

Кубеев Рустем Джаулыбайулы

докторант

Казахский национальный университет им. Аль-Фараби

г. Алматы, Республика Казахстан

О НЕКОТОРЫХ СПЕЦИФИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ ИСЛАМСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВЕТСКОЙ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ (ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР)

Аннотация: в статье делается попытка краткого обзора основных специфических аспектов данного вопроса, освещенных в известных работах некоторых исследователей из дальнего зарубежья, Казахстана и России. Внимание также уделяется «демографической» стороне вопроса, религиозности, центральноазиатской специфике ислама в СССР, а также комбинации идентичностей в сознании советских мусульман. Историкографический обзор даже наиболее известных работ позволяет говорить о сложности исследуемого вопроса и влиянии региональной специфики на ислам в советской Центральной Азии.

Ключевые слова: ислам, СССР, советская Центральная Азия, идентичность, национальные традиции.

Говоря о существовании ислама в СССР, необходимо учитывать ряд важных аспектов данного вопроса, оказавших существенное влияние на сохранение исламской религии в государстве с жестким идеологическим контролем. В целом, как отмечал А. Халид касательно мусульманского населения советской Центральной Азии, для них их «мусульманство» не противопоставлялось их «советскости» [3, с. 98].

На этот счет Т. Раковска-Хармстоун пишет, что пожилые мужчины и женщины часто выделяются как категория населения, формирующая большинство практикующих верующих несмотря на то, что обычно женщинам не разрешалось участвовать в публичных ритуалах, т.к. они не могли заходить в мечеть. В то же время новые модернизированные правила Управления мусульман позволили это. Более высокая степень религиозности среди женщин объясняется, по ее мнению,

тем, что жизнь женщин до сих пор главным образом связана с домом, хозяйством, несмотря на неоднократные попытки правительства по их дальнейшей эмансипации. Как отмечает автор, религиозность старшего поколения, однако, со временем вызывает вопросы, так как значительное количество людей старшего поколения испытали на себе всю мощь секуляризации в период своей молодости. Т. Раковска-Хармстоун видит возможный ответ в том, что Беннингсен и Лемерсье-Келькеже называют «критическим возрастом 55 лет». Также автор приводит на этот счет мнение Т.С. Саидбаева о том, что среди активно практикующих религию много пенсионеров, которые после выхода на пенсию с государственной службы, добиваются социального признания и престижа путем выполнения религиозных обязанностей, требуемых сообществом. Американская исследовательница отмечает также, что «это наглядно подтверждено в опросе немецких исследователей, согласно которому для мусульман (в том числе партийных работников и государственных служащих) является обычной практикой воссоединяться с сообществом верующих после выхода на пенсию, как только это перестает вредить их профессиональной карьере» [5. p. 48].

Р.М. Мустафина, исследуя ситуацию с наличием мечетей в Южном Казахстане в период с 1983 по 1991 годы, также отмечает, что «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 деятельности многочисленных самозванных мулл (молда)» (выделено автором).

Автор приводит несколько примеров, когда вышедшие на пенсию верующие выполняли обязанности мулл (в Таласском и Сарысусском районах), тем самым подтверждая тезис о возвращении верующих к соблюдению религиозных обрядов по достижении пожилого возраста и выходу на пенсию.

В частности, приводится пример Р.О-ва, который, по его словам, был официально назначен муллой решением районного совета народных депутатов. Религиозное образование у него при этом следующее:

В детстве он учился в традиционной казахской школе, где учителем был его отец, служивший местным муллой. В силу неимения возможности продолжать обучение в медресе, Р. О-в на протяжении последующих лет самостоятельно изучал религиозную литературу, работал чабаном. Муллой стал уже по окончании трудовой деятельности и после выхода на пенсию.

Другие приведенные примеры – К. К-в (Меркенский р-н, Джамбулская обл.) также получил начальное образование в школе-мектебе. В период активной трудовой деятельности работал колхозником. К деятельности муллы приступил в возрасте 70 лет, после ухода на пенсию. При этом данный респондент также, скорее всего, в детстве воспитывался согласно нормам религии (его отец также был муллой).

Ж. Б-в (Сарысуский р-н, Джамбулская обл.) получил начальное религиозное образование в мектебе. Работал колхозником, разнорабочим. К отправлению необходимых религиозных обрядов приступил уже на будучи на пенсии.

При этом следует отметить интересную особенность, зафиксированную в работе Р.М. Мустафиной, респондент отмечал, что такие обряды, как чтение «жаназа», совершается простыми муллами только, если в селении нет какого-либо старика из рода «кожа», в силу того, что и в настоящее время в некоторых местах существует мнение о том, что представители рода «кожа» являются потомками пророка Мухаммада и авторитетами в области религии [4, с. 50–51].

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод о, по сути, возобновлении открытой исламской практики (в рамках так называемой «публичной приватности»/ «неформальной публичности», которую государство не контролировало жестко и которая сосуществовала в общественных местах с государственными институтами) [1, с. 156–157].

