



Ислам и религиозный активизм в Республике Татарстан



АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН
ЦЕНТР ИСЛАМОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

ИСЛАМ И РЕЛИГИОЗНЫЙ АКТИВИЗМ В РЕСПУБЛИКЕ ТАТАРСТАН

КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

Казань – 2021

УДК 297.17
ББК 86.38
И 87

Научно-редакционная коллегия:

Р.Ф. Патеев, Т.Н. Липатова, Г.И. Галиева, Д.Р. Гильмутдинов,
И.А. Мухаметзарипов, К.И. Насибуллов,
В.В. Шерстобоев, Н.П. Проценко

Отвественный редактор: Т.Н. Липатова

Рецензенты:

И.К. Загидуллин – доктор исторических наук, заведующий отделом
Новой истории Института истории им. Ш.Марджани АН РТ;

Д.Ф. Загидуллина – доктор филологических наук, профессор,
вице-президент АН РТ, действительный член АН РТ

Авторский коллектив:

Валиуллин К.Х., Галиева Г.И., Гафиятуллина И.Р., Гибадуллин Р.М.,
Гибадуллина М.Р., Гильмутдинов Д.Р., Денисов А.Е., Закиров А.А.,
Касимова А.В., Кусанова Д.С., Липатова Т.Н., Мухаметзарипов И.А.,
Мухаметшин Р.М., Набиулин И.Р., Насибуллов К.И., Нуруллина Р.В.,
Патеев Р.Ф., Рогатин В.Н., Шерстобоев В.В., Яруллин Р.Ф.

И 87 Ислам и религиозный активизм в Республике Татарстан: Коллективная монография / Р.Ф. Патеев, Д.Р. Гильмутдинов, А.А. Закиров и др.; отв. ред. Т.Н. Липатова. – Казань: Издательство АН РТ, 2021. – 448 с.

ISBN 978-5-9690-0847-2

В монографии предпринята попытка осмысления исламского активизма и эмпирического измерения данного феномена в контексте социокультурных процессов второй половины XIX – начала XXI вв. в мусульманском сообществе Республики Татарстан. Значительное внимание уделяется междисциплинарным исследованиям исламского активизма, его проявлению в исторических и современных формах в различных сферах общественной жизни.

Данное издание будет полезно исламоведам, историкам, политологам, социологам, религиоведам, представителям других отраслей социально-гуманитарного знания и всем, кто интересуется вопросами религии и культуры.

ISBN 978-5-9690-0847-2

© ЦИИ АН РТ, 2021

© Коллектив авторов, 2021

© Академия наук Республики
Татарстан, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
----------------	---

ГЛАВА 1. ИСЛАМСКИЙ АКТИВИЗМ В ТАТАРСКОМ СООБЩЕСТВЕ: СУЩНОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ

1.1 ИСЛАМСКИЙ АКТИВИЗМ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ В ТАТАРСКОМ СООБЩЕСТВЕ (Р.Ф. Патеев)	13
1.2 КУЛЬТ ПРОГРЕССА – ДРАЙВЕР РЕЛИГИОЗНОГО АКТИВИЗМА В ТАТАРСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX-НАЧАЛА XX ВВ. (А.А. Закиров)	72
1.3 ЭВОЛЮЦИЯ СТОЛПОВ РОССИЙСКОЙ ИСЛАМСКОЙ ТЕОЛОГИИ В КОНЦЕ XIX-НАЧАЛЕ XX ВВ. (К ВОПРОСУ ОБ ИХ ПРИРОДЕ, ТЕНДЕНЦИЯХ РАЗВИТИЯ И «ТРАДИЦИОННОСТИ») (Д.Р. Гильмутдинов)	87

ГЛАВА 2. РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В ТАТАРСТАНЕ

2.1 ВОЗРОЖДЕНЧЕСКИЙ АКТИВИЗМ И СТАНОВЛЕНИЕ ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ТАТАРСТАНЕ (Р.М. Мухаметшин)	133
2.2 ИСЛАМСКИЙ АКТИВИЗМ В ТАССР В 1980-е гг. (В.Н. Розатин, Р.Ф. Яруллин)	152
2.3 ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУСУЛЬМАНСКИХ ПРИХОДОВ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ НА ПРИМЕРЕ МЕЧЕТИ «КАЗАН НУРЫ» И МЕДРЕСЕ «ШАМИЛЬ» Г. КАЗАНИ (К.Х. Валиуллин)	176
2.4 ПОСТСОВЕТСКИЙ МУСУЛЬМАНСКИЙ «АКТИВ» В ТАТАРСТАНЕ: ОПЫТ ТИПОЛОГИЗАЦИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ ТЕНДЕНЦИЙ РАЗВИТИЯ (Р.М. Гибадуллин, Р.В. Нурулина)	191
2.5 СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ИСЛАМСКИХ МЕДИА В РОССИИ НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН (И.Р. Гафиятуллина)	210
2.6 РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В КРЯШЕНСКОМ СООБЩЕСТВЕ ТАТАРСТАНА: СТРУКТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И СОВРЕМЕННОСТЬ (А.Е. Денисов)	231

ГЛАВА 3. ПЕРСПЕКТИВЫ И ПОТЕНЦИАЛ ИСЛАМСКОГО АКТИВИЗМА В ТАТАРСТАНЕ

3.1 ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ НОРМ ШАРИАТА В СОВРЕМЕННОМ МУСУЛЬМАНСКОМ СООБЩЕСТВЕ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН (И.А. Мухаметзарипов)	245
---	-----

3.2 РЕЛИГИОЗНЫЙ АКТИВИЗМ В ЖИЗНЕННЫХ СТРАТЕГИЯХ СОВРЕМЕННЫХ МУСУЛЬМАНОК (Г.И. Галиева).....	277
3.3. ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ТАТАРСТАНЕ: ПОКОЛЕНИЯ ШАКИРДОВ МЕЖДУ АКТИВИЗМОМ И КОНФОРМИЗМОМ (В.В. Шерстобоев).....	299
3.3 ЖИЗНЕННЫЕ СТРАТЕГИИ И ТРАЕКТОРИИ МОЛОДЫХ УЧАЩИХСЯ МУСУЛЬМАНСКИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН (М.Р. Гибадуллина).....	330
3.5 РЕЛИГИОЗНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЙ АКТИВИЗМ: ХАЛЯЛЬ-ИНДУСТРИЯ В ТАТАРСТАНЕ (Д. С. Кусанова).....	354

ГЛАВА 4. РИСКИ РЕЛИГИОЗНОГО АКТИВИЗМА В МУСУЛЬМАНСКОМ СООБЩЕСТВЕ ТАТАРСТАНА

4.1 РАДИКАЛЬНОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И СРЕДА ФОРМИРОВАНИЯ: БОГОСЛОВСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ (А.В. Касимова, Р.Ф. Патеев).....	368
4.2 «МЕЖДУ ДАГВАТОМ И ХИДЖРОЙ»: МУСУЛЬМАНЕ В ПОИСКЕ ОПТИМАЛЬНОЙ МОДЕЛИ ОБРАЗОВАНИЯ ДЛЯ СВОИХ ДЕТЕЙ (К.И. Насибуллов).....	387
4.3 ЭТНОРЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ МИГРАНТОВ: ЗАПАДНЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ И СИТУАЦИЯ В ТАТАРСТАНЕ (Т.Н. Липатова, И.Р. Набиуллин).....	421
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	437
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	446

ВВЕДЕНИЕ

В 2020 году отмечалось 100-летие образования Татарской АССР. На фоне этого значимого юбилея 10-летие создания Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан (ЦИИ АН РТ) выглядит достаточно скромным «торжеством». Справедливости ради нужно отметить, что одно десятилетие для развития полноценной научной структуры – весьма незначительный срок. Фактически можно говорить, если не о младенчестве, то о ранней молодости научного центра, с точки зрения особенностей академического развития и накопления знаний.

ЦИИ АН РТ был создан Постановлением Кабинета Министров Республики Татарстан от 22 июля 2010 г. № 581. С тех пор научное подразделение объединяло исследователей ислама самых разных направлений. В период руководства ЦИИ АН РТ Р. М. Мухаметшиным значительная часть исследований была сосредоточена на исторических и источниковедческих направлениях изучения ислама. Однако с приходом нового руководителя, в скромном лице автора этих строк, направление исследований было несколько скорректировано. В частности, в значительной степени усилился социологический блок, и наметилось формирование психологического направления в исламоведческих исследованиях. Всё это было связано с новыми задачами переориентации Центра на прикладные направления исследований современного исламского сообщества.

В монографии представлена часть исследований сотрудников ЦИИ АН РТ. Это как уже состоявшиеся исследователи, так и молодые, еще не имеющие научных степеней. Среди авторов есть коллеги, ставшие соавторами представителей нашего коллектива – как состоявшиеся ученые – челнинский коллега Р. М. Гибадуллин, так и начинающие – исследователь Р. Ф. Яруллин. Кроме того, в работе любезно согласился принять участие и бывший руководитель Центра Р. М. Мухаметшин, научный авторитет которого в сфере изучения отечественного ислама, несомненно, очень высок.

Основное понятие, явившееся центральным в представленных исследованиях, – исламский активизм. Термин, несмотря на свою незначительную распространённость, постепенно концептуализируется, но всё еще требует дальнейшего теоретического осмысления и практической проверки на научную эффективность. В данном случае концепция представлена для осмысления процессов, происходящих в мусульманском сообществе Республики Татарстан.

Структура монографии включает в себя, прежде всего, изложение историко-теоретической части с последующим обращением к анализу современной ситуации, представленной самыми разнообразными формами проявления исламского активизма. Завершает работу глава, посвящённая потенциальным рискам религиозного активизма в мусульманском сообществе Республики Татарстан.

В представленной монографии под исламским активизмом мы будем понимать целенаправленную деятельность по изменению мировоззрения в обществе или отдельных социальных группах на основе исламских норм и ценностей, осуществляемую в различных сферах жизни и ориентированную на воссоздание общественного устройства с учетом доктринальных предписаний и актуальных социокультурных условий. Данный феномен представляет многообразие форм деятельности, имеющих социальную направленность и религиозное содержание и реализующихся в различных сферах общественной жизни: в экономике, политике, культуре и т. д. Индивидуальный уровень исламского активизма связан не только с личным духовным опытом человека, но и с его инициативной деятельностью, выходящей за рамки собственной частной жизни. Под влиянием внешней среды исламский активизм формирует особый тип религиозности, стремящейся с позиции представления верующего об общественном благе повлиять на изменение или сохранение социальной действительности в различных сферах человеческой жизни через воздействие на мировоззрение окружающих. Исторические и современные формы проявления исламского активизма обуславливаются не только идеологическими факторами, но и влиянием внешней трансформирующейся социокультурной среды. В представленной работе феномен исламского активизма рассматривается в контексте формирования современного общества, где религия в условиях процессов секуляризации, сохраняя определенное влияние на социальные отношения, постепенно становится сферой индивидуальной духовной жизни.

В первой главе **«Исламский активизм в татарском сообществе: сущность и исторические формы»** раскрывается содержание феномена исламского активизма как объекта научного исследования. В параграфе *«Исламский активизм и социокультурные трансформации в татарском сообществе»* проведён историко-социологический анализ процессов культурной трансформации татарского сообщества от начала распространения печатного слова до современной ситуации развития коммуникационного глобализма. Эволюция исламского

активизма представлена в контексте процессов промышленной революции, индустриализации в России и модернизации татарского сообщества, а также в соотнесении с различными политическими событиями (Р. Ф. Патеев).

В параграфе *«Культ прогресса – драйвер религиозного активизма в татарской богословской мысли второй половины XIX – начала XX вв.»* рассматривается восприятие прогресса в татарской интеллектуальной мысли второй половины XIX – начала XX вв. Подчеркивается особая роль газеты И. Гаспринского «Терджиман» в возвеличивании и распространении идеи развития. Отмечается, что отношение к культу прогресса и знаниям эволюционировало, и, если вначале это были равноправные отношения как примирение норм и ценностей исламской традиции с передовыми достижениями европейской мысли, то ближе к XX в. намечается тенденция отказа от отдельных постулатов исламской традиции, что подтверждается деятельностью джадидов (З. Камали, Г. Буби) и органичным продолжением их требований в сторону политического реформаторства (А. А. Закиров).

В параграфе *«Эволюция столпов российской исламской теологии в конце XIX – начале XX вв. (к вопросу об их природе, тенденциях развития и «традиционности»)»* прослеживается эволюция традиционных религиозных взглядов и основных религиозных жанров у татар-мусульман. Развитие мирового исламского богословия разделяется на классический и неклассический (постклассический) периоды. Соответственно, богословие Нового времени (с основания Оренбургского магометанского духовного собрания (ОМДС)) разделяется по используемым богословами авторитетным текстам. Между этими периодами выстраивается идейная связь, также как и с модернизаторскими центрами за рубежом (Д. Р. Гильмутдинов).

Вторая глава **«Религиозное возрождение в Татарстане»** раскрывает основные этапы формирования и развития исламского активизма и его форм в различных сферах жизнедеятельности на территории современного Татарстана. В параграфе *«Возрожденческий активизм и становление исламского образования в Татарстане»* описаны периоды возрождения ислама в регионе в контексте процессов его институционализации и структурализации, затронуты перспективы исламского возрождения в республике, а также выделены основные фазы развития системы исламского образования как неотъемлемого элемента возрожденческого исламского активизма (Р. М. Мухаметшин).

Параграф *«Исламский активизм в ТАССР в 1980-е гг.»* посвящен исследованию феномена исламского активизма в Татарской Автономной Советской Социалистической Республике в 1980 гг. в двух основных направлениях: как формальный, представленный деятельностью духовенства и мусульманских общин, состоявших в Духовном управлении мусульман Европейской России и Сибири, и неформальный – полуподпольной деятельностью мусульманского духовенства, мусульманских сообществ и отдельных активистов, находившихся в оппозиции по отношению к формальному исламу. В рамках неформального ислама рассмотрены отдельно суфии и места особого почитания среди мусульман в Советской Татарии. На примере Н. М. Мофлюхунова, как одного из самых ярких представителей неформального ислама, рассмотрен синтез религиозных и этнических компонентов (В. Н. Рогатин, Р. Ф. Яруллин). Также уделено внимание женскому активизму в мусульманской умме в 1980х гг.

В параграфе *«Деятельность мусульманских приходов и образовательных учреждений на примере мечети «Казан Нуры» и медресе «Шамиль» г. Казани»* раскрывается роль махалли у татар, а в качестве примера современной многогранной деятельности мусульманского прихода описывается история строительства, а также богослужбная, социальная и образовательная деятельность одной из крупных и известных мечетей Казани – «Казан Нуры» и существующем при ней медресе «Шамиль». Параграф основывается на данных статистики и исследований, полученных из архивных материалов мечети «Казан Нуры» и медресе «Шамиль» (К. Х. Валиуллин).

В параграфе *«Постсоветский мусульманский «актив» в Татарстане: опыт типологизации и исследования тенденций развития»* проанализированы социальные условия и факторы формирования корпуса имамов в постсоветском Татарстане, а также существующие подходы к их типологизации. На основе эмпирического исследования предложена собственная типология имамов, позволяющая достаточно полно представить социальный портрет сообщества имамов, понять его структуру, свойственные ему противоречия и наметившиеся тенденции в развитии. Предпринята попытка спрогнозировать эволюцию сообщества в ближайшем будущем с учётом возможных изменений в соотношении преобладающих групп (типов) имамов и их социальных характеристик (Р. М. Гибадуллин, Р. В. Нуруллина).

В параграфе *«Становление и развитие исламских медиа в России на примере Республики Татарстан»* даётся анализ эволюции

исламских медиа в Республике Татарстан с упором на знаковые исторические даты. Показывая преемственность поколений, акцент делается на детальном анализе информационной политики как ведущих мусульманских изданий, впервые появившиеся в конце XIX века, так и современных. Отдельное внимание уделяется социальным сетям как современным средствам массовой коммуникации, даётся анализ ведущих блогов, авторы которых позиционируют себя мусульманами и рассказывают о разных аспектах религиозной жизни (И. Р. Гафиятуллина).

Параграф *«Религиозное возрождение в кряшенском сообществе Татарстана: структурные предпосылки и современность»* посвящен кряшенскому религиозному возрождению как значимому феномену в кряшенском субэтническом национальном движении. В этой части монографии проанализированы структурные предпосылки религиозного возрождения кряшенской общины, которая является неотъемлемой частью единой татарской нации. Отдельное внимание уделено рассмотрению миссионерской деятельности Н. И. Ильминского среди кряшенского населения в середине XIX века, которую по праву можно считать началом кряшенского движения. В параграфе выявлены особенности религиозного активизма кряшен и главные нарративы современного кряшенского движения, связанные с религиозным возрождением данной субэтнической группы татарского народа (А. Е. Денисов).

Третья глава **«Перспективы и потенциал исламского активизма в Татарстане»** посвящена анализу развития феномена религиозного активизма в различных сферах жизни общества. В параграфе *«Функционирование норм шариата в современном мусульманском сообществе Республики Татарстан»* рассматриваются механизмы функционирования норм шариата в современном мусульманском сообществе Татарстана в таких сферах как брачно-семейные отношения, наследственные и имущественные дела, обрядовые вопросы, финансово-экономические институты и предпринимательская деятельность. Опираясь на нормативные правовые акты РФ и РТ, а также на локальные постановления мусульманских организаций, отдельные кейсы, судебные дела и данные социологических исследований, автор демонстрирует сложное взаимодействие норм шариата, местных традиций и законодательства, когда выбор людьми предпочтительных правил поведения определяется множеством факторов (эпохой, культурой, социально-экономическими условиями и др.), а религиозные лидеры адаптируют нормы прошлого к современным

реалиям, достигая баланса интересов между верующими, светским окружающим обществом и государством (И. А. Мухаметзарипов).

Основу параграфа *«Религиозный активизм в жизненных стратегиях современных мусульманок»* составляют данные социологических исследований, проведенные автором параграфа в соответствии с разработанной оригинальной методологией. Подчеркивается, что религиозный активизм мусульманок заключается в исполнении предписаний ислама, в том числе и деятельности по соотношению исламских моделей поведения с иными правилами при сохранении исламской идентичности в условиях современного российского общества. Показывается, как современные мусульманки конструируют жизненные стратегии в зависимости от вызовов общества и потребностей семьи (Г. И. Галиева).

В параграфе *«Исламское образование в Татарстане: поколения шакирдов между активизмом и конформизмом»* религиозный активизм рассматривается сквозь призму профессионального исламского образования. Приводятся эмпирические результаты социологического исследования учащихся исламских учебных заведений Татарстана разных форм обучения (2016–2019 гг.). В центре внимания – отношение учащихся мусульман к выбранной профессии, мотивации учебы и будущей занятости, позиции в правовых и общественно-политических вопросах (В. В. Шерстобоев).

В параграфе *«Жизненные стратегии и траектории молодых учащихся мусульманских учебных заведений Республики Татарстан»*, основанном на интервью с учащимися религиозных исламских учебных заведений Республики Татарстан, раскрыты пути религиозного обращения, мотивы поступления в учебное заведение и истории выбора религиозного образования, а также семейные, образовательные и профессиональные стратегии учащихся исламских религиозных учебных заведений Татарстана (М. Р. Гибадуллина).

Параграф *«Религиозно-экономический активизм: халяль-индустрия в Татарстане»* посвящен исследованию развития халяль-индустрии в Республике Татарстан. Рассматривается богословская и обществоведческая научная характеристика понятий «халяль» и «харам», область их применения, деятельность официального духовенства и светских властей в сфере халяль-индустрии и ее институционализации в регионе (Д. С. Кусанова).

Четвертая глава **«Риски религиозного активизма в мусульманском сообществе Татарстана»** раскрывает основные потенциальные

опасности негативного направления векторов развития религиозного активизма в региональном мусульманском сообществе.

Параграф *«Радикальное религиозное сознание и среда его формирования: богословские и социально-психологические аспекты»* посвящен анализу радикального религиозного мировоззрения, которое формируется не только в рамках определенных теологических интерпретаций, но и под влиянием целого ряда внешних факторов. В параграфе представлены некоторые выводы, сделанные по результатам исследования радикальных активистов, которые проявили себя, в том числе, на территории Республики Татарстан. Через категорию сознания с применением прикладного психологического инструментария и анализа некоторых интерпретаций исламских богословских установок раскрываются особенности формирования образа судьбы (такдира) у представителей среды радикального активизма (А. В. Касимова, Р. Ф. Патеев).

Параграф *«Между даватом и хиджрой»: мусульмане в поиске оптимальной модели образования для своих детей»* посвящен вопросам обучения детей из мусульманских семей в системе общего образования России. В параграфе описываются наиболее значимые противоречия между ожиданиями родителей-мусульман и устоявшимися школьными практиками. Особое внимание уделяется формам обучения детей-мусульман вне стен государственной школы: семейное образование, онлайн образование, «семейные школы», мусульманские частные школы получают все большее распространение как своего рода образовательная «хиджра» (К. И. Насибуллов).

