

**СОВРЕМЕННОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ  
РОССИЙСКИХ КАЗАХОВ И ИСЛАМ ИМАМОВ\***

Перестройка, начавшаяся в нашей стране в середине 1980-х годов, дала начало многим политическим, социально-экономическим, идеологическим и прочим процессам, в том числе и изменениям в общественном сознании. К последним можно отнести и проявившиеся повсюду среди мусульманских народов России процессы реисламизации, возрождения или пробуждения ислама (религиоведы продолжают подбирать термин для этого явления: *Ярлыкапов* 2006: 149; *Сюкияйнен* 2006). Появившиеся в их среде имамы, получившие мусульманское образование в странах ближневосточного региона, стремятся унифицировать, "арабизировать" тот ислам, который бытует в настоящее время у российских мусульман (*Мухаметшин* 2006: 92; *Ярлыкапов* 2006: 153). В более или менее острой форме противостояние "традиционного"<sup>1</sup> и "нового" ислама характерно для всех мусульманских регионов страны.

Несмотря на то, что "традиционный", "народный", или "бытовой" ислам у разных мусульманских народов России имеет существенные отличия, у него есть и общие черты, позволившие противникам называть его "стариковским" и "похоронным", – это неполитизированность, бесконфликтное сосуществование с доисламскими, а также советскими традициями, малограмотность "духовенства" (мулл), которые знают лишь "элементарные обрядовые действия и формулы, достаточные для поддержания внешних сторон исламской жизни" (*Ярлыкапов* 2006: 151, 152; *Юнусова* 2006: 139, 148). "Традиционному" исламу противостоят "молодые" мусульмане (Северный Кавказ), молодые имамы (Татарстан), и таким образом конфликт приобретает черты конфликта поколений.

В каких формах протекают все эти процессы у российских казахов, в среду которых ислам начал проникать еще в XVI веке и окончательно утвердился два столетия назад<sup>2</sup>? В своей статье мы предполагаем рассмотреть особенности "традиционного" ислама у российских казахов и шире – их религиозного сознания, включающего и элементы христианства, и отголоски натуралистических верований; процессы реисламизации, выразившиеся в строительстве мечетей и появлении образованных имамов; противоречия между "новым" и "традиционным" исламом, которые имеют у казахов свою специфику, в частности не носят ярко выраженного поколенческого характера.

Казахи в России, по данным переписи 2002 г., насчитывают 654 тыс. человек. Они расселяются в подавляющем большинстве вдоль всей протяженной границы с Казахстаном, т. е. по северным окраинам казахского этнического ареала, и имеют тесные контакты с основным этническим массивом. Статья написана по материалам полевых исследований авторов 2006 г. в Оренбургской обл. (Адамовский, Акбулакский, Беляевский, Домбаровский, Илекский, Соль-Илекский и Ясенский районы) и в Кош-Агачском р-не Республики Алтай, а также по полевым материалам Е.И. Лариной 2005 г., собранным в Самарской обл. Оренбургские и самарские казахи – жители степных участков российско-казахстанского пограничья, испытавшие сильное влияние русской культуры, в значительной степени европеизированные и урбанизированные. Кош-агач-

---

**Елена Игоревна Ларина** – кандидат исторических наук, доцент кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета; e-mail: larina@gcnet.ru

**Ольга Борисовна Наумова** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН; e-mail: olganaumova@mail.ru

\* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 06-01-18026е).

ские казахи, живущие на высокогорном плато в относительной изоляции, в соседстве с алтайцами, в гораздо большей степени сохранили традиционный быт и культуру.

**Мечети. Имамы и муллы.** С началом перестройки, в конце 1980-х – начале 1990-х годов, начался процесс религиозного оживления у всех народов России, в том числе и российских казахов. Явно и зримо это проявилось в активном строительстве мечетей. Если в советский период в сельской местности мечетей практически не было, то сейчас они есть почти в каждом более или менее крупном поселке. Большинство увиденных нами мечетей построено в середине 1990-х годов, но строительство новых продолжается и в настоящее время. Нередко мечети строят казахи-предприниматели: совершая такое богоугодное дело, они повышают свой авторитет среди населения. Такие мечети отличаются изысканностью архитектурных форм и чаще всего берут за основу образцы арабского, реже – турецкого, Востока. Однако есть мечети, построенные на деньги верующих; их внешний вид позволил востоковеду Ш.М. Шукурову размышлять об отсутствии стилей и архитектурных традиций у российских мечетей (Шукуров 2002). Таких мечетей множество: в селах Акбулак и Адамовка Оренбургской обл., с. Казахский Аул Самарской обл., с. Кош-Агач Республики Алтай и др. А мечеть в с. Осинки Самарской обл. построена не только на деньги прихожан, но и на деньги, полученные народной целительницей за лечение больных, и сейчас, после ее смерти, молитвой в мечети руководит ее муж. Предприниматели предпочитают строить мечети на своей малой родине – там, где они родились и выросли, например, в Оренбургской обл. в пос. Кусем Адамовского р-на (построена А. Байдавлетовым) и районном центре Светлый (построена К.М. Макановым).

В наши дни религиозной жизнью казахов руководят муллы и имамы, казахи по происхождению. Муллами у казахов в XX в. были этнические казахи, однако зачастую приглашали и татарских мулл. С имамами дело обстояло сложнее. Имамы-казахи начали появляться в 1990-е годы. В это время российские казахи получали духовное знание, обучаясь частным образом у имамов-казахов из Казахстана или уезжая на учебу в Казахстан, параллельно с этим начался процесс поступления казахов в российские медресе. Во вновь открывающиеся мечети советы старейшин<sup>3</sup> избирали имамами казахов, кандидатуры которых затем утверждалась в Самарском, Уфимских и Оренбургских муфтиятах<sup>4</sup>. В это же время казахи начали различать, на чьи деньги, т.е. казахские или не казахские, построена мечеть. Этот вопрос не доводится до абсурда: часть денег может принадлежать и не казахам, и в мечеть приходят мусульмане разной этнической принадлежности. Просто для предпринимателей-казахов, построивших мечеть, важно, чтобы руководили этой мечетью казахские имамы. В глазах и предпринимателей-спонсоров, и местных жителей такое строительство способствует внутреннему росту национального самоуважения, осознания родной земли. Не случайно у автора книги о саратовских казахах Г.А. Ташпекова специально перечислены имамы-казахи различных районов, при том что до 1990-х годов всеми имамами были татары. Также перечислены мечети, построенные при непосредственном участии казахов (Ташпеков 2002: 146–147).

Все имамы, с которыми мы встречались, были местными уроженцами. Мусульманское образование одни получили в медресе Оренбурга, другие в Казахстане, некоторые в Турции и Монголии. Характерно, что практически у всех отцы или деды были муллами. Сами же они до того момента, как стать имамами, имели далекие от ислама профессии. Обучались кто на собственные средства, кто на спонсорскую помощь, однако есть случаи, когда сами жители поселков помогали своему мулле получить официальное образование. Например, мулла пос. Тобелер Кош-Агачского р-на, отец и дед которого были муллами, – бывший чабан. В 1990 г. собрание поселка решило послать его на четыре месяца в Монголию и для этого собрали часть средств на учебу.

