

Д. Вилковски

Ислам в постсоветском Казахстане: в поиске новых репрезентаций*

Ислам в Казахстане, как и в других мусульманских регионах бывшего Советского Союза, в начале 1990-х гг. оказался перед необходимостью реанимации деформированной мусульманской культуры, возведения религиозных структур и восстановления прерванных связей с исламским миром. Эти факторы в большей или меньшей степени способствовали углублению этноконфессионального сознания и, как следствие, усилению восприимчивости широких слоев населения, особенно молодежи, к религиозному воздействию. Количественный рост мусульманских общин от 46 в конце 1980-х гг. [Podoprigora, 2003, p. 123] до 2500 в настоящее время [Онлашева, 2009, с. 146] является достоверным показателем интенсификации исламской активности. В этой связи возникает вопрос: в какой мере практика и формы организации локального ислама позволяют рассматривать его в качестве субъекта публичной жизни?

Начиная с 90-х гг. XX в. вопросы присутствия религии в общественной сфере стали привлекать все большее внимание западных исследователей. Концепция «публичной сферы» (eng. *public sphere*), сформулированная немецким философом Юргеном Хабермасом [Habermas, 1990] по отношению к западному буржуазному обществу, как известно, стимулировала не только ее широкое критическое обсуждение, но и последующее развитие [Calhoun, 1993]. В результате понятие *public sphere* легло в основу новых подходов, разрабатываемых антропологами и политологами для изучения роли ислама в процессе социальной трансформации обществ Азии и Африки, взаимодействия ислама и политики, причин расширения транснациональной исламской сети

* | Статья основывается на результатах полевых исследований, проведенных автором в Казахстане (Астане, Алматы и Шымкенте) в рамках научных проектов, финансируемых при поддержке Фонда Фольксваген (Volkswagen Stiftung) в 2005–2007 гг. и Федерального министерства по образованию и науке Германии (Bundesministerium fuer Bildung und Forschung — BMBF) в 2010 г. Следует отметить, что ислам в современном Казахстане, за исключением некоторых исследований [Джалилов, 2006; Жусупов, 2001; Jessa, 2006], практически не является объектом широкого научного интереса.

и влияния глобализации на мусульманскую идентичность [Mandaville, 2001; Salvatore, Eickelman, 2004].

При этом выделение воображаемых «публичных арен» в контексте тех или иных географических, социальных или культурных условий стало способствовать определению характера «взаимодействия между традиционной и модернизированной формами публичной жизни», проявлениями которой являются паломничество, возникающие партии, реформистские движения, образовательные общества и т.д. [Reetz, 2006, p. 19–20]. Так, на основе изучения исламских движений в Индии немецкий политолог Дитрих Рэтц показывает, как передача и воспроизводство религиозного знания, осуществляемые через религиозные образовательные семинары, в исторической перспективе становились здесь публичным явлением, сыгравшим важную роль в распространении активности религиозных групп [Ibid.]. Иными словами, особую значимость в развитии публичной сферы имеет связь между поколениями и способами распространения религиозных ценностей. Немаловажную роль в этом процессе играет также и фактор внешнего, транснационального воздействия. Под влиянием различных политических и религиозных концепций у современных мусульман возникают разнообразные, порой конкурирующие между собой представления о мире, которые формируются не только на основе сугубо внутреннего исламского развития. Они «являются плодом бинарного процесса познания “себя–других”, существующего где-то между локальным и глобальным, прошлым и будущим, здесь и там». Поэтому процесс выработки само-понимания вызывает у мусульман потребность в переосмыслении «ислама(ов) и мусульманских идентичностей, будь то реальных или воображаемых» [Brodeur, 2004, p. 188].

Возвращаясь к казахстанской проблематике, хотелось бы заметить, что трансформационные процессы, происходящие в постсоветских, в том числе и центральноазиатских обществах, способствовали возникновению новых уровней для социальной активности мусульман. По сути, здесь началось формирование «нового религиозно-культурного публичного пространства», в рамках которого стал наблюдаться процесс доминирования одной религии, представляющей наибольшую группу населения. Именно эта религия (в случае Центральной Азии — ислам) оказалась перед необходимостью выработки новой стратегии, соответствующей как секулярной власти, так и религиозным оппонентам в глобальном контексте [Hann, 2006, p. 165].

Исламская динамика в современном Казахстане, безусловно, имеет свои особенности, что обусловлено как сложившимися здесь многовековыми этноконфессиональными традициями, так и спецификой социально-политических изменений. Однако в контексте возрастающих глобальных взаимосвязей и существенных политических и экономических трансформаций возникает потребность понять, какие формы социализации позволяют мусульманам приспособиться к современным

условиям или, иначе говоря, «сделать из себя современных религиозных субъектов» [Soares, Osella, 2009, p. 11]. Специфику этого процесса, по мнению антропологов, лучше всего отражает понятие *islam mondain* — «ислам в современном мире», которое «указывает на способы *быть мусульманином* в секуляризирующихся обществах и сферах» [Ibid.].

