

А. К. СУЛТАНГАЛИЕВА



ИСЛАМ В КАЗАХСТАНЕ



ИСТОРИЯ

ЭТНИЧНОСТЬ

ОБЩЕСТВО

**КАЗАХСТАНСКИЙ ИНСТИТУТ СТРАТЕГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

А. К. СУЛТАНГАЛИЕВА

**ИСЛАМ В КАЗАХСТАНЕ: ИСТОРИЯ,
ЭТНИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО**

АЛМАТЫ - 1998

ББК 86.38

С 89

**Казахстанский институт стратегических исследований при
Президенте Республики Казахстан**

Султангалиева А. К.

С 89 Ислам в Казахстане: история, этничность и общество. - Алматы:
Казахстанский Институт стратегических исследований при Президенте
Республики Казахстан, 1998, 188 стр.

ISBN 9965 - 458 - 01 - 4

В монографии рассматриваются особенности взаимосвязи ислама, этничности и общества на территории Казахстана в историческом прошлом и на современном этапе. Соотношение ислама и этничности, религиозной и этнической идентичности казахов занимает особое место в данном исследовании.

Рекомендовано к печати
Ученым Советом Института стратегических
исследований при Президенте РК

*Ответственный редактор
кандидат исторических наук
Галиев А. А.*

**С 0403000000 - 02
00 (05) 98**

ББК 86.38

ISBN 9965 - 458 - 01 - 4

© Султангалиева А. К., 1998

© Фотографии - Самигуллин И.М.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	2
ГЛАВА 1. История изучения ислама и процессов исламизации на территории Казахстана	6
ГЛАВА 2. История исламизации	12
Проникновение ислама	12
Политические аспекты исламизации	15
Культурные аспекты исламизации	22
ГЛАВА 3. Казахстан в конце XVII - начале XX веков	33
Религиозная идентичность	33
Ислам и этничность	36
Ислам и российская колонизация	39
Ислам и казахский национализм	44
ГЛАВА 4. Государство и ислам в советский период	48
ГЛАВА 5. Казахстан после обретения независимости	57
Особенности проявления религиозного фактора на пост-советском пространстве	57
Религиозная ситуация в современном Казахстане	59
Современный ислам	68
Ислам и этничность	75
Ислам и казахская идентичность	76
Взаимоотношения государства и ислама	81
ГЛАВА 6. Ислам и политика в сопредельных странах: Центральная Азия и Россия	86
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	106
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. <i>Результаты социологического исследования</i>	110
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. <i>Архивные документы</i>	136
БИБЛИОГРАФИЯ	168
SUMMARY	174
CONTENTS	182

ПРЕДИСЛОВИЕ

Исследование особенностей взаимосвязи ислама, этничности и общества на территории Казахстана, как в историческом измерении, так и на современном этапе, является целью этой книги. При этом, ставится задача изучения не столько истории ислама, сколько эволюции его социально-политических аспектов. Соотношение ислама и этничности, религиозной и этнической идентичности казахов занимает особое место в данном исследовании.

Написание этой книги вызвано несколькими причинами, как сугубо исследовательского, так и прагматически-политического характера. Как известно, Казахстан является зоной традиционного распространения исламской религии суннитского направления ханифитского толка на протяжении нескольких столетий. Около половины казахстанского населения, состоящего из различных этнических групп, исповедуют ислам.

В то же время, само обсуждение проблем современного ислама, точнее, жизнедеятельности мусульманской общины, в мире в целом, и в последние годы на пост-советском пространстве, вызывает достаточно противоречивые суждения. С одной стороны, это связывается с “вхождением” религии в политику и государство, в том числе, с использованием легальных (выборы) и нелегальных (терроризм) средств. С другой - речь идет о вмешательстве государства в религиозную жизнь мусульман.

Хотелось бы отметить, что особенностью казахстанского варианта ислама является достаточно длительная временная протяженность между моментом проникновения ислама и собственно исламизацией территории современного Казахстана. Между этими двумя точками лежит промежуток времени в

несколько столетий, от VIII в. и, приблизительно, до XVIII в., когда, в целом, ислам утвердился на уровне массового сознания, и в своих ритуально-догматических институтах.

В то же время, принадлежность к какой-то одной религиозной традиции никогда не была ярко выраженной и открыто проявляемой на этой, преимущественно степной территории. Как будет показано в книге, в разное время и по-разному, проявлялась эта особенность религиозной идентичности, характерной, как для тюркских племен, насельников Великой степи, так и для современных их потомков.

Структура книги построена таким образом, чтобы в историко-хронологическом разрезе проследить особенности эволюции ислама на территории Казахстана, но не с точки зрения этнографии, то есть проявлений норм, ритуалов ислама в повседневной жизни, а в социально-политической и социокультурной плоскости. Исходя из задач исследования, были построены разделы, начиная с периода проникновения ислама в VIII-IX веках, и заканчивая современностью.

Я исходила из методологической посылки известного исследователя теории этничности и национализма, Энтони Смита, согласно которой религия, как один из типов коллективной культурной идентичности, не остается неизменной, ее место и роль меняются в зависимости от времени, обстоятельств*. Это означает, что на разных этапах исторического и политического развития не только различались значимость роли и места ислама в процессах формирования коллективной идентичности на территории Казахстана, но и выдвигались его различные аспекты. В частности, если в средние века происходило утверждение его культурной и политической значимости, то период российской колонизации скорее связан с актуализацией внешней, догматической стороны мусульманского культа.

В советский период, ислам, оставаясь частью этнической идентичности народов, традиционно исповедовавших ислам, потерял самостоятельное значение как фактор социальной и в

меньшей степени, культурной идентификации. Анализ документов той эпохи показал, что не произошло полного вытеснения ислама атеизмом как государственной идеологии.

С распадом Советского Союза и созданием независимого национального государства, роль ислама повышается, в частности, как фактора, способствующего росту и укреплению этнической идентичности. При этом, как никогда прежде, происходит интенсивная активизация его административных и организационных институтов (появление муфтиата, учебных заведений, значительный рост числа мечетей, духовенства и т. п.) Причем, на наш взгляд, не произошло проникновения ислама в культурную, социальную и политическую сферы общества.

В главе, посвященной данному периоду, отдельные разделы посвящены описанию роли религиозного фактора на постсоветском пространстве и общей религиозной ситуации в современном Казахстане. Это вызвано тем, что понимание роли и места ислама невозможно без анализа общей этноконфессиональной ситуации, складывающейся здесь. Казахстан - это государство не только с особой полиэтничной, но и поликонфессиональной структурой населения.

Отдельными главами стали историографическая часть - обзор литературы по изучению ислама на территории Казахстана и анализ политических аспектов роли "исламского фактора" в соседних странах: Центральной Азии и России**. В приложении 1. приводится анализ выборочных социологических опросов, проведенных в 1993-96 годах среди различных страт казахского населения, и позволяющих выявить индивидуальные представления о роли ислама в обществе, его связи с этничностью и т.д. Приложение 2. содержит выборочные архивные документы по положению ислама в советский период.

При написании данного исследования был использован широкий круг материалов, в том числе: данные средневековых восточных источников, документы периода XIX - начала XX веков, а также советского времени из фондов Центрального Государственного Архива Республики Казахстан (ЦГА РК), Архива Президента Республики Казахстан (АП РК), материалы

археологических изысканий, записи путешественников, географов, побывавших в XVIII-XIX веках в казахских степях, книги по истории Казахстана, материалы казахстанской периодики.

* Smith, Anthony D. National identity. University of Nevada Press, Reno, Nevada, 1991.

** Под Центральной Азией подразумевается регион, охватывающий пять бывших пост-советских республик: Казахстан, Узбекистан, Кыргызстан, Таджикистан и Туркменистан.

ГЛАВА I.

К ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ ИСЛАМА В КАЗАХСТАНЕ

Первые письменные упоминания о начальном этапе распространения ислама на территории современного Казахстана и среди его насельников - тюркских кочевых и полукочевых племён, принадлежат средневековым арабским и иранским географам и историкам-хронистам IX-XIV веков. Среди них: Ибн Хаукаль, аль-Макдиси, Ибн аль-Асир, ат-Табари, Абул-Гази и ряд других. Сведения восточных источников, касающиеся различных, в том числе социально-политических и культурных аспектов исламизации тюркских кочевников, составивших впоследствии основу казахского этноса, имеют, как правило, фрагментарный характер. Такие данные вплетены в конкретный исторический контекст и не существует какого-либо отдельного источника, целиком посвященного этой теме. Средневековые письменные источники служат основным каналом информации о процессах распространения ислама в политических объединениях, возникавших в кочевой степи как в домонгольское время, так и в период, связанный с монгольским нашествием Чингис-хана.

К настоящему времени среди существующих переводов средневековых восточных источников на европейские языки или извлечений из них, введённых в научный оборот и содержащих сведения о ранних этапах исламизации, следует выделить наиболее значительные. Это: "Сборник материалов" (СМИЗО), относящихся к истории Золотой Орды" В. Тизенгаузена, классический труд В.В. Бартольда "Туркестан в эпоху монгольского нашествия", статья С.Л. Волина, сборник "Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII веков" и другие¹.

Классическими для истории изучения ислама в регионе являются работы В.В. Бартольда, выдающегося российского ориенталиста. В его трудах по истории и культуре Средней Азии IX-XIV веков, на основе восточных источников исследуются начальные этапы исламизации этого региона, связанные как с политическими, так и культурными ее аспектами. Ряд ключевых вопросов истории исламизации в кочевых политических объединениях тюрков домонгольского и послемонгольского периода, в том числе в государстве Караханидов, союзе кыпчакских племён, Золотой Орде, Могулистане, нашли отражение в работах Б.Д. Грекова, А.Ю. Якубовского, Б.Д. Кочнева, С.М. Ахинжанова, К.А. Пищулиной². Для понимания истории религии на этого периода особое значение имеет идея казахстанского востоковеда В.П. Юдина о “чингизизме” как идеологии тюрко-монгольских кочевников³.

Одним из важных вопросов истории исламизации кочевников евразийских степей является вопрос о путях и способах обращения их в ислам. Специфика состоит в том, что они в основном были связаны с мистическим направлением ислама, суфизмом. Через проповедников суфийских братств соседних городских центров Средней Азии ислам привносился в кочевые ареалы. В этой связи ценностью представляет работа О.А. Сухаревой по истории ислама в Средней Азии⁴. Особая роль суфийских проповедников в исламизации казахов была исследована В. П. Юдиным. На материале восточных источников XVI века он обнаружил любопытные известия об обращении казахов в ислам в середине XVI века через миссионерскую деятельность представителей ордена накшбандийа⁵.

На территории Казахстана действовали представители нескольких суфийских братств, таких, как накшбандийа, ясавийа, кадирийа. Отдельные стороны их деятельности среди кочевников исследуются в работах А.А. Семенова, Дж. Тримингэма, Демидова и других⁶. Подчеркивается значение

ордена ясавийя, его основателя Ходжи Ахмеда Ясави (XII в.) в исламизации тюрков-кочевников, с именем которого связывается тюркская традиция ислама.

Специфика проявлений ислама в кочевом обществе, степень влияния на него кочевого уклада отмечалась казахским историком 20-30 годов Асфендиаровым⁷.

Вместе с тем, практически не исследован вопрос о роли ислама в формировании казахской этнической общности, начало которого относят к XV-XVI векам. Пока что единственным на сегодня исследованием роли ислама в казахском обществе XIX века остаются труды известного казахского исследователя, путешественника XIX века Чокана Валиханова. Большую ценность представляют его этнографические материалы о доисламских верованиях казахов, в том числе шаманизме⁸. Он считал, что дальнейшая исламизация казахов закрепляет консерватизм в социально-культурном развитии, ведущий, в конечном счёте, к их общему культурному отставанию.

Изучение и анализ казахской идеологии и философии конца XIX-начало XX веков, проведённые К.Бейсембиевым, позволили ему выявить существование идейного течения, связанного с обращением к исламу и его традициям⁹. В целом же, пока нет работ, которые бы специально исследовали направление казахской общественной мысли в прошлом, связанное с исламом. Это, с одной стороны, обусловлено тем, что данное направление было представлено достаточно небольшим кругом казахских интеллектуалов, которые, в основном, ориентировались не на религиозные, а на светские формы идеологии, а именно, национализм. Роль ислама в идеологии казахского национализма также специально не исследовалась.

Представляет интерес, с точки зрения влияния ислама на социальную жизнь казахского общества колониального периода, работа И. Сабитова о состоянии образования, в том числе мусульманского, количестве мусульманских школ, их реформировании и т. д.¹⁰. Первое упоминание о казахской

периодической печати, в том числе изданиях, содержащих обращение к исламу, принадлежит известному французскому учёному Александру Беннигсену¹¹.

Для изучения состояния ислама и государственной политики по отношению к нему в советский период, большой интерес представляет опубликование в 1991г. сборника уникальных архивных документов из ранее закрытых фондов коммунистической партии, государственных архивов Казахстана периода 20-30 годов¹². В советский период положение и роль религии, том числе ислама, трактовались только с точки зрения атеистической идеологии. Это, соответственно, ограничивало возможности объективного исследования роли ислама в обществе, его связи с другими социальными явлениями.

В то же время, ряд исследований этого периода, посвященных роли ислама в Средней Азии в целом, раскрывает отдельные исторические аспекты этой проблемы. Например, книга Т. Саидбаева заслуживает внимания с точки зрения имеющегося фактологического материала по истории исламизации Средней Азии, в меньшей степени, по Казахстану¹³. В целом, было возможно вести исследования по исламу в сугубо этнографическом направлении. Это, прежде всего, работы В. Баилова¹⁴.

Либерализация общества в конце 80-х годов и связанные с ней глубокие социально-политические изменения, создали возможность для более объективного и комплексного исследования роли ислама в Казахстане в прошлом и на современном этапе. Были также опубликованы этнографические работы, описывающие на материалах полевых исследований, проведённых в различных районах Казахстана, бытовой ислам, домусульманские верования казахов¹⁵.

В целом, анализ состояния изученности ислама и процессов исламизации в Казахстане свидетельствует о том, что до сих пор нет специального исследования по истории ислама и его роли в Казахстане. Наиболее изученным остается этнографическое направление. В то же время, появились

возможности исследования помимо этнографических аспектов ислама, его роли в социальных и политических процессах в обществе¹⁶. Это особенно важно в современных условиях, учитывая то, что религия остается одним из элементов этнического самосознания, переживающего в условиях независимости значительный подъем. Особое значение в этой связи приобретает изучение проблем соотношения ислама и этничности, социальных аспектов роли ислама, учитывая полиэтничный и поликонфессиональный характер казахстанского общества.

¹ Тизенгаузен В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб, 1884. Т. 1; Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Сочинения. - М., 1963. Т. 1; Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. Сочинения. М., 1965. Т. 2; Волин С. Л. Сведения арабских и персидских источников IX-X вв. о долине реки Талас и смежных районов. - Труды института истории, археологии и этнографии АН КазССР. 1960. Т. 8; Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII вв. Извлечения из персидских и тюркских сочинений (МИКХ). Алма-Ата, 1969.

² Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. М. -Л., 1950; Кочнев Б. Д. Караханидский чекан и Пароба (Отрара) - Средневековая городская культура Казахстана и Средней Азии. Алма-Ата, 1983; Ахинжанов С. М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1989; Пищулина К. А. Юго-Восточный Казахстан в середине XIV-начале XVI вв. - Вопросы политической и социально-политической истории. Алма-Ата, 1977.

³ Юдин В. П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... - Казахстан, Средняя и Центральная Азия. Алма-Ата, 1983.

⁴ Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960.

⁵ Юдин В. П. Известия "Зия ал-Кулуб Мухаммада Аваза о казахах в XVI веке - Вестник АН КазССР, п. 5. Алма-Ата, 1964.

⁶ Семенов А.А. Мечеть Ходжы Ахмета Есавийского в г.Туркестане - Известия среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы, вып. 1. Ташкент, 1926.; Тримингем Дж. С. Суфийские ордены в исламе (перевод с английского и предисловие О. Акимушкина). М., 1989; Демидов С.И. Суфизм в Туркмении (эволюция и пережитки). Ашхабад, 1978.

⁷ Асфендияров С.Д.. Ислам и кочевое хозяйство (в порядке дискуссии) - Атеист М., 1930, п. 58

⁸ Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов - Избранные произведения.

М., 1986; Валиханов Ч.Ч. Записки о судебной реформе - Избранные произведения. М., 1986.

⁹ Бейсембиев К. Б. Идеино-политические течения в Казахстане конца XIX-начала XX века. Алма-Ата, 1961.

¹⁰ Сабитов И. Мектебы и медресе у казахов. Алма-Ата, 1950.

¹¹ Bennigsen A., La presse et le mouvement nationale chez les musulman Russie. Paris, 1964. P. 144-278.

¹² Преодолевая религиозное влияние ислама - Сборник документов и материалов. Алма-Ата, 1990.

¹³ Саидбаев Т. С. Ислам и общество в СССР. М., 1980.

¹⁴ Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970.

¹⁵ Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата, 1991; Мустафина Р. Представления, культы, верования у казахов. Алматы, 1992.

¹⁶ Султангалиева А.К. Ислам в Казахстане - Восток. М, 1994, №.3.

ИСТОРИЯ ИСЛАМИЗАЦИИ

Проникновение ислама

Обширная евразийская зона степей, включавшая и территорию современного Казахстана, начала испытывать влияние ислама с VIII-IX веков. Процесс проникновения ислама не был, однако единовременным, а растянулся на несколько столетий, вплоть до XVI века, когда образовавшаяся казахская общность осознала себя и как мусульманская (суннитского толка).

Первые письменные упоминания о проникновении ислама в центрально-азиатский регион, включающий территорию современного Казахстана, относятся к VIII веку, начало которого ознаменовалось арабским завоеванием¹.

В 705 г. арабы переходят к систематическому завоеванию областей к востоку от Амударьи. Наместник Хорасана Кутейба ибн Муслим, захватив Балх, в 706 г. двинулся на Пайкент. Объединенные силы тюрков и согдийцев нанесли серьезное поражение арабам. Но Кутейба ибн Муслим спасся от разгрома, столкнул между собой союзников и захватил Бухару. Борьба против арабов объединила тюрков, согдийцев, ферганцев, шашцев. Каган тюргешей, Сулук, решительно боровшийся с пришельцами, получил от них прозвище Абу Музахим (Бодливый). Но в войне с арабами, междоусобной борьбе тюргеша потеряли былое могущество. Создавшейся ситуацией воспользовалась Китайская империя, активизировавшая свою экспансию в регионе. Сын казненного китайцами владельца Шаша призвал на помощь арабов и в 751 г. у города Атлаха недалеко от Тараза развернулась многодневная битва между аббасидским военачальником Зиядом ибн-Салихом и китайским полководцем Гао Сяньчжи. Исход ее был предрешен тюрками-карлуками, пришедшими на помощь арабам. Китайские войска

были полностью разгромлены и оставили Жетысу и Восточный Туркестан. Арабское господство коснулось лишь части территории современного Южного Казахстана, входившей в пределы Карлукского каганата. Города Фараб, Исфиджаб, Тараз, оставались наиболее беспокойными для арабов владениями². Распространение ислама в кочевой степной зоне имело свои специфические особенности, которые надолго определили характер исламизации в этом ареале.

Во-первых, в отличие от соседних городских центров региона (Мавераннахра), территория Казахстана была зоной преобладания кочевого и полукочевого скотоводства. Лишь в ее юго-восточной части развивались оседло-земледельческое хозяйство, городская культура. И именно в этих районах ислам получил наибольшее распространение, что отразилось на его дальнейшей судьбе.

Во-вторых, к моменту проникновения ислама на территорию Казахстана ее населяли древнетюркские кочевые племена, чья духовно-религиозная жизнь отличалась большим разнообразием. Начиная с самых ранних эпох, здесь сосуществовали различные культурно-идеологические системы, среди которых - огромный пласт автохтонных древнетюркских верований, в чьей основе было поклонение природе и почитание предков, магия, обожествление неба (тенгрианство). Эти верования испытали внешнее, в первую очередь, восточно-иранское влияние (зороастризм)³. Менее значительными оказались позиции буддизма в регионе. К началу исламизации здесь укрепились восточно-христианские неортодоксальные учения несторианство, манихейство. Восточные источники сообщали о христианских церквях в юго-восточных городах: Таразе, Сыгнаке⁴. В конце XIV века среди кочевых племен находилась миссия "тюркского митрополита" несторианской церкви. Были обнаружены христианские тексты на тюркском языке⁵.

Взаимодействие разных культурных традиций неизбежно порождало синкретизм, характерный для всего доисламского культурного слоя. Причем, внутри этого слоя наиболее "жизнеспособными" оказались древнетюркские верования.

Именно они, соединившись с исламом, составили впоследствии культурную основу традиционного уклада жизни казахского общества. В особенности это справедливо в отношении периферии распространения ислама - центрального и северного Казахстана с его преимущественно кочевым образом жизни. Здесь вытеснение или даже переработка исламом тюркского языческого наследия были куда менее основательными, чем на юге. Впрочем, и в самой инновации, т.е. в исламе, в известной степени были синтезированы элементы различных религиозных идеологий.

В третьих, основную роль в обращении кочевников в ислам на раннем этапе сыграли суфийские миссионеры таких братств как накшбандийа, ясавийа, кадирийа, направлявшихся в степи из оседлых городских центров Мавераннахра, в основном, Бухары. Это и предопределило преобладающее влияние в кочевой среде неортодоксального ислама, в котором органично соединились элементы традиционных доисламских и суфийских представлений. В отличие от ряда других мусульманских регионов, суфийские братства здесь не считались еретическими, а значит, не было четкого деления между официальным и "народным" исламом.

В XII веке идейным центром исламизации тюркских кочевых племен становится город Ясы (с XVI в. - Туркестан), в котором жил и умер в 1166 г. основатель ордена ясавийа Ходжа Ахмед Ясави (казахи зовут его Хазрет Султаном). Год рождения Ахмеда Ясави неизвестен, но по сборнику его мистических стихов "Диван и хикмет" можно судить, что он прожил около 63 лет. Он был учеником тюркского шейха Арстан-баба, после смерти которого уехал в Бухару. В Бухаре Ахмед Ясави воспринял идеи известного среднеазиатского суфия Юсуфа Хамадани и по возвращении в Ясы стал одним из самых популярных проповедников ислама среди кочевников. Примечательно, что практически для всех тюркских племен, расселенных по евразийской территории, имя Ахмеда Ясави является одним из центральных звеньев их духовно-исторической традиции. Так, ногайские исторические легенды представляют

известного Едыге как последователя Ахмеда Ясави⁶. Популярности идей суфизма способствовала и их близость традиционным образцам мировидения древнетюркских кочевников⁷.

Ислам был влиятельной силой в домонгольских государственных образованиях, возникавших в степи или распространявших на нее свое влияние. Так, в государстве Караханидов мусульманские священнослужители владели вакуфными (неотчуждаемыми) землями, составившими основу их материального благополучия. Чеканились монеты с традиционным исламским символом, действовали мусульманские учебные заведения-медресе⁸. Вместе с тем, на территориях военно-политических объединений ряда кочевых племен (найманов, керейтов, кыпчаков), участвовавших в формировании казахского этноса, с исламом успешно соперничали языческие верования и христианство. Кыпчакская знать в XI-XII веках переходит от ранних "племенных" форм религии к монотеистическим исламу и христианству. Причем ислам распространялся среди тех, кто был близок к соседнему мусульманскому государству Хорезму и имел с ним тесные связи. Но в отличие от элиты, массовые слои кыпчакского общества, не восприняв мусульманство в качестве единственной идеологии, исповедовали религиозный синкретизм, что впрочем, характеризовало кочевников евразийских степей в целом⁹.

Политические аспекты исламизации после монгольского завоевания

С нашествием в начале XIII века монголов, радикальных перемен в положении ислама на территории Казахстана не произошло. Во многом это связано с веротерпимостью новых завоевателей, которые не ставили своей целью насаждение какой-либо одной религиозной системы. Многие источники отмечают, что в ставке Чингис-хана находились священнослужители различных религий, в том числе христианства, мусульманства

и других. Более того, на завоеванных территориях с течением времени происходила культурная ассимиляция самих завоевателей, как это произошло в Китае, Иране.

Другое дело, что вторжение монгольских войск сопровождалось разрушением городов (Отрара, Сыгнак и других) в оседло земледельческих районах юго-востока Казахстана, что, конечно, должно было ослабить влияние на степь “книжного” городского ислама¹⁰.

В системе идейных воззрений тюрко-монгольской кочевой знати важное место занял культ Чингис-хана, в основе которого лежали генеалогические представления об истории рода Чингис-хана. Казахстанский востоковед В.Юдин назвал эту религиозно-идеологическую систему “новой религией - “чингизизмом”. Она, как объемная идеология тюрко-монгольских народов, представляла собой соединение элементов различных идеологий и верований¹¹.

Ее основу составили генеалогические представления об истории рода Чингис-хана и его сакральном праве на власть, элементы древнетюркских традиционных верований и ислам.

Исходя из этой, передававшейся устным путем системы правил, строилась социальная и политическая организация многих кочевых и полукочевых племен Центральной Азии, составивших впоследствии основу современных наций, в том числе и казахской. Кроме того, эта идеология накладывалась на традиционную родо-племенную идентификацию казахов, составлявшую неотъемлемую часть их самосознания.

Примечательно, что ислам оказал непосредственное влияние на родо-племенное деление. Оно сказалось в том, что образовалось особое внутриэтническое подразделение “кожа” (ходжа), не принадлежащее ни к одной родовой структуре, поскольку его представители возводили свое родословное древо к арабам, сподвижникам Мухаммада. Сходные сословия имеются и у других среднеазиатских народов. Но социально-политическая значимость этого сословия в казахском обществе была гораздо ниже, чем, например в узбекском, где ходжи обладали реальной политической властью¹². Одной из причин

такого отличия, как справедливо отмечается, было слабое проникновение ислама в казахское общество, в котором еще в XVIII веке сохранялось двоеверие, переплетение элементов ислама и доисламских языческих верований¹³.

Для нас важно то, что центральная идея чингизизма-сакральное право рода Чингис-хана на верховную власть, стала основой воззрений на сущность власти среди центрально-азиатских тюрков. Соответственно, законное право на верховную политическую власть принадлежало только элитному сословию-“чингизидам”, ведущему свое происхождение к потомкам Чингис-хана. В казахском обществе они, также как и “кожа”, стояли вне традиционного жузового деления и принадлежали к высшей аристократии “ак суек” (“белая кость”).

Эта концепция власти сосуществовала с исламом, хотя последовательное осуществление этой традиции в политической реальности радикально противоречило основополагающей идее ислама о принадлежности всей власти одному богу -Аллаху. В данном случае мы сталкиваемся с одним из наиболее ярких проявлений тюрко-исламского синкретизма в духовной жизни казахского общества, и с другой стороны, это свидетельствует об эклектичной природе казахского мусульманства.

В крупных государствах послемонгольского периода, включавших различные части нынешнего Казахстана (Золотая Орда, Могулистан) темпы исламизации даже поначалу замедлились, зато сама она стала приобретать новые аспекты. Пришельцы постепенно интегрировались в местную тюркскую среду, и в результате сложился своеобразный элитный слой тюрко-монгольской знати.

По сведениям арабских источников, первым среди золотоордынских ханов принял ислам Берке (правил в 1266-1280 гг.). Ибн Халдун, в частности, упоминает о том, что Берке принял ислам от жившего в Бухаре Шемседина аль-Бахерзи, последователя известного суфийского шейха, Наджемеддина Кубра: “Аль-Бахерзи же, посоветовал Берке вступить в

переписку с Халифом Аль Мустасимом (багдадским халифом - А.С.), присягнуть ему”¹⁴. Кроме того, сообщается, что в ставке Берке-хана находился главный кази (мусульманский законовед), служивший одновременно переводчиком с арабского на тюркский. Кроме того, “у каждого из эмиров есть муэдзин и имам”. Практиковалось обрезание. Ибн Халдун, ссылаясь на аль-Мувейда, сообщает также, что “Берке стал строить мечети и училища, приблизил ученых и правоведов. Он послал своего брата Баджуна на Запад воевать с германскими и франкскими племенами. Поставив в известность египетского султана Малика аз-Захира о своем обращении в ислам, хан Берке упоминает о “некоторых татарских домах принявших ислам с подробным перечислением племен и родов. Это означало введение устава и правил ислама, плату заката, обязанность участвовать в газавате и джихаде”¹⁵.

При правившем в 1312-1342 гг. хане Узбеке, в золотоордынской столице, городе Сарае, было уже 13 мечетей. Источники сообщают, что “он построил соборную мечеть и молился 5 раз в день”. Отмечается, что, провозгласив “в своей земле исповедание ислама” Узбек-хан сделал так, что “закон мухамеданский стал там выше других законов”. Примечательно, что некоторые мусульманские установления приобретали в золотоордынских степях свою специфику. Так, Ибн Батута, пребывая при дворе Узбек-хана в г. Сарае, отмечал, что тюрки (кыпчаки) “ханифейского толку и опьяняющий напиток у них дозволен”¹⁶.

Усилилась политическая роль исламского вероучения, что было связано с установлением и развитием политико-культурных взаимоотношений кочевников с другими народами. Наиболее ярко это проявилось в отношениях с ближневосточными мусульманскими странами, и, в частности, с мамлюкским Египтом. В то время последний стремился к установлению религиозно-политического лидерства в распадавшемся “мире ислама”. Его основным соперником

выступало другое восточное государство - Хулагуидский Иран, чьи новые завоеватели монголы, оставались еще язычниками, не восприняв бытовавший ранее на этой территории ислам.

Правители Золотой Орды - неофиты ислама, должны были, по замыслу египетских султанов, оказать им содействие в этом соперничестве во имя спасения исламской веры. И, таким образом, взаимоотношения правителей золотой Орды и Египта, в основе которых лежали военно-политические интересы были заключены в религиозную оболочку. Египетский султан обращался к золотоордынскому Узбек-хану как "султану ислама и мусульман, султану монголов, кипчаков, тюрков"¹⁷. Именно в период сближения с Египтом совершается первое паломничество (хадж) тюркских кочевников в Мекку (конец XIII в.). Таким образом, в их среде позиции ислама становятся более прочными, особенно в отношении ритуальных установлений (хаджж - один из столпов исламской религии).

Вместе с тем, исламизация Золотой Орды не была поступательным процессом. Многое зависело от личной воли и устремлений ханов, некоторые из них не стремились поощрять внедрение ислама. Не было удивительным, что ислам сосуществовал с традиционными верованиями кочевников и христианством. Так, многие арабские источники повествуют о Токтай-хане, "царе Дешт-и-Кипчака", (умер в 1313г.). Он "был неверным (державшимся) религии поклонения идолам, любил лам и волшебников и оказывал им большой почет. Он был правосуден и расположен к людям добра всякого вероисповедания, но более других уважал мусульман"¹⁸.

Примечательно, что осознание тюрко-монгольской и исламской принадлежности совпадали, не противоречили друг другу. Так, после битвы с Хулагу и его поражения, золотоордынскому хану Берке "стало грустно от того, что монголы убивают друг друга". Он выступил против Хулагу не только ради защиты ислама, но и потому еще, что считал его изменившим ясе Чингисхана (своду законов монголов, никак с исламом не связанных - А.С.)¹⁹.

Таким образом, не происходило вытеснения или замены "этнической" тюрко-монгольской коллективной идентичности исламской. Напротив, совершался вполне мирный процесс взаимопроникновения разных культурных систем, который, меняясь в деталях, продолжался и в дальнейшем. В конечном счете, это вело к формированию синкретической культурной идентичности.

В более поздний период, с образованием казахской народности в XVI в., внедрение ислама способствовало укреплению верховной власти ханов и слиянию различных казахских племен в единую этническую общность. В этой связи представляется обоснованным вывод В.П.Юдина о том, что "в своей основе, в условиях широкого бытования шаманских верований и культов, являющихся идеологической основой патриархально родовых отношений, исламизация казахского населения, как внедрение в его сознание религиозной идеологии развитого феодального общества, не могла не стимулировать процесса укрепления верховной власти и государственных институтов, более четкого оформления феодальных отношений и процесса дальнейшей консолидации народности"²⁰.

Продолжалось утверждение ислама в степи главным образом через среднеазиатских суфиев. Как уже упоминалось, золотоордынский хан Берке принял ислам от бухарского суфия Шемседина аль-Бахерзи, последователя известного суфийского шейха, Наджемеддина Кубра²¹.

Так, один из восточных агиографических источников XVI века, сочинение Мухаммад Аваза "Зийа'ал-Кулуб", жизнеописание суфийского шейха Ходжа Исхака (Хазрат-и Ишан) из ордена накшбандийа, описывает события, относящиеся к миссионерской деятельности среднеазиатских суфийских братств в казахской степи в XVI веке. Так, сообщается, что после того, как Хазрат-и Ишан прибыл к казахам и проявил свои способности совершать чудеса, "государя казахи и киргизы", "уверовали в Хазрат-и Ишана и доставили ему много пожертвований из коней и верблюдов" и стали мусульманами. Таваккул-хан (казахский

хан - А.С.), со ста двадцатью сыновьями султанами, вначале был в мюридах (учениках - А.С.) Хазрат-и Ишана, но, отвернувшись от последнего, поплатился за это²².

Согласно данным источника можно заметить, что для обращения казахов в число своих мюридов, и, соответственно, дополнительного притока пожертвований, Хазрат-и Ишану достаточно было продемонстрировать славу чудотворца, исцелителя и т.п. Такое поверхностное знакомство с исламом в XVI в. давало повод для оправдания завоевательных походов против казахов под флагом джихада. Так, среднеазиатский историк Рузбехан, участник похода Шейбани-хана в казахские степи писал: "Шейбани-хан (узбекский хан -А.С.) обратился к ученым правоведам с просьбой дать заключение о законности священной войны против казаков (казахов-А.С.). Духовенство вынесло фетву о дозволенности священной войны... Поэтому есть основание считать казаков неверными, хотя они совершают намазы. Казаки, поскольку они поклоняются солнцу, будь это просто почитание или безусловное верование, также идолопоклонники и вероотступники, их положение усугубляется еще тем, что они издеваются над мусульманами. Исполнение ими мусульманских обрядов и произношение символа веры ("Нет бога кроме Аллаха и Мухаммад - его посланник" - А.С.) значения не имеет"²³. Тот же автор отмечает, что казахи были раньше мусульманами, но теперь считаются вероотступниками, в значит, неверными.

Таким образом, дальнейшее проникновение ислама в регион и его влияние на политическую жизнь происходили в неразрывной связи с домусульманскими, а с приходом монгольских войск, и с монгольскими идеологиями. Эти процессы не были результатом борьбы различных идей, а скорее, их гибкой аккумуляции и адаптации.

Пожалуй, более наглядно данное явление проявилось не столько в политической или правовой сфере, сколько в культурной.

Культурные аспекты исламизации

В рамках складывавшейся в средние века культурно-политической общности “мусульманский мир”, ареал расселения протоказахских племен, вследствие географической отдаленности от традиционных центров исламской цивилизации на Ближнем и Среднем Востоке, находился на периферии этого мира. Кроме того, на территории самого Казахстана степень исламизации была неодинаковой, уровень распространения ислама понижался в направлении с юга на север. Следует отметить и то обстоятельство, что исламизация культурной жизни в исследуемом регионе во многом определялась близостью локальных центров мусульманской цивилизации в Средней Азии (Мавераннахр) с традиционной развитой городской культурой.

И в первую очередь, это появление новой, *арабской письменности, распространение арабского языка как языка Корана*. Вместе тем, вплоть до XIV в., арабская письменность не могла вытеснить доисламские, традиционные для тюркоязычных народов виды письменности, как тюркскую руническую и уйгурскую²⁴. Так, исследуя древнейшие памятники древнетюркского языка и письменности - ханские ярлыки Тохтамышца (XIV в.) и Темир Кутлуга (XV в.), российский востоковед В. Радлов обнаружил, что они написаны как уйгурской, так и арабской графикой. При этом уйгурский шрифт использовался, как правило, в дипломатической переписке, а арабский - для внутреннего пользования, в обыденной жизни. Что касается лексического состава этих документов, то, например, в ярлыке Темир-Кутлуга соотношение арабских слов к тюркским составило в процентном отношении 8% к 31%²⁵. С дальнейшим проникновением ислама тюркоязычная литература, написанная арабской графикой, распространялась по всей Средней Азии. Как правило, арабские лексические

займствования, сохранившиеся в современных тюркских языках, “относятся к сословной и социальной номенклатуре, религиозной терминологии”²⁶.

В современных тюркских языках меньше всего арабских заимствований в казахском языке по сравнению, например, с узбекским, татарским, что объясняется слабостью собственно арабского влияния на казахскую культуру в целом. Говоря о религиозной лексике, Боровков отмечает, что если в конце X-начале XI веков она переводилась на тюркский язык, то в более поздние периоды “слова и выражения такого рода усваивались уже по-арабски или по-персидски”²⁷. В XIV веке мусульманские проповеди и чтение Корана происходили и на арабском, и на тюркском языках. Известный средневековый путешественник Ибн Батута пишет в своих дневниках, что в Золотой Орде “при эмире Тулуктумуре (Туглук-Тимуре - А.С.)” проповедь читалась сначала на арабском, затем на персидском и тюркском”²⁸.

Говоря о распространенности литературного арабского языка среди тюркоязычного населения в целом, следует иметь в виду, что в развитых городских центрах Средней Азии в VIII-IX веках он имел устойчивые позиции в сфере государственного аппарата, религиозной, географической и исторической литературе. Это объяснялось и тем, что арабскому языку придавался статус сакрального языка как языка пророка. Почти во всех мусульманских странах арабский язык являлся общелитературным языком, понятным и доступным местной аристократии, богословским и ученым кругам. Так, благодаря арабскому языку, научные труды известных ученых из тюркской среды, получили признание далеко за пределами тюркоязычного мира и стали достоянием мусульманской цивилизации. Среди них: Аль-Фараби, Аль-Хорезми, Аз-Замахшари и другие.

Но впоследствии, с распадом арабского халифата и усилением тюркоязычных династий в Средней Азии, позиции арабского языка к XIV в. постепенно ослабели, уступив место обогащенному арабскими элементами тюркскому и персидскому языкам²⁹.

Влияние исламской традиции заметно сказалась в такой известной и популярной области средневековой тюркской культуры как поэтическая литература. Созданные в XI-XIV веках на общем (с определенными диалектными различиями) тюркском литературном языке “тюрки”, поэтические произведения художественного, мистического, дидактического характера, несут на себе следы общих для арабо-мусульманского мира культурных традиций. Так, один из наиболее ранних литературных памятников на тюркском языке “Кутадгу-билиг” Юсуфа Баласагунского, написанный в XI веке, является, по определению Э. Наджип, первым крупным оригинальным художественным произведением на тюркском языке, основанным на мусульманской идеологии и пропагандирующим эту идеологию³⁰. Собственно же арабо-персидских заимствований в нем мало.

