезе были заметны следы взаи-

модействия ислама с древней верой Тенгри, реликтами других учений Востока.

Вместе с тем во всяком явлении культурного синтеза выделяются центральный системообразующий элемент и периферийные вспомогательные элементы. В казахской духовной традиции (XV – нач. XX вв.) ислам играл основную формообразующую, духовно-интегрирующую роль. В настоящий момент многие авторы, эксперты по религии казахов, склонны вслед за настоящими знатоками края XIX – нач. XX вв. (как В. Бартольд, В. Радлов, Г. Потанин, М. Бродовский и др.) идентифицировать казахское кочевое сообщество как общество мусульман-суннитов. Проведены исследования, выявившие огромную роль для казахов суфизма, ишанизма, культа мусульманских святых, «пяти фарзов», хаджа и др. И все же велика сила инерции, которая проявляется в устойчивости мифического конструкта о так называемом «тенгрианстве», в категоричности в оценке культурной и религиозной идентичности коренного народа.

Концепт «поверхностный ислам», обязанный своим происхождением недооценкой или преднамеренным игнорированием исламского фактора стал господствующим особенно в рамках официальной советской историографии. В постсоветский период в русле новой концепции «регионального ислама» прежняя тенденция начала ослабевать; и те индикаторы «шаманства», которые ранее трактовались в пользу «плохого ислама» кочевников, стали интерпретироваться как проявления локальных форм местной мусульманской традиции, адаптировавшей через суфизм остатки древний верований и доисламских практик. С этой точки зрения актуализируется вопрос теоретико-методологического переосмысления исламского фактора в истории казахов, подразумевающий полноценное обращение к «внутренним», т.е. собственно казахским источникам. Стоит заметить, что попытки представить казахов-кочевников язычниками или «муртад» (вероотступниками) были еще в позднем средневековье со стороны узбеков Шайбани-хана, хотя теолог Ибн Рузбихан при этом был вынужден признать, что Казахское ханство – это «страна ислама» (Mehman-name-ye Bokhara, 2005).

Теоретико-методологической основой исследования служит теория Эдварда Саида, постколониальные исследования проблемы идентичностей (Orientalism, 1978). Антрополог С. Абашин и некоторые другие российские авторы

не отрицают правомерность постколониального дискурса для постсоветского мира (Летняков, 2020). Казахский автор Г. Жуматай в статье «Анализ дискурсов Франца Фанона о колониализме, деколонизации и колониальности» считает, что идеи и подходы ведущих западных экспертов по постколониализму помогают разобраться с российским колониальным наследием в ментальности казахов (Zhumatay, 2025). В современном исламоведении важнейшим критерием религиозной идентификации коллектива признаны самосознание и самоидентификация (Прозоров, 2004). Тем более по ханафитскому учению исповедание веры («иман») считается достаточным для квалификации индивида или этноса мусульманским. Наконец, важно изучать тему с учетом переоценки роли таких источников, как устная историология, фольклор, генеалогии (Vansina, 1985). При изучении российской религиозной политики необходимо, как отмечает Адиб Халид, понимать изменение доктрины Екатерины II, когда в XIX веке, наоборот, в империи началась политика ограждения казахов от «фанатичного» ислама татар и «среднеазиатцев» (Khalid, 2006).

Целью статьи является сравнительный анализ двух диаметрально противоположных точек зрения: о «поверхностном исламе» казахов и представления о мусульманской тождественности казахов (степных областей Казахстана, в отношении которых особенно активно проводилась идея о шаманстве и «двоеверии») с обоснованием необходимости глубже изучать казахскую духовность, национальную историческую память, а также проблему насильственной трансформации коллективной ментальности.

### Материалы и методы

Исследование основано на использовании сведений, характеристик, нарративов и др. из устной исторической традиции казахов, генеалогий, народной агиологии. Между тем, давно была замечена особая историчность коллективного сознания казахов, что «нет ни одного достопамятного события, ни одного замечательного человека со времени самобытной жизни..., воспоминание о котором не осталось бы в народной памяти» (слова Ч. Валиханова). Есть основания предполагать, что в ранние, социально благополучные эпохи все казахи использовали как устные, так и письменные варианты своих генеалогий-шежире. Однако в связи с падением

уровня грамотности, учащением войн и царской колонизации (XVIII-XIX вв.), межпоколенно-этническая информация чаще передавалась вербально, уровень грамотности сохранялся лишь среди султанов и ходжей. Тем не менее со второй пол. XIX в. образованные казахи предпринимают попытки вновь зафиксировать циркулирующие генеалогические рассказы, исторические известия на письме (отсюда – знаменитые «Тауарих хамса» К. Халиди, «Қазақ шежіресі» в передаче М. Копеева, Ш. Кудайбердиева и др.), частично даже публиковались в типографиях Казани. Можно называть эти усилия зачатками формирования полноценной национальной историографии (в мусульманском нарративном стиле). Фрагменты или рассказы из шежиры иногда записывались и русскими этнографами и фольклористами.

К настоящему моменту значительно продвинулось изучение генеалогий казахских родов и жузов, определяется место шежиры и для реконструкции исламского аспекта культуры (Алпысбес, 2013 б). Можно говорить о дошедших до наших дней не менее 100 образцах казахских генеалогий (Алпысбес, 2013 а). Существует вопрос о ретрансляции, возможной трансформации исламского или исламизированного знания в местной этнической и языковой среде. И хотя эпистемологические вопросы выходят за рамки нашей темы, следует сказать, что для нас важна аксиологическая значимость, само глубокое принятие кочевниками XIX века озвученных в подобных произведениях мусульманских идей и моделей. Генеалогические рассказы казахов помогают реконструировать духовную самоидентификацию, память об исламе, религиозной истории страны. Так, по исследованиям летописца Шакарима Кудайбердиева окончание исламизации предков казахов (Среднего жуза) связывается с эпохой поздней Золотой Орды. Курбангали Халиди передавал информацию о том, что золотоордынский Джанибек хан подразделил свой народ на две части: в одну определил мусульманских кочевников, а в другую – не принявших ислам (само слово «калмак» буквально означало «оставшиеся», «не вошедшие» – *авт.*). И именно тюрков-мусульман хан разделил на части: Старший жуз, Средний жуз, Младший жуз («джуз» с арабского языка переводится «часть»).

В шежиры казахов степных областей немало информации о мусульманстве, религиозных персоналиях и ходжах, паломниках-хаджи, о связях со Средней Азией, мусульманским миром. Бо-

гатый казахский эпос и фольклор, в том числе религиозные кисса (поэмы), песни и айтысы, афоризмы (поговорки и пословицы), «тарихи жырлар» и др. также должны считаться бесценным источником для реконструкции культурного кода, определения отношения самого народа к кораническим эталонам, Пророку, халифам и т.д. Среди традиционных источников весьма интересны созданные талантливыми казахами XIX – нач. XX вв. дастаны о знаменитых казахх, прославившихся своей религиозностью, совершивших хадж в Мекку, известных благотворительными акциями. Данный жанр мы бы назвали историко-бытовыми дастанами (по-казахски: *деректік дастандар, тарихи-тұрмыстық дастандар*). Вместе с тем мы считаем, что ценные аутентичной историко-культурной информацией «внутренние» источники тем не менее следует изучать в корреляции с данными «внешних» источников.

### Дискуссия

Современные авторы, объективно изучающие проблему исламизации в истории Казахстана, все чаще вынуждены сомневаться в концепте «поверхностный ислам» казахов-кочевников. Подобное толкование религиозности могло выражаться также в эпитетах «плохой ислам», «слабый ислам», «религиозный синкретизм», «двоеверие». Официальная историография СССР стремилась (особенно в ранне-советский период) толковать мусульманство религией «классовой верхушки», т.е. ханов и ходжей, а «народной верой» считать шаманизм. Например, такая оценка содержится в Истории Казахстана 1943 года, где говорится о «языческой религии, крепко державшейся в народных массах» (История Казахской ССР, 2011). Интересно, что такая же установка наблюдалась и в отношении других кочевых или полукочевых тюркских народов, как кыргызы, башкиры. Были «попытки абсолютизировать самобытность традиционной доисламской башкирской идеологии и представить ислам как веру, насильственно насаждаемую среди башкир» (Юнусова, 1999).