Имам – видная фигура в общественной жизни, его поведение находится в поле зрения всех жителей. Функции имама традиционны – он руководит ходом молитвы, чита-

ет пятничную проповедь (*хутба*), совершает мусульманский брак (*неке*), читает молитву над умершим (*жаназа*) и пр. Но, как правило, мечеть располагается в относительно крупном сельском населенном пункте, в мелких же или удаленных деревнях мечетей нет. В таких удаленных поселках все эти функции исполняет "народный" мулла (часто его называют "молда").

Современное понимание того, кто такие муллы, осложнено тем, что в Российской империи муллы были фактически приравнены к исламскому "духовенству". Традиционно же муллами называют знатоков мусульманского ритуала, хотя бы какой-то части Корана, чтцов молитв на похоронах, свадьбах, при наречении имени, во время вызывания дождя и т.д. В наши дни практически вернулись к такому пониманию статуса мулл. В казахской среде их очень много. В действительности это все те же аксакалы, многие из которых Коран читают по памяти, не зная арабского языка, и весьма своеобразно могут его толковать. (Один мулла рассказывал нам, как во времена Всемирного потопа "двухэтажный пароход строили под командованием ангела-хранителя".) Однако в последние лет пять имамы все чаще ориентируют "народных" мулл на обучение если не в медресе, то на курсах или семинарах в Оренбурге, Уфе и т.д. Есть и такие, кто предпочитает учиться у имамов из Казахстана частным образом.

Несмотря на то, что российские казахи активно участвуют в строительстве мечетей и обучении имамов, мечеть они посещают нечасто. Так, в с. Акбулак (районном центре Оренбургской обл.) на пятничный намаз приходят 15–16 человек, такая же численность наблюдалась на пятничной службе в с. Осинки Самарской обл., немного больше казахов посещают мечеть в районном центре Кош-Агач. Причем помимо казахов среди присутствующих есть азербайджанцы, чеченцы, ингуши, татары, узбеки и др. Это лишь три примера, ряд которых можно продолжить. Реальность такова, что массовое посещение мечети происходит фактически один-два раза в год – по окончании мусульманского поста Ураза на Ураза-айт и на праздник жертвоприношения Курбан-айт.

В связи с этим на первый план выходит еще одна функция имамов – привлечение казахов к исполнению религиозных предписаний, которое проходит главным образом через обучение. При большинстве мечетей организованы так называемые воскресные классы, которые можно было бы сравнить с мектебе, так как в них обучают арабской грамоте, чтению Корана, толкуются суры из Корана и хадисы по правилам поведения и т.п. Эти классы посещают как дети (примерно с 7-летнего возраста), так и взрослые мужчины и женщины. Нельзя сказать, чтобы в классах было много учеников, одна из причин этого – удаленность мелких деревень от мечетей. Выход находят в заочной форме обучения: имам через сельских мулл раздает, а затем собирает задания.

В Поволжье и Южном Урале обучение казахских детей исламу организуется также в мусульманских лагерях, которые работают, как правило, в летний каникулярный период. Такие лагеря есть повсеместно в мусульманских регионах России, обучение в них длится от двух недель до двух месяцев, что зависит от возможностей спонсора, выделившего деньги на лагерь. Преподают в таких лагерях не только имамы, но и практиканты из медресе.

В связи с деятельностью таких лагерей интересна следующая история. На территории г. Соль-Илецка Оренбургской обл. находится знаменитое своей святостью на все Поволжье и Западный Казахстан соленое озеро. Оно, по местному поверью, возникло на месте захоронения одной женщины-баксы. Несколько лет назад это озеро обнесли забором, а за вход стали брать плату. Человек, поставивший лечение в святом озере на коммерческую основу, порицается мусульманами области, о чем имамы говорят даже в мечетях (*"Аллах говорит, что соль городить нельзя. Это природный дар. Аллах его не любит. Не знаю, Аллах спишет его грехи или не спишет"*), – говорил нам

имам Акбулака). Но этот же предприниматель создает и финансирует в том числе из средств, полученных с озера, мусульманский лагерь для детей.

Наиболее успешная деятельность по усилению религиозности казахов проводится в Кош-Агачском р-не Республики Алтай. Это объясняется исключительно личностью, деятельностью и авторитетом местного имама – С.М. Сватова. Коренной житель (родился в с. Тобелер), он переехал в поисках работы в Южный Казахстан, там "пошел в религию", получил начальное духовное образование в Талды-Кургане, затем окончил Духовный университет в Алма-Ате. После этого работал заместителем имама в мечети Нур в Талды-Кургане, строил мечеть в городе Текеле. В это же время вошел в общество проповедников "Джамаат Таблиг"<sup>5</sup>. По приглашению главы Кош-Агачского р-на вернулся на Алтай и начал работать имамом в Кош-Агаче. Это лишь основные вехи пути, по которому бывший комбайнер и проходчик пришел к исламу (как он сам говорит: *"До этого мусульманин был, но уже обращался к молитве"*).

Подобные процессы вообще характерны для кош-агачских казахов в последние 10 лет. Немало не только молодых мужчин, но и женщин в начале 1990-х годов не могли найти работу в Кош-Агачском р-не. Лишившись заработка, мужчины зачастую стали злоупотреблять алкоголем. На фоне начавшейся политики по собиранию казахов в Казахстане, с одной стороны, и усиления алтайского национализма – с другой, местные казахи стали уезжать на "историческую родину" в Казахстан. Нынешний глава районной администрации помогал многим из них с переездом в Казахстан для обучения и работы. По разным причинам<sup>6</sup> большинство казахов-мигрантов возвратились обратно. Причем многие молодые казахи вернулись верующими мусульманами. В Кош-Агаче они становились проводниками исламских идей.

Вернувшись в Кош-Агач, С.М. Сватов начал активную проповедническую деятельность. Он вспоминает, что на первую пятничную молитву в мечеть пришли всего пять человек. Сегодня имам проповедует даже при обычной встрече, приглашает для ведения проповеди своих духовных учителей и тех, с кем учился, тех, кто учился в Пакистане, Монголии, Казахстане – членов джамаата Таблиг, причем с семьями, дабы жены их учили местных мусульманок исламским нормам: *"Каждый мусульманин должен быть проповедником, дауа делать. Он не должен только за себя молиться. Он должен стараться другого привлечь. Тогда ты будешь истинный мусульманин"*. С их помощью он организует, как он сам называет, "передвижную медресе".