Ярким образцом мистической суфийской поэзии являются стихи известного проповедника ислама среди тюркоязычных племен, поэта-мистика Ахмеда Ясави. Его стихи, объединенные в поэтическом памятнике “Диван-и хикмет”, написанные на огузско-кипчакском диалекте тюркского языка, включают больше арабо-персидских слов, чем “Кутадгу билиг”. Кроме того, некоторые стихи написаны размером аруз - классическим арабским стихотворным размером³¹. Более поздний памятник тюркоязычной поэзии, созданный в XIV веке в Золотой Орде, “Мухаббат-наме” Хорезми, написан в двух вариантах - арабским и уйгурским письмом. Это художественное произведение восприняло арабско-персидский литературный жанр “наме” с присущими этому жанру особенностями восхваления Аллаха, пророка, а также особые литературные формы - газель и месневи³².

Как известно, наиболее распространенной и традиционной формой проявления этно-исторического самосознания и коллективной памяти для кочевого населения служит устное творчество. В казахском народном творчестве, включавшем в себя поэтическую и повествовательную традиции, и уходящем своими истоками в древнетюркское, архаическое наследие,

также сказало влияние исламской идеологии. В более позднее время это зафиксировал Ч.Валиханов, отмечая, что “акыны” поют мусульманские апокрифы, переложённые в “народные” стихи³³. Традиционная обрядовая поэзия казахов, в том числе жанр “бата” - благопожелания, исламизируется, дополняется кораническими образами³⁴.

В повествовательном устном творчестве, в таких его жанрах как мифы, предания, легенды, мусульманские сюжеты стали их составной частью, переплетаясь с архаическими, доисламскими образами. Ч.Валиханов писал о исламской религии, что она, “соединяя с единобожием веру в танкриев и, допуская существование бесплотных душ, джинн, периев и шайтанов, не могла уничтожить злых духов шаманских”³⁵.

Среди наиболее часто встречающихся в казахском фольклоре мусульманских образов и персонажей, безусловно, Аллах и его пророк Мухаммад, пророки Ильяс (Илья), Сулейман (Соломон), Дауд (Давид), персонажи мусульманской мифологии: ангелы, джинны, а также мусульманские служители: муллы, имамы. Так, в мифологических преданиях, наряду с древними представлениями о злых духах албасты, действуют исламские и ближневосточные мифологические персонажи - джинн, див, пери.

Более исламизированным выглядит фольклорный жанр - легенда, а точнее, по классификации С.Каскабасова, религиозно-книжная легенда. В ней легендарный Коркут, шаман, бегущий от смерти, становится мусульманским святым (аулие)³⁶. Традиционным героем казахских легенд предстает персонаж древнегреческой эпохи Искандер Зулкарнаин (Александр Македонский), образ которого был заимствован из ближневосточной мусульманской литературы. Хизр (Кыдыр), популярная мифическая личность домусульманского язычества, становится мусульманским святым. Проанализировав казахские сказки и фольклорные легенды о Кыдыре (Хизре), С.Каскабасов приходит к выводу о том, что Кыдыр - это “мусульманизированный дух мертвых предков, имеет связь с потусторонним миром и является бессмертным”³⁷. Синтез исламского и доисламского

состоит здесь в том, что именно Аллах даровал Хизру бессмертие, с тем, чтобы тот “хранил Коран до окончания мира и передал его перед светопреставлением пророку Исе (Иисусу - А.С.) Как полагают исследователи, именно Хизр подразумевается в Коране как слуга-спутник Мусы (Моисея), хотя он там не назван. Лишь затем, в хадисах ему было дано имя Аль-Хадир (Хизр) и он стал популярным персонажем мусульманской мифологии.

В казахских легендах заимствованы также целые сюжеты из Корана, хадисов и другой традиционной мусульманской литературы. Связаны они с персонажами, которые во многих случаях восходят к более ранним, талмудическим, библейским текстам. Среди наиболее часто встречаемых - Муса, Сулейман. Кроме того, очень распространены легенды о “местных” святых, чаще всего, суфийских, мистических персонажах³⁸.

Влияние исламской культуры, включавшей в себя элементы арабской и иранской культур, по-своему проявилось в различных формах искусства и ремесла в средневековом Казахстане. Так, в результате археологических раскопок в Южном Казахстане и Семиречье стало возможным реконструировать основные черты городской культуры в этом регионе, расцвет которой приходился на средние века. Примечательно, что в IX-XII веках южно-казахстанские города приобретают типичную для мусульманского города планировку и застройку с рабадами, мечетями, банями и т.п.³⁹.

Несмотря на относительно слабую включенность этого региона в политико-экономическую жизнь ближневосточного ядра арабо-мусульманской цивилизации - халифата, тем не менее, как отмечают исследователи, можно говорить об определенной общности мусульманской городской цивилизации существовавшей в средние века⁴⁰. Расположенные на стыке оседлой и кочевой цивилизации, южно-казахстанские города из временной резиденции кочевых феодалов превращаются в административные, торговые и культурно-идеологические центры, служат в качестве связующих звеньев между степью и оазисами.

Что касается собственно мусульманских зданий культового типа мечетей, минаретов, а также медресе, то по данным средневековых источников, первые мечети, появившиеся в IX-X веках, перестраивались из существовавших христианских церквей⁴¹. С ростом исламизации строятся новые мечети. Так, следы наиболее ранней соборной мечети, обнаруженные в Куйрук-тобе (Кедер) в Южном Казахстане, относятся к X веку. Причем функции мечети в степи выполняли, приспособленные к суровым кочевым условиям, временные неприхотливые сооружения. Первые медресе появляются в XI-XIII веках, и тоже в городах, расположенных на границе оседлой и кочевой зон в современных Чимкенте, Туркестане и других⁴². Устойчивость доисламской автохтонной традиции проявлялась и в том, что моление в мечети часто заменялось поклонением "святым местам". Особую популярность в этой связи имело строительство надмогильных сооружений - мавзолеев религиозных подвижников. Среди известных сооружений такого типа: мавзолей Ахмеда Ясави (XIV в.), Арстан-баба, Бабаджи-Хатун (X в.), Кара-Хана (XI в.), и другие.

Распространение мусульманского погребального обряда стало, таким образом, еще одним из последствий исламизации на территории средневекового Казахстана. Вместе с тем, вплоть до XV века сохраняются погребения традиционного доисламского типа с обрядом сожжения покойника и т.п., восходящим к древним культам поклонения огня. Причем, погребения такого вида, как правило, встречались в кочевых районах⁴³. Это подтверждает довольно распространенное среди исследователей ислама мнение о том, что официальный ислам "для основной массы кочевников имел скорее формальное значение"⁴⁴. В пограничной зоне сосуществования и взаимодействия двух типов хозяйствования - оседлого и кочевого, переплетение и трансформация религиозных воззрений были вполне естественным явлением.

Большое распространение в регионе получило исламское искусство росписи, эпиграфического декора с повсеместным использованием коранических цитат, написанных классическими

арабскими почерками куфи, сульс, с использованием геометрического и растительного орнамента. Мусульманское эпиграфическое письмо стало составной частью различных форм искусства и архитектуры кочевников Центральной Азии, начиная с IX века, в том числе в культовой архитектуре (мечети, мавзолеи), в монетном деле, керамике и т.п. Так, из наиболее сохранившихся следов такого влияния - коранические тексты, а также извлечения из хадисов, написанные арабским почерком сульс и куфи, присутствуют в эпиграфике мавзолея Ахмеда Ясави в Туркестане. При этом, содержание хадиса передает анимистические представления суфиев о душе и путях познания через нее Аллаха⁴⁵. Арабские (куфические) надписи обнаружены на металлических бронзовых блюдах и подсвечниках VIII-XI веках⁴⁶.

Присущий исламу запрет на изображение человека и животных, своеобразно отразился на традиционных каменных изваяниях (балбалы), распространенных в кочевой степи. Так, начиная с XII века, каменные женские изваяния центрального Казахстана предстают без изображения черт лица, т.е. без какой-либо их детализации⁴⁷.

Под влиянием арабо-мусульманской традиции изменилась денежно-монетная система. Как показали исследования ученых, эта трансформация оказалась довольно существенной, поскольку привела к появлению новой денежной системы в Южном Казахстане и Средней Азии в целом⁴⁸. Изменилась технология изготовления монет, их внешний облик. Прежняя бронзовая монета с художественными изображениями и тамгами, изготовленная по китайской технологии, уступила место сразу трем разновидностям серебряных и медных денег: динару, дирхему, фельсу. Традиционными стали надписи на арабской графике, в том числе извлечения из Корана, нанесенные в центре и по кругу монеты. По существовавшей в арабо-мусульманском мире традиции наместники, назначаемые центральной властью - халифом получали право выпуска медных монет с указанием титула и имени Халифа.

Вместе с тем, с ослаблением центральной власти и распадом Халифата, усилились сепаратистские устремления на его периферии, в том числе в Средней Азии. Эти устремления отражались в частности и в оформлении монет. Так, монеты, выпускавшиеся в монетных дворах в провинциях, чеканились зачастую с упоминанием имени наместника, а не тронного имени халифа как это было положено по традиции. Среди них был, в частности, хорезмшах Мухаммад Ибн Текеш (XIII в.), по велению которого хутба в мечети читалась на его имя⁴⁹. В монетах нашла отражение поддержка суфизма казахскими ханами. Они отказались от традиционной мусульманской инвеституры, заменив ее изображениями животных, символизирующих трехчастное строение мира⁵⁰.

Вместе с тем, наблюдается и обратное воздействие тюркского элемента на ближневосточную исламскую культуру, что находит свое отражение в появлении новых архитектурных форм - шатровых мавзолеев, распространении голубого цвета в декоративном искусстве⁵¹. Как отмечают исследователи, распространенный в исламском эпиграфическом декоре растительный орнамент (наиболее ранний) возник тоже в тюркской среде, в правление тюркской по происхождению династии Тулунидов в Египте.

С распространением ислама в духовно-идеологической жизни тюркских кочевников складывается новая идейно-мировоззренческая система, связанная с суфизмом - мистическим направлением в исламе. Эта система приобрела особую популярность и дала начальный импульс становлению тюрко-язычной мистической поэзии, ярким образцом которой стало творчество поэта-мистика XII века Ахмеда Ясави и его последователей. Вместе с тем, на распространенность идей суфизма повлияло их сходство с традиционными образами мировидения древнетюркских кочевников Центральной Азии, в основе которых лежала идея о единстве мира. Как известно, в суфийских представлениях о сущности бытия наиболее влиятельной является концепция "вахдат аль-вуджуд"- "единства бытия".

Рассмотрение культурных аспектов исламизации Казахстана в средние века свидетельствуют о том, что происходило взаимодействие местных доисламских культур с мусульманской моделью. В результате, ислам не мог вытеснить древнетюркскую культуру, которая в своей основе была синкретичной, а ислам “наложился” на эту древность. Происходил синтез элементов традиционной и исламской культур и формировался своеобразный культурно-идеологический комплекс, где формообразующую роль играла исламская идеология. При этом ее значимость в этом комплексе, который можно определить как тюрко-исламский тип культурной традиции, была определяющей в Южном Казахстане, контактной зоне расселения оседлого и кочевого населения, с традиционно развитой городской культурой.

Можно сделать вывод о том, что формирование и эволюция местного культурного комплекса происходили через взаимодействие и взаимопроникновение элементов различных культурно-идеологических систем, включая архаические верования и развитые монотеистические религии. Но при этом, степень воздействия мусульманства, исламской цивилизации в целом оказалась более глубокой. Безусловно, влияние ислама на культуру этого региона во многом определялось спецификой его географического расположения, образа хозяйствования, в основе которой было взаимодействие кочевого и оседлого типов хозяйствования.

¹ Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Сочинения. М., 1963. Т. 1.

² История Казахской ССР. Алма-Ата. Т. 1. С. 347, 349.

³ Галиев А.А. Традиционное мировоззрение казахов. Алматы, 1997.

⁴ Пищулина К. А. Юго-Восточный Казахстан в середине XIV-начале XVI вв. - Вопросы политической и социально-политической истории. Алма-Ата, 1977.

⁵ Christianity in Central Asia - Encyclopaedia Iranica, v.5, "Routledge&Kogan Paul". L-N.Y. P. 532.

⁶ Демидов С.И. Суфизм в Туркмении (эволюция и пережитки) Ашхабад, 1978. С. 39.

- ⁷ Туякбаева Б. Т., Проскурин А. И. Синкретическое искусство племён Центральной Азии и архитектурный орнамент - Взаимодействие кочевых племён и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1959. С. 451-461.
- ⁸ Кочнев Б. Д. Караханидский чекан Параба (Отрара) - Средневековая городская культура Казахстана и Средней Азии. Алма-Ата, 1983. С. 53.
- ⁹ Ахинжанов С. М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1989. С. 270, 277.
- ¹⁰ Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Сочинения. М., 1963. Т. 1. С. 479, 482; Пищулина, 1977. С. 130, 132.
- ¹¹ Подробно об этом см.: В.П.Юдин. Орды: Бслая, Синяя, Ссрая, Золотая... - Казахстан, Средняя и Центральная Азия. Алма-Ата, 1983. С. 106-165; Он же. Известия "Зия ал-кулуб" Мухаммад Аваза о казахах XVI в. - Вестник АН Каз ССР. Алма-Ата, 1964, № 5. С. 71-76.
- ¹² М.П.Вяткин. Батыр-Срым., М-Л, Изд-во АН СССР, 1947. С. 136.
- ¹³ Там же. С. 137.
- ¹⁴ Тизенгаузен В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб, 1884. Т. 1. С. 345, 379.
- ¹⁵ Там же. С. 64, 99, 379.
- ¹⁶ Там же. С. 55, 277, 323, 300, 379.
- ¹⁷ Там же. С. 343.
- ¹⁸ Там же. С. 277.
- ¹⁹ Там же. С.275.
- ²⁰ Юдин В. П. Известия "Зия ал-Кулуб Мухаммад Аваза о казахах в XVI веке - Вестник АНКазССР, п. 5. Алма-Ата, 1964. С. 72-73.
- ²¹ Тизенгаузен. С. 345, 379.
- ²² См. подробнее: Юдин. 1964. С. 74, 75.
- ²³ Рузбехан. Мехнама-наме и Бухара - Прошлое Казахстана в материалах и источниках. Алма-Ата, 1997. С. 135-136.
- ²⁴ Боровков А.К. Лексика среднеазиатского тевфсира ХII-ХIIII вв. Москва, 1963. С. 8.
- ²⁵ Радлов В. Ярлыки Тохтамыш и Темир-Кутлуга - Записки Восточного отдела Императорского русского, археологического общества. Т. 3, вып. 1. С. 13, 21.
- ²⁶ Баскаков Н. А. Языки народов СССР. М., 1966. Т. 2. С. 35.
- ²⁷ Там же. С. 11.
- ²⁸ Бернштам А. Н. Памятники старины Таласской долины.-Алма-Ата, 1941. С. 107-113; Тизенгаузен. Ч. 2. С. 323.
- ²⁹ Налжип Э. Н., Исследования по истории тюркских языков в XI-XIVвв. М., 1989. С. 148-150.
- ³⁰ Там же. С. 6.
- ³¹ Там же. С. 55.
- ³² Там же. С. 123.
- ³³ Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов - Избранные произведения. М., 1986.

- ³⁴ Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. Алма-Ата, 1969. С. 325.
- ³⁵ Валиханов Ч.Ч. Записки о судебной реформе - Избранные произведения. М., 1986. С. 114.
- ³⁶ Каскабасов С. Казахская несказочная проза. Алма-Ата, 1990. С. 98, 204, 238.
- ³⁷ Там же. С. 204.
- ³⁸ Казахский фольклор. С. 156; Юдин, МИКХ. С. 495.
- ³⁹ Волин С. Л. Сведения арабских и персидских источников IX-X вв. о долине реки Талас и смежных районов - Труды института истории, археологии и этнографии АНКазССР. Т. 8. 1960. С. 145; Байпаков К. М. Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья. Алма-Ата, 1989. С. 99.
- ⁴⁰ Белсницкий и др. Средневековый город Средней Азии. 1973. С. 23-24.
- ⁴¹ Бартольд. Т. 1. С. 234; Волин. С. 108.
- ⁴² Кочнев Б. Д. Караханидский чекан Парара (Отрара) - Средневековая городская культура Казахстана и Средней Азии. Алма-Ата, 1983. С. 53.
- ⁴³ Сенигова Т. Н. Средневековый Тараз. Алма-Ата, 1972. С. 186.
- ⁴⁴ Бартольд. Т. 1. С. 187.
- ⁴⁵ Туякбаева Б. Т., Проскурин А. И. Синкретическое искусство племён Центральной Азии и архитектурный орнамент - Взаимодействие кочевых племён и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1959. С. 453.
- ⁴⁶ Бернштам. С. 111.
- ⁴⁷ Ахинжанов С. М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1989. С. 271.
- ⁴⁸ Бурнашева Р. З. Монеты Казахстана как из источников изучения социально-экономического, политического и духовного взаимодействия городов Южного Казахстана и Средней Азии (VII-XI вв.), - Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989. С. 372.
- ⁴⁹ Бартольд. Т. 2. С. 696.
- ⁵⁰ Ерзакович Л.Б. Особенности городской цивилизации в контактной зоне оседлой и кочевой культур - Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата. Наука. 1987. С.157.
- ⁵¹ Смагулов Е. А. "Тимуридский керамический стиль" как отражение интеграционных межкультурных процессов - Взаимодействие кочевых культур и ... С. 445.

КАЗАХСТАН В КОНЦЕ XVII - НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ

Религиозная идентичность

В более поздний период, позднее средневековье (XVI в.), исламизация насельников степи продолжалась. Механизм ее реализации был довольно прост, поскольку осуществлялся через политическую элиту формировавшегося казахского общества, которая через структуру родоплеменных связей органически была связана с массовыми слоями.

Во второй половине XV-XVI веков, после распада Золотой Орды и возникновения на ее развалинах отдельных феодальных владений, образовалась казахская этно-социальная общность, политическое оформление которой произошло в рамках военного союза - Казахского ханства. Но его политическое единство было недолговечным. В XVII-XVIII веках, вследствие внешней агрессии соседних военно-политических образований, в особенности Джунгарского ханства, преобладания центробежных устремлений среди казахских родовых союзов (жузов) и, соответственно, ослабления политического единства казахского общества в целом, а также ряда других факторов, казахские территории постепенно были присоединены к Российской империи, рассматривавшей эту зону как форпост для проникновения в Центральную Азию.

В середине XIX века была ликвидирована политическая власть кочевой знати. Тогда же началось массовое переселение в степные районы русского крестьянства и российские власти в значительной степени стремились контролировать духовные процессы в казахском обществе. К тому времени казахи уже считали себя мусульманами-суннитами (ханифитского толка), то есть с определившейся религиозной идентичностью.

В то же время, унаследованный ими синкретизм исламской веры так и не был преодолен: сильные элементы анимизма, шаманизма, поклонения предкам по-прежнему входили в религиозные представления и обряды, распространенные в степи в форме народного ислама, включавшего в себя элементы доисламских верований. Известный памятник казахского права XVII в. “Жеты Жаргы”, или “Законы хана Тауке”, зафиксировал ряд положений, относящихся к исламу. В частности, уравнивался правовой статус казахских кожа (ходжей) - духовного сословия, ведущего свое происхождение от пророка Мухаммада, и султанов - политической элиты казахского общества. Также узаконивались наказания (вплоть до смертной казни) за богохульство, избаченное семью свидетелями. В случае обращения казаха в христианство, родственники получали право претендовать на его имущество. В целом же, судя по этому документу, правовые нормы, регулировавшие основополагающие стороны уклада жизни казахского общества, были установлены в соответствии с обычным правом (адатом) казахов¹. Это служит доказательством того, что не существовало развитой традиционной исламской системы политико-правовых, социо-культурных норм, регулировавших социальную и политическую жизнь казахского общества.

Соответственно, хотя и сложилась прослойка всеми признаваемых представителей ислама в лице имамов, кади, мулл, мударрисов и других, организационно оформленные структуры мусульманского духовенства были, все же, развиты слабо.

Определенную информацию о религиозной жизни казахов того времени можно почерпнуть из записок европейских путешественников в казахские степи. Так, например, немецкий этнограф Георги, отмечал, что “целые улусы не имеют мулл...малое количество находящихся у них мулл, состоит из полоненных ими российских или других каких татар...”². Описывая свои впечатления от поездки в казахские степи, шведский путешественник Фальк писал, что “магометане киргизы (казахи-А.С.) очень плохие...Ни мечетей, ни школ у

них нет ...”³. Американский географ Шулер, в своей книге “Туркестан” (1876г.) отмечал, что “хотя киргизы считаются мусульманами, мало кто из них имеет установленные религиозные принципы...Они редко молятся и их вера смешана со многими сверхъестественными представлениями, исходящими из язычества и шаманизма”⁴. Весьма характерно замечание автора о том, что казахи только внешне мусульмане. Таким образом, внешние наблюдатели едины во мнении что, исламская идентификация для казахов имеет в большой степени формальное значение: “мусульмане, хотя и не религиозны”.

Примечательная оценка религиозной принадлежности казахов середины XIX в. дана российским исследователем Левшиным, в его известном труде “Описание киргиз-кайсацких, или киргиз-кайсацких, орд и степей”. Он пишет о том, что на вопрос о религиозной принадлежности, казахи чаще всего дают ответ: “Не знаю”. Это дает повод автору задаться вопросом, :”трудно решить, что такое киргизы (казахи-А.С.) - магометане, манихейне или язычники?” Он отмечает, что казахи смешивают ислам и древние политеистические культуры, не соблюдают пост, не молятся и только благодаря среднеазиатским и татарским муллам, находящимся в услужении у казахской знати, “исламизм” не угасает⁵.

В то же время, вслед за утратой политических прерогатив ханами и султанами, традиционно покровительствовавшим суфийским авторитетам - ишанам, снизилась также роль прежде столь популярных среди кочевников суфийских братств. Таким образом, с этой стороны не оказалось достаточных идейных и организационных условий для развития религиозных форм массового протеста против “иноверцев”. Все это, соединившись с расплывчатостью исламского самосознания казахов, не способствовало зарождению религиозной реакции со стороны степи на вызов Запада (в лице России), аналогичной той, что имела место в мусульманских регионах, подпавших в колониальную зависимость от европейских стран.

Иными словами, ислам в Казахстане не смог стать основой сопротивления колониализму. Характеризуя уровень распространения ислама среди казахов, один из первых казахских интеллектуалов, исследователь-этнограф Ч. Ч.Валиханов писал: "Мусульманство пока не вьелось в нашу плоть и кровь. Оно грозит нам разьединением народа в будущем между киргизами. Еще много таких, которые не знают и имени Магомета, и наши шаманы во многих местах степи еще не утратили своего значения... Под влиянием татарских мулл, среднеазиатских ишанов и своих прозелитов нового учения народность наша все более и более принимает общемусульманский тип"⁶.

В организационном плане казахское духовенство не имело своей отдельной духовной администрации и входило в ведение Оренбургского муфтиата. Точное количество мечетей в Казахстане того времени определить трудно, поскольку данные по ним приводятся разрозненно, по областям или уездам. К примеру, в Семиреченской области к 1915 г. насчитывалось 52 мечети⁷. Причем мечети, как правило, не имели вакуффов и содержались на добровольные пожертвования.

Ислам и этничность

Особенностью ислама в Казахстане в колониальный период стало то, что он оказался в новой для него этно-социальной ситуации. В конце 70-х - начале 80-х годов XIX в. на территорию юго-восточного Казахстана из пограничных районов Китая переселились две крупные мусульманские общины: уйгуры и дунгане. Это были народы с давней оседло-земледельческой традицией, что укрепило позиции ислама на юге и без того более сильные, чем в кочевых районах. Их переселение было связано с очередным этапом в развитии российско-китайских отношений, когда крупные мусульманские группы: уйгуры, дунгане, казахи, проживавшие в Илийском крае Китая, принимали российское подданство, чтобы не оказаться в меньшинстве в инокультурной китайской среде и попасть в близкое им по духу окружение.

Вместе с тем, пополнение мусульманского населения в стратегически важном Семиречье соответственно, укрепляло позиции ислама, что вызывало опасения российских властей. В связи с этим они были вынуждены ввести некоторые ограничения на переселение уйгур и казахов. Всего же на территорию Семиречья переселилось 45373 уйгур, 4682 дунган, и из казахов - 5 тыс. юрт⁸.

Значительное влияние на духовную культуру казахского общества, как с точки зрения его ознакомления с классическим исламским наследием, так и в плане его просвещения в целом оказали связи с татарами Поволжья. В середине XIX века в городах Казахстана татарское население было одной из наиболее влиятельных групп в составе мусульманской общины. Именно татарское духовенство сыграло решающую роль в более глубинном, более основательном, чем прежде приобщении казахов к исламу⁹. Характерной чертой того времени было то, что казахская молодежь получала духовное образование в мусульманских учебных заведениях Уфы и Казани. По данным газеты "Казах", (1917 г.) за десять лет существования известного медресе "Галия" в Уфе, его выпускниками стали 154 казаха¹⁰.

В этнической композиции казахи составляли большинство среди местных мусульман - около 90%, доля других народов была незначительна. Так, к 1897 г. узбеки составляли 4.95%, уйгуры - 3.7%, татары - 0.63%, дунгане 0.3%¹¹. Следует учитывать и их тягу к локальной концентрации. Так, в ряде районов Семиречья численно преобладали уйгуры и дунгане. Татары, в основном, селились в городах. Особенности расселения способствовали тому, что некоторые мусульманские институты приобретали этническую окраску. Например, по документам российской администрации Степного края, к началу XX века в г. Верном (ныне - Алматы) из восьми мечетей упоминаются татарская каменная мечеть, дунганская, уйгурская, узбекская мечети¹².

По официальным российским данным, к 1914 г. в Азиатской России, то есть на территориях империи к востоку от Уральской гряды, мусульмане составляли 8,5 млн. человек (вторую по численности религиозную группу после православия), из которых почти половину составляли казахи. Согласно “Карте распределения населения Азиатской России по вероисповеданиям” к мусульманам относились : “киргизы (казахи-А.С.), сарты, узбеки, туркмены Киргизской степи, Туркестана и татары трех Сибирских губерний”. Например, православные в этой части империи составляли 11,5 млн. человек¹³.

Точное количество существовавших тогда мечетей и мусульманских школ (мектебов) на территории Казахстана трудно сейчас определить, поскольку данные приводились по уездам, а после административной реформы 1860 г. в некоторых уездах казахские районы были объединены с современными киргизскими территориями. Так, был, например, был образован Семиреченский уезд, включая Пржевальск, Пишпек, где к 1912 г. было 288 мечетей, 175 имамов, 14 мулл, старометодных школ - 84, новометодных - 27, включая медресе и мектебы¹⁴.

Факт появления и увеличения числа русских переселенцев тоже привносил новые оттенки в религиозную жизнь края. При неудаче в целом христианского миссионерства в степи, все же происходили единичные случаи обращения казахов в православие. Это, как правило, было связано с меркантильными соображениями, поскольку согласно специальному правительственному указу от 1822 г., новообращенные в христианство казахи получали определенные привилегии. Так, они причислялись к разряду русских переселенцев, так называемых заводских крестьян, чьи имущественные права охранялись администрацией, они освобождались на первые шесть лет от уплаты налогов¹⁵. Можно сказать, что восприятие православия было поверхностным, за которым не стояло глубинного осмысления догматической стороны.

Не случайно поэтому, что поверхностное восприятие христианства вело к частым фактам отпадения от него. По этому случаю была принята специальная резолюция епископа

Туркестанского и Ташкентского от 14 августа 1907 г.: "Большинство киргиз принимает христианство неискренне, православием пользуются как временным средством для заключения брачного союза и избегания уплаты калыма. ..." ¹⁶.

Но бывало и обратное - принятие ислама русскими. Как сообщала местная русская газета "Туркестанские Епархиальные Ведомости" в 1908 г.: "Случаи перехода некоторых русских в магометанство они объясняют тем, что мусульманская вера кажется более соответствующей их настроению". Например: "Священник Горнов (из природных русских) перешедши в магометанство, в обеспечение своей старости получил на открытие торговли от магометанского общества 1000 руб. - христианская же миссия нищенствует" ¹⁷.

В таких случаях неопитами также руководили практические соображения: надежда на помощь соседей-мусульман в ведении хозяйства, возможность поправить материальное положение за счет получения калыма (выкупа за невесту) и т. п. ¹⁸.

Причем о всех случаях прозелитизма, как казахов, так и русских, предписывалось сообщать в самые высокие инстанции, что указывало на большое значение, придававшееся этим событиям властями. Следует упомянуть, что к началу XX века, территория современного Казахстана находилась в сфере действия четырех православных епархий: Оренбургской, Туркестанской, Омской и Томской.

Ислам и российская колонизация

Положение самого ислама во многом определялось отношением к нему российских властей, которое не отличалось постоянством. Так, на начальном этапе колонизации (XVII в.) новые правители не вмешивались в религиозную жизнь казахов. Более того, исламизация в некоторой степени даже поощрялась практическими мерами. В частности, выделялись государственные средства на строительство мечетей и выплату жалования муллам. Присутствовал расчет на то, что с помощью лояльного мусульманского духовенства легче будет держать

под контролем социально-политические процессы в степи. Но затем произошла активизация переселенческой политики царизма, следствием чего были обезземеливание казахов и, одновременно, усиление среди них антироссийских настроений.

Как уже отмечалось, в Казахстане не было организационных структур, объединявших мусульманское духовенство, к тому же оно было лишено вакуфов. Поэтому религиозная жизнь проявлялась почти исключительно в функционировании мечетей и начальных религиозных школ. Мектебы были как частные, так и существовавшие при мечетях на добровольные пожертвования. Высшее религиозное образование казахская молодежь могла получить в мусульманских учебных заведениях в Поволжье. Особенно популярны были медресе в Уфе и Казани.

Следует отметить, что именно реформа начальной мусульманской школы подготовила благоприятную почву для вовлечения в конце XIX в. мусульман Казахстана в реформаторское движение, захватившее тогда российских мусульман. Это движение - джадидизм (от арабского "джадид" - новый) ставило своей целью обновление ислама, т.е. осмысление и толкование исламских философских, правовых норм в соответствии с новой исторической ситуацией, демонстрировавшей все более углубляющийся разрыв в сфере экономической, научно-технической жизни между мусульманскими народами и странами Запада.

В этой связи, среди своих первоочередных и основных целей реформаторы рассматривали просвещение, приобщение мусульман к современным достижениям европейской мысли. Оно встречало противодействие со стороны традиционалистского мусульманского духовенства, опасавшегося потерять монополию на начальное школьное образование. Движение джадидов тесно связано с именем крымско-татарского просветителя Исмаила Гаспринского, известного идеолога и деятеля мусульманского реформаторства в России. Он был автором ряда работ по истории российского мусульманства и исламской культуры. Его идеи послужили основой реформы мусульманского образования и среди казахов.

Правда, в Казахстане движение джадидов не получило такого развития как, например, в соседней Средней Азии, среди мусульман Поволжья и Крыма, в Азербайджане, и нашло свое выражение лишь в попытках реформировать начальную мусульманскую школу, внося в нее элементы европейского образования, Иначе говоря, столкновение между казахскими реформаторами и традиционалистами здесь происходило главным образом по вопросам обучения, его методов и содержания.

Распространение реформаторских идей сопровождалось появлением мусульманской печати. Так, в период с 1870 г. по февраль 1917 г., в России насчитывалось 435 наименований периодики, выходившей на различных “диалектах” тюркского языка. Казахские издания печатались, в основном, в Казани и Оренбурге, все они имели, как правило, просветительский и публицистический характер, в ряде из них поддерживались идеи единства мусульман, тюркских народов¹⁹.

В последней трети XIX века, в Казахстане формируется течение общественной мысли, отражавшее антиколониальные настроения, все более укреплявшиеся среди местного нерусского населения. Причем одни представители этого течения выступали за возрождение в нерушимом виде доколониального уклада жизни казахов, всех отличавших его порядков и ценностей, другие выступали с модернистских позиций, призывали к усвоению европейского опыта²⁰. Однако и первые, и вторые одинаково полагали ислам силой, способной объединить казахов в их возможном противостоянии колониальным властям.

Существовало также другое течение, светское. Его представители не считали казахов ревностными мусульманами и призывали воспринять из русской культуры то, что им казалось полезным и положительным для казахского народа.

Идейным предшественником этого течения можно считать прозападника Чокана Валиханова, который считал, что дальнейшая исламизация казахского общества будет только

тормозить его развитие. Продолжателем этой традиции стал впоследствии Ибрай Алтынсарин, выступавший за модернизацию школьного образования.

К началу XX века, с повсеместным ростом на колониальных окраинах Российской империи национальных устремлений, в том числе и в Центральной Азии, национальная политика властей становится более жесткой. Это отразилось и на отношении к “иностранческим” религиям, среди которых ислам был одним из наиболее влиятельных после православия, которое, как известно, имело статус государственной религии.

Под влиянием антиколониальных восстаний, охвативших зарубежный мусульманский Восток, и проходивших под исламскими религиозными лозунгами, исламская религия для российских властей стала восприниматься как потенциальная сила, угрожающая целостности империи. С конца XIX века упрочение позиций ислама в казахской степи уже не отвечало задачам российской колониальной политики, опасавшейся распространения “мусульманского фанатизма” и “сепаратизма”, участвовавших в контактах местных мусульман с Османской Турцией.

В результате, любые попытки религиозной активности стали интерпретироваться властями как пропаганда “панисламизма”. В его основе лежала идея единства мусульман, вне зависимости от места проживания, с подчинением единому духовному правителю мусульман, османскому султану, ставшая популярной в определенных кругах мусульманских реформаторов на Востоке в начале XX века.

В рамках борьбы с панисламизмом были предприняты действия, как на законодательном уровне, так и практическом, призванные ограничить религиозную свободу мусульман. Например, в кратком отчете о настроении мусульманского населения в Туркестанском крае к октябрю 1914 г., написанном на имя Туркестанского генерал-губернатора, сообщается о распространении среди мусульман империи фанатического движения “панисламизма, который ставит задачу, как пишет автор этого отчета, “сплочения всех

сознательных мусульман для политической борьбы с ныне существующим в империи государственным строем, который является в глазах панисламистов главной препоной к национальному самоопределению магометан". Соответственно, начиная с 80-х годов XIX века, политика России по отношению к исламу становится более жесткой, и обозначается ориентация на "торжество идеи русского национализма"²¹.

Был принят ряд мер, значительно ущемлявших свободу духовно-религиозной жизни казахов. Согласно специальному постановлению, контроль над нею переходил из ведения Министерства Иностранных дел к Министерству Внутренних Дел России, т.е. к полицейским органам. Были введены ограничения на создание мусульманских просветительских обществ, на совершение паломничества (хаджа) в Мекку. Выезд мусульман-казахов ограничивался еще в связи с тем, что путь в Мекку пролегал через Стамбул, откуда в то время велась активная пропаганда идей панисламизма и пантюркизма. Как известно, действовал фактор перманентных российско-турецких противоречий.

Опасаясь распространения антироссийской исламской пропаганды из соседних Кокандского и Бухарского ханств, власти запретили их жителям проезд через территорию России²².

Но главное внимание было отдано сфере народного образования. В частности, с целью ограничения сферы исламского образования. Российские власти понимали, что именно в ней воспроизводится исламская культурная традиция и, как указывалось в российских официальных источниках: "необходимо превратить (мусульманскую школу) в русскую школу"²³. Поэтому, следуя этой политике, власти, рассматривали как очевидную альтернативу мусульманскому образованию светские русско-казахские учебные заведения различных уровней.

По составу учеников они были русско-казахскими, по программам и методике обучения - практически русскими. Так, открытие и функционирование начальных школ-мектебов

должно было быть санкционировано властями. Обязательным становилось обучение русскому языку, введение "русских" классов, введение специальных квалификационных требований для учителей, предусматривавших, в частности, обязательное знание русского языка.

Выпускники этих школ со временем образовали прослойку чиновников-посредников в общении властей с широкими слоями казахского населения. Небольшое число выпускников-казахов, продолжавших обучение в высших учебных заведениях России, составили основу будущей казахской национальной интеллигенции.

Были и другие требования, на первый взгляд, малозначимые, но в действительности, глубоко задевавшие религиозные чувства мусульман. Так, российская администрация настаивала на обязательной установке в мектебах и медресе портретов императора, не считаясь с тем, что в официальном исламе категорически запрещено изображать человека²⁴.

Ислам и казахский национализм

Несмотря на давление со стороны колониальных властей (зачастую и в виде реакции на него), в первое десятилетие XX века создаются условия для складывания основ казахского национального самосознания.

Зарождающаяся казахская интеллектуальная элита стала выразителем национальных интересов, преломлявшихся, в основном, через призму европейских светских идей и ценностей. И это не случайно, поскольку в политическую деятельность эта элита активно включилась в рамках демократического движения в России. Характерным является признание одного из лидеров движения "Алаш", Алихана Букейханова: "Мы-западники. В своем стремлении приобщить народ к культуре мы не смотрим на Восток... Наши взоры устремлены на Запад"²⁵. Под его же влиянием создавались и первые национальные политические организации. Вместе с тем, они не могли игнорировать проблемы религиозной жизни казахского населения.

Первые казахские периодические издания затрагивали тему ислама с точки зрения пробуждения национального самосознания. Например, газета "Айкап" (1910-1915 г.г.) писала: "необходимо учиться либо в мусульманской, либо в русской школе", ссылаясь при этом на слова пророка Мухаммада о том, что "получать знания должны все мусульмане, и мужчины, и женщины"²⁶. Также указывалось на то, что среди причин бедственного положения мусульман - "недостаток знаний и просвещения, леность, которые оборачиваются против нас. Знаний и просвещения требуют от нас ислам и жизнь"²⁷. Предметом обсуждения в газете было также создание самостоятельного казахского муфтиата, строительство мечетей и медресе.

Наиболее влиятельным оказалось движение "Алаш", начинавшееся как филиал партии кадетов, а затем оформившееся в самостоятельную партию и образовавшее в конечном итоге национальное правительство казахской автономии "Алаш-Орда". Стремление лидеров "Алаш" к построению современного национального государства отразилось и на их отношении к религиозному вопросу.

В программе партии, опубликованной в 1917 г., специальный раздел был отведен "духовно-религиозным вопросам". В частности было записано, что "религия должна быть отделена от государства. Все должны быть свободны и равны". Специально оговаривалось создание для казахов своего мусульманского управления (муфтиата). В ведении духовенства предполагалось оставить запись актов гражданского состояния как дань традиции. Число мечетей определялось исходя из волеизъявления населения. Примечательно, что светский характер идеологии "Алаша", не помешал решение женского вопроса оставить "на разрешение мусульманского духовного собрания, согласно требованиям Корана и киргизских обычаев (разрядка наша - А.С.)"²⁸.