С 90-х гг. заметно стремление авторов хотя бы говорить об имеющихся логических и фактологических противоречиях (Басилов, Кармышева, 1997). Обозначились признаки более вдумчивого, критического, объективного исследования и переосмысления проблемы. Предлагаются уточненные характеристики ка-

захского ислама, вопросов бытования религии в повседневности кочевого социума, идеи о формообразующей роли ислама в системе казахской традиции, связей казахов с мусульманским миром (Нуртазина, 2024).

К настоящему моменту сформировалась достаточная историко-фактологическая база для объективного воссоздания истории казахского мусульманства на различных этапах национальной истории. А. Муминов пришел к выводу, что именно принижение роли ходжей как проводников «внутренней исламизации» тюркских кочевников приводило к торжеству формулы «поверхностный ислам». В целом, очевидна связь между академической тенденцией умаления казахского ислама и недооценкой традиционной устной истории, казахских генеалогий (Муминов, 2004). Между тем, «ишаны и хазреты пользовались особенной популярностью, почитались за святых, представляли социальную прослойку кочевников» (Алпысбес, 2013а).

Девин Девис из США полагает, что подход, при котором самосознание, коллективная самоидентификация (отражением которых часто выступает эпическая традиция, генеалогии), исключаются из научных критериев религиозно-культурной идентификации изучаемого этноса является совершенно неприемлемым (мы бы сказали – «миссионерским» – авт.). Также Д. Девис подвергает критике расхожее мнение о «слабом исламе» у кыргызов (DeWeese, 1994). На тенденциозность советской этнографии, которая искусственно сузила границы мусульманства у татар, башкир, особенно казахов, исключив из орбиты ислама все многообразие «деревенского» ислама, относя их к «доисламскому комплексу», указывает Аллен Франк (Frank, 2001). На взгляд А. Франка казахи XIX века выглядят даже «набожными» и «глубоко ортодоксальными», причем все это вполне «документировано» (Frank, 2019).

В статье «Religious identification of traditional Kazakh society in 16-th–19-th centuries» поднималась проблема религиозной идентификации казахского кочевого общества (Nurtazina, 2018). Инновационной должна считаться идея о том, что в изучении вопроса всегда необходимо учитывать нестабильность и колебания духовной сферы в позднюю эпоху (XVIII–XIX вв.), зависимость ее параметров от геополитической и социально-экономической ситуации в целом (Нуртазина, 2022). С этой позиции, неправомерно было бы в какие-то периоды абсолютно отрицать ре-

али «плохого ислама», но лишь с оговоркой: это были признаки временного стихийного ослабления просвещения и кризиса религиозности из-за постигших народ жестоких войн, волны бедности, отрыва и изоляции Казахской Степи от торговых и религиозных центров ислама.

В духе «плохого ислама» оставили свои оценки о казахах А. Левшин, С. Броневский, Я. Гавердовский и многие другие авторы XIX в. Колониальные власти и русские краеведы не отрицали в целом «магометанский» облик народа, т.е. мусульманскую принадлежность этноса, ибо воочию видели все ее главные признаки, как авторитет Корана, мулл, ходжей и т.д., замечали такие важные идентифицирующие маркеры, как исламский погребальный обряд, пищевые запреты, ментальные предубеждения («ненависть к свинине», «презрение к кафирам» и пр.).

По словам С. Броневского, казахи Среднего жуза (степных областей) «все суть магометане, только по названию» (Записки Броневского, 1830). Особенно популярным было выражение «религиозный индифферентизм», когда, на взгляд русского наблюдателя, несмотря на то, что в Казахской Степи формально господствовал ислам, но было «религиозное невежество», распространение суеверий, также якобы всеобщая народная апатия и отсутствие должного интереса к религиозным вопросам; кроме того, в Степи замечали дефицит мулл и мечетей. Однако никому не приходила в голову мысль о том, что, быть может, наблюдаемая картина отнюдь не идеального ислама может свидетельствовать не о «реликтах язычества», а всего лишь временном ослаблении, деинституционализации религии в водовороте конфликтов, восстаний, колонизации, в том числе осуществленного империей вывода казахов из юрисдикции Оренбургского муфтията (с 1868 г.).

У добросовестного исследователя логически должен родиться и такой вопрос: как известно, с конца XIX века и вплоть до 1917 года казахи степных областей вели настойчивую борьбу – через прошения, различные ходатайства в органы колониальной администрации – за возвращение степных казахов в лоно Оренбургского Муфтията (Stews, 2006), данное требование было включено и в повестку знаменитой Каркаралинской петиции 1905 г.; и как тогда увязать такой народный энтузиазм, отчаяние и протест в связи с отрывом их от мусульманского профессионального органа с пресловутым «религиозным индифферентизмом»? Также любопытно

сообщение О. Игельстрема о том, как казахи «с несказанным стремлением» разобрали все экземпляры Корана, доставленные в Степь из Поволжья и засыпали начальство просьбами о присылке новых книг» (Басилов & Кармышева, 1997).

Итак, по всей видимости, необходимо признать существование евро- и русоцентристских предубеждений, конструирование желательного образа «Другого» имперскими агентами, и эта тема должна обсуждаться более демократично, открыто – в постколониальном дискурсе. Особенно обращает на себя внимание в русле советского идеологического конструктивизма привычка к стигматизации ислама, также примитивизации казахского номадизма. Научнообразная модель «номадизма без ислама» была призвана облегчить проведение массовой культурной перекодировки «советских» казахов.

### Основные результаты исследования

Как отмечено выше, взгляд на кочевников бескрайней Казахской Степи как на «плохих мусульман», т.е. в смысле равнодушных к исламу, невежественных, тяготеющих больше к язычеству, начал распространяться в эпоху царской колонизации. На основе внешних впечатлений и ярлыков в период «строительства коммунизма» уже фабрикуется жесткая, идеологизированная концепция «поверхностного ислама», через искусственное сужение рамок мусульманства (когда даже суфизм отнесли к доисламскому феномену), культуру кочевников-казахов стали окончательно идентифицировать как шаманскую, либо «синкретическую».

Однако, во-первых, любопытно, что не все русские авторы дореволюционной эпохи разделяли мнение о «плохом исламе». Некоторые говорили, что казахи отличаются даже религиозным фанатизмом, исполняет все обряды ислама, пишут «арапскими буквами», свято чтят Коран, пророка Мухаммеда, мулл, ходжей и дервишей. А. Алекторов писал о казахах следующее: «уверены, что люди, не чтущие Пророка, суть неверные (кафир), которых можно мучить и против которых можно употреблять оружие... так думают о христианах, ламайцах, шиитах» (Алекторов, 1892). По словам А. Гейнса, казахи XIX века «все религии, кроме магометовой, считают неверными (кафр)» (Гейнс, 1897). Н.Ф. Катанов, несмотря на свое происхождение из немусульманского тюркского этноса (хакас), объективно

говорил, что казахи, будь «русские, так и китайские все без исключения мусульмане исповедания сунниты и учения ханифитского» (Катанов, 1893). Военный инженер и краевед И. Андреев определяет религиозную идентичность казахов Среднего жуза как безусловно мусульманскую и даже описал исполнение взрослыми казахами пятикратного намаза, также подтвердил культ Ходжи Ахмеда Ясави «Азрет Султана» в этих далеких от Туркестана краях (Андреев, 1796). Рихард Карутц, М. Бродовский также считали казахов XIX-начала XX вв. весьма строгими мусульманами-суннитами.

О полноценной мусульманской вере, а также превосходстве этикета и социально-бытового образа жизни казахов-мусульман над немусульманским образом жизни тюрков Алтая и Сибири, богатстве мусульманизированной тюркской литературы по сравнению с фольклором языческих племен писали знаменитые тюркологи-фольклористы В.Радлов, Г. Потанин. Ч. Валиханов наряду с восхвалением шаманизма жаловался на «мусульманский фанатизм» своих соотечественников, что «в каждом ауле есть мулла и подвижное медресе-школа»; и «кто не содержит тридцатидневную уразу и пятивременный намаз, тот не имеет голоса и уважения родичей»; также о том, что казах «в фанатизме несколько не уступает какому-нибудь стамбульскому дервишу» (Валиханов, 1984а). Также ученый сообщил о влиятельных дервишеских общинах в Баян-Аульском и Каркаралинском округах Степного края.