Параграф *«Этнорелигиозная идентичность мигрантов: западные теоретические подходы и ситуация в Татарстане»* посвящен анализу особенностей процессов трансформации этнорелигиозной идентичности мигрантов-мусульман из стран ближнего зарубежья, проживающих в Республике Татарстан. Представлены основные тенденции изменения и развития новых форм религиозности в среде мигрантов-мусульман второго поколения в западноевропейских обществах. Опираясь на анализ вторичных данных социологических исследований, а также результаты собственных интервью, описаны механизмы пересечения этнической и религиозной идентичностей мигрантов-мусульман, прибывающих в Республику Татарстан из стран Центральной Азии (Т. Н. Липатова, И. Р. Набиулин).

Как руководителю ЦИИ АН РТ мне хотелось бы выразить благодарность всему коллективу, как за всю нашу совместную работу, так и за усилия в подготовке данного издания. Особую благодарность

хочется выразить коллегам, которые в процессе работы над моей частью текста вносили правки и замечания, без учета которых было бы невозможно добиться качественного содержания. Не могу не отметить значимый вклад в работу над текстом моего параграфа в качестве литературного редактора Николая Проценко – моего старого товарища и земляка, опыт которого связан как с профессиональной журналистикой, так и серьезной переводческой работой социологических текстов и их глубоким осмыслением.

Ринат Патеев

ГЛАВА 1

ИСЛАМСКИЙ АКТИВИЗМ В ТАТАРСКОМ СООБЩЕСТВЕ: СУЩНОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ

1.1 ИСЛАМСКИЙ АКТИВИЗМ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ В ТАТАРСКОМ СООБЩЕСТВЕ

Р. Ф. Патеев

Начиная со второй половины XX века историки, социологи, политологи и представители других дисциплин социально-гуманитарного цикла уделяют все большее внимание коммуникативным аспектам человеческого опыта. Появление подобного акцента совпало с настоящей революцией в масс-медиа, которая произошла вместе с появлением радио, а затем и электронных СМИ, однако исследователи не ограничивались только современным периодом истории. Например, по мнению знаменитого канадского теоретика медиа Маршалла Мак-Люэна, всю историю человечества можно периодизировать с точки зрения типов коммуникации: дописьменная история являлась исключительно слуховой культурой с превалированием устной передачи традиции и трайбалистского коллективизма, письменная и печатная культуры способствовали становлению визуально ориентированного человека с индивидуалистическим сознанием, пристально вглядывавшегося в текст и умело воспроизводившего слова и целые предложения из алфавита. Умерший в 1980 году Мак-Люэн не стал свидетелем окончательной победы «электронного человека», однако уже в конце XX века оказалось в целом понятно, что формирование новой аудиовизуальной культуры способствует не только планетарной унификации «глобальной деревни», но и воспроизводству архаичных форм мышления у некоторых представителей «единого мирового племени»¹. Именно в этом контексте представляется продуктивным рассмотрение такой актуальной темы, как исламский активизм, на материале татарского сообщества, которое, как будет показано ниже, первым среди ислам-

¹ Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника-Центр, 2003. 432 с.

ских народов активно усваивало трансформации коммуникативной среды и одновременно из поколения в поколение порождало значимых для всего российского и исламского мира деятелей.

Исламский активизм: проблема концептуализации

Понятие религиозного активизма в современных социогуманитарных исследованиях в России используется достаточно редко. Само определение этого явления в различных вариациях встречается главным образом в российской публицистике, в частности, при оценке «православного активизма», связанного с рядом акций политического характера, которые были реализованы отдельными религиозными группами (к примеру, во главе с Дмитрием Энтео (Цорионовым)². На «исламский активизм» одним из первых российских исследователей обратил внимание К. И. Поляков, который при рассмотрении религиозного фундаментализма в Судане ссылаясь на мнение американского политолога Джона Эспозито, считавшего, что «понятие “исламский фундаментализм” больше соответствует общим терминам “исламское возрождение” или “исламский активизм” (activitism)»³. Сегодня среди отечественных исламоведов признается, что понятие активизма носит нейтральный характер и позволяет говорить о его более эффективном использовании по сравнению с другими определениями и концепциями⁴. Термин «исламский активизм» уже постепенно входит в отечественный научный оборот⁵, но еще далек от окончательной концептуализации, хотя в зарубежных исследованиях ислама этому понятию уделяется больше внимания, в том числе с точки зрения теоретического осмысления⁶.

² Православный активизм: кто попал под горячую руку верующих в этом году // «FURFUR – ежедневный молодежный журнал». 19.08.2015. URL: <http://www.furfur.me/furfur/changes/changes/214627-pravoslavnyu-aktivizm> (дата обращения: 31.08.2020).

³ Поляков К. И. Исламский фундаментализм в Судане. М.: ИИИБВ, 2000. С. 12–13.

⁴ Царегородцева И. А. Исламский активизм: основные этапы развития идеологии // Исламские радикальные движения на политической карте современного мир. Т. 2. Северный и Южный Кавказ. М.: Ин-т Африки РАН, 2017. С. 93–111.

⁵ Беренкова Н. А. Феномен шиитского активизма в Ливане и его влияние на международные отношения Ближнего Востока (1967–2013 гг.): автореф. дис. ... канд. истор. наук. Новгород, 2015. 31 с.; Акаев В. Х. Исламский активизм в современном мире: взаимосвязь глобальных и региональных аспектов // Ислам и исламоведение в современной России: сборник докладов Всероссийского исламоведческого форума. Махачкала: «Алеф», 2019. С. 207–210; Гузельбаева Г. Я., Мчедлова М. М. Мусульманские сообщества в Казани начала XXI века: причины подъема и спада исламского молодежного активизма // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. № 3. С. 247–268; Патеев Р. Ф. Религиозный активизм в мусульманских сообществах: переосмысление в постсекулярную эпоху // Религиоведение. 2020. № 3. С. 78–87.

⁶ Wiktorowicz Q. Islamic Activism and Social Movement. Theory: A New Direction for Research // Mediterranean Politics, 2002. 7(3). P. 187–211; Islamic activism: a social movement theory approach / Edited by Quintan Wiktorowicz. Indiana University Press, 2004. 328 p.

В общем смысле термин «активизм» обозначает самые многообразные формы человеческой деятельности, ориентированные на публичное поле, в различных сферах жизни: экономике, политике, социальной сфере и духовно-культурной области. К примеру, уже широко распространёнными стали такие понятия как «гражданский активизм» и «политический активизм», которые в первую очередь описывают социальные феномены, связанные с инициативами в сфере властных отношений и в области защиты прав человека. При этом в современных условиях развития средств коммуникации и расширения пространства публичности провести четкую грань между гражданским и политическим активизмом становится всё сложнее. Подобная проблема также касается религиозного активизма, особенно в мусульманском сообществе.

Активность в сфере религиозной жизни сопровождается с самого зарождения религиозных представлений в обществе, которые изначально носили коллективный характер. Один из основоположников современной социологии Эмиль Дюркгейм, обращаясь к зарождению элементарных форм религиозной жизни, отмечал: *«Коллективные представления – продукт огромной кооперации, развивавшейся не только в пространстве, но и во времени; чтобы их создать, бесчисленное множество разнообразных умов соединяли, смешивали, комбинировали свои идеи и чувства; длинные ряды поколений аккумулировали в них свои знания и опыт»*⁷.

Эмпирически встреча с теми или иными формами активизма (помимо религиозного, много говорится о политическом, экологическом, градозащитном и др. активизме) сегодня происходит практически регулярно – если не в реальности, то в виртуальном пространстве. Тем более актуальной проблемой становится понимание активизма в его сущностном аспекте – прежде всего возникает необходимость смыслового разграничения между активностью (разнообразная деятельность сама по себе) и активизмом. В контексте нашей работы вопрос можно сформулировать следующим образом: где пролегает грань между религиозным активизмом и повседневной религиозной жизнью как одним из видов деятельности человека? К примеру, можно ли мусульманина, неизменно исполняющего предписанные исламом религиозные ритуалы, считать активистом, если он вообще не является публичной фигурой, ведет уединенную жизнь, не имея

⁷ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиозоведения. Антология. М.: Канон+, 1998. С. 79.

широких социальных связей? Можно ли считать исламским активистом пишущего на тему религии журналиста, который представляет интересы мусульманской общины в публичном пространстве, но не выполняет основные предписания ислама? И, наконец, где грань между политическим и неполитическим исламским активизмом, особенно в условиях, когда линия разграничения между частным и публичным стирается в силу тотальной информатизации всего социального пространства?

Вне зависимости от ответов на данные вопросы очевидно, что характер и формы религиозного активизма постоянно менялись исторически и продолжают трансформироваться сегодня. В этом отношении исламские сообщества не отличаются от представителей других религий. Развитие экономической сферы общества и материального мира в целом в значительной степени способствовало изменению социальной структуры и духовной составляющей жизни человека. Политические конфликты, войны, революции и другие судьбоносные для истории события давно стали неотъемлемой частью жизни отдельного человека и всего общества. Однако если прежде эти события были частью повседневного опыта, данного многим в конкретных ощущениях в самом месте, где они происходили, то теперь подобные события все чаще параллельно разворачиваются в СМИ и сетевом пространстве в режиме реального времени.

Религиозные представления традиционно выступали одним из ключевых факторов исторических и социальных изменений, будучи либо одной из их непосредственных причин, либо выступая в качестве персонального медиатора, помогавшего людям преодолеть кризисные моменты их жизни. В этом отношении влияние политических изменений на религиозный активизм вполне очевидно. Однако в современных реалиях следует задаваться более детализированным вопросом: каким образом социокультурные трансформации сказываются на религиозном активизме в условиях формирования единого глобального информационного пространства?

Трансформация пространства коммуникаций: немецкие печатники и татарские просветители

В христианском мире ускорение воздействия изменений в материальной культуре человечества на религиозную сферу произошло после того, как изобретение печатного способа воспроизводства текста в середине XV века стало активно заменять рукописную форму

передачи информации, изменив тем самым духовное пространство человека и общества. Реформация взяла на вооружение немецкое печатное слово, приобретающее единую грамматическую унификацию, которое стало постепенно вытеснять «церковную латиницу». В наступившую после «гутенберговой революции» эпоху Нового времени появившиеся средства коммуникации в виде массовых печатных изданий (не только газет и журналов, но и всевозможной печатной продукции – от рекламы до агитпропа) создавали новую реальность посредством расширения влияния печатного слова на общество, в том числе оказывая воздействие на переосмысление национальной идентичности западного человека в форме гражданской солидаризации. Для сообществ, где религия прежде играла ключевую роль, это выражалось, в частности, в том, что чтение утренней газеты стало «заменять молитву» в том смысле, что западный человек теперь соотносил себя не только с религиозной общиной, но и с более масштабным сообществом – гражданами, разделявшими национальные и культурные ценности, которые транслировались в печатной продукции. Таким образом, печать оказала решающую роль в трансформации религиозной жизни западного христианского мира, фактически став вызовом религиозному авторитету Католической церкви со стороны протестантских церквей⁸.

Однако происходило не только расширение коммуникативного пространства, но и его унификация, которая затрагивала и религиозные тексты в связи с их массовым воспроизводством. Маршалл Мак-Люэн отмечает: *«В догутенберговские времена “издания” Священного писания отнюдь не имели такого унифицированного и гомогенного характера. Ибо книгопечатание привносит в организацию человеческой чувственности прежде всего представление о гомогенности, которое начиная с шестнадцатого века проникает в искусство, науку, промышленность и политику»*⁹.

Несомненно, для мусульманского мира чтение печатного текста не могло подменить молитву, она по-прежнему даже сегодня остаётся *фардом* – обязательным шариатским предписанием. Однако расширение печатного способа производства книжной продукции у мусульман также, как и в западном мире, способствовало росту образованных слоёв населения. При этом скепсис по поводу самой возможности печатного издания доктринальных первоисточников

⁸ Андерсон Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма. Пер. с англ. В.Г. Николаева. М.: Канон-Пресс, 2001. 286 с.

⁹ Мак-Люэн М. Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника-Центр, 2003. С. 201.

ислама, в частности, Корана, у исламских богословов – улемов – сохранялся достаточно долго. Это привело к тому, что распространение типографского способа воспроизводства печатного текста у мусульман произошло с некоторым опозданием. Святая речь Аллаха в виде печатного Корана, по мнению некоторых богословов-консерваторов, не могла быть механически воспроизведена на станке, и это сдерживало «гутенбергову революцию» в исламском мире.

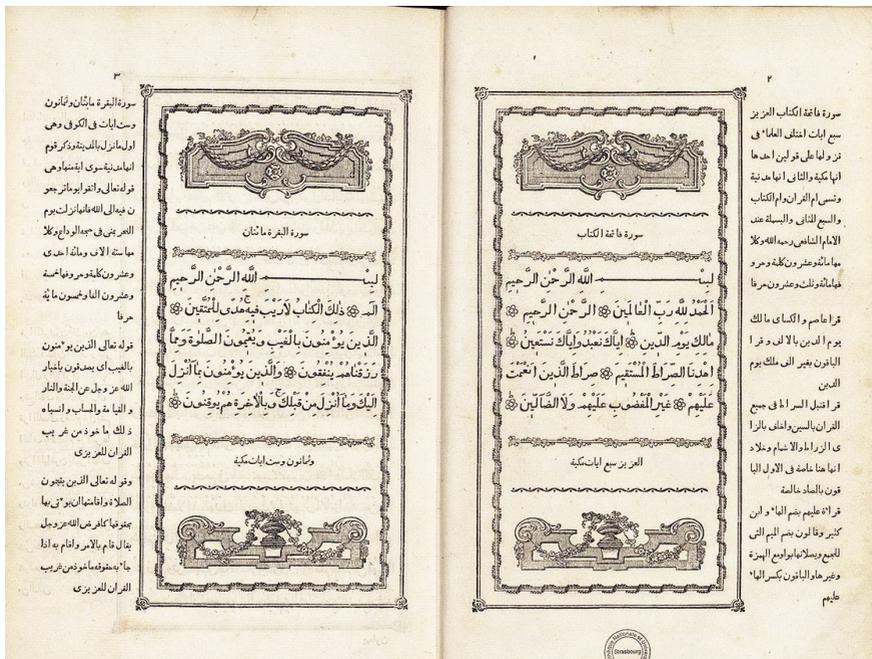


Рис. 1. Фотокопия первых страниц Корана, изданного по поручению Екатерины II в 1787 году

Одними из первых мусульман, которые впервые напечатали Коран, стали казанские татары. Первый тираж был воспроизведен в 1803 году, а в дальнейшем «Казан басмасы» («Казанская печать») стала одним из источников, оказавших воздействие на окончательную унификацию арабского текста Святой речи Бога. В Персии Коран впервые напечатали только в 1828 г., а в Османской империи запрет на типографическое воспроизведение Корана был снят только в 1871 г., после чего первые его издания были подготовлены в Стамбуле. Во многом благодаря торговой смекалке татар и их связям с центрально-азиатскими мусульманами экземпляры «Казан басмасы»

распространились по всему исламскому миру, одержав победу даже над изданиями немецких печатников. К последним можно отнести и российскую императрицу Екатерину II, повелением которой печатный Коран издали в Петербурге в 1787 году, хотя произошло это почти на сто лет позже, чем это сделали ее немецкие соплеменники, выпустившие текст Корана в Гамбурге еще в 1694 году¹⁰.

Власти Российской империи активно использовали печатный текст во взаимодействии с мусульманами не только в контексте внутренней религиозной политики. Можно вспомнить «Турецкий манифест» Петра I, который был отпечатан в плавучей типографии в Астрахани наборным арабским шрифтом в 1722 г. перед началом Персидского похода с целью заверить мусульман в приверженности российского императора миру с Османской империей¹¹. При этом пропаганда и агитация в форме печатного текста использовались не только в военно-политических целях. Американский историк Уильям Макнил в своей книге «Эпидемии и народы» приводит весьма интересный факт: в 1812 году татарские купцы в Бухаре и Самарканде раздавали брошюры с описанием метода вакцинации от оспы английского врача Дженнера, которые были отпечатаны в Казани на арабском языке и чагатайском тюркском наречии по поручению российского правительства¹².

Тем не менее, первые печатные издания газет и журналов появились у мусульман на несколько столетий позднее, а технология типографской печати окончательно укоренилась только во второй половине XIX века. Британский исламовед Фрэнсис Робинсон отмечал, что заимствование мусульманами типографской печати фактически произошло лишь через четыре столетия после изобретения данной технологии. Несмотря на то, что она была известна мусульманам давно, только к 1820-м годам на Индийском субконтиненте рефор-

¹⁰ Следует отметить, что попытки издания Корана в Европе предпринимались неоднократно. Самая первая попытка отпечатать Слово Аллаха в Венеции принадлежала Алессандро Паганини примерно в 1537 г. Однако издания, напечатанные немусульманами, так и не смогли приобрести популярность. Некоторые из них изначально сопровождалась попытками перевода и критическими комментариями Священного писания мусульман. См. подробнее: Резван Е. А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. 608 с.; Патеев Р. Ф. Священный текст и печатный капитализм: из истории типографских изданий Корана // «Ислам Today» – сетевое издание. 05.04.2018. URL: <https://islam-today.ru/istoria/svasennyj-tekst-i-pecatnyj-kapitalizm-iz-istorii-tipografskih-izdaniy-korana> (дата обращения: 31.08.2020); Патеев Р. Ф. Из истории типографских изданий Корана // «Ислам Today» – сетевое издание. 10.04.2018. URL: <https://islam-today.ru/istoria/iz-istorii-tipografskih-izdaniy-korana> (дата обращения: 31.08.2020).

¹¹ Жуков К. А. Восточная титулатура Петра I в Астраханском манифесте от 15 июля 1722 г. // Тюркологический сборник 2011–2012: Политическая и этнокультурная история тюркских народов и государств. М., 2013. С. 138–150.

¹² McNeill, William H. *Plagues and Peoples*. New York: Anchor Books, 1976. P. 226.

маторы ислама начали активно печатать книги, а к 1830-м годам появились первые мусульманские газеты. Подобное отставание нельзя объяснить только техническими сложностями (трудоемкостью набора арабских букв, каждая из которых может иметь до четырех видов написания). Многие улемы усматривали в заимствовании западной технологии печати *бидаат* – неканоническое нововведение, но это тоже не до конца объясняет подобное отставание.

Основную причину задержки принятия технологии печати Ф. Робинсон усматривал в вероучительных особенностях ислама, которые предполагают сакральное отношение мусульман к религиозным текстам и устной передаче знаний, в первую очередь к Корану как Божественному слову (дословное значение слова «Коран» – «Чтение», речь Бога, которая не могла быть воспроизведена механически, а тем более распространяться с целью извлечения материальной прибыли). Однако печатные технологии так или иначе приумножали тексты и подрывали авторитет носителей исламских знаний: по мнению Робинсона, печатный способ коммуникации изменял сам характер передачи знаний в мусульманских сообществах. В условиях растущей конкуренции печатного и рукописного текста книгоиздание становилось все более необходимым и для более широкого воспроизводства религиозных ценностей. Если прежде знание Корана и прочих текстов исламской традиции было в основном достоянием элиты, то благодаря печати круг просвещенных постепенно расширялся. Поэтому, как показывает Ф. Робинсон на примере Южной Азии, улемы, чтобы не потерять политическую власть, которая во многом держалась на монопольном владении знаниями, в итоге стали сами активно использовать технологию печати.

Во второй половине XIX века на Индийском субконтиненте размноженные печатные тексты под присмотром религиозных наставников начинают массово изучать обычные мусульмане. В индийском городе Девабанд¹³ в короткие сроки возникает второй по значимости центр исламских знаний после египетского университета Аль-Азхар. При этом некоторые активисты получили возможность не только расширить собственную аудиторию, но и извлечь прибыль от распространения типографской продукции. К примеру, такое пакистанское движение, как «Джамаат-и-ислами» к середине XX века большую часть своих доходов получало от продажи произведений своего идеолога Абуль-Аля Маудуди¹⁴. Примечательно, что сам этот основоположник

¹³ В дальнейшем именно этот город даст название всему «Деобандийскому движению».

¹⁴ Robinson F. Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print // Modern Asian Studies. Vol. 27. Issue 01. February 1993. P. 229–251.

современного политического исламизма сначала работал журналистом и редактором, а затем создал партию, пытаясь объединить индийских мусульман идеей создания независимого исламского государства.