Обширность поднимаемой проблематики очевидна, поэтому в рамках данной статьи мне хотелось бы выделить некоторые аспекты, указывающие на поиски казахстанским исламом форм институционализации деятельности. Классифицировать локальные исламские организации пока еще сложно, но определенные тенденции, позволяющие говорить о начальных попытках ислама «организоваться» и тем самым найти свое место в секулярном обществе, уже наметились. Это имеет отношение прежде всего к наиболее важным акторам, представляющим сегодня традиционный, «официальный»² для Казахстана ислам ханафитского толка, — Духовному управлению мусульман Казахстана (ДУМК) и Ассоциации хаджи Казахстана (АХК). Включение их в сферу анализа обусловлено намерением попытаться определить пути и методы репрезентаций, которые используются внутренними исламскими силами для распространения религиозных знаний и норм в обществе. При этом репрезентации рассматриваются здесь как способ самовыражения, как организация знания и практика, в рамках которых религиозная идентичность формируется, коммуницирует и легитимируется [Waligorska, Wagenhofer, 2010, p. 1–5]. Такой подход, на мой взгляд, позволяет показать, какие попытки предпринял ислам на протяжении последних 10–15 лет, чтобы представить себя в обществе, какие формы и средства он ищет, чтобы создать о себе определенное мнение как на локальном, так и на транснациональном уровне.

ДУМК в поиске путей «самовыражения». Сфера религиозного образования

Почти полное разрушение структуры ислама и его авторитетов в советском Казахстане, а также изоляция мусульман от мусульманского мира привели к стагнации процесса формирования исламского духовенства и, как следствие, нарушению последовательности процесса передачи религиозных знаний. В условиях отсутствия развитого института *улама* в Казахстане роль транснациональных носителей исламских ценностей и знаний в 90-е гг. начали выполнять арабо-исламские организации, в основном из стран Персидского залива. Их повышенная заинтересованность в исламском обновлении страны в немалой степени способ-

2 | В данной статье понятие «официальный» ислам используется на основе его трактовки мусульманским духовенством Казахстана. Еркебулат Каракулов, руководитель Департамента религиозной экспертизы ДУМК, в интервью газете «Деловая неделя» по этому поводу подчеркивает, что «официальный ислам в Казахстане — это направление, которого придерживается ДУМК, а именно вероубеждения имама аль-Матруди мазхаба имама Азхама Абу Ханифы» [Официальный ислам, 2009].

твовала постепенному обретению локальным исламом его «организованности», которая стала проявляться прежде всего через развитие инфраструктуры (в т.ч. мечетей, медресе, исламских учебных институтов). По мере решения тех или иных проблем происходило не только утверждение статуса официального ислама в лице ДУМК, но и формирование иных внутренних исламских акторов, стремящихся внести свой вклад в возрождение религиозных ценностей.

К концу 90-х гг. в условиях ярко выраженной тяги населения к религии мусульманское духовенство все еще не обладало должным уровнем религиозной подготовки как для квалифицированного проведения просветительской работы, так и для участия в открытых теологических дискуссиях и обсуждениях. Усиление радикальных тенденций в соседних странах — Кыргызстане и Узбекистане обусловило соучастие государства в решении вопросов религиозного просвещения населения, и, прежде всего тесно связанных с профессиональной подготовкой имамов. Необходимость формирования фактически новой для Казахстана системы религиозного исламского образования соответственно вызвала потребность в использовании опыта зарубежных исламских центров и их поддержки.

Первым шагом в решении этой проблемы явилось открытие Исламского института (с двухгодичным обучением) при ДУМК с целью подготовки имамов и их последующего обучения в крупных исламских центрах — в университете ал-Азхар (Каир) и Исламском университете Исламабада. Параллельно в процесс популяризации религиозного образования среди населения активно подключились посольства Саудовской Аравии, Ливии, Египта, Турции и зарубежные исламские организации, инициировавшие свой собственный, независимый от региональных духовных управлений, отбор заинтересованной молодежи. В результате в локальный исламский процесс начали постепенно вливаться выпускники зарубежных исламских центров, из числа которых началось формирование качественно иной по сравнению с постсоветским поколением имамов прослойки мусульманских теологов. Это явление вызвало настороженное отношение официального ислама к ним как к потенциальным носителям нетрадиционных для Казахстана исламских течений³. Отсутствие профессиональной признанности со стороны ДУМК вынуждало молодых теологов искать альтернативные сферы для самореализации. Однако, следуя Мухаммаду Заману, главное — понять, каким образом авторитет *улама* возникает, растет и утверждается в условиях социально-политических трансформаций мусульманских обществ [Zaman, 2002].