Каждому местному жителю, посещающему мечеть, имам указывает, что необходимо проповедовать дальше. И кульминацией этой деятельности становится постройка и в ближайшее время открытие медресе "Марказ"<sup>7</sup>, куда можно будет поступить с 7 лет без дальнейшего ограничения в возрасте. Имам называет исламскую школу "медресе", и те, кто ее окончит, будут грамотными мусульманами, муллами. Причем по завершении обучения, как видит имам, они будут проповедовать среди односельчан. Когда в связи со сменой предыдущего имама на С.М. Сватова возникла конфликтная ситуация, последний даже оставлял мечеть, но не прекращал проповеди: *"Я говорю: сдаю мечеть. Я говорю, я только ради Аллаха проповедую. Буду заниматься, потому что ахрат<sup>8</sup> зарабатываю проповедью только. Только ради Аллаха"*.

Проповедническая деятельность имама распространяется не только на казахов, но и на алтайцев. Поначалу в этот круг попадают женщины-алтайки, вышедшие замуж за казахов, или друзья-алтайцы. Для такой проповеди имам предполагает привлечь киргизов из Бишкека, так как, по его словам, *"алтайцы сейчас нас не слишком слушают. Но они хорошо слушают киргизов. Потому что у них язык как-то сходится. Стараюсь ближе к этим братьям проповедь делать"*. Из Киргизии на эту проповедническую деятельность в алтайской среде было получено согласие.

Конечно же, местными жителями деятельность имама оценивается неоднозначно. И главный камень преткновения в "менталитете" (слово наших респондентов) именно российских казахов. Они говорят:

"Может быть, немножко и обижают его... У них там в Казахстане муллы совсем другие. Там если ты казах, ты мусульманин, ты в первую очередь должен подчиняться мулле. А у нас в первую очередь люди должны жить, сами себя кормить. Вот я пойду к мулле. Что мулла мне даст? Разве работу даст? Или с неба что-то свалится покушать? ...А то, что с утра до вечера молиться, не работать – это мы не можем так жить".

Идея о первенстве духовной власти по отношению к светской, которую поначалу стал проповедовать С.М. Сватов ("Вы, – говорит, – сначала должны подчиняться мне, а потом уже подчиняться главе администрации"), оказалась абсолютно чужда алтайским казахам, и имаму ее пришлось оставить. (Частично это объясняется и авторитетом главы администрации: многие помнят, какую помощь он оказывал казахам при переезде в Казахстан, а затем при обустройстве их по возвращении в Кош-Агач.) Но обращение к исламу молодежи приветствуется как фактор стабилизации социальной обстановки ("Почему большие молодежи мы хотим обратить? Чтоб водку не пили, наркоманами не становились, 70 процентов у нас не работают").

Какая-то часть кош-агачских казахов пришла к исламу, пройдя лечение у известной казахстанской целительницы Аганы (от каз. "ак ана" – белая мать. – Е.Л., О.Н.), сведения о которой принесли вернувшиеся из Казахстана. Агана принимает в собственном диагностическом центре в пос. Каскелен под Алма-Атой. Всех своих пациентов она посылает в "малый хадж" – по святым местам Южного Казахстана, в частности в Туркестан. Благодаря ее лечению многие кош-агачские мужчины избавились от алкоголизма, а у кош-агачских женщин после посещения Аганы, как правило, открывается дар целительства.

Имамы тесно связаны с муллами через советы старейшин при мечетях. В связи с идеологизацией общественной жизни в период перестройки, начался процесс самоорганизации казахского общества снизу, что и проявилось в деятельности таких советов старейшин (Ларина, Наумова 2006б). В 1990-е годы процесс создания советов или их активизации шел параллельно с открытием мечетей, объединяющих вокруг себя население не только данного населенного пункта, но и ближайшей округи. Помимо собственно людей преклонного возраста, в такие советы входят и "народные" муллы. Последние выполняют в своих деревнях все функции имама, собирают бытыр<sup>9</sup> в своих деревнях, а затем передают его в мечеть; они же транслируют основные суждения и решения имама и совета при мечети, нередко определяют судьбу самого имама, выбирая его (конечно же, окончательно на должность имама назначает муфтият) или формируя общественное мнение против него. Все это теснейшим образом связывает имамов и мулл.

**Религиозное сознание.** Довольно часто от российских казахов можно услышать слова: "Чем в глубоком Казахстане, религию лучше держат у нас". Причем под религией понимается даже не знание и исполнение норм классического ислама, а бытование самых разных традиций, составной частью которых является ислам. Даже причину такого отставания объясняют весьма убедительно: "Там муллы поизбли, поэтому не знают (традиций. – Е.Л., О.Н.). В Казахстане таких ловили, поэтому поизбли они". Бежали же казахи на окраины казахских степей, населенные другими народами. И здесь звание муллы стало почти наследственным.

Большинство сельских казахов, называя себя мусульманами, подразумевает под этим, прежде всего, соблюдение определенных норм поведения. Характерный монолог пришлось услышать в Жана-Ауле Кош-Агачского р-на от 55-летнего казаха: «Я не молда, ведь мусульманам даже пить нельзя. Когда Союз распался, все на молду ушли (стали мусульманами. – Е.Л., О.Н.). Мы тоже собираемся. Пить-курить бросить, стихотворения (т.е. молитвы. – Е.Л., О.Н.) читать надо. Собираюсь после Нового Года быть молдой. Мой сын сейчас в Казахстане живет, он – молда: постоянно в мечеть ходит, пятикратный намаз делает, не пьет. Он как чистый мусульманин. Он говорит: "Папа, хватит! Болеть не будешь"». Жена нашего собеседника поясни-

ла, что после Нового года муж женит младшего сына, отгуляет на свадьбе, тогда-то можно бросить пить и стать мусульманином.

Таким образом, не пить, не курить, читать намаз, а также, добавим, держать пост, праздновать Ураза-айт и Курбан-айт и давать садака и бытыр в мечеть – вот, пожалуй, современные представления о правоверном мусульманине, характерные для людей среднего поколения (40–60-летних), вся сознательная жизнь которых пришлось на время советской атеистической пропаганды. Среди же молодых казахов религиозные настроения заметно усиливаются. Все имамы отмечают, что в мечеть приходит все больше молодежи, и основные усилия они прилагают, чтобы привлечь в мечеть именно молодых. В этой связи показательно, как в описанной выше ситуации более религиозные дети могут влиять на своих родителей.

В казахской среде есть и такой пласт людей, которые естественным образом считают себя мусульманами, но не считают себя религиозными людьми. К таким можно отнести тех, кто получил не просто высшее, но высшее техническое образование, а также жителей крупных городов (Москвы, Санкт-Петербурга, Самары, Оренбурга, Саратова и др.). Как правило, они в мечеть не ходят (или раз в год по окончании поста), "в Бога не верят", намаз не читают, но некоторые обычаи соблюдают, т.е. приглашают муллу на поминки, или когда режут барана. Хотелось бы привести здесь выдержку из интервью с предпринимателем с инженерным образованием из Самары, поскольку оно отражает взгляд многих, с кем нам приходилось общаться:

– Я в мечеть не хожу. Во-первых, время не позволяет, во-вторых, ну для того, чтобы ходить в мечеть это надо очень религиозным быть. Ну, я пока не в том возрасте, чтобы быть очень религиозным.