Очевидно, что исламские активисты по-разному воспринимали новые возможности. Некоторые из них усматривали в распространении печатной продукции угрозу устоявшимся нормам и ценностям, другие, напротив, видели в этом возможность распространения как знаний, так и религиозных ценностей. По сути, новые технологии коммуникаций повлияли на сами формы религиозного активизма. Многие исламские просветители уже не были обычными проповедниками, имамами в мечетях или просто воспитателями в медресе. Обычный представитель духовенства отправлял ритуалы, решал бытовые вопросы в общине, а его аудитория состояла только из прихожан, которые, как правило, собиралась на пятничные и праздничные молитвы и в основном являлись местными жителями. В новых условиях общественное пространство мечети стали подменять печатная книга, полоса журнала и газеты, которые для многих мусульман становились всё более доступными – точно так же, как пятничная молитва и проповедь в мечети. Однако печатные средства массовой информации давали значительные преимущества в расширении аудитории и распространении новых идей, взглядов, оценок и т. д. Имена новых просветителей-активистов были знакомы не только среди своего круга в рамках сельского или городского поселения, но и быстро становились широко известными даже за рубежом. Подобная новая реальность не могла не сказаться на формировании конкуренции между новыми исламскими просветителями и консервативным мусульманским духовенством.

Прежде чем обратиться к проблемам, которые затрагивались татарскими религиозными активистами в конце XIX – начале XX века, нельзя не назвать имена великих татарских просветителей того времени: Исмаил Гаспринский, Галимджан Баруди, Риза Фахретдин, братья Ахмедхад и Садри Максуди среди многих других фигур. Они активно проявили себя как издатели, печатники, журналисты. Если классические богословские издания в основном ориентировались на традиционные дискуссии вероучительного аспекта, то новые формы исламского активизма в виде мусульманской журналистики и просветительства задавали особые траектории осмысления социокультурной реальности.

В 1883 году в Крыму Исмаил Гаспринский издаёт первую общетюркскую газету «Терджиман» («Переводчик»), где размещаются

распоряжения правительства и местных властей, официальные объявления, статьи с разъяснением законодательства, публикации по географии, истории, обзоры литературных произведений и научных открытий, а также частные объявления как на русском, так и на крымско-татарском языке, который был понятен большинству тюркских народов. Особый акцент делался просветителем на «учебном деле»¹⁵, которое и станет центром предстоящих реформ и прологом к становлению массовой формы образования у российских мусульман. Именно И. Гаспринский будет активно пропагандировать новые подходы в технологиях образования.

Быстро распространяющаяся начиная с 1905 года национальная периодическая печать, выражалась более доступным языком, не отличалась безукоризненной и последовательной аргументацией, однако в большой степени отражала запросы общественного мнения, ориентированного на обыденное сознание читателя-мусульманина. Всего до 1917 г. на татарском языке в России выходило более 60 газет и 30 изданий журнального формата. Их тематика во многом носила просветительский уклон: помимо сугубо религиозных вопросов в них поднимались современные для того периода проблемы образования, науки, техники, а также освещался широкий ряд общественно-политических задач. Сама татарская пресса была нацелена на массовую аудиторию и отражала запросы различных социальных слоев и политических групп. Среди дореволюционных изданий присутствовали юмористический журнал «Акмулла», издание «Аль-джихад» – газета времен Первой мировой войны для военнопленных мусульман Вюнсдорфского лагеря, знаменитый еженедельник «Дин ва магиша`т» (Религия и жизнь), женский журнал «Сююмбике» и многие другие¹⁶.

Исламский активизм и промышленная революция

Промышленная революция – новый этап капиталистической индустриализации, начавшийся в середине XVIII века, в следующем столетии постепенно охватывал все более значительную часть мира, включая и Российскую империю. Конец XIX – начало XX века, когда Россия наконец встала на путь индустриализации, оказались переломными и для всего ее мусульманского сообщества.

¹⁵ Абдирашидов З. И. Гаспринский и становление газеты «Терджиман» // «Гасырлар авазы – Эхо веков». 2015. № 3/4. С. 211–218.

¹⁶ Татарская периодическая печать: Научно-энциклопедическое издание / Сост. и науч. ред. Р. А. Айнутдинов, З. З. Гилязов. Казань: Академии наук РТ, 2017. 200 с.

Широкое распространение новых средств коммуникаций (телеграфа, радио, телефона), развитие сети железнодорожных сообщений, формирование массовой системы просвещения привели к быстрому перемещению больших масс людей и информации на значительные расстояния, и это только первые итоги промышленной революции и последующей индустриализации общества того периода. Мусульманское сообщество России еще с середины XIX века стало активно воспринимать подобные изменения, когда в нем началось формирование новых пространств духовности, включая становление светски ориентированных системы образования и национальных культур.

Всё это не могло не изменить формы религиозного активизма. В татарском сообществе религия прежде во многом сохраняла монополию на духовную сферу, а религиозный активист был и имамом, и учителем, и судьей, и даже государственным чиновником, который осуществлял функции регистрации рождения и смерти, бракосочетаний, разводов и т.д.¹⁷. Становление массовых институтов образования и просвещения в виде новометодных джадидистских медресе и периодической печати, развитие национальной культуры, в которой, помимо прочего, начали присутствовать откровенно секулярные мотивы¹⁸, постепенно погрузили религиозный активизм в непростую конкурентную среду. Очевидно, что религия начинала вытесняться в сферу индивидуального, формируя новое национальное сознание татарского мусульманского сообщества, где ислам по-прежнему оставался значимой частью духовного пространства, но уже не был единственной формой социокультурной ориентации человека.

Становление новых средств производства вытесняло ручной труд, заменяя его машинным, который в дальнейшем и формировал притягивающие к себе массу крестьянского населения центры индустриализации. Расширение промышленного производства приводило к оттоку населения в города и постепенному переходу к урбанизации современного (модерного) типа – *«преобразования всего общества, в том числе и деревни, через внедрение городских институтов, стандарта поведения, образа жизни, культурных ценностей»*¹⁹.

¹⁷ Воробьева Е. И. Власть и мусульманское духовенство в Российской империи (вторая половина XIX в. – 1917 г.) // Исторический ежегодник. Омск, 1997. С. 40–55.

¹⁸ Загидуллина Д. Ф. Экзистенциальный мотив существования человека без бога в татарской прозе начала XX века // Филология и культура. 2012. № 1(27). С. 105–108.

¹⁹ Мазур Л. Н. Урбанизация российской деревни во второй половине XIX–XX в. // Аграрная экономика в контексте российских модернизаций XIX–XX веков: эволюция и кризисы: сборник статей. Оренбург: ГУ «РЦРО», 2009. С. 217.

Подобные социально-экономические изменения не могли не затрагивать духовную сферу. Выросший в традиционной сельской среде человек, даже оставаясь в ней, все равно испытывал влияние начинающейся урбанизации или же сам перемещался в новые условия. В городском пространстве у него отсутствовала традиционная и привычная привязка к общине, которую объединял не только физический труд, но и уклад жизни со значительным влиянием религиозных ценностей и ритуалов, родного языка и этнической культуры. Каким образом вчерашний сельский человек реагировал на подобное влияние или новую городскую среду обитания, где вместо прочных общинных связей начинали превалировать индивидуализм и частная жизнь, иногда лишенная проявлений ритуальной религиозности? Утратит ли религия для этого человека значение или, напротив, скажется на его духовной активизации с целью обрести новые ценностные ориентиры в условиях социокультурной дезадаптации? Ответы на подобные вопросы важны и сегодня, но уже в условиях совершенно новой глобальной социокультурной реальности.

Особое значение в формировании новой духовной повседневности приобретали вопросы места и роли женщины. Это также было запросом эпохи, когда процессы совершенствования средств производства постепенно вытесняли женщину из постоянной вовлеченности в традиционные хозяйственные процессы, высвобождали ее время для других нужд и занятий. Это становилось повседневной обыденностью, что обуславливало запрос женщин на более высокий статус и порождало общественные дискуссии. Приобретаемое женщиной положение не могло не поднимать в традиционном мусульманском сообществе и богословские вопросы, связанные с данной тематикой, в том числе это происходило в широко распространившейся печати²⁰. Кроме того, ликвидация традиционного общинного контроля над поведением индивида проявлялась в снижении необходимости в постоянной декларации верности коллективу через совместные религиозные обряды. На смену общине приходил контроль над личностью со стороны государства и формирующегося гражданского общества, при котором надзор за повседневной жизнью уже не играл прежней роли, да и не был возможен.

Общим аспектом в описанных социокультурных трансформациях становилось развитие новой системы общественных отношений

²⁰ Брилева Д. О женщине и устами женщины: мусульманка в татарской периодической печати начала XX в. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2018. № 2. С. 17–36.

с неизбежным формированием светской национальной культуры. Конечно, нельзя говорить о полной сепарации религиозного компонента от духовной жизни татарского мусульманского сообщества – ислам продолжал оставаться важной частью национальной культуры и обыденного сознания татарина-мусульманина. Однако светская и религиозная культура образовывали не только симбиоз, но и определенную внутреннюю конкуренцию с исламскими установками и ценностями. Не только тиражирование газет и журналов, но и появление театра и светской литературы с национальным колоритом вызывали неприязнь у некоторых религиозных активистов. Зачастую за этим усматривался отход от религиозной традиции ислама, который на индивидуальном уровне порождал духовные конфликты²¹.

Сложный контекст противоречий возникал и при становлении массовой системы образования, которая на определенном этапе развития стала носить более светский характер, а в конечном итоге вообще отделилась от религиозных институтов. Этот аспект стал одним из краеугольных в становлении и развитии такого феномена, как джадидизм, где вопрос новометодной школы как системы массового образования становился центральным. Фактически новые технологии преподавания, основанные на современном в то время звуковом методе (*усул джадид*), стали синонимом обновленчества – *джадидизма*. Религиозные активисты условно разделились не только на два идеологических лагеря: консерваторов-кадимистов и условных либералов-джадидов, это была еще и конкуренция за доминирование организационных форм просвещения. Российское правительство уже в конце XIX века создает фактически светские учебные заведения – Казанскую и Уфимскую татарские учительские школы²². До этого система образования мусульман находилась в основном под контролем духовенства, ориентированного на консервативные установки и суфийскую традицию передачи знаний. Особую роль в ней играли непосредственные отношения между *муршидом* (наставником) и *мюридом* (последователем), которые были направлены на индивидуальный процесс воспитания²³. Система новометодных джадидистских медресе и светских учебных

²¹ Габдрафикова Л. Р. Духовные конфликты татарина-мусульманина на рубеже XIX–XX вв.: религия и частная жизнь. Историческая этнология. 2016. Т. 1. № 1. С. 96–115.

²² Хабутдинов А. Ю. Реформы образования у мусульман Российской империи нового времени: от Хусаина Фаизханова до Исмаила Гаспринского // Ислам в современном мире. 2015. Т. 11. № 1. С. 12–16.

²³ Мухаметзянова Д. Роль духовного наставничества в воспитательном процессе кадимистского медресе // Минбар. 2009. № 2(4). С. 73–78.

заведений подрывала подобную устоявшуюся традицию передачи знаний, порождая конкуренцию в среде исламских активистов. На смену индивидуальному суфийскому просвещению приходила новая техника коллективного заучивания арабского алфавита с привычными для всех сейчас учебным классом, партами и визуализацией букв и текстов с помощью мела на доске.

Другим вызовом для исламского активизма становилось формирование и развитие секулярной модели права и общественной самоорганизации. Появление новых моделей государства в странах Запада привело и к новой форме организации общественной жизни с четким отделением от государства институтов религии и церкви. Вера и религия не перестали существовать, но конституционные модели государственного устройства, основанные на концепции нации-государства и гражданской идентичности, подменили собой церковные и традиционно-общинные формы самоорганизации социума. Религиозный активизм, в том числе среди мусульманских народов, был вынужден искать компромиссы в динамично распространяемых альтернативных моделях самоорганизации общественно-политической жизни с упором на национальное самосознание и гражданскую идентичность. Это происходило не только по идеологическим соображениям, но и по объективным обстоятельствам, поскольку формирование новых городских пространств способствовало становлению гражданского индивидуализма, сосуществование которого со старыми моделями аграрно-традиционной общины уже не было возможным. Таким образом, в общественно-политическом сознании татар в начале XX века получают популярность идеи национальной солидаризации на основе тюркизма и татаризма, выступавшие определенной альтернативой идеям религиозного единства на основе ислама²⁴.

Революционный исламский активизм: ростовский богослов и литератор с Богатяновки

Биографии татарских интеллектуалов и их творчество хорошо отражают социокультурную взаимосвязь не только с процессами промышленной и печатной революции. Сам дух того времени требовал и революционных идей, в том числе в богословии. В этом отношении достаточно показательна история семьи Бигеевых. Известно, что работа приезжего муллы из пензенского села Кикино

²⁴ Юзеев А. Н. Исламизм, тюркизм и татаризм как компоненты общественно-политического сознания татар начала XX века // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 1. С. 173–181.

Джаруллы Бигеева в Ростове-на-Дону была связана с подрядами на железной дороге. Связи донских и пензенских татар были историческими. Название родного села Бигеевых, очевидно, отсылает к Александру Кикину, который был денщиком у Петра I во время его Азовских походов. Именно за доблесть в борьбе против османских турок служивому командиру-татарину Арслану Полкаю, чьи подопечные входили в состав донского казачества, были дарованы земли, на которых позднее и возникли «*алты авыл*» – шесть татарских деревень на юго-западе нынешней Пензенской области. Часть татар ушла «крестьянствовать», другие так и остались на донской земле²⁵.

У приезжего муллы было двое сыновей – Загир (1870–1902) и Муса (1873–1949). Молодость юношей прошла в Ростове-на-Дону и частично в Казани, где оба получали образование в Апанаевском медресе. В этот период донская столица, имеющая удачное географическое положение, становится новым южно-российским центром развития торговли, промышленности, транспортных коммуникаций и т. д. Не обошли семью Бигеевых трагические события осени 1902 г., связанные с первой стачкой промышленных рабочих в Ростове-на-Дону, которая началась с протестов рабочих Главных мастерских Владикавказской железной дороги. Неизвестно, были ли в этот период доходы их семьи связаны с железной дорогой – отец семейства Джарулла Бигеев не дожил до этих событий. Старший из братьев – Загир Бигеев – погибает именно в эти дни при загадочных обстоятельствах²⁶.

После возвращения младшего брата из-за границы в 1904 г., где Муса Бигеев долго путешествовал и получал образование в различных медресе, он некоторое время живет в Ростов-на-Дону. В мае 1905 г. в Чистополе он женится на Асьме Камаловой, и через год молодая семья Бигеевых приезжает в донскую столицу²⁷. Сам М. Бигеев в этот период в основном проживает в Санкт-Петербурге. Вызывает интерес открытка, отправленная им супруге в Ростов-на-Дону из Санкт-Петербурга. В ней он передает поклон своей матери и поздравляет родных с праздником разговения в честь окончания поста в месяц рамазан. Он очень тепло и романтично пишет супруге, которую называет «*моя Асьма... душа моя*» (*джаным*), добавляя, что

²⁵ Патеев Р. Ф. Муса Бигиев: происхождение (нисба) богослова в контексте формирования его взглядов // Сборник материалов международной научно-практической конференции «Мусульманская богословская мысль: национальные, региональные и цивилизационные измерения». Болгар, 8 октября 2015 г. С. 172–178.

²⁶ Ахунов А. М. Известный и неизвестный Загир Бигиев // «Журнал «Гасырлар авазы – Эхо веков». 2006. № 1. URL: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2006_1/06/06_6 (дата обращения: 06.06.2020).

²⁷ Тагирджанова А. Н. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. Казань: Идель-Пресс, 2010. С. 19–21.

«без тебя и праздник не праздник». Само письмо было отправлено в Ростов-на-Дону на адрес «Богатынский 56»²⁸.



Рис. 2. Открытка жене Асьме, посланная в Ростов-на-Дону М. Бигеевым в октябре 1906 г.²⁸

Известно, что семья Бигеевых проживала в самом центре криминального мира донской столицы, в районе, где расположен знаменитый «Богатыньковский централ». Это пенитенциарное учреждение вплоть до сегодняшнего дня самым строгим образом хранит не только местных арестантов, но и романтику воровской жизни. Исторические корпуса «Богатыньковского замка» выстроены буквой «Е» – русская императрица немецкого происхождения Екатерина II не только печатала Кораны для своих подданных, но и строила для них современные по своим временам тюрьмы.

Примечательна трагическая судьба старшего брата – Загира Бигеева. В Казани шестнадцатилетний юноша, обучаясь в медресе, сочинил свой первый роман «Тысячи, или красавица Хадича», который был опубликован в 1887 г. Написанный в детективном жанре, роман раскрывал особенности криминальной жизни и «выступил против лживой бурж. морали, обличал страсть к наживе, толкающую людей на преступление»³⁰. Произведение с явным революционным

²⁸ Тагирджанова А. Н. Книга о Мусе-эфенди, его времени и современниках. Казань: Идель-Пресс, 2010. С. 19–21. Приложение.

²⁹ Там же.

³⁰ Бигеев З. Фундаментальная электронная библиотека. URL: <http://feb-web.ru/feb/klе/KLE-abc/ke1/ke1-6122.htm?cmd=0&istext=1> (дата обращения: 10.08.2020).

духом осуждения буржуазного общества принесло его автору известность – впоследствии благодаря ему Загир Бигеев стал считаться основоположником детективного жанра в татарской литературе³¹. Имам, получивший образование в казанском новометодном медресе и служивший в ростовской мечети, короткая жизнь которого прошла в нескольких кварталах от знаменитого «Богатынговского централа», трагически погибает примерно в 30-летнем возрасте при загадочных обстоятельствах в одной из криминальных столиц Российской империи. Кто бы ещё, кроме Загира Бигеева, посмел претендовать на звание автора первого татарского детектива?

Его младший брат Муса Бигеев прожил весьма бурную жизнь, которая отражала дух революционной эпохи. Он преподавал в оренбургском медресе Хусаиния, много путешествовал благодаря расширению сети железных дорог, выступал и слушал лекции, печатался, активно занимался общественно-политической деятельностью. После смерти старшего брата начинается активный творческий этап его жизни. М. Бигеев становится известным благодаря работе по исправлению опечаток в типографских изданиях Корана – его первая книга, которая вышла в свет в 1905 году, называлась «История Корана и его сводов»³². В этой работе автор обозначен как «Муса Джаруллах Ростовдони». Последнее слово представляет собой *нисбу* – часть имени, нередко означавшую место рождения, проживания человека, социальное, этноклановое или иное происхождение.

Особенно много шума наделали взгляды татарского богослова, которые были изложены в ряде публикаций в прессе в 1909–1910 гг. и в дальнейшем составили книгу под заглавием «Доказательство божественного милосердия». С опорой на Коран исламский реформатор последовательно доказывал, что даже неверующие люди рано или поздно попадут в рай³³. Это спровоцировало бурную богословскую полемику и жесткую реакцию не только татарских консерваторов, но и в религиозных кругах, где произведения М. Бигеева пытались запрещать как явную ересь³⁴.

Некоторые элементы свободомыслия в богословии М. Бигеева и убеждения во всеохватности божественной милости по отноше-

³¹ Галиуллин Р.Р. Эволюция детектива в татарской литературе: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2007. С. 10.

³² Бигиев М. История Корана и его сводов. Пер. с арабск. Мухетдинова Д.В. М.: Медина, 2017. 104 с.

³³ Бигиев М. Доказательства божественного милосердия. Перевод и предисловие Хайрутдинова А.Г./ Исламская мысль: традиция и современность. Религиозно-философский ежегодник. Вып. 1. Москва: «Медина», 2016. С. 131–188.

³⁴ Гермез М. Муса Джаруллах Бигиев. Казань: ДУМ РТ, 2009. С. 139.

нию к любому человеку независимо от его религиозной принадлежности, очевидно, были обусловлены и его социокультурным опытом, который он получил в детстве и юности. Социализация в иноконфессиональной среде, в которой проживали Бигеевы бок о бок с православными русскими и представителями других народов, во многом сказались на убеждениях богослова из Ростова-на-Дону. Кроме того, М. Бигеев в молодости учился в местном реальном училище и был свидетелем активного экономического развития города, что, очевидно, и стало фактором его пристального внимания к этой сфере общественной жизни. Взгляды на современную в тот период экономику в контексте решения проблемы ростовщичества в шариате были позднее изложены М. Бигеевым в работе «Закят», которая была издана в 1916 г.