В целом, в своем отношении к религии идеологи партии отразили то самое "двоеверие", синкретизм, присущий казахскому исламу. Указывалось, например, что духовно-

религиозные вопросы должны решаться мусульманским духовным собранием "согласно обычаям киргизского народа и шариату."²⁹

В казахском обществе, в отличие от других обществ мусульманского Востока, попавших в политическую зависимость, и массовое сознание, и элитарная идеология национализма не формировались под воздействием исламской идеологии. Это было связано и с тем, что внутренняя консолидация в казахском обществе обеспечивалась не столько через обращение к исламу, сколько через осознание необходимости сохранения сложившихся родовых связей, обеспечивавших жизнеспособность казахской общности.

Сказалось также отсутствие образованной мусульманской духовной элиты, способной организовать освободительное движение под исламскими лозунгами. Таким образом, отсутствовали необходимые идейные и организационные условия для зарождения политического движения в религиозной оболочке в казахском обществе. Например, выступление казахского населения в самом крупном антиколониальном восстании в Средней Азии, в 1916 г., не приняло религиозную форму, как, например, в оседло-земледельческих районах Средней Азии³⁰.

¹ Левшин А. Описание киргиз-казачьих и киргиз-кайсацких орд и степей. Алматы, "Санат", 1996. С. 367-371.

² Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Сб.1, Под ред. С.Д.Асфендиарова, 2-е издание. "Казакстан". Алматы, 1997. С. 245.

³ Там же. С. 246.

⁴ Eugene Schuyler, Turkistan. Notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja. vol. 1, New York: Scribner, Armstrong & Co., 1876. P. 37-38.

⁵ Левшин. С. 313, 314.

⁶ Валиханов Ч.Ч. О мусульманстве в степи - Собр. соч. в пяти томах. Алма-Ата. 1985. Т. 4. С. 71.

⁷ ЦГА РК Ф.44, оп. 1. д. 4807, л. 10.

⁸ См.: Баранова Ю. Г. К вопросу о переселении мусульманского населения из Илийского края в Семиречье в 1881-1883 гг. - Труды сектора востоковедения АН КазССР. Алма-Ата, 1959. Т. 1. С. 42, 50.

- ⁹ Бейсембиев К. Б. Идеино-политические течения в Казахстане конца XIX-начала XX веков. Алма-Ата. С. 90.
- ¹⁰ См.: Иман. Алма-Ата, 1992, № 5.
- ¹¹ Алексеенко Н.В. Население дореволюционного Казахстана. 1870-1914 гг. Алма-Ата. С.84.
- ¹² ЦГА РК Ф. 44, оп. 1, д. 4807, л. 10.
- ¹³ Атлас Азиатской России, Издание переселенческого управления Главного управления землеустройства и земледелия. 1914.
- ¹⁴ Сабитов И. Мектебы и медресе у казахов. Алма-Ата, 1950.
- ¹⁵ ЦГА РК., ф. 338, д. 7, л. 6-7.
- ¹⁶ Цит. по: Кукушкин Н. В. Синкретизм религиозного сознания православных в Казахстане. Рукопись кандидатской диссертации. Алматы, 1996.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ ЦГА РК. ф. 44, д. 3653, л. 4.
- ¹⁹ Bennigsen A. La presse et le mouvement nationale chez les musulman Russie, Paris, 1964. P. 144-278.
- ²⁰ Бейсембиев К. Б. Идеино-политические течения в Казахстане конца XIX-начала XX веков. Алма-Ата, 1961. С. 91, 102.
- ²¹ ЦГА РК, ф. 44, оп. 1, д. 4183, л. 10.
- ²² ЦГА РК, Ф. 338, оп. 1, дело 444, л. 80.
- ²³ ЦГА РК, ф. 44, д. 4183, л.3.
- ²⁴ ЦГА РК. ф. 44. оп. 1, д. 4183, л.2.
- ²⁵ Мартыненко И. "Алаш-Орда" (сборник документов). Алма-Ата, 1989. С. 39.
- ²⁶ Айкап. 1913, № 9. С. 198.
- ²⁷ Там же. №17. С. 369.
- ²⁸ Брайнин К., Шафири Ш. Очерки по истории Алаш-Орды, Алма-Ата-Москва., 1968.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ См.: Восстание казахов и киргизов в 1916 г. Т.Рыскулов и Г.Бройдо, Лондон, Society for Nentral Asian Studies, Reprint series n. 17. 1989.

ГЛАВА 4.

ИСЛАМ И ГОСУДАРСТВО В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Следует сразу оговориться, что политика советской власти в отношении ислама проводилась в рамках общей политики в отношении религии. Кроме того, все концептуальные положения этой политики разрабатывались центральным правительством в Москве и направлялись в республики. Соответственно, дублировались все решения о создании государственных структур по вопросам религии.

В первые десятилетия советской власти в Казахстане (20-30-е годы) закладывались правовые и идеологические основы регулирования религиозной жизни общества, взаимоотношений государства и религии. Хотя государственная политика в отношении ислама определялась общесоюзными законами, она имела и свои особенности. Уже первые официальные указы отделяли религию от государства, но мусульман заверили в том, что их “верования и обычаи... национальные и культурные учреждения объявляются свободными и неприкосновенными”¹.

В феврале 1920 г. появилось, в частности, “письмо ЦК РКП(б) всем партийным комитетам и политотделам о работе среди народов Востока”, демонстрирующее “особое” отношение властей к “исламскому фактору”. Основной посылкой этого документа был тезис о значимости религиозного и национального начал для “мусульманских народов”, что следует учитывать при “работе” с ними. Утверждалось также, что у этих народов сильно развиты “религиозные предрассудки” и вообще религия занимает большое место в их жизни, в отличие от русских и других европейских рабочих. Предлагалось, в частности, бороться с религией путем “ее подтачивания” через распространение образования, открытие школ, клубов, читален, “распространение познаний по истории земли, человека и

главным образом указывая на классовый характер организации мусульманского сословия, на его эксплуататорские стремления по отношению к бедноте". В то же время, несмотря на борьбу с религией, коммунистов обязывали "относиться сочувственно к стремлению мусульманских масс, национальному самоопределению в рамках Советского строя"².

Действительно, на середину 20-х годов приходится пик религиозного оживления. Судя по архивным документам, мусульманские учреждения действовали почти во всех областях Казахстана и объединяли служителей культа разных национальностей: казахов, уйгур, дунган, узбеков, татар. На долю казахов, как и прежде, приходилось около 90% верующих и духовенства. К 1924 г. в республике насчитывалось несколько десятков религиозных школ, действовало мусульманское судопроизводство, строились мечети, отмечалось возрождение суфийской практики: у некоторых ишанов - глав суфийских братств, число мюридов доходило до 500-800³.

Но религиозная активность, как и в досоветский период, была неодинаковой в различных частях Казахстана. Так, на юге ярко проявлялось стремление развивать исламские институты, вплоть до возврата вакуфов духовенству. На севере же республики, уровень исламизации был значительно ниже: духовные школы насчитывались единицами, мусульманское судопроизводство вообще не существовало⁴.

Казахское духовенство, ранее распыленное, после 1923 г. вошло в ведение Центрального духовного управления мусульман внутренней России и Сибири с центром в г. Уфе. Широкое распространение получила практика массовых сборов пожертвований от населения: закята, садаки и других. Собранные суммы распространялись как среди официального духовенства, так и среди тех, кто удовлетворял духовные запросы в сфере "народного ислама": ишанов, мюридов, дервишей (дувана) и других.

Примечательным фактом первого десятилетия советской власти стала благотворительность мусульманской общины, особенно в южных областях, в оказании финансовой помощи

новым адресатам: местным органам власти, профсоюзам, комсомолу и т.п. Это свидетельствовало о том, что новые идеи и порядки, вводимые новой властью, в том числе идея отделения религии от государства, еще не укоренились в обществе, остававшемся по своей сути, патриархальным. Сохранение традиционной системы социальных связей сказывалось, таким образом, и на характере взаимоотношений представителей новых структур власти с остальным населением.

Активность “исламского фактора” стала внушать серьезные опасения властям, как казалось, терявшим идеологическое влияние в массах. Соответственно, государственная политика по отношению к исламу приобретает более жесткий характер. Так, в 1926 г. появился документ, названный “Тезисы по антирелигиозной пропаганде мусульман КССР”. В нем, в частности, отмечалось, что происходит рост активности ислама и мусульманского духовенства. Одновременно указывалось, что “остатки шаманизма сливаясь с исламом, занимают значительное место в религиозных представлениях, выражающихся в обращении к умершим...”⁵.

Соответственно, предписывалось принять надлежащие “меры” по пресечению религиозной активности, а именно: “разоблачать ислам как орудие классового порабощения, прислужника байства”. Среди этих мер наиболее важной объявлялась антирелигиозная пропаганда на всех уровнях⁶.

Примечательно, что среди отмечаемых трудностей антирелигиозной борьбы были отсутствие пропаганды в печати и специальной литературы на казахском языке, экономическое влияние духовенства. Позднее, проблема с духовенством была “решена”. Начиная с 30-х годов, не только мусульманское, но духовенство и других религий попало в мясорубку массовых репрессий.

Начиная с 1926 г., впервые в официальных документах появляется тезис об “антисоветском характере” мусульманства, а с 1927 г. речь идет уже не столько об “антирелигиозной агитации и пропаганде”, сколько о “мерах борьбы с исламом”.

которому придается статус “классового врага трудящихся”. Вводится антирелигиозная пропаганда в школах, и в 1929 г. специальным постановлением было запрещено преподавание ислама на любом уровне⁷. Тогда же развернулось движение за закрытие монастырей, церквей, мечетей. Оно осуществлялось как удовлетворение “ходатайств” граждан о ликвидации и передаче культовых зданий на культурно-бытовые нужды трудящихся”⁸.

Успехи антирелигиозной борьбы были поистине впечатляющие. Например, по Чиликскому району Алматинской области, из существовавших в 1913 г. 94 зданий мусульманской общины, к 1929 г. не осталось ни одного, а число верующих, как докладывалось в официальных документах, сократилось с 26000 до 6000 тыс. человек⁹. Правда, следует отметить, что во многом этому способствовали коренные социально-экономические изменения, в частности, проведение политики седентаризации кочевников, принявшей наибольший размах в 30-г.х. В результате последовавших кардинальных демографических изменений (сокращение численности казахского населения почти на треть), была, по сути, подорвана основа традиционных социальных связей.

В 1937 г. Бюро Казкрайкома постановило “широко развернуть антирелигиозную пропаганду и агитацию, разъясняя классовую сущность религии, разоблачая перед трудящимися неразрывную связь Троцкий-Зиновьев, бандитов, контрреволюционеров, националистов, мулл, попов и сектантов...”¹⁰.

Произошли изменения и в организационной структуре мусульманской общины. Были упразднены местные мусульманские административные структуры, мусульманская община в лице ее представительного органа, казиата, перешла в 1941 г. в ведение созданного в том же году Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) с центром в Ташкенте.

Следует упомянуть и о такой акции, которая, по мнению государства, должна была ослабить влияние ислама в обществе, как введение в 1931 г. латинской графики взамен арабской.

Последняя, как объявлялось, была “навязана исламом”. Считалось, что эта мера должна была способствовать тому, чтобы приобщить казахский народ к “единой пролетарской культуре СССР”¹¹. Если учесть, что под “приобщением” понималась унификация культурного пространства, центральным ядром которого объявлялась русская культура, то последовавшая затем замена латинской графики на кириллицу, обеспечили успех поставленной задачи.

В последующий период, вплоть до середины 80-х годов, в результате государственной политики атеизации общества были окончательно преданы забвению принципы религиозной свободы. Существовавшие официальные структуры мусульманского духовенства находились под государственным контролем, и представляли собой один из элементов сложившейся в стране административно-бюрократической системы.

Доказательством контроля государства над религиозной жизнью могут служить документы тех государственных органов, которые непосредственно отвечали за этот контроль. В разное время это были: Постоянная комиссия по рассмотрению религиозных вопросов при Центральном исполнительном комитете КазССР, Уполномоченный Совет по делам религиозных культов при Совете министров Казахской ССР, Уполномоченный совет по делам религий при Совете Министров Казахской ССР. Как это было характерно для всей системы госуправления в СССР, республиканские органы должны были быть точной копией всесоюзных; решения последних, соответственно, спускались на республиканский уровень.

Они вели учет различных аспектов деятельности мусульманской общины, включая: финансовую деятельность, количество общин и мечетей, религиозных служителей, отправку паломников в Мекку и учащихся в мусульманские учебные заведения в Бухаре и Ташкенте, поездку священнослужителей за пределы республики, и другое. Причем, самое главное, что практически все вопросы организации религиозной жизни решались только с санкции этих органов.

Поскольку описание всей официальной статистики по положению мусульманской общины не входит в цель данного исследования, ограничимся лишь упоминанием наиболее важных с нашей точки зрения тезисов и некоторых фактов. Это позволит понять как государство, в лице своих чиновников, понимало и проводило свою политику в отношении религии, в том числе ислама.

Среди всех религиозных общин Казахстана, мусульманская была на третьем месте после Русской Православной Церкви (РПЦ), на первом месте были баптисты. Это распределение, с небольшими изменениями, оставалось практически неизменным на протяжении всего советского периода. Так, из отчета за 1980 г. общее число зарегистрированных общин в Казахстане было - 229, в том числе мусульманских - 32, РПЦ - 49, баптистских - 97¹².

Анализ имеющихся документов позволяет сделать некоторые выводы, а именно: количество мечетей и мусульманских священнослужителей, начиная с 50-х годов по конец 80-х варьировалось от 20 до 29, количество зарегистрированных священнослужителей - с 25 до 59, включая имамов, муэдзинов, мулл. Как следует из документов: "к 1961 г. прекратилось строительство культовых зданий, доходы от мечетей сократились, атеистическая пропаганда улучшилась"¹³.

Изредка официальные документы фиксировали национальную принадлежность мусульманских священнослужителей. Можно судить, что большинство из них были казахи. Например, из 25 имамов в 1960 г. было казахов - 21, узбеков - 3, татар - 1. Или в 1946 г. из 17 человек, подавших заявление на религиозную учебу в медресе в Бухаре, казахи составили 11, татары - 3, дунгане - 1, уйгуры - 1 (резмигрант из Китая)¹⁴.

Можно сказать, что религиозная сфера жизни общества, как и любая другая идеология, фактически оказалась под гласным и негласным контролем властей, и вмешательство государства в религиозную жизнь стало абсолютным. Представляет интерес в этой связи проведение первого в Казахстане, в 1982 г. совещания-семинара служителей мусульманского культа и председателей исполнительных

органов мечетей, всего 91 человек, в том числе из зарегистрированных объединений - 83. Оно было посвящено итогам Московской Всемирной конференции "Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы". Были прочитаны лекции сотрудников республиканского Уполномоченного Совета по делам религий, а также лектором из ЦК КПК. Тематика лекций затрагивала самые различные вопросы: международную жизнь, продовольственную программу, советское законодательство о культурах, канонические вопросы ислама. Этот семинар был "задуман в рамках усиления антирелигиозной пропаганды, с целью повышения гражданской активности и патриотизма духовенства"¹⁵.

Поскольку даже в рамках тотального идеологического прессинга невозможно было полностью запретить проявления религиозности, формально существовали конституционные гарантии свободы совести, существовали административные меры, ограничивавшие религиозную свободу.

Так, выполнение одной из основных обязанностей верующего - паломничество в Мекку, было сопряжено со значительными трудностями, как любая поездка в "капиталистическое зарубежье", плюс дополнительные ограничения. В среднем, за рассматриваемый период, ежегодно могли съездить в хаджж не более 3 человек. В целом по Союзу была квота около 30 человек. Например, в 1958 г. из поданных 33 заявлений, было удовлетворено 1, в 1959 г. - из 52 заявлений, только 1, в 1960 г. из 17 просителей никто не получил разрешения¹⁶.

Чтобы отправиться в хаджж следовало пройти длительную процедуру, начиная с подачи заявления. Затем, из числа заявителей отбирались кандидатуры. Они должны были: заполнить две анкеты, справку-объективку, представить справку о состоянии здоровья, зарплате, фотографии, и самое главное, разрешение Совета по делам религий на выезд за границу. Принципы отбора паломников были вполне определенными: "поездка должна помимо удовлетворения религиозных нужд,

дать политические результаты для государства, а именно, паломники должны оставить позитивное впечатление у зарубежных мусульман”¹⁷.

Одной из проблем, с которой пытались бороться власти в рамках “усиления антирелигиозной пропаганды, было посещение “святых мест” - мазаров, большинство которых находилось в Южном Казахстане. В отличие от официальных мечетей, находившихся под прямым государственным контролем, проявления “народного” (бытового) ислама, рассматривались как трудно поддающиеся государственному надзору. Не случаен, поэтому документ 1959 г. о запрете на посещение “святых мест” - мазаров, из существовавших 24 было официально закрыто в Южном Казахстане - 14 мазаров, в том числе Ахмеда Ясави, Арыстан-баба и других¹⁸.

О том, что, несмотря на постоянную борьбу с религией, осознание религиозной принадлежности сохранялось, свидетельствуют, отмечаемые в официальных документах “трудности” в этом направлении.

Например, в 1987 г. отмечалось повышение религиозности в южных районах Казахстана за счет эмигрантов из Китая - прибывших уйгур и казахов, которые, как указывалось в документе, “отличаются большей религиозностью, фанатизмом”. Кроме того, фиксируются факты проведения похорон по мусульманскому обычаю “не только верующих, но и коммунистов, партийных и советских работников”¹⁹.

Таким образом, в рассматриваемый период истории не произошло полного вытеснения ислама атеизмом как государственной идеологии. Этому способствовало, с одной стороны, хотя и формальное, но конституционное закрепление свободы вероисповедания, с другой стороны, укрепление значимости этнического фактора вследствие политики формирования союзного советского государства на этнонациональной основе.

Именно поэтому стало возможным сохранение ислама как части этнической идентификации. Другое дело, что вследствие жестких ограничений на проявление религиозной идентичности,

осознание принадлежности к исламу имело символический характер, не имея самостоятельной социальной или культурной значимости.

¹ Из обращения СНК РСФСР ко всем трудящимся мусульманам России и Востока - Декреты Советской власти. М., 1957. Т. 1.

² Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898-1986), М., 1917-1922, 1983. Т. 2. С. 237.

³ Преодолевая религиозное влияние ислама. Сборник документов и материалов. Алма-Ата, 1990. С. 89, 97, 98.

⁴ Там же. С. 20, 117.

⁵ Архив Президента РК, Ф. 141, оп. 1, дело 980, л. 102.

⁶ Там же. Л. 103.

⁷ ЦГА РК. Ф. 81, оп. 4, д. 15, л. 102.

⁸ ЦГА РК. Ф. 789, оп. 1, д. 26, д. 77 об.

⁹ ЦГА РК. Ф. 789, оп. 1, д. 29, л. 9.

¹⁰ Архив Президента РК. Ф. 141, оп. 1, д. 12819.

¹¹ Преодолевая религиозное влияние ислама. С. 179.

¹² ЦГА РК. Ф. 2079, оп. 1, д. 219, л. 3.

¹³ ЦГА, РК Ф. 1711, оп. 1, д. 81, л. 3.

¹⁴ ЦГА РК. Ф. 1711, оп. 1, д. 89, л. 43.

¹⁵ ЦГА РК. Ф. 2079, оп. 1, д. 238, л. 100.

¹⁶ ЦГА РК. Ф. 1711, оп. 1, д. 81, л. 8.

¹⁷ ЦГА РК. Ф. 1711, оп. 1, д. 68, л. 9.

¹⁸ ЦГА РК. Ф. 1711, оп. 1, д. 1, л. 4.

¹⁹ ЦГА РК Ф. 2079, оп. 1, д. 281, л. 43-45.

КАЗАХСТАН ПОСЛЕ ОБРЕТЕНИЯ

НЕЗАВИСИМОСТИ

Особенности проявления религиозного фактора на пост-советском пространстве

В совокупности факторов, оказывающих влияние на современное социально-политическое развитие стран бывшего Союза, отличающихся этнокультурным многообразием, религия заняла свое особое место. Будучи во-многом отражением противоречивых этнополитических и этно-культурных процессов, она все чаще становится самостоятельной политической силой, выходящей за рамки собственно религиозной жизни¹. В этом случае может происходить политизация религиозного фактора, последствия которой, как свидетельствует пост-советская действительность, имеют преимущественно дестабилизирующий характер. Достаточно назвать противоречия и конфликты с вмешательством религии или на конфессиональной почве в Украине, Эстонии, Таджикистане, Узбекистане странах традиционного распространения христианской и мусульманской религий. При этом проявляются особенности в политизации конфессионального фактора, обусловленные, прежде всего, спецификой этнокультурной и этнополитической жизни, политической культуры народов этих государств, национально государственного строительства, роли той или иной религиозной идеологии в обществе.

Так, если в одних случаях, конфессиональный фактор дополняет межэтнические противоречия и конфликты, сопровождая рост обостренного национального самоутверждения, то в других, он может становиться мобилизационной силой в политических процессах. В любом случае, вмешательство религии в социально-политическое развитие лишь осложняет его, расширяя

спектр конфликтогенных факторов. При этом существует определенная зависимость от типа той или иной религиозной идеологии.

В странах преобладания христианской традиции, имевшие место конфликты проявляются как следствие дезинтеграции внутри одной религиозной системы, в частности, в рамках православия. С одной стороны, между Русской Православной Церковью (РПЦ) и религиозными православными объединениями в новых государствах, с другой - как межконфессиональная конкуренция между РПЦ и другими христианскими (например, католической в Западной Украине) общинами. Эти процессы в полной мере отразили сложности выстраивания новой системы отношений между бывшими метрополией и окраинами в постсоветскую эпоху, во-многом отягощенные комплексом, как этнических обид, так и утерянного статуса "первого среди равных". В Молдавии, Украине, Эстонии религиозная полемика о статусе и духовной юрисдикции местной православной церкви вызвала бурный общественный резонанс в этих странах, зачастую сопровождавшийся открытыми столкновениями между противостоящими сторонами религиозного конфликта, вовлечением в межконфессиональный конфликт политических партий, в отдельных случаях и государства.

В то же время, в государствах с преобладанием мусульманской традиции религиозный фактор стал частью политической мобилизации оппозиционных сил в противодействии пост-коммунистическим номенклатурным режимам. Это Таджикистан, где одна из воюющих сторон в гражданской войне представлена оппозиционными исламскими деятелями. В соседнем Узбекистане "народный ислам" в лице исламских движений, возникших в конце 80-х годов, и части независимого мусульманского духовенства представлял серьезный политический вызов официальной власти. В результате, ответом на него стали политика запрета исламских движений, преследование неугодных мусульманских духовных деятелей, тотальный контроль государства над деятельностью исламской общины.

Для характеристики роли религии в обществе и государстве важное значение приобретает степень полиэтничности и полирелигиозности населения того или иного государства, поскольку за время существования в рамках советской системы, большинство республик приобрели эти признаки. Не ставя специальной задачей исследование роли религии в многонациональных обществах пост-советских государств, можно тем не менее констатировать, что межрелигиозные противоречия не стали основной причиной межэтнических противоречий и конфликтов, широко распространившихся на территории бывшего советского пространства. Это можно объяснить и тем, что религия, безусловно, оставаясь частью этнической идентичности, тесно переплеталась с ней.

Под давлением государственной идеологии, неотъемлемой частью которой стала массовая атеизация, религия "оттеснялась" этничностью, которая стала основой советского национально-государственного устройства. С крахом наднациональной коммунистической идеологии и "взрывом" этноцентризма, религиозная принадлежность стала естественным образом дополнять и, соответственно, усугублять межэтническую дистанцию.

Религиозная ситуация в современном Казахстане

Казахстан - это государство не только с особой полиэтничной, но и поликонфессиональной структурой населения. Эта особенность в ее дуальности, когда из проживающих здесь 131 этнических групп, 82% составляют две наиболее многочисленные этнические общности: казахи (48%) и русские (34%), традиционно относящиеся к двум религиозным общинам. Казахи - мусульмане сунниты и русские - православные христиане. Остальные 18% составляют другие национальности, относящиеся к различным религиозным группам.

Представляя наиболее крупные общины в стране, мусульманское и православное руководство приглашаются официальными властями на торжественные мероприятия, юбилеи и т.п., демонстрируя таким образом, существующую поликультурность общества.

Всего же, в Казахстане, согласно официальным данным, к началу 1996 г. действовало 1503 религиозных объединений, принадлежащих к почти 30 конфессиям, в том числе традиционным и "новым религиям". Мусульманские религиозные общины составляют большинство - 679, православные - 185. В целом же эти две конфессии составляют больше половины - 57% от общего числа всех религиозных общин².

С 1989 по 1997 годы не только возросло число религиозных объединений в Казахстане, но и изменилось их соотношение. На 1 января 1989 г. их было всего 671, но наиболее многочисленной была община Евангельских христиан-баптистов - 122 объединения, православная община составляла 62 группы, в то время как мусульманских объединений было меньше 46. При этом, в совокупности, православные и мусульмане составляли только 22.3% от общего числа религиозных общин.

Таким образом, произошел резкий рост числа мусульманских и православных объединений. Вместе с тем, сократилось количество ранее многочисленных религиозных объединений Лютеранской церкви с 171 до 110, что было вызвано широкой миграцией ее основных прихожан, этнических немцев, в Германию. Больше стало католических объединений - от 42 до 73.

Некоторые религиозные общины, такие как мусульманская, православная, католическая, имеют в республике свои духовные администрации. Например, РПЦ представлена тремя духовными епархиями, находящимися в непосредственном подчинении Московскому Патриархату.

Таким образом, религиозное многообразие в Казахстане не позволяет отнести его к стране с абсолютным доминированием какой-либо одной религиозной традиции. Как свидетельствует

история, подкрепленная материальными свидетельствами, в разное время на территории Казахстана сосуществовали и взаимодействовали различные религиозные традиции, включая локальные древние тюрко-монгольские культы, зороастризм, манихейство, буддизм, различные направления христианства и ислам³. Можно сказать, что современное культурно-религиозное многообразие казахстанского общества имеет глубокие корни, уходящие в историю Евразии.

Новым явлением современной религиозной жизни Казахстана с начала 90-х годов стало появление “новых религий”, ранее неизвестных здесь, но уже широко распространившихся в мире, таких как “Общество Сознания Кришны”, Бахаи, некоторых ново-христианских деноминаций, и других, основанных зарубежными миссионерами. Эти религиозные течения, называемые иногда сектантскими движениями, в отличие от традиционных религий, как правило, не связаны этничностью, их социальную базу в основном составляет молодежь.

С либерализацией общественно-политической обстановки в стране, обеспечившей в том числе реальное право на религиозную свободу, стало возможным поставить вопрос о религиозной идентификации, хотя и с определенной долей относительности. Это обусловлено тем, что в Казахстане, как и в других постсоветских государствах, отсутствует официальная регистрация религиозной принадлежности. Первая и последняя официальная идентификация по признаку вероисповедания проводилась в бывшем Советском Союзе в ходе Всесоюзной переписи населения 1937 г.⁴.

Как показывают выборочные социологические опросы населения республики, проведенные в последние годы, определенный процент населения являются либо неверующими и не определившимися в своих религиозных предпочтениях, либо исповедующими “чужие” религии. Хотя процент последних довольно незначителен и в целом не отменяет традиций сложившихся “национальных” религий, тем не менее, он свидетельствует о новых тенденциях в современном развитии

этно-конфессиональных процессов. С этим связаны случаи несовпадения этнической и традиционной религиозной принадлежности.

Православие исповедуют, кроме русских, основные группы славянского населения республики, среди которых украинцы, белорусы, а также тюркоязычные чуваша. На этнополитическую активность русского населения конфессиональный фактор практически не влияет. Вместе с тем, на ее начальных этапах радикальные этноориентированные течения, в частности, среди казачества, традиционно включающего в свою идеологию православие, пытались использовать казахстанскую православную церковь для проведения ритуального обряда освящения. Поскольку такие действия могли трактоваться как поощрение церковью провозглашавшихся рядом казачьих объединений открытых призывов к сепаратизму, ведущих к обострению межэтнических отношений, православное духовенство осудило подобный радикализм.

Мусульманская община, помимо казахов, составляющих в ней большинство, представлена 18 тюркоязычными этническими группами, в числе которых: узбеки, татары, уйгуры, азербайджанцы и другие. Кроме того, к мусульманам относятся ираноязычные таджики и курды, а также дунгане, чеченцы и ингуши.

Фактически, независимость Казахстана стала импульсом развития, прежде всего, казахской этничности, что сопровождалось интенсивным поиском адекватной духовной основы, способной доказать историко-культурное право казахской этнической группы на "свою" государственность на своей исторической родине. Этому способствовало то, что в основу государственного строительства закладывался принцип "этнического ядра" или "государствообразующей нации". В условиях полиэтнического общества, отождествление государства с "коренной" этнической группой вызвало болезненную реакцию со стороны неказахских общностей. В свою очередь, это закономерно усилило поляризацию общества по этническому основанию, частью которого стала и религия.

Между тем, в межэтнических отношениях двух наиболее многочисленных этнических групп - казахов и русских, конфессиональный фактор, являясь дополнительным разделителем, не стал причиной возникновения межгрупповых противоречий. Это обусловлено, с одной стороны, историей их взаимоотношений в досоветском прошлом, в которых, несмотря на всю их сложность, религиозные различия не актуализировались. С другой стороны, опыт совместного проживания в недавнем атеистическом прошлом во-многом способствовал формированию свободного от религиозного влияния мировосприятия.

Так, присоединение казахского общества к Российской империи не сопровождалось его насильственной христианизацией. Напротив, на начальном этапе российская власть поощряла более основательную исламизацию широких слоев казахского общества с тем, чтобы непонятное и, значит, неуправляемое, "язычество" сменилось более организованной, а значит управляемой, с административной точки зрения, исламской общиной. Более поздние попытки православного миссионерства в казахской степи, оказавшиеся в целом неудачными, также не свидетельствовали о политике насаждения православия. Согласно архивным материалам, наблюдались и обратные случаи, а именно обращение в ислам представителей русского населения в степи. Таким образом, история отношений между православием и исламом на территории Казахстана не была отягощена грузом непримиримых противоречий. [См. Главу 3]

В силу этностадиальных особенностей и влияния советского атеистического образа жизни, религия, как для казахов, так и для русских в Казахстане находится в подчиненном положении по отношению к этничности. В то же время, есть отличия между двумя этносами по степени значимости религиозной идентификации. Согласно опросам общественного мнения, проведенным в 1993-94 г.г., подавляющее большинство казахов 78,8%, отнесло себя к мусульманам, оставшиеся 20% определили себя как неверующие (для сравнения, число кыргызов в соседнем Кыргызстане, относящих себя к мусульманам, было больше и составило 95%). В то же время,

процент русских в Казахстане, определивших себя как православные христиане, составил только половину опрошенных. Эти данные подтверждаются результатами этносоциологического исследования, проведенного в ряде городов Казахстана в 1993 г. Они показали, что 76% казахов идентифицировали себя как мусульмане. В то же время, почти половина русского населения - 45%, причислила себя к неверующим⁵.

Существующие различия во-многом обусловлены социально экономическими особенностями, а именно тем, что казахи являются преимущественно сельскими жителями, составляя только около 30% от всех городских жителей, в то время как русские представляют собой более урбанизированную группу, 51% которых проживает в городе. Таким образом, тесная связь этнического и религиозного начал более присуща казахской общности, менее затронутой модернизацией, одним из основных следствий которой является секуляризация, ослабление уз традиционного общества.

Таким образом, в межэтнических отношениях казахов и русских, народов с разной религиозной традицией, конфессиональный фактор сам по себе не является причиной их возможного обострения. В то же время, по мере дальнейшей актуализации этнических ценностей, которой, как правило, оборачиваются во-многом декларативные лозунги "возрождения национальной культуры", соответственно возрастает и роль религии как дополнительного элемента межэтнического отчуждения. Вследствие этого может расти этнокультурная дифференциация между этническими группами с разной религиозной традицией. Очевидно, что это делает проблематичным формирование гражданского государства и национальную интеграцию в обществе с высокой степенью фрагментированности. С другой стороны, в условиях этнокультурной мозаичности казахстанского общества, когда религиозная принадлежность служит дополнительным дифференцирующим фактором, придание значимости

религиозному фактору в качестве важного этноопределяющего элемента, может усугубить культурную изоляцию народов с разной религиозной традицией.

Таким образом, религия играет неоднозначную роль в этнополитических процессах в Казахстане. Рост этнического самосознания ведет к возрастанию роли религии как дополнительного фактора этнокультурной дифференциации между разными этническими группами. Следствиями этого являются рост взаимного отчуждения и этнической дистанции. Подчеркивание приоритета общегражданских интересов в многонациональном государстве делает возможным снятие проблемы политизации этничности и ее составных элементов, в том числе религиозного.

Особый характер в условиях религиозной свободы и совпадения религиозной и этнической принадлежности приобрели межконфессиональные отношения. Хотя две наиболее крупные конфессии, мусульманская и православная, исторически заняли свои этнические “ниши” в обществе, они столкнулись с “духовными конкурентами” в лице новых религий, появившихся в Казахстане в перестроечную эпоху. Перенесенные на местную почву, эти религиозные движения стали выделяться, прежде всего, своим этническим многообразием, “снимая” в отличие от традиционных религий, этническую дифференциацию между своими последователями. Космополитизм нетрадиционных религиозных общин в условиях Казахстана в своеобразной форме представляет собой специфический пример преодоления значимости этнического фактора. В то же время, смена традиционной религиозной принадлежности не означает отказа от этничности или ее потери. Например, с включением представителей казахского этноса в немусульманские общины, духовная литература, в том числе Библия, религиозные издания “Общества Сознания Кришны”, а в некоторых объединениях и религиозные службы стали переводиться на казахский язык.

Как нетрадиционные течения Азии (кришнаизм, бахаизм), так и ответвления западного христианства (в основном, различные протестантские течения) получили преимущественное распространение в городской среде, особенно среди молодежи. Разумеется, что космополитизм зарубежных религиозных миссий в известной степени нарушает складывающуюся монополию традиционных конфессий в их основных этнических группах. В этой связи последовала негативная реакция со стороны мусульманского духовенства, а также определенной части этноориентированной казахской интеллигенции. Они стали рассматривать религиозный выбор и случаи прозелитизма среди казахов, обращающихся в другие религии как “разрушение” или “предательство” казахской нации. Эта озабоченность сохранением этно-культурной “чистоты” вызвала неприятие самого факта распространения новых религий, движение за их ограничение и запрет. Так, в 1994г., в газете мусульманского духовного управления (муфтиата) появилось открытое письмо мусульманских религиозных руководителей Казахстана, выражавшее беспокойство по поводу обращения казахов в другие религии, что свидетельствовало, по их мнению, об “отречении от религии предков”. Заявлялось также о необходимости внесения поправок в действующее законодательство с тем, чтобы “запретить казахам обращаться в другие религии” (кроме ислама- А.С.)⁶.

Между тем, очевидно, что исламская конфессия является одной из крупных в республике, как по числу своих общин, так и по количеству культовых зданий (мечетей). Религиозные меньшинства значительно уступают им в этом плане. Так, например, “Общество Сознания Кришны” насчитывает в более чем миллионном городе Алматы всего 150 членов, меньше половины которых составляют казахи*. Так что вряд ли приходится говорить о “тысячах молодых казахов”,

* Из документов “Общества Сознания Кришны” в Алматы о социальном и этническом составе общины.

обращающихся в кришнаизм, христианство и другие религии, как это настойчиво пытаются представить на страницах казахскоязычных СМИ.

Таким образом, существуют сложности в межконфессиональных отношениях между мусульманским духовенством и религиозными меньшинствами, что свидетельствует о необходимости межрелигиозного диалога в обществе. Впрочем, подобное беспокойство относительно распространения “зарубежных” религий стало довольно типичным для многих республик бывшего Союза, в том числе и немусульманских. Так, например, в июне 1998 г. Государственной Думой России был принят новый закон “О свободе совести и о религиозных объединениях”, имеющий, на наш взгляд, дискриминационный характер по отношению к религиозным меньшинствам. Согласно этому закону, только традиционные религии, и, прежде всего православие, “как неотъемлемая часть общероссийского исторического, духовного и культурного наследия, равно как и многомиллионный ислам, а также буддизм, иудаизм” имеют полные законные права на территории России. Таким образом, законодательно было закреплено фактическое неравноправие религиозных общин. Более того, в Узбекистане, согласно недавно принятой новой редакции закона о религиозных организациях, запрещено “обращение верующих одних конфессий в другие (прозелитизм), а также любая миссионерская деятельность”⁷.

В новый текст Конституции Казахстана была внесена статья о зарубежных религиозных объединениях, деятельность которых, равно как “назначение иностранными религиозными центрами руководителей религиозных объединений в Республике”, осуществляются по согласованию с государственными органами Казахстана (статья 5). Но для Казахстана, в силу особенностей его этнической и религиозной композиции, данная проблема более сложна, чем это может показаться с первого взгляда и имеет свою специфику. Как представляется, новые религиозные течения лишь дополняют уже сложившуюся мозаичность религиозной жизни в Казахстане и никак не могут “вытеснить” существовавшие здесь веками традиционные

религии. Вряд ли стоит говорить о том, что существуют неотъемлемые права человека на религиозную свободу, в том числе и быть неверующим.

Другое дело, что в связи с деятельностью ряда религиозных движений, практикующих опасные для человеческой жизни и психики ритуалы, и запрещенные во-многих странах, в обществе сложилось настороженное отношение ко всем "новым религиям" или религиозным меньшинствам. Очевидно, что сложнее выявлять преступные религиозные группы и пресекать их деятельность законным путем, нежели применять запретительные меры в отношении всех религиозных меньшинств, подходить к ним с заведомо обвинительных позиций. Но, как показал прошлый опыт, тотальное запретительство не решает проблем, а лишь загоняет их вглубь и порождает очередной правовой беспредел.

Современный ислам

Характеризуя современные процессы, связанные с исламом в Казахстане, часто используют понятие "исламское возрождение". Это представляется скорее данью традиционным установкам, поскольку в действительности речь идет зачастую о совершенно новых явлениях и процессах в сфере жизнедеятельности исламской общины. Показательно, что ярче всего этот процесс проявился в сфере официального ислама, активизации исламской догматики, культовой практики.