– *То есть религиозность – это возрастная категория?*

– Религиозность – это обязанность, которая накладывается на человека. Вот в хадж сходил, да? Поклялся там не делать того-то, того-то, того-то. Вот ты и должен этого не делать. Религиозным я могу стать тогда, когда хадж прошел, дал клятву, и с этого момента я считаю себя религиозным, то есть я дал клятву. А если я не дал клятву... алкоголь тоже же ведь нельзя потреблять. Поэтому тут не только возраст, а работа, которая влияет. Внешние факторы, которые, так скажем, не дают возможности быть религиозным.

– *Те, кто совершил хадж, для вас будут авторитетными?*

– Это авторитет. Ну, как авторитет? Он может быть авторитетом только, если он отсюда прошел пешком туда, и пришел назад. А если он летел на самолете... Это важно. Допустим, того человека, кто сделал хадж, я уважаю. Потому что я же не знаю, действительно ли он исполнит те обязательства, которые он взял. Но ради того, что он просто поехал? Он может так же, как и я, поехать ради любопытства туда, а может, это внутренний такой настрой для того, чтобы пойти и взять на себя обязательства. И исполнять их.

Типично и представление нашего собеседника о человеке, совершившем хадж. Действительно, что происходит в последнее время с самим смыслом этого института? В последние лет десять в Мекку из России устремляются в первую очередь люди с некоторым материальным достатком. Одному из авторов этой статьи в 2003 г. пришло письмо от избирательного блока "Великая Россия – Евразийский союз" с поздравлением в связи с приходом "священного для всех мусульман месяца Рамадан" и предложением войти в группу для "совместного совершения паломничества (хаджа) в святые места ислама"... Стоимость от 1300 у.е. Теперь стоимость хаджа оценивается от 2000 у.е.

Из казахской среды в хадж устремляются успешные предприниматели или же имамы, расходы которых оплачивают религиозные организации. Однако после возвращения из святой земли большинство из совершивших паломничество продолжают вести прежний образ жизни, в который входит и курение, иной раз застолье с выпивкой и пр. И в силу этого происходит изменение отношения рядовых казахов к совершившим хадж. Один "народный" мулла с гордостью рассказывал: *"Мой дед в 17 лет в хадж ездил. Хаджи. Люди уважают Кожакмеда. В Мекку ходил пешком"*.

Конечно же, дело не в том, каким способом паломники сегодня добираются в Саудовскую Аравию. Дело в том, что хадж стал своего рода мерилем богатства, успешности. Он усиливает авторитет руководителей предприятий, совхозов в "коммерческом" ключе. Среди российских казахов утверждается идея "малого хаджа" – по святым местам Казахстана. В первую очередь это города Туркестан с мавзолеем Ахмеда Ясави и Чимкент. В Кош-Агаче это явление даже приобрело массовый характер – отсюда регулярно отправляется автобус с такими паломниками. В эти города местный имам отправляет на учебу молодых мужчин.

Обращает на себя внимание и толкование понятия джихада, распространенное среди российских казахов имамами. Как известно, разделяют джихад нескольких видов: 1) "джихад сердца" – борьба со своими собственными недостатками; 2) "джихад языка" – разрешение одобряемого и запрет порицаемого; 3) "джихад руки" – наказание преступивших закон и нравственные нормы; 4) "джихад меча" – вооруженная борьба с неверными, падшие в которой обретают вечное блаженство (Родионов 2001: 94–95). Гораздо чаще приходится слышать о большом и малом джихаде, последний собственно и является основанием для деятельности радикальных течений. В своих проповедях и толкованиях казахские имамы говорят исключительно о джихаде, обращенном внутрь себя. Рассуждения на эту тему одного нашего молодого собеседника из Оренбурга выглядят так:

«Джихад считается как борьба – объяснять людям, что надо мусульманами быть. Сперва сам делал, потом корешам письма писал, объяснял. У нас из Оренбурга трое приходили, джихад делали. Джихад как призыв в ислам. Пророк говорил: "С собой бороться – это хуже войны. Нам еще предстоит большая война". Это джихад очень тяжелый". Не раз молодые казахи-мусульмане спрашивали нас: "А вы знаете, что такое джихад?", мы отвечали: "Война с неверными". – "Не-ет. Это война с собой, внутри себя, со своими недостатками"».

Если судить о степени политизированности ислама и мусульман по их отношению к джихаду, а для такого суждения есть все основания, то можно с уверенностью говорить об отсутствии серьезных политических претензий у казахов-мусульман; политические притязания казахов лежат вне религиозной плоскости.

Естественно, частью самосознания российских казахов является и их прошлое, в том числе приверженность идеологии, являвшейся основой Советского Союза. В сознании одних произошли метаморфозы, позволившие совмещать коммунистическую идеологию с исламом, а нравственные установки других так и оставили их убежденными коммунистами. Последние по-прежнему называют себя коммунистами и в связи с этим не считают себя мусульманами, т.е. религиозными людьми. Так, брат акбулакского имама говорит: *"Я перед Аллахом не могу двойником быть. Коммунистом пришел, коммунистом уйду"*. Стоит заметить, что это люди, в прошлом связанные в большинстве своем с государственными, прежде всего силовыми структурами. Однако в их позиции нет негативизма по отношению ко все более широкому распространению ислама, они даже приглашают мулл, как того требует традиция, на похороны или поминки своих родных, однако устоявшееся мировоззрение не позволяет им становиться религиозными людьми. Более гибкие за весьма короткое время в ходе беседы могут развить свои коммунистические убеждения, а после назвать себя муллой и рассказать о своей деятельности в качестве мулл. И оба эти сегмента – коммунистический и исламский – спокойно уживаются друг с другом в их сознании.

Важным для понимания религиозного сознания казахов является их отношение к молитве-намазу. Редко кто совершает намаз пять раз в день. Это, как правило, имамы, небольшое число престарелых людей и некоторые среди мулл, впрочем, тоже преклонного возраста. Конечно, сюда же следует отнести и учащихся медресе. Совершает намаз и та небольшая часть казахов-мусульман, которая посещает мечеть по пят-

ницам. Однако с большим рвением, регулярностью, даже любовью казахи самых разных взглядов делают *бата* – молитвенное благословение, напутствие или пожелание, в которое иногда включены элементы молитвы<sup>10</sup>. Бата сопровождает жизнь казаха ежедневно: практически каждая трапеза заканчивается произнесением бата (бата делает обычно самый уважаемый человек из сидящих за дастарханом, в повседневной жизни – отец семейства). Бата – обязательный элемент всех традиционных праздников казахов, одним из этапов которых является "стариковский той" (праздничное угощение для пожилых людей без спиртного). Если это свадьба, то все старики делают бата молодым, если проводы в армию – новобранцу и т.д.