Авторы также отмечают, что религиозные праздники среди мусульманских народов Центральной Азии отмечались широко и на широкую ногу, считаясь частью национальных традиций. Паломничества к святым местам осуществляются большим числом верующих в качестве замены хаджа.

«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» [4, с. 40].

Примечательно, что Вера Экснерова касательно почитания мазаров и зиярата к ним мусульман отмечала, что в 1980 г. имам мечети в Янги-чеке в Фергане рекомендовал верующим не принимать участие, кроме прочих ритуалов, и в почитании и посещении различных «святых мест» [2, с. 501].

Пост месяца Рамадан не наблюдается во всей его полноте, но общая религиозность в данный период усиливается, с увеличением числа посещающих мечети и общим празднованием традиционного вечернего разговения (фитр). Пост месяца Рамадан также является поводом для сбора священнослужителями «очистительной милостыни» (закят-аль-фитр), которая делает пост действительным, с пожертвованиями не только от отдельных лиц, но и от целых семей. Т. Раковска-Хармстоун приводит отчеты Т.С. Саидбаева, согласно которым вечернее разговление (фитр) посещается многими неверующими, так как это является общей формой приема гостей и значительным социальным событием. Но в силу того, что оно всегда начинается и заканчивается молитвой, фитр сохраняет свою религиозную значимость, особенно на молодых людей [5, р. 52].

Исследователи также отмечают существование верования об ограничении срока поста 9 днями (3 в начале месяца, 3 в середине и 3 в конце). Кроме того, существовало мнение о том, что пост в течение 30 дней были вынуждены соблюдать только те, кто не мог освободить себя от этого посредством выплаты скота и других ценностей.

Ритуал разговления «ауыз ашар» сопровождается чтением молитв. При этом практически каждая семья, вне зависимости от соблюдения или несоблюдения поста, старается пригласить гостей на «ауыз ашар» [4, с. 38–39].

Т. Раковска-Хармстоун также отмечает, что в один из двух самых главных религиозных праздников, Ураза-байрам, который приходится на окончание Рамазана и в который принято поминать усопших, проводится с большим количеством сопутствующих социальных мероприятий, в которые вовлечены представители молодого поколения. Другой главный праздник – Курбан-байрам, празднуется для живых и включает в себя жертвоприношение животных. Автор отмечает, что цена за голову овцы и других домашних животных (так же, как и число краж скота) обычно возрастает в этот период. Оба праздника отмечаются большинством сельского населения и посещаются многими людьми из городов. В период этих праздников проводятся подобие ярмарок с песнопениями, танцами, спектаклями и традиционными играми. Советские власти жаловались на то, что эти два праздника в особенности оказывали сильное влияние на молодое поколение и таким образом поддерживали жизнь религиозных предрассудков [5, p. 52].

«Мусульманин» стало важной меткой идентичности, по которой люди идентифицировали себя от чужаков в своей среде. Некоторые исламские обряды сохранились, некоторые даже процветали, но они стали рассматриваться как аспекты национальной культуры. Более того, они существовали в сложном пространстве, допускаемом реалиями клановой власти на низовом уровне.

Тем не менее, условия публичной дискуссии были тщательно зачищены от ссылок на ислам и любого нравственного императива, который мог исходить от него.

А. Халид отмечал при этом, что хотя «мусульманскость» и выделяла местное население от посторонних в советском контексте, быть мусульманином не противопоставлялось тому, чтобы быть советским. Как отмечает автор, «обычай и традиции занимают неоднозначное место в советской концепции национальной идентичности» [3, с. 98].

По прошествии нескольких десятилетий феномен сохранения исламской религии и мусульманской идентичности (одновременно с другими идентично-

стями, а также их комбинации) у населения советской Центральной Азии вызывает все больший научный интерес. Раскрытие основных причин данного явления, его специфических черт несомненно может способствовать более глубокому пониманию вопроса идентичностей на постсоветском пространстве и современного нациестроительства.

Список литературы

1. Абашин С. Молитва о дожде в советской Средней Азии (мусульманские практики в атеистическом государстве) // Антропологический форум. – 2016. – №28. – С. 155–179.

2. Exnerová V. The Veneration and Visitation of the Graves of Saints in Soviet Central Asia. Insights from the Southern Ferghana Valley, Uzbekistan // ARCHIV ORIENTÁLNÍ 83. – 2015. – P. 501–536.

3. Khalid A. Islam after Communism. Religion and Politics in Central Asia. – California: University of California Press Berkeley and Los Angeles, 2007. – 240 p.

4. Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX XX вв. – А., 1992 – 176 с.

5. Rakowska-Harmstone T. Islam and Nationalism: Central Asia and Kazakhstan under Soviet Rule// Central Asian Survey. – London, 1983. – Vol.2. №2. – P. 7–87.