3 | На основе бесед с некоторыми выпускниками Исламского университета г. Медины (Саудовская Аравия), 2006–2007 гг., г. Алматы. С аналогичной проблемой сталкиваются и другие мусульманские регионы постсоветского пространства. По наблюдениям А. Малашенко, для старшего, «постперестроечного», поколения российских имамов и муфтиев оказалось неожиданным формирование нового слоя мусульманского духовенства, которое «является приверженцем уже иной исламской традиции и на первое место в исламе ставит не традиционалистско-этническое, но салафитское начало» [Малашенко, 2002].

В этом смысле необходимо отметить, что, несмотря на проблемы адаптации «новых» мусульман к локальному исламскому контексту, их активность сконцентрировалась на развитии сети исламского просвещения. Если в 90-е гг. рынок исламской литературы в Казахстане в основном формировался благодаря изданиям, выпускаемым в России и Кыргызстане, то с середины 2000-х гг. здесь начали работать образовательные центры и издательские дома, создание которых инициировалось новым поколением высокообразованных теологов. К их числу следует отнести прежде всего религиозные издательства «Алтын Калам», «ал-Баракат», «Каусар», начавшие свою деятельность в 2005–2006 гг. в Алматы при поддержке казахстанских спонсоров. Основная цель этих издательств заключается в выпуске на казахском и русском языках адаптированной для казахстанского читателя зарубежной (в основном арабской и турецкой) теологической литературы. Предполагаемая к изданию продукция должна быть согласована с ДУМК, впрочем, это правило распространяется и на другие исламские средства массовой информации, в том числе газеты, журналы, аудиовидео продукцию, что свидетельствует о расширении контролирующе-координирующей функции «официального» ислама. Распространение литературы осуществляется в основном через сеть книжных магазинов и религиозные организации. Она предназначена как для «начинающих» мусульман, т.е. «для светской, малообразованной в религиозном смысле среды», так и для «более подготовленного читателя, стремящегося к углубленному познанию религии»⁴. Иными словами, с целью укрепления своего авторитета среди мусульман «новые» теологи опираются на образовательные институты, в деятельности которых находит воплощение их стремление к утверждению значимости исламских духовно-нравственных ценностей в обществе.

Последующие шаги, предпринятые официальным исламом при поддержке государства, свидетельствуют о стремлении духовенства к локализации исламского образования. В 2001 г. в Алматы при поддержке правительства АРЕ был открыт Египетский университет исламской культуры Нур-Мубарак, благодаря которому высшее теологическое образование на факультете исламоведения стало более доступным для местных мусульман. Совместное управление университетом «с целью гарантирования общего контроля над университетом и координации его деятельности» осуществляется попечительским советом, состоящим из духовных и государственных лиц с обеих сторон, при этом основными учредителями университета являются Министерство вакуфов АРЕ и ДУМК⁵. Координирующая роль ДУМК заключается так-

4 | На основе беседы с сотрудниками издательства «Алтын Калам» Кудайберды Багашаром и Кайратом Жолдыбаем в 2008 и 2009 гг., г. Алматы.

5 | Университет Нур-Мубарак создан в соответствии с соглашением, заключенным между правительствами АРЕ и РК, как неправительственное образовательное учреждение [Ittifaq, 2006]. Преподавательский состав формируется в основном из специалистов из Египта и казахстанских выпускников университета ал-Азхар.

же и в распределении выпускников на работу в мечети разных регионов Казахстана. При этом отличившимся студентам предоставляется годичная стажировка в университете ал-Азхар, или же обучение в магистратуре и аспирантуре в других университетах Египта. Осознавая высокую значимость международного опыта в подготовке духовных кадров, ДУМК рассматривает этот университет в качестве наиболее приемлемого источника для получения исламских знаний, поскольку его Curriculum отличается толерантным отношением к идеологическому многообразию течений в исламе и отсутствием жесткого насаждения какого-либо из мазхабов.

Вслед за созданием центра высшего теологического обучения образовательная сеть стала дальше совершенствоваться и видоизменяться. Реорганизация Исламского института в Институт повышения квалификации имамов при ДУМК продемонстрировала стремление учитывать интересы достаточно широкой прослойки мусульман из сельских регионов страны с целью углубления их профессиональных знаний⁶. Следующий этап охватил развитие системы официальных медресе — самого распространенного института среднего исламского образования. Опыт обучения в появившихся к середине 90-х гг. медресе (в среднем около 20) показал наличие массы проблем, связанных не только с их финансовым и кадровым обеспечением, но и полуправильной, юридически не оформленной деятельностью. В результате к началу 2000-х гг. многие из них либо самоликвидировались, либо же были закрыты правоохранительными органами в связи с распространением в них экстремистской идеологии. Открытие на протяжении последних трех лет семи современных, технически оснащенных медресе⁷ в крупных городах Казахстана продемонстрировало стремление ДУМК к дальнейшему утверждению мобилизующей роли официального ислама на региональном уровне. Контингент студентов (от 40 до 60 человек) формируется в основном из представителей сельского населения. Участие местных частных лиц и фирм в финансировании позволяет им постепенно развивать инфраструктуру.