Считается, что с определенного возраста и мужчины, и женщины непременно должны уметь делать бата, при произнесении которого все присутствующие складывают руки перед собой в молитвенном жесте в виде не до конца раскрытой книги, а после проводят ими от висков вниз по лицу. Возможно, в современной жизни благословение-бата для казахов в какой-то степени стало замещать собой намаз, молитву, поскольку содержит в себе обращение к Всевышнему, который только и может способствовать осуществлению пожеланий. Это предположение подтверждает тот факт, что бата и молитва в некоторых случаях взаимозаменяемы: так, после трапезы, если присутствует человек, умеющий читать молитвы, она совершается, в противном же случае делают бата.

Общеизвестно, что многие доисламские религиозные представления сохранились в современной жизни казахов, приняв исламскую оболочку и риторику – эти явления не раз описаны в этнографической литературе<sup>11</sup>. Нам тоже приходилось наблюдать у кош-агачских казахов камлание казашки-шаманки и сеансы знахарского лечения в сопровождении мусульманских молитв. Существует и обратное влияние древних казахских верований на мусульманские представления. Мулла совхоза "Заря", к примеру, стал им в возрасте 68 лет после того, как увидел во сне аруака (духа предка). Хотя аруак молчал, но наш собеседник понял, что тот хочет, чтобы он выучился на муллу. Это описание довольно близко напоминает ситуацию, когда духи, часто приходящие именно во сне, побуждают человека стать шаманом. В другом услышанном нами рассказе аруаки охраняли развалины мечети и не давали построить на ее фундаменте животноводческую ферму. Строительство удалось осуществить только после того, как некий старик дал совет, который и выполнили – по углам зарыли свиные головы, и тогда из этого места вылетели два белых лебедя – это улетели аруаки, охранявшие мечеть.

**Официальный ислам против народной традиции.** Некоторые из традиционных обычаев казахов, по мнению имамов, получивших мусульманское образование в медресе, вступают в противоречие с шариатом, и имамы разными способами борются с такими традициями. Суть конфликта сформулировал имам Ясенского р-на Оренбургской обл. С.У. Айжанов: "У нас (казахов. – Е.Л., О.Н.) бытовое ислам. Мы живем тем, что осталось от дедов. Я стараюсь исправлять. Где есть в моих силах, я запрещаю".

*Даур.* Пожалуй, наиболее ярко противоречие бытового и официального ислама выступает в похоронном ритуале – наиболее консервативной, как известно, сфере жизнедеятельности. Речь идет, прежде всего, об обряде, называемом "*даур*" (от перс. *давра*), передаче грехов покойного (известен также как *искат*, или *фидия*). Для оренбургских казахов второй половины XIX в. он под названием *искат* подробно описан И. Алтынсариним: «...на одной стороне покойника, около головы, должен сидеть его сын или родственник, а на другой – мулла с Кораном в руке. И сколько лет было умершему со времени, как замечено выше, его совершеннолетия ..., столько же раз передается мулле родственником покойного Коран через тело умершего с вопросом: "Принимаешь ли грехи отца моего, брата, или вообще такого-то моего родственника?" Мулла, получая Коран, отвечает: "Принимаю» и т.д. (*Алтынсарин* 1957: 299–302).

И. Алтынсарин отмечал, что иском, бытовавший у оренбургских казахов, не соответствовал шариату по трем позициям: 1) иском должен раздаваться бедным, а не вручаться в виде подарка мулле; 2) через тело умершего должен передаваться не Коран, а ценная вещь покойного; 3) мulla должен принимать на себя не грехи покойного, а подарок за пропущенные умершим намазы и посты.

Посмотрим на современную практику совершения даура. Обряд происходит так же, как он описан И. Алтынсариним, но через тело умершего передают не Коран, а деньги, завернутые в лоскут материи или полотенце. Сегодня сумма, получаемая мullой, составляет в разных районах, например, Оренбургской обл. от 50 до 500 руб. Делают это столько же раз, сколько прошло лет со времени совершеннолетия покойного до его смерти. Вопрос мулле или тому, кто соглашается "взять на себя грехи", задается на арабском языке. При этом все присутствующие считают, что грехи покойного взял на себя принявший деньги.

На самом деле в вопросе не содержится упоминания грехов. Ясненский имам перевел бытующий текст, и оказалось, что это набор арабских и турецких слов, означающих буквально следующее: "Желаешь брать на себя годовой садака этого усопшего?" Таким образом, современная проблема даура не в самом существовании этого обряда<sup>12</sup>, а в его восприятии казахским населением. Однако имамы выступают именно против совершения этого обряда, а не против его толкования в народе как "продажи грехов". Ясненский имам ведет борьбу с дауром уже три года, выступая с проповедями и в мечети, и везде, куда его приглашают в гости. Его главные аргументы: "*В исламе нет такого, чтобы кто-нибудь мог прощать грехи. Только Всевышний*"; "*А то молодые говорят, что не будут ходить в мечеть, дадут потом 500 рублей двум мullам, и все грехи уйдут. Не даю делать (даур)*".

У него много сторонников, особенно в советах старейшин казахских поселков. Однако основная часть казахского населения продолжает совершать этот обряд, приглашая для этого "народных" мull, которые не получили исламского образования. Позицию таких людей очень эмоционально выразила наша 70-летняя собеседница из пос. Обильное: "*Даур ясненский мulla не разрешает делать. Я считаю: кто хочет, тот может делать, кто не хочет – не делай. Здесь все старики делают. Адамовский молда (мulla из пос. Адамовка. – Е.Л., О.Н.) не отказывается. Жалко 100–200 рублей дать?! Это наши традиции. Так наши родители делали, как же мы можем не делать?!*" Другая старая казашка поясняла, почему она делала даур для своего недавно умершего "деда": "*То, что он не держал уразу, и за его поступки. Дед просил дать ему даур. За его поступки кто-то должен отвечать*".

Проблема даура волнует казахов и в других областях России (в отличие от Казахстана, где, по сведениям наших информаторов, даур "запретили"). В самом восточном районе расселения российских казахов – Кош-Агачском р-не Республики Алтай – этот вопрос обсуждался на местном курултае (причем местный имам входит в президиум курултая) – общественной организации, решения которой не имеют никакой юридической силы, но могут воздействовать на общественное мнение. Курултай рекомендовал отменить обряд. "*Решили этого не делать, так как кто же захочет взять чужие грехи – и своих хватает. Вдруг человек этот убил кого, тяжкие грехи можно случайно взять на себя*", – объяснял наш информант. В этом же ключе не раз рассуждали и самарские казахи: "*Зачем чужие грехи брать? Своих хватает!*"

Однако, несмотря на все запреты, даур по-прежнему активно бытует в казахской среде. Казахские народные мullы так рассуждают по этому поводу: "*Если даур не возьмешь – ненавидеть будут. Молда всегда берет грехи*". И дело не в плате. Живые опасаются за жизнь умершего после смерти гораздо сильнее, чем за его грехи при жизни. А мullы, конечно же, не хотят быть изгоями в своей среде. К тому же, несмотря на активную борьбу за отмену этой практики, все соглашаются с тем, что если умерший просил – надо делать даур.