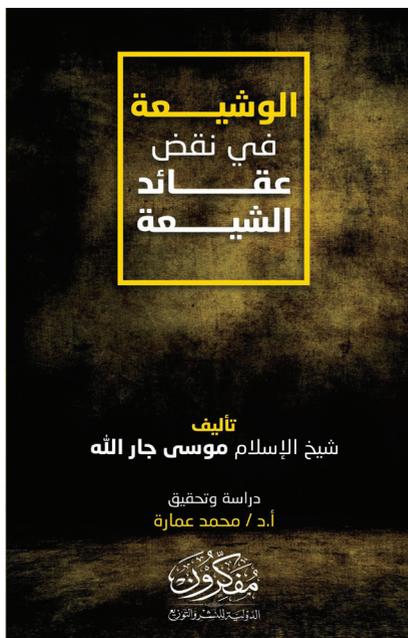


Рис. 3. Современное арабское издание книги М. Бигеева: «Последовательная критика вероубеждений шиитов». Каир: изд-во «Муфакирун» (Мыслители), 2018 г.

В дни победы Октябрьской революции Муса Бигеев возьмёт свой «Зимний дворец» и станет имамом Петроградской мечети. Кто бы еще, если не революционер-реформатор от исламского богословия должен был бы стать первым духовным лицом мусульман в главном городе революции? Вскоре после окончания Гражданской войны, в 1923 году, он отчаянно «рубит с плеча» и публикует в Берлине «Азбуку ислама», которая в своем названии явно содержит отсылку

к одному из произведений главреда коммунистической «Правды» Николая Бухарина, очевидно противореча по содержанию его «Азбуке коммунизма». Большевики такого простить не смогли: начались аресты и преследования М. Бигеева и его сторонников.

В конце 1930 года Муса Бигеев покидает Россию, но так и не может попрощаться с собственной интеллектуальной дерзостью, присущей южному человеку, да и самой революционной эпохе. Он снова много ездит по мусульманскому Востоку, некоторое время живет в Ираке и Иране, после чего публикует арабскую книгу с критикой шиитского вероучения с точки зрения суннизма. Книга «Ваши’а фи накд ‘акаида аш-ши’а» (букв. «Челнок для роспуска пряжи вероубеждений шиитов») переиздается многократно по всему Ближнему Востоку и до сих пор является богословским бестселлером, не особенно способствуя преодолению пресловутых шиито-суннитских противоречий. В итоге Муса Бигеев станет автором сотни трудов на татарском, русском и арабском языках, но его попытка вернуться в Россию после окончания Великой Отечественной войны в период религиозных послаблений окажется неудачной, и последний татарский богослов умрёт на египетской чужбине в 1949 году³⁵.

Пролетарская этика и дух коммунизма: найдется ли место исламу?

Идеи единства татарского общества на основе этнонационального самосознания и их активные носители в значительной степени повлияли на создание в 1920 году Татарской АССР. Среди тех пост-революционных активистов, которые выдвигали различные, порой конкурирующие между собой проекты создания татарской автономии, были известные просветители и общественники: либерально настроенный выпускник Апанаевского медресе Садри Максуди, ориентированный на левые взгляды выпускник Казанской татарской учительской школы Мирсаид Султан-Галиев и многие другие³⁶.

Однако годы Гражданской войны серьезным образом разделили все татарское общество и исламских активистов на сторонников и противников советского строя. Примечательно, что в дни Октябрьской революции при Оренбургском духовном правлении создается Совет

³⁵ Хайрутдинов А. Г. Последний татарский богослов (Жизнь и наследие Мусы Джаруллаха Бигеева). Казань: «Иман», 1999. 127 с.

³⁶ Закиров Р. З. Татарское национальное движение в 1917–1918 гг. // Известия Уральского государственного университета. Серия 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2007. Т. 52. № 22. С. 338–346.

улемов («Голэмалар шурасы»). Он просуществовал всего шесть лет и, в частности, вынес решение (фетву) о дозволенности посещения мечети женщинами. В конце 1922 г. создается даже Комиссия по изучению шариатского права при Народном комиссариате юстиции ТАССР. Среди целей и задач комиссии были изучение и систематизация «мусульманского права с дальнейшим его приспособлением к местным нуждам и условиям»³⁷, а одним из ее членов становится известный татарский просветитель Ахмедхади Максуди (А. Максудов). Комиссия активно изучала проблемы соотношения шариата и обычного права с формирующимся советским законодательством, придя к выводам, «что в целом брачное право РСФСР ни в чем не противоречит в целом обычному праву местного мусульманского татарского населения»³⁸.

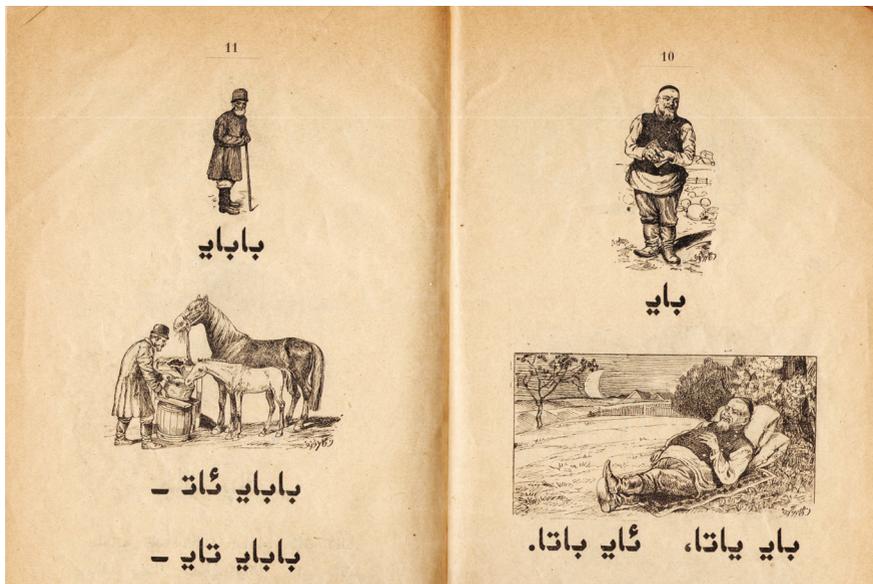


Рис. 4. Разворот татарского букваря. Тимербулатов Г. Советская школа. М.: «Наширлят», 1927. С. 10–11.

В тот период антирелигиозная пропаганда сохраняла относительно умеренный характер в силу того, что власть Советов все еще надеялась на включение мусульманского Востока в общее дело пролетарской революции. Однако не только пропаганда политиче-

³⁷ Мухамадеев А. Предпосылки создания и результаты деятельности Шариатской комиссии при НКЮ ТАССР // Минбар. 2012. № 1(8). С. 41.

³⁸ Там же. С. 43.

ских идей о приближении коммунизма солидаризировала массы. Этика пролетарского труда и теория классовой сущности общества весьма эффективно воспроизводились с помощью педагогических технологий. Первые страницы татарского букваря 1927 года выглядят весьма колоритно. Пузатенький мужичок в татарской тюбетейке вальяжно разлѣгся на двух подушках на фоне полумесяца. Первые буквы арабского алфавита описывают картинку: «Бай ята, ай бата» (Богач лежит, месяц заходит). На этом же развороте букваря картинка осунувшегося крестьянина в бедном кафтане, который (пока буржуй лежит на мягких подушках) кормит лошадь с жеребенком. «Бабай... Ат... Тай...» (Старик... Лошадь... Жеребенок) – доносят смысл татарских слов арабские буквы. Именно так с помощью двух картинок и четырех арабских букв татарским педагогом доходчиво изложена вся суть классового разделения общества, представленная в четырехтомнике «Капитала» Карла Маркса.

В букваре много и других интересных иллюстраций, которые описывают повседневность с особым упором на трудовой быт крестьянства и пролетариата. Буквы изучаются на примере орудий труда и разнообразной коллективной физической работы. Математические навыки, денежный счет, меры веса и длины, правила гигиены, соблюдение правильной осанки, посещение врача, прививки и многие другие контексты отражают наступление современного общества на традиционный быт. Содержится много поучительных наставлений о том, как бездельник Джамаль гоняет ветер, дядя Файзи усердно работает на фабрике, а дедушка Хади получает письма из города, где работают его сыновья. Конечно же в букваре присутствуют празднование «Красного октября» и знакомый многим кудрявый мальчишка – «Ленин бабай» (Дедушка Ленин), который «*крестьянларны яратты... эшчелэрне яратты...*» (полюбил рабочих и крестьян). В букваре нет мечетей и коллективных молитв, но совершенно отсутствует и открытая антирелигиозная пропаганда. Дети празднуют Красный октябрь в тюбетейках, а представительницы прекрасного пола, как и подобает мусульманкам, покрывают свои волосы³⁹.

Множество старотатарской литературы на основе арабской графики сегодня хранится у татар как семейная реликвия религиозного характера. Кроме казанских изданий Корана и других религиозных книг в этих домашних архивах встречается много учебной литера-

³⁹ Личный книжный архив автора: Тимербулатов Г. Советская школа. М.: «Нашрият», 1927. 120 с.

туры начала XX века, которая, очевидно, переводилась с русского языка: география, физика, математика и т.д. В связи с тем, что арабская графика с конца 1920-х гг. была заменена, сегодня мало кто из современных татар догадывается, что за арабскими буквами часто скрываются не только исламские ценности, но и пропаганда коммунистических идей и меняющегося в лучшую сторону крестьянского и пролетарского быта.

Нужно признаться, что и сам автор этой работы в середине 1980-х гг. под строгим руководством своей татарской бабушки Зягри Патеевой с помощью старотатарского букваря осваивал первые навыки чтения арабской графики и идеи классового общества. Правда, о последнем подросток-октябрёнок тогда еще не догадывался. Как и о том, что в реальности означает коранический аят «Куль! Хува Аллаху ахад!» (Скажи, Бог Един!), заучиваемый перед сном, когда он оставался ночевать у своей бабушки. Процесс обучения по советскому букварю воспринимался как приобщение к исламу, о чем знали только в кругу семьи. Время гордиться посещением храма или мечети ещё не настало, а октябрюта и пионеры в то время в основном бравировали фотографией постера с Джеки Чаном, походом в компьютерный салон, где Робокон в лучах чёрно-белого кинескопа побеждал мафию, или просмотром «Зубастиков» на японском видеоманитоне у соседа.

Следует отметить, что строгий нрав Зягри Абубякяровны во многом отражал все перипетии раннесоветского государства и формируемых пролетарских ценностей, глубоко связанных с тяжелым крестьянским трудом и бытом. Она родилась в 1918 году и рано потеряла родную мать. Ее родной отец Абубякир – знатный плотник, сапожник и крепкий хозяйственник после раскулачивания подаётся в бега на просторы Центральной Азии. Его дочь – юная татарская девушка из пензенской глубинки – вместе с сёстрами устремляется в донскую столицу в поисках своего пролетарского счастья. Ростов-на-Дону уже с конца XIX века в первую очередь благодаря построенной железной дороге из центральной России на Кавказ продолжает превращаться в промышленный центр и притягивает массы населения, в том числе и пензенских татар. Позднее в город возвращаются ее отец и родной брат, который вскоре молодым юношей погибнет от рук фашистов под Харьковом. Перенеся две немецкие оккупации, бабушке удастся построить свою ячейку общества и родить двух сыновей. Смерть отца и мужа-фронтовика, чудом выжившего в годы Великой Отечественной войны, фактиче-

ски делает ее главой татарской семьи и перекладывает воспитание молодых сыновей на ее плечи.

Трудовые траектории детей Зягри Пateeвой (в числе которых отец автора) также весьма примечательны: оба они стали электриками и с молодости десятки лет проработали на Ростовском производственном химическом объединении имени Октябрьской революции в рядах передовиков коммунистического производства. Отец автора, Фаик Ахмеджанович, умудрился отдать больше пятидесяти лет работы одному цеху, несмотря на смену собственников и перипетии рыночного лихолетья. Подобная трудовая этика, воспитываемая пролетарской идеологией и передаваемая из поколения в поколение среди миллионов советских людей, сегодня, в эпоху фриланса, удалённой работы и мелкобуржуазного образа жизни в мобильном обществе уже выглядит художественным вымыслом фантастического жанра. Вряд ли нынешние владельцы «Эмпилсов», «Уралвагонзаводов», «Северстали», яхт и пароходов задумываются, что во многом обязаны своему богатству не материалистическим устремлениям советского человека, а зазорной трудовой этике, тому, что каждодневный физический труд коренился сначала в ценностях традиционной сельской общины, а затем стал и неотъемлемой чертой городской жизни.

Автор этих строк, перелистывая пожелтевшие арабские тексты старотатарских книг, однажды смог набрести на страничку после-революционного отрывного календаря. Лицевая сторона гласила: 9 декабря 1927 г., 14 день Джумада Ахир 1346 г. по мусульманскому календарю хиджры. Однако обратная сторона удивляла еще больше: «Лениннын васиятлары. Комунистнын анты» – «Завещания Ленина. Клятва коммуниста», которая наставляла *«сохранить и усилить диктатуру пролетариата»*⁴⁰. О чем думал татарин-мусульманин в конце 1927 года, когда читал исламскую литературу, а в виде закладки для книги хранил «Клятву коммуниста»? Иногда кажется, что в 1917 году, скорее, победил Макс Вебер с его идеями превосходства духа над материей⁴¹, а убеждения Карла Маркса восторжествуют лишь в начале 1990-х гг. и воплотятся в формирующейся этике материалистически ориентированной буржуазной жизни.

Конечно, чтение Корана и совершение намаза в татарских семьях того периода становятся все большей редкостью. Однако ценности семейной солидарности, уважения к старшим, терпения и труда

⁴⁰ Из личного архива автора.

⁴¹ Вебер М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006. 648 с.

будут продолжать воспроизводиться в последующих поколениях. Очевидно, что в цементировании подобных ценностей особая роль будет принадлежать и религии, хотя соотношение ислама и идей пролетарской солидарности в обыденном сознании татарского советского сообщества пока во многом остается научной загадкой. Тем не менее, образ работяги-татарина уже далеко не художественный вымысел, а реальность, отраженная во множестве татарских трудовых династий на шахтёрском Донбассе, в химпроме юга России, цехах КАМАЗа, промпредприятий Урала, Сибири и других регионов.

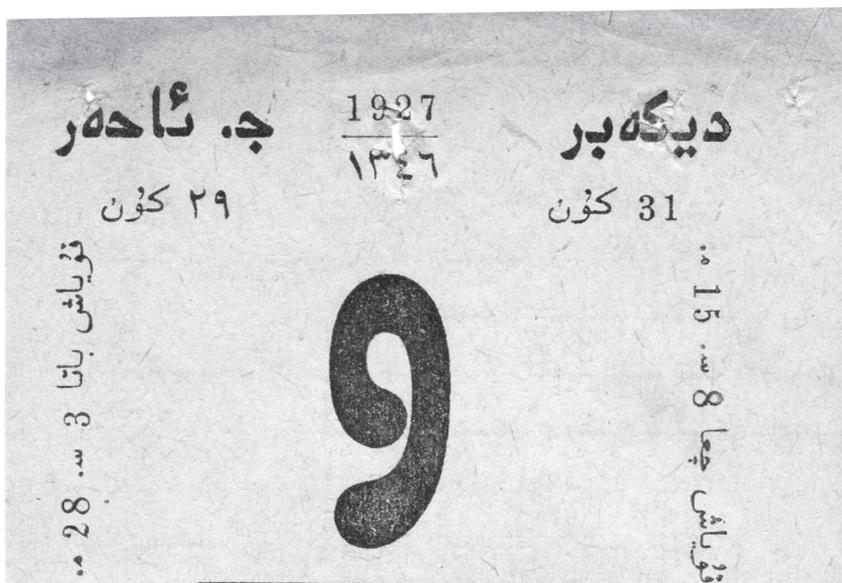


Рис. 5. Отрывной лист татарского календаря
9 октября 1927 г.

Зазезжий горожанин на пространстве «Яндекс Дзена» удивляется скромности и одновременной зажиточности татарских сёл в сибирской глубинке. В ответ получает больше 1600 комментариев, подавляющее большинство из которых сводится лишь к одному тезису: татары – народ работающий⁴². Сегодня всем хорошо известен экономически успешный облик Татарстана, индустриальные завоевания которого, безусловно, принадлежат труду и усердию разных

⁴² Забелин Д. Посмотрел, как живут в Сибирской глубинке татарские села и был удивлен // «Яндекс Дзен» – персональная лента публикаций. 01.11.2019. URL: <https://zen.yandex.ru/media/d1als/posmotrel-kak-jivut-v-sibirskoi-glubinke-tatarskie-sela-i-byl-udivlen-5dbb73ac2fda8600b05cfb5b> (дата обращения: 31.08.2020).

народов. Менее известны другие примеры. Скромному трудолюбию изготовителей шкафов и диванов принадлежит и современная попытка провозглашения небольшого пензенского городка Кузнецка «мебельной столицей России»⁴³, которая расположена неподалёку от Средней Елюзани – самого крупного татарского села в Европе. Однако множество примеров локальной солидаризации татарской трудовой этики на широтах советского индустриального пространства сегодня безвозвратно исчезают под воздействием свободы рынка.

Ростовские татары селились целыми семьями возле железнодорожного узла, зачастую занимая часть кварталов в посёлке, который получил народное название «Нахаловка». Подобное обозначение было связано с сумбурным характером застроек, которые быстро возникали в XIX веке рядом с промышленными объектами и заселялись русскими, татарами, армянами, евреями и представителями других народов. Об этом хорошо свидетельствуют изрядно заселённые представителями татарского народа полукруглые кварталы ростовского района Берберовка рядом с цехами знаменитого «Ростсельмаша», так и не познавшие пафоса современной урбанистики. От фокуса научной оптики ускользают и схожие народные топонимы целых районов шахтерского Донца и соседней Макеевки, которые также получили репутацию татарских⁴⁴. Именно в подобном социальном пространстве в простой татарской шахтерской семье в 1966 году в Донцке родится мальчик Ринат Ахметов. Этот пришедший в бизнес на рубеже 80-х-90-х годов любитель футбола выживет в криминальной буре становления частного капитала и впоследствии станет богатейшим человеком Украины и владельцем ФК «Шахтёр».

Остается отметить, что пролетарская трудовая этика в данном случае хорошо объясняет и особенности передачи религиозных ценностей в эпоху советской индустриализации и модернизации. Бабушке Зягре, трудившейся простой медсестрой в инфекционных больницах Ростова, было необходимо кормить семью, а времени заниматься изучением арабской графики с сыновьями у нее просто не было. Однако по достижению пенсионного возраста время для реализации своих педагогических навыков ей представилось – их она опробовала на своих внуках, которые уже задумывались о предстоящем членстве в пионерии. В это же время её сыновья уже успешно

⁴³ Бахтуева Е. Н. Почему мы – «мебельная столица» России // «БезФормата» – агрегатор новостей. 11.01.2019. URL: <https://kuznetsk.bezformata.com/listnews/pochemu-mi-mebel'naya-stolitsa-rossii/50013731> (дата обращения: 31.08.2020).

⁴⁴ Замдыханов Р. Татары в Донбассе: поиски непьющих магометан, любовь к гетто и вечная привязанность к конской колбасе // «Реальное время» – сетевое издание. 27.12.2016. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/51818> (дата обращения: 31.08.2020).

боролись за достойное место на доске почета местного химзавода.

Остается отметить, что особый размах антирелигиозная пропаганда приобретает только в 1930-е годы, в том числе с использованием новых организационных форм в виде лекций, музейных экскурсий, тематических бесед и т. д. Устная агитация оставалась наиболее эффективной в условиях сохранявшегося невысокого уровня грамотности населения. Кроме того, начинают применяться технические средства агитпропа – в первую очередь используется радио и кино⁴⁵. Как правило, описывая роль ислама в советском обществе, современные исследователи акцентируют внимание только на репрессиях и антирелигиозной политике со стороны партийных органов советской власти. Здесь сказывается мода на догматизм, берущая начало в твердости убеждений в непререкаемости истмата, которая уже в современных интеллектуальных схемах, только в соответствии с либеральными образцами, не имеет права сомневаться в том, что только «красный террор» был единственной солидаризирующей силой революционных событий. Безусловно, большевистская политика, особенно в 1930-е годы, привела к удручающим последствиями и сказалась на всех верующих. Религиозность, конечно же, полностью не переставала существовать среди верующих, однако не только это обстоятельство определяло дальнейший вектор развития событий.

Женщины-муллы: полуподпольный ислам и победившая урбанизация

Тяготы Великой Отечественной войны оказали огромное влияние на духовную сферу советского общества, включая мусульман. Примечательно, что уже в послевоенный период получает распространение особый вид женского исламского активизма, хотя в татарском мусульманском сообществе вплоть до 20-х гг. XX века сохранялась относительно ограниченная роль женщины в публичной и религиозной жизни. Репрессии 1930-х гг. в отношении мусульманского духовенства, резкое сокращение мужского населения в результате кровопролитной войны, потребность в духовных устремлениях на фоне тягостных событий – всё это способствовало появлению женского исламского активизма.