Такое стремительное развитие системы исламского образования на протяжении последних десяти лет позволяет говорить не только о намерении духовенства решить актуальные внутриконтрессиональные проблемы, но и о его постепенной интеграции в публичную сферу светского общества. Дополнительным подтверждением этому являет-

6 | Интервью с ректором института, шейхом М.-Х. Алсабековым, май 2008 г., г. Алматы: Учебные программы составлены на основе изучения опыта исламских институтов Москвы, Узбекистана, Турции и Исламабада. В процесс обучения включены казахский язык, история Казахстана с целью «расширения кругозора имамов и их прямого общения с населением». В финансировании института участвуют также частные казахстанские и турецкие фирмы. Преподавателями являются исламоведы из Египта, Турции и сотрудники Казахстанского муфтията. На протяжении последних 5 лет более 800 имамов окончили четырехмесячные курсы.

7 | На основе бесед с муфтием, шейхом Абсаттаром кажи Дербисали, в апреле 2010 г., г. Алматы. Медресе открыты в городах Астана, Алматы, Актобе, Павлодар, Шымкент, Уральск, Шемолган. Программа трехгодичного обучения аналогична программе курсов Института повышения квалификации. Стимулом для успешного окончания медресе является возможность внеконкурсного поступления в университет Нур-Мубарак.

ся также и практикуемое среди имамов получение высшего светского образования, а также проведение ДУМК конференций совместно с различными светскими университетами и организациями⁸.

Деятельность ДУМК приобрела более структурированный, организованный характер. Презентативность работы муфтията стала наиболее заметной благодаря развитию печатной продукции (ежегодных отчетов-хроник о работе Управления, выпуска периодических изданий — газет «Ислам жане оркениет», «Ислам», журнала «Шапагат Нур») и проведению массовых мероприятий. Одной из форм публичной открытости является торжественное празднование дня рождения пророка Мухаммада — *маулида*, которое проходит ежегодно с привлечением творческой интеллигенции, известных артистов, ученых. Охватывая широкие слои населения, такая «публичная арена», в сущности, выполняет функцию консолидации верующих, будь то религиозные организации или частные лица, предоставляя им возможность осознать интегрированность локального, полиэтнического мусульманского сообщества в транснациональную умму.

Медиаальная сфера

Развитие новых средств массовой информации, в частности, Интернета и кабельного телевидения, вызванное глобальными модернизационными процессами, в той или иной мере обусловило создание в мусульманских сообществах «новых интеллектуальных пространств, которые позволяют понять динамику политики идентичности» [Meuer, Moors, 2006, p. 19]. Эти медиаальные средства, активно вовлекая локальный исламский контекст в глобальный дискурс, оказывают существенное воздействие на меняющуюся репрезентацию религии, делают ее более видимой, транспарентной.

В локальном контексте вовлечение пользователей в религиозный дискурс посредством интернет-порталов ДУМК на казахском языке (www.muftyat.kz) и Центральной мечети г. Алматы на русском языке (www.meshit.kz) стало отвечать намерениям ислама, с одной стороны, соответствовать веяниям времени, а с другой — расширить свою аудиторию посредством «виртуальной» презентации религиозно-просветительских проектов и освещения динамики локальной мусульманской жизни. Более того, начиная с 2008 г. функцию ново-

8 | Представляется, что немаловажную роль в этом играет светский характер предыдущей карьеры (профессор Казахского национального университета, дипломатическая служба в посольстве РК в Саудовской Аравии) Верховного муфтия, шейха А. Дербисали, стремящегося «вывести локальный ислам на цивилизованный уровень». Из личных бесед с муфтием, апрель 2009 г., г. Алматы. Одним из последних крупных мероприятий ДУМК явилась международная конференция «Мазхаб великого имама Абу Ханифа и современность» (Алматы, 2 апреля 2009 г.), в которой приняли участие как исламские лидеры стран Центральной Азии и России, так и ученые — востоковеды, историки.