*Жыртыс*. Другой похоронный обычай – одаривание присутствующих лоскутами ткани, "*жыртыс*" (от *жырту* – разорвать) – также стал мишенью "официального" ислама. Этот обычай восходит к древней традиции разрывания одежды покойного. Считалось, что с кусочком одежды благодатная сила умершего передается оставшимся в живых (Казахи 1995: 258). Из лоскутков шили одежду для детей. Сегодня из них шьют *курпе* – стеганые подстилки для сидения на полу. Чаще на жыртыс покупают плюш или бархат, размер лоскутов 30 x 30 см или 50 x 50 см. В Поволжье на смену лоскутам приходят небольшие платочки (они похожи на шейные платки, но не носовые, раздавать которые принято в некоторых областях у русских, удмуртов и пр.). И в лоскуты, и в маленькие платочки заворачивают деньги – 5–10 руб. Жыртыс раздают всем пришедшим на похороны и на поминки на 7-й, 40-й, 100-й день и год.

Поскольку похороны традиционно многолюдны (как сказала одна наша собеседница: "*Похороны или свадьба – это не личное уже, а народное достояние*"), то задача жыртыса несет за собой немалые расходы. В Самарской, Оренбургской областях на похоронах бывает 100 и более человек, если это сельская местность, то практически вся деревня. На похоронах в Кош-Агаче участвуют до 1000 человек. Большие затраты стали причиной распространения идеи отказа от жыртыса. Курултай кош-агачских казахов рекомендовал отменить жыртыс, стремясь сократить непомерные расходы на похороны. В Оренбургской обл. объясняют борьбу с жыртысом, помимо экономических причин, идеологическими соображениями. Тот же имам Ясенского р-на так аргументировал свою позицию: *«Там, где я могу влиять, я запрещаю материал разрезать на кусочки. Пусть лучше отрез дадут. Аллах говорит: "Не тратьте бесполезно то, что я вам дал". Сараб – бесполезность. Многие говорят: "А почему наши предки делали это?"»*. Не нравится имаму и то, что сшитые из жыртыса курпе валяются под ногами. И в этом вопросе, как и с дауром, некоторые поддерживают ясенского имама, но подавляющее большинство соблюдает "родной обычай старины".

Ясенский имам борется и с теми похоронными обычаями, которые широко распространились среди казахов с советского времени. Еще одна наша собеседница, полгода назад похоронившая мужа, рассказывала: *"Памятник поставили, фотографию хорошую сделали. Так жалостно смотрит. Ясенский мулла сказал – не ставьте фотографию. Что-то они выдумывают сейчас. У нас покойнику и апельсины, и бананы, и яблоки на стол ставят. Ясенский имам говорит – нельзя. Шелпек<sup>13</sup>, баурсак<sup>14</sup>, масло только должно быть"*. А ведь в местах смешанного населения не только фотографию помещают на памятник, "которую можно погладить", но и допускают уже участие женщин-немусульманок и девочек во время похорон на кладбище.

*Тасаттык* (обряд вызывания дождя). В Хадисах, на которых в том числе основывается шариат, есть "Книга моления о ниспослании дождя". В ней сказано: "И чистый, ради лика которого облака просят о дожде, кормилец сирот, защита вдов" (*Сахих аль-Бухари* 2002: 248). Именно в этом смысле имамы допускают моление дождю (чаще его называют "тасаттык"), которое устраивается ежегодно, а то и несколько раз казахами после сева, как правило, в начале июня. Моление дождю – как заступничество за обездоленных, как просьба воды для скота, который ни в чем не виноват перед Всевышним и не заслуживает мучений от засухи. Это моление также регламентировано – говорится, что и как делать, повторяя слова и движения Пророка. В жизни моление дождю проходит по своему сценарию, отдельные элементы которого стали объектом нападок имамов.

Как правило, у казахов при совершении общего моления о дожде присутствует мулла, который читает молитвы, а затем все присутствующие хором или мысленно просят Всевышнего послать дождь ("Алла, жамбыр бер!"). После этого молодежь начинает обливаться и брызгаться водой, так как обычно тасаттык проводят около водного источника. Причем это обливание – не просто увеселение, считалось, что когда человек от брызг вздрагивает, он отпугивает шайтана. Ясенский имам запрещает об-

ливаться, чем опять вызывает недовольство знатоков этого народного обычая. Один старейшина, его сторонник, наивно объясняет этот запрет: *"Поливать водой нельзя. Против Аллу. Это в колхозах было, чтобы пыль смыть. Но некоторые обливались. Разве молодежь удержишь?"*.

Проводя очищение традиций в похоронной обрядности, молении дождю от суеверных, языческих, а в целом традиционных наслоений, имамы замечают, что это только начало очищения народного, бытового ислама, и потихоньку надеются привести ислам казахов в "классическое" русло.

**Связь с христианством.** Для более полного понимания религиозного сознания казахов нельзя не коснуться взаимного существования в нем ислама и элементов христианства. В беседах с имамами и муллами непременно услышишь: *"Пусть Аллах благословит вас. Аллах Всевышний. Аллах Создатель. Бог един. Религии разные"*. Так начинается беседа, так она заканчивается, это повторяется в процессе разговора. Это, в некотором смысле, трюизм. Действительно, "Бог един", действительно, "религии разные". В этой фразе имамов кроется уважительное отношение к христианству, изначально присущее исламу. В Коране иудеи и христиане именуются "людьми Писания" (араб. ахл ал-Китаб), что делает их наиболее приближенными к мусульманам, в отличие от людей неверующих или язычников. Возможно и такое объяснение, что в действительности православная церковь, в отличие от протестантской, например, никогда не вела настойчивой миссионерской деятельности в среднеазиатском регионе. Наблюдение же за жизнью русских в мусульманской среде также могло служить источником уважительного отношения к христианам (это мнение широко распространено среди православных, проживающих в Средней Азии).

В наши дни уже никто из казахов не помнит, что во времена Екатерины Великой среди казахов было немало и христиан. Напротив, Екатерина даже способствовала распространению ислама в кочевой казахской среде<sup>15</sup>. Сегодня, за некоторым исключением, все казахи считают себя мусульманами. Но иногда жизненные обстоятельства складывались таким образом, что некоторые из них становились христианами. Нам рассказывали, как один казах, в армии попавший под молох дедовщины, принял христианство, потому что его жизнь спасли грузины-христиане. Бывает, что христианство принимают дети от смешанных браков, когда отец не казах и не мусульманин. Также христианство сильнее распространено среди женщин-казашек, чем среди мужчин. В целом, число казахов-христиан незначительно.