И, наконец, во-вторых, совершенно иную религиозную картину мы видим из сведений устной истории казахов, «внутренних» источников. Этот массив уникальной информации о духовной жизни народа безоговорочно демонстрирует благоговейное отношение казахов к священным первоисточникам ислама, Корану, Хадисам, Пророку, праведным («рашид») халифам, мученикам-шахидам, героям-исламизаторам, паломникам-хаджи, святым («аулие»), хазретам, ишанам, муллам, также мечетям и святыням исламского мира. «Всякий кайсак знает, что он мусульманин .. оно составляет его гордость перед иноверцами» (Валиханов, 1984б).

Мусульманство, объединяющее казахов общей памятью об исламизации предков, воспринималось всеми поколениями как аксиома, оно возносилось до такой степени, что в народе даже верили, что казахи якобы происходят от «сахаба» Анаса (сподвижника Пророка). По крайней

мере, многим нравилась подобная гиперболизация и мифологизация. Не приходится говорить об антропонимии – казахских личных именах, абсолютное большинство которых были взяты из Корана, из истории ислама (т.е. имена Пророка, халифов, святых). Также известно, что язык казахов XIX – нач. XX вв. был весьма насыщен арабизмами и фарсизмами (не менее 30%), о чем говорят современные специальные исследования, толковые словари, знакомство с оригинальными текстами дореволюционных изданий книг и газет.

Но есть одно «но». Мы должны учитывать то, что подобная, можно сказать, интимная информация о вере, глубинные идеалы и предпочтения, а также информация о связях с зарубежным Востоком не выставлялись казахами напоказ «ориенталистам», тем более офицерам и чиновникам, а порой тщательно скрывались (книги Корана и реликвии часто прятались) – в условиях непредсказуемости имперской политики, планомерного наступления на ислам. Например, на вопрос о религии опрошенный А. Левшиным казах, пожав плечами, ответил «не знаю». И это не что иное, как давняя привычка мусульманина стараться молчать перед «фрэнгами» и «урусам». В казахской системе воспитания детей и юношество приучали прибегать при разговоре со старшими и незнакомцами к самому «безопасному» слову «білмеймін» («не знаю»). Многовековое господство в Казахской Степи арабской графики благоприятствовало конспирации внутриэтнической информации (русских кадров-переводчиков, знавших арабскую графику, казахский и восточные языки, было ничтожно мало в те эпохи). Иными словами, казахи по причине своего зависимого статуса не стремились к манифестации своей подлинной религиозной идентичности

А как же на самом деле обстояло с мусульманской верой, шариатом и обрядами, реальным уровнем распространения ислама в Казахстане XIX – нач. XX вв.? Комплексное исследование основных аспектов ислама в Казахстане на основе всех видов источников, в том числе традиционной устной истории, позволяет сказать прежде всего о том, что в историографии нуждается в пересмотре наиважнейший вопрос о степени распространения мусульманской (арабской) грамоты в Казахстане. Дело в том, что состояние мусульманского просвещения и степень охвата им казахского населения не могли быть одинаковыми и стабильными в ракурсе всей колони-

альной эпохи, т.к. всем известны трагические периоды учащения войн, непрерывных восстаний, потери земель и пр. (когда процент грамотных логически должен снижаться до критического минимума, а это был скорее весь XVIII век – самый тяжелый век в казахской истории) – в связи с войнами, миграциями, изоляцией от Средней Азии и Поволжья. Однако важно учесть, что при каждом очередном выходе из социального и политического кризиса казахское сообщество довольно быстро восстанавливало сферу традиционного образования, дело обучения грамоте, при малейших возможностях налаживало поставку в Степь книг Корана, мусульманской книжной продукции. Ибо мусульманская грамотность издавна считалась одним из критериев нормального существования этноса, безусловной метаценностью для казаха. «Вообще, кайсаки очень уважают людей грамотных» (Валиханов, 1984 б); «...особенно старые люди любят употреблять благочестивые изречения из Корана» (Радлов, 1870).

«Ориенталисты» и советизаторы в ходе деисторизации народной памяти стремились внушать новым поколениям казахов стереотип о якобы «уникальности» и самодостаточности казаха-кочевника и малозначительности для него связей с родственными мусульманскими народами Средней Азии, Урало-Поволжья, Ближнего и Среднего Востока. Вся многовековая история кочевников Казахстана в период расцвета их культуры между XV-XX вв. опровергает надуманное мнение об отсутствии и неважности для кочевников Казахстана обмена информацией, товарами, идеями с окружающими мусульманскими областями. Не говоря об эпохе джадидизма нач. XX в., казахи всегда были достаточно интегрированы в торгово-экономический и духовно-культурный контекст Центральной Азии и всего мусульманского мира (активно ориентируясь на моду и новости из Бухары и центров Арабского Востока). Если в качестве дополнительного источника обратиться к историческим зарисовкам, фото-документам и музейным экспонатам, то можно убедиться, что костюмы, визуальный образ казахских мужчин и женщин XIX века мало чем отличаются по фундаментальным признакам, покрою и фасону от аналогичных костюмов мусульман Средней Азии, Волго-Уральского региона, Северного Кавказа, Ирана, Афганистана (тюбетейки, чапаны, мужские мусульманские рубахи, камзолы, женские платки и покрывала; при этом большинство названий одежды, аксес-

суаров, все названия тканей были арабо-персидского происхождения, например: шапан, мәсі, кебіс, дүрия, камқа, парша, баркыт, шағи и др.).

При изучении собственно «казахского взгляда», казахской картины мира бросается в глаза пиетет перед Священной Бухарой, главным центром теологии, суфизма и образования. Все сколько-нибудь серьезные местные религиозные авторитеты (хазреты, муллы, ишаны) получали высшее образование в медресе Бухары. Сегодня можно говорить по меньшей мере о сотнях тысяч элементарно-образованных (грамотных) казахах и сотнях высокообразованных и активных из них к началу XX в. (исходя даже из примерной численности репрессированных «мулл и баев» в Казахстане). Это могли быть и кадимисты, и джадиды. «Бұхар шәріп» – Священная Бухара – так величался этот мусульманский город и считался эталоном и духовным маяком для казахов. В стихах-толгау казахских поэтов можно встретить восхваление Бухары (от назиданий сказителя-певца Бухара-жырау до Дулата Бабатайулы). Древний путь паломников в Мекку проходил через Бухару и Самарканд. В лиро- и героическом эпосе, в поэзии жырау нередко упоминаются Истанбул (Стамбул), Исфахан и другие мусульманские топонимы. Эталономы учеными и цивилизации воспринимаются казахами также Багдад, Шам (Дамаск), Миср (Египет).

Итак, в периоды более или менее стабильной жизни в составе Российской империи казахский кочевой этнос был весьма вовлечен в процессы культурно-информационного обмена с центрами просвещения и науки ближнего и дальнего зарубежного Востока. Из сведений устной истории, мемуаров, биографий казахских поэтов и религиозных деятелей вырисовывается иная, альтернативная концепту «поверхностный ислам» картина религиозной жизни казахского народа – с большой ролью письменной арабографической традиции (на языках тюрки-чагатайский, арабский и фарси), с покупкой-продажей различных бумажных рукописей, печатных книг Корана (издания Казани, Стамбула) внутри страны, значительного оборота книжной мусульманской продукции в лице привозных печатных книг из Казани, Уфы, Ташкента (Жиренчин, 1987).