го информационного пространства для мусульман выполняет также и исламский просветительский канал «Асыл Арна», открытие которого является совместным проектом ДУМК и государства в лице Комитета по делам религий при Министерстве юстиции Казахстана. Следуя государственной политике сохранения межнационального согласия, стратегия телеканала основывается «на уважении специфики межнационального и межконфессионального единства Казахстана... с целью укрепления внутренней политической и общественной стабильности»⁹. Вещание на казахском и русском языках предоставляет каналу широкие возможности для распространения провозглашаемых им «истинных основ ислама как религии монотеизма, мира, толерантности и добра». Следуя религиозной традиции Казахстана, его исламская миссия находится в соответствии с нормами ханафитской правовой школы, а следовательно, основывается на Священном Коране и сунне¹⁰. Более того, важным представляется и тот факт, что наряду с сугубо религиозной просветительской миссией «Асыл Арна» предоставляет интеллигенции, в основном — казахской, дискуссионную площадку для обсуждения вопросов развития национальной культуры и идентичности, включая тем самым широкую публику не просто в процесс ознакомления с актуальнейшей проблематикой, но и в непосредственное участие в дебатах.

В этой связи хотелось бы заметить, что в 2005 г. представители духовенства уже предпринимали попытки обратить особое внимание государства на необходимость предоставления им телевизионного эфира с целью распространения принципов мусульманского воспитания. В открытом письме, адресованном парламенту Республики Казахстан, подчеркивалось, что в связи с усиливающимся влиянием различных зарубежных религиозных, в том числе и христианских, движений на молодежь страны, а также с демонстрацией насилия на телевидении важную роль в формировании «духовно чистых потомков» должны сыграть исламские телевизионные передачи, посвященные вопросам патриотизма, уважения к культурному и духовному наследию казахского народа [Islam, 2005, с. 8].

Появление такого медийного феномена, как исламский просветительский канал «Асыл Арна», вызывает некоторые вопросы, а именно: какой резонанс вызывает его деятельность как у мусульманской, так и у светской аудитории Казахстана, в какой степени деятельность этого телевизионного канала соответствует интересам секулярного государства, какие арт-формы используются им для самовыражения и распространения исламских норм и как они воздействуют на зрителя? Однако поиск ответов на эти вопросы требует специального исследования.

9 | Доступно на www.asylarna.kz

10 | См.: www.asylarna.kz

К вопросу о публичности ислама

Динамика административного оформления ДУМК и его признание на транснациональном уровне способствовали утверждению социальной значимости ислама в обществе и созданию новых публичных зон для мобилизации верующих. Иллюстрацией этому служит ряд исламских организаций, активность которых на протяжении последних десяти лет существенно расширилась и стала заметной. Одной из них является Ассоциация хаджи Казахстана (АХК), создание которой в 2004 г. продемонстрировало укрепление репрезентативности официального ислама. Ассоциация, имеющая филиалы во всех 14 областях страны, объединяет сегодня десятки тысяч мусульман, совершивших хадж, что позволяет рассматривать ее в качестве одного из крупных и важных локальных акторов, включенных в транснациональную исламскую сеть. Свою основную задачу АХК видит прежде всего в «повышении общего уровня религиозного знания у населения и пропаганды общечеловеческих ценностей ислама — гуманности, милосердия и патриотизма»¹¹. Примечательным является тот факт, что, используя форму научных конференций и широкомасштабных просветительских мероприятий, она в основном ориентируется на вовлечение интеллигенции и молодежи в сферу своей деятельности, рассматривая их как группы населения, которые способны внести значительный вклад в проведение «воспитательной работы среди различных социальных групп» [АХК, с. 10]. Сотрудничество организации с государственными структурами обосновывается необходимостью «разоблачения деятельности иностранных миссионеров и тоталитарных сект, наносящих вред внутренней стабильности, государственной целостности и единству нашего народа» [Там же, с. 11].

Однако наряду с просветительно-образовательной миссией АХК постепенно включается в процесс динамичного формирования религиозного производства, расширяя тем самым зоны присутствия ислама в обществе. Речь идет о том, что именно эта организация инициировала внедрение и распространение продукции *халяль* на территории Казахстана. В ее рамках впервые в Казахстане был создан Государственно-технический комитет по стандартизации этой продукции, в задачи которого входило прежде всего изучение опыта России, Малайзии и других стран по ее производству. В результате в Казахстане сегодня довольно успешно функционирует целая сеть стандарта *халяль*, включающая более 55 крупных предприятий различного профиля (в том числе мясо-молочные, кондитерские и хлебобулочные комбинаты), а также детские сады, спортивно-оздоровительные комплексы, клиники, гостиницы, и др. [«Халяль», 2007]¹².

11 | Из беседы с председателем АХК Еркином Дуанаевым в мае 2010 г., г. Алматы.