Гораздо более распространено дополнение ислама некоторыми элементами христианства, связанными, впрочем, с практической стороной жизни. Известно, что в исламе очень сильна обрядовая составляющая. Возможно, поэтому казахи-мусульмане перенимают из христианства то, что связано с бытовой стороной. Большинство мулл утверждает, что можно не только заходить в православный храм, но и "молиться в нем на свой манер". Так поступают даже те муллы, которые ведут намаз в мечети. В этой ситуации опять же оппонентами муллам выступают имамы, которые говорят, что "по шариату нежелательно ходить в христианский храм. И тем более нельзя молиться, особенно если перед тобой икона".

В больницах нередко казашки в сумочках держат молитву "Живых помощи, Господи", написанную на листочке на русском языке (именно так нам ее назвал респондент. Это 90-й псалом Псалтыри "Живый в помощи, Вышняго"). Поскольку молитвы написаны на русском языке, то читать их легче, в отличие от мусульманских, написанных на арабском. Понятно, что и текст молитвы в таком рукописном варианте искажен. Имам на вопрос, можно ли иметь такие молитвы, ответил "Бог един". Следует сказать, что и в православных храмах продаются пояса с этой молитвой, хотя церковь утверждает, что это уступка суеверным людям.

Использование святой воды стало среди российских казахов просто обязательным. Эту воду казахи заготавливают 19 января, на Крещение. Причем крайне редко эту во-

ду святят в церкви, но и воду из водопровода, из-под крана считают наделенной святостью, а потому целительной. Опять же следует оговорить, что в православной церкви есть мнение, будто в этот день в определенное время вся вода считается святой, и если нет рядом чистой реки, то можно наливать воду из водопровода. Считается, правда, что это допустимо для немощных, больных людей, в удаленных от храма местах, потому что посещение храма вообще благое дело, а тем более в такой день. Как правило, такую воду казахи используют для умывания младенцев и маленьких детей во время болезней (протирая дверные и оконные ручки, а затем этой водой умывая ребенка). Вместе с этим читают и Суры из Корана, обводя вокруг головы ребенка какую-либо из его вещей: "*И вот моментально ведь ребенок успокаивается*") или же для изгнания злых духов из дома, разбрызгивая по нему воду, от сглаза, если корова заболела, "в новый дом переехали – святой водой побрызгали". Многие казахи окунаются "в проруби на 19 января".

Традиционным в наши дни стало участие имамов в открытии православных храмов, хотя в таких посещениях больше политики, нежели каких-либо идей. И такое проявление толерантности вполне понятно в условиях усиливающейся теократии нашего общества.

Подводя итог, отметим, что на сегодняшний день ислам во всех его проявлениях стал мобилизирующим фактором для выражения даже не столько религиозного, сколько национального самосознания казахов. В первую очередь такая мобилизация характерна для предпринимательской казахской элиты, собственно актуализирующей ислам в своей национальной среде, причем не без оглядки на Казахстан.

Для рядового населения – это в большей степени часть национальной традиции. Причем эта исламская часть занимает такое место, что позволяет некоторым исследователям говорить о "религиозном минимализме" (*Privatsky 2001*)<sup>16</sup>. Это незначительное знание "богословского" ислама, участие лишь некоторых членов общества в ритуальном культе и пр. Этот "религиозный минимализм" распространяется главным образом на внешнюю сторону поведения мусульман-казахов, поскольку внутреннее наполнение гораздо сложнее. И то, что любое проявление религиозного сознания происходит под исламской риторикой, позволяет считать их религиозными мусульманами.

И последнее. Мы сознательно в заголовке противопоставили религиозное сознание и ислам имамов. В XX в. традиции исламского богословия в России были во многом утрачены, что определяет ислам в России и в наши дни. Деятельность казахских имамов по очищению ислама определяется, в первую очередь, их знанием Корана и Хадисов, и практически не соотносится ни с какой богословской школой. В этом смысле отличается только деятельность Кош-Агачского имама, идейной базой преобразований которого стали постулаты джамаата Таблиг. Впрочем, мы сомневаемся, насколько он сам представляет место данного джамаата в мировом исламе и его оценку политиками. Исламское образование в казахской среде только начинает воссоздаваться, о богословах же пока говорить не приходится.

### Примечания

<sup>1</sup> "Бытовой ислам", "традиционный ислам" – эти понятия выросли из выделенного И. Гольдциером и Г.П. Снесаревым в 1930-е годы "народного ислама" (*Хизриева 2004*). Социальную базу этого явления в среднеазиатском обществе вскрыл С.П. Поляков (*Поляков 1989*). Постепенно понятие "бытовой ислам", "традиционный ислам" стали применять и к другим исламским регионам.

<sup>2</sup> Закрепление и углубление ислама у казахов, вытеснение элементов тенгризма связывают с политикой Екатерины II и, в частности, инициативой барона О.А. Игельстрома по внедрению исламских институтов в степи для дальнейшего продвижения России вглубь Азии. Как известно,

главную роль в этом процессе играли татарские муллы (см.: *Арапов* 2004; *Загидуллин* 2006; *Ларина* 2003).

<sup>3</sup> С начала 1990-х годов у российских казахов возник социальный институт народного самоуправления, который мы называем советом старейшин. Зафиксированные нами советы старейшин как собрание наиболее уважаемых людей для решения общественно значимых вопросов существовали в средние века, а с XVII в. их функции перешли к судам биев. Современные советы не выполняют судебных функций: они лишь передают представления о традиционных социальных нормах поведения и отчасти поддерживают общественный порядок в казахской среде (*Ларина, Наумова* 2006б).

<sup>4</sup> Дело в том, что в Башкортостане и Оренбургской обл. существует по три муфтията. На первый взгляд, для казахских имамов не принципиально, в каком Духовном управлении регистрироваться. Они утверждают, что обращаются в близлежащий. Мы не можем с уверенностью утверждать, что дело обстоит именно таким образом. О многообразии структур у российских мусульман см.: *Силантьев* 2006.

<sup>5</sup> Джамаат аль-Таблиг – всемирная проповедническая организация. Некоторые считают ее связанной с салафитской "Аль-Кайедой" и относятся к ее деятельности настороженно. Другие подчеркивают пацифистский характер организации. Стратегия джамаата Таблиг состоит в *дава* (в интервью *дава*) – призыве к исламу, к точному следованию религиозным ритуалам в том виде, как это делал Пророк и его последователи. Члены джамаата также призывают отращивать бороды и игнорировать принципы светской власти. Тезис С.М. Сватова о послушании в первую очередь – ему, а затем главе районной администрации как раз основан на этом принципе, и лег в основу конфликта с местными казахами.

<sup>6</sup> Об этом подробнее см.: *Ларина, Наумова* 2006а.

<sup>7</sup> Марказ – араб. центр. Так называется центр джамаата Таблиг в Алма-Ате.