Прежде женщины-мусульманки из татарской среды лишь в отдельных случаях посещали мечеть. Однако в 1950-е годы в Среднем

⁴⁵ Мухин В. Н. Радиоуниверситет в системе устной антирелигиозной пропаганды в 1930-е гг. (на примере ТАССР) // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2016. № 2. С. 56–60.

Поволжье органы советской власти фиксируют появление исламских активисток: как правило, это были пожилые женщины – *абыстай*, ведущие религиозное просвещение мусульман и в отдельных случаях исполнявшие даже роль имамов при совершении коллективных молитв⁴⁶. Все это происходило на фоне общей послевоенной активизации религиозной жизни в СССР, отказа от жесткой репрессивной политики в отношении религиозных кругов при сохранении строгого надзора со стороны власти, в том числе в отношении мусульманского сообщества⁴⁷.

Для Татарстана одним из олицетворений женского исламского активизма стала Рашида абыстай Искакый. Её биография во многом раскрывает особенности формирования феномена послевоенного религиозного активизма в СССР. Девочка Рашида родилась в 1924 году и была десятым ребенком в многодетной семье в небольшой татарской деревушке Купербаш Арского района Татарстана. Религии она училась у своих родителей по старой дореволюционной книжке. Пережив все тяготы советских преобразований 30-х гг. XX века, трагедию военных лет и смерть первого мужа, Рашида Искакый переезжает на окраину Казани (посёлок Борисово), где обзаводится новой большой семьёй⁴⁸.

Проявив незаурядную активность, Р. Искакый ещё в 60–70-е годы стала вести полуподпольную деятельность, преподавая основы ислама, в том числе в действующей казанской мечети «Марджани», которая входила в состав Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС). Мечеть, которая не закрывалась в советское время, была построена по личному разрешению Екатерины II, а история ДУМЕС отсылает к Оренбургскому магометанскому духовному собранию, которое также было учреждено по велению русской императрицы. Собрав вокруг себя исламских активистов, к началу 1990-х гг. Р. Искакый фактически неформально возглавила официальный исламский активизм не только в Татарстане, но и играла значимую роль во всей исламской умме России. Среди ее родственников оказался не только будущий

⁴⁶ Гусева Ю. «Женщины-муллы»? Роль женщин в практиках мусульманских общин Среднего Поволжья в военный и послевоенный период // Государство, религия, церковь. 2012. № 3–4(30). С. 315–327.

⁴⁷ Ахмадуллин В. А. Изучение особенностей исламской жизни Советом по делам религиозных культов при СНК СССР / СМ СССР в первое послевоенное десятилетие // Исламоведение. 2019. Т. 10. № 2. С. 59–75.

⁴⁸ «Настоящий коммунизм достигается в раю» // «Русская планета» – сетевое издание. 25.08.2014. URL: <https://rusplt.ru/index/nastoyaschiy-kommunizm-dostigaetsya-v-rayu-12266.html> (дата обращения: 31.08.2020).

руководитель Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) Гусман Исаков (с 1998 по 2011 гг.), но и множество других исламских активистов России в лице как нынешних, так и прошлых муфтиев, мухтасибов, имамов и т. д., счёт которых идёт на сотни. За два года перед смертью в 2016 году на свой юбилей она получила письмо с поздравлениями от президента России Владимира Путина⁴⁹.

Жизненный опыт, полученный в условиях непростых раннесоветских реалий, Р. Исакай сумела воплотить в незаурядные организаторские способности уже в новых условиях. Вчерашняя девушка из небольшой татарской деревни после тягостных и личных трагедий в разгар послевоенной индустриализации переезжает на окраину Казани в посёлок с доминированием построек частного сектора. Она сохраняет ориентацию на общинный уклад жизни, где не только религия, но и семья и дети продолжают играть первостепенную роль. Семейные и родственные связи Р. Исакай фактически стали базой для дальнейшего формирования лидерских групп профессиональных исламских активистов в татарской среде позднесоветского и постсоветского периода. Очевидно, что не только исламские знания и ценности, но и незаурядные организаторские способности, принципы семейной солидаризации Р. Исакай сумела привить и передать своим детям и ближайшим родственникам.

Социокультурные трансформации второй половины XX века во многом обуславливались процессами индустриализации и демографическим ростом, который в этот период становится еще более динамичным. Несмотря на военные потери, начался рост численности населения. Во многом это происходило благодаря медицинским достижениям, которые привели к резкому снижению смертности как во всей РСФСР, так и в Поволжье. Как отмечает современный исследователь, *«в период с середины 1950–1960-х гг. значительно снизилась заболеваемость детскими инфекциями (в среднем в 22,9 раза), дизентерией (в 3 раза), тифами (в 1,5–3 раза) ... А смертность городского населения от инфекционных заболеваний и туберкулеза снизилась вдвое»*⁵⁰. Одновременно наблюдается новая волна урбанизации: даже сельские периферии превращаются в города с индустриализированным производственным сектором. Именно

⁴⁹ Мухаметрахимов А., Бадретдин Г. «Она стояла во главе мусульманской элиты постсоветской России» // «Бизнес Online» – электронная газета. 22.04.2016. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/308662> (дата обращения: 31.08.2020).

⁵⁰ Румянцева М. А. Демографическая ситуация в городах Поволжья в 1955–1965 годах: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Самара, 2003. С. 21.

в этот период фиксируется все большее вовлечение женщины в новый тип производственных отношений с дальнейшим снижением многодетности семей, хотя у многих мусульманских народов СССР еще сохранялся более низкий уровень урбанизации наряду с более высокими показателями рождаемости⁵¹.

В послевоенные годы буквально за два десятилетия произошел резкий скачок в развитии советского общества, который вызвал необратимые социокультурные трансформации и создал более сложную духовную повседневность. Формирование новой реальности в виде динамичной урбанизации за короткий промежуток времени изменило структуру общества, окончательно превратив преимущественно сельское население страны в жителей городов, что повлекло за собой вытеснение традиционной народной культуры. Шло сокращение общей доли сельского населения и его старение, которое характеризовалось в том числе уходом из жизни поколения, воспитанного в традиционной культуре. Вчерашние жители сельской периферии переселялись в новые городские окраины, где на смену многопоколенческой семье приходили нуклеарные ячейки общества, состоящие, как правило, из представителей двух поколений⁵². Как все это влияло на характер передачи религиозных ценностей, хранителями которых в татарском мусульманском сообществе были в основном бабушки и дедушки? Как в подобных условиях происходила передача духовной традиции, и как это повлияло на религиозный активизм? Ответить на эти вопросы пока можно только частично.

Мусульманское сообщество Татарстана, как и всего СССР, во второй половине XX века, безусловно, находилось в сложной ситуации, а ислам в этот период оставался на периферии общественной жизни. Но, несмотря на давление со стороны партийных органов, исламский активизм в регионе не сошел на нет. В советский период были закрыты большинство мечетей и все медресе, однако ислам продолжал сохраняться среди местного населения, скорее, в качестве устной традиции. При этом исламский активизм принимал формы как неформального (полуофициального), так и вполне официального характера. Некоторые мечети и общины все же функционировали, хотя преимущественно в советский период действовали неформальные исламские активисты, которые

⁵¹ Поплаухин В.Е., Латов Ю.В. Смена моделей воспроизводства населения в России XX в. // Историко-экономические исследования. 2009. Т. 10. № 2. С. 76–79.

⁵² Кознова И.Е. Исторические перемены в России и трансформация крестьянского сознания в XX веке // XX век и сельская Россия: Российские и японские исследования в проекте «История российского крестьянства в XX веке». Вып. 2. Токио, 2012. С. 20–21.

вели просветительскую деятельность и обучение⁵³. Этот период, характеризующийся динамичным процессом индустриализации и модернизации общества, заложил и определённые проблемы, связанные с резкой ломкой традиционной социокультурной среды татарского общества. В первую очередь это связывалось с ускоренной урбанизацией, особым примером которой является Закамская часть Республики Татарстан. Фактически за десятилетие в этой периферийной зоне возникли такие крупные города, как Набережные Челны, Нижнекамск, Альметьевск и другие.

Благодаря ускоренному строительству многоквартирных домов Камская промышленная зона активно заселялась как местным, так и приезжим населением, а его прирост заметно отличался даже от ситуации в столице республики Казани, которая стала крупным промышленным центром еще в XIX веке. В подобных условиях люди ещё быстрее отрывались от привычной формы жизни традиционной социокультурной среды сельского пространства. Быстрый прирост населения, особенно молодежи, приводил к отставанию развития городского хозяйства – образовательных и культурных учреждений, больниц, магазинов и т. д. Нерешенность подобных социальных вопросов, которая была свойственна многим территориям СССР, оборачивалась серьезными проблемами – маргинализацией части молодежных групп и ростом преступности. Естественно, что плюрализация общественной жизни в подобной социокультурной ситуации привела в конце 1980-х гг. к резкой политической активизации, что особенно проявилось в Набережных Челнах. Это было связано в том числе с формированием наиболее радикальной позиции у местных представителей татарского национального движения⁵⁴. Кстати, олицетворением последнего вновь станет женщина – впоследствии «бабушка татарского национализма» из Набережных Челнов Фаузия Байрамова. Вот она, настоящая эмансипация по-татарски!

22 августа 1992 г. именно в Набережных Челнах, а не в Казани прошел и учредительный съезд Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ). Это мероприятие стало одним из важных элементов в набирающем ход центробежном механизме раскола в среде исламских активистов России и в дальнейшем появ-

⁵³ Более подробно см. данное издание: Рогатин В. Н., Яруллин Р. Ф. Исламский активизм в ТАССР в 1980-е гг. С. 152-175.

⁵⁴ Галлямова А. Г. Камский территориально-промышленный комплекс: советский опыт поздней индустриализации и урбанизации региона // Всесоюзные ударные стройки в истории XX века. Сборник статей. Казань: Институт истории имени Ш. Марджани АН РТ. 2015. С. 17–22.

лении региональных муфтиятов взамен единого ДУМЕС⁵⁵. За кадром событий, связанных с развалом данной структуры, остается сложный внутриклановый раскол среди учеников Р. Исхакый, который будет влиять на ситуацию не меньше институциональных противоречий между множеством создаваемых духовных управлений мусульман.

В этот период в условиях отсутствия возможности культурной социализации в рамках дефицита досуговых учреждений в виде кинотеатров, официальных спортивных секций, творческих кружков молодежи и т. д. некоторая часть молодых людей уходит в полуподпольные «качалки». Именно в подвалах советских многоэтажек в среде физически сильных молодых людей насилие становилось солидаризирующей силой и ценностью, на основе которых будут зарождаться преступные группировки. Часть молодежи маргинализируется и начнет употреблять наркотики и алкоголь. Однако пройдет совсем немного времени, и ситуация вокруг дефицита институтов досуга и госконтроля за пространством духовности тоже резко изменится. Для некоторых советских граждан кинотеатр и дискотеку заменит недавно построенная мечеть, и вчерашний спортсмен и комсомолец станет прилежным учеником исламского медресе. Бывший член бандитской шайки и наркоман освободится из тюрьмы и тоже пойдет в мечеть, которая станет для него новым пространством духовной самореализации и залогом спасения от вредных привычек и прежнего образа жизни.

Исламский возрожденческий активизм и плюрализация постсоветской духовности

Процессы религиозного возрождения в Татарстане проходили на фоне политической плюрализации всей общественной жизни постсоветского социума. Религиозный активизм был тесно переплетён с идеями национального возрождения татарского мусульманского сообщества. Тем не менее, постепенно ислам все больше становился реальной обыденностью. Сначала в форме постоянной информационной повестки общественно-политического характера, а затем в виде возвращаемых и строящихся мечетей, открывающихся медресе и исламских вузов. В этот же период начинаются и динамичные процессы контактов татарстанских мусульман с зарубежными единоверцами, что обусловило формирование опре-

⁵⁵ Сызранов А. В. Раскол Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) и образование региональных муфтиятов в постсоветской России // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2013. № 4. С. 13–17.

деленных механизмов внешнего зарубежного влияния на часть исламских активистов. Подобное проявление зарубежного влияния связывалось с историко-политическими аспектами радикализации исламских сообществ: реакцией на колониальную политику Запада, перипетиями вокруг арабо-израильского конфликта, Иранской революцией, событиями в Афганистане, Холодной войной и чередой последующих событий⁵⁶.

В свою очередь, несмотря на жизнь советских мусульман в условиях железного занавеса, развитие системы массовых коммуникаций во второй половине XX вв., по удачному выражению М. Мак-Люэна, делало весь мир одной «глобальной деревней», что способствовало появлению «электронного человека». Исламские сообщества также не остались в стороне от подобных изменений. Габаритные печатные станки, относительно легкие для контроля правительств, постепенно уступили место кассетам, копировальным машинам и настольным мини-типографиям. Эти перемены были столь же значимы для конца XX века, как и печатная революция Гутенберга для Европы XV века. Широкое распространение сообщений электронных СМИ, расширение книгоиздательства, появление новых писателей и стилей дискурса ознаменовали собой фрагментацию авторитета в странах исламского мира. Печатающиеся многотысячными тиражами современные исламские книги снижали роль давней традиции авторитетного дискурса религиозных ученых в пользу прямого понимания исламских первоисточников и существенно расширяли аудиторию. Это сформировало новые перспективы появления гражданского плюрализма – многие получали возможность интерпретировать исламские принципы на равных с мусульманскими учеными, окончившими традиционные центры обучения⁵⁷.

Таким образом, процессы исламского возрождения в России имели не только внутреннюю динамику и внешнее политическое влияние. Общественно-политические процессы накладывались на новую глобальную волну развития коммуникативной среды во всем мире, в том числе в мусульманских странах. Это порождало еще большую плюрализацию и резонанс с подъемом религиозного воз-

⁵⁶ Яхьяев М. Я. Причины радикализации ислама в современном мире // Исламоведение. 2012. № 2. С. 4–14; Добаев И. П. Причины, факторы и формы политизации и радикализации ислама, становления современного терроризма в мире и в России // Россия и мусульманский мир. 2016. № 9. С. 16–38; Игнатенко А. А. Исламский радикализм как побочный эффект холодной войны // Центральная Азия и Кавказ. 2001. № 1 (13). URL: https://www.ca-c.org/journal/2001/journal_rus/cac-01/11.Ignatr.shtml (дата обращения: 31.08.2020).

⁵⁷ Eickelman D-F., Anderson J-W. Print, Islam, and the Prospects for Civic Pluralism: New Religious Writings and their Audiences // Journal of Islamic Studies. 1997. 8 (1). P. 43–62.

рождения в России и на постсоветском пространстве. Многое сказано и написано об общественно-политических процессах в контексте исламского возрождения в России⁵⁸, но его корреляция с социокультурными изменениями духовного пространства по-прежнему остается за кадром.

Духовный вакуум, связанный с официальными устремлениями партийных органов к созданию общества на основе исключительно светской идеологии, а иногда и с нехваткой досуговой инфраструктуры, стал заполняться стремительно, быстро и непредсказуемо, приобретая с конца 80-х гг. XX века порой весьма экстравагантные формы. Достаточно вспомнить, как в телевизионных эфирах появлялись экстрасенсы, которые с помощью особой «магии» заряжали лечебными свойствами воду в трёхлитровых банках и в режиме прямого эфира «избавляли» зрителей от хронических заболеваний. Сейчас сложно себе представить, что эти сеансы собирали миллионные аудитории еще советских людей, страждущих приобщиться к новым духовным практикам и мировоззрению. В моду входили астрология, вера во внеземные цивилизации и параллельные миры, гадание на картах таро и кофейной гуще. Посредством не только «магии и предвидения», но и лампового телевизора, который к тому времени был почти у каждой советской семьи, вчерашние сторонники исторического материализма надеялись на духовное чудо и просветление. Неудивительно, что интерес к возрождению религии в этом контексте был вполне естественным и неизбежным.

В городских и районных центрах уже во времена перестройки открывающиеся видеосалоны наполнялись молодежью, которая с пристрастием вглядывалась в хлынувшую в СССР голливудскую продукцию. Бывшие пионеры и комсомольцы, спортсмены и школьная молодежь, иногда ведущая не самый здоровый образ жизни, притаилась у экранов, демонстрирующих самые разнообразные жанры. Это были боевики с нескончаемым насилием от Шварценеггера и Брюса Ли, фантазийные «Звёздные войны», ужасы от Фредди Крюгера и пикантное видео, а иногда и откровенная порнография, явно противоречащие устоям советской этики и морали. В крупных

⁵⁸ Малашенко А. В. Исламское возрождение в современной России. Москва: Московский центр Карнеги, 1998. 224 с.; Бобровников В. Исламское возрождение в Дагестане: 20 лет спустя // Центральная Азия и Кавказ. 2007. № 2 (50). С. 161–172; Акаев В. Х. Исламское возрождение в Чеченской Республике. Грозный: «Грозненский рабочий», 2011. 48 с.; Бабич И. Л., Ярлыкапов А. А. Исламское возрождение в современной Кабардино-Балкарии: перспективы и последствия, М.: РГБ, 2003. 143 с.; Галлямов Р. Исламское возрождение в Волго-Уральском макрорегионе: сравнительный анализ моделей Башкортостана и Татарстана / Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход. Москва: РОССПЭН, 2007. С. 71–117.

городах начинали появляться первые компьютерные салоны, где игровые жанры были еще не столь разнообразны, а цифровая техника по своим характеристикам безнадежно отставала от способностей даже самых элементарных современных смартфонов.

Именно в подобных социокультурных реалиях выросла позднесоветская молодежь, которая для похода в видеосалон или компьютерный центр без особого сожаления была готова расстаться ещё с советским рублём (в самом буквальном смысле: стоимость похода в видеосалон традиционно составляла один рубль). Этот самый рубль, как правило, попадал в кассу очередного перестроенного кооператива, организованного активистом комсомола или даже молодым членом КПСС. Пройдет немного времени, и некоторые члены этой социокультурной массы окажутся по разные стороны криминальных баррикад в борьбе за власть нарождающегося частного капитала после развала СССР и крушения экономики. Пролетариат останется без зарплат, а деньги будут водиться только у начальства, которое начнет задарма скупать акции некогда советских заводов. Безденежье, традиционная вера заводскому руководству, отсутствие у пролетариата представлений о характере рыночной экономики, таким образом, будут также способствовать достижению новых социальных и экономических статусов формирующейся постсоветской буржуазии.

Радикальный религиозный активизм: эхо криминала 1990-х

В журналистских публикациях, описывающих перипетии 1990-х годов и последующих событий, биографии некоторых новых верующих и религиозных активистов выглядят достаточно экстравагантно и порой необъяснимо. Как герой одной из этих публикаций, русский парень по имени Алексей, чья молодость прошла в среде печально известных казанских преступных группировок, становится жестоким киллером, участвует во множестве заказных убийств, попадает на десятки лет в тюрьму, испытывает духовный кризис, принимает ислам вместе с русской женой и, полностью раскаявшись после освобождения, надеется вернуться к обычной жизни простого обывателя?⁵⁹ Как обычный каменщик из башкирской деревни, отсидев больше десяти лет в тюрьме за убийство человека, начинает читать

⁵⁹ Лучников А., Мухаметрахимов А. Исповедь Снежка: «В Москве убить человека стоило 25 тысяч долларов, а мы работали дешевле» // «Бизнес Online» – электронная газета. 13.08.2016. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/319673> (дата обращения: 31.08.2020).

намаз, а вернувшись после заключения, строит в родной деревне мечеть и становится в ней имамом?⁶⁰ Однако не все исламские активисты, выросшие под влиянием криминальной субкультуры 1990-х, сумели вернуться к полноценной мирной жизни или даже стать профессиональными религиозными деятелями.

Эхом подобных социокультурных реалий стало убийство казанского богослова Валиуллы хазрата Якупова и покушение на муфтия ДУМ РТ Ильдуса Файзова в июле 2012 г. Эти теракты в Казани были связаны с радикальными активистами из небольшого татарстанского города Чистополь, который после развала градообразующего часового завода в начале 1990-х гг. погрузился в пучину криминальных разборок двух крупных ОПГ. Костяк радикального джамаата возник из бывших членов «Татаринских», которые в основном занимались рэкетом, а после осуждения часть из них исламизировалась. Главой «Моджахедов Татарстана» (общее название – «Чистопольский джамаат») стал Раис Мингалеев, который после теракта в Казани с надеждой на исламское восстание через Интернет обратился к мусульманам с видеопризывом к джихаду. Он, как и многие члены ОПГ того периода, имел пролетарское происхождение и родился в обычной рабочей семье. Получив криминальный опыт, будущий «амир Татарстана», принесший присягу лидеру чеченских боевиков Доку Умарову, проявил незаурядные организаторские способности еще в середине 1990-х. Будучи неплохим футболистом, Р. Мингалеев фактически возглавлял местный клуб «Фортуна» и даже помог спортсменам приобрести автобус для нужд команды⁶¹. Однако среди активистов джамаата были люди не только с пролетарским происхождением и спортивным прошлым. Член ОПГ и участник джамаата Руслан Спиридонов был сыном бывшего прокурорского работника, подозревался в организации взрыва автомобиля начальника Чистопольского отдела Центра противодействия экстремизма в 2010 г. и позднее был ликвидирован в Нурлатском районе Татарстана⁶².