Стоит задуматься о реальном масштабе почтовой корреспонденции в казахском обществе. Нередко письма казахов-активистов перехватывались жандармерией, были попытки идеологического контроля, обысков, арестов; трагически известный пример – гонения, арест и ссылка в

Иркутскую область в 1903 г. известного кокшетауского муллы, хазрета Наурызбая Таласова (род. 1843) и его ученика Ш. Кошшегулова за его письма противоправительственного содержания, посланные Абаю Кунанбаеву и ряду других деятелей. Изучение казахской повседневности XIX-нач.XX вв. также помогает реконструировать обычай оживленной переписки между взрослыми казахами («хат», т.е. письмо, записка, равно как и книга – «китап», «калам» – перо, «сия» – чернила – все это не является чем-то диковинным, они нередко упоминаются в качестве привычного атрибута казахской жизни, в том числе романтических отношений джигитов и девушек). В реалистической прозе казахской интеллигенции, а именно в романе М. Дулатова «Несчастливая Джамал» обычная девушка из до-революционного аула тайно переписывается со своим возлюбленным, используя, разумеется, арабицу. В народных песнях XIX века не редкость такие слова и обороты, как «Хат жаздым қалам алып Сізге, ерке...» У М. Копеева есть поэтические строки: «Қолға алдым қалам, сия һәм ақ қағаз» и т.п. Все сказанное основательно подрывает представление о «неграмотности» и сплошном «шаманстве» народа.

Сам феномен зарождения казахской национальной прессы можно понять лишь с признанием интегрированности казахов в международный цивилизационный контекст и общественные диспуты на Мусульманском Востоке, при условии достаточной грамотности казахского общества, осведомленности его элиты об основных событиях в центрах ислама благодаря зарубежной корреспонденции, переписке российско-подданных казахов с жителями Средней Азии, Османской империи, с мусульманами Поволжья, Крыма. Отрывочные сведения о связях с Турцией были и у русской администрации. Например, в ходе обысков даже у жителей Семиречья находили газету «Тарджиман» из Крыма, запрещенные книги из Турции (НА РУз. Ф 461. оп. 1. д. 1388а, л. 2227). До региона доходили даже экземпляры мусульманских газет Арабского Востока, Индии (например, «Хабл-ул-матин» на языке фарси, издаваемая в Калькутте, читалась многими образованными тюрками).

Из хаджа, из дальних поездок по торговым делам казахи привозили с собой целые тюки с книгами Корана и различными рукописями (популярны были книги о врачевании, астрологии из жанра «Тыб ал-ашаб», «Зикзал» и др.), мусульманские посохи, хурму, а также бумагу, чернила

и другие необходимые товары для поддержания сферы обучения и местной письменной культуры. Исследование биографии Абая и его отца Кунанбая-хаджи выявило такой любопытный факт: Кунанбай Оскенбай-улы, живя в Семипалатинском уезде, ежегодно снаряжал большой торговый караван в Ташкент. При этом, реализуя собственную скотоводческую продукцию и живой скот на рынках Средней Азии, казахские торговцы, люди Кунанбая-хаджи привозили обратно в Степь такие товары из Средней Азии, как мусульманскую литературу (книги), ткани, рис, сухофрукты, изделия ремесла (по работам профессора Т. Журтбая).

Среди традиционалистски настроенных казахов в XIX веке модным трендом стали письменные айтысы (состязания поэтов, «мушайра»), поэтические состязания на религиозную, мусульманскую и восточную тематику. Чрезвычайно популярны были любовные дастаны – перепевы арабо-персидских поэтов на родном языке. Одним из репрезентативных маркеров религиозной исламской жизни степных областей выступало повальное увлечение населения «кисса» (букв. с арабского «повествование», рассказ), т.е. религиозными поэмами мусульманского содержания, восхваляющими Пророка ислама, также халифа Али, других героев раннего ислама (Бабалар сөзі, 2005). Поэмы-кисса распространялись и устно, и письменно. Популярность данного жанра фольклора была настолько высокой, что появившимся на заре XX века казахским просветителям (джадиды, модернизаторы) пришлось даже всячески иронизировать, критиковать и вести борьбу с засильем религиозной тематики в казахском массовом сознании. Тюрколог В. Радлов восхищался ролью кисса в духовном воспитании казахского народа (Радлов, 1870). Кисса и проповеди звучали во время поминальных асов. Есть мнение, что асы казахов колониальной эпохи были периодическими тайными совещаниями живших рассеянно кочевников, равно как и религиозными проповедями под прикрытием веселья и дастарханов. В стихах М. Копеева любопытна ламентация о том, что власти Российской империи с некоторых пор стали запрещать проводить многолюдные асы-поминки в Среднем жузе.

Для реконструкции аутентичной модели религиозности казахов, исторической картины вовлечения казахов степных областей в исламский духовно-цивилизационный контекст неocenимы уникальные материалы устной истории, собран-

ные М.Копеевым (Көпейұлы, 1994 и др.). При этом высокую степень достоверности материалам и исследованиям М. Копеева (1858 – 1931) придает то, что автор, чрезвычайно эрудированный казах, получивший образование в Бухаре, знаток казахской словесности, одновременно выходец из северных казахов (Баянаул, Павлодар), рано приобщившийся к идеям просветительства, относился к муллам и ишанам своего времени достаточно критически, примыкая к идеям джадидизма и Алаш-Орды. М. Копеев даже подвергал критике повальное увлечение религией и особенно хаджем.

Из этих материалов, также его собственных сочинений определяется центральное значение ислама в жизни казахского сообщества. В каком-то смысле, если занимать позицию беспристрастного исследователя, можно было бы заново поднимать вопрос о «фанатизме», т.е. засилье религиозного мусульманского сознания в Степи, «ортодоксальности» казаха XIX века. Не говоря о южных регионах, степные области Казахстана (административно относившиеся к Западно-Сибирскому или в другие годы – Степному генерал-губернаторству Российской империи) в этот период славилась своими многочисленными муллами и знаменитыми хазретами, ахунами, ишанами, калпе (хальфа), хаджи-богомольцами, религиозными ораторами-проповедниками (как из сословия ходжей, так и родо-племенной структуры казахов Среднего жуза). Причем речь идет о религиозных активистах из этнических казахов (в редких случаях это были казахизированные «ногаи», т.е. выходцы из тюркских этносов приволжских, приуральских областей).

Несмотря на многочисленные препятствия колониального законодательства, затруднявшие функционирование религиозной жизни коренного населения (особенно в 70-90-е годы XIX века были сильные гонения на ислам), казахи Сары Арки старались строить на свои частные средства, пожертвования зажиточных баев мечети и медресе. Предметом национальной заботы и волнений всегда оставалась система мусульманского образования (как правило, для Казахской Степи были актуальна сеть начальных школ-мектеб и отчасти средних училищ-медресе, тогда как высшие медресе располагались за пределами Казахстана, главным образом в Бухаре, Ташкенте, позже – в Уфе, Троицке и др. городах).

В своем труде «Родословная казахов» («Қазақ шежіресі»), историко-бытовых дастанах «Шонтыбай қажы», «Жантемір қажы», «Ізбас

кажы», стихотворении-назидании «Бес парыз» и других М. Копеев красочно, живо и правдиво рассказывает об огромной роли ислама в коллективном сознании казахов, прежде всего на примере кочевников Среднего жуза. На многочисленных фактах и биографиях авторитетных казахов прошлого иллюстрируется высокая религиозность народа, граничащая с иррациональной преданностью идеалам религии. К сожалению, такие «духовные исповеди», в которых скрыт истинный духовный мир казаха, до сих пор не переведены на русский и другие языки.

Из материалов родословных М. Копеева можно почерпнуть ценные сведения о паломничестве казахов степных областей, регулярных связях казахского народа с Меккой, Аравией, странами мусульманского Востока. Кроме того, М. Копеев в форме поэтических дастанов и стихов переложил услышанные из уст самих казахов-путешественников (богомольцев) рассказы о хадже, со всеми деталями и интересными подробностями. Казахи степных областей были, оказывается, буквально одержимы вопросом налаживания потерянных за периоды изоляции и войн (XVIII в., вплоть до полного подавления восстания Кенесары и завершения колонизации Степи) связей с центрами ислама. На самом деле, как писал об этом еще Заки Валиди Тоган, традиция тюркского хаджа из Дешт-и Кыпчака, Центральной Азии возникла еще в средневековье.

Поэтому в середине XIX века в лице ряда харизматичных и щедрых своих представителей (в генеалогиях называются причастные к этой акции Нурпеис-хазрет, Досжан-хальфе, Мырky-мырза, Кунанбай-кажы) казахское сообщество наконец добивается у шерифа Мекки юридического признания своих прав как членов мусульманской уммы, получает участок земли, где самоотверженными усилиями было построено «текке» – приют-гостиница для казахских паломников (подданных Российской империи). Своими глазами увидел эту гостиницу поехавший в Мекку в 1905-1906 гг. знаменитый поэт и философ Шакарим-хаджи.