Следствиями обретения религиозной "независимости" стали: образование первого в истории Казахстана самостоятельного мусульманского духовного управления (муфтиата) в 1990 г.* Создана сеть исламского образования, в том числе: высшее учебное заведение Исламский институт с двухгодичным обучением в г. Алматы, который к 1996 г. окончили 300 человек,

* Выход из подчинения САДУМ, на наш взгляд, не только стал фактом религиозной жизни Казахстана, но и по-своему отразил латентные центробежные тенденции его политической реальности, приведшие в конечном итоге к образованию в декабре 1991 г. независимого государства.

распределенные имамами в мечети страны, при ряде мечетей создаются курсы по подготовке низшего звена священнослужителей, религиозным просветительством занимаются в кружках и воскресных школах. Как правило, в них обучают арабской письменности и основам ислама. Кроме того, студенты направляются на учебу в зарубежные страны. Так, в 1996 г. 80 человек учились в известном исламском университете Аль-Азхар в Египте, 100 студентов - в Турции, 20 - в Пакистане⁸.

С 1992 г. издается исламская казахскоязычная газета "Иман", впоследствии преобразованная в журнал "Ислам алемы" (Мир ислама) Впервые, в 1990 г. Коран был опубликован в переводе на казахский язык, стала выпускаться и распространяться исламская пропагандистская литература (как правило, переводы зарубежных исламских книг и руководства по исламскому культу, в том числе, поступающие из России и Турции).

Широкий размах получили строительство и реконструкция мечетей: согласно данным муфтиата, в республике насчитывается более 5 тыс. мечетей (например, если в 1979 их было 25, в 1990 - только 63). За четыре года после независимости паломничество в Мекку совершили 1000 человек.

Неравномерность проникновения исламской религии в географическом плане определили соответствующие различия в степени интенсивности проявлений ислама в разных частях Казахстана. К этому можно добавить существующие различия в культурных ориентациях между городом и селом. Одним из постоянно действующих факторов является инорелигиозная среда, окружающая ислам в полиэтническом Казахстане.

Официальная мечеть поддерживает прямые связи с зарубежными мусульманами стран Востока, дающими средства на религиозные нужды, реставрацию памятников исламской культуры, строительство мечетей, распространение религиозной литературы, в первую очередь Корана⁹. В целом, официальное мусульманское духовенство демонстрирует лояльность государству и не выходит за рамки религиозной деятельности.

В тоже время, не всегда это может совпадать с конкретными действиями. Как известно, в республике действуют ряд нетрадиционных религиозных общин, как, например, “Сознание Кришны” (ISCON), бахаиты и другие, получившие популярность в обществе. Эта проблема стала предметом дискуссий среди некоторых слоев казахской интеллигенции, но особо негативно была воспринята мусульманским духовенством. Как отмечалось выше, это привело к появлению в 1994г. в газете муфтиата “Иман” открытого письма мусульманских религиозных руководителей Казахстана, выражавшее беспокойство по поводу принятия казахами другой веры, что свидетельствовало, по их мнению, об “отречении от религии предков”.¹⁰

В Кыргызстане, например, общество “Дааватуль ислам” пыталось собрать подписи среди населения в поддержку своего требования запретить деятельность христианских миссионеров в столице республики¹¹.

Следует отметить, что религиозная свобода, освобождение от некогда тотального государственного надзора, обернулись и своими трудностями для жизнедеятельности мусульманской общины в целом. Во-многом они были вызваны отсутствием развитых институциональных традиций исламской общины на территории Казахстана на протяжении последних трех столетий, не было независимого муфтиата, авторитетных и популярных в народе исламских духовных лиц и т.д. Можно сказать, что к столь быстрому обретению самостоятельного и независимого статуса исламской общины мало кто был готов. Поэтому не случайно, что в центре внимания общины оказались вполне мирские проблемы по поводу неожиданно открывшегося доступа к ресурсам, власти, должностям, заграничным поездкам и т.п. События, связанные с захватом Алмагинской мечети группой молодежи в 1992 г., противоречивое отношение к руководству Муфтиата в среде мусульманского духовенства, происходящая смена поколений в его рядах в известной степени отражают существующие проблемы мусульманской общины.

В Казахстане нет политических партий или организаций, выступающих за внедрение исламских социально-политических установлений в жизнь общества и построений теократического государства. Не случайно, к примеру, что при создании в 1990 г. Исламской партии возрождения на съезде мусульман Советского Союза в г. Астрахани не было представителей от Казахстана.

В начале 90-х годов, незарегистрированная политическая группа "Алаш" пыталась придать себе имидж "исламской партии", но эта попытка явилась бесперспективной в силу разных причин. С одной стороны, это было попыткой перенести идеи зарубежных идеологов-исламистов, не нашедших отклика в Казахстане, с другой - оказал свое действие законодательный запрет на создание религиозных партий. В целом же, суть идеологии этой группы молодых интеллектуалов отражала настроения национально-радикально ориентированной части казахского общества того времени. Фактически, в области политического устройства "Алаш" предлагала светскую модель государства, в основе которой лежали не принципы исламского права, а демократические нормы европейского образца¹². Уже к 1993 г. эта группа распалась.

Данный факт подтверждает известный тезис о том, что ислам в Казахстане, в силу исторических особенностей его распространения здесь, специфики формирования и развития религиозно-культурных, политических процессов в казахском обществе, не стал решающим фактором социально-культурной и политической жизни.

В то же время, свое место в пестрой общественной жизни заняли религиозно-культурные общества, многие из которых по своему составу были женскими, например, "Лига женщин-мусульманок", "Ассоциация Фатима", движение "Рифах" и так далее. Они ориентированы на культивирование этнической и религиозной самобытности народов с мусульманской традицией, что на практике отождествляется с воссозданием патриархальных ценностей традиционного общества, деятельность их носит просветительский, благотворительный характер. Во главе этих общественных течений стоят, как правило, люди со светским

образованием. Одной из первых была создана в 1990 г. “Лига женщин мусульманок Казахстана”, издающая с 1993 г. газету “Ақ босаға” (Светлый порог) Цели этой организации: возрождение национальных семейно-бытовых традиций, помощь обездоленным, религиозное обучение девушек¹³. В 1992 г., по специально созданной программе “Коран курсы” Лига организовала для представительниц республики обучение основам ислама в турецких религиозных школах, изучение турецкого и арабского языков¹⁴. Примечательным было, учитывая ту роль, которую сыграл суфизм в религиозной истории казахов, создание в 1992 г. в Алматы “Суфийского братства”, духовно-философского общества. Общество объединило философов, писателей, деятелей культуры, чтобы “изучить и осмыслить мусульманскую суфийскую философию”¹⁵.

В Казахстане, на наш взгляд, следует использовать уже наработанные достижения в построении светского модернизированного общества. В этом плане он отличается от мусульманских стран Востока, где большинство населения к концу XX века до сих пор остается безграмотным, в рамках религиозного мировоззрения средних веков. Успех афганских Талибов служит одним из ярких тому доказательств.

Именно поэтому, на фоне отягчающих социальных издержек, резкого материального расслоения, в Казахстане чрезвычайное значение приобретает фактор образования. При условии продолжающегося снижения доступа к современному образованию, в первую очередь, на уровне школы (по некоторым данным, уже 14% казахстанских детей не ходят в школу), будет расти слой безграмотного населения. В то же время, происходит никем не контролируемый рост религиозного образования, как правило, бесплатного, в форме воскресных кружков и школ при мечетях, медресе и т.д. Это означает, что для социально обездоленных слоев населения единственно доступным становится религиозное образование, конечно, не способное заменить собой полноценное обучение в светской школе. Кроме того, благодаря финансовой и идеологической поддержке зарубежных мусульман, мусульманские школы и медресе

имеют возможность содержать учеников на полном довольствии, что естественно, привлекает в них представителей неимущих слоев.

Хотя нет прямой угрозы превращения Казахстана в одну из мусульманских стран с большинством экономически обездоленного и безграмотного населения, тем не менее, при дальнейшем росте резкого социального расслоения и негативных тенденций в социальной сфере, темпы модернизации могут существенно замедлиться.

Одним из постоянно действующих факторов является инорелигиозная среда, окружающая ислам в полиэтническом Казахстане. Исторически сложившееся сосуществование ислама и православия на этой территории способствовало тому, что они являются менее ортодоксальными, чем православие в России или ислам на Ближнем Востоке.

Можно утверждать, что общественное сознание, в целом едино в том, что разделяет светское и религиозное начала в отношении к власти. Свидетельством этому может служить отсутствие в Казахстане явления политического ислама в той или иной форме. К настоящему времени, в Казахстане отсутствует соответствующая социо-культурная ниша для активности политического ислама, в том числе в форме партий и движений.

Следует признать, что на фоне обостренного этнического самосознания, переплетенного с религией, общеказахстанская национальная интеграция в условиях сегментированного по нескольким основаниям общества еще более усложняется. Очевидно, что удовлетворение социо-культурных потребностей, в частности, в религиозной сфере, не должно выходить за рамки частной жизни граждан. Без осознания того, что религия является исключительно сферой личной жизни и не должна санкционировать нормы социально-политической жизни, переход к гражданскому обществу и правовому государству становится проблематичным. Одним из условий интеграции фрагментированного казахстанского общества может стать

содействие государством активному межрелигиозному диалогу. Как представляется, только в этой сфере религиозной жизни может присутствовать роль государства.

Оценивая роль и место ислама в современном Казахстане, отметим, что налицо несомненное возрастание интереса к нему. Это обусловлено, на наш взгляд, не столько тем, что для казахов, как и для других, проживающих в республике народов с мусульманской традицией, главным фактором, определяющим их политическое поведение, стало осознание принадлежности к многонациональной исламской общине - умме. Примечательно, что это соотносится с тем, как Мюриель Эткин характеризует национальную идентичность мусульманских народов в Центральной Азии в целом: "Исламский компонент в национальной идентичности в Центральной Азии не всегда привносит с собой глубокое чувство принадлежности к более широкой, наднациональной исламской общине..."¹⁶. Более приоритетным для них является важность этнической идентичности, частью которой, наряду с языком, осознанием исторической, территориальной общности, является ислам

Успешное национально-государственное развитие Казахстана требует консенсуса различных социальных групп относительно создания демократического общества. Открывающиеся в этом случае благоприятные условия для экономического роста, сделают несущественным обращение к каким-либо абстрактным, в том числе религиозно-политическим, альтернативам развития общества. В то же время, сам по себе религиозный фактор, как свидетельствует история и современная реальность, не является источником возникновения напряженности или конфликтов, в том числе в межнациональных отношениях.

Ислам и этничность

Как отмечалось выше, мусульманская община, помимо казахов, составляющих в ней большинство, представлена еще 17 тюркоязычными этническими группами, в числе которых: узбеки, татары, уйгуры, азербайджанцы и другие. Кроме того, к мусульманам относятся ираноязычные таджики и курды, а также дунгане, чеченцы и ингуши.

Исторически сложилось, что традиционно большая степень исламизации среди мусульманских народов в Казахстане присуща узбекской, уйгурской общинам, компактно населяющими юг страны. Это обуславливает большую степень религиозности и значимость ислама в южных регионах по сравнению с северными и восточными. На западе страны, с преимущественно казахским населением, ислам имеет более символическое значение, поэтому слабо присутствует даже в обыденной жизни, несмотря на общее усиление интереса к религии.

В то же время, следует признать, что принадлежность различных этнических групп к одной конфессии не ведет к снятию межэтнических противоречий между ними. Строительство новой государственности, ассоциирующееся, прежде всего с национальным возрождением казахской этнической группы (отдельный вопрос - чем это было вызвано), косвенно сказалось также и на религиозной жизни мусульманской общины.

С созданием самостоятельного мусульманского духовного управления в Казахстане, строительством мечетей, активизацией религиозной жизни в целом, существенно расширились организационные и материальные возможности мусульманского духовенства. Поэтому вопросы кадрового обеспечения религиозных учреждений (мечетей, исламских учебных заведений) мусульманскими духовными лицами приобрели особую значимость.

Традиционно, в местах компактного проживания неказахских мусульманских народов духовенство было, соответственно, неказахское. Обиходным стало называние появляющихся мечетей согласно этнической принадлежности: уйгурская, татарская и т.д. Например, в Алматинской области на средства Исламского религиозного фонда Турции были выстроены 3 мечети в октябре 1996 г. Причем, это строительство курировало руководство республиканского совета Общества турков Казахстана¹⁷.

Следует добавить, что традиция этнической дифференциации мусульманской общины имеет свои истоки в историческом прошлом. [См. Главу 2]. Поэтому, начавшаяся в начале 90-х годов “коренизация” мусульманских кадров, особенно в местах компактного расселения узбекского, уйгурского населения, соответственно, была воспринята как ущемление прав неказахских групп. Так, назначение имама-казаха в одну из мечетей г. Чимкента в 1993 г, где долгое время служил имам узбекской национальности, вызвало недовольство местной узбекской общины, традиционно компактно проживающей в Южном Казахстане. Лишь благодаря усилиям местных властей, удалось предотвратить возможный межэтнический конфликт.

Ислам и казахская идентичность

Исторически ислам не был для казахов формой социальной организации, а являлся одним из элементов коллективной идентификации, включающей родовую, племенную, этническую принадлежность. Следует заметить, что история ислама в Казахстане не сопровождалась развитой системой исламских религиозных институтов, равно как устойчивой системой религиозного образования. Это было обусловлено, прежде всего, спецификой исламизации в преимущественно кочевом казахском обществе. В то же время, попытки определенной части казахского общества абсолютизировать роль ислама в казахской истории и культуре не столько

обусловлены исторически, сколько являются естественным отражением современного этапа мифологизации истории в целях строительства и укрепления национального государства.

Обращение к исламу определенной части общества актуально для нее прежде всего в плане возрождения казахского национального бытия, что предполагает, в первую очередь, возрождение казахского языка, нравственных ценностей. Ислам для нее важен не столько как мировоззренческая система, сколько как часть исторической памяти нации, что в целом естественно для современного этапа этнического самосознания казахского общества. Не случайно, например, название одного из первых казахских историко-литературных и этнографических изданий "Ислам шапагаты" (Милосердие ислама). Его цель - не религиозное просвещение само по себе, а знакомство с историей народов Казахстана и Центральной Азии, с их преданиями, литературным наследием, обычаями и традициями¹⁸. Хотя для казахского общества характерно отождествление этнического и религиозного начал, в то же время ислам не был основой построения его социальной структуры.

Можно без преувеличения сказать, что присутствие ислама имеет скорее символический характер, чем реальное наполнение. Хотя, конечно, есть региональные различия, когда более религиозно население южных районов страны. В качестве иллюстрации могут служить слова имама районной мечети в Западном Казахстане, родом из Южного Казахстана: "У нас в Шымкенте очень много истинно верующих мусульман, а здесь не только молодежь, но и людей старшего возраста не дозовешься в мечеть по пятницам к жума-намазу"¹⁹.

Основным в формировании казахской идентичности является этническое начало, которое дополняется исламом. Не случайно, например, что в идеологии казахских этноориентированных движений самых разных направлений, от радикальных до умеренных, отсутствуют ссылки на ислам. Не нашли распространения просветительские или общественные движения, использующие ислам или ориентирующиеся на него.

В целом же, осознание исламской идентичности как части этнической, характеризует ментальность казахского общества в целом, хотя степень и глубина этого осознания будут различными для разных сегментов общества. Поэтому можно утверждать, что не существует какого-то единого подхода относительно роли и места ислама в казахской идентичности.

С одной стороны, ислам рассматривается как способ реконструкции и обретения казахской этнической и культурной идентичности в условиях новой независимой государственности. Например, типично утверждение о том, что: “Ислам - воспитание, ислам - культура, ислам - наука. Кто предал веру - предал народ”²⁰. И это вполне объяснимо, принимая во внимание то, что казахский этнос оказался на грани размывания своей культурной целостности, прежде всего по принципу владения казахским языком. В то же время, по разным социологическим данным, около 90% казахского населения считают себя мусульманами, что, конечно же, не свидетельствует об утере религиозной исламской принадлежности.

Вместе с тем, распространено мнение, что исламская религия не проникла глубоко в казахский дух и философию. Поэтому казахскую культуру и образ жизни в целом отличает синкретизм различных культурных традиций. В русле данного подхода можно рассматривать и понимание казахской религиозной идентичности высшими государственными лицами страны. Например, Президент Назарбаев считает, что у казахов “исторически шариат не смог вытеснить из их сознания нормы адата, более древней системы общественных установлений и обычного права, в котором нет места религиозному радикализму”²¹.

По мнению писателя Шахимардена Кусаинова, именно разные подходы к исламу послужили основой разделения тюркских племен в XVI в. на две народности: узбеков и казахов. Узбеки называли себя сторонниками шариата, а казахи - приверженцами Адата, доисламского права, казахи всю свою историю жили по “древним тюркским законам”²².

Неоднозначны мнения в отношении того, что считать “истинно” казахским духовным и религиозным наследием. Так, одни исследователи считают, что доисламские пласты казахской культурной идентичности следует отбросить: “языческое тенгрианство - пройденный этап, его основные возможности исчерпаны. Оно оставит свой глубокий след в обычаях, фольклоре, где-то уцелеет в сельской местности, ибо село - традиционный хранитель пережитков язычества. Язычество - вера варвара”²³. В то же время, другая часть интеллектуалов, придерживается иного мнения, утверждая, что не ислам “...являлся и является стержнем духовной жизни и культуры казахского этноса, а гораздо более древнее традиционное мировоззрение казахов, генезис которого восходит к доисламским верованиям, мифологии, эпосу.” Именно поэтому “менталитет казахов, менее других тюркских народов испытавших влияние ислама, значительно отличается от менталитета, к примеру, узбеков”²⁴. Утверждается, что, обращение к исламу не должно быть схоластичным, отгесняя в сторону традиционные казахскую культуру, мировоззрение²⁵. Таким образом, налицо различие в подходах к казахской религиозной идентичности, к роли и месту ислама, что свидетельствует о неоднородности современного казахского общества*.

В контексте исторически унаследованных тенденций развития казахской этничности, в том числе, жузово-родового деления, хотелось бы остановиться на получившем распространение тезисе о роли ислама как объединяющей силы для казахского этноса. В частности, утверждается, что “религиозные ценности или религиозная оболочка ислама выступают в качестве объединяющего духовного стержня этноса” и что “ислам мог бы стать надежной опорой зыбкому самосознанию казахов”, утверждая таким образом “братство в вере”²⁶.

* См.: Приложение 1, где приводится - анализ данных выборочного социалистического опроса, проведенного автором в 1993-1996 гг.

На наш взгляд, этот тезис в достаточной степени не учитывает отмеченных выше исторических особенностей исламизации среди казахов (символическое значение), равно как современной реальности Казахстана (этническое и религиозное многообразие). Ислам не может снять родовых различий, поскольку он служит для казахов этно-дифференцирующим фактором, то есть он отличает их от немусульманских народов. Ислам для казахского общества, так же как родовая идентификация, язык, территория является составной частью казахской идентичности. Это, можно сказать, некое коллективное представление о том, что значит "казахская нация". Но в то же время, оно может отличаться от представлений на индивидуальном уровне, что обусловлено неоднородностью общества, индивидуальными обстоятельствами. Поэтому может меняться иерархия и набор составляющих элементов идентичности²⁷.

На коллективном уровне идентификация, на наш взгляд, происходит прежде всего, через осознание значимости языка, что вполне понятно в условиях, когда казахский язык фактически не является средством, обеспечивающим современную коммуникационную сферу не только казахстанского, но и части казахского общества. На индивидуальном уровне набор и приоритеты идентичностей могут различаться, что зависит от конкретных обстоятельств, в том числе, социального происхождения, образования, возраста, места проживания и т.д. Например, исламская принадлежность может быть более приоритетной, чем родовая или гражданская идентификация. Или, наоборот, родовая идентификация доминирует над исламской.

Мы не берем во внимание те редкие исключения, когда религиозная принадлежность может быть неисламской, когда казахи принимают другую религию. В этом случае идентификация идет через язык, то есть этническую принадлежность.

Или, например, традиционное существование стоящих вне жузового деления таких социальных страт как “кожа” или “чингизиды” (торе), делает несущественным родовую идентификацию. Но и в том, и в другом случае, этническая принадлежность к казахской группе не исчезает. Человек, принявший другую религию или принадлежащий к вышеуказанным стратам, считает себя, прежде всего, казахом.

Таким образом, в целом, на уровне групповой идентификации ислам является одним из элементов казахской идентичности, наряду с языком, родовой принадлежностью, осознанием государства как государства казахской нации и общности исторической судьбы и территории. Таким образом, на наш взгляд, исламская идентичность не противоречит государственной идентичности: “в условиях многонационального Казахстана существует лишь один путь реализации общенациональных интересов, который заключается в обеспечении равенства всех народов при интегрирующей роли казахской нации”²⁸. Вместе с тем, на индивидуальном уровне могут существовать различные интерпретации идентичности, в том числе роли религиозной, касающейся места и роли ислама в казахском обществе.

Взаимоотношения государства и ислама

В основу строительства новой государственности заложены принципы невмешательства религии в политику и равноправия религиозных общин, запрета религиозных политических движений²⁹. В Законе о религиозных объединениях были определены принципы взаимоотношений между государством и религиозными организациями: отделение религии от государства, равенство всех конфессий, запрет на образование партий религиозного характера, право религиозных объединений на собственность и хозяйственную деятельность. Демократизация государственной системы сказалась и на отношении к религии. После обретения независимости был упразднен бывший надзирающий орган Совет по делам религий

при правительстве. В настоящее время не существует какого-либо официального органа по “делам религий”, вопросы координации связей с религиозными организациями переданы в ведение Министерства информации и общественного согласия.

Следует отметить и отсутствие какой-либо религиозной атрибутики в принятых государственных символах. Секулярный курс Казахстана, проводимый им во внутренней политике, отражается и в его международных связях. Казахстан является членом различных международных структур, в том числе европейских (ОБСЕ), и азиатских (ОЭС). Изначально была продекларирована многополюсность его внешней политики: “ориентация на Запад и Восток”³⁰.

Исходя из этой ориентации, следует рассматривать вступление Казахстана в ОИК (Организацию Исламской Конференции) в 1995 г. Как представляется, этот шаг был сделан из не столько из идеологических соображений, сколько из прагматических. Сотрудничество с этой организацией приняло ярко выраженную экономическую направленность, в рамках финансовой помощи Исламского Банка Развития, одного из органов ОИК ³¹.

В государственной символике и официальном протоколе отсутствуют религиозные атрибуты. В то же время, религиозный фактор оказывает косвенное воздействие на государственную политику. Прежде всего, это отражается в сфере внешнеполитических контактов Казахстана с зарубежными странами “исламского мира”. Традиционная значимость ислама и его символики в различных сферах социально-политической и в том числе внешнеполитической жизни этих стран являются общеизвестными фактами. Это сказывается и на межгосударственных контактах мусульманских стран с Казахстаном. В результате, вопросы сугубо религиозной жизни могут становиться объектом официальных межгосударственных переговоров и соглашений. Так, в ходе первого официального визита Президента РК в Египет в 1993 г. египетская сторона предложила направить на обучение в Аль-Азхар группы казахских студентов, а также за свой счет (10 млн. долларов) построить Исламский религиозный

центр в Алматы. К настоящему времени строительство этого центра уже близко к завершению. На наш взгляд, сложившееся религиозное многообразие Казахстана делало бы более предпочтительным решение о строительстве не столько религиозного комплекса, посвященного одной конфессии, сколько центра арабской культуры, представленной ее различными цивилизационными пластами, в числе которых древнеегипетский, христианский (коптский), исламский и другие.

Как представляется, это создает дополнительные возможности для различных зарубежных мусульманских организаций пропагандировать свое толкование и понимание исламского образа жизни, которое по многим параметрам не подходит казахстанским мусульманам. Очевидно, что национальные традиции, выработывавшиеся веками, оказывают влияние и на религиозные традиции, их форму и содержание.

Особое место во внешней политике Казахстана занимают отношения с бывшими советскими республиками Центральной Азии, близость которых в территориальном, историко-культурном, языковом, религиозном планах облегчает, на первый взгляд, их интеграцию. Вместе с тем слишком очевидные различия между этими государствами затрудняют реализацию этого процесса. И в данном случае интеграционный потенциал ислама не в состоянии "снять" эти различия, не вступая в противоречие с национально-государственными интересами народов Центральной Азии. В реальности, цели возможного объединения государств этого региона лежат скорее в сфере их стратегических интересов, и, прежде всего обеспечения национальной и региональной безопасности. С этой точки зрения, целесообразно расширение зоны стабильности и подключение других стран Азии, в том числе России. В этой связи, инициатива Казахстана о создании системы коллективной безопасности в Азии представляется вполне логичной. Таким образом, участие стран, имеющих различные

идеологические ориентации, должно предотвратить опасения относительно возможности создания какого-либо идеологизированного блока, в том числе на основе ислама.

Следует добавить, что в двустороннем договоре, подписанном в 1992 г. между Казахстаном и Узбекистаном, наиболее крупными государствами центральноазиатской части СНГ, речь шла о формировании "евро-азиатского интеграционного пространства"³².

Развиваются дипломатические, торгово-экономические, научно-технические и культурные связи на двусторонней основе с такими государствами, как Турция, Иран, Пакистан, Египет, и другими мусульманскими странами. В то же время, доля западноевропейских стран и США в инфраструктуре международных связей Казахстана более значительна.

¹ См.: например, Малащенко А.В. Конфессия в этнополитических отношениях в СНГ. С. 69-82; Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. Сб. статей. М., 1994. Российский центр стратегических и международных исследований.

² Данные Совета по делам религий Правительства РК, а также в: Современная религиозная ситуация в Республике Казахстан - Казахстан: реалии и перспективы независимого развития. М., 1995. См.: Трофимов - Религия в Казахстане.

³ См.: Орынбеков М.С. Вераования древнего Казахстана. Учебное пособие. Алматы, 1997.

⁴ Поляков Ю.А., Жиромская.В.Б., Киселев И.Н. Полвека молчания (Всесоюзная перепись 1937 г.) - Социологические исследования. Москва, 1990, №7. С. 69.

⁵ Опросы были проведены Республиканским центром изучения общественного мнения в 6 областях Казахстана. 7. Ian Bremer., Russians as Ethnic Minorities in the Soviet Successor States (Kazakhstan and Ukraine), 1993.

⁶ Иман. 1994, №6.

⁷ Закон Республики Узбекистан "О свободе совести и религиозных организациях" (новая редакция). Народное слово, 15 мая 1998 г.

⁸ Информация, касающаяся деятельности Духовного управления, количества мечетей, мусульманских священнослужителей, почерпнута из интервью с муфтием Ратбеком Нысанбай-улы журналу "Ислам алемі". 1996, № 1. С. 2-3.

⁹ В 1992 г. Фонд короля Фахда по изданию Корана принял решение направить 300 тыс. экземпляров Корана на казахском языке в Казахстан.

См.: Вечерняя Алма-Ата, 21.II.1992.

¹⁰ Иман. 1994, №6.

¹¹ Р.Абазов, А.Василивецкий, В.Пономарев. Ислам и политическая борьба в странах СНГ. Информационно-экспертная группа "Панорама", Агентство "Азия", Москва, август 1992.

¹² Хакк. 1992, №2.

¹³ Ислам шапагаты. 1991, №1. С. 7.

¹⁴ Казахстанская правда. 24.06.1992.

¹⁵ Вечерняя Алма-Ата. 20.10.1992.

¹⁶ Muriel Atkin. Religious, national, and other identities in Central Asia - Muslims in Central Asia: expressions of identity and change. Edited by Jo-Ann Cross. Duke University Press/Durham and London, 1992. P. 46-72.

¹⁷ Казахстанская правда. 30.10.1996.

¹⁸ Ислам шапагаты. 1991, № 1. С. 7.

¹⁹ "Ана тілі". 31.10.96.

²⁰ К. Адырбекулы "Казакка кашан дын сынер". Заман-Казахстан. 15.11.93.

²¹ Интервью Н.Назарбаева "Независимой газете", 28.04.98. С. 5.

²² Ш. Кусаинов "Государство казахов: Адат и Шарият" Казахстанская правда. 30.10.96.

²³ Ш. Нурпеисова "...Вновь становится Востоком" - Свободная мысль. 1995, № 3. С. 90.

²⁴ Н. Мустафаев "Доисламская культура и менталитет казахов" - Арай-Заря, п. 7-8-9, 1993. С. 14, 18.

²⁵ М. Жолдасбеков. Парасат. 1994, № 9.

²⁶ А.Жакина "Лига мусульманок: мир женщины - дом" - Мысль. 1996, № 4. С. 33.

²⁷ См.: Мюриель Эткин (Muriel Atkin) о таджикской идентичности. С. 65.

²⁸ Н.Назарбаев. Идеиная консолидация общества как условие прогресса Казахстана. Алматы, 1993. С. 22.

²⁹ Конституция РК 1995г., "Закон о религиозных объединениях Республики Казахстан". 1992.

³⁰ Казахстанская правда. 10.III.1992.

³¹ Токаев К.К. Под стягом независимости: очерки о внешней политике Казахстана. Алматы, 1997. С. 673.

³² Казахстанская правда. 27.VI.1992.

ГЛАВА 6.

ИСЛАМ ПОЛИТИКА В СОПРЕДЕЛЬНЫХ СТРАНАХ: ЦЕНТРАЛЬНАЯ АЗИЯ И РОССИЯ

Начиная с конца 70-х годов, проблема влияния или присутствия “исламского фактора” в политике как отдельных государств, так и в международных делах, продолжает оставаться одной из актуальных тем. Чаще всего она ассоциируется с деятельностью радикальных исламистских группировок, избравших террор в качестве основного средства достижения своих идеологических и политических целей.

Нет необходимости подчеркивать, что такие понятия, как “исламский фундаментализм”, “исламская дуга”, “ваххабизм” и т.п. прочно вошли в публицистический, политический, массовый, а также научный, лексикон, став неизменным атрибутом любых разговоров о современном исламе. Так случилось, что в Центральной Азии, а также на Кавказе, исламистские группы стали называть “ваххабитами”. Как представляется, не следует искать параллелей с собственно ваххабизмом - религиозно-политическим движением, возникшем в середине XVIII в. в Саудовской Аравии, и ставшем “официальной идеологией первого государства Саудидов”¹. Если уж говорить в теологических терминах, то следует иметь в виду, что ваххабизм возник в рамках ханбалитской школы суннизма, в то время как ислам в Центральной Азии, за редким исключением - ханифитского толка.

При этом забывается, что религиозный фундаментализм, или иначе говоря, буквальное следование религиозным догмам и нормам, изоляционизм - явления универсальные и присущи последователям не только мусульманской общины, но и других религиозных общин. Соответственно, существует фундаментализм христианский, иудейский, индуистский и т.д.

В освещении этой проблемы, особенно в СМИ, зачастую происходит отождествление ислама и экстремизма, что уже привело к созданию негативного образа самой исламской религии, ее последователей. Очевидно, что следует разграничивать собственно религию и деятельность людей, ее исповедующих, часть которых в силу ряда причин избирает радикальные методы для решения своих проблем. Эту часть, представленную, как правило, исламскими политическими организациями и группами, следует отнести к исламским экстремистам. Построение исламского государства, внедрение шариата как правовой и идейной основы общества и государства, используя любые, в том числе незаконные методы, является наивысшей и конечной целью их деятельности*.

Убийство мирных жителей в Алжире, террористические акты против иностранных туристов как средство давления на правительство в Египте, причастность исламских радикалов к взрывам в ряде европейских стран и непримиримость ко всему неисламскому, открыто декларируемая исламистами, являются следствием идеологии и практики исламского экстремизма.

Не случайно, многие государства, как в мусульманском мире, так и за его пределами столкнулись с необходимостью разработки специальной политики в отношении ислама и исламских организаций.

В странах, где мусульмане составляют меньшинство, государство проводит акции, призванные подчеркнуть культурно-религиозную значимость ислама и выразить уважение религиозным чувствам его последователей. Например, в США, стране с подавляющим христианско-протестантским большинством, введена традиция официального поздравления американских мусульман в связи с их религиозными праздниками со стороны высших лиц государства, в том числе, Президента, например, по поводу наступления месяца Рамадан.

* См. например дискуссию о современном политическом исламе, в приложении "НГ - религии" к "Независимой газете" от 23.01.98.

Подобные акции являются не только свидетельством официальной политики, подчеркивающей многообразие культур и религий в США, но также, на наш взгляд, направлены на снятие негативного образа ислама, сложившегося в общественном сознании, чему способствует выраженный антиамериканский и антизападный характер действий исламских групп. Кроме того, следует принять во внимание имеющиеся опасения по поводу возможного экспорта исламистских движений и их идеологий на территорию США.

В то же время, в мусульманских странах, то есть там, где мусульмане составляют большинство населения, прежняя государственная поддержка ислама на социальном и политическом уровнях, а также заигрывание с исламскими группами с целью заручиться поддержкой широких слоев общества, в основе своей глубоко религиозного, сыграли свою отрицательную роль.

Исламизация, то есть ретрадиционализация социально-политической жизни, на фоне низкого уровня жизни большинства населения, и прочих атрибутов развивающегося общества, привела к возрастающей популярности призывающих к социальной справедливости, исламистских движений. Пользуясь этим, они стали реально претендовать на политическую власть и представили собой альтернативу светским режимам в ряде мусульманских стран.

В ответ на это власти пытаются повернуть исламизацию вспять, закрыть религиозные партии и движения, но встречают сопротивление со стороны тех слоев общества кому идеи "социального равенства" исламского общества более понятны и близки, чем западные ценности "свободного общества".

С распадом Советского Союза, в мире заговорили о новом возможном очаге исламского фундаментализма, средоточием которого может стать пост-советская Центральная Азия. Это мнение, во-многом обусловлено фактом, что народы, компактно населяющие эту территорию, традиционно являются мусульманами. Между тем, по прошествии 6 лет стало очевидно, что этим прогнозы во многом были надуманными.

На фоне активности исламистов-Талибов в Афганистане, в соседней Центральной Азии не произошло сколько-нибудь масштабных религиозных либо межрелигиозных конфликтов, в том числе с участием ислама. В основе гражданской войны в Таджикистане, как представляется, лежит не “исламский фактор”, а межклановые, межрегиональные противоречия; исламская оппозиция является лишь одной из составной частей оппозиции. В Узбекистане феномен “исламизма”, на наш взгляд, имеет достаточно ограниченный и локальный характер.

Особенности ислама в Центральной Азии

Каковы же основные особенности центрально-азиатского “портрета” ислама. Одна из них связана с его положением как регионального, периферийного по отношению к классическому ближневосточному мусульманству варианта. Другая особенность вытекает из статуса Средней Азии как, опять же, “двойной периферии” (по выражению Ю. Брейгеля), находящейся в зоне пересечения оседлого и кочевого типов цивилизаций. В свою очередь, в этом плане выделяются области “ранней” и “поздней” исламизации. К первым относится оседло-земледельческая культурная зона Узбекистана и Таджикистана, а также юго-западного Кыргызстана². Более позднее проникновение ислама происходило у кочевников, на территории современных Казахстана, Кыргызстана и Туркменистана. Эти различия в распространении ислама обусловили специфику его роли в жизни различных народов Средней Азии. В самом общем виде она характеризуется различиями в степени устойчивости ислама и его проявлений в разнообразных сферах жизнедеятельности, включая социальные связи, культуру, право, политику. Включение исламских установлений и норм в эти сферы традиционно отличало народы оседло-земледельческой традиции, в том числе узбеков, таджиков. В то же время неукорененность и размытость исламских представлений в мире кочевой культуры казахов, кыргызов,

отчасти туркменов, свидетельствовали о их поверхностной исламизации, которая в большей степени обеспечивалась за счет соединения ислама с локальными доисламскими традициями.

Особенности исламизации, складывавшиеся среди народов Центральной Азии на разных исторических этапах, в том числе в составе Российской империи, в рамках современных национальных государств в Советском Союзе, оказали свое влияние на современное состояние ислама в центрально-азиатских обществах. В этой связи, последствия предпринятой советским государством попытки кардинальной секуляризации этих обществ, несмотря на ее тотальный характер, также отразили исторически заложенные различия в положении ислама в регионе.

Наиболее слабому воздействию модернизации подвергся Таджикистан, чуть в меньшей степени, Узбекистан, где сохранилась социальная и культурная база для ретрадиционализма, в том числе религиозного. Особая роль в этом плане принадлежит такому социальному институту как "махалля", воспроизводящему традиционные групповые связи на уровне соседско-территориальной общины. Кроме того, сохраняющееся до наших дней влияние различных групп мусульманского духовного сословия на большую часть населения этих стран, также подпитывает ориентацию на традиционные ценности³. В то же время, в Казахстане и Кыргызстане (за исключением его южной части), масштабы и темпы модернизации оказались выше.

Известный факт, что в новых независимых государствах Центральной Азии, приоритетная роль в определении и выборе путей социально-политического, экономического развития во многом принадлежит государству. В то же время, эти страны различаются между собой в том, что касается степени вмешательства государства в эти процессы, особенно в политико-идеологической сфере. Так, в Туркменистане, Узбекистане она выше, чем в Кыргызстане и Казахстане. Несмотря на существующие различия между ними, положение мусульманских организаций и, в конечном счете, формирование местного "образа ислама" в этих странах зависит от

государственной политики в этой специфической сфере. Взгляд на основные направления официальной политики центрально-азиатских государств по отношению к исламу позволил бы лучше понять ее общие и особенные черты.

Для этого имеет смысл уточнить основные показатели демографической, этно-социальной ситуации в каждом из государств региона. Известно, что на степень распространенности религиозных традиций и приверженности к ним влияет, в частности, такой фактор как соотношение численности городского и сельского населения. Как известно, более высокий уровень консервативности сельского населения способствует сохранению религиозных традиций. В Узбекистане сельское население составляет 61%, Туркменистане 54,6%, Таджикистане 71%. В Кыргызстане этот показатель равен 64%, в Казахстане, соответственно, 44%. Как видно из приведенных данных, во всех государствах, за исключением Казахстана, сельское население составляет больше половины населения, причем наименее урбанизированным является Таджикистан⁴.

Среди других факторов, оказывающих влияние на позиции ислама в обществе и государстве, можно назвать уровень этнической мозаичности в каждой из республик, сложившейся как следствие активной миграционной политики в советское время. Другое дело, что развал СССР способствовал активизации обратного миграционного потока из республик, вследствие которого происходит их постепенное превращение в моноэтнические страны. В Узбекистане больше половины населения составляют узбеки 74,5%, в Туркменистане преобладают туркмены, численность которых в составе всего населения составляет 72%. Согласно последним официальным данным по Таджикистану, относящимся к 1989 г., численно доминировали таджики (62,2%). Учитывая значительный отток русского населения из республики в последующие периоды, вызванный гражданской войной в республике, начиная с 1990 г., эта цифра должна возрасти. В Кыргызстане большую часть

населения составляют кыргызы (58,6%) Итак, практически все республики региона имеют низкую степень этнической мозаичности, за исключением Казахстана.