Бывшие члены разгромленных ОПГ оказались неспособны приспособиться уже к новым реалиям 2000-х гг. В этот период место бандитской бравы оставалось всё меньше, поскольку наступала

⁶⁰ Шарипкулов Т. Отсидев десять лет за убийство, житель Башкирии стал имамом // «Комсомольская правда» – сетевое издание. 26.01.12. URL: <https://www.ufa.kp.ru/daily/25824.4/2801471> (дата обращения: 31.08.2020).

⁶¹ Угроза в лицах: кто готовил теракты в Казани? Часть 2-я // «Живой Журнал» – сервис онлайн-дневников. 30.10.2013. URL: <https://shagulin.livejournal.com/11329.html> (дата обращения: 31.08.2020).

⁶² Боброва О. Вчера – «браток», сегодня – «брат по вере» // «Новая газета» – электронное издание. 05.02.2014. URL: <https://novayagazeta.ru/articles/2014/02/05/58230-vchera-151-171-bratok-187-segodnya-151-171-brat-po-vere-187> (дата обращения: 31.08.2020).

эпоха легализации бизнеса и капиталов, формировались конкурентные механизмы развивающейся экономики и рыночных отношений. Члены «Чистопольского джамаата», пытаясь приспособиться к новым рыночным реалиям, открыли цех по хранению и переработке черного и цветного металла – традиционный для легализации членов бывших ОПГ сегмент бизнеса. Собранный лом они сбывали различным коммерческим организациям, которые до этого могли просто попасть под крышу «Татаринских» и платить дань без каких-либо хозяйственно-экономических взаимоотношений. Подобный бизнес не соответствовал прежнему статусу членов крупнейшего ОПГ в Чистополе. Вряд ли сбор металлолома в их собственных глазах соответствовал их жизненным устремлениям и надеждам, а тем более их положению в 1990-х гг. В конечном итоге Р. Мингалеев после совершенного теракта, имитации собственной смерти и длительного нахождения в «подполье» был уничтожен в одном из гаражей Чистополя весной 2014 г. Другие члены «Чистопольского джамаата» были ликвидированы или получили длительные сроки заключения вследствие их участия в других преступлениях, в том числе террористического характера⁶³.

Подобные жизненные траектории исламского активизма вполне естественны для позднесоветских трансформаций и последующих событий 1990-х и 2000-х гг. Социокультурные и экономические реалии того времени дают больше понимания произошедшего, чем попытки простых объяснений драматических событий в Татарстане лета 2012 г. Можно взять за основу процесс радикализации ислама и внешнего влияния, учесть противостояние сторонников традиционализма и ваххабизма или согласиться с фактором ответной реакции исламских активистов на жесткие действия правоохранителей в их отношении. Однако всё это лишь отдельные эпизоды, которые сами по себе не являются основополагающим контекстом формирования социокультурной среды радикального активизма в исламском облики, который связан с общим процессом подобных трансформаций и резонировавшими с ними общественно-политическими событиями.

Распад советской экономики и идеологического строя, рост безработицы и преступности, распространение наркомании и алкоголизма стали не просто приметой 90-х гг. XX века. Социокультурная среда

⁶³ Лучников А. «Они жгли там, где проживают кряшены... Объездили все деревянные храмы в Татарстане» // «Бизнес Online» – электронная газета. 21.10. 2016. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/326197> (дата обращения: 31.08.2020).

с плюрализированным пространством духовности в виде новых ценностей формировалась у людей, которые теперь смотрели не только телевизор, но и посещали открывшиеся храмы и видеосалоны, спортивные «качалки» и компьютерные клубы, общались с коллегами в открывающихся кооперативах и ООО, постигая премудрости рыночного капитализма. Все это в результате задавало и особые жизненные траектории исламских активистов. В этом отношении подобные биографии в условиях религиозного возрождения и резких постсоветских трансформаций не столько экзотика, сколько естественный и во многом неизбежный итог исторического развития общества. Более того, становятся известны и схожие биографии радикальных религиозных активистов, которые сегодня активно проявляют себя на общественно-политическом поприще. К примеру, небезызвестный екатеринбургский схиигумен Сергей (Романов), который, несмотря на то, что представляет другую традицию – православие, также стал религиозным активистом после длительного пребывания в местах заключения, куда попал после совершения убийства и ряда других преступлений⁶⁴.

Спад религиозного активизма

После динамичной волны исламского возрождения отношение к религии стало менее эмоциональным – ситуация в значительной степени изменилась по сравнению с началом 1990-х гг. Речь идёт, скорее, о трансформации религиозности, а не отказе от религии, которая, *«утрачивая свои институциональные позиции, все больше становится делом частного уклада, повседневного внимания»*⁶⁵. В целом россияне стали более отрицательно относиться к распространению религии: если в 1990 г. 61% опрошенных соглашались с тем, что распространение веры пойдет на пользу обществу, то в 2015 г. такой позиции придерживались только 36%⁶⁶. При этом стали чаще говорить о вреде распространения религиозных убеждений: в 1990 г. на это указали 5%, а в 2015 г. уже 23%. Однако сами верующие роль религии в своей повседневной жизни стали оценивать значительно

⁶⁴ Слободян Е. За что сидел схиигумен Сергей? // «Аргументы и факты» – электронное издание. 23.06.2020. URL: https://aif.ru/society/religion/za_chto_sidel_shiigumen_sergiy (дата обращения: 31.08.2020).

⁶⁵ Религия: за и против // «ВЦИОМ» – сетевое издание. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115329> (дата обращения: 31.08.2020).

⁶⁶ Инициативный всероссийский опрос ВЦИОМ проведен 11–12 июля 2015 г. Опрошено 1600 человек в 130 населенных пунктах в 46 областях, краях и республиках России. Статистическая погрешность не превышает 3,5%.

выше: в 1990 г. лишь 23% согласились, что вера поддерживает их в определенных ситуациях, в 2015 г. такой позиции придерживались уже 55%⁶⁷.

В свою очередь, исследования мусульманских сообществ показывают, что уровень религиозности за последние годы остается в них довольно высоким. В 2016–2015 гг. около 13% мусульман Татарстана в ходе соцопроса указали, что в том или ином виде получали религиозное образование на воскресных курсах и медресе. При этом около 15% мусульман один раз в неделю посещают мечеть, а чуть более 2% посещают мечеть один или несколько раз в день⁶⁸. Другие социологические данные также указывают на примерное количество татар-мусульман, соблюдающих предписания ислама, равное 15% с прогнозом дальнейшего прироста⁶⁹.

Однако подобные показатели религиозности и прогнозы её роста лишь отчасти отражают действительность. К приводимым данным приходится относиться достаточно критично, особенно если имеющиеся результаты социологических опросов экстраполировать на общие количественные показатели и соотносить их с «идеальными моделями». Например, в Казани с ее населением 1,257 млн. человек проживает более 600 тысяч этнических мусульман, при этом на 2019 г. функционировало около 75 мечетей⁷⁰. В данном случае среднестатистическая цифра посещения каждой казанской мечети в «идеальной модели» будет составлять более 1100 человек в неделю⁷¹. С учетом того, что пятничная молитва остается обязательной для каждого мужчины-мусульманина, а религиозная активность женщин примерно одинакова, представленные расчеты дают достаточно завышенные показатели, особенно с учетом наплыва му-

⁶⁷ Религия: за и против // «WCIOM» – сетевое издание. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=115329> (дата обращения: 31.08.2020).

⁶⁸ Мухаметзарипов И. А. Религиозная этничность мусульман Республики Татарстан / Гармонизация межэтнических и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан. Казань: «Артифакт», 2017. С. 138–139, 142–143.

⁶⁹ Ректор РИУ: За 10 лет число соблюдающих предписания ислама татар увеличилось на 3% // «Татар-информ» – информационное агентство. 25.07.2019. URL: <https://www.tatar-inform.ru/news/religion/25-07-2019/rektor-riu-za-10-let-chislo-soblyudayuschih-predpisaniya-islama-tatar-uvlechilos-na-3-5296175> (дата обращения: 31.08.2020).

⁷⁰ Количество мечетей в Казани приблизилось к восьмидесяти // «Новые известия» – электронное издание. 5.07.2019. URL: <https://newizv.ru/news/society/05-07-2019/kolichestvo-mechetey-v-kazani-priblizilos-k-vosmidesyati> (дата обращения: 31.08.2020).

⁷¹ С учетом социологической выборки можно несколько сократить количество татар-мусульман до полумиллиона человек (вывести из показателей татар-кряшен, неверующих респондентов, несовершеннолетних, немощных, инвалидов и т.д.). Если из общего количества этнических мусульман Казани (500 тысяч человек) вычленим активистов, согласно опросам еженедельно и ежедневно посещающих мечеть, то получится общая цифра примерно в 85 тысяч человек.

сультман-мигрантов. В реальности большинство казанских мечетей в значительной степени представляют собой небольшие храмы, которые посещают примерно несколько сотен человек в неделю, причем главным образом для пятничной молитвы.

Подобные математические расчеты и анализ «идеальных моделей» могут указывать на то, что при опросах верующие респонденты часто дают социально ожидаемые и одобряемые ответы на вопросы, касающиеся веры и религии. Собственно, это во многом соответствует характеру исламского возрожденческого активизма. Обычный верующий человек сохранил определенный интерес к религии, но во многом она сама приобрела декларативный характер. По нашему мнению, количество религиозно активных татар-мусульман в Татарстане составляет примерно 10–15%, а доля постоянно выполняющих все основные предписания ислама, скорее всего, не превышает 5–7% из общего числа верующих. На это также указывают данные других социологических исследований. В частности, по результатам некоторых опросов в 2017 г. в Татарстане только 6,1% верующих татар указали, что соблюдают все предписанные религиозные ритуалы⁷². Таким образом, исламский активизм следует более четко дифференцировать в плане его приобщённости к ритуальной практике. Очевидно, что часть исламских активистов выполняет все предписания ислама (намаз, пост, выплата закята и т. д.), тогда как другая часть подобные требования выполняет лишь частично. Все это указывает на необходимость более тщательного теоретического осмысления и разработки соответствующего социологического инструментария исследования исламского активизма.

Межпоколенческие отношения и религиозный активизм: ислам и миллениалы

Типичный исламский активист 1990-х годов – это, как правило, человек рожденный в нерелигиозной семье и сохранивший память о своих религиозных предках. Старшее послевоенное поколение 1940-х годов (к которым можно причислить Р. Исхакый), как и их дети – поколение 1960-х, выросли в условиях советской пропаганды. Именно послевоенный религиозный активизм с зарождающимся феноменом татарских «абыстаев» во многом и позволил сохранять исламские ценности, родной язык и культуру в условиях советской

⁷² Беляев В. А., Максимова О. А., Мингазова А. М. Поколенческая специфика этнической и конфессиональной идентичности населения Республики Татарстан // Вестник экономики, права и социологии. 2018. № 4. С. 213.

индустриализации и идеологической атеизации. В этом отношении «абыстай», читавшая Коран, совершавшая намаз и говорившая на татарском языке, еще в бытность СССР фактически приобретает институциональный характер. Однако некоторые исследователи вполне обоснованно полагают, что поколение второй половины перестроечного периода иногда более религиозно по сравнению с поколением своих родителей, активно взрослевших в эпоху брежневского «застоя» и впитавших в себя коммунистические и социалистические идеалы⁷³. В этом отношении пример детей и родственников Р. Исхакий, на первый взгляд, полностью противоречит подобным гипотезам. Однако в данном случае не стоит отождествлять профессиональный исламский активизм с общим процессом религиозной социализации в советском и постсоветском обществе.

Подобный разрыв в религиозной социализации и передаче ценностей можно объяснить межпоколенческими теориями, которые стали популярны в западной социологии. Отчасти они дают некоторое объяснение «советскому поколенческому разрыву» в передаче исламских ценностей. В частности, на основе социологического анализа эмпирических материалов отмечается, что в России именно прародительское поколение конца XIX века оказывало первостепенное влияние на религиозное воспитание последующих поколений советских граждан, которые активно социализировались в период революционных событий на фоне антирелигиозной пропаганды и в последующем частично были ориентированы на атеистический образ жизни⁷⁴. Как же можно экстраполировать подобные выводы на современную ситуацию?

Проблематику «разрыва поколений» или «межпоколенческого конфликта» (generation gap) социологи стали активно разрабатывать в 1960-е гг. на волне студенческих бунтов в странах Европы и США. Ядром подобного протеста были «бэби-бумеры», молодежь, родившаяся у так называемого «тихого» или «безмолвного» поколения людей, взрослевших в сложный период экономического кризиса 1930-х гг. и военных лет.

Одна из основоположниц данной теории Маргарет Мид пришла к выводу об отсутствии особого конфликта поколений и трудностей в социализации подростков в традиционном обществе с домини-

⁷³ Солодухо М. Н., Солодухо Н. М. Этноконфессиональный подход к оценке смены поколений: методология исследований // Вестник экономики, права и социологии. 2017. № 4. С. 318.

⁷⁴ Елютина М. Э., Уфимцев Е. И. Ресурсные особенности религиозной социализации: поколенческий подход (по материалам социологических исследований советского и постсоветского периодов) // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Общественные науки. 2018. № 3 (47). С. 89–95.

рованием постфигуративной культуры, ориентированной на опыт предков⁷⁵. Ценности в подобном обществе легко передавались от поколения к поколению. Однако именно для современного общества с конфигуративной культурой характерен межпоколенческий разрыв. Он становится социальным феноменом различия культурных ценностей младшего и старшего поколений, существующих в условиях утраты преемственности традиций и превалирования новаций, которые, в первую очередь, воспринимаются молодежью. В условиях подобного поколенческого разрыва дети и родители воспринимают друг друга как представители чужих культур, интересов, взглядов, мировоззрений и т. д. Как гипотетический тип у М. Мид выделяется префигуративная культура, в рамках которой ориентация общества направлена в будущее: старшее поколение учится у младшего в связи с ускоренными темпами научно-технического прогресса и его доступности для молодёжи⁷⁶.

В отношении современной молодежи старшим поколением традиционно высказываются отрицательные мнения, в том числе среди исламских активистов⁷⁷. Однако данные социологических исследований указывают, что критические оценки не вполне объективны: поколение людей, родившихся с 1982 по 2000 гг., так называемые миллениалы, меньше пьют и курят, больше занимаются спортом, но при этом и проявляют меньшую религиозность, чем предшествующие поколения, что несколько противоречит устоявшимся представлениям о постоянном росте религиозности населения⁷⁸. Конечно, подобные выводы необходимо достаточно осторожно экстраполировать на мусульманские сообщества. Однако какова реальная роль ислама для тех верующих, которые не застали прежние волны активизма и выросли на фоне состоявшегося религиозного возрождения, социализировались в условиях уже построенных мечетей, доступного исламского образования, соответствующей информационной среды и инфраструктуры?

Российские исследователи также отмечают общий спад религиозности в последние годы, в том числе в среде исламских активистов.

⁷⁵ Мид М. Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями / Культура и мир детства. М.: «Наука», 1988. С. 322–361.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Баязитов И. Мусульманская молодежь и недостаток нравственности // «Инфо-Ислам» – информационное агентство. 28.11.2013. URL: http://www.info-islam.ru/publ/stati/aktualno/musulmanskaja_molodezh_i_nedostatok_nravstvennosti/49-1-0-27361 (дата обращения: 31.08.2020).

⁷⁸ Радаев В. В. Миллениалы на фоне предшествующих поколений: эмпирический анализ // Социологические исследования. 2018. № 3. С. 15–33.

стов в мусульманском сообществе Казани. В частности, на основе данных интервью с представителями молодежных студенческих исламских объединений «Сознание» и «Алтын урта» Г. Я. Гузельбаева и М. М. Мчедлова делают вывод, что причинами ослабления их активности стали *«преобладание секулярных ценностей среди молодежи, разрыв исламской традиции, слабые связи со старшим поколением мусульман региона, закономерное для постсоветского периода снижение интереса к общественной деятельности, а также изменившаяся общеполитическая обстановка, настороженное отношение к любой мусульманской активности со стороны правоохранительных органов и политических структур и опасения самих мусульман вызвать их недовольство своей деятельностью вне контроля Духовного управления мусульман»*⁷⁹.

Поколение, осознанно заставшее наступление 1990-х гг., хорошо помнит характер прежних межпоколенческих отношений. Даже в этот период, особенно на периферии, сохранялись расширенные (многопоколенческие) семьи с совместным проживанием трёх поколений, где родители были активно вовлечены в хозяйственно-экономическую деятельность, а их дети, как правило, находились и воспитывались рядом с прародительским поколением, уже находящимся на пенсии. Многие городские дети проводили каникулярное время в гостях в деревне у своих старших родственников, в первую очередь у бабушек и дедушек. Всё это во многом способствовало в том числе языковой социализации и передаче традиционных религиозных и этнических ценностей. Однако сегодня люди живут в несколько иных материальных условиях, способствующих активному приобретению собственного жилья, в том числе другого стиля проведения каникулярного времени детей вроде отдыха в Турции или на Черноморском побережье. В этом отношении спаду религиозного активизма способствует общее улучшение материального благосостояния и изменение образа жизни.

Сегодня молодёжь часто проживает с родителями фактически только до своего совершеннолетия, что способствует продолжению распространения семей нуклеарного типа, где совместно проживает одно или максимум два поколения. По данным социологических опросов, таких семей в современном Татарстане примерно 80%. Сегодняшняя молодёжь фактически, за редким исключением, активно не вовлечена во взаимодействие с прародительским поколением. Вы-

⁷⁹ Гузельбаева Г. Я., Мчедлова М. М. Мусульманские сообщества в Казани начала XXI века: причины подъема и спада исламского молодежного активизма // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. № 3. С. 265.

является не только значимость этнической идентичности в старшем и наиболее молодом поколении, но и наличие более интолерантных установок в отношении проявления религиозности в определенных возрастных группах. В частности, около 36% опрошенных в 2017 г. татарстанцев, которым на момент опроса было 55–64 лет (т.е. поколение брежневского «застоя», рожденное в 1960-е гг.), осуждают инновации в религиозной одежде. При этом подобные показатели были ниже у более старшего и более младшего поколений⁸⁰.

В исследованиях неоднократно описываются и случаи, когда не родители, а именно прародительское поколение играло более значимую роль в передаче исламских знаний и ценностей. При этом последующее поколение не только проявляло меньшую религиозность, но и часто конфликтовало с собственными детьми по этому поводу. В свою очередь, имеются примеры, когда молодые родители, представляющие поколение возрожденческого активизма (внуки религиозных бабушек), с излишним упорством и давлением в передаче религиозных ценностей и практик фактически подталкивали своих детей (миллениалов) к отказу от выполнения различных предписаний ислама⁸¹. Такого рода последствия достаточно вероятны в случае директивного навязывания религиозных ценностей.

В подобных условиях конфликт поколений будет выражаться не просто в отказе молодёжи от повседневных практик ислама, частичного либо полного, но и в возможном отторжении морально-нравственных ценностей, этических установок и языковых навыков, прививаемых родителями. Сегодня с учетом того, что активные процессы религиозного возрождения пошли на спад, становится актуальным обсуждение подобных вопросов в контексте перспектив развития исламского образования и просвещения. Как можно сохранить и передать духовные и религиозные ценности в современных условиях: директивно навязать или стать примером в их сохранении?

⁸⁰ Беляев В. А., Максимова О. А., Мингазова А. М. Поколенческая специфика этнической и конфессиональной идентичности населения Республики Татарстан // Вестник экономики, права и социологии. 2018. № 4. С. 210–214.

⁸¹ Несколько подобных нарративов было выявлено в результате осуществления интервьюирований, которые проводились Центром исламоведческих исследований АН РТ в рамках исследования лиц, осужденных за совершение преступлений экстремистской направленности и террористического характера, а также членов их семей (подпрограммы «Профилактика терроризма и экстремизма в Республике Татарстан на 2017–2020 годы»). Само исследование проводилось по отношению к специфической социальной группе, и обобщение подобных данных может быть не полностью релевантным, поскольку среди задач исследования не значился анализ межпоколенческих отношений и их роли в религиозной социализации мусульман.

Исламский активизм в образовательном пространстве

Осмысление процессов межпоколенческого взаимодействия и особенностей современной религиозной социализации может представлять значительный потенциал для дальнейшего анализа векторов развития исламского образования и активизма. Сегодня в Татарстане действует значительное число примечетских курсов (около 1500), на которых, по данным ДУМ РТ, обучается около 30 тысяч человек. В 8 медресе и 3 исламских вузах обучается свыше 4000 шакирдов⁸². Интерес к религиозному просвещению в различных возрастных группах продолжает сохраняться.