Устная история казахов рассказывает о «первопроходцах» казахского хаджа XIX века (Көпейұлы, 1994). Это именитые казахи, родоначальники, шейхи, хазреты, ходжи-ишаны, как Нуркенбай, Самай-сопы, Байжан хазрет, Хасен-шайх, Ешмұхаммед, Өндірбай-хальфе, Құнанбай мырза, Апайбөрі Құдияр кажы, Алтай Ешмұхаммед кажы, Айдабол, Қыстаубай, Досжан хальфе, Нүрпейіс хазірет, Сұлтан қожа,

Егізек Жанайдар, Атығай Қожахмет, Шекшек кажы, Шонтыбай калпе, Мұхаммедсәлім, Сахайып қожа и др. Встречались харизматичные казахи, совершившие хадж три, даже семь раз (например, трижды был в Мекке и благополучно вернулся знаменитый Ондирбай хальфа, семь раз ездил в хадж Керей-ишан).

Из историко-бытовых дастанов М. Копеева мы узнаем подробности жизни путешественников по Ближнему Востоку казахов из Среднего жуза и всех племен казахов. Итак, после веков трагической изоляции от центров Дар ал-Ислама, с середины XIX века казахское сообщество стало заявлять о себе в мусульманском мире. Казах-хаджи были активны в жизни Мекки, Медины, Багдада (что позволяет думать о достаточной доле среди них лиц, владеющих арабским языком и фарси); они чувствуют себя в мусульманских краях «как рыба в воде», ведут оживленные переговоры с мэрами городов, заходят в библиотеки Багдада и Стамбула в поисках информации о своих предках (например, Досжан хазрет, Шакарим-хаджи), готовят разные записки и прошения, строят гостиницы для будущих паломников из Казахстана, общаются с единоверцами из разных стран, не забывая об этнических корнях. Так, весьма трогательно сообщение о том, что самая крупная в истории делегация паломников-хаджи в 1874 г. в лице 120 казахов из Среднего и Младшего жузов держались вместе как дети одной матери; кроме того, в Мекке к казахам близко держались родственные им кыргызы, а в ранние периоды, из-за временных проблем с идентификацией и регистрацией, казахи-хаджи часто выдавали себя за жителей Средней Азии.

Также казахи-пилигримы во время зарубежного путешествия бывали даже участниками аудиенции у турецкого султана в составе делегации российско-подданных или китайско-подданных паломников (например, один из казахских религиозных активистов, ишан назвал своего родившегося после поездки сына Абдулхамитом – от впечатления от встречи с султаном Османской империи; впоследствии сын стал в народе известен как Амит-ишан (Әшімұлы, 2021). Интересны рассказы о том, что умные или особо щедрые казахи прославились в священной Мекке, когда, например, произносили публичные речи, либо однажды устроили щедрое угощение в честь Маулида.

Казахи иногда привозили из Мекки куски покрывала Каабы «кисва». Так, например, из семейных генеалогий казахского рода каракерей-

найман (Семипалатинский уезд), узнаем о том, что один из их богатых предков, набожный Саккулы Мазыбайулы, отправившийся в Мекку в 1901 г., привез кисву. Вплоть до Советской власти в доме у потомков в ауле Кокжыра хранился этот артефакт, называвшийся «Бейтолланың жабуы» (покрывало Бейтулла, т.е. Каабы). При этом любопытно, что казахи верили в целительную силу реликвии, когда при тяжелых родах аульчане по очереди просили у семьи мекканское покрывало, чтобы поддержать его у изголовья роженицы (Мұрын руының шежіресі, 1987). Кстати, из тамошних найманов первым хаджи считается Шал-кажы (приходившийся по матери племянником Кунанбаю-кажы).

Из материалов устной истории казахов Китайского Алтая касательно биографии знаменитого суфийского шейха Керей ишана (Мухамед Мумин хазрет) дошел рассказ о том, что местные казахи (род керей) восприняли чуть ли не «осевым временем» своей местной истории уникальное сакральное событие: во время очередного хаджа их духовный лидер Керей ишан (Хазрет Ата) смог получить из рук самого турецкого султана «муи мубарак» – священный волос из бороды Пророка, мусульманскую реликвию. Для хранения реликвии было построено специальное медресе (Шаһхайымтегі, 2020).

При изучении казахских историко-биографических рассказов о хадже выявляются скрытые от глаз внешних наблюдателей (европейцев) противоречивые и печальные моменты в мотивации казахов XIX – нач. XX вв. к далекому и опасному путешествию в сердце исламского мира. Оказывается, многие глубоко верующие казахи в условиях удушающего духовного гнета, массовых преследований мусульманского духовенства (так, в 1903 г. Степь потрясла новость об аресте и ссылке в Сибирь любимца народа Науан-хазрета, еще раньше преследовали Исабек ишана и др.), отсутствии надежды на деколонизацию Родины, имели желание под предлогом паломничества уехать из страны (обычно хадж занимал в зависимости от маршрута, видов транспорта и др. обстоятельств от 2 до 5 лет), даже было желание остаться там навсегда, ибо при условии чистоты помысла в исламе это расценивается как *мухаджирство* (богоугодная эмиграция). Вообще, многие казахские мужчины того времени отправлялись в паломничество, полностью настроенные на смерть (даже было принято заранее справить собственные поминки), прекрасно зная трудность путешествия и

высокую смертность при совершении хаджа в XIX веке. В богословском контексте идеальный хадж (совершенный с правильным намерением) приравнивается к джихаду, смерть на этом пути считается мученичеством; и казахскому кочевнику была близка сама идея героической смерти за высокие идеалы. О таких настроениях своего народа с восприятием хаджа как образца мученичества говорится в дастане М. Копеева «Жантемір кажы».

Историко-бытовой и биографический дастан М. Копеева «Шонтыбай кажы» является уникальным источником по казахскому исламоведению. Стихотворение в форме приветствия вернувшемуся из далекой Мекки живым казахсуфия, подробно описывает все святыни и многочисленные обряды хаджа, упоминаются святыне персонажи исламской истории, сакральные топонимы, реликвии, используется множество религиозных терминов, арабизмов и фарсизмов. М. Копеев говорит об исламе как о само собой разумеющемся, неотъемлемом и наиважнейшем элементе казахскости, и как о чем-то бесценном, священном, исконном обычае предков. Все это трудно соотнести с указанными выше характеристиками «религиозный индифферентизм», «плохой ислам», «поверхностные мусульмане».

Восхваляемый в традиционной устной истории Өндірбай-қалпе Асаубайұлы (1815–1858) из Каркаралы, трижды совершивший хадж в Мекку, судя по титулу «қалпе/халифа» состоял заместителем одного из крупных суфийских шейхов своего времени (скорее из Бухары). Именно его выбрал в путники и советники Кунанбай Оскенбайұлы, отец Абая, во время своего хаджа. В те времена Ондирбай-хальфе считался величайшим религиозным авторитетом, святым и пиром (патроном) казахов-мусульман Среднего жуза, имел титул «кутб заман» (владыка своей эпохи). Религиозный лидер строил мечети и медресе, выступал перед народом с проповедями (ПМА, 2025: информант, краевед Б. Сапаралы). Влияние личности было таково, что в 1900 г. в типографии Казани был издан дастан «Қажы Өндірбай қалпе». По сведениям шежиры казахов-аргынов из данного благословенного уголка Казахской земли (Каркаралинский округ) вышло 40 хаджи-паломников. В своей элегии «Тамыздың жиырма тоғызы» на тему оплакивания последствий атомного полигона казахстанский поэт Б. Омарулы, основываясь на этом факте местной истории, говорит: «Өндірбай қалпе бастаған, Ноха

кажы қостаған, Өлкемнен шыққан қырық қажы Сәждеге басын иген жер».