12 | См. также: <http://alhalal.kz>

Пожалуй, такого рода предприимчивость следует рассматривать как выражение намерения мусульман соответствовать каноническим нормам ислама с целью постепенного интегрирования в международную систему религиозного производства. В то же время возникает вопрос, насколько это явление может привести впоследствии к возникновению в Казахстане так называемого *market Islam* — «рыночного ислама», специфика которого заключается в мобилизации мусульманской этики в ответ на вызовы свободного рынка и в способности общества совмещать религиозную и экономическую практику в условиях экономической либерализации [Rudnuckij, 2010]. Конечно же, это вопрос будущего, однако наличие признаков данного феномена показывает, что мусульмане Казахстана стремятся социально и этически участвовать в развитии современности, соответствовать ее требованиям и, следовательно, быть включенными в процесс ее создания.

Аналогичные тенденции, указывающие на проявление социальной ангажированности ислама, можно проследить и в деятельности небольших религиозных объединений (от 10 до 20 человек), с которыми мне довелось познакомиться в г. Шымкенте и г. Астана в разные периоды проведения «полевых» исследований. Первое, «шымкентское» объединение «Омыр» (каз. *Ömir*) было создано в начале 1990-х гг. представителями казахской интеллигенции, в основном преподавателями местных вузов, и бывшими советскими (в частности, комсомольскими) функционерами. Поскольку основная цель деятельности заключалась прежде всего в распространении исламских знаний, то активность объединения в основном сконцентрировалась на выпуске религиозной литературы, «доступной», по определению одного из лидеров, низкому религиозному уровню читателей. Параллельно объединение занималось проведением благотворительных акций, вовлекая в них различные слои населения. Его деятельность поддерживалась в основном зарубежными фондами, которые впоследствии участвовали также в создании совместных казахстанско-арабских университетов в Шымкенте¹³. Запрет их деятельности на территории Казахстана и последовавшее за этим ограничение в финансовой поддержке привели сначала к снижению активности этой группы и позже — к ее фактическому распаду.

Другое, «астанинское» объединение «Мирас» начало свою деятельность в 2008 г., преследуя традиционные для такого рода организаций религиозно-просветительские цели. Инициаторами его создания являются, как и в первом случае, представители интеллигенции — преподаватели, инженеры, психологи. Однако в отличие от первой группы активными членами объединения являются женщины, более того, его деятельность основывается на использовании прежде всего внутренних (казахстанских) ресурсов, включая финансовую помощь со стороны некоторых локальных организаций. Наряду с выполнением

13 | Подробнее о деятельности исламских фондов в сфере исламского образования в Казахстане см.: [Wilkovsky, 2009, S. 118–144].

просветительских проектов существенное значение в работе объединения придается проведению благотворительных проектов (помощь инвалидам, бедным слоям населения, опека молодых матерей-одиночек). В перспективе активисты объединения намереваются провести разъяснительную, «воспитательную» работу среди бездомных с целью вовлечения их в свои мероприятия и дальнейшего поиска для них производственной деятельности в сельской местности. Любое направление такой деятельности поддерживается, в том числе и материально, имамом локальной мечети — активным членом объединения.

Установление прямых контактов с представителями государственных структур (в том числе, акиматы районного или городского уровня, больницы, общество слепых) направлено прежде всего на их привлечение к выполнению совместных социальных проектов. Заинтересованность в такого рода деятельности мотивируется не просто стремлением оказывать мусульманам всяческую поддержку в условиях экономического кризиса, но и чувством патриотизма, в основе которого лежит желание внести свой вклад в духовное и социальное развитие страны с целью преодоления «постсоветского хаоса»¹⁴.

По сути, на основе совмещения мусульманской идентичности с публично декларируемыми социальными намерениями раскрывается стремление исламских акторов продемонстрировать их политическую ангажированность и способность консолидировать те или иные слои населения с целью реализации той или иной идеи. Инициативность и участливость подтверждают устремленность мусульман представить себя в обществе в качестве активных акторов, вовлеченных в современные трансформационные процессы. Существенным дополнением к социально-детерминированному образу ислама являются объединения женщин-мусульманок, присутствие которых в обществе становится все более заметным. Хотя ношение хиджаба как каждодневного выражения принадлежности к мусульманству в Казахстане пока еще не носит массового характера, тем не менее сам факт использования этой религиозной атрибутики оказывает существенное воздействие на формирование представлений об образе женщины в обществе, на трансформацию ее поведения и идентичности.

Осознавая значимость ислама в их социальном статусе, «новые» мусульманки подчеркивают, что хотя религиозная одежда не всегда вызывает позитивную реакцию в светском обществе (в светских вузах, при устройстве на работу), однако в вопросах замужества этот фактор играет позитивную роль, вызывая особое уважение у современных мужчин¹⁵. Иными словами, как справедливо замечает Саба Махмуд, «чадра это больше, чем женская (не)свобода» [Mahmoud , 2005, p. 195].