В свою очередь, практически во всех этих странах наблюдается региональная дифференциация по степени и глубине религиозности, когда она повышается в направлении к югу. В Узбекистане это Ферганская долина, в Кыргызстане - Ошский регион, в Казахстане - Южно-Казахстанская область.

Эта региональная закономерность, как отмечают специалисты, совпадает с низкими социально-экономическими показателями в этих областях, а именно, перенаселенностью и трудонизбыточностью людских ресурсов, большинство которых составляют молодые люди, высокой степенью безработицы, аграрной направленностью экономик.

Сказанное не означает, что эти регионы во всех государствах Центральной Азии автоматически становятся очагами возникновения исламского экстремизма. Многие зависят от этно-культурной композиции на той или иной территории. Например, население Южно-Казахстанская область традиционно смешанное. Наряду с казахским большинством, проживают компактные группы узбекского меньшинства. Несмотря на большую религиозность местного казахского населения в сравнении с другими регионами Казахстана, более исламизировано традиционное узбекское меньшинство. В последние годы отмечается все больше случаев появления на территории области исламских проповедников из Узбекистана, ведущих не только сугубо религиозную, но и политическую пропаганду. В Ошской области Кыргызстана со смешанным кыргызско-узбекским населением, большую роль в исламизации также играет многочисленная узбекская община.

В новых независимых странах Центральной Азии, начиная с 1990 г., на базе казиатов (региональных отделений) Духовного Управления мусульман Средней Азии и Казахстана (САДУМ) в Ташкенте, стали создаваться самостоятельные мусульманские духовные управления (муфтиаты, казиаты). Процесс

размывания некогда централизованной власти и обретения "независимости" в религиозной сфере, предшествовал во времени событиям 1991 г. развалу Советского Союза и суверенизации его бывших республик. Причем первым мусульманским управлением, объявившем об отделении от САДУМ, стал его филиал в Казахстане, ставший Духовным Управлением мусульман Казахстана (муфтиат). В то же время, в Туркменистане еще в 1991 г. ряд преподавателей казиата получали зарплату от САДУМа⁵.

Представляется, что большая религиозность населения наряду с неблагоприятными социально-экономическими факторами, снижающимся образовательным уровнем (появилась тенденция заменять светскую школу на мусульманские воскресные кружки и школы при мечетях и исламских культурных центрах), создает определенные условия для возникновения социального недовольства в религиозной форме. Это уже было продемонстрировано опытом зарубежных мусульманских стран, в частности, Ирана.

Практически все новые государства Центральной Азии относятся к разряду "мусульманских стран" по принципу численности, так как относятся к зоне традиционного распространения ислама. Исключение составляет Казахстан, где в силу этно-демографической конфигурации, совпадающей с религиозной, ни одна религиозная община не составляет подавляющего большинства. Хотя, при сохраняющихся темпах и масштабах продолжающейся миграции европейского (христианского) населения за пределы страны и роста численности казахского и других тюрко-язычных народов (прежде всего, узбекского), мусульманская община в Казахстане станет преобладающей.

Вместе с тем, в центрально-азиатском регионе отсутствуют другие параметры, характерные для зарубежных мусульманских стран, в частности: провозглашение ислама государственной религией, введение исламских норм (шариата) в правовую, социо-культурную и политико-правовую систему,

законодательное закрепление привилегий мусульман в этнически и культурно разнородных обществах (яркий пример - Малайзия) и другие.

Одним из решающих отличий между нашими обществами является образование, вернее его качество. Следует отметить все еще высокий уровень грамотности в Центральной Азии, унаследованный от советских времен, в то время как в зарубежных мусульманских странах для подавляющего большинства населения начальное религиозное образование в силу его доступности и дешевизны, остается единственным источником грамотности. К сожалению, продолжающееся ухудшение системы образования в нашем регионе может привести к снижению количества грамотных людей. Это, в свою очередь, ведет к образованию вакуума, который может заполняться более доступным дешевым религиозным просвещением.

Следует сказать, что в целом официальная политика в государствах региона в отношении ислама определяется законами, принятыми по отношению к религиозным объединениям в целом. Это нашло отражение в Конституциях этих стран и принятии специальных законов о свободе совести и религиозных организациях, провозглашавших отделение религии от государства, равенство всех религиозных конфессий на территориях этих государств, запрет на деятельность религиозных политических организаций. Вместе с тем, в последнее время в некоторых странах появилась тенденция пересмотра прежних законов в сторону большого контроля государства за религиозными организациями.

Исламистские организации, то есть религиозные политические партии, ставящие своей целью построение исламского государства, возникли в Центральной Азии как отделения Всесоюзной Партии Исламского Возрождения, в том числе, в Узбекистане, Таджикистане, в конце 90-годов на волне всеобщей либерализации. Недолго оставаясь легальными политическими движениями, они вскоре были запрещены: в Узбекистане поскольку стали приобретать широкую

популярность как привлекательная альтернатива посткоммунистическому авторитарному режиму; в Таджикистане - как составной элемент борьбы региональных кланов за власть.

Так получилось, что в Центральной Азии, а также на Кавказе, исламистские группы стали называть “ваххабитами”, чьей целью является возврат к “истинно исламскому обществу”, что в целом подразумевает буквальное следование шариату, аскетический и пуританский образ жизни. Совсем не обязательно, чтобы эти группы проповедовали религиозный экстремизм или терроризм. Другое дело, когда они навязывают свой образ жизни остальному обществу, которое должно быть защищено от внешнего принуждения.

Узбекистан

Реально с исламистскими группами столкнулся Узбекистан, что вполне закономерно, исходя из ситуации с исламом в этом государстве, начиная с конца 90-х годов. Именно тогда, на волне общесоюзной либерализации, власти страны стали активно поощрять и проводить политику “возрождения ислама”, что дало импульс активизации религиозной жизни исламской общины, возникновению многочисленных исламских движений и групп, появлению независимого мусульманского духовенства, для которого будущее Узбекистана было связано с построением “исламского государства”.

Не случайно, что именно в Ферганской долине возникли и действовали в первые годы независимости движения под исламскими лозунгами, в том числе, называвшие себя “ваххабитами”, а также другие группы, чья активность по “наведению порядка” приняла фактически неуправляемый характер. Моральную поддержку оказала им часть мусульманского духовенства, находившаяся в оппозиции официальной политике и прогосударственной мечети. После того как ими открыто был заявлен ультиматум официальным

властям о необходимости построения исламского государства, последние вынуждены были пересмотреть свою прежнюю политику, поощряющую “возрождение ислама”.

Последовали запрет исламистских партий, репрессии против независимых исламских религиозных деятелей, закрытие многих вновь построенных мечетей, ограничение связей с зарубежными мусульманскими странами и организациями.

На наш взгляд, в оценке степени угрозы исламского религиозного экстремизма следует учитывать ряд факторов. Прежде всего, собственно религиозный фон, социально-экономическая и политическая обстановка. Исторически в Узбекистане традиции мусульманского общества имеют глубокие корни. Это обусловило большую роль ислама в социально-политических и культурных процессах, несмотря на советскую модернизацию, которая, на наш взгляд, затронула лишь прослойку городских жителей. Роль ислама как части этнической идентичности усилилась после обретения независимости, одновременно с подъемом и пропагандой национализма. В то же время, существуют региональные отличия в уровне исламизации. Так, традиционно наибольшее влияние ислама наблюдается в Ферганской долине, на территории которой находятся три области.

Сложное экономическое положение и тяжелое бремя социальных издержек большинства населения, хотя сами по себе являются отягчающими факторами, не ведут к появлению религиозного экстремизма. Потенциал идеологии национализма вполне достаточен для того, чтобы обеспечивать мобилизацию народа ради “светлого будущего”. Но поскольку этот потенциал по определению включает следование исламским нормам, то стремление государства в реальности разделить ислам и политику, ислам и образование и т.д., порождает определенные проблемы между государством и обществом. Например, принятая новая редакция Закона Республики Узбекистан “О свободе совести и религиозных организациях”, запрещает “появление граждан Узбекистана (за исключением служителей религиозных организаций) в общественных местах в культовых

одеяниях”⁶. Таким образом, очевидно, что ущемляется религиозная свобода граждан, что не может вызывать их недовольства. С другой стороны, при существующей системе жесткой централизованной власти, слабости гражданского общества, ислам, который никогда не уходил из семьи и воспитания, остается важным элементом массового сознания.

Реальная оценка роли и места ислама в узбекском обществе затруднена из-за недостаточности имеющейся информации. Если отношение официальных властей к роли ислама в обществе и государстве более или менее озвучивается в открытых официальных документах, то достоверные данные об отношении населения к данному вопросу практически отсутствуют. В результате, становится неясным, насколько массовое сознание солидарно или несогласно с официальной политикой в отношении места и роли религии. Соответственно, представлена лишь одна сторона - государство, и известна лишь его оценка роли исламского фактора в Узбекистане. Так, тема “угрозы исламского экстремизма и ваххабизма” для Узбекистана стала одним из центральных пунктов его официальной политики. Произошедшая серия убийств государственных чиновников в Намангане, в декабре 1997г. была отнесена официальными властями на счет исламской оппозиции, ваххабитов. Или, например, в заявлении от 16 февраля 1998 г. МИД Узбекистана было объявлено об имеющихся фактах подготовки в мусульманских центрах боевиков на территории Пакистана для проведения террористической деятельности в странах Центральной Азии.

Таджикистан

Таджикистан, как наиболее традиционная и наименее из всех центрально-азитских стран, затронутая модернизацией, испытал влияние исламского радикализма в наибольшей степени. Таджикистан представляет собой первый и трагический пример открытого участия собственно фактора ислама в политической борьбе на бывшем советском

пространстве. Причем политический ислам, в конечном счете, был представлен как союз официального мусульманского руководства Таджикистана, так и исламских политических организаций в лице Движения исламского возрождения Таджикистана. Как отмечают исследователи, политический исламизм начинался с открытой пропаганды в религиозной печати общественно-политической роли ислама⁷.

Вовлеченности ислама в политику в этой стране в немалой степени способствовало и вмешательство государства в религиозную жизнь, манипулирование ею в политических интересах. В частности, через предложение главы государства, Набиева, в 1992 г. об отделении казиата республики от САДУМ и "всенародных выборах" руководителя мусульманской общины Таджикистана. Запрещенное властями Движение исламского возрождения, наряду с другими оппозиционными силами участвовало в гражданской войне с территории Афганистана.

Вместе с тем, особенности этно-демографической структуры страны, совпадение этнических и клановых различий с региональными привели к тому, что оппозиция, и исламская не является исключением, во многом предстала оппозицией региональных лидеров. Достаточно известный факт, что одной из причин коллективной поддержки исламской оппозиции и ее лидера, бывшего руководителя мусульманской администрации (казиата) Таджикистана, Акбара Тураджонзада, является его принадлежность к одному из древних религиозно-духовных кланов юга страны.

Подписанное соглашение о перемирии позволило Акбару Тураджонзада не только вернуться на родину, но и войти в состав нового правительства национального согласия. Это означает, что официальным властям придется считаться с присутствием исламского фактора в политике и социальной жизни.

В частности, как стало известно из сообщений прессы, Тураджонзада уже выступил за изъятие из Конституции страны термина "светское государство", поскольку 90% жителей страны - мусульмане. По его мнению, только всеобщий референдум может решить каким должен быть статус

государства - светским или исламским. Очевидно, что данный подход усложнит национальную интеграцию Таджикистана, так как там существуют неисламские меньшинства, например, в Горном Бадахшане (исмаилиты), или кыргызы, слабо приверженные исламскому образу жизни, а также славянское меньшинство. Кроме того, следует учитывать определенную прослойку городских жителей, ориентированных на западный, светский образ жизни. В случае построения исламского государства, вполне возможны наступление очередных витков гражданского противостояния и массовой миграции за пределы страны.

Очевидно, что это окажет деструктивные последствия на общую ситуацию в Центральной Азии: увеличение потока беженцев, расширение радиуса военных действий и т.д.

Более вероятным представляется сценарий, когда закрепление исламских норм произойдет выборочным путем в отдельно взятых регионах Таджикистана, а не по всей стране. Это, по крайней мере, позволит избежать выше обозначенных негативных процессов, включая дезинтеграцию территории.

Кыргызстан

Здесь, на наш взгляд, практически не наблюдается вмешательства ислама в политическую жизнь, в том числе на уровне исламистских организаций. В соседней с Узбекистаном Ошской области отмечается традиционно более повышенный уровень исламизации по сравнению с другими областями страны за счет компактно проживающего там узбекского меньшинства. Противоречивыми являются сообщения о деятельности исламистских партий, в том числе ваххабитов.

Представляется, что угроза исламизма или исламской оппозиции не стоит в повестке дня политической жизни. Действующие политические партии и движения - светского направления, религиозные партии запрещены законом.

В то же время, наблюдаются тенденции вмешательства государства в религиозную жизнь. Как стало известно, в официальных силовых структурах Кыргызстана созданы специальные подразделения по ваххабитским общинам.

Туркменистан

В Туркменистане, в силу абсолютной авторитарной власти президента Ниязова, отсутствия зачатков гражданского общества, религиозные структуры, в том числе, мусульманское управление, являются составной частью государственного аппарата: священнослужители получают зарплату от государства, региональные мечети непосредственно подчиняются центральному духовному управлению. Взаимоотношения между государством и конфессиями в Туркменистане отражают сложившуюся здесь тотальную роль государства практически во всех сферах социально-политической жизни общества.

В бывший Комитет по делам религий, преобразованный в 1994 г. в Совет (Генгеши) по делам религий при правительстве, были включены руководители духовенства, в том числе и православного, а председателем Совета был назначен глава (кази) мусульманской общины Туркменистана. Мусульманское руководство приобрело статус государственных служащих (высокого ранга) и тем самым, полностью перешло на службу официальным властям. Последние, в свою очередь, решили для себя проблему абсолютного контроля за деятельностью мусульманских объединений. Данные факторы вкуче с исторически сложившейся поверхностной ролью ислама в жизни туркменского общества, существенно облегчают контроль государства над религиозной жизнью.

Внешнее влияние "исламского фактора"

Прошедшие годы с момента образования новых независимых государств показали, что влияние зарубежного "исламского мира" на Центральную Азию не только не

усилилось, но в ряде случаев, было существенно ограничено. Практически, ни одна из стран региона не пошла дальше членства в ОИК, где они участвуют весьма осторожно. Это вполне объяснимо, исходя из того, что их национальные интересы, в том числе с точки зрения безопасности лежат в плоскости отношений с их непосредственными геополитическими соседями, стратегического партнерства с США. Нет необходимости говорить о том, что традиционные для ОИК антиизраильский подход к ближневосточному урегулированию или антииндийская позиция в проблеме Кашмира, могут осложнить установившиеся отношения с Израилем и Индией, не говоря уже о том, что эти конфликты не лежат в плоскости национальной безопасности стран Центральной Азии. В отличие от политического сотрудничества более эффективным является экономическое, в том числе в рамках исламских экономических структур, прежде всего, Исламского Банка Развития и других, а также на региональном уровне, как, например, Организации экономического сотрудничества. Взаимоотношения с этими организациями развиваются в рамках экономического прагматизма

Особое значение в контексте внешнего исламского влияния на Центральную Азию приобретает проблема Афганистана. На наш взгляд, усиленно муссирующиеся слухи о насильственном прорыве "афганской" границы и массовом нашествии Талибов в Центральную Азию представляются достаточно спорными в силу ряда факторов, среди которых внешние геостратегические факторы перевешивают внутренние, включающие реальные или несуществующие устремления Талибов к экспансии за пределы своей этнической территории. Или, иными словами, не в интересах третьих стран, таких как США, Пакистан и других, имеющих влияние среди Талибов, нарушение границ Центральной Азии и, соответственно, создание очередного очага нестабильности в Азии. При этом, на наш взгляд, речь идет не столько об угрозе "исламской экспансии", сколько о возможной угрозе переноса гражданской войны в пределы этих стран,

перетока беженцев, эскалации наркоторговли и т.п. Впрочем, более детальное рассмотрение “афганской проблемы” не входит в рамки данного исследования.

Одним из факторов, способствующих повышению социально-политической роли ислама в Центральной Азии является так называемое просветительское миссионерство зарубежных мусульман. Оно осуществляется различными путями, в том числе через: обучение в религиозных школах, включая отправку за рубеж и приглашение зарубежных мусульманских представителей, строительство мечетей, исламских центров, рассылка религиозной литературы.

Таким образом, несмотря на близость исторических судеб, культурные связи, общность религии, характеризующие центрально-азиатские государства и народы, между ними сложились существенные различия относительно места и роли ислама. Причем, они имеют несколько аспектов, в том числе, исторический, этно-культурный, социально-политический. Если более или менее известно, что понимается под первыми двумя, под последним подразумевается соответствие подходов официальной власти и общества к социальной и политической роли ислама.

Ислам в России

Анализ основных тенденций и перспектив ислама как политического феномена в Центральной Азии будет неполным без его сравнения с положением ислама в Российской Федерации. Это обусловлено, во-первых, тем, что одно из направлений политического исламизма в лице Всесоюзной Исламской Партии Возрождения зародилось в России, на первом и единственном ее съезде в Астрахани в 1989г. Во-вторых, прозрачность границ между бывшими республиками и общее информационное пространство не создают препятствий для перетекания и обмена идей, в том числе, в сфере религии.

Оценивая роль ислама в современной России, следует иметь в виду, что общая численность мусульман там составляет значительное меньшинство, чуть более 8%. 90% от всего населения составляют православные христиане. Это и является ее основным отличием от Центральной Азии.

Особенностью является компактное проживание мусульман во внутренней России (Татарстан, Башкортостан) и по периметру Северного Кавказа. Совпадение этнических и региональных границ с религиозными придает исламу глубоко национальное и локальное содержание. Поэтому существует “разный” ислам: среди татар и башкир - умеренный, городской ислам, не приемлющий “кавказского” варианта ислама с его радикализмом, шариатскими судами, санкционирующими публичные казни и т.п. В немалой степени играют роль этнические традиции, например, местное право (адат) с его обычаем “кровной мести” и т.д.

Поскольку в России, в сравнении с Центральной Азией более либеральная общественно-политическая атмосфера, нет запрета на создание религиозных партий, российская политическая палитра представлена различными религиозными движениями, в том числе исламскими. Самой крупной из них - Союз мусульман России, претендующий на места в представительной власти. Как предсказывают наблюдатели, вполне возможно создание мусульманской фракции в Госдуме.

Вместе с тем, принимая во внимание, что этническое самосознание или “национализм регионов” доминирует над религией, например, давние противоречия между этническими мусульманами, например, татарами и башкирами, а также то, что мусульмане составляют значительное меньшинство, вряд ли можно говорить о создании широкого объединенного фронта мусульман России как определяющей политической силы.

Таким образом, существующие отличия в положении ислама в Центральной Азии и России диктуют разные подходы к нему как социально-политическому феномену.

Вопреки прогнозам ряда аналитиков, не произошло слияния российского, включая приволжский и кавказский ислам, с центрально-азиатскими мусульманскими течениями и образования так называемой "мусульманской дуги" в постсоветском пространстве.

Более того, как представляется, в самой России объединение региональных исламских движений в реальную политическую силу вряд ли возможно. Представляется, что и дальше этнический и региональный национализм будет доминировать над собственно религиозным.

В то же время, в регионах традиционного распространения ислама, где степень внутриэтнической, а также национальной (государственной) интеграции достаточно слаба, и, напротив, сильна клановая структура, использование ислама становится одним из средств мобилизации и "наведения порядка". Ярким примером, на наш взгляд, является положение в Чечне, где действуют шариатские суды, а в последнее время, в Дагестане, где отдельные деревни объявляют себя зоной действия исламских законов. Тот факт, что выдвижение ислама как основы социальной и политической консолидации приняло конфронтационный характер, объясняется во-многом фактором антироссийских настроений, имеющих не только глубокие исторические корни на Северном Кавказе, но и подкрепленные опытом недавней войны в Чечне.

¹ Ислам. Энциклопедический словарь. См.: ал-Ваххабийа. М., 1991. С. 51.

² См.: об этом: Uwe Halbach "Weltpolitik und Eigenentwicklung in Zentralasien", Aussenpolitik, IV - 92. P. 383.

³ Подробно о традиционных институтах см.: Людмила Чвырь. Таджикистан. Весна 1992 г. (комментарий этнографа к политическим событиям) - Вестник Евразии, п. 1, Москва, 1995. С. 82-83.

⁴ Эти показатели приводятся по Национальным Отчетам по Человеческому Развитию (Программа развития ООН) за 1995-1998 гг., составленным во всех странах региона.

⁵ Шаймарданова И.Х. "Ислам в политической системе Туркменистана". Доклад на международном семинаре "Ислам, этничность и секуляризм в новых независимых государствах Центральной Азии и соседних странах".

Санкт-Петербург, 15-17 октября, 1995. С. 9.

⁶ Закон Республики Узбекистан "О свободе совести и религиозных организациях" (новая редакция). Народное слово, 15 мая.

⁷ Д.В.Микульский. Идеологические принципы Тураджонзада и его сторонников. Постсоветское мусульманское пространство (религия, политика, идеология). Москва, 1994. С. 217.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На разных этапах исторического и политического развития значимость роли и места ислама в процессах формирования коллективной идентичности территории Казахстана была неодинаковой. В частности, если в средние века происходило утверждение его культурной и политической значимости, то период российской колонизации скорее связан с актуализацией внешней, догматической стороны мусульманского культа.

Обширная евразийская зона степей, включавшая и территорию современного Казахстана, начала испытывать влияние ислама с VIII-IX веков. Этот процесс растянулся надолго, вплоть до XVI в., когда образовавшаяся казахская общность осознала себя и как мусульманская (суннитского толка).

Проникновение и распространение ислама на этой территории, его влияние на политическую жизнь происходили в неразрывной связи с домусульманскими древнетюркскими идеологиями. Как свидетельствует история, подкреплённая материальными свидетельствами, в разное время на территории Казахстана сосуществовали и взаимодействовали различные религиозные традиции, включая локальные древние тюрко-монгольские культы, зороастризм, манихейство, буддизм, различные направления христианства и ислам. Эти процессы не были результатом борьбы идей, а скорее, гибкой аккультурации и адаптации различных идей.

Формирование и эволюция местного культурного комплекса происходили через взаимодействие и взаимопроникновение элементов различных культурно-идеологических систем, включая архаические верования и развитые монотеистические религии. Но при этом степень воздействия мусульманства, исламской цивилизации в целом, оказалась более глубокой. Безусловно, влияние ислама на культуру этого региона во

многим определялось спецификой его географического расположения, социально-экономической структуры, в основе которой было взаимодействие кочевого и оседлого типов хозяйствования.

В более поздний период, позднее средневековье (XVI в.), исламизация населения степи осуществлялась через политическую элиту формировавшегося казахского общества, которая через структуру родоплеменных связей органически была связана с массовыми слоями.

С присоединением территории современного Казахстана к России, российские власти в значительной степени стремились контролировать духовные процессы в казахском обществе. К тому времени казахи уже считали себя мусульманами-суннитами, то есть с сформировавшейся религиозной идентичностью.

Но в то же время, унаследованный ими синкретизм исламской веры так и не был преодолен: сильные элементы анимизма, шаманизма, поклонения предкам по-прежнему входили в религиозные представления и обряды, распространенные в степи в форме народного ислама.

В казахском обществе, в отличие от других обществ мусульманского Востока, попавших в политическую зависимость, и массовое сознание, и элитарная идеология национализма не формировались под воздействием исламской идеологии. Это было связано и с тем, что внутренняя консолидация в казахском обществе обеспечивалась не столько через обращение к исламу, сколько через осознание необходимости сохранения сложившихся родовых связей, обеспечивавших жизнеспособность казахской общности.

Сказалось также отсутствие образованной мусульманской духовной элиты, способной организовать освободительное движение под исламскими лозунгами. Таким образом, отсутствовали необходимые идейные и организационные условия для зарождения политического движения в религиозной оболочке в казахском обществе.

В советский период, в результате государственной политики атеизации общества, были окончательно преданы забвению принципы религиозной свободы. Существовавшие официальные структуры мусульманского духовенства находились под государственным контролем и представляли собой один из элементов сложившейся в стране административно-бюрократической системы. В то же время, не произошло полного вытеснения ислама атеизмом как государственной идеологии. Этому способствовало, с одной стороны, хотя и формальное, но конституционное закрепление свободы вероисповедания, с другой стороны, укрепление значимости этнического фактора вследствие политики формирования союзного советского государства на этно-национальной основе.

Именно поэтому стало возможным сохранение ислама как части этнической идентификации. Другое дело, что вследствие жестких ограничений на проявление религиозной идентичности, осознание принадлежности к исламу имело символический характер, не имея самостоятельной социальной или культурной значимости.

Этно-конфессиональное разнообразие в современном Казахстане не позволяет отнести его к стране с абсолютным доминированием какой-либо одной религиозной традиции. В то же время, мусульманская и православная общины являются самыми многочисленными в стране. Сам по себе религиозный фактор, как свидетельствуют история и современная реальность, не является источником возникновения напряженности или конфликтов, в том числе в межнациональных отношениях. В то же время, следует признать, что принадлежность различных этнических групп к одной конфессии не ведет к снятию межэтнических противоречий между ними.

Возрождение ислама после обретения независимости Казахстаном проявилось, прежде всего, в сфере официального ислама, активизации исламской догматики, культовой практики.

Неравномерность проникновения исламской религии в географическом плане определили соответствующие различия в степени интенсивности проявлений ислама в разных частях

Казахстана. К этому можно добавить существующие различия в культурных ориентациях между городом и селом. Одним из постоянно действующих факторов является инорелигиозная среда, окружающая ислам в полиэтническом Казахстане

Ислам в Казахстане, в силу исторических особенностей его распространения здесь, специфики формирования и развития религиозно-культурных, политических процессов в казахском обществе, не стал решающим фактором социально-культурной и политической жизни. Он не был для казахов формой социальной организации, а являлся одним из элементов коллективной идентификации: родовой, племенной, этнической. Степень и глубина этого осознания различны для разных сегментов общества. Поэтому можно утверждать, что не существует какого-то единого подхода относительно роли и места ислама в казахской идентичности.

Хотя для казахского общества характерно отождествление этнического и религиозного начал, в то же время ислам не был основой построения его социальной структуры. Можно без преувеличения сказать, что присутствие ислама имеет скорее символический характер, чем реальное наполнение. Осознание принадлежности к общине единоверцев - умме, не является основным для казахской религиозности. Основным в формировании казахской идентичности является этническое начало, которое дополняется исламом.

Таким образом, ислам, так же как и другие религии в Казахстане, пройдя через крайние пики своего упадка в советское время и подъема начала 90-х гг. XXв., наконец, постепенно занимает свое место в системе ценностей общества и личности.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1*.

Результаты социологического опроса

В данном приложении приводятся результаты выборочных социологических опросов, проводившихся в несколько этапов, в 1993-1996 г.г. Основное количество опросов относится к 1993 г. Предварительные результаты анкетирования были опубликованы в ряде статей автора и апробированы на ряде научных конференций**.

Целью опроса было выявить существующие подходы к роли и месту ислама, его соотношения с этническим самосознанием, его социальных функций, уровня религиозности среди казахской этнической группы. В качестве репрезентативной группы была выбрана молодежь, а именно - студенчество. Это было обусловлено тем, что эта группа населения является наиболее мобильной и перспективной, и именно она будет определять в ближайшем будущем векторы развития Казахстана. Согласно статистическим данным, молодежь в целом, от 16 до 29 лет составляет более 40% численности населения в трудоспособном возрасте. При этом, выпускники вузов составляют 19.2% от общего числа населения в возрасте 22-25 лет. С этой точки зрения, мировоззренческие подходы молодого поколения, в том числе к роли религии в обществе и государстве представляют не только научный, но и практический интерес.

Таким образом, хотя результаты исследования отражают мнения узкой социальной группы, тем не менее они, на мой взгляд, в определенной степени являются отражением взглядов, характерных для общества в целом.

* В проведении опросов участвовали научные сотрудники отдела истории культуры и религии Центра Института востоковедения НАН РК. В приведенных ответах на вопросы опросника сохраняются стилистика и орфография интервьюируемых.

** См. библиографию.

В основу анкетирования была положена методика открытых вопросов, ответы на которые записывались опрашиваемыми на опросных листах. Таким образом, ответы формулировались самими участниками опроса. В ходе обработки опросных листов выявилось многообразие ответов и мнений по тем или иным вопросам. Это позволило, в свою очередь, систематизировать полученные варианты ответов по каждому вопросу по принципу тематического сходства. При этом, иерархия ответов отражает количество ответивших в том или ином тематическом ключе.

Данная методика позволила более глубоко выявить представления, связанные с ролью ислама в обществе, уровнем религиозности. Анкетирование проводилось методом случайной выборки. Основной группой опрашиваемых стали студенты различных высших учебных заведений г. Алматы, в том числе: Театрально-Художественного института - 52 человек, Политехнического института - 24 человек, Сельскохозяйственного и Зооветеринарного институтов 30 человек, а также регионального вуза - Кустанайского педагогического института - 12 анкет. Таким образом, всего было обработано 118 опросных листов.

По возрасту, опрашиваемые студенты разделились на три основные группы: 18-21, 22-25 и 26-32. Наиболее многочисленная группа - от 22 до 25, составляющая около 54%. По происхождению больше половины - из сельской местности, (68%), что отражает структуру казахского населения в целом по Казахстану. Большинство студентов - мужчины (75%). Опросники составлялись как на казахском, так и на русском языках, предоставляя, таким образом, возможность выбора.

Всего было 10 вопросов, но в ходе интервьюирования было решено оставить 9 вопросов. Было решено отказаться от вопроса "Считаете ли, что надо соединять ислам и политику?", который оказался непонятным для опрашиваемых. Позднее, в литературе по социологии религии обнаружилось, что подобного рода вопрос о связи религии и политики практически всегда вызывает затруднения при ответах на него.

В целом, практически по всем пунктам опросного листа было сформулировано как минимум по три тематических блока, которые расшифровываются соответствующими конкретными ответами.

Опросный лист

1. Возраст, пол, место жительства
2. Должен ли человек верить в бога ?
3. Выполняете ли мусульманские обряды и какие?
4. Читаете ли религиозную литературу?
5. Отличается ли “казахский ислам” от ислама у других народов, например, среднеазиатских?
6. Отношение к мусульманам, принимающим др. религию?
7. Противоречит ли исламу переход к рынку?
8. Является ли ислам частью национальной казахской культуры?
9. Что значит быть мусульманином?
10. Нужно ли создание религиозных отделений в учебных заведениях?

Поскольку ставилась задача выявить отношение к религии, отношение к исламу в нескольких измерениях, в том числе, этническом, политическом, социальном, методика открытых вопросов, на наш взгляд, оказалась наиболее подходящей.

Студенты: всего 118 анкет.

1. Должен ли человек верить в бога ?

Да=92,3%

1. следование морально-этическим нормам:

- вера в бога есть самая глубокая и есть абсолют, вера в бога, в добро, успокаивает и очищает, это опора и уверенность в жизни;
- каждый должен верить;
- чтобы быть справедливым, воспитанным;

- если веришь в бога, веришь в себя;
 - в современное время вера нужна;
 - вера в прекрасное;
 - в жизни будет легче;
 - есть какая-то сверхъестественная сила;
 - помогает преодолевать трудности;
2. вера вообще, не обязательно религиозная;
- человеку нужно во что-то верить, если не в бога, то хотя бы во что-нибудь;
 - естественная потребность веры во что-нибудь;
 - неважно, какой бог, он в каждом из нас, у каждого своя вера;
 - личное дело;
3. религиозная вера как часть национальной идентичности и солидарности:
- наши предки верили и мы должны;
4. определяется религиозной принадлежностью
- потому что мусульманин.

Нет=5,9%

- это личное дело, внутренняя потребность;
- человек должен верить в себя, постигать знание природы;
- надо верить не в бога, а в нечто нам неподвластное;

Не знаю=1,8%

2. Выполняете ли мусульманские обряды?

Да=33,8%

1. религиозные обряды:

- даю милостыню (садака);
- читаю Коран;
- по мусульманским праздникам изредка хожу в мечеть молиться;
- потому что верю;
- держу пост (ураза);

- отмечаю айт, наурыз;

- делал обрезание;

2. этнические традиции:

- устраиваем поминанальные молитвы предкам;

- продолжаю традиции взрослых;

- соблюдаю национальные казахские обычаи;

- благопожелания (бата);

- оказываю уважение старшим, гостеприимство;

3. народная религия:

- выпекаю семь лепешек по пятницам.

Нет=53,3%

- потому что пока молод;

- не знаю какие;

- пока нет, но собираюсь;

- хотелось бы;

- но раздаю милостыню нищим, хожу в мечеть, чтобы мулла прочитал молитву за близких родственников;

- нет, но человек нравственный;

Редко=12,9%

3. Читаете ли религиозную литературу?

Да=24,5%

1. религиозные источники:

- Коран;

- литературу, обращенную к мусульманам;

- Иман-шарт;

- хадисы;

2. немусульманскую литературу:

- между религией и философией есть близость;

- хотя мусульманин по крови, но читаю древнеиндийскую литературу.

Нет-=73,7%

- намереваюсь в будущем;
- хочу узнать о любых религиях;
- хотелось бы разбираться в литературе с научной точки зрения.

Иногда =1,8%

- когда есть время.

4. Отличается ли “казахский ислам” от ислама у других народов, например соседних, среднеазиатских?

Да=18,6%

1. этнические отличия

- казахи не верят в бога, более ленивы в соблюдении ислама, по сравнению, например, с узбеками, кто больше соблюдают свои обряды;
- поскольку есть разные национальные особенности, у каждого народа свои обычаи;
- отличается своей “казахскостью”;
- у каждого народа своя вера;

2. религиозные особенности:

- разные подходы к религии;
- казахский ислам смешался с древними верованиями;
- ислам в Казахстане развился в меньшей степени;
- у других народов более выражена вера в бога, ислам более прочный;

3. культурные отличия:

- казахи обрусели;
- разная культура;

4. положение женщины:

- большая свобода женщины;
- особенно отличается в отношениях между полами.

Нет =24,5%

- общность религии;
- они тоже верующие;

- вера и бог едины;
- для мусульман Коран один;
- все мусульмане;
- у всех тюркоязычных народов вера одна;
- нет отличий, но разные пути распространения ислама.

Не знаю=56,9%

5. Как относитесь к мусульманам, принимающим другие религии?

Положительно-нейтрально - 47,4%

1. свобода выбора;

- это личное дело каждого, у каждого есть право на выбор веры: свобода в выборе веры должна быть главной. Если молодые ребята идут к вайшнавам, то это их дело. Не должно быть никаких предрассудков, шаблонов. Во всех религиях говорится, что Аллах, Господь Бог дал нам свободу. А когда слушаешь тех или иных проповедников, лекторов, везде идет навязывание. Если ты казах - или ты мусульманин, или ты не такой как все. Это ненормально. Ни Христос, ни Мухаммед не навязывали свой путь. Они показали путь, альтернативный вариант и отошли в сторону. Выбор за человеком;

- у каждого человека есть право выбирать религию;

2. познание;

- демократично, это познание мира, себя;

3. универсальность религиозных ценностей;

- другую веру надо уважать;

- не имеет значения, главное - вера; все верят в одного бога, бог один.

Отрицательно=46,6%

1. незыблемость религиозной (исламской) принадлежности;

- у каждого должна быть своя вера - кем Аллах создал, тем и надо быть;
- это предательство;
- плохого ничего нет, но отношусь отрицательно;
- они не мусульмане;
- вероотступничество;

2. отказ от своей этничности (обычаев, языка):

- должна быть своя вера своего народа;
- это неуважение веры предков.

Не знаю =6,0%

6. Противоречит ли исламу переход к рынку?

Да=4,2%

- отрицательные последствия перехода к рынку;
- сейчас, при переходе к рынку много наносного и грязного что противоречит исламу;
- возможно, рынок плохо повлияет на национальную культуру, религию.

Нет=69,4%

1. религия не имеет отношения к экономике, поэтому они не должны противоречить друг другу:

- рынок это требование времени;
- это разные вещи- все зависит от людей и должно идти естественным путем;
- религия не имеет отношения к политике;
- религия и цивилизация не должны противоречить друг другу;
- и в более трудные времена существовала религия;
- религия нужна человеку;

2. позитивное влияние рынка на религию:

- ислам возродится.

Не знаю=26,4 %

7. Является ли ислам необходимой частью казахской культуры?

Да=83,0%

1. гуманизм религии :

- вера в бога относится и к воспитанию человека;
- ислам-это тоже культура;
- религия и воспитание имеют общие задачи - без веры нет культуры;
- в плане духовного, культурного воспитания ислам учит культуре, дисциплинированности;

2. связь этничности и религии:

- ислам пришел очень давно;
- казахи не теряли религию, но было также и негативное;
- все традиции основаны на исламе;
- например, уважение старших, наурыз, айт, ураза все это - исламская культура;
- казахи - также и мусульмане;
- каждый народ должен оберегать свои обряды.

Нет=12,7%

1. язычество казахов:

- казахи, киргизы были язычниками, в истории казахов было язычество (шаманизм), а не ислам, культ, придуманный людьми;

2. внешнее влияние:

- больше половины казахов обрусевшая;
- оказали влияние другие религии;

3. культура не обязательно религиозна:

- культура может развиваться и без религии;
- национальную культуру можно развивать и без религии;

Не знаю =4,3%

8. Что значит быть мусульманином?

1. этические нормы:

- быть чистым душой и сердцем, совершать добрые поступки;
- это не внешние обряды, а внутренняя потребность взаимопонимания между людьми разных религий, бог в сердце, неважно какой;
- быть человечным;
- быть добрым, помогать людям;
- уметь понимать;

2. религиозная вера и практика:

- служить Аллаху по Корану, совершать обрезание, молитву;
- соблюдать правила ислама и физически и духовно;
- быть религиозным;
- быть воспитанным в духе ислама;
- соблюдать обряды, верить в бога;
- выполнять 5 заповедей пророка Мухаммада;

3. национальное самосознание:

- это от наших предков, соблюдать законы своего народа, предков;
- соблюдать и знать национальные обычаи;
- знать свой язык;
- сохранять национальное;

4. религиозная принадлежность сама по себе:

- если родился мусульманином, то им и являешься;
- гордиться, что мусульманин.

9. Нужно ли создание религиозных отделений в учебных заведениях?