Общая ситуация по сравнению с началом 1990-х гг. существенно изменилась. Связано это не только с эволюцией в системе исламского просвещения, но и с общими изменениями в образовательном пространстве России. Тысячами открылись всевозможные колледжи и коммерческие техникумы, институты, университеты и даже академии, серьезным образом повлияв на общую коммерциализацию образования, окончательно превратив его в сферу услуг и сделав доступным самым широким слоям населения. Экспертами указывалось, что уже к 2010 г. наступит полное насыщение рынка специалистами экономического и управленческого профиля, которые шире всех представлены в системе образовательных услуг⁸³.

Доступность образования, в том числе высшего, даёт достаточно широкий спектр возможностей выбора образовательных и трудовых стратегий для молодежи. Это существенно отличается от ситуации 1990-х гг., когда коллапс хозяйственно-экономической сферы страны привёл к увольнению множества людей с рабочих мест и поиску различными слоями населения новых профессиональных траекторий, в том числе в пространстве религиозного активизма. Поэтому состав исламского возрожденчества формировался из различных социальных, возрастных и профессиональных групп: бывшие ветеринары и пионеры-радиолобители, законопослушные пенсионеры и молодежь из криминальной среды и т. д. и т. п. Башкирский исследователь Рушан Галлямов отмечает, что *«подъем религиозности в конце 1980-х – начале 1990-х гг. привлек на начальном этапе этого процесса в ряды мусульманского духовенства группу талантливых*

⁸² В ДУМ РТ подвели итоги образовательной деятельности // «Ислам Тудей» – сетевое издание. 26.12.2019. URL: <https://islam-today.ru/novosti/2019/12/26/v-dum-rt-podveli-itogi-obrazovatelnoj-deatelnosti> (дата обращения: 31.08.2020).

⁸³ Егоршин А. П., Аблязова Н. О., Гуськова И. В. Состояние и прогнозы высшего экономического образования России до 2015 г. // Образовательная политика. 2007. № 2. С. 43–55.

и амбициозных имамов, некоторые из которых даже успели получить хорошее религиозное образование в нашей стране и за рубежом»⁸⁴. Однако следует несколько поправить социолога: многие из этих имамов имели не только исламское, но и качественное советское образование. Некоторые приобрели опыт работы на инженерных должностях в цехах промпредприятий, получили театральное образование и успели блеснуть на сцене, а некоторые даже дослужились до подполковников Советской Армии.

Здесь достаточно вспомнить такую выдающуюся личность, как Исхак хазрат Лотфуллин. Он родился в 1942 г. в татарстанской деревне Елхово, отучился в Бугульминском нефтяном училище, а в 1965 г. поступил в Пензенское высшее артиллерийское училище и связал свою жизнь с Советской Армией. Будучи подполковником, после службы на Дальнем Востоке и в Германии он оставляет военную карьеру в 1989 г., а затем поступает в только что открывшееся уфимское медресе при ДУМЕС, которое заканчивает экстерном. Переехав в Казань, с группой единомышленников Лотфуллин активно участвует в исламском возрождении, вливается в общественно-политическую жизнь Татарстана и лично способствует возвращению верующим целого ряда мечетей и медресе. Впоследствии в начале 1990-х гг. Исхак Лотфуллин становится имамом и ректором Медресе имени 1000-летия принятия Ислама⁸⁵. Кстати, именно это учреждение, наряду с уфимским медресе при ДУМЕС, станет первой и главной кузницей кадров татарского исламского духовенства в возрожденческий период. Жизненная траектория И. Лотфуллина в пространстве исламского активизма вполне показательна. Она прекрасно соответствует качеству советского образования, командному опыту бывшего офицера из татарской глубинки, служившего в различных частях света и познавшего реалии жизни от побережья Тихого океана до пространств Западной Европы.

Тем не менее Р. Галлямов на основе исследований среды башкирского духовенства в 2007 г. справедливо указывает на *«слабость того социального слоя, из которого сегодня рекрутируется мусульманское духовенство»*. Им также отмечается его невысокий общеобразовательный уровень при наличии широких возможностей получения светского образования и реализации карьеры в других

⁸⁴ Галлямов Р. Исламское возрождение в Волго-Уральском макрорегионе: сравнительный анализ моделей Башкортостана и Татарстана / Ислам от Каспия до Урала: макрорегиональный подход. Москва: РОССПЭН, 2007. С. 89.

⁸⁵ Исхак Лотфуллин: жизнь во имя служения // «Муслим инфо» – сетевое издание. 05.06.2016. URL: <http://www.muslim-info.com/ishak-lotfullin-zhizn-vo-ima-ya-sluzheniya.html> (дата обращения: 31.08.2020).

областях, что «вычерпывает» способную молодежь из данной сферы⁸⁶. Подобного рода мнения достаточно хорошо подтверждаются невысокими показателями баллов ЕГЭ у абитуриентов, поступающих в различные исламские вузы, в том числе в Татарстане. Средний показатель тестирования по одному предмету у поступивших в исламские вузы в 2015–2017 гг. составлял немногим более 60 баллов из 100. По результатам приемной комиссии в 2017 г. в Российский исламский институт (РИУ) на первый курс бакалавриата по специальности «Теология» поступило 15 человек. Средний бал поступивших абитуриентов по итогам трех тестирований ЕГЭ составлял 189,5 балла, что несколько больше по сравнению с данными 2016 (170,1) и 2015 гг. (160,9). На заочное отделение РИИ в 2016 г. поступило 46 человек со средним баллом 184,3. В 2017 г. РИУ на заочное отделение по направлению «Исламская теология» поступило 44 человека со средним баллом 196,5. Низкие показатели вступительных баллов по итогам трех тестирований ЕГЭ фиксируются и в других исламских вузах России. Так, средний бал поступивших по направлению «Теология» в Дагестанский теологический институт имени Саида Афанди составил 162,2 балла в 2016 г.⁸⁷ Очевидно, подобные показатели свидетельствуют, что сама система высшего исламского образования сегодня не пользуется значительной популярностью и во многом формируется по «остаточному принципу» из абитуриентов, не имеющих высоких показателей ЕГЭ для поступления в другие образовательные учреждения. Если в советское время поступление в ВУЗ считалось неимоверно сложной процедурой, то сегодня даже федеральные университеты конкурируют между собой в попытках привлечь абитуриентов.

Результаты опросов, проведенных Центром исламоведческих исследований АН РТ, говорят о том, что многие молодые студенты очных форм обучения в исламских образовательных учреждениях не имеют четкой мотивации к продолжению духовной карьеры в религиозных организациях. Это, как правило, касается детей религиозных родителей, представляющих исламский активизм возрожденческого периода. Нынешняя молодежь, которая приходит на учёбу в исламские образовательные учреждения, уже умеет читать Коран, совершать намаз и т. д. Это принципиально иная ситуация, отличающаяся от 90-х гг. XX века. Часто многие молодые люди

⁸⁶ Галлямов Р. Указ. соч. С. 81.

⁸⁷ См.: Отчет за 2017 г. Центра исламоведческих исследований ЦИИ АН РТ по мероприятию «Проведение ежегодного мониторинга качества и уровня безопасности образовательной среды в религиозных учебных заведениях (2017–2019 гг.)». С. 33.

приходят в медресе или исламский вуз, в том числе по инициативе религиозных родителей, из обычных конформистских соображений: проводить время в удобных для себя условиях среди верующих мусульман или, переехав из глубинки, проживать в Казани.

Однако мотивация многих обучающихся быстро трансформируется и, будучи уже студентами и шакирдами, молодые люди чаще желают получить другое образование и поменять профессиональную сферу деятельности, найти возможность самореализации в светских областях. В значительной степени это приводит к отсеву обучающихся на очных отделениях исламских образовательных учреждений. Остается отметить, что заочный сегмент исламского образования, который по количеству обучающихся в несколько раз превышает очный, имеет различный возрастной состав. Это, как правило, уже действующее исламское духовенство и пожилые люди (как женщины, так и мужчины), для многих из которых пребывание в подобном образовательном пространстве не столько профессиональная траектория, сколько проведение досуга в пенсионном возрасте⁸⁸.

Успешность развития исламского образования и просвещения сегодня во многом зависит не только от способности научиться читать намаз или Коран, выучить арабский язык, построить медресе или открыть очередной исламский вуз. Перспективы исламского активизма во многом будут зависеть и от способности мусульманского сообщества найти свое место в складывающейся системе межпоколенческих взаимоотношений и новых социокультурных реалиях.

Исламский активизм и глобализация: от халяльного тамады до электронного джихадиста

Религиозный активизм может иметь различные формы проявления, а в отдельных случаях перерастать в деструктивные практики. В целом исламский активизм носит вполне умеренный и социально приемлемый характер. Как показывают исследования Центра исламоведческих исследований АН РТ, радикализация сознания верующего человека обычно предшествует его религиозной индоктринации. Изначально происходит общая социальная радикализация человека

⁸⁸ См. Насибуллов К. И., Шерстобоев В. В., Гибадуллина М. Р., Карибуллин А. А. Исламское образование в Татарстане: социально-демографические характеристики студентов различных форм обучения // Исламоведение. 2020. Т. 11. № 2. С. 61–77, а также данное издание: Шерстобоев В. В. Исламское образование в Татарстане: поколения шакирдов между активизмом и конформизмом. С. 299–329; Гибадуллина М. Р. Жизненные стратегии и траектории молодых учащихся мусульманских учебных заведений Республики Татарстан. С. 330–353.

под влиянием целого ряда различных социально-психологических факторов, которые сходятся во времени и пространстве. Многие радикализованные исламские активисты, как правило, являются людьми из неполных семей, пережившими деформирующее воздействие во взаимоотношениях со своими родителями (тот самый конфликт поколений), личные трагедии, дезадаптацию в процессе миграции и прочие кризисные ситуации. После первичной радикализации они легко поддавались религиозной индоктринации с последующим приобщением к радикальным взглядам и практикам. Идеи джихадизма являются, скорее, следствием реконструирования собственного образа судьбы, который делится на два периода: до начала религиозного активизма (интерпретируется как этап личной *джахилии* – варварства, неверия) и после, связанный с «принятием ислама» и началом религиозной практики. Подобное неопитское сознание связано с определенным богословским толкованием принципов *такдира* – предопределения. В рамках крайне фаталистических убеждений это снимает с верующего любую личную ответственность как за прежние поступки, так и за будущие (поскольку всё предопределено Аллахом) и конструирует в его сознании фактически «мессианское» мировоззрение, стимулируя неопитский активизм⁸⁹.

Обыденное религиозное сознание верующих сегодня во многом находится под влиянием не только тех или иных установок ислама, но и современной социокультурной среды, которая проявляет себя крайне динамично и разнонаправленно. Мусульманское сообщество не может оставаться вне процессов социокультурной глобализации и формирования единого информационного пространства. При этом межпоколенческие отношения окончательно становятся все менее традиционными, поскольку посредником во взаимодействии между молодежью и родителями все чаще становятся технические коммуникативные системы. Поэтому сегодня говорят и о «цифровом межпоколенческом разрыве»⁹⁰, в условиях которого молодежь чаще общается со смартфоном, а не со своими родителями, а тем более бабушками и дедушками.

В настоящее время фактически наблюдается симбиоз современной культуры и исламских доктринальных установок, порождающий различные формы религиозности, которые сами находятся в конкурентных отношениях. Это проявляется в распространении формальных

⁸⁹ См. данное издание: Касимова А. В., Патеев Р. Ф. Радикальное религиозное сознание и среда его формирования: богословские и социально-психологические аспекты. С. 369-386.

⁹⁰ Солдатова Г. У., Рассказова Е. И. «Цифровой разрыв» и межпоколенческие отношения родителей и детей // Психологический журнал. 2016. Т. 37. № 5. С. 44–54.

и неформальных религиозных институтов, в появлении локальных джамаатов и мировых движений – от вполне умеренных общин до групп радикального характера. Следует отметить, что некоторые исследователи высказывали точку зрения, что культурно-цивилизационное обособление современного мира неизбежно приведет к «столкновению цивилизаций», где исламский мир, наряду с Китаем, будет играть наиболее значимую роль в противостоянии с Западом⁹¹. Однако следует обратить внимание и на альтернативные процессы социокультурных трансформаций. В практической деятельности многие исламские активисты готовы не только принимать различные формы социокультурных практик, но и фактически использовать современные институты либеральной экономики и западную философию успеха в достижении экономического и материального благополучия.

Швейцарский политолог Патрик Хайени указывает на «рыночный ислам» как особую форму существования религии в неолиберальном облинии. По его мнению, появление «рыночного ислама» знаменует собой фактический провал радикальных попыток создания теократического общества джихадистского толка. Доминирующие установки экономического успеха и богатства, присущие современной западной культуре, по мнению П. Хайени, теперь воплощаются в мусульманских сообществах в повседневных практиках ведения бизнеса по буржуазным образцам и стандартам. Подобные изменения в том числе связаны с распространением в исламских странах переводов книг известных западных авторов, которые пропагандировали философию успеха (наподобие «Семи навыков высокоэффективных людей» Стивена Кови)⁹². Однако не только ценности успеха и приобретения богатства овладевают исламскими активистами. Культурные образцы красоты и моды и даже узнаваемые рекламные бренды становятся ориентирами для представителей мусульманского сообщества. Поэтому Разанна – исламская версия куклы Барби, несмотря на наличие хиджаба, такая же анорексичная, как и ее прототип, соответствующий идеалам современной красоты, а графический дизайн этикетки «Мекка-Колы» напоминает всем знакомую «Кока-Колу»⁹³.

Новая социокультурная реальность вполне предсказуемо способствует появлению современных форм исламского активизма, которые

⁹¹ Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2015. 571 с.

⁹² Naenni P. Piyasa İslami. İslam suretinde neoliberalizm. Çeviri: Levent Ünsaldı. İstanbul: Basım «Mayıs», 2011. 135 s.

⁹³ A.e. S. 67, 74–75.

соответствуют запросу дня и духу времени. Сегодня в России, в частности, в Татарстане, исламские активисты ведут самую широкую деятельность в различных сферах общественной и культурной жизни. Это не только исламский блогинг или освоение капитала с учетом особенностей религии, но и публичное позиционирование, освоение технологий успешной карьеры, поиск счастливой женской доли мусульманки и т. д. Возникают новые формы самоорганизации в виде Ассоциации психологической помощи мусульманам⁹⁴ и казанского мусульманского многопрофильного клинично-диагностического центра «Йасин»⁹⁵, проводятся школы по развитию исламского бизнеса⁹⁶, исламские коучинги по формированию имиджа⁹⁷, психологические тренинги для мусульманок «Счастливые мелочи жизни»⁹⁸. Формируется даже исламский рынок развлечений⁹⁹, и некоторые свадьбы у мусульман сегодня проводятся при участии халяльного тамады¹⁰⁰. Особняком стоит уникальный проект казанской мечети «Ярдэм», где через рельефно-точечный шрифт Брайля обучают незрячих чтению Корана на арабском языке¹⁰¹.

Однако откуда, несмотря на подобную интеграцию современной социокультурной среды, берутся радикальные практики, которые проявляются у отдельных представителей исламского активизма и о которых так часто говорят и пишут в СМИ? Связаны ли их проявления исключительно с исламской доктриной либо с ее особыми интерпретациями? Как соотносится подобный радикализм

⁹⁴ Ассоциация психологической помощи мусульманам // Официальный сайт организации. URL: <http://islampsycholog.ru> (дата обращения: 08.11.2019).

⁹⁵ О Нас. КДЦ "Йасин" // Официальный сайт организации. URL: <https://kdcyaseen.ru/about> (дата обращения: 31.08.2020).

⁹⁶ В Муслумовском районе РТ прошел тренинг исламской школы бизнеса // «Татар-информ» – информационное агентство. 7.01.2016. URL: <https://www.tatar-inform.ru/news/business/07-01-2016/v-muslyumovskom-rayone-rt-proshel-trening-islamskoy-shkoloy-biznesa-5360777> (дата обращения: 31.08.2020).

⁹⁷ Исламский коучинг в России: мифы и реальность // «Ансар.Ру» – сетевое издание. 28 октября 2016. URL: <http://www.ansar.ru/analytics/islamskij-kouching-v-rossii-mify-i-realnost> (дата обращения: 31.08.2020).

⁹⁸ Мусульманок Казани научат быть счастливыми // «Ислам Ньюс» – сетевое издание. 11 Марта 2012 г. URL: <https://islamnews.ru/news-musulmanok-kazani-nauchat-byt-schastlivymi> (дата обращения: 31.08.2020).

⁹⁹ Каримова Г. Свадьба в стиле «халяль»: что предлагает мусульманский рынок услуг для торжества по шариату // «Инфо-Ислам» – информационное агентство. 28.04.2017. URL: http://www.info-islam.ru/publ/stati/khaljal/svadba_v_stile_khaljal_chno_predlagaet_musulmanskij_gynok_uslug_dlja_torzhestva_po_shariatu/7-1-0-44265 (дата обращения: 31.08.2020).

¹⁰⁰ Гамиль Нур, тамада: «Организация халяльной свадьбы просит много дипломатии, а также сил и энергии» // «Ислам и семья». Исламский информационный духовно-просветительский портал 29 ноября 2013. URL: <http://www.islamisemya.com/gamil-nur-tamada-organizatsiya-khalyalnoj-svadby-prosit-mnogo-diplomatii-a-takzhe-sil-i-energii.html> (дата обращения: 31.08.2020).

¹⁰¹ Курсы для незрячих // Мечеть «Ярдэм». Учебно-реабилитационный центр. URL: http://www.yardem.ru/publ/nashi_novosti/kursy_dlja_nezrjachikh/3 (дата обращения: 12.05.2020).

с современной социокультурной реальностью, раз сам религиозный активизм подвергается широкому влиянию нарождающейся общей среды информационно-культурного глобализма?

Во многом радикализация религиозного сознания – это реакция на глубинные изменения самой социокультурной реальности. Британский религиовед Карен Армстронг убедительно доказывает, что наиболее активное сопротивление становлению модернистско-секулярристской модели современного мира оказывали фундаменталистские группы во всех монотеистических религиях. Именно мир модерна становился причиной формирования крайнего фундаменталистского активизма в религиозных традициях иудаизма, христианства и ислама, сторонники которого среди прочего применяли и насилие по отношению к окружающему секулярному миру¹⁰². При этом, как говорит французский исследователь Оливье Руа, сегодня мы наблюдаем не просто радикализацию ислама, а «исламизацию радикализма». Подобный политический протест, в том числе в его крайних формах, внешне конструируется в религиозное обличье и таким образом применяется инструментально¹⁰³. Подобные интерпретации указывают, что радикальный религиозный активизм – это всего лишь определенный и во многом неизбежный этап развития исламских сообществ, которые проходят такой же путь, как и верующие других конфессий. Однако это ещё больше актуализирует рассмотрение радикального псевдоисламского активизма в контексте современной культуры, в том числе в ее массовом проявлении.

Новосибирский исследователь Сергей Чудинов обращает внимание на наличие в ультрарадикальных действиях псевдоисламистов проявления «отсроченного гедонизма», который представляет собой определенную форму альтернативы ярко выраженным в современной массовой культуре ценностям материального комфорта и нацеленности на получение удовольствия от жизни¹⁰⁴. По сути, через определенный промежуток времени, благодаря совершению таких поступков как террористический акты, убийство, насилие, некоторые верующие после смерти рассчитывают получить максимальное наслаждение в раю.

Таким образом, по мнению радикальных активистов, верующий получит доступ к материальным вознаграждениям и удовольствиям,

¹⁰² Армстронг К. Битва за Бога: история фундаментализма. М.: Альпина нон-фикшн, 2013. 502 с.

¹⁰³ Руа О. Глобализированный ислам: в поисках новой уммы. М.: Фонд Марджани, 2018. 337 с.

¹⁰⁴ Чудинов С. И. Терроризм смертников: проблемы научно-философского осмысления (на материале радикального ислама). М.: «Наука», 2010. С. 239–265.

в том числе сексуального характера через наслаждения с райскими гуриями. В пропаганде подобного мировоззрения насилие не только героизируется, но и внешне оформляется в гротескные формы, которые придают привлекательность, особую эстетику и даже наслаждение от вида смерти и человеческого страдания. Все это достаточно широко представлено в различных материалах экстремистского и террористического характера. Однако в многочисленных роликах, аудиозаписях, постерах и мотиваторах картина смерти и страданий зачастую представляет собой не художественный вымысел, а реальные теракты и насилие, которые оформлены с помощью современных цифровых технологий. В частности, автору приходилось видеть ролики с реальными терактами, оформленными с помощью компьютерной графики и снятыми с помощью квадрокоптеров¹⁰⁵.