14 | На основе беседы с руководителем религиозного объединения «Мирас», Жузбай Сериком, в мае 2010 г., г. Астана.

15 | Из бесед с представительницами одной из женских общин в г. Алматы, май 2007 г. (участницы пожелали остаться анонимными).

В то же время реальность показывает, что подавляющая часть женщин Казахстана все еще находится в поиске компромисса между их мусульманской идентичностью и общественно-политической активностью, как следствие советского «прошлого». Репрезентативность их социально-религиозной оформленности воплощается в создании небольших просветительских объединений, или *джамаат*, нацеленных на изучение Корана, арабского языка, канонов шариата и т.п. Некоторые из них открывают частные медресе, детские дома, проводят религиозную просветительскую работу в домах для престарелых, в колониях для женщин и подростков (как например, объединения «ас-Саям», «Лига женщин-мусульманок Казахстана») или же создают религиозно-просветительские журналы, предназначенные специально для женщин-мусульманок¹⁶. Свое предназначение мусульманки видят в возрождении мусульманских семейных традиций, в распространении нравственных принципов ислама, в выполнении «священного долга матери — приобщения детей к исламу»¹⁷. Создаваемые ими медресе¹⁸ начинают выполнять функцию локальных исламских центров, которые становятся для женщин не просто проводниками религиозных знаний, но и открывают им иные стороны и возможности для самореализации в рамках компьютерных курсов, швейных ателье или магазинов мусульманской одежды. Наряду с традиционной для таких объединений просветительно-благотворительной деятельностью они заинтересованы в новых формах проведения свободного времени, примером чему является открытие спортивных залов для мусульманок. По сути, поток информации, идей, образов становится составной частью каждодневной жизни мусульманок, создавая как «ограничения», так и «возможности» для их активности [Raudvere, 2004].

Легитимизация ислама в Казахстане, открыв для мусульман возможность для свободы религиозного самовыражения, привела в то же время к появлению параллельных процессов. С одной стороны, наличие «официального» ислама указывает на стремление к достижению гомогенности, по крайней мере на дискурсном уровне. С другой стороны, она вызвала религиозное разнообразие, поскольку наряду со сравнительно крупными объединениями существует множество групп, в большей или меньшей степени официальных или полуофициальных (среди них — общины Ахмадийя, «Таблиги Джамаат», салафийя, «коранитов», последователей суфизма и т.п.).

16 | Примером такой активности является инициатива молодой, высокообразованной мусульманки Гульнары Адамовой (Астана), по созданию в 2010 г. первого в Казахстане исламского женского журнала *SalNur*, ныне широкого распространённого и популярного в стране.

17 | Из беседы с одной из активисток (пожелала остаться анонимной) женского джамаата, апрель 2009 г., г. Алматы.

18 | Крупнейшим женским образовательным центром в Казахстане является медресе при общественном фонде «Берекет» в Алматы, инициатором и руководителем которого является Мадина Чурина. С середины 90-х гг. медресе пользуется популярностью не только у молодых мусульманок, но и у светских женщин, желающих получить здесь религиозное образование. В летнее время здесь проводятся религиозные курсы, участниками которых ежегодно является около 100 представительниц разных регионов Казахстана. Местные бизнесмены оказывают существенную финансовую помощь работе этого медресе. На основе бесед с М. Чуриной в мае 2008 и апреле 2009 г., г. Алматы.

Мобилизованность мусульман в форме тех или иных центров, издательств, *джамаатов* означает не только стремление к религиозно-просветительству, но и к выработке активной позиции общественного соучастия и благотворительности. Созданные вокруг одного или нескольких активистов, в основном в урбанизированных зонах, такие объединения, поддерживая секулярное развитие страны, опираются на ислам как на духовно-нравственную основу. Не исключено также и возможное включение некоторых из них в стратегические альянсы с политической элитой. Такого рода «реформы» способствуют формированию нового самопознания мусульман, изменению индивидуального и коллективного понимания религиозной, этнической и национальной идентичности. Обозначенные явления позволяют говорить о возникновении новых тенденций в локальном исламе и его вступлении в следующую, более сложную стадию развития.

Растущая активность локальных исламских организаций является свидетельством расширяющейся сети внутренних акторов, влияющих на исламскую динамику в Казахстане. Однако их количественный рост пока еще не является показателем их качественного состояния, в большинстве своем они слабо организованы, отсутствуют стабильные финансовые и иные материальные ресурсы. Тем не менее можно предположить, что значимость местных исламских объединений будет расти, уже сегодня они начинают занимать определенную нишу в религиозной палитре страны и пользоваться авторитетом у населения.