Да=75.4%

1. возрождение религии:

- чтобы молодежь не повторяла ошибок старших, не отходила от веры;

- чтобы быть мусульманином;
- глубже понять веру, иметь представление о Коране;
- для возрождения мусульманской веры;
- сейчас все больше людей готовы верить;
- знать больше о религии;
- создавать медресе;
- чтобы верили;
- знать исламские обычаи;

2. подъем нравственности:

- развивать духовную культуру;
- учить добру;
- для духовного обогащения; может через веру люди станут добрее друг к другу;
- чтобы больше стало понимающих людей;
- это подняло бы нравственность;

3. научное знание это тоже наука, изучать с философской точки зрения:

- чтобы побольше узнать и понять о других религиях;
- нужно быть всесторонне развитым;

4. этническая идентичность:

- сохранять национальное;
- из-за колониальной политики России половина казахов не знает свой язык, не говоря об исламе;
- не забыть язык, религию;
- молодежь не знает свою историю;
- посещение должно быть свободным;

5. внешние взаимоотношения:

- это улучшит отношения с исламским миром.

Нет=18,6%

1. отделение образования от религии (свободный выбор):

- человек сам должен обучаться религии;
- религия не должна вмешиваться в учебу;
- учеба не должна соединяться с религией, не должно быть принуждения в приобщении к вере;

- только в специальных учебных заведениях;

3. нет тесной связи с национальными традициями:

- и без религии можно возродить свой язык, обычаи.

Не знаю=6%

Анализ результатов опросов студентов показал, что абсолютное большинство (92.3%) считает веру в бога и религиозность необходимыми условиями человеческого существования. В то же время, представляет интерес - насколько варьируются интерпретации религиозности, которая представляется как: следование морально-этическим нормам, часть этнической идентичности и солидарности, свободный выбор, изначально приобретенная религиозная принадлежность.

Примечательно, как религиозность соотносится собственно с ее конкретным воплощением на практике, то есть в исполнении ритуалов и обрядов, чтении религиозной литературы. Как видно из приведенных данных, имеется существенное расхождение в ответах. Значительно меньше опрошенных выполняют обряды и гораздо меньшее количество читают религиозную литературу, знакомы с религиозными текстами. При этом, национальные традиции могут пониматься и как соблюдение религиозных обычаев. В целом, ответы свидетельствуют о том, что большинство опрошенных имеют довольно смутное представление об исламе как религиозном учении, его содержании и т.п.

Целый блок вопросов был призван выявить соотношение между исламом и казахской этничностью. Приведенные ответы показывают высокий уровень этнического самосознания интервьюируемых, что присуще современному этапу развития казахской этничности в целом. Так, например, значительное число опрошиваемых считают, что этнические различия, несмотря на общность религии, являются определяющими. В то же время, больше половины респондентов затруднились ответить.

В то же время, трудно дать однозначную оценку уровня соотношения этнического и исламского начал. С одной стороны, большинство опрошенных идентифицируют ислам с казахской этничностью, что проявилось в ответах на вопрос об исламе и казахской культуре. С другой стороны, эта связь не так прямолинейна, как может показаться с первого взгляда. Почти половина респондентов не считает смену исламской принадлежности на другую религию “предательством”. Это обосновывается, прежде всего, даже не столько незыблемостью этнической идентичности, сколько необходимостью религиозной свободы, права личного выбора. Здесь, на мой взгляд, обосновывается, прежде всего, приоритет гражданских прав над “первоначальной” групповой солидарностью по принципу религиозной общности.

В то же время, ислам рассматривается подавляющим большинством опрошенных (83.0%) как необходимая часть казахской культуры, а значит, этничности. Примечательно, что это понимается, прежде всего, как нравственно-гуманистическое содержание ислама как религии, а затем уже как его связь с казахской этничностью.

В то же время, определенный процент (12.7%) считает, что роль ислама в национальной культуре незначительна и древнетюркские верования оказали большее влияние, чем собственно ислам, как более позднее явление. При этом, приведенные варианты ответов о казахском исламе, совпадают с распространенным стереотипом о слабом проникновении ислама в казахском обществе, его синкретизме с более древними, языческими верованиями. Кроме того, интересен тезис о том, что культура необязательно связана с религией.

Представляет интерес отношение респондентов к соотношению ислама и современности, иными словами, усматривают ли они ли какое-либо противоречие между исламом и современным процессом перехода к рыночной экономике в Казахстане. Подавляющее большинство (69.4%) не усматривает ничего противоречивого в данном вопросе, обосновывая это тем, что религия и экономическое развитие

никак не связаны между собой, а значит, не влияют друг на друга. Встречается также мнение о том, что новые условия способствуют возрождению ислама. Несопоставимо меньшее число респондентов считает, что негативные последствия перехода к рыночным отношениям скажутся отрицательно на исламе.

Безусловно, важное значение имеет то, что вкладывается в понятие “быть мусульманином”. Анализ данных опросов выявил, что, во-первых, это соблюдение этических норм, как, например, “быть человечным, добрым” и т.д. Во-вторых, это следование вере и ее ритуалам, но не раскрываются конкретные предписания, которые, как известно, являются обязательными, чтобы считаться верующим. В третьих, в понятие “быть мусульманином” вкладывается этническое содержание, то есть “соблюдение национальных обычаев, знание своего языка” и т.п. Таким образом, исламская идентичность понимается довольно широко, где собственно религиозное содержание уступает место нравственно-этическому.

Возможно, исходя из имеющегося вакуума знания об исламе как религии, большинство опрошенных (75,4%) считает необходимым создание религиозных отделений в учебных заведениях. Причем, это обосновывается несколькими причинами, среди которых в порядке приоритетности идут необходимость: 1. собственно возрождения религии; 2. подъема нравственности в обществе; 3. научного познания; 4. осознания этнической идентичности; 4. улучшения взаимоотношений с внешним исламским миром.

Вместе с тем, 18,6% респондентов высказались против внедрения религии в обычные учебные заведения, аргументируя это необходимостью отделения образования от религии, которая должна изучаться в специальных учебных заведениях. Некоторыми было отмечено, что изучение религии не влияет на этническое самосознание, что “без религии можно возродить свой язык и национальные обычаи”.

Таким образом, опрос выявил целый спектр подходов к различным аспектам роли ислама, его соотношения с этничностью и т.д. со стороны опрошенных казахских студентов вузов. Он свидетельствует о том, что существует разнообразие мнений и интерпретаций этих проблем.

* * *

Для сравнения и коррекции результатов опросов студентов, было также произведено интервьюирование другой социальной и возрастной группы, сельского населения Южного и Восточного Казахстана, в частности, двух сел. Массив опрашиваемых составила сельская интеллигенция, а именно - учителя, выбор которой был обусловлен спецификой письменного опроса, что требовало соответствующих навыков. Всего было опрошено 40 человек. В этой группе опрашиваемых средний возраст был выше, чем в студенческой группе - от 25 до 35.

Опросы проводились в ауле Тан Жалагашского района Кзыл-Ординской области - 29 человек, также в ауле Улкен Каратал Зайсанского района Восточно-Казахстанской области - 11 человек.

Вот как распределились ответы в этой группе опрашиваемых:

Село - всего 40 анкет:

1. Должен ли человек верить в бога?

Да=97,5%

1. религиозная вера как морально-этическое начало:

- надо во что-то верить - это в природе человека;
- можно надеяться только на веру, с верой человеку можно быть оптимистом, это придает силу;
- есть что-то свыше и человек должен в это верить, надо чего-нибудь бояться;
- избавление от существующего сейчас зла между людьми ради мира в стране, согласия между людьми;
- это делает человека гуманным;

- верующий человек честный, воспитанный, справедливый;

2. религиозная вера как часть национальной идентичности и солидарности:

- есть некая высшая сила, в которую верили наши предки, они поклонялись духам;

- верующий человек уважает свой народ.

Нет=2,5%

2. Выполняете ли мусульманские обряды?

Да=65%

1. религиозная обрядность:

- соблюдение уразы (поста);

- чтение Корана (Коран оқыту), почитание духов-аруахов по разным случаям - на поминках;

- обрезание (сундет);

- празднование айта (Курбан-байрама);

- даю милостыню (садака);

- произношу имя Аллаха перед едой, вечером, выходя на улицу;

2. народная религия:

- в пятницу не стираю;

- верю в амулеты (тумар);

- выпекаю семь лепешек по пятницам;

- собираюсь сходить один раз в Туркестан;

3. этические нормы поведения:

- стараюсь быть воспитанным, прощать обиды, быть честным;

4. этнические традиции:

- соблюдаю обычаи предков;

- покрываю голову платком, почитаю страших;

- укладывание младенца в бесик (традиционная колыбель для новорожденного - А.С.).

Нет=15%

- раньше не верили в бога, поэтому не соблюдаю обряды.

Иногда=20%

- некоторые;
- материальные условия не позволяют выполнять обряды;
- в эти трудные времена выполнять все молитвы, давать зякет трудно. Не должно быть принуждения в вере.

3. Читаете ли религиозную литературу?

Да=67,5%

1. религиозные источники:

- Коран;
- о шариате, пророке Мухаммаде;
- хадисы о пророке;

2. о религии:

- об истории религии, в том числе и о других религиях;
- статьи в газетах журналах, больше читать не хватает времени.

Нет=22,5%

- не попадалась;
- специально не читаю;
- если встречу, почитаю ради интереса.

Иногда=10%

- если попадется в руки;
- когда есть время (переводы на казахском).

4. Отличается ли “казахский ислам” от ислама у других народов, например соседних, среднеазиатских?

Да=25%

1. особенности религиозности:

- казахи, как кочевники, не соблюдали ислам как соседние народы, у других более сильная вера, казахи издавна кочевали и наполовину соблюдали религию из-за трудностей кочевой жизни-то не выступали против нее;

- у казахов более слабый ислам. И до сих пор они отличаются от других мусульман;

2. положение женщины:

- казашки не закрывают лицо;

3. этнические отличия:

- у каждого народа свои обычаи.

Нет=55%

1. общность религии:

- но при меньшей религиозности казахов;

- религия одна, но казахи меньше придерживаются религиозных установлений;

- различий мало, в целом казахи менее религиозны.

Не знаю=20%

- не знаю как у других народов, но у казахов ислам ведет к единству, воспитанности, вере.

5. Как относитесь к мусульманам, принимающим другие религии?

Положительно нейтрально=45%

1. свобода выбора:

- это личное право человека;

2. универсальность религиозных ценностей:

- в любой религии есть только хорошее, любая религия нравственна.

Отрицательно=45%

1. отказ от своей этничности (обычаев, языка):

- не против других религий, но первой должна быть своя вера;

- лучше, когда у каждого народа своя религия;

- каждый должен придерживаться своей религии;

- они предают народ, не уважают его, вредное подражание;

- надо придерживаться обычаев, веры, языка своего народа;

2. незыблемость религиозной (исламской) принадлежности мусульманин должен оставаться мусульманином.

Не знаю=10%

6. Противоречит ли исламу переход к рынку?

Да=10%

отрицательные последствия перехода к рынку, спекуляция, воровство, обман и другие негативные последствия перехода к рынку противоречат исламу.

Нет=75%

рынок и ислам дополняют друг друга;

- они должны идти вместе - так как они оба служат людям;
- сегодняшние черты рынка, как обман, несправедливость, противоречат религии;
- гуманные принципы религии воспитывают правильное отношение к труду.

Не знаю=15%

7. Является ли ислам необходимой частью казахской культуры?

Да=92,5%

1. гуманизм религии;

- религия воспитывает человека, делает его гуманным;
- ислам это гуманность, воспитанность, чтобы поднять национальную культуру нужны воспитанные люди;

2. связь этничности и религии;

- это проявляется в национальных обычаях;
- хотя сейчас ислам еще не внедрен полностью в нашу культуру но, безусловно, если это произойдет, мы будем одним из процветающих народов;

- молодежи надо учиться национальным обычаям, воспитанию. Это нужно прежде всего для нее.

Нет=7,5%

- ислам пришел к казахам в поздние времена.

8. Что значит быть мусульманином ?

1. этические нормы:

- быть нравственно чистым, гуманным, справедливым, честным, порядочным, не причинять вреда другим людям, уважать друг друга;

- знающий человек;

- трудолюбивый;

- миролюбивый;

2. религиозная вера и практика:

- верить в установления ислама и добровольно их выполнять;

- следовать установлениям шариата, верить в Аллаха, совершать молитву, уразу;

- отмечать Курбан-айт;

- давать милостыню;

- совершать обрезание, омовение;

- это не формальная вера (молитвы), а сохранение исламского образа жизни, то есть уважение обычаев, воспитание с раннего возраста в вере;

3. национальное самосознание:

- соблюдение своих национальных обычаев, обрядов;

4. лучшая религия:

- ислам по сравнению с другими религиями более справедливая, более чистая религия.

9. Нужно ли создание религиозных отделений в учебных заведениях?

Да=87,5%

1. подъем нравственности:

- молодежь должна учиться гуманности;
- для того, чтобы воспитывать молодежь;
- религиозное воспитание - прежде всего для молодежи, чтобы привить уважение, веру, гуманность;

2. возрождение религии:

- молодежь должна учиться вере, которую мы (старшее поколение - А.С.) тоже не знаем;
- начинать надо со школы, с детского сада;
- чтобы выпускать верующих специалистов;
- чтобы больше узнать о религии, сохранять ее;
- учить основам религии;

3. сохранение этнической идентичности:

- чтобы молодежь узнала о пользе религии для сохранения казахских национальных обычаев;
- чтобы молодежь знала свои национальные обычаи;
- чтобы развивать национальную культуру, язык;

4. знание религии:

- научное знание не только об исламе, но и о других религиях.

Нет=7,5%

1. добровольность обучения:

- только если на добровольной основе;
- нельзя искусственно поднимать религию;
- человек должен сам решать.

Не знаю=5%

Сравнительный анализ

Сравнительный анализ данных двух социальных групп показал, что между ними имеются как различия, так и сходство в уровне религиозности, понимании роли и места ислама в обществе, соотношения ислама и казахской этничности, интерпретации исламской идентичности.

Обе группы в целом сближает высокий уровень религиозности, хотя у сельских жителей он немного выше (97.5%), а также обоснование и иерархия причин религиозности. [Таблица 1.] В то же время, есть различия в том, что касается практического ее содержания, то есть исполнения религиозных ритуалов. [Таблица 2.] Так, среди сельских респондентов почти в 2 раза больше тех, кто исполняет религиозные обряды (65%), в то время как процент несоблюдающих их, в 3.5 раза больше среди студентов. Как видно из данных, содержание этих обрядов более разнообразно на селе, чем в городе.

Что касается чтения религиозной литературы, также в отличие от студентов, большинство сельских респондентов знакомы с ней. [Таблица 3.] Причем, студенты проявляют стремление знать не только собственно исламскую литературу, но и немусульманскую, с целью научного познания. Характерно, что сельские жители подчеркивают внешние обстоятельства, как, например, недостаток времени или сложные материальные условия, затрудняющие исполнение ими обрядов или чтение религиозной литературы.

Сравнительный анализ ответов, позволяющий выявить соотношение ислама и казахской этничности, в целом показал, что гораздо больше сельских учителей, в отличие от студентов, имеют свое мнение по этому вопросу. Больше половины опрошенных на селе (55%) считают, что нет отличий казахского ислама от ислама у других среднеазиатских народов, и одновременно подчеркивают меньшую религиозность казахов. [Таблица 4] В то же время, среди студентов этот показатель в 2 раза ниже.

В целом, обе группы объединяет практически одинаковое распределение ответов на вопрос о смене исламской принадлежности на другую религию. [Таблица 5.] Количество ответивших положительно-нейтрально и отрицательно в обеих группах почти одинаково. При этом наблюдается сходство аргументации, когда за небольшим исключением, студенты считают обязательным право выбора религии и необходимость познания. Также, выражая отрицательное отношение к смене

ислама на другую религию, сельские жители, в отличие от студентов, считают это, в первую очередь, отказом от этнической принадлежности, а затем уже указывают на неизбежность религиозной идентификации. В то же время, у студентов аргументация идет в обратном порядке.

В целом, хотя обе группы проявляют высокий уровень этнического самосознания, для сельской группы респондентов более характерно подчеркивание значимости ислама в этнической идентичности. Это прослеживается, например, в ответах на вопрос о роли ислама в казахской культуре. [Таблица 7.] Хотя обе группы едины в том, что ставят на первое место гуманизм, нравственные ценности ислама, а затем уже, его связь с казахской культурой. Причем, отвечая на этот вопрос отрицательно, студенты более подробно описывают причины слабой взаимосвязи ислама и казахской культуры.

Не наблюдается значительной разницы между двумя группам и в понимании соотношения ислама и современного этапа перехода к рынку. [Таблица 6.] Абсолютное большинство опрошенных не видят никакого противоречия между этими двумя явлениями. В то же время, различается аргументация сходных позиций. Так, если студенты считают, что религия и экономика как явления разного порядка никак не соотносятся между собой, а значит, не противоречат друг другу, то сельские учителя убеждены в их взаимодополняемости. Также вдвое больше сельских респондентов считают, что рынок отрицательно влияет на ислам, обосновывая это, также как и студенты, негативными последствиями перехода к рыночным отношениям, такими как “спекуляция, воровство, обман и другие”. Интересно, что в сельской группе оказалось значительно меньше затруднившихся с ответом.

Практически сходными в обеих группах являются представления об исламской идентичности, или иными словами о том, “что значит быть мусульманином”. [Таблица 8.] Так, на первом месте стоит соблюдение этических норм, затем, соблюдение религиозной веры и практики, на третьем месте - этническое самосознание. При этом, на последнее место

студенты поставили религиозную принадлежность саму по себе, а сельские учителя - определение ислама как "лучшей религии". Следовательно, осознание исламской идентичности для обеих групп имеет несколько измерений, среди которых собственно религиозно-догматический и этнический уступают место нравственно-этическому.

Как показал анализ данных, в своих ответах о необходимости открытия религиозных отделений в учебных учреждениях более озабочены недостатком религиозного просвещения сельские респонденты (87.5%), чем студенты (75.4%). [Таблица 9.] Вдвое больше последних выступает против расширения сферы религиозного образования. При этом отмечается близость представленных вариантов ответов в обеих группах опрошенных.

Таким образом, сравнение вариантов ответов двух групп - студентов и сельских учителей показало наличие как сходства, так расхождений между ними.

Таблица 1.

Должен ли человек верить в бога?

	Да	Нет	Не знаю
Город	92,3%	5,9%	1,8%
Село	97,5%		2,5%

Таблица 2.

Выполняете ли мусульманские обряды?

	Да	Нет	Не знаю
Город	33,8%	53,3%	12,9%
Село	65%	15%	20%

Таблица 3.

Читаете ли религиозную литературу?

	Да	Нет	Иногда
Город	24,5%	73,7%	1,8%
Село	67,5%	22,5%	10%

Таблица 4.

Отличается ли "казахский ислам" от ислама у других народов, например соседних, среднеазиатских?

	Да	Нет	Не знаю
Город	18,6%	24,5%	56,9%
Село	25%	55%	20%

Таблица 5.

Как относитесь к мусульманам, принимающим другие религии?

	Положительно - нейтрально	Отрицательно	Не знаю
Город	46,6%	47,4%	6,0%
Село	45%	10%	45%

Таблица 6.

Противоречит ли исламу переход к рынку?

	Да	Нет	Не знаю
Город	4,2%	69,4%	26,4%
Село	10%	75%	15%

**Является ли ислам необходимой частью
казахской культуры?**

Таблица 7.

	Да	Нет	Не знаю
Город	83,0%	12,7%	4,3%
Село	92,5%	7,5%	

Что значит быть мусульманином?

Таблица 8.

Город	<ol style="list-style-type: none"> 1. Этнические нормы 2. Религиозная вера и практика 3. Национальное самосознание 4. Религиозная принадлежность сама по себе
Село	<ol style="list-style-type: none"> 1. Этнические нормы 2. Религиозная вера и практика 3. Национальное самосознание 4. Лучшая религия

**Нужно ли создание религиозных отделений
в учебных заведениях?**

Таблица 9.

	Да	Нет	Не знаю
Город	75,4%	18,6%	6%
Село	87,5%	7,5%	5%

ПРИЛОЖЕНИЕ 2*.

№ 1.

№ 120 от 18 декабря 1944 г.

В Совет по делам религиозных культов
при СНК СССР

Копия: Уполномоченному Совета по делам религиозных
культов по КазССР

Препровождаем заявление верующих мусульман и
дополнительные ходатайства об открытии мечети в г.
Петропавловске. Исполком в соответствии с постановлением
СНК СССР от 28 ноября 1943 г., представляет следующее свое
заключение:

1. Заявление верующих 1413 подписей...

3. Из числа имевшихся в Петропавловске 8 мечетей в
настоящее время нет ни одной действующей. Нет также
мечетей и на остальной территории Северо-Казахстанской
области.

4. На протяжении 1943 - 44 гг. верующие обращались
неоднократно по вопросам открытия мечети в г. Петропавловске,
но не могли быть удовлетворены их обращения, просимые здания
заняты госорганизациями.

5. Здание мечети по ул. Карла-Маркса № 83 находится за
пределами центральной части города, в оаоическому состоянию
пригодно, занято двумя частными квартирами, подлежащими
освобождению.

Исходя из приведенных выше оснований исполком
облсовета находит возможным (...) удовлетворить
ходатайство верующих мусульман г. Петропавловска и

* Архивные документы выявлены и подготовлены к печати Самигулиным
Ильясом Минсалиховичем. Документы публикуются с сокращениями,
орфография оригинала сохраняется.

передать им в бессрочное бесплатное пользование здание мечети по ул. Карла-Маркса № 83. Мечеть эта была закрыта в 1937 году.

Председатель исполкома областного
Совета депутатов трудящихся (МУСТАФИН)
Уполномоченный Совета по делам
религиозных культов по Северо-Казахстанской области
(ЛЯПУНОВ)

ЦГА РК Ф. 1711. Оп. 1. Д. 3. Лл. 1.

№ 2.

29 апреля 1945 г.

В СНК Казахской ССР

Согласно ходатайства верующих г. Алма-Аты и заключению СНК КазССР, Совет по делам религиозных культов при СНК СССР разрешил открыть мечеть в доме № 28 по ул. Пушкина (бывшее здание Чала-казахской (мечети). Указанный дом в настоящее время используется заводом № 175 под общежитие - около 50 человек жильцов. О предоставлении им жилой площади в другом месте и передаче здания верующим под мечеть СНК КазССР 29 марта за № 57, а затем 20 апреля за № 82 дал указания Алма-Атинскому горсовету. Прошел месяц, эти указания не выполнены... Прошу Вашего содействия в разрешении этого вопроса.

Уполномоченный Совета по

делам религиозных культов по Казахской ССР (Н.САБИТОВ)

ЦГА РК Ф. 1711. Оп.1. Д. 5. Л. 21.

№ 3.

1 июня 1945 г. № 436

В Совет по делам религиозных культов

при СНК СССР

Копия: Уполномоченному Совету по делам

религиозных культов по Казахской ССР т" САБИТОВУ

...Договор на передачу религиозному обществу здания мечети в г. Петропавловске по ул. К.Маркса, 85 заключен 28 мая 1945 г. Первое богослужение будет совершено первого июня. Религиозное общество зарегистрировано мною 7 марта 1945 г. Настоятелем мечети САДУМ назначило члена ревизионной комиссии этого управления муллу Хиялетдинова Ш.Ш. Назначение произведено по телеграфу. Высланное ему удостоверение не получено. Тем не менее Хиялетдинов Ш.Ш. зарегистрирован мною в качестве муллы мечети. Исполнительный орган в количестве 7 человек и ревизионная комиссия в количестве 3-х человек избраны на общем собрании общества 29 мая 1945 г. Эти органы будут зарегистрированы не позднее 4 июня 1945 г.

Автобиография муллы направлена Вам 15 марта 1945 г. за № 46, анкета и автобиография направлены в УСДРК по Узбекской ССР т. ИБАДОВУ.

Открытие мечети было задержано в виду отсутствия у горсовета свободных квартир.

Уполномоченный Совета по делам религиозных культов по Северо-Казахстанской области (В.ЛЯПУНОВ)
ЦГА РК Ф. 1711. Оп. 1. А. 5. Л. 42.

№ 4.

октябрь 1945 г.

СВЕДЕНИЯ О СБОРЕ НА НУЖДЫ ОБОРОНЫ СРЕДИ
ВЕРУЮЩИХ МУСУЛЬМАН ЗА 1944-Й И 1945 г. НА 1 ИЮЛЯ
1945 Г.

1. Мулла-хазретом АХМЕТКАРИМОВЫМ САФАРГАЛИ в разное время за 1944 г. сдано в фонд обороны деньгами в сумме 39.300 рублей. Хлебом в заготзерно сдано 3 цнт 30 кг.

2. Мулла-хазретом БАЙГЕНОВЫМ АБИШЕМ тоже в разное время за 1944 г. 21088 рублей, хлеб и картофель сданы заготорганизациям - 16 цнт 55 кг.

3. Мулла-хазретом ИСПУЛОВЫМ ШАРИПОМ тоже в разное время за 1944 г. деньгами сдано в фонд обороны 12300 рублей.

Итого деньгами - 72.688 рублей.

Итого продуктами - 19 цнт 85 кг.

Уполномоченный Совета по

делам религиозных культов по Кустанайской обл. (АЙТЛЕНОВ)

ЦГА РК Ф.1711. Оп. 1. Д. 2. Л. 114.

№ 5.

31 января 1946 г.

Уполномоченному Совета по

делам религиозных культов

Н.САБИТОВУ г. Алма-Ата

Совет по делам религиозных культов при СНК СССР, согласно решению Актюбинского Облисполкома и заявления верующих, разрешает открыть мечеть в г. Челкаре по ул. им. 4-го Конгресса, д. № 52 (протокол № 1 от 15-16 января 1946 г. (Порядок передачи молитвенных зданий и регистрации религиозных обществ изложен в Инструкции для Уполномоченных Совета). Одновременно Совет просит сообщить дату открытия мечети и кто является служителем культа.

Ответственный секретарь Совета по

делам религиозных культов при СНК СССР (ТАТЕОСОВ)

ЦГА РК Ф. 1711. Оп. 1. Д. 8. Л. 10.

№ 6

ПРАВИТЕЛЬСТВЕННАЯ ТЕЛЕГРАММА

Москва. пер. Островского, 10, Совет РК Тагиеву

Алма-Атинская мечеть начала функционировать
восьмого февраля

Подробности письмом. 17 февраля 1946 г. УРК
Сабитов.

ЦГА РК Ф. 1711. Оп. 1. Д. 8. Л. 17.

13 марта 1951 г. № 49

Председателю Совета по делам религиозных
культов при Совете Министров СССР
товарищу ПОЛЯНСКОМУ г. Москва

На Ваше письмо от 20 декабря 1950 г. за № П- 188 сообщая
следующее:

Мавлюд - день рождения Магомета отмечался во всех
зарегистрированных мечетях Казахстана. Отмечался он 20
декабря 1950 г. Вечером, примерно, в 8-10 часов, верующие
собрались под руководством зарегистрированных мулл, которые
прочитали молитву и рассказали верующим о жизни и
деятельности Магомета, а на следующий день началось
приглашение мулл и муэззинов отдельными верующими. Обычно
это бывает так: какой-нибудь верующий приглашает на дом муллу
и муэззина вместе с ними еще несколько человек стариков-
верующих). Там их угощают, перед угощением мулла читает
молитву, а после угощения хозяин дома раздает собравшимся
деньги, так называемое садака, большая доля которого попадает
мулле.

Приглашение на дом мулл и муэззинов обычно продолжается
на протяжении всего месяца со дня начала мавлюда, который
состоялся в этом году с 20 декабря 1950 года по 20 января 1951
года, из сообщений отдельных уполномоченных видно, что
приглашение на дом мулл и муэззинов имело место только среди
верующих, организованных в религиозные общины и имеющих
зарегистрированных мулл, но оно не носило массового характера.
Например, в Петропавловске было 13 приглашений, в Джамбуле -
30 приглашений, в Кызыл-Орде - 6 приглашений (цифры не полные).

Что касается сельских местностей, где нет зарегистрированных
мулл, то сбор верующих, приглашение на дом мулл и муэззинов в
дни мавлюда не наблюдалось. Это относится, конечно, к казахам.
Если взять узбеков, уйгур, дунган, а также переселенцев (чеченцы,
ингуши и др.), то они отмечали мавлюд и приглашали мулл и тому
подобных лиц, в данном случае "бродячих" мулл.

Других данных о мавлюде нет. Известно одно: в дни мавлюда большое оживление среди верующих не наблюдалось, как это бывает в дни празднования "Ураза-байрама" и "Курбан-байрама".

С сообщением об итогах мавлюда республиканский уполномоченный опоздал. Во-первых, он был занят подготовкой к совещанию Уполномоченных, которое состоится 27 марта в Москве; во-вторых, во время не поступило отчетов от областных уполномоченных.

Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при
СМ КазССР (Н.САБИТОВ)

ЦГА РК Ф. 1711. Оп. 1. Д.39. Лл. 27 - 28.

№ 8.

24 июня 1952 г.

Уполномоченному Совета по
делам религиозных культов при СМ Казахской ССР
тов. Н.САБИТОВУ
ДОКЛАДНАЯ ЗАПИСКА

Богослужение по случаю "Ураза-байрам" в Алма-Атинской мечети проведено 24 июня. Верующие начали приходить в мечеть в 6 часов утра, в основном пешком, на подводах колхозники из окружающих колхозов, подвод было 40, 35 - 40 человек верхом на лошадях, ишаках... Одна группа пеших шла пением "такбира", как это делалось в прежние годы и лишь на "Курбан-байрам". К 6 часам 30 минут число собравшихся на намаз составило около 500 человек. В этот час имам мечети Бурхан-мулла вышел вперед сидящих в глубине двора верующих и начал стоя говорить "вагаз", он говорил до 8 часов. Двор мечети был полон мужчинами, а оба отделения (мужское и женское) женщинами. В 8 часов поднялся на специальное возвышение у окна мечети член САДУМа Шамсутдинов и произнес "вагаз". В своем "вагазе" прочитал по русски, а затем перевел на казахский язык обращение Совещания представителей всех религий в СССР, прошедшего в мае в Москве. В 8 часов 30 минут начался "айт-намаз". Весь двор

мечети переполнен молящимися, мест не хватало... Собралось 4000 - 4500 человек ориентировочно, 25% женщин, 20% молодежи до 30 лет. Казахи, узбеки, уйгуры, татары, дунгане, чеченцы... Среди молодежи меньше было казахов, больше было уйгуров и особенно чеченцев. Детворы празднично одетой было 40 - 50 человек. Основной намаз длился 20 минут. Имамствовал новый имам Бурхан мулла, а не Шамсутдинов..., со своего возвышения он читал "хутбу". 30% молящихся поспешно ушли со двора мечети. Это были люди молодые и средних лет, стоявшие в задних рядах. Они торопились на работу, чтобы не делать прогулов (9 часов 50 минут). Женщины: старухи и домохозяйки, молодые - только кавказской народности, Шамсутдинов читал долго, переходя из короткой "хутбы" на арабском, к "вагазу" на казахском языке. После хором всеми присутствующими был трехкратно спет "такбир", затем Шамсутдинов исполнил чтение Корана. В течение всех последних лет на "айт-намазе" чтение Корана поручалось Абсалям-карию, как "карию", знающему наизусть весь Коран и как представителю местного уйгурского духовенства. Сегодня его в мечети не было. В беседе со стариками выяснилось: Абсалям-кари сейчас возглавляет группу верующих города недовольных новыми правилами, введенными в Алма-Атинской мечети в последнее время казием Шамсутдиновым по указанию САДУМа. Абсаляма-кария задело запрещение муллами непосредственно принимать от верующих какое-либо подаяние за выполнение того или иного религиозного обряда. Все подаяния верующие должны вносить в кассу мечети, а если мулла принял подаяние вне мечети, должен сдать деньги в кассу мечети. 10 июня Шамсутдинов запретил Абсалям-карию, совершившему в течение 10 дней чтение всего Корана (хатим), принять подаяние от верующих, как это делалось в прошлые годы в заключительный день "Хатима". В тот вечер сторонники Абсаляма-кария набросились на Шамсутдинова и в мечети разразился скандал. Победителем вышел Шамсутдинов... Абсалям-кари предпочел получать подаяния сидя дома, или в колхозе. Не было на намазе в мечети и бывшего имама

Алимкула Худайкулова, который возглавляет группу из казахов, недовольных Шамсутдиновым. Было заметно, что Шамсутдинов взял твердую линию по вопросам поступления средств в кассу мечети. После намаза верующие со всех сторон стали тянуть ему руки с деньгами. В прошлые "айт-намазы" он принимал эти подаяния стоя на своем возвышении и для этого вынимал из кармана наволочку, которую набивали деньгами, а сегодня он не принимал этих подаяний, а громко заявил, что свои подаяния несите вон туда в "дастархан" (скатерть). Дастарханы эти были постланы в четырех местах, возле каждого дастархана сидели по два-три муллы члена мутавалиата. Кроме того стояли запертые железные ящики с отверстием для опускания денег. Сидящие у дастархана люди беспрестанно предупреждали, что в ящик нужно опускать "фыгыр" по 6 рублей на каждого члена семьи, а в дастархан для кассы мечети.

Когда Шамсутдинов, не приняв подаяния спустился с возвышения и прошел к мечети, некоторые люди все же стали совать в его руки деньги. Тогда он брал их, но не ложил в карман, отнес и бросил в дастархан.

На сегодняшнем намазе бросалось в глаза еще одно мероприятие муллы по обеспечению поступления всех средств в кассу мечети. Это то, что к воротам не всем протяжении намаза не подпускались нищие, которые ранее собирались сюда в большом количестве. Сегодня их разгоняли специально поставленные люди, которым помогали милиционеры. Видя, что больше подавать некому, верующие все свои подаяния бросали в скатерти.

Старший инспектор (Ш.ГАЛИХАЙДАРОВ)
ЦГА РК. Ф.1711. Оп. 1. Д. 46. Лл. 44 - 47.

№ 9.

8 июля 1955 г. № 81

"Председателю Совета по делам религиозных культов
при Совете Министров СССР товарищу ПОЛЯНСКОМУ

На Ваш №7-89 от 25 мая 1955 г,

Как неоднократно указывалось в наших информационных отчетах мусульманский обряд "суннет" - обрезание мальчиков в Казахстане соблюдается всеми последователями религии ислама, не исключая и оао семей, которые внешне не проявляют религиозности: не посещают мечети, не соблюдают поста и не совершают "намаза" у себя на дому.

В дореволюционное время устройство тоя - пиршества по случаю обрезания у казахов не отличалось особой пышностью как у других наций - узбеков, татар и уйгуров. В основном проведение тоя по этому случаю у казахов ограничивалось убоем скота в количестве необходимом для угощения приглашенных гостей и устройством кокбара - козлодрание верхом на коне.

После победы Октябрьской социалистической революции обряд обрезания как у казахов, так и у прочих национальностей - последователей ислама не изменился, до сих пор остается как один из прочно сохранившихся религиозных обрядов.

Однако, в данное время этот обряд у казахов проводится в скрытой виде насколько это возможно. Той по случаю обрезания устраивается в большинстве случаев не в день совершения обряда, а позже, после выздоровления ребенка, а обычай кокбары-козлодрание, связанный со всяким тоем в этом случае соблюдается очень редко. У прочих мусульманских национальностей, проживающих в Казахстане, а именно у узбеков, уйгур, татар, дунган, у чеченцев и ингушей той проводится в день обрезания и с затратой больших средств, доходящих иногда до пяти и более тысяч рублей. В таких городах: как Джамбул, Чимкент, Туркестан начало тоя сопровождается пением "мавлуда" Все еще наблюдаются случаи соблюдения этого обряда в семьях членов партии и комсомольцев, а также в семьях советской интеллигенции. В подтверждение указанного приводим следующие, ставшие нам известные факты:

1. В мае месяце 1955 г. заведующий отделом культуры Сайрамокого района коммунист-казах Рыспаев по случаю обрезания сына устроил в своей усадьбе в с Самсоновка Сайрамокого района богатый той. На тое присутствовало около 200 человек. Среди гостей были коммунисты: директор Красноводской школы Сатпаев, начальник станции Манкент Бекмурзаев и ряд других ответственных работников района. Гости преподнесли богатые подарки, как-то 17 лошадей, 40 бараной и около 10 тысяч рублей деньгами

2. Заведующая магазином № 42 Горсмешторга г. Чимкента Парпиева Анаржан 12 июня 1955 г. в собственном доме по ул. Узбекская по случаю обрезания своего сына устроила богатый той. На тое участвовало более 200 человек. Гости приподнесли хозяйке богатые подарки. Среди гостей было много торговых работников.

3. Осенью 1954 г. в ауле Рахат, Энбекши-Казахского района Алма-Атинской области один из колхозников устроил той по случаю обрезания сына. На этом тое присутствовали председатель аулсовета и секретарь парторганизации (их фамилии не установлены). Дело об этих коммунистах было рассмотрено на заседании бюро райкома партии и было наложено на них партвзыскание.

4. В сентябре 1954 года гражданин г. Алма-Аты Зайтов Аут работник парикмахерской военторга устроил той по случаю обрезания своего сына. На той был забит молодой бык, купленный за 1200 рублей. Всего на устройство тоя было израсходовано ок. 5000 рублей. На этом тое как гости присутствовали из советской интеллигенции артисты русского и казахского театров драмы, среди которых были члены партии Г.С.Головкин и М.Г.Сагаловская.

5. В ноябре 1954 г., проживающий в застанционном поселке г. Джамбула Бейсембай аксакал устроил, той по случаю обрезания своего внука (его сын умер) с затратой около шести тысяч рублей. На тое присутствовало около 150 человек.

Вышеприведенный фактический материал не является полным, так как от ряда уполномоченных по области, не поступило ответа на наш запрос по этому вопросу. Поэтому вопрос об изучении соблюдения обряда обрезания в Казахстане нами включен в план работы за 2 полугодие 1955 г.

Наше данное письмо выслано с некоторым опозданием в связи с моим нахождением в командировке.

Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров Казахской ССР (Б.Джумашев)
ЦГА РК Ф. 1711. Оп. 1. Д.56. Л.л. 39 -40.

№ 10.

16 мая 1958 г. № 5-74

Уполномоченному Совета по делам религиозных культов при СМ КазССР тов. ДЖУМАШЕВУ
г. Алма-Ата

В связи с предполагаемой в текущем году поездкой мусульман Советского Союза на паломничество в Мекку в количестве до 30 человек, из КазССР смогут совершить паломничество до 3 человек мусульман Исходя из расчета по две анкеты и справки на каждого паломника и четыре анкеты в качестве резерва.

На каждого отобранного вами паломника необходимо аккуратно и полностью заполнить две анкеты и две справки-объективки грамотно и разборчивым почерком, не оставляя без ответа ни одного вопроса. При заполнении анкеты на каждый вопрос следует писать полный ответ. Например: вопрос 12: "Имеете ли научные труды, изобретения" Ответ: "Научных трудов и изобретений не имею". И т. д. При заполнении 18-го вопроса обратите внимание на примечание, помещенное в самом низу второй страницы анкеты. Фамилия, имя и отчество, год, месяц и число рождения необходимо записывать так, как записано в паспорте. К анкетам каждого паломника необходимо приложить следующее:

1. Справка-объективка в 2-х экземплярах.