<sup>8</sup> Речь, вероятно, идет об ал-Ахира – араб. "будущая жизнь", которую ислам провозглашает единственно вечной и важной для человека (Ислам 1991: 27).

<sup>9</sup> *Бытыр, бетыр, битыр* – от араб. *фитр*, особая милостыня, садака. Эта милостыня собирается во время поста (ураза) обычно в его конце. Размер бытыра в настоящее время устанавливается в муфтиятах и собирается в мечетях. В 2006 г. ее размер составил 15 руб. с семьи. Бытыр является добровольной милостыней, однако нами не зафиксировано случая отказа от сдачи бытыра. Там, где нет мечети, милостыню с односельчан собирают народные муллы, составляя список сдавших милостыню, и отвозят в близлежащую мечеть. В мечети список заверяется печатью, что гарантирует передачу денежных средств по назначению. В Кош-Агаче и с бытыром особая ситуация. Здесь он составляет значительную сумму, которая рассчитывается с каждой головы скота (например, с каждой головы барана 5 руб., коровы – 15–20 руб. и т.д.) и с каждого члена семьи (20 руб.). Бытыр (адыг. *фытыр*; кабард., ногайск., карачаево-балкар. *битир*) платят также на Северном Кавказе (*Соловьева* 2004: 130–131; *Ярлыкапов* 2006: 158).

<sup>10</sup> Слово *бата* – искаженное араб. *фатиха* – название первой суры Корана; этим термином также называют различные ритуальные церемонии.

<sup>11</sup> Напр., см.: *Мустафина* 1992: 131–133.

<sup>12</sup> В Коране не содержится никаких предписаний о похоронном обряде. Считается, что эти обряды "в различных мусульманских странах различны и связаны с соответствующими обычаями, существовавшими у этих народов в доисламский период" (Ислам 1991: 58).

<sup>13</sup> Тонкие жареные лепешки.

<sup>14</sup> Кусочки теста, обжаренные в масле.

<sup>15</sup> Об этом подробнее см.: *Ларина* 2003; *Арапов, Ларина* 2004: коммент. 34–36, 60.

<sup>16</sup> Понятие "религиозный минимализм" нам кажется удачным и приемлемым для российских казахов, ислам у которых имеет отличия от ислама в Казахстане, причем весьма самобытные.

## Литература

- Алтынсарин* 1957 – *Алтынсарин И.* Очерк обычаев при похоронах и поминках у киргизов Оренбургского ведомства // *Алтынсарин И.* Избр. произв. Алма-Ата, 1957. С. 299–302.
- Арапов* 2004 – *Арапов Д.Ю.* Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX в.). М., 2004.

- Арапов, Ларина* 2004 – *Арапов Д.Ю., Ларина Е.И.* "Ислам в Туркестане" 1899 г. Доклад генерала С.М. Духовского // Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX век. М., 2004. С. 237–275.
- Загидуллин* 2006 – *Загидуллин И.* Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи. Казань, 2006.
- Ислам 1991 – Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.
- Казахи 1995 – Казахи: Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995.
- Ларина* 2003 – *Ларина Е.И.* Роль государства в соперничестве христианства и ислама в казахских степях // Дешт-и Кипчак и Золотая Орда в становлении культуры евразийских народов: Матер. междунар. науч.-практ. конф. 10–11 апреля 2003 г. М., 2003. С. 167–173.
- Ларина, Наумова* 2006а – *Ларина Е.И., Наумова О.Б.* Атамекен – земля отцов: казахская миграция российско-казахстанского пограничья и формирование национальной идеи Казахстана // Евразия: Матер. междунар. конф. "Стратегия вхождения Казахстана в число 50 наиболее конкурентноспособных стран мира". Ноябрь 2006. М., 2006. С. 36–55.
- Ларина, Наумова* 2006б – *Ларина Е.И., Наумова О.Б.* Народное самоуправление у казахов Оренбургской области // Вестник Евразии: Независимый научный журнал. М., 2006. № 4. С. 85–96.
- Мустафина* 1992 – *Мустафина Р.М.* Представления, культуры, обряды у казахов (в контексте бытового ислама в Южном Казахстане в конце XIX–XX вв.). Алма-Ата, 1992.
- Мухаметишин* 2006 – *Мухаметишин Р.* Ислам в постсоветском Татарстане: обновления и утраты // Россия и ислам: межцивилизационный диалог. М.; Уфа, 2006. С. 85–105.
- Поляков* 1989 – *Поляков С.П.* Традиционализм в современном среднеазиатском обществе. М., 1989.
- Родионов* 2001 – *Родионов М.А.* Ислам классический. СПб., 2001.
- Сахих аль-Бухари* 2002 – *Сахих аль-Бухари* (Краткое изложение). Т. 1. М., 2002.
- Силантьев* 2006 – *Силантьев Р.* Новейшая история исламского сообщества России. М., 2006.
- Соловьева* 2004 – *Соловьева Л.Т.* Формы бытования народного ислама // Ислам и право в России. Вып. 3: Правовой статус ислама на Северном Кавказе. М., 2004. С. 118–160.
- Сюкияйнен* 2006 – *Сюкияйнен Л.* Ислам и перспективы развития мусульманского мира // <http://www.polit.ru/lectures/2006/09/19/sjukijaynen.html>
- Ташпекоев* 2002 – *Ташпекоев Г.А.* Казахи Саратовской области: историко-этнографические очерки. Саратов, 2002.
- Хизриева* 2004 – *Хизриева Г.* "Ислам", "мусульмане", "государство" в Российском исламоведении // Ab Imperio. Исследования по новой имперской истории и национализму в постсоветском пространстве. 2004. № 3.
- Шукуров* 2002 – *Шукуров Ш.М.* Образ храма. М., 2002.
- Юнусова* 2006 – *Юнусова А.* Ислам и мусульмане в общественном и бытовом пространстве Республики Башкортостан // Россия и ислам: межцивилизационный диалог. М.; Уфа, 2006. С. 119–148.
- Ярлыкапов* 2006 – *Ярлыкапов А.* Мусульмане Северного Кавказа между "традиционализмом" и "арабизацией" // Россия и ислам... С. 149–168.
- Privatsky* 2001 – *Privatsky B.G.* Muslim Turkistan: Kazakh Religion and Collective Memory. L., 2001.

## **E.I. Larina, O.B. Naumova. Contemporary Religious Consciousness of Russian Kazakhs and the Islam of Imams**

The late-twentieth-century awakening of Islam among the Kazakh of Russia was followed by the construction of mosques and the emergence of imams educated in medreses of Russia, Kazakhstan, and other countries. Contemporary religious views of Russian Kazakhs, which are mostly within the framework of "traditional" Islam but also contain both pre-Islamic beliefs and traditions and Christian influences, are criticized by younger imams who seek to free the "people's" Islam from foreign influences. The authors discuss various aspects of contemporary religious views and perceptions of Russian Kazakhs.