В последние десятилетия значительно активизировались междисциплинарные исследования в русле реконструкции исторической роли ислама, суфизма и религиозных персоналий Казахстана, в которых участвуют представители многих социо-гуманитарных дисциплин: историки, этнографы, религиоведы, филологи и др. Изучаются новые имена, биографии религиозных деятелей казахского народа XIX-нач. XX вв. Не приходится говорить о беспрецедентном значении культа мусульманских святых, прежде всего почитания Ходжи Ахмеда Ясави, повсеместном распространении зиярата (паломничества к мазарам местных святых), популярности ишанских практик, зикров и т.д.

В шежире есть сообщение о том, что в старых мазарах Каркаралы похоронены 17 святых-аулие, десятков «кари» – знатоков и чтецов Корана (Кенжетай et al., 2025). В русле реконструкции сакральной картографии Казахстана любопытен факт из генеалогических рассказов казахов-аргынов о том, что на мусульманском кладбище «Тоғыз әулие зираты» в 150 км от Астаны, лежат останки около 30 казахских религиозных деятелей, придерживавшихся суфийского пути ученых, святых и хаджи. Среди них – упомянутый нами знаменитый святой, ишан, хаджи Шонтыбай-хальфе, Кутан-хазрет, Алдажар-хазрет, Батыр-кажы, Сопы Копей-хазрет и др.

В степных областях Казахстана, в духовном пространстве Сары Арки процветал культ суфийских святых и ишанизм. Устная традиционная история повествует об истории возникновения в результате плановых переселений религиозных миссионеров суфийских общин во главе с ходжами по приглашению именитых казахов в Каркаралинском, Баянаульском регионах (Акколь-Жайылма). Известно о крупной акции переселения на восток Казахстана (Аягузский округ) в 30-е годы XIX века около 40 святых семейств ходжей (200 человек) по приглашению предводителя найманов Актайлак-бия (по генеалогическим рассказам, переданным знатоками края К. Жумадилом, М. Кул-Мухамедом). Из этих ходжей и происходил Бердыкожа – предок будущего писателя-классика Мухтара Ауэзова (Родословное древо, 2011). Многие казахские ишаны в Казахской Степи были «приглашенными учителями» и возродителями ислама, как, например, Мурат-ишан, его сын Исабек ишан, Кыпшак ишан (Сатыбалды

Габдолла-улы), Керей ишан (Мухаммед-мумин хазрет) и др.

Таким образом, если основываться на материалах традиционной устной истории казахов, можно было бы заключить, что в изучаемом регионе в XIX-нач. XX вв. наблюдалось даже засилье мусульманской религии, безраздельное господство в умах казахских масс суфизма, восторженное отношение к «чудесам» святых-аулия, к разговорам на религиозные темы, популярность ишанских практик врачевания, ажиотаж вокруг хаджа и т.д., когда порой количество затмевало качество, и народу даже требовалась разумная секуляризация сознания. И не зря великий Абай, а позже алаш-ордынцы были вынуждены критиковать невежественных мулл, современных им толкователей религии, посредственных членов тарикатов (конечно, отделяя зерно от плевел, Абай сумел показать ценность истинного ислама и мудрость суфизма Востока, дистанцируясь от имитаторов религии и шарлатанов).

### Заключение

На протяжении XVIII – нач. XX вв. представители европейских держав в ходе экспансии на Восток сознательно и бессознательно распространяли искажавшие подлинную традицию «знания» и концепты (мифы, нарративы, стереотипы) о жизни подвластных народов, в том числе о мусульманских аспектах культуры. Достаточно напомнить стремление интерпретировать суфизм как «психопатологию», мифы об извечной лени кочевников или об экзотической «отсталости» жителей городов Средней Азии или Кашгара. В этой связи, безусловно, можно говорить о чертах «ориенталистского» подхода и у агентов Российской империи: путешественников, этнографов, офицеров. Установка на использование сконструированных трактовок, искаженных образов Востока для осуществления тотального идейно-политического контроля и ментальной перекодировки местных народов открыто проявилась в Советский период. Одним из таких технологий, проводившихся через академическую науку, была пропаганда желаемого образа кочевника с «поверхностным исламом», основанная на замалчивании и обходе данных традиционной устной истории и даже альтернативных письменных и этнографических источников прошлого, если в них могла содержаться иная картина духовной жизни народа.

Сегодня в русле реконструкции объективной истории и аутентичного культурно-цивилизационного облика казахов необходимо раскрывать тенденциозные трактовки, фантомы, явление табуирования целых пластов казахского духовного наследия. Исследователям предстоит всесторонне и глубоко переосмыслить роль и значение письменности (арабографической, вплоть до 1929 г.) в культурной жизни и повседневности казахов, вопрос об уровне грамотности, также реального приобщения в исламские ритуалы, религиозные праздники, диспуты. И для этого следует активно обращаться к «внутренним источникам»: бытоописательным дастанам, мемуарам и генеалогиям родов и племен, сакральным рассказам ходжей, литературным памятникам, к исторической памяти казахов.

В свое время академик А. Маргулан возражал против стереотипа о безграмотности казахских поэтов-жырау XV-XVIII вв. Будущим исследователям предстоит с учетом средневековых периодов Тюркского Ренессанса раскрыть историческую правду о спрятанных от взоров колониальных офицеров и начальников сундуках-«библиотеках» с книгами Корана и рукописями, которые при перекочевках нагружались на десятки верблюдов, размахе торгово-экономических и культурных связей казахов-кочевников со Средней Азией, Османской империей, масштабах книготорговли в Казахской Степи, степени владении кочевниками-мусульманами арабским письмом, иностранными (восточными) языками, об истории казахских путешественников-пилигримов (хаджи).

Расхожее представление о бесписьменном облике и «плохом исламе» упрочилось в совет-

ской научной и научно-популярной литературе еще и под влиянием известного трагического эпизода национальной истории, когда в 30-х гг. XX века произошли Голодомор, политические репрессии, внедрение атеизма с планомерным уничтожением религиозного наследия. Были уничтожены следы мусульманства в Казахстане: сожжены книги Корана, рукописи арабографического наследия, мечети и мазары святых разрушены. Экспертам следует всегда помнить об этом беспрецедентном размахе деисламизации мусульманских народов в СССР, в том числе казахов. В итоге оказалась утрачена живая преемственность поколений, стерта историческая память об исламе, подлинных идеалах и завете предков.

Не преуменьшая положительного вклада работавших в рамках русско-советской академической науки честных исследователей (этнографов, востоковедов, литературоведов, философов и историков), их усилия по собиранию ценных сведений и редких артефактов, когда порой энтузиасты вопреки господствовавшей идеологии стремились изучать религию казахского народа, тем не менее приходится признать несостоятельность концепта «плохой ислам», основанного на ложной стереотипизации образа кочевника и политической установке к деисламизации культурной традиции народа.

**Благодарность:** Исследование финансировалось Комитетом науки Министерства науки и высшего образования Республики Казахстан (BR24993173) «Написание иллюстрированной биографической энциклопедии по истории Казахстана».

### Литература

- Алекторов А.Е. (1892). Материалы для изучения страны, истории и быта киргизов. Вып. 2. Оренбург, – 178 с.
- Андреев И. Г. (1796). Описание Средней Орды киргиз-кайсаков. – Санкт-Петербург.– 83 с.
- Алпысбес М.А.(2013а). Шежіре казахов: источники и традиции. – Астана: ИП «BG-Print» – 240 с.
- Алпысбес М.А. (2013b). Шежірелердегі діни сарын, мұсылмандық дәстүр // Қазақстан тарихы: инновациялық тұжырымдамалар мен дәуірлеу ғылыми танымның басым бағыттары. Халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияның материалдары. –Алматы: Елтаным, 240–246 б.
- Әшімұлы Ш. (2021). Өткен әзиз әулиелер. –Қызылорда.– 500 б.
- Басилов В. Н. Кармышева Дж. Х. (1997). Ислам у казахов (до 1917 г.). – Москва: РАН, Институт Этнологии и Антропологии. – 161 с.
- Бабалар сөзі (2005). Жүз томдық. Т. 11: Діни дастандар. – Астана: Фолиант.– 360 б.
- Бес парыз (2013) // Көпейұлы М.-Ж. Шығармалары. 20-томдық. Т. 1. – Павлодар: ЭКО, 2013. – 520б. Б. 165-169.
- Валиханов Ч. Ч. (1984а). Заметки по истории южносибирских племен // Собр. Соч.Т. 1. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии. – С. 302–308
- Валиханов Ч. Ч. (1984б). Замечания на третью часть описания киргиз-казачьих орд (А. И.Левшина) // Собрание соч. в пяти томах. Том 1. – Алма-Ата: Гл. ред. Каз.совет.энц. – С. 198–200.