2. Автобиография в 2-х экземплярах.

3. Заключение Уполномоченного Совета о целесообразности выдачи паломнику разрешения на выезд за границу (характеристика).

4. Справка о зарплате.

5. Справка о состоянии здоровья с указанием в ней возможности лететь на самолете и переносить высокую температуру в стране с жарким климатом.

6. Фото-карточки (без головного убора), размером 6x5 - 12 штук.

7. Сведения о росте паломника (в сантиметрах), цвете глаз, цвете волос и других приметах, если они имеются. Эти сведения следует написать на отдельном листке бумаги. Анкеты на паломников, которым предположительно будет разрешена поездка, с приложенными документами, необходимо срочно выслать в Совет, причем этим лицам следует разъяснить, что заполнение анкет и сбор других материалов является не окончательным решением, а только подготовительным мероприятием.

Среди паломников, выезжающих в Мекку из Советского Союза в прошлом были лица, которые по своему уровню развития и внешнему виду могли оставить у мусульман зарубежных стран неправильное впечатление о жизни мусульман в СССР.

Поэтому при подборе паломников следует обратить серьезное внимание и на эту сторону с тем, чтобы поездка паломников из Советского Союза, кроме удовлетворения религиозных нужд верующих, дала определенные положительные для государства политические результаты.

Поступившие в Совет с опозданием при В ;№ 83 от 25-го июня 1957 г. анкеты с приложениями на граждан Ташева А. и Жакишева С. возвращаются Вам обратно.

В случае если эти лица окажутся среди отобранных Вами паломников на 1958 год, Вам следует заполнить на них анкеты и другие документы заново в соответствии с настоящим письмом.

Председатель Совета по делам
религиозных культов при СМ СССР (А.ПУЗИН)
ЦГА РК Ф. 1711. Оп. 1. Лл. 24 - 25.

№ 11.

СЕКРЕТНО

№ 1-15с от 1 марта 1961 г.

**ИНФОРМАЦИОННЫЙ ОТЧЕТ УПОЛНОМОЧЕННОГО
СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТОВ ПРИ
СОВЕТЕ МИНИСТРОВ КАЗАХСКОЙ ССР ЗА 1960 ГОД**

В Казахской ССР - 10 областей и 1 целинный край (1960, 5 - северных областей республики). В настоящее время в Казахстане проживают последователи следующих религиозных культов:

1. Ислама (мусульмане). Имеется 25 зарегистрированных общин.
2. Католической веры.
3. Лютеране. Зарегистрирована 1 община.
4. Иудейская вера. Зарегистрировано 2 общины.
5. Евангельские христиане баптисты. Зарегистрировано 10 общин.
6. Старообрядцы белокриницкого, беспоповского и беглопоповского согласия.
7. Меннониты,
8. Адвентисты седьмого дня.
9. Молокане.
10. Пятидесятники.

МУСУЛЬМАНЕ

Из всех религиозных культов наиболее распространенным в Казахстане культом считается культ ислама (мусульманство). Последователями этого культа являются: казахи, уйгуры, узбеки, дунгане, татары, башкиры и некоторые народности

Кавказа - чеченцы, ингуши, карачаи, азербайджанцы, балкары, переселившиеся в Казахстан в годы Отечественной войны.

Мусульманский культ в Казахстане имеет 25 зарегистрированных обществ, которые распределяются по областям в следующем порядке: в Алма-Атинской области - 2 общества, в Джамбулской области - 2 общества, в Южно-Казахстанской области - 6 обществ, в Кызыл-Ординской области - 2 общества, в Актюбинской области - 2 общества, в Гурьевской области - 1 общество, в Западно-Казахстанской области - 1 общество, в Северо-Казахстанской области - 1 общество, в Кокчетавской области - 1 общество, в Карагандинской области - 2 общества, в Павлодарской области - 1 общество, в Семипалатинской области - 3 общества. Всего 25 обществ.

Каждое из этих обществ имеет молитвенное здание (мечеть), где проводятся положенные по Шариату ислама богослужения. При каждом обществе имеется по одному имаму, а всего 25 зарегистрированных мулл-имамов. В 26 мечетях имеются всего 25 имамов служителей культа, потому, что одна мечеть в п. Карабулак Сайрамского района Южно-Казахстанской области из-за неимения помещения мечети и духовного руководителя и маломощности общины, прекратило свою деятельность с начала 1960 года.

Таким образом, фактически действуют 25 зарегистрированных мусульманских общин, имеющих молитвенные здания (мечети).

Мусульманские мечети посещаются верующими во время проведения намазов (богослужений): ежедневных пятикратных, еженедельных по пятницам и ежегодных праздничных намазов, совершаемых два раза в год ("Ураза-айт намазы, "Курбан-айт" намазы).

Каждую мечеть посещают примерно: на пятикратных намазах от 5 до 10 человек, "жума-намазы" от 30 до 1000 человек, на "айт-намазах" от 250 до 5000 человек верующих. Общее количество мусульман верующих в республике, отправляющих "намазы" непосредственно в 25 мечетях, ориентировочно составляет 40000 человек.

Из общего количества верующих женщины составляют от 10 до 20%, а мужчины от 20 до 30 лет составляют 5 - 6%, причем за последние годы эти цифры держатся на одном уровне. В течение последних 3-х лет количество посетителей "Ураза-айт" намаза и "Курбан-айт" намаза роста не имеет и на этих обоих праздничных богослужениях количество посетителей почти одинаковое.

В 25 зарегистрированных мусульманских общинах, как указано выше, имеется 25 имамов, из них: казахов - 21, узбеков - 3, татарин - 1, по образованию: со средним духовным образованием - 15, низсредним духовным образованием - 7, низшим духовным образованием - 3 человека. По возрастному составу: от 57 до 60 лет - 3, от 61 до 66 лет - 10, от 72 до 78 лет - 6, от 80 до 85 лет - 6 человек. По стажу работы: от 1 до 5 лет - 10 человек, от 5 до 10 лет - 6, от 11 до 14 лет - 9. Среди них осужденных и вернувшихся из заключения не имеется. Из числа этих духовных лиц 6 человек совершили паломничество в Мекку: один до Октябрьской революции и 5 человек при Советской власти.

Пополнение духовенства в основном идет за счет "бродячих" мулл, хотя они не имеют необходимого духовного образования. За неимением других источников пополнения духовенства САДУМ и Казият стали рекомендовать на должности имам-хатибов в основном лиц малограмотных и не имеющих духовного образования.

Новые духовные кадры САДУМ готовит в Ташкентском и Бухарском духовных училищах, где обучаются из Казахстана - 7 человек, в Ташкентском - 1, в Бухаре - 6, которые будут выпущены в 1963-65 годах.

Деятельностью зарегистрированных 25 мечетей руководит непосредственно Кази по Казахстану - Гельманов (он же является членом правления САДУМ), путем переписок и выездами, а контроль за их работой осуществляется через мухтасиба САДУМА (ревизора) Омарова, он же имам мечети в г. Семипалатинске. Кази деятельностью незарегистрированных мусульманских общин не занимается.

Кази по Казахстану Гельманов Садуакас 1880 года рождения, казах, имеет незаконченное высшее духовное образование, свободно владеет арабским языком, работает на этой должности с 1953 года, совершил паломничество в Мекку в 1953 г. Фактов антинародной и антисоветской деятельности со стороны духовенства не имеется. Случаи распространения ими небылиц о жизни советских людей и националистические взгляды не выявлены.

Совершались религиозные обряды в 25 мечетях:

Годы	Жаназа	Хатим	Никах	Исим	Маулюд
1958	505	3086	327	2691	33
1959	603	3350	279	3016	41
1960	622	2878	220	2782	31

Эти обряды совершались также в домах верующих, с приглашением зарегистрированных имамов и “бродячих” мулл... Маулюд как -мусульманский религиозный обряд, по указанию САДУМа, во всех зарегистрированных мечетях должен проводиться только по 1 разу в мечетях. Однако для получения большой прибыли, отдельные мечети совершали несколько раз. Маулюд совершался также в домах верующих с приглашением имамов зарегистрированных мечетей и “бродячих” мулл.

В 1960 г. от исполнения религиозных обрядов и добровольных пожертвований в кассы 25 мечетей поступило 2.558.169 рублей.

В 1958 г. от исполнения религиозных обрядов в кассы мечети поступило 3008397 рублей, в 1959г. - 3335255 рублей, в 1960г. - 2558169 рублей.

“Фытыр” и другие добровольные пожертвования принимаются в стенах мечети. Посылки мечетями специальных сборщиков в отдельные населенные пункты для сбора фытыра в основном прекращены, В адрес некоторых мечетей поступают денежные переводы от отдельных верующих. “Курбан-айт” -

праздник жертвоприношения. В 1960 г. забой оюта в качестве жертвоприношения снизился против прошлых лет. В 1958 г. в 7 городах и населенных пунктах забито 1550 овец и коз, в 1959 г. в 10 городах и населенных пунктах - 870, в 1960 г. в 8 городах и населенных пунктах - 881.

Кроме материальных ценностей (ковры, дорожки и т.д.) на счетах 25 мусульманских общин на 1.01.1961 г. находится 1518000 рублей. На основании письменных указаний САДУМа туда от всех мечетей пересылаются средства поступившие от "фытыра", от 2-х праздников, от маулюда, от хатима, проводимого два раза в год, во время месячного поста. В 1960 году мечетями Казахстана на счет САДУМа в Ташкенте перечислено средств в сумме 811.154 рубля.

В Казахстане имеется 66 незарегистрированных мусульманских общин не имеющих мечетей и совершающих обряды на дому. Обряды совершаются "бродячими" муллами, которых в Казахстане 521 человек. Праздничные богослужения совершаются на природе, на территории кладбищ, во дворе у единоверцев, В отдельных населенных пунктах на "Курбан-айт" и "Ураза-айт" принимают участие от 20-30 до 400 - 500 человек.

На паломничество в Мекку подавали заявления: в 1958 г. - 53 человека, в 1959 г. -52, в 1960 - 17. Из них совершили паломничеовво: в 1958 г. -1, в 1959 -1, в 1960 г. никто не ездил.

По реализации решения ЦК КПСС о прекращении паломничества к так называемым "святым местам" на местах была проведена за истекший год значительные работа. В республике выявлено 23 действующих мазара, вокруг которых подвизались шарлатанствующие элементы и использовали их в целях личной наживы, как "святое место". Еще в 1959 г. по Южно-Казахстанской области закрыто 14 мазаров, которые считаются недействующими: храм "Ходжа-Ахмеда-Ясови", мазары "Арыстан-баб", "Ибрагим-ата", "Хусаин-Гази-Казибай-зауи", "Мирали-баб", "Хызир", "Ходжа-Тали", "Абдель-Газиз-баб", "Узун-ата", "Асык-ата", "Укаг-ата", "Баба-Дарюш", "Исмаил-ата" и источник "Кошкар-ата". На территории Джамбулской области взяты на учет 6 мазаров:

“Кара-Хан”, “Шамансур”, “Айша-биби”, “Бабаджа-хатун”, и могилы “Тектурмас”, “Спатай-батыр”, их в разное время года посещают разные люди, паломничество еще окончательно не прекратилось.

В Гурьевской области: к учтенным 3 мазарам при кладбище на речке “Сары-Узек”, кладбищам “Байбакты” и “Кыз-Аулие” все еще продолжается паломничество... Гражданка Даулетова Ж., проживающая на речке “Сары-Узек”, как сакшы, принимает паломников, подвергалась штрафам, предупреждалась, но несмотря на это продолжает принимать паломников. На кладбище “Кыз-Аулие” на берегу озера Индер имеется небольшой ручеек, который является грязелечебницей простонародного признания, куда ежегодно в июле, августе приезжают паломники...

По указанию САДУМа от 7 апреля 1960 г. во всех мечетях проведено сокращение штата: должность муэззина стали исполнять сторожа мечетей, счетовода-кассира исполняет председатель мутавалиата, где имеются вторые имамы, сокращена должность муэззина, его работу ведут вторые имамы. В некоторых мечетях имевшиеся должности завхоза и экспедитора сокращены. Из каждой мечети сокращены 2 - 4 единицы. САДУМом даны указания, устанавливающие должностной оклад имамам не более 800 рублей в месяц.

За истекший период сняты с регистрации служители культов за нарушение советского законодательства:

1. Инкалиев Сабит, казах, имам мечети г. Уральска, работал там с 1953 г., 75 лет, духовное образование среднее. Содействовал открытию нового месторождения мазара для паломничества, недалеко от г. Уральска, объявив его святым местом. (Могила умершего в 1884 г. муллы Жумагазы). Снят с регистрации в марте 1960 г.

2. Нурмагамбетов Абдыхалык, казах, имам мечети г. Караганды с 1954 г., 75 лет, образование среднее, нарушения в сборе добровольных пожертвований, разжигал родовые споры среди верующих. Снят в декабре 1959 г.

3. Шамсутдинов Ахлетдин, узбек, имам мечети с. Турбат Южно-Казахстанской области, образование низшее, освобожден в ноябре 1959 г. за нарушение советского законодательства о культах...

Выводы:

1. Количество зарегистрированных общин не увеличилось.
2. Количество верующих посещающих мечети роста не имеет.
3. Во всех мечетях и общинах доходы по сравнению с 1958 - 1959 гг. снизились.
4. За отчетный период закрыто и распалось 72 незарегистрированных религиозных общин и групп из разных культов.
5. Количество религиозных обрядов и треб в зарегистрированных общинах роста не имеет.
6. Строительство и расширение мечетей и молитвенных зданий без разрешения органов власти прекратилось.
7. Усилилась работа по отрыву верующих от религии.
8. Значительно улучшилась атеистическая пропаганда населения.
9. Изучение и наблюдение за деятельностью духовенства, исполнительных органов зарегистрированных общин на местах улучшилось.
10. Новых заявлений о регистрации религиозных общин не было.

Уполномоченный Совета по делам религиозных культов при СМ КазССР (Б.ДЖУМАШЕВ)
ЦГА РК Ф.1711.Оп. 1. Д.81. Лл. 2 - 35.

№ 12.

ДАННЫЕ О ЗАРЕГИСТРИРОВАННЫХ МЕЧЕТЯХ ПО
КАЗАХСКОЙ ССР НА 1.01.1963 г

1. г. Алма-Ата - дата регистрации П-1945 г.
2. с. Каргалинка - 1946 г.
3. г. Джамбул - 1 - 1946 г.

4. с. Мерке - IX - 1946 г.
5. г. Гурьев - VII - 1957 г.
6. г. Кокчетав - IX - 1956 г.
7. г. Петропавловск - II - 1945 г.
8. г. Павлодар - 1946 г.
9. г. Актюбинск - 1943 г.
10. г. Челкар - I - 1949 г.
11. г. Уральск - 1943 г.
12. г. Туркестан - IV - 1946 г.
13. г. Чимкент - VIII - 1946 г.
14. с. Турбат - II - 1956 г.
15. с. Сайрам - II - 1956 г.
16. с. Тамерлановка - IV - 1944 г.
17. г. Семипалатинск - XI - 1945 г.
18. г. Жана-Семей - XII - 1945 г.
19. г. Аягуз - 1956 г.
20. г. Караганда - 1949 г.
21. г. Караганда - IV - 1949 г.
22. г. Целиноград - II - 1947 г.
23. г. Кызыл-Орда - 1946 г.
24. п. Новоказалинск - V - 1946 г.
25. г. Кентау - V - 1948 г.

Старший инспектор уполномоченного

Совета по делам религиозных культов при СМ КазССР

Б. ДЖУМАШЕВ

ЦГА РК Ф. 1711. Оп. 1. Д. 129. Л. 37.

№ 13.

9 марта 1964 г. № 84

Уполномоченному Совету по делам религиозных
культов при СМ КазССР тов. ДЖУМАШЕВУ

При проверке состояния мусульманского духовного
училища медресе "Мир-Араб" в г. Бухаре по состоянию на 1
марта 1964 г. установлены (...) выходцы из Казахской ССР,
обучающиеся в настоящее время в медресе:

1. ШАЛАБАЕВ МАНАП, 1928 года рождения, казах, 9 классов, женат, имеет детей, по специальности железнодорожник, в медресе обучается с 1956 г., в настоящее время учится в 9 выпускном классе, семья, и родственники проживают в г. Арысь, 2-я Арысь, ул, Карагандинская, 2. _

2. НЫСАНБАЕВ РАТБЕК, 1940 года рождения, казах, 9 классов, женат, имеет детей, по специальности железнодорожник, в медресе с 1958 г., в настоящее время учится в 7 классе, семья и родственники: Чимкентская область, Келесский район, совхоз им. Г.Муратбаева того же отделения.

3. БАЙСАНБАЕВ ЖАХИЯ, 1932 года рождения, казах, 5 классов, по специальности тракторист, женат, имеет детей, в медресе с 1959 г., учится в 5 классе. Семья и родственники: г. Алма-Ата, ул. Вишневая, 56.

4. МУХАМЕТЖАНОВ ШУКУРУЛЛА, 1936 года рождения, узбек, образование 10 классов, по специальности шофер, женат, имеет детей, в медресе с 1962 г., в 5 классе, семья и родственники: г. Чимкент, ул. Бокина, 4.

5. ТУРЕХАНОВ УАЛЬХАН, 1929 года рождения, казах, 7 классов, по специальности шофер, женат, имеет детей, в медресе с 1962 г., в 5 классе, семья и родственники: г. Туркестан, ул. Джамбулская, 22.

Сообщаю для информации партийных органов в целях использования в атеистических мероприятиях.

Уполномоченный Совета по делам
религиозных культов и русской православной
церкви при СМ Узбекской ССР Ц. ШИРИНБАЕВ
ЦГА РК Ф.1711. Оп. 1. Д. 118. Л. 1.

№ 14.

ИЗ ИНФОРМАЦИОННОГО ОТЧЕТА О РАБОТЕ
УПОЛНОМОЧЕННОГО СОВЕТА ПО ДЕЛАМ РЕЛИГИЙ
ПРИ СОВЕТЕ МИНИСТРОВ СССР ПО КАЗАХСКОЙ ССР
ЗА 1973 г.

Мусульманское вероисповедание

...На начало 1974 г. на территории республики действует 54 мусульманских объединения. В 6 областях отсутствуют зарегистрированные общины - в Талды-Курганской, Тургайской, Кустанайской, Мангышлакской, Джекказганской, Восточно-Казахстанской областях. Имеются мечети в Чимкентской области - 7, Семипалатинской - 5, Актюбинской, Алма-Атинской, Карагандинской, Кызыл-Ординской - по 2; в Кокчетавской, Павлодарской, Северо-Казахстанской, Уральской, Гурьевской, Целиноградской областях - по 1. Эти зарегистрированные мусульманские объединения обслуживаются 40 служителями культа, что на 3 единицы больше чем в 1972 г. По заявлению верующих и с согласия исполкомов местных советов при официальных мечетях дополнительно зарегистрировано 3 муллы для удовлетворения религиозных обрядов населения, где отсутствуют зарегистрированные объединения. В мечетях работают 156 членов исполнительных органов и ревкомиссий. Лишь 26 получают денежные вознаграждения. Официально зарегистрированными мечетями совершено религиозных обрядов:

Обряды	1971 г.	1972 г.	1973 г.
Жаназа	6018	6015	6475
Религиозные браки (никах)	549	618	545
Исим (наречение имени)	79	56	52
Другие обряды	2756	4729	3929

Увеличение количества отпеваний на 500 за счет дополнительной регистрации служителей в мечетях частично исключила случаи совершения этого обряда незарегистрированными муллами. Суннет зарегистрированные служители культа не совершают, население прибегает к услугам хирургов, а также незарегистрированных мулл, имеются случаи привлечения к этому ветеринаров.

В 1971 г. в зарегистрированных мечетях в айт-намазах принимало участие более 29500 человек, в 1972 г. - 27000, в 1973 г. - 24200. Уменьшение количества участников никак нельзя объяснить снижением религиозности населения и отходом верующих от религии. Причина заключается в простом колебании количества верующих в зависимости от погоды и других причин.

Основные источники доходов религиозных объединений: добровольные пожертвования, фитр и средства от исполнения религиозных обрядов. Увеличение доходов достигнуто благодаря усилению контроля райгорисполкомами и комиссиями содействия, исключены большие злоупотребления и расхищения со стороны исполнительных органов и ревкомиссий при мечетях. Общие доходы в рублях: в 1971 г. - 459254, в 1972 г. - 484862, 1975 - 531182, В 1973 г. от исполнения обрядов поступило 245164 рубля и от добровольных пожертвований 248014 рублей. В 1972 г. общий расход составил 423024 рубля, в 1973 г. - 456851 рубль. Сократился расход на ремонт молитвенных зданий: в 1972 г. израсходовано - 54707 рублей, в 1973 г. - 31185 рублей. В фонд мира перечислено в 1972 г. - 77887 рублей, в 1973 г. - 89791 рубль, в фонд охраны памятников истории и культуры в 1972 г. - 25360 рублей, в 1973 г. 15772 рубля. В САДУМ перечислено в 1973 г. - 119369 рублей, что значительно больше чем в 1972 г. в связи с проведением в 1973 г. конференции мусульман Советского Союза в г. Ташкенте с приглашением гостей из-за рубежа и других мероприятий по укреплению дружбы с арабскими странами. Остаток средств в 1973 г. составил 517250 рублей, что на 90223 рубля больше чем в 1972 г. Работа уполномоченных Совета направлена на уменьшение финансового остатка для ослабления материальной базы мусульманских общин...

ЦГА РК Ф. 2079. Оп. 1. Д. 116. Лл. 36 - 41.

17 октября 1979 г. № 117

ЦК КП Казахстана

отдел пропаганды и агитации

**СПРАВКА О СОСТОЯНИИ И НЕКОТОРЫХ
ТЕНДЕНЦИЯХ ЭВОЛЮЦИИ МУСУЛЬМАНСКОЙ
РЕЛИГИИ В КАЗАХСТАНЕ**

В республике действуют 29 зарегистрированных и 7 незарегистрированных религиозных обществ мусульман, в той числе в Чимкентской области действуют 14, Семипалатинской - 4, Актюбинской, Джамбулской, Карагандинской, Целиноградской областях - по 2, а в Алма-Атинской, Гурьевской, Кокчетавской, Павлодарской, Северо-Казахстанской, Талды-Курганской, Уральской областях и г. Алма-Ате - по одному обществу. В 29 зарегистрированных мечетях богослужения проводят 59 служителей культа, в том числе 32 имама, 14 муэдзинов и 13 мулл, зарегистрированных при мечетях, обслуживающих население, проживающее в местах, не имеющих мечетей. Кроме того, по всей республике действуют свыше 900 безмечетных мулл.

В настоящее время в мечетях ограничиваются, главным образом, совершением пятничных и айт-намазов, а также, в отдельных случаях, молитвами, посвящаемыми некоторым мусульманским канонам. На пятничных намазах, в среднем, принимают участие около 7000, в дни айт-намазов - свыше 20 тысяч верующих. Среди посещающих мечети, примерно 70% люди преклонного возраста, 25 - 27% - от 30 до 60 лет и 3 - 5% молодые люди до 30 лет. Из общего числа посещающих мечеть около 10% составляют женщины, хотя исповедующих ислам среди них значительно больше. О сохраняющемся значительном влиянии ислама на некоторую часть населения свидетельствует довольно высокий уровень обрядности, которая из года в год увеличивается. Эти данные только по зарегистрированным

обществам выглядят следующим образом: в 1978 г. джаназа совершено 6148, никах (религиозный брак) - 982, исим (наречение

Имени) - 73, всего - 16490. Как видно из этих данных, самым распространенным обрядом среди верующих мусульман республики является джаназа. За исключением отдельных случаев почти каждый умерший человек, принадлежащий к нациям, традиционно исповедующим ислам, подвергается джаназе, в том числе коммунисты и комсомольцы. Обряд джаназа сопровождается религиозными ритуалами как жыртус, даур, ихсат, фидия.

За последние годы в ряде населенных пунктов Актюбинской, Гурьевской, Карагандинской, Жылы-Ординской, Мангышлакской и некоторых других областей получило широкое распространение сооружение больших надгробных памятников типа средневековых мавзолеев. Такие памятники, вопреки установленным нормативам, занимают большие площади и на их сооружение тратится значительное количество дорогостоящих, даже фондируемых строительных материалов. Стоимость таких сооружений составляет не менее 5 - 6 тысяч рублей.

По данным областных уполномоченных Совета, почти над каждым мальчиком, традиционно исповедующих ислам народностей, совершается обряд обрезания (суннет). Характерно отметить, что этот религиозный обряд из рук духовенства за последние годы постепенно переходит в руки государственных медицинских учреждений, совершают его хирурги в стационарных условиях.

С ростом религиозной обрядности в республике продолжают расти и денежные доходы мечетей. В 1978 г. общий доход составил 775,3 тысячи рублей, из них от исполнения религиозных обрядов получено 364 тысячи рублей, от добровольных пожертвований - 374,4 тысячи рублей.

Основной причиной увеличения доходов мечетей, на наш взгляд, является все еще значительное влияние религии на население. В республике продолжают совершать религиозные обряды большое количество безмечетных мулл. Они не

упускают случая в доходчивой форме донести до людей "слово" божье. В обстановке отсутствия должного контроля за их деятельностью, они особенно накануне и в дни религиозных праздников, развертывают бурную деятельность, занимаются поборам с населения. Главная причина их живучести состоит в том, что число обращающихся к их услугам из года в год не уменьшается.

Поскольку безметные муллы действуют без регистрации, их деятельность не поддается контролю местных органов советской власти. Они извлекают большие доходы от исполнения религиозных обрядов, но примечательно то, что лишь незначительная часть их облагается подоходным налогом. Так из-за отсутствия со стороны финансовых органов из 957 безметных мулл подоходным налогом обложено лишь 122 муллы на сумму 10680 рублей, т.е. менее чем по 90 рублей каждый.

Как известно, ЦК КПСС своим постановлением от 22 ноября 1958 г. обратил внимание партийных, советских и общественных организаций на необходимость прекращения паломничества в так называемые "святые места". Однако в последнее время эту работу в ряде мест ослабили и в результате к некоторым "святым местам" возобновилось паломничество. Объектами паломничества продолжают быть и архитектурные памятники, охраняемые государством. Например, продолжается паломничество к мавзолею Ахмеда Ясави в г. Туркестане. Притом приезжающие на паломничество останавливаются в новой гостинице построенной недалеко от музея А. Ясави, Создается впечатление будто бы гостиница построена для паломников.

Мусульманское духовенство придает большое значение сохранению и расширению своего влияния на широкие слои населения, в первую очередь на престарелых, женщин, а через них на молодежь и детей. Чтобы успешно решать эту задачу оно приспособливает каноны шариата к потребностям советских людей, выдают многие религиозные обряды за национальные обычаи, за наследие предков. Несмотря на это на местах

бытует тенденция приуменьшать это влияние и не замечать того, что кризис религии порождает стремление во что бы то ни стало сохранить ее влияние среди широких слоев населения.

К. БЕГИМОВ

ЦГА РК Ф.2079. Оп. 1. Д.195. Лл. 7 - 10.

№ 16.

17.10. 1979 г. № 118

ЦК КП Казахстана

отдел пропаганды и агитации

В ДОПОЛНЕНИЕ К НАШЕМУ № 117 ОТ 17 ОКТЯБРЯ
1979 г.

1. О стремлении принизить влияние мусульманской религии свидетельствуют хотя бы такие примеры. На конец 1965 года в республике по отчетным данным насчитывалось 119 мусульманских обществ и примерно около 42 тысяч верующих, а на 1 января 1968 г. их стало только 52, притом верующих уменьшилось не на много, всего лишь на 7 тысяч человек; соответственно было на 1 января 1969 г. 44 - 30860, 1975 г. - 38 - 21190, 1979 г. - 35 - 13775 человек. Долгие годы считалось, что в с. Абай Келесского района Чимкентской области, с. Урджар - районном центре Семипалатинской области нет верующих мусульман, за исключением отдельных престарелых людей. Однако благодаря настойчивым просьбам местных мусульман там были зарегистрированы религиозные общества. Также сейчас стоит вопрос о регистрации общества в селах Ягалык Ленгерского района и Шаульдер Кзыл-Кумского района Чимкентской области, где местные органы не числят верующих. Такие примеры не единичны.

Кроме того, например, в Восточно-Казахстанской области, Джезказганской, Кустанайской, Мангышлакской и Тургайской областях не зарегистрировано ни одно мусульманское общество, но тем не менее в этих областях действует 160 безмечетных мулл и там верующие с их помощью удовлетворяют все основные религиозные потребности, а местные органы власти

упорно отказываются решать вопросы регистрации положительно. Хуже того, по поводу регистрации религиозного общества в с. Урджар с официальным протестом выступили райком партии и райисполком. К сожалению, эти настроения поддерживаются некоторыми руководящими работниками области.

2. Для мусульманского духовенства характерно стремление создать определенный психологический климат, который бы способствовал благожелательному отношению к религии. С этой целью оно утверждает, что религиозность - это неотъемлемая национальная черта и что, следовательно, каждый человек принадлежащий к национальности традиционно исповедующей ислам, является верующим-мусульманином. Для подтверждения этого положения, оно сознательно завышает численность верующих-мусульман в СССР. В этих целях нередко называется даже цифра 60 - 70 миллионов, хотя общая численность всех народов, которые в прошлом исповедывали ислам, в Советском Союзе не превышает 40 миллионов. Такие данные охотно подхватываются печатью капиталистических стран и используются для искажения действительного положения дел в Советском Союзе. На наш взгляд, следовало бы находить форму убедительного опровержения подобных фактов, поскольку не обращать должного внимания на это означало бы согласие с этой фальсификацией и с отрицанием имеющегося все же места отхода от религии.

3. Модернизация ислама проявляется и в отношении к женщине. Вопреки Корана и шариата выпущены фетвы, произнесено немало речей духовенством о равенстве женщины с мужчиной, об уважении ее человеческого достоинства. Женщине "предоставлено право" участвовать на богослужениях в мечетях и в изучении ислама, ходить с открытым лицом участвовать в общественных делах, работать на производстве и т. п. Теперь женщине не запрещается присутствовать на похоронах. Однако на деле в некоторых семьях нередко проявляется неуважительное отношение к женщине, опирающееся на традиции ислама.

В целях приспособления религии к потребностям советских людей служители культа в своих проповедях стремятся откликаться на все более или менее важные события в жизни страны. Они утверждают, что все достижения Советского Союза есть результат божьей милости, благославения Аллаха.

Обычно в конце каждой проповеди следует обращение к Аллаху: "Да умножит могущество нашего государства". "Пусть наши дети, находящиеся в рядах Советской Армии, успешно выполняют свой долг и возвратятся домой живыми-здоровыми." "Да благославит Аллах благородные деяния наших государственных руководителей" и т.п.

"Руководители нашего государства, - говорилось в проповеди, произнесенной 5 сентября 1978 г. в актюбинской мечети имамом Жубаниязовым Т., - по воле бога обеспечивают народам лучшую жизнь и мирный труд, укрепляют единство и дружбу народов.

"В результате молитв мусульман и милости Аллаха, - говорил в одной из пятничных проповедей бывший кази Байсенбаев Ж., - старики получают пенсию, пользуются льготами, у них хорошие жилищно-бытовые условия. Поэтому необходимо еще больше молиться, чтобы Аллах открывал перед людьми широкие возможности пользоваться всеми благами земной жизни".

Имам кокчетавской мечети Кудасов К., выступая с проповедью перед верующими в день "Ураза-айта" (3 сентября 1978 г.) говорил: "Коран призывает верующих создать на земле справедливый мир, предлагает подчиниться закону своего государства. Коран запрещает говорить неправду, употреблять алкогольные напитки, разлагать семью, делать вред другим людям." Все это соответствует обыденной жизненной потребности людей.

Уполномоченный Совета по делам религий
при СМ СССР по КазССР К.БЕГИМОВ
ЦГА РК Ф.2079. Оп. 1. Д. 195. Л, II - 15.

30 ноября 1983 г. № 198

Второму секретарю ЦК Компартии Казахстана
тов.МИРОШХИНУ ОЛЕГУ СЕМЕНОВИЧУ

На 1.01.1983 г. в Казахстане учтено 740 религиозных формирований, 14 основных религиозных направлений, это на 113 и 236 объединений больше, чем их было 5 и 10 лет назад. Деятельность 390 религиозных обществ - 53% (по Союзу 77%) к их общему числу узаконена... Сеть религиозных обществ охватила все области, города, многие районы. В Кокчетавской области - 102, Чимкентской - 75, Алма-Атинской - 64 Джамбулской - 62, Павлодарской - 60 и т.д. Во всех городах действует по 2 -3 и более религиозных общества, в г. Алма-Ате -20, Караганде - 18, Джамбуле - 12, Чимкенте - 10 объединений.

...В республике продолжают оставаться высокими отправления верующими религиозных обрядов, через которые служителями культов, в основном осуществляется тлетворное влияние на молодежь.

...Растет число отпеваний (жаназы) - В 2,4 раза и религиозных браков за последние 10 лет возросло в 2,3 раза, а в Чимкентской области - более чем в 4 раза. из-за отсутствия должного контроля в ряде областей (Актюбинская, Гурьевская, Мангышлакская, Семипалатинская и т.д.) уродливые формы принимает организация похоронного обслуживания. При этом надгробные сооружения строят кто как захочет, в основном, из дефицитных строительных материалов, в том числе и металлические (г. Актюбинск), в виде средневековых мазаров с религиозной символикой.

...Растут денежные доходы религиозных обществ. За последние 5 лет выросли с 4,2 млн до 5,8 млн рублей, или более чем 1,6 млн рублей. В Казахстане проживает более 900 тыс. немцев, среди которых наблюдается повышенная религиозность. Из 740 религиозных объединений - более половины состоят из немцев.

...Немало примеров, когда участники религиозных обрядов являются коммунисты и руководящие работники. Так в присутствии партийного и советского актива по религиозному обряду были похоронены бывшие секретарь Щучинского райкома партии Кокчетавской области Алтаев Т.А., заведующий меркенской районной больницы Джамбулской области, член КПСС с 1945 г. Хаимов Е., председатель Текелийского горисполкома Талды-Курганской области Сайлыбеков А. и т.д.

...Имеются факты, когда коммунисты сами являются служителями религиозных культов. Например, в Тургайской области член КПСС Алимов К., работающий ветсанитаром в совхозе им. Панфилова, одновременно является и служителем ислама. В Джекказганской области в поселке Восточный Коунрад Балгабаев Т., являющийся членом КПСС, активно исполняет функции муллы. В Кокчетавской области муллы Кадышев Х. (г. Степняк), Калиаскаров Б., Мухаметжанов К. (г. Красноармейск) также являются коммунистами.

С. ТОТАНОВ

ЦГА РК Ф.2079. Оп. 1. Д.251. Лл. 88 - 90.

№ 18.

5 мая 1987 г. Исх. № 65

Совет по делам религий при СМ СССР

В Казахстане проживает более 100 национальностей и народностей (...). В республике проживает основная масса реэмигрантов из КНР, среди которых особенно сильны родоплеменные, националистические и религиозные пережитки.

В настоящее время в республике взято на учет 650 религиозных групп и общин 16 направлений (конфессий). Имеется 4 республиканских религиозных центра: епархиальное управление русской православной церкви, представительство САДУМа, канцелярия старшего пресвитера ВСЕХБ, старшего

проповедника АСД по Казахстану. Сильны позиции у католиков, лютеран, меннонитов, пятидесятников, старообрядцев иудеев, иеговистов, сторонников т.н. "совета церквей ЕХБ" и т. д.

Около 200 религиозных объединений действует без регистрации в местных органах власти. Большинство из них стоят на крайне экстремистских позициях. Наблюдается рост сети протестантских объединений (большинство немецких) - их в настоящее время около 500. За последние 5 лет число верующих в них увеличилось более чем на 2 тысячи, в том числе за счет молодежи.

Не наведен порядок и в мусульманском культе. Наряду с зарегистрированными 500 служителями культа, свою незаконную деятельность продолжают более 600 самозванных мулл. С участием мулл хоронят почти всех умерших, в ряде мест строятся мазары с религиозной символикой. Не прекращается паломничество к так называемым "святым местам"...

Т.САУРАНБЕКОВ

ЦГА РК Ф. 2079. Д.282. Л.л 27 -28.

БИБЛИОГРАФИЯ

Алексеевко Н.В. Население дореволюционного Казахстана. 1870-1914 гг., Алма-Ата.

Асфендияров С.Д.. Ислам и кочевое хозяйство (в порядке дискуссии) - Атеист. М., 1930, п. 58 Атлас Азиатской России, Издание переселенческого управления Главного управления землеустройства и земледелия. 1914.

Ахинжанов С. М. Кыпчаки в истории средневекового Казахстана. Алма-Ата, 1989.

Байпаков К. М. Средневековая городская культура Южного Казахстана и Семиречья. Алма-Ата, 1989 Баранова Ю. Г. К вопросу о переселении мусульманского населения из Илийского края в Семиречье в 1881-1883 гг. /Труды сектора востоковедения АН КазССР. Алма-Ата, 1959. Т. 1.

Бартольд В. В. История культурной жизни Туркестана. Сочинения. М., 1965. Т. 2.

Бартольд В. В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия. Сочинения. М., 1963. Т. 1.

Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970.

Басилов В. Н., Кармышева Д.Х. Религиозные верования - Казахи: историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 227-267.

Баскаков Н. А. Языки народов СССР. М., 1966. Т. 2.

Бейсембиев К. Б. Идеино-политические течения в Казахстане конца XIX-начала XX века. Алма-Ата, 1961.

Беленицкий и др. Средневековый город Средней Азии. Л., 1973.

Бернштам А. Н. Памятники старины Таласской долины.- Алма-Ата, 1941.

Боровков А.К. Лексика среднеазиатского тевфсира XII-XIII вв. Москва, 1963.

Брайнин К., Шафиро Ш. Очерки по истории Алаш-Орды. Алма-Ата - Москва, 1968.

Бурнашева Р. З. Монеты Казахстана как из источников изучения социально-экономического, политического и духовного взаимодействия городов Южного Казахстана и Средней Азии (VII-XI вв.) - Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций, Алма-Ата, 1989.

Валиханов Ч.Ч. Записки о судебной реформе - Избранные произведения. М., 1986.

Валиханов Ч.Ч. Следы шаманства у киргизов - Избранные произведения. М., 1986.

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

Волин С. Л. Сведения арабских и персидских источников IX-X вв. о долине реки Талас и смежных районов - Труды института истории, археологии и этнографии АН КазССР. 1960. Т. 8.

Восстание казахов и киргизов в 1916 г. Т. Рыскулов и Г. Бройдо, Лондон, Society for Central Asian Studies, Reprint series n.17. 1989.