Процессы, происходящие в казахстанском исламе сегодня, постепенно становятся объектами глобальных процессов, поскольку в них заметно как влияние универсальной исламской культуры, так и общее воздействие глобализации с ее коммуникативными атрибутами. Думается, что в ответ на разнообразные вызовы современности мусульмане Казахстана будут и дальше стремиться к поиску новых форм самовыражения и практики посредством социальных, образовательных и медийных проектов с целью придания религии актуального контекста.

Источники и литература

- АХК — Ассоциация хаджи Казахстана: Информационный проспект. Б.г.
- Джалилов, 2006 — *Джалилов З.* Ислам и общество в современном Казахстане. Алматы, 2006.
- Жусупов, 2001 — *Жусупов С.* Ислам в Казахстане: Прошлое, настоящее, будущее во взаимоотношениях государства и религии // Ислам на постсоветском пространстве: Взгляд изнутри. М., 2001.
- Малашенко, 2002 — *Малашенко А.* Ислам и политика в современной России // Мусульмане изменяющейся России. М., 2002.
- Онлашева, 2009 — *Онлашева Ж.* Религия в современном мире: Зарубежный опыт и Казахстан. Астана, 2009.
- Официальный ислам, 2009 — Официальный ислам и другие, точка зрения ДУМК // Деловая неделя. 30.10.2009.
- «Халяль», 2007 — «Халяль» в регионах// Наш Мир. 08.03.2007.
- Brodeur, 2004 — *Brodeur P.* From Postmodernism to “Glocalism”. Toward a theoretical Understanding of Contemporary Arab Muslim Constructions of Religious others // Globalization and the Muslim World. Culture, Religion and Modernity. Ed. by B. Schaebler, L. Stenberg. Syracuse, N. Y., 2004.
- Calhoun, 1993 — *Calhoun C.* (ed.). Habermas and the Public Sphere. Cambridge, 1993.
- Habermas, 1990 — *Habermas J.* Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt, 1990.
- Hann, 2006 — *Hann Ch.* Not the Horse We Wanted! Postsocialism, Neoliberalism, and Eurasia. Münster, 2006.
- Islam, 2005 — Islam žäne örkeniet. 2005, № 4 (52).
- Ittifāq, 2006 — Ittifāq baina hukūma ġumhūriyya Misr wa hukūma ġumhūriyya Qāzāqstān bi-ša`n al-ġāmi`a al-misriyya li aṭ-ṭaqāfa al-İslāmiyya // Islamtanu žāne arab filologijasy mäseleleri. Almaty, 2006.
- Jessa, 2006 — *Jessa P.* Aq jol Soul Healers: Religious Pluralism and a Contemporary Muslim Movement in Kazakhstan // Central Asian Survey. 2006, vol. 25(3).
- Mahmood, 2005 — *Mahmood S.* Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton, 2005.
- Mandaville, 2001 — *Mandaville P.* Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma. L., 2001.
- Meyer, Moors, 2006 — *Meyer B., Moors A.* (eds.) Introduction // Religion, Media and the Public Sphere. Indiana, 2006.
- Osella, Soares, 2010 — *Osella F., Soares B.* (eds.). Introduction // Islam, Politics, and Anthropology. Wiley-Blackwell, 2010.
- Podoprigrora, 2003 — *Podoprigrora R.* Religious Freedom and Human Rights in Kazakhstan // Religion, State and Society. 2003, vol. 31, no. 2.
- Raudvere, 2004 — *Raudvere C.* Where Does Globalization Take Place? Opportunutie and Limitations for Female Activities in Turkish Islamist Non-Governmental Organizations // Globalization and the Muslim World. Culture, Religion and Modernity. Ed. by B. Schaebler, L. Stenberg. Syracuse, N. Y., 2004.

- Reetz, 2006 — *Reetz D.* Islam in the Public Sphere: Religious Groups in India, 1900–1947. Delhi–Oxford, 2006.
- Rudnyckyj, 2010 — *Rudnyckyj D.* Market Islam in Indonesia // Islam, Politics, and Anthropology. Ed. by F. Osella, B. Soares. Wiley-Blackwell, 2010.
- Salvatore, Eickelman 2004 — *Salvatore A., Eickelman D.* (eds). Public Islam and the common good. Leiden-Boston, 2004.
- Waligorska, Wagenhofer, 2010 — *Waligorska M., Wagenhofer S.* (eds.). Cultural Representations of Jewishness at the Turn of the 21st Century. EUI Working Paper HEC 2010/1.
- Wilkowsky, 2009 — *Wilkowsky D.* Arabisch–Islamische Organisationen in Kasachstan: Exogener Einfluss auf die islamische Erneuerung. B., 2009.
- Zaman, 2002 — *Zaman M.Q.* The Ulama in Contemporary Islam. Custodians of Change. Princeton, 2002.