- Гейнс А.Н. (1897). Собрание литературных трудов. Т. 1. – Спб. 589 с.
- Жиренчин А. Ж. (1987). Из истории казахской книги.– Алма-Ата: Казахстан. – 144 с.
- Жантемір қажы (2013)// Көпейұлы М.-Ж. Шығармалары. 20-томдық. Т. 3. – Павлодар: ЭКО, 2013. – 508б. Б. 414.
- Записки Броневского о киргиз-кайсаках Средней Орды (1830). – Спб.. – 363 с.
- История Казахской ССР с древнейших времен до наших дней 1943 г. (2011, переизд.). Алматы, 670 с.
- Ізбас қажы (2013) // Көпейұлы М.-Ж. Шығармалары. 20-томдық. Т. 1. – Павлодар: ЭКО, 2013. – 520б. Б. 242-253.
- Катанов Н.Ф. (1893). Среди тюркских племен // Известия Императорского Русского Географического Общества. – СПб.: Типография А.С. Суворина. Т. XXXIX. – С. 519-541.
- Кенжетай Д.Т., Нуртазина Н.Д., Кыдыр Т.Е. (2025). Ясауи феномені және Орталық Азия тарихындағы әулие ишандар. – Алматы: Alirpress. – 313 б.
- Көпейұлы М.-Ж. (1994) Қазақ шежіресі. Алматы: Жазушы, 1994. – 56 б.
- Қажыларға (2013) //Көпейұлы М.-Ж. Шығармалары. 20-томдық. Т. 1. – Павлодар: ЭКО, 2013. – 520б. Б. 253-261
- Летняков Д.Э. (2020) Постколониальная теория для постсоветского пространства: возможные ограничения // *The Caspian Region: Politics, Economics, Culture.* № 3(64). – С.110-117.
- Муминов А. К. (2004). Казахские ходжи // *Shyguys (Восток).* № 1. С. 229–235.
- Мұрын руының шежіресі (1987) Қолжазба. Н.Нуртазинаның жеке архивінен.
- Национальный Архив Республики Узбекистан. Ф 461 – оп. 1- д. 1388(a)– Л. 22.
- Нуртазина Н.Д. (2024). Ислам и генезис казахской мусульманской традиции. – Астана, Мұфтият баспасы. – 472 с.
- Нуртазина Н.Д. (2022). Постзолотоордынский декаданс и судьбы религии в казахском обществе XV-нач.XVIII вв. (в соавторстве: М. Исахан) // *Golden Horde Review.* т. 10, № 4. – С. 910-934.
- Полевые материалы авторов (2025). Информанты, краеведы области Абай. Б. Сапаралы, Ш. Бекенулы, Ж.Аубакир.
- Прозоров С. М. (2004). Новый методологический подход к изучению ислама в России // *Ислам как идеологическая система.* – Москва: Изд. фирма «Восточная литература РАН». – С. 378–380.
- Радлов В.В. (1870). Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. 3. – Санкт-Петербург. – 712 с.
- Родословное древо Мухтара Ауэзова (2011).Сост. А.Муминов. Под ред. С. Н.Абашина. – Алматы: Жибек жолы. – 304 с.
- Шаһхайымтегі Мархамет Жанасұлы (2020). Алтай қазақтарының дін тұтқасы Мұхаммед Мүмин Хазірет шежіресі. – Астана. – 166 б.
- Шонтыбай қажы (2013) //Көпейұлы М.-Ж. Шығармалары. 20-томдық. Т. 3. – Павлодар: ЭКО, 2013. – 508б. Б. 306.
- Юнусова А.Б. (1999). Ислам в Башкортостане. Уфа: Уфимский полиграф комбинат. – 352 с.
- Crews, Robert (2006). For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia. –Harvard University Press. – 463 p.
- DeWeese, Devin (1994). Islamization and native religion in the Golden Horde. Baba Turkles and conversion to Islam in historical and epic tradition. –University Park Pennsylvania State Univ.Press. – 638 p.
- Frank, Allen (2001). Muslim Religious Institutions in Imperial Russia. The Islamic World of Novouzensk District &the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. –Leiden, Brill. – 147 p.
- Frank, Allen (2019). Gulag Miracles: Sufism and Stalinist Repression in Kazakhstan. –Vienna: Austrian Academy of Sciences Press. – 153 p.
- Khalid, Adeeb (2006). Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley: University of California Press // <http://redouan.larhzal.com/wp-content/uploads/2015/05/0520249275.pdf>
- Mehman-name-ye Bokhara by Fazlollah ibn Ruzbehan Khonji. Ed.by Manoochehr Sotoodeh. 3-th ed. – Tehran, 2005. – 398 p.
- Nurtazina N.D. (2018). Religious identification of traditional Kazakh society in 16-th–19-th centuries (co-authors: G.Kozgambaeva and others) // *European Journal of Science and Theology.* Vol. 14, № 1. P. 93-102.
- Orientalism (1978). By Edward W. Said. –New York: Pantheon Books. – 368 p.
- Vansina, Jan (1985). Oral Tradition as History – London: James Currey. – 247 p.
- Zhumatay G. (2025). An Analysis of Frantz Fanon’s Discourses on Colonialism, Decolonization and Coloniality (co-author Yskak A.S.) / *Adam Alemi.* No.1 (103). – P. 70-79.

## References

- Alektorov A.E.(1892) Materialy dlya izucheniya strany, istorii i byta kirgizov [Materials for studying the country, history and life of the Kyrgyz]. Vol. 2. – Orenburg. – 178 p. .
- Andreev I.G. (1796). Opisanie Srednej Ordy kirgiz-kajsakov [Description of the Middle Horde of the Kyrgyz-Kaisaks]. – St. Petersburg. – 83 p.
- Alpysbes M. (2013a). Shezhire kazahov: istochniki i tradicii [Genealogies of the Kazakhs: sources and traditions]. –Astana: IP “BG-Print”.– 240 p.
- Alpysbes M.A. (2013b) Shejirelerdegi dini saryn, musulmandyq dástúr [ Religious symbolism and Muslim tradition in the genealogies// History of Kazakhstan: innovative concepts and trends of epoch-making scientific knowledge. Materials of the International Scientific and Practical Conference. – Almaty: Eltany. – 240–246 b.
- Ashimuly Sh.(2021). Өткен әзиз әулиелер [Holy persons of the past]. –Kyzylorda. – 500 b.
- Authors’ field data (2025). Informants, local historians of the Abay region B. Saparaly, Sh. Bekenuly, Zh. Aubakir.
- Basilov V. N. Karmysheva J. H. (1997).Islam u kazahov (do 1917 g.). [Islam among the Kazakhs (before 1917)]. – Moscow: RAS, Institute of Ethnology and Anthropology. – 161 p.