Вяткин М.П. Батыр-Срым, Изд-во АН СССР. М. - Л., 1947.

Галиев А. Традиционное мировоззрение казахов. Алматы, 1997.

Греков Б. Д., Якубовский А. Ю. Золотая Орда и ее падение. М.-Л., 1950.

Демидов С.И. Суфизм в Туркмении (эволюция и пережитки). Ашхабад, 1978.

Ерзакович Л.Б. Особенности городской цивилизации в контактной зоне оседлой и кочевой культур - Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1987.

Из обращения СНК РСФСР ко всем трудящимся мусульманам России и Востока - Декреты Советской власти. М., 1957. Т. 1.

История Казахской ССР. Алма-Ата. Т. 1.

Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. Алма-Ата, 1969.

Каскабасов С. Казахская сказочная проза. Алма-Ата, 1990 Коммунистическая партия Советского Союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК, 1917-1922. М., 1983. Т. 2.

Кочнев Б. Д. Караханидский чекан Параба (Отрара) - Средневековая городская Культура Казахстана и Средней Азии. Алма-Ата, 1983.

Кукушкин Н. В. Синкретизм религиозного сознания православных в Казахстане. Рукопись кандидатской диссертации. Алматы, 1996.

Левшин А. Описание киргиз-казачьих и киргиз-кайсацких орд и степей. Алматы, 1996.

Малашенко А.В. Конфессия в этнополитических отношениях в СНГ - Постсоветское мусульманское пространство: Религия, политика, идеология. Сб. статей. М., 1994. С. 69-82.

Мартыненко И. Алаш-Орда (сборник документов). Алма-Ата, 1989.

Материалы по истории казахских ханств XV-XVIII вв. Извлечения из персидских и тюркских сочинений (МИКХ). Алма-Ата, 1969.

Мустафаев Н. Доисламская культура и менталитет казахов - Арай-Заря. № 7, 8, 1993, с.14-18.

Мустафина Р. Представления, культы, верования у казахов. Алматы, 1992.

Наджип Э.Н. Исследования по истории тюркских языков в XI-XIV вв. М., 1989.

Н.Назарбаев. Идеиная консолидация общества как условие прогресса Казахстана. Алматы, 1993.

Орынбеков М.С. Верования древнего Казахстана. Учебное пособие. Алматы, 1997.

Пищулина К.А. Юго-Восточный Казахстан в середине XIV-начале XVI вв. (Вопросы политической и социально-политической истории). Алма-Ата, 1977. Поляков Ю.А., Жиромская. В.Б. Киселев И.Н. Полвека молчания (Всесоюзная перепись 1937 г.) - Социологические исследования. Москва, 1990, № 7.

Преодолевая религиозное влияние ислама. Сборник документов и материалов. Алма-Ата, 1990

Прошлое Казахстана в источниках и материалах. Сб.1, Под ред.С.Д.Асфендиарова, 2-е издание, Алматы, 1997

Абазов Р.; Василевский А., Пономарев В. Ислам и политическая борьба в странах СНГ. Информационно-экспертная группа "Панорама", Агентство "Азия", Москва, август 1992.

Радлов В. Ярлыки Тохтамыша и Темир-Кутлуга - Записки Восточного отдела Императорского Русского, археологического общества, т. 3, вып. 1

Сабитов И. Мектебы и медресе у казахов. Алма-Ата, 1950

Сайдбаев Т. С. Ислам и общество в СССР. М., 1980.

Семенов А.А. Мечеть Ходжы Ахмета Есавийского в г.Туркестане - Известия среднеазиатского комитета по делам музеев и охраны памятников старины, искусства и природы, вып. 1. Ташкент, 1926.

? Сенигова Т. Н. Средневековый Тараз. Алма-Ата, 1972
Современная религиозная ситуация в Республике Казахстан - Казахстан: реалии и перспективы независимого развития, М., 1995

Смагулов Е. А. "Тимуридский керамический стиль" как отражение интеграционных межкультурных процессов - Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций, Алма-Ата, 1989

Султангалиева А.К. Проблемы ислама в Центральной Азии: общее и особенное. - Казахстан-Спектр, №2 (4), 1998, с. 126-140

Султангалиева А. К. Ислам в Казахстане. - Восток, М, 1994, №.3

Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане, Ташкент, 1960.

Тизенгаузен В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1, СПб, 1884. Трофимов Я.Ф. Религия в Казахстане. Учебное пособие. Алматы, 1996

Токаев К.К. Под стягом независимости: очерки о внешней политике Казахстана. Алматы, 1997

Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов. Алма-Ата, 1991.

Тримингем Дж.С. Суфийские ордены в исламе (перевод с английского и предисловие О. Акимушкина). М., 1989.

Туякбаева Б.Т., Проскурин А.И. Синкретическое искусство племён Центральной Азии и архитектурный орнамент - Взаимодействие кочевых племён и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1989. С. 451-461.

Шаханова Н.Ж. Мир традиционной культуры казахов. Алматы, 1998.

Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.

Юдин В. П. Известия "Зия ал-кулуб Мухаммад Аваза о казахах в XVI веке - Вестник АНКазССР, № 5, Алма-Ата, 1964. С. 72-73.

Юдин В. П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая... - Казахстан, Средняя и Центральная Азия. Алма-Ата, 1983.

Bennigsen A. La presse et le mouvement nationale chez les musulman Russie. Paris, 1964.

Christianity in Central Asia - Encyclopaedia Iranica, v.5, "Routledge&Kogan Paul". L-N.Y. P. 532.

Muslims in Central Asia: expressions of identity and change. Edited by Jo-Ann Cross. Duke University Press /Durham and London, 1992.

Smith, Anthony D. National Identity. University of Nevada Press, Reno, Nevada, 1991.

Sultangalieva Alma. Some Notes on Religions in Modern Kazakhstan - Annual Central Eurasian Studies Conference, Abstracts of Papers, Indiana University. Bloomington, 1997. P. 49-50.

Sultangalieva Alma. Religion in Transition: Kazakhstani Experience - Central Asian Monitor, n.6, 1996. P. 27-31.

Schuyler, Eugene. Turkistan. Notes of a journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja. vol 1, New York: Scribner, Armstrong & Co., 1876.

Айқап.

Ана тілі.

Архив Президента Республики Казахстан.

Национальный Государственный Архив Республики
Казахстан.

Иман.

Ислам шапагаты.

Казахстанская правда.

Хакк.

SUMMARY

Islam in Kazakhstan: History, Ethnicity & Society

Alma K. Sultangalieva

This book examines the interaction between Islam, society and ethnicity in the historical dimension as well as in contemporary time. The correlation between Islam and Kazakh ethnic identity receives special attention.

The study is divided into six parts. Part 1 makes a general review of the literature devoted to Islamization processes in the territory of Kazakhstan. The study of these processes have been conducted in the framework of the historical and ethnographical sciences. There is no special research devoted to Kazakhstani Islam.

The Part 2 examines the history of Islamization in the territory of Kazakhstan, beginning from its penetration in 8th century. The role of Islam in the territory of Kazakhstan, beginning from the moment of its appearance, was examined. The historical peculiarities of the Islamization of the Turkic nomadic tribes, which were consequently the bases of the formation of Kazakh society, were examined as well. The spread of Islam, although it began in the 8th century, was not a single act, but continued during several centuries until the 16th, the time of the formation of Kazakh society. Islam in Kazakhstan came head-on with the influence of other religions, such as the ancient, Turkic, pagan religion, Zoroastrianism, Eastern Christianity, and Buddhism, which were in the Eurasian steppe long before Islam.

These religions seriously influenced the nature of Islam, which, as a result, took on to itself elements of these religions. Thus, the consciousness of belonging to Islam among the Turkic nomads was different from the neighboring sedentary/agricultural centers of Central Asia, and was less strong. This was true in later periods, until the 16th century, that is to say until the formation of Kazakh society.

As a result of the analysis of the socio-political and cultural aspects of Islamization in the region, I came to the conclusion that Islam became influential on various parts of local culture. Nevertheless, this influence was superficial and, as a whole, culture was defined by the nature of Turkic, nomadic, society. Also, local culture was not adapted to the conception of collective Islamic society, the Umma, and it preserved on the one hand, the priority of tribal division, and on the other, the individualistic consciousness of the nomad.

The analysis of the sources and of the literature showed that Islamization was superficial in political aspects, and did not influence the Turko-Mongol nomadic traditions in the territory of Kazakhstan. The Muslim idea of belonging to the power of one God [Allah] and the merging of secular and religious powers did not become the basis of the political concepts of the nomads, who afterwards formed into the modern peoples [nations] of Central Asia, in particular the Kazakh nation.

Certain elements of Islam became part of the wider ideology of the nomadic steppe, called "Chinghizism." By V.Vudin's definition, the basis of Chinghizism was the divine right of the descendants of Chinghiz khan to supreme power. Thus, the pushing-out or the replacement of the "ethnic" Turko-Mongol collective identity by a Muslim identity did not occur. Quite to the contrary, a quite peaceful process of mutual interaction of various cultural systems occurred, which, changing in details, continued even into consequent centuries. In conclusion, this led to the formation of a syncretic [undefined] cultural identity. This is witnessed by Turko-Mongol syncretism, and the eclectic nature of Islam, inherited afterwards by Kazakh society.

The analysis of the socio-cultural aspects of Islamization in the pre-modern period showed that the formation of the local cultural complex occurred through the mutual action and interaction of elements of various cultural and ideological systems, including archaic beliefs and the developments of monotheistic religions. But the degree of impact of Islam and Islamic civilization as a whole became deeper.

Undoubtedly, the influence of Islam on the culture of this region generally was defined by its specific geopolitical disbursement and by its socio-economic structure, on the basis of which was the mutual interaction of the nomadic and the sedentary types of agriculture.

The analysis of the cultural aspect of the Islamization of Kazakhstan in the middle ages was witnessed by the fact that mutual interaction of the local, pre-Islamic cultures occurred with the Islamic model. As a result, Islam could not push-out the ancient Turkic tradition, and Islam was "layered" into the past. A synthesis of elements of traditional and Islamic culture occurred, and a specific cultural/ideological complex was formed, in which the pre-Islamic content acquired an Islamic veneer.

Thus, the significance of Islam in the Turko-Muslim type of cultural tradition was defined in southern Kazakhstan, in the contact zone of settlements of sedentary and nomadic populations, where the urban culture was traditionally developed. During that time Islam had a superficial influence on the main mass of nomads on the territory of Kazakhstan.

Part 3 focuses on the colonial period of Kazakhstan history. Russian power, to a significant degree, attempted to control the spiritual processes of Kazakh society. Before that time the Kazakhs already considered themselves faithful Muslims, but the syncretism of Islamic faith inherited by them was not overcome. Strong elements of animism, shamanism, and ancestor worship first of all appeared in religious conceptions and traditions which were distributed on the steppe in the form of people's Islam, including in itself elements of pre-Islamic faith. Consequently, although the strata of the representatives of Islam was formed; the "kadi," the "mulla," the "mudarris," and others, organizationally the structures of the Muslim clergy were weak.

The position of Islam itself generally was defined now by the relations of Russian power to it, but it was not consistent. Thus, during the beginning stage of colonialization [17th century] the new rulers did not interfere in the religious life of the Kazakhs. What's more, the Islamization was even promoted by practical measures, in particular, through the construction of mosques and the sending of Tatar mullas

into the Kazakh steppe. This led to the strengthening of the external dogmatic side of the Muslim cult, it did not touch, however, the essential basis of Kazakh social life. The attachment to pre-Islamic pagan traditions was preserved behind a Muslim veneer. In particular, the judicial system, in essence, was constructed not on Muslim law, the shariat, but on the local common law, the adat.

Towards the nineteenth century, anti-colonial revolts, which were spread all over the Muslim East, occurred under Islamic religious slogans. The religion of Islam for the Russian rulers, by definition, became a potential threat to the integrity of empire. As a result, any religious activities became interpreted as the propaganda of "pan-Islamism."

Actions were undertaken as part of the struggle with pan-Islamism, both at the legislative level, as well as at the level of practical action, which aimed to limit the religious freedom of Muslims. A host of measures were undertaken which significantly restricted the freedom of religious life of the Kazakhs.

Although the Russian officials attempted to pursue a policy of converting Kazakhs to Russian Orthodox Christianity, the missionary activity in the steppe was not successful. Quite to the contrary, during the same time, while the conversion of Kazakhs to Russian Orthodoxy occurred, the conversion of Russians to Islam also occurred.

As a whole, in spite of the restrictive measures of the authorities in relations with Islam, conflicts on religious ground did not occur. This occurred not only because of the traditionally superficial influence of Islam in Kazakh society, but because of the fact that Orthodoxy, in this periphery of the Russian empire, was less dogmatic and played a less significant role in social and political life.

The ideology and activity of the new-born Kazakh nationalist elite was formed through the prism of European secular ideas and values. Their approach to Islam and religion in general was expressed within the framework of the nation-state concept of the division church and state. The following expression of one of the first Kazakh

nationalists, Alikhan Bukeikhanov, is very characteristic: "We are Westerners. In our intentions to bring culture to the people we do not look to the East. Our gaze is directed towards the West."

In Kazakh society, as distinct from other societies of the Muslim East which came into political dependence, mass consciousness and the elite ideology of nationalism were not formed under the influence of Islamic ideology. This was also connected with the fact that the internal consolidation of Kazakh society was brought-about not so much by Islamic solidarity, but through the necessity of preserving tribal connections which sustained the vitality of Kazakh society.

The peculiarity of Islam in Kazakhstan during the colonial period was the fact that it wound-up in a new ethno-social situation. Besides Kazakhs, who were the majority, the Muslim population increased with other ethnic groups, in particular, Tatars, Uighus, and Dungans. Their presence, to a significant degree, strengthened the position of Islam in the region. At the same time, in spite of the commonality of religion, "cultural borders" of the Muslim ethnic groups did not cross. This led to the fact that the significance of ethnic identity remained the priority in comparison with the religious identification of Islam.

The reason for this was the lack of education of the Muslim clerical elite, and the lack of an ability to organize a liberation movement under Islamic slogans. Thus, the necessary ideological and organizational conditions were lacking for the birth of a political movement in Kazakh society with a religious veneer.

Part 4 shows the peculiarities of Soviet official policy toward Islam. During the Soviet period, Islam, which remained partially an ethnic identity of the peoples who traditionally espoused Islam, lost its independent significance as a factor of social and to a lesser degree, of cultural identity.

This was connected with the fact that, in the new state, atheism became the official policy, and the role of religion gradually was concentrated only in the activity of the official religious institutes. They, in turn, towards the end of the 1980's, to all intents and purposes became one of the elements of the state machine.

At that time, control of the state over religious life, including Islam, did not immediately acquire a totalitarian character. The first ten years of Soviet power witnessed an increased activity of Islam, as a result of which its adaptation to new social and political structures occurred.

Beginning from the end of the 1920's, the state began an open struggle with religion, with all of the tragic consequence which arose from it for the clergy and the faithful. Islam received the status of "a class enemy," which, as is well-known, was necessary to destroy. In spite of this, Islam remained partially a collective identity, but its influence was practically brought to zero. On the contrary, the ethnic and civil (Soviet) identity became dominant.

As a result of the consequent anti-Islamic propaganda and the success of the atheist policy, one can say that towards the 1960's of the 20th. century the position of Islam in Kazakh society was already unsustainable, and was significantly weakened.

Part 5 is the largest section in the book, and is devoted to the modern situation as regards the role and position of Islam for Kazakh identity in the new social and political conditions, especially in conditions of building a new independent state.

Religious variety in Kazakhstan did not allow it to relate to the country with the absolute domination of any kind of single religious tradition. The religious factor, on its own, was not a reason for the potential aggravation of inter-ethnic relations between Kazakhs and Russians, peoples with different religious traditions. On its own the religious factor, as witnessed by history and modern reality, is not a source of tension or conflict.

The sovereign stage of the development of the Kazakhstan state has been important as a point of view of short-term and of long-term perspectives of the development of the process of Kazakh identity.

With the break-up of the Soviet Union and the creation of independent national states, the role of Islam increased, in particular, as a factor which furthered the growth and the strengthening of ethnic identity. Thus, as never before, the intense activity of its administrative and organizational institutions appeared [the appearance of the Muftiat, educational institutions, the significant

growth of the number of mosques, of the clergy, etc.] But, to my point of view, the penetration of Islam into the cultural, social, and political spheres of society did not occur. There is also a lack, in Kazakhstan, of the phenomenon of political Islam in one form or another.

Basically, the formation of Kazakh identity had an ethnic essence which was complimented by Islam. As a whole, the affiliation with Islamic identity as a part of ethnic identity characterized the mentality of Kazakh society. At that time, the degree and depth of this affiliation was different for various segments of society. Thus, one can affirm that there was no one attitude relative to the role and position of Islam in Kazakh identity.

Clearly, the variety of attitudes towards Kazakh religious identity and towards the role and position of Islam is witnessed by the variety of modern Kazakh society. Thus, on the level of group identity, Islam is one of the elements of Kazakh identity, along with language, the affiliation with tribal identification, the commonality of historic fate, and the Kazakh nation as a core of the state. At the same time, on the individual level, various interpretations of Kazakh identity exist, including with role and position of Islam in Kazakh society. One can say that belonging to a common group of believers, the umma, has not been a basis for Kazakh religious identity.

In the Appendix to Part 5 the results of the selective sociological surveys, made on the basis of questionnaires which the author conducted, are presented. They were collected among Kazakh students of various specialties and universities of the cities of Almaty and Kustanai. The purpose of the surveys was to clarify the attitudes of this group towards the role and position of Islam and towards its relations with ethnicity in Kazakhstan.

Although the results of this research reflect the opinions of only one social and age group, at the same time they reflect the basic attitudes towards Islam characteristic for Kazakh society as a whole. The analysis of the results of the interviews showed the close mutual interaction of religion and ethnicity, but ethnic identity was predominant. Along with this appeared different understandings of how Islam was connected with Kazakh identity.

It was made clear that Islam was understood not so much as a religious doctrine as much as a moral and ethic phenomenon. This is witnessed by the low level of knowledge of the Islamic doctrinal system and by the low level of the practical observance of Muslim rituals and practices. For purposes of comparison the surveys were also conducted among the rural population, in particular, among one of its groups, rural teachers (Southern and Eastern Kazakhstan) The comparative analysis showed that there are both differences and similarities between the two groups regarding the levels of piety and religious tolerance, the approaches to the role of Islam in society, the correlation between Islam and ethnicity, and the understanding of Muslim identity.

The last Part presents a general review of contemporary Islam in the social and political life of the post-Soviet states of Central Asia and Russia. Ethno-demographic characteristics and composition, and political conditions influencing the position of Islam are analyzed. Despite the closeness of the Central Asian nations' history, their cultural ties, and their common religion, they differ in regard to the role of Islam in their respective societies and politics. These differences have several dimensions: historical, ethnic, cultural, social, and political. The economic factor has not been a significant factor of differentiation since the level of the economy for all Central Asian countries except Tadjikistan is approximately the same.

In Russia, where Muslims are one of the religious minorities, ethnic and regional nationalism undermines religious nationalism. It is hard to predict the creation of wide Muslim alliance as a decisive political force in the Russian political sphere. Besides, the union of Russian and Central Asian Islam, which would lead to the creation of a "Muslim arc" in post-Soviet territory, did not occur as some analysts predicted. At the same time, if ethnic or national consolidation is weak, some groups or individuals could use Islam, in addition to military means, to attain power.

CONTENTS

Preface

Part 1. STUDY OF ISLAMIZATION PROCESSES ON THE TERRITORY OF KAZAKHSTAN

Part 2. HISTORY OF ISLAMIZATION

Penetration of Islam

Political Aspects of Islamization

Cultural Aspects of Islamization

Part 3. KAZAKHSTAN IN THE LATE XVII - BEGINNING OF XX CENTURIES

Religious Identity

Islam and Ethnicity

Islam and Russian Colonization

Islam and Kazakh Nationalism

Part 4. SOVIET POLICY TOWARDS ISLAM

Part 5. NEWLY-INDEPENDENT KAZAKHSTAN

The Religious Factor in post-Soviet territory

The Religious Situation in present-day Kazakhstan

Contemporary Position of Islam

Islam and Ethnicity

Islam and Kazakh Identity

The Relationship between State and Islam

Part 6. ISLAM AND POLITICS IN THE NEIGHBORING REGIONS: CENTRAL ASIA AND RUSSIA

CONCLUSION

APPENDIX 1: The Results of the Sociological Survey

APPENDIX 2: Archival Documents

BIBLIOGRAPHY



Мазар Исмаил-Ата, XI-XV вв., с. Турбат, Шымкентская область.



Портал мавзолея-мечети Хаджи Ахмеда Ясави, XIV в., г. Туркестан, Южно-Казахстанская область.

Мазар Абдель Азиз баб, XIX в., с. Сайрам, Южно-Казахстанская область.

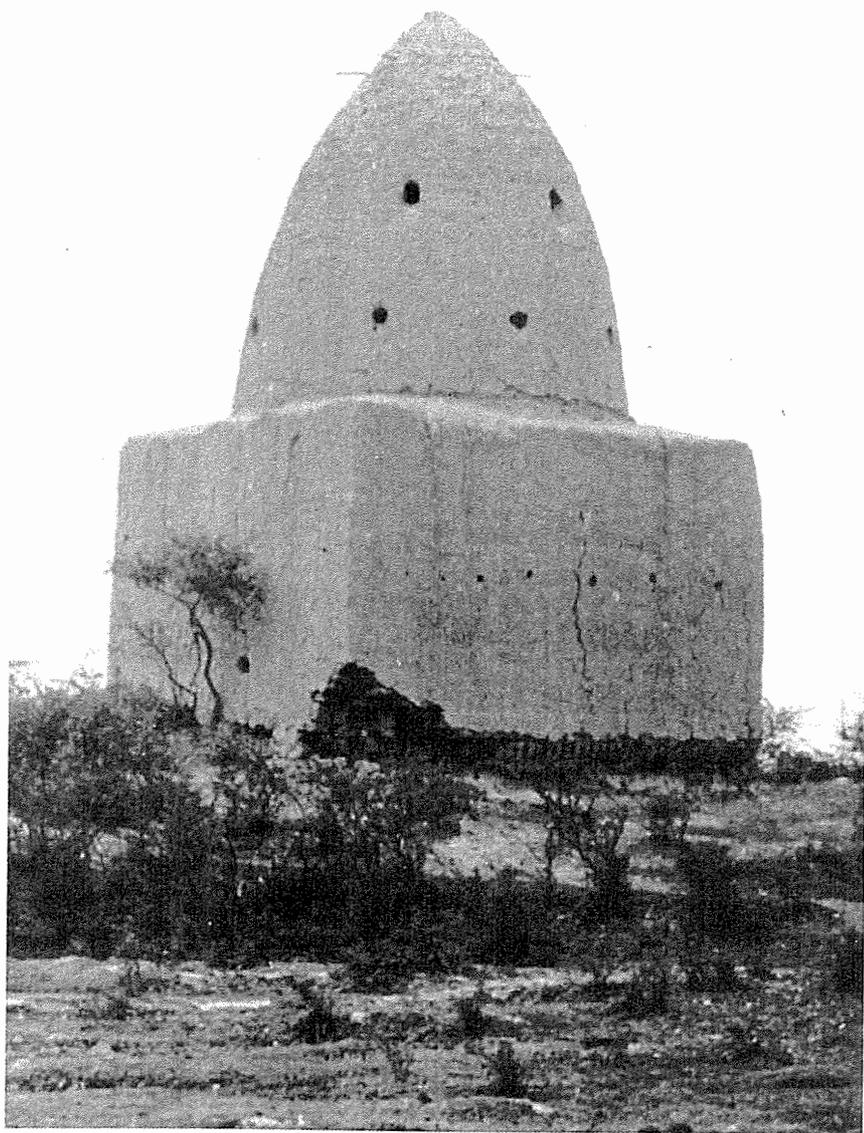




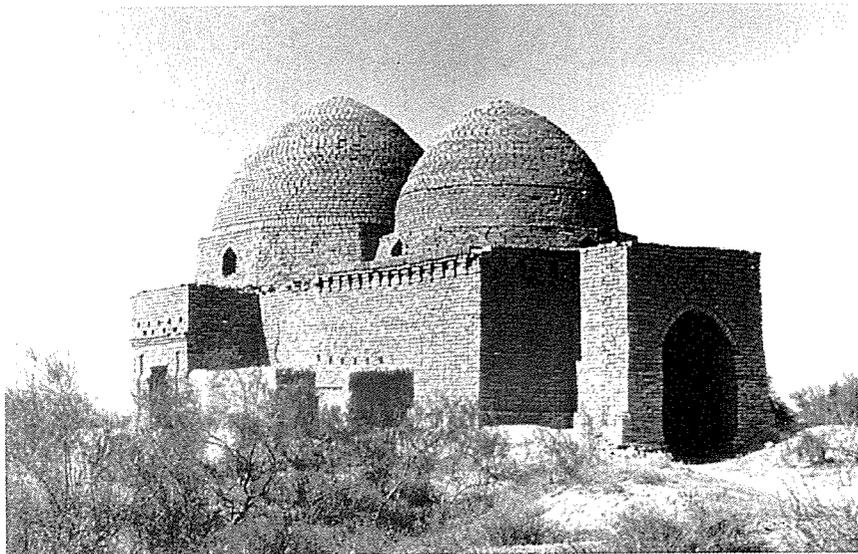
Мазар Шокайдатка, XIX в., Сарысуский район, Джамбульская область.

Мазар Хызыр пайгамбар, XIX, с. Сайрам, Южно-Казахстанская область.





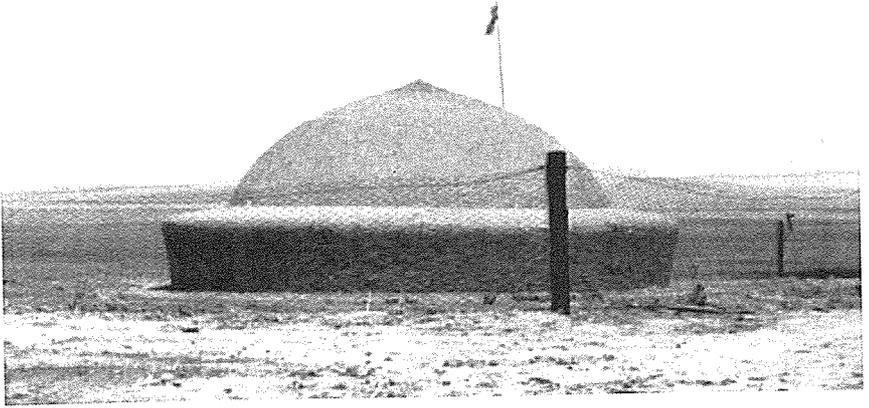
Мазар XIX, с. Сузак, Южно-Казахстанская область.



Мавзолей Кара-сопы, XIX в., близ с. Яныкурган, Кызыл-Ординская обл.

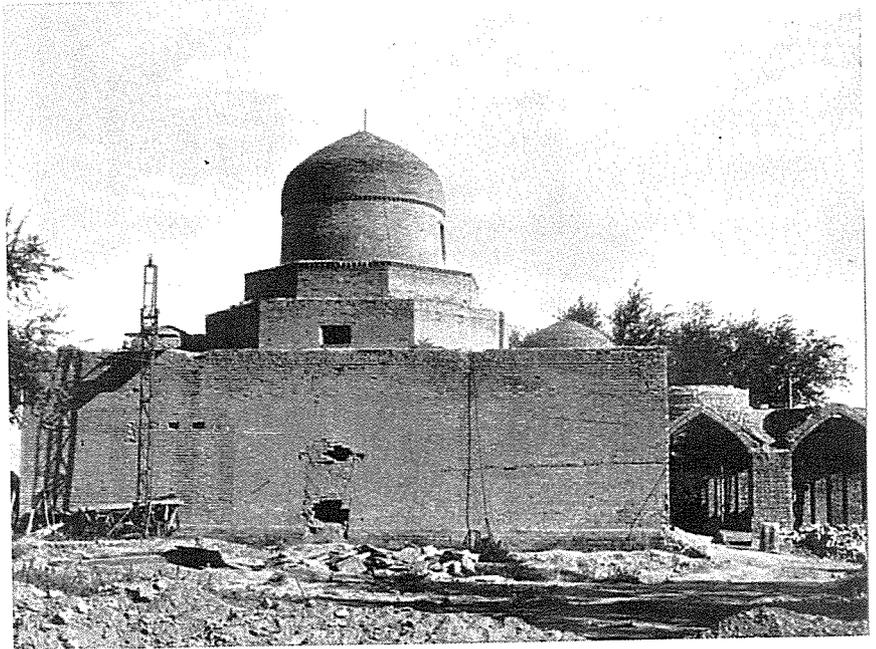


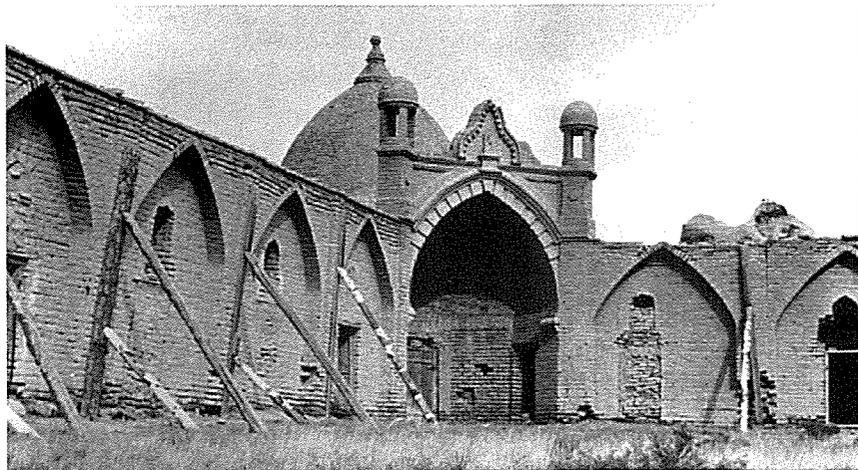
Помонники у развалин мазара Есета Котибарова, XIX в.,
Челкарский район, Актюбинская область.



Святое место Жабай-батыр, Сарыагашский район,
Южно-Казахстанская область.

Мечеть. Архетектурный комплекс мечети-медресе, XIX в., с. Чайн,
Южно-Казахстанская область.





Медресе Баба-ата, XIX в., с. Бабаата, Южно-Казахстанская область.

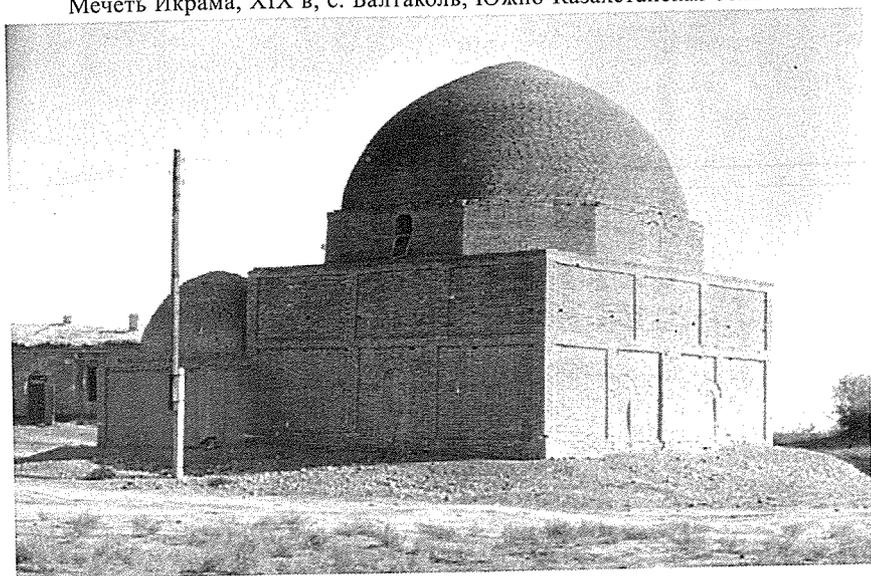
Мазар Карахана, начало XX в., г. Тараз, Жамбылская область.





Здание мечети, г. Казалинск, Кзыл-Ординская область.

Мечеть Икрама, XIX в, с. Балтаколь, Южно-Казахстанская область.

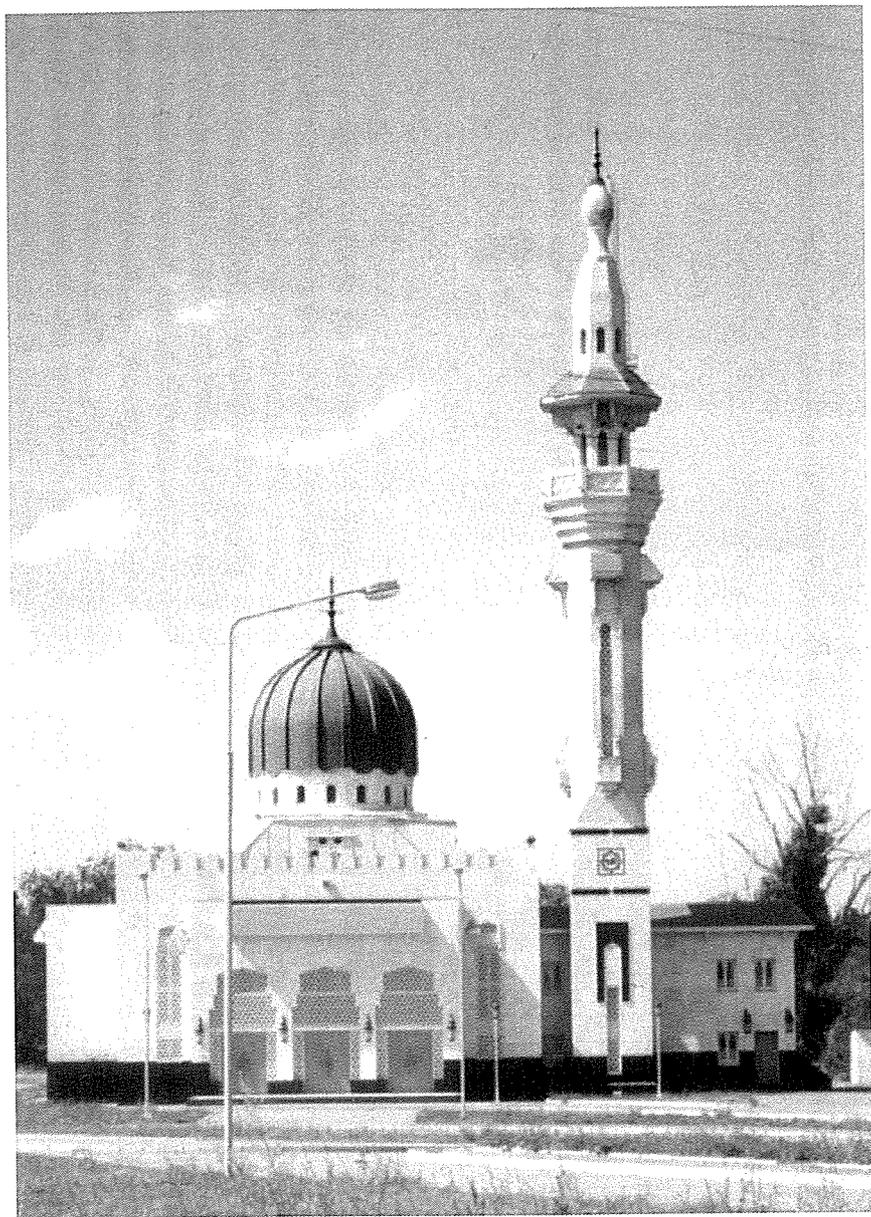




Мечеть Ногай-ишана, начало XX в., с. Сузак, Южно-Казахстанская обл.

Мавзолей-мечеть Арыстан-баб, начало XX в., близ с. Шаульдер, Южно-Казахстанская обл.

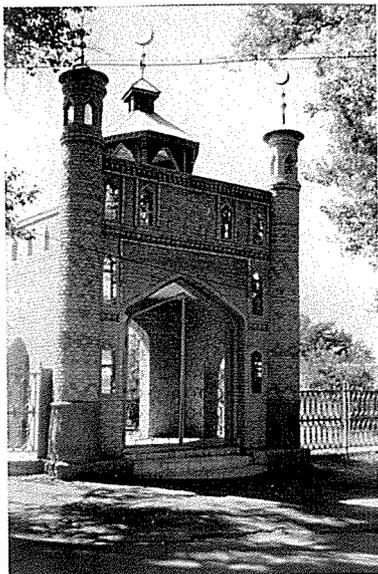




Мечеть египетского исламского центра в г. Алматы, 1998 г.



Новая мечеть, г. Талгар, Алматинская область, 1998 г.



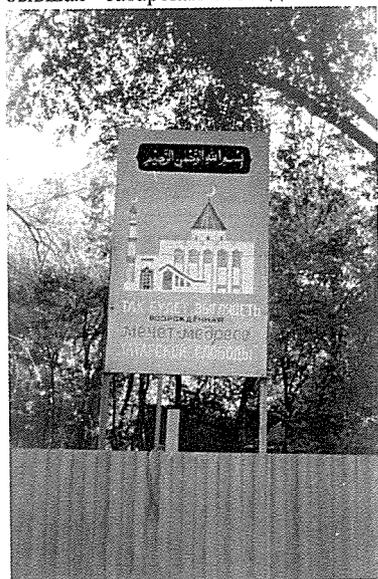
Портал “уйгурской мечети”, 1992 г., г. Алматы

Строящееся здание центральной мечети в г. Алматы



“Священное дерево”, Урочище Медео

Предполагаемое место строительства “татарской мечети”, г. Алматы, бывшая “татарская слободка”.



Автор - кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института стратегических исследований при Президенте РК (г.Алматы), закончила восточный факультет Ташкентского Госуниверситета и аспирантуру Института востоковедения АН СССР в г. Москве. Автор монографии "Панисламизм в арабском мире", Алматы: "Гылым", 1992 и ряда статей по проблемам современного ислама в Казахстане и Центральной Азии.

Научное издание

Султангалиева Алма Кадыргалиевна

Ислам в Казахстане: история, этничность и общество

*Рекомендовано к печати Ученым Советом Казахстанского
института стратегических исследований
при Президенте Республики Казахстан*

Рецензенты:

доктор политических наук Сыроежкин К. Л.

Мустафаев Н. И.

Данное исследование было поддержано исследовательской
программой RSS фонда Сороса

Компьютерная верстка

Урсул Е. Н.

Сдано в печать 21.08.98. Подписано в печать 25.08.98.

Формат

Усл. печ. л. 8,2.

Тираж 500

Отпечатано в типографии "Комплекс"
480021, г. Алматы, ул. Курмангазы, 29