- Babalar sozi (2005). Zhuz tomdyk. T. 11: Dini dastandar. [Word of the ancestors]. In 100-volumes. 11-vol. Religious poems]–Astana: Foliant. – 360 b.
- Бес парыз (2013) // Көпейұлы М.-Ж. Шығармалары. 20-томдық. Т. 1. – Павлодар: ЭКО, 2013. – 520б. Б. 165-169.
- Valikhanov Ch. Ch. (1984a)/Zametki po istorii yuzhnosibirskih plemen [Notes on the history of the South Siberian tribes] // Collected Works. Vol. 1. – Alma-Ata: Editorial Board of the Kazakh Soviet Encyclopedia. – pp. 302–308
- Valikhanov Ch. Ch.(1984b) Zamechaniya na tretyu chast opisaniya kirgizkazachih ord (A. I.Levshina) [Notes on the third part of the description of the Kyrgyz-Cossack hordes (A. I. Levshina)] // Collected Works in five volumes. Volume 1. – Alma-Ata: Ed. in Chief of Kaz.sovet.en. – Pp. 198–200
- Gains A.N.(1897). Sobranie literaturnykh trudov [Collected Literary Works]. Volume 1. – St. Petersburg. – 589 p.
- Zhirenchin A.Z.(1987). Iz istorii kazahskoj knigi [From the History of the Kazakh Book]. – Alma-Ata; Kazakhstan. – 144 p.
- Zhantemir kaji (2013) // Kopeyuly M.-Zh. Shygarmalary. 20-tomdyk. T. 3. – Pavlodar: ECO. – 508b. B. 414.
- Zapiski Bronevskogo o kirgiz-kajsakah Srednej Ordy (1830). [Bronevsky’s Notes on the Kirghiz-Kaisaks of the Middle Horde]. – St. Petersburg. – 363 p.
- Istoriya Kazahskoj SSR (2011) S drevnejshih vremen do nashih dnei 1943 g. [History of the Kazakh SSR from Ancient Times to the Present Day]. – Alma-Ata, 1943 – reprinted. Almaty. – 670 p.
- Izbas kaji (2013) // Kopeyuly M.-Zh. Shygarmalary. 20-tomdyk. T. 1. – Pavlodar: ECO, 2013. – 520b. B. 242-253.
- Katanov N.F. (1893).Sredi tyurkskih plemyon [Among the Turkic tribes] // News of the Imperial Russian Geographical Society. – St. Petersburg: Printing house A.S. Suvorin. T. XXXIX – 519-541.
- Kenzhetay D.T., Nurtazina N.D., Kydyr T.E.(2025). İsasui fenomeni jāne Ortalyq Azia tarihyndaǵy āulie işandar [Yasawi phenomena and holy ishans in Central Asian Hisory]. – Almaty: ALIPRESS. – 313 b.
- Kopeyuly M.-Zh. (1994) Kazak shezhiresi. [Kazakh genealogies] Almaty: Zhazushi. – 56 b.
- Kajilarga (2013) [Appeal to pilgrims] //Kopeyuly M.-Zh. Shygarmalary. 20-tomdyk. T. 1. – Pavlodar: IVF. – 520b. – B. 253-261
- Letnyakov D.E. (2020).Postkolonialnaya teoriya dlya postsovetskogo prostranstva: vozmozhnye ogranicheniya [Postcolonial theory for the post-Soviet space: possible limitations] / The Caspian Region: Politics, Economics, Culture. No. 3(64). – P.110-117.
- Muminov A.K. (2004) Kazahskie hodzhi [Kazakh Khojas] // Shygys (East). No. 1. P. 229–235.
- Nūryn ruynyñ šejiresi [Genealogy of the Nurun tribe], manuscript. 1987. (From the personal archive of N.Nurtazina). National Archive of the Republic of Uzbekistan. Fund 461.- Inventory . – File 1388(a).– fol. 22.
- Nurtazina N.D. (2024) Islam i genesis kazahskoj musulmanskoj tradicii [Islam and the genesis of the Kazakh Muslim tradition]. – Astana, Muftiyat Baspasy. – 472 p.
- Nurtazina N.D. (2022) Postzolotoordynskij dekadans i sudby religii v kazahskom obshestve XV-nach.XVIII vv. [Post-Golden Horde decadence and the fate of religion in Kazakh society in the 15th – early 18th centuries] (co-authore: M. Isakhan) // Golden Horde Review. Vol. 10, No. 4. – Pp. 910-934.
- Prozorov S. M. (2004)/Novyj metodologicheskij podhod k izucheniyu islama v Rossii // Islam kak ideologicheskaya sistema [A New Methodological Approach to the Study of Islam in Russia // Islam as an Ideological System]. Moscow: Publishing House “Eastern Literature of the Russian Academy of Sciences”. – Pp. 378-380.
- Radlov V. V. (1870).Obrazcy narodnoj literatury tyurkskih plemen [Examples of Folk Literature of the Turkic Tribes]. Part 3. St. Petersburg. – 712 p.
- Rodoslovnoe drevo Muhtara Auezova (2011)[Family Tree of Mukhtar Auezov]. Comp. A. Muminov. Ed. S. N. Abashin. – Almaty: Zhibek Zholy. – 304 p.
- Shakhayimtegi Markhmet Zhanasuly (2020). Altai qazaqtarynyñ dın tūtqasy Mūhammed Mūmin Haziret šejiresi. [Genealogy of Altai Kazakhs’ religious leader Muhammed Mumin Haziret ] – Astana. – 166 b.
- Shontybay kaji (2013) //Kopeyuly M.-Zh. Shygarmalary. 20-tomdyk. T. 3. – Pavlodar: ECO, 2013. – 508b. B. 306.
- Yunusova A.B.(1999) Islam v Bashkortostane [Islam in Bashkortostan]. Ufa: Ufa Printing Plant.– 352 p.
- Crews, Robert (2006). For Prophet and Tsar. Islam and Empire in Russia and Central Asia. –Harvard University Press. – 463 p.
- Devin DeWeese(1994). Islamization and native religion in the Golden Horde. Baba Turkles and conversion to Islam in historical and epic tradition. University Park Pennsylvania State Univ.Press. 638 p.
- Frank, Allen. Muslim Religious Institutions in Imperial Russia. The Islamic World of Novouzensk District &the Kazakh Inner Horde, 1780–1910. Leiden, Brill, 2001. – 147 p.
- Frank, Allen. Gulag Miracles: Sufism and Stalinist Repression in Kazakhstan,Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2019. – 153 p.
- Khalid, Adeeb(2006). Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia. Berkeley: Univer-sity of California Press// <http://redouan.larhzal.com/wp-content/uploads/2015/05/0520249275.pdf>
- Mehman-name-ye Bokhara by Fazlollah ibn Ruzbehan Khonji. Ed.by Manoochehr Sotoodeh. 3-th ed. –Tehran, 2005. – 398 p.
- Nurtazina N.D.(2018) Religious identification of traditional Kazakh society in 16-th–19-th centuries (co-authors: G.Kozgambaeva and others) // European Journal of Science and Theology, Vol. 14, № 1. P. 93-102.
- Orientalism(1978). By Edward W. Said. –New York: Pantheon Books. – 368 p.
- Vansina, Jan. (1985).Oral Tradition as History – London: James Currey. – 247 p.
- Zhumatay G., Yskak A.S. (2025). An Analysis of Frantz Fanon’s Discourses on Colonialism, Decolonization and Coloniality / Adam Alemi. No.1 (103). – P. 70-79.

**Сведения об авторах:**

Нуртазина Назира Даутбековна – Главный научный сотрудник Научного Института изучения Улуса Джучи, доктор исторических наук, ассоциированный профессор (Астана, Казахстан, e-mail: nurtazinanazirad@gmail.com).

Кыдыр Торали Едилбайұлы – Директор Исламского научно-исследовательского института ДУМК, кандидат филологических наук, ассоциированный профессор (Алматы, Казахстан e-mail: qydyr.torali@gmail.com).

**Information about the authors:**

Nazira D. Nurtazina – Chief Researcher of the Research Institute for Jochi Ulus Studies, Doctor of Historical Sciences, Associate Professor (Astana, Kazakhstan, e-mail: nurtazinanazirad@gmail.com).

Torali E. Qydyr, Director of the Islamic Research Institute under the The Religious Administration of Kazakhstani Muslims, Candidate of Philology sciences, Associate Professor (Almaty, Kazakhstan, e-mail: qydyr.torali@gmail.com).

**Авторлар туралы мәлімет:**

Нуртазина Назира Дәуітбекқызы – Жошы Ұлысын зерттеу Ғылыми Институтының Бас Ғылыми қызметкері, тарих ғылымдарының докторы, қауымдастырылған профессор (Астана, Қазақстан, e-mail: nurtazinanazirad@gmail.com).

Қыдыр Төрәлі Еділбайұлы – ҚМДБ Ислам ғылыми-зерттеу институтының директоры, филология ғылымдарының кандидаты, қауымдастырылған профессор (Алматы, Қазақстан. e-mail: qydyr.torali@gmail.com).

Келін түсті: 08.12.2025

Қабылданды: 19.02.2026