На неразрывную связь подобного мировоззрения с современной культурой обращает внимание британский криминолог Саймон Котти, который говорит о джихадистской субкультуре, формирующейся не только в результате социального давления, но и доминирования установок западной культуры в среде мусульманской молодежи. Социокультурное давление становится основой формирования джихадизма, представляющего собой «подавляющую контркультуру», которая неразрывно связана с доминирующим порядком вещей. При этом внешние проявления подобной джихадистской субкультуры делинквентного типа в ее взаимосвязи с современностью, по мнению С. Котти, требует более тщательного научного осмысления¹⁰⁶.

Подобное понимание во многом объясняет, почему мода на терроризм в псевдоисламских формах, по сути, выступает явлением, исток которого коренится в современности и приобретает особую медийную популярность в век развития средств массовых коммуникаций, телевидения, интернета, мессенджеров, квадрокоптеров и т. д. В свою очередь, и образ «исламских террористов» становится популярным не только в новостях, но и в художественных фильмах. Как объясняют культурологи, *«в киноиндустрии, ориентированной на извлечение максимальной прибыли, живописание насилия является, пожалуй, экономически наиболее выгодным элементом фильма»*. Все это позволяет быстро компенсировать творческую поверхность

¹⁰⁵ Приводить ссылки или более подробное описание подобного контента не представляется возможным по целому ряду не только этических, но и законодательных ограничений.

¹⁰⁶ Котти С. Джихадизм как субкультурный ответ на социальное давление: развитие тезиса «банды парней» Марка Сейджмана // Исламоведение. 2018. Т. 9. № 3. С. 111–123; Котти С. Джихадизм как субкультурный ответ на социальное давление: развитие тезиса «банды парней» Марка Сейджмана (Продолжение) // Исламоведение. 2018. Т. 10. № 4. С. 120–133.

и художественную несостоятельность подобной продукции с целью повышения зрительского внимания и получения прибыли¹⁰⁷.

Современное обыденное религиозное сознание зачастую не ориентировано на сложные богословские сюжеты, а «человек электронный» часто воспринимает упрощенные установки массовой культуры, даже не подозревая об этом. В этом отношении радикальный исламский активизм становится популярным, поскольку успешно воспроизводит лишь примитивные конструкты и сюжеты, которые благодаря ужасающей зрелищности часто с большой легкостью воспринимаются «электронным человеком». По сути, мы получаем эклектичную форму обыденного сознания, наполненного религиозным содержанием, воспринявшим моду на безудержное буржуазное потребление и подвергнувшееся влиянию культуры насилия в голливудском формате.

В таком виде радикальный активизм, оформленный в исламские конструкты, уже не характеризуется целеустремленным и длительным служением на пути Аллаха. В нем нет терпеливого ожидания божественной благодати, постоянного и усердного приложения воли на пути веры с целью получения своего удела после смерти, что соответствует самой этике ислама. В конце концов, отсутствует необходимость сохранения искренности в своих поступках и отказа от «показухи» (*рия*), которая является *харамом* – религиозным запретом. Примечательно, что радикалы считают общеизвестное изречение пророка Мухаммеда о предстоящем «большом джихаде» (т.е. нравственном самосовершенствовании) вымыслом. Эти слова посланником Аллаха были произнесены после одной из реальных битв мусульман с язычниками: «*Мы вернулись с малого джихада к большому джихаду*»¹⁰⁸. Сражение при Табуке пророком ислама было отнесено к малому джихаду, а под предстоящей большой битвой подразумевалось сражение с *нафсом*. Сам этот арабский термин в том числе относится к арабскому обозначению современной психологии (*ильм нафсия*) и отражает наличие в человеке бессознательного эго, стремящегося к удовлетворению низменных пороков. Даже если подобный хадис является вымыслом, сама суть джихадистского сознания – это особое восприятие современного окружающего мира в его гедонистическом и материалистическом формате. По сути, это отсроченный гедонизм, представляющий собой смесь со-

¹⁰⁷ Тарасов К. А. Насилие в произведениях аудиовизуальной культуры: отображение, воздействие, социальное регулирование (на материале киноискусства): автореф. дис. ... д-ра культурологии. М., 2006. С. 15–16.

¹⁰⁸ Левин З. И. Очерки природы исламизма. М.: ИВ РАН, 2014. С. 103.

временной культуры насилия и потребительства с определенными интерпретациями ислама, которые в итоге образуют своеобразную этику быстрого и дерзкого успеха, якобы приносящего человеку благополучие и наслаждение в загробной жизни. В этом отношении радикальные активисты уже проиграли битву «большого джихада», позволив своему нафсу воспринять примитивное потребление, копирующее многие установки современного буржуазного образа жизни.

Однако подобные социокультурные процессы в исламских сообществах, которые проявляются в форме радикального активизма, всё же остаются достаточно локальными и не отражают общий тренд развития. Проявление подобного радикализма – это ещё и попытка избегания исламским активизмом формирования новой глобальной реальности в виде постоянного и неотступного наступления секулярного модернизма. Поэтому сегодня в исламском активизме появляются и различные формы эскапизма, связанные с бегством от превалирующей реальности светской культуры и образа жизни, доминирования буржуазного стиля потребления и т. д. Это является частью более общих тенденций, проявляющихся не только в исламском активизме, но и в неоязычестве вместе с фэнтези-литературой, впервые актуализированные на рубеже XIX–XX вв. как способ бегства и протеста против буржуазной цивилизации.

Эскапизм в современном мире, по мнению Е. Н. Шапинской, во многом связан с десакрализацией культуры и религии, а также с проблемой рутинизации повседневности. Для средневекового человека всё, что лежало за пределами повседневности, получало отпечаток притягательной сакральности, в том числе воплощаясь в художественной культуре. Современный мир десакрализировал повседневность, и художественные образы далеких и незнакомых стран стали сначала доступны коммерсантам и антропологам, а потом и современным средствам коммуникации. Секуляризация привела к тому, что религия перестала быть единственным духовным ориентиром, чему также способствовали печатный капитализм, развитие образования, науки и т. д. Однако модернизация и глобализация не привели к исчезновению у человека потребности в существовании в его обыденности чудесного и трансцендентного, которое до этого часто ассоциировалось с далекими сказочными странами. Религия утрачивала свои общественные позиции, а искусство становилось пространством для ухода из рутины повседневности, что в том числе воплощалось в формировании любовных и фантазийных жанров,

приобшавших человека к восхищению сказочными персонажами и воображаемыми далекими и неизведанными мирами. Сегодня фантазийный жанр в разнообразных формах особенно распространился благодаря современным технологиям в кино, компьютерных играх и т. д. Подобное пространство информатизации культурной повседневности все больше захватывает новые сферы, которые до этого казались чудесными и сакральными, формируя новые формы современного эскапизма с целью ухода и избегания повседневности¹⁰⁹.

По мнению социологов, некоторое время назад эскапизм в социальных практиках стал воплощаться в форме дауншифтинга (буквально «включения пониженной скорости»), характеризующегося резким изменением стиля жизни и занятости – переезд реализовавших себя в современном обществе людей в экопоселения, создание за пределами современной цивилизации обособленных субкультурных общин, в т. ч. религиозного характера, отшельничество и другие форматы отказа от привычного и обыденного образа жизни¹¹⁰. Фактически все это приобретает формы локальных попыток деурбанизации и бегства от современной буржуазной цивилизации в мир простоты, чистоты и идиллических человеческих отношений внутри близкой социальной группы. Кроме того, сегодня наблюдается процесс возникновения новых форм эскапизма в цифровом социуме, которые проявляют себя в самых различных культурах и приобретают экстремальные формы вплоть до формирования «групп смерти»¹¹¹.

Умеренный эскапизм религиозных активистов может проявляться в качестве попыток ограничения социальных контактов с немусульманским сообществом, а также в виде стремления оградиться от светской системы образования или переезда в мусульманские регионы, где, по убеждению верующих, проще следовать нормам ислама. Подобные процессы умеренного эскапистского активизма в мусульманском сообществе можно наблюдать и на примере Татарстана. Сегодня Казань с неизменным образом мечети «Кул Шариф» сформировала ореол привлекательного общества для мусульман с удобной исламской инфраструктурой и притягивает к себе мно-

¹⁰⁹ Шапинская Е. Н. Пространство эскапизма и бегство от повседневности: религия, любовь, искусство // Культура культуры. 2017. № 3 (15). URL: <http://cult-cult.ru/spaces-for-escapism-and-running-away-from-everyday-life-religion-love-art> (дата обращения: 31.08.2020).

¹¹⁰ Скирдачева Е. А. Эскапизм в социологии: разработка понятия и определение социальных практик / Современная социологическая методология – от теории к практике. Сборник научных статей. СПб.: Скифия-Принт, 2013. С. 153–156.

¹¹¹ Баева Л. В. Эскапизм в цифровом социуме: от хикикомори до «групп смерти» // Ценности и смыслы. 2018. № 2(54). С. 53–68.

жество мусульман с территории всей России¹¹². Однако некоторые верующие мусульмане Татарстана идут еще дальше и предпочитают переводить собственных детей на семейное образование, обосновывая это несостоятельностью образовательной системы и неприемлемостью этической среды светской школы и общества. Подобная практика все больше вызывает опасения в связи с очевидностью проблем в дальнейшей социализации исламской молодежи, которая к тому же в результате подобного шага родителей часто лишается полноценного школьного образования, что сказывается на результатах экзаменов¹¹³.

Современная динамика социокультурных трансформаций привела к формированию новой формы эскапистской концепции отчуждения и радикальной изоляции от окружающего мира в некоторых религиозных группах. К наиболее радикальной концепции исламского эскапизма можно отнести идеи объединения «Такфир валь хиджра» (досл. «Обвинение в неверии и исход»), которое сформировалось под влиянием идей Мустафы Шукри еще в 80-е годы XX века. В идеологии подобных концепций и практик предполагалось не только обвинение в неверии окружающих, в том числе мусульманского сообщества, но и географическое перемещение «общины избранных на землю обетованную» с полным разрывом социальных отношений с окружающим миром неверных. Выпускник сельскохозяйственного колледжа, получивший образование агронома, попытался на практике реализовать идею «исхода». М. Шукри увёл часть своих единомышленников в пустынные районы рядом с египетским городом Асьют, где стремился воссоздать «общину в изгнании». Исход (хиджра) в данном случае ассоциировался с известным переездом в 622 году пророка Мухаммеда из Мекки в Медину в связи с конфликтом с язычниками, который и стал точкой отсчета мусульманского календаря. Однако в ультрарадикальных вариантах силовая борьба с миром неверия могла также приобретать характер нелегальной организации подпольных джамаатов среди общества неверных¹¹⁴.

Подобные подходы и социальные практики радикального эскапизма в форме хиджры, по мнению некоторых исследователей, все

¹¹² Тавдеряков Р. Хиджра в Казань!? Где мусульманину жить хорошо? // Канал «Алиф». 17.04.2020. URL: <https://alif.tv/hidzhra-v-kazan-gde-musulmaninu-zhit-horoshho> (дата обращения: 31.08.2020).

¹¹³ В Татарстане становится популярным семейное образование: МВД, прокуратура и Минобрнауки обеспокоены // «Реальное время» – сетевое издание. 31.01.2019. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/127490-v-tatarstane-uzhestochat-kontrol-za-semeynym-obrazovaniem> (дата обращения: 31.08.2020).

¹¹⁴ Шагавиев Д. А. Исламские течения и группы: Учебное пособие. Казань: Хузур, 2015. С. 240–247.

больше актуализируются в пространстве постмодерна. В частности, они активно практиковались в деятельности такой запрещенной в РФ организации, как ИГИЛ. Уже на первых этапах активности радикальных групп, близких к организации, преобладали призывы к совершению хиджры на территорию, подконтрольную террористам, которая ассоциировалась со «сказочным халифатом». К концу 2015 г. на эти призывы откликнулись и переселились около 30 тысяч человек с разных концов мира¹¹⁵. Отдельные факты подобного радикального эскапизма фиксировались и в Татарстане, где ещё в конце 1990-х гг. отдельные жители республики совершили хиджру в Афганистан¹¹⁶. В дальнейшем, по данным на начало 2018 года, 85 жителей Татарстана примкнули к ИГИЛ и другим подобным группировкам¹¹⁷.

Исламский активизм в татарском сообществе представляет собой яркий пример социокультурной интеграции верующих с пространством современного мира. Рубеж XIX – XX века стал переломным для исламских активистов, которые получили дополнительные возможности в условиях развития новых печатных средств коммуникаций и расширения пространства духовности. Однако одновременно это был и вызов для исламского активизма со стороны формирующейся светской культуры и системы образования. Поэтому подобные изменения происходили на фоне возникающих противоречий между консервативными активистами и поборниками прогресса в татарской религиозной среде.

Процессы промышленной революции и советской индустриализации ломали традиционный уклад жизни, но исламский активизм продолжал сохраняться, несмотря на политику подавления религиозной жизни. Однако не только атеистическая пропаганда, но и пролетарская этика, которая активно втягивала советских граждан в хозяйственно-экономические процессы, прерывала традицию преемственности в передаче религиозных знаний. На фоне трагедии середины XX века и тягот Великой Отечественной войны возник особый вид исламского активизма. Именно татарские «абыстай» стали хранительницами традиций, и женский религиозный акти-

¹¹⁵ Додхудоева Л. Н. Об особенностях актуализации концепта «Хиджра» в социо-политическом пространстве постмодерна (1399–1435/1979–2014) // 2019. Минбар. № 12(3). С. 822–824.

¹¹⁶ Сулейманов Р. «Джамаат булгар»: представители Поволжья в рядах Талибана // Мусульманский мир. 2018. № 1. С. 27–38.

¹¹⁷ МВД: 85 жителей Татарстана уехали в Сирию и Ирак воевать на стороне боевиков // «Бизнес Online» – электронная газета. 20.02.2018. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/373329> (дата обращения: 31.08.2020).

визм выступал основным мостиком в передаче религиозных и этнокультурных ценностей ислама и татарского языка последующим поколениям.

Конец XX века знаменовался не только внутренней активизацией общественно-политической жизни в СССР. Татарское мусульманское сообщество было поглощено процессами религиозного возрождения на фоне общей плюрализации духовной жизни и нового скачка в развитии средств коммуникаций во всем мире. Не только политическое влияние, но и другие драматические перипетии 1990-х гг. погрузили мусульманское сообщество в непростую социокультурную среду, связанную с целым рядом негативных процессов и тенденций: экономический коллапс, разгул криминала, распространение маргинальных практик и т. д. В подобном контексте исламский активизм получал различные траектории развития, проявляя себя во всевозможных формах, от социально одобряемых и умеренных, до ультрарадикальных и террористических.

Процессы исламского возрождения к началу XXI века потеряли былую динамику, что сегодня в целом выражается в спаде религиозного активизма. Особенно это заметно в среде современной молодежи (миллениалов), социализировавшихся в условиях доступности исламской инфраструктуры и религиозных практик. Исламскому образовательному пространству приходится серьезно конкурировать с внешней средой, где представлены самые разнообразные и доступные для молодежи институты в виде светских школ, колледжей, вузов и т. д. Многие перспективы исламского активизма будут закладываться в контексте преемственности межпоколенческих отношений. Это особенно важно с учетом ориентации молодежи на новшества с учетом формирующегося цифрового разрыва со старшим поколением. В подробных условиях в перспективе исламский активизм не исчезнет, а скорее будет находить новые формы реализации и проявления.

Практики исламского активизма будут различаться. В значительной степени мы будем свидетелями продолжающейся глубокой культурной интеграции с современностью, где не только исламские ценности, но и буржуазный образ жизни с капиталистическим потреблением будут иметь не последнее значение. Однако глобальная цифровизация и дальнейшая плюрализация духовности, где ценностные различия светского образа жизни и религиозного активизма будут сохраняться, также могут провоцировать определенные формы эскапизма и частичного отчуждения от окружающей социокультурной

среды. Эскапистский активизм в исламском сообществе будет носить умеренный, а в отдельных случаях экстремальный и ультрарадикальный характер. Тем не менее, подобный радикализм является не столько доктринальной особенностью ислама, сколько частью современной культуры насилия, ориентированной на ужасающую зрелищность для привлечения внимания и удовлетворения гедонистических наклонностей современного «цифрового человека», живущего в буржуазном обществе.

1.2 КУЛЬТ ПРОГРЕССА – ДРАЙВЕР РЕЛИГИОЗНОГО АКТИВИЗМА В ТАТАРСКОЙ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX-НАЧАЛА XX ВВ.

А. А. Закиров

Изменения в жизни мусульман в эпоху модерна

В XVIII–XIX вв. в связи с формированием капиталистических отношений в Российской империи происходят значительные изменения в жизни её мусульманских народов. По мере накопления торгового капитала и его трансформации в промышленный капитал, развития частнособственнических отношений и торговли появляется прослойка национальной буржуазии и интеллигенции, границы взаимодействия исламских сообществ расширяются, открываются новые возможности сотрудничества и реализации стремлений мусульманских народов Волго-Уральского региона империи. Появляется наиболее продвинутая в интеллектуальном плане группа людей, которая вырывается из пут общинной жизни и включается в дискурс российской имперской политики и в сферу влияния европейских держав. Субъектность и индивидуализм становятся их доминирующей ценностью, в своих суждениях они апеллируют к здравому смыслу и развитие своих народов рассматривают в русле общеевропейских достижений общественно-политической мысли и науки. Они инициируют процессы формирования национального самосознания и конструирования нации. В деле возвышения своих этнических сообществ и реализации своих идеалов они обращаются к культуре знаний и прогресса как к одному из определяющих факторов общественного развития. Английский историк, культуролог А. Тойнби определяет этот дискурс как попытку ответить на вызов, когда общество реагирует на возникшую проблему и находит его решение в его более высоком и совершенном состоянии¹¹⁸.

С момента возникновения ислама мусульмане уделяли особое внимание приобретению знаний и развитию религиозных и мирских наук. Мусульмане Российской империи не были исключением. На протяжении истории ислама религиозные деятели (и шейхи суфийских тарикатов) передавали знания в сфере исламских наук

¹¹⁸ Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Айрис-Пресс, 2002. С. 126.

через систему мектебов и медресе и монополизировали эту область общественной жизни.

До второй половины XIX в. мусульмане Волго-Уральского региона получали образование в мектебах и медресе бухарского типа. К середине XIX в. в Казанском крае насчитывалось 430 мектебе и 57 медресе, а во всем Волго-Уральском регионе – 1482¹¹⁹. Однако учебные заведения бухарского типа не удовлетворяли спрос не только на качественное образование и изучение светских наук, но и на традиционное мусульманское образование. В этот период возникает проблема подготовки кадров для вновь зарождающегося класса промышленников и торговцев и, как следствие, потребность в реформах системы традиционного мусульманского образования. До этого времени в медресе изучали богословские дисциплины, а по светским наукам давали лишь элементарные знания по арифметике, геометрии, географии, астрономии и т. д. в рамках средневекового религиозного мировоззрения. По этой причине неудивительно, что учебные заведения нового типа с преобладанием в программе дисциплин светского характера оказались столь успешными в жесткой идеологической борьбе со сторонниками «старой школы обучения»¹²⁰.

В начале XIX в. для мусульман Казанской губернии открываются более широкие возможности для получения знаний, и в этом деле особую роль сыграют Казанская гимназия (1759 г.) и Казанский университет (1804 г.). В 1800 г. в Казани усилиями активистов Казанской гимназии было организовано книгопечатание литературы на восточных языках, которое становится одним из эффективных способов распространения знаний среди широких слоев населения. Так как книги в основном печатались на арабском, татарском, турецком, персидском и на других восточных языках, типография получила название «Азиатская». Только за первые три года работы типографии было напечатано более 31 тыс. книг на татарском и арабском языках¹²¹. Были напечатаны недорогие копии Корана, молитвенных брошюр и листов, народные рассказы с религиозно-поучительным содержанием и календари, изданные большим тиражом. Торговцы покупали их непосредственно у издателей или на ежегодных ярмарках Волго-Уральского региона, а потом продавали на местных рынках и в мусульманских деревнях, их можно было встретить даже

¹¹⁹ Мухаметшин Р.М. Мусульманское образование у татар в дореволюционной России: состояние, проблемы и перспективы // Минбар. Казань. 2009. № 2 (4). С. 81.

¹²⁰ Там же. С. 80.

¹²¹ Османова М.Н. Казань – центр мусульманского книгопечатания в Российской империи в XIX – начале XX века // Исламоведение. 2013. № 1. С. 56.

в таких отдаленных регионах империи как Сибирь, Крым, Южный Кавказ и за пределами России¹²². Распространение печатных изданий с использованием арабской графики и новых образовательных практик становится катализатором процесса утраты традиционными священнослужителями монополии на хранение и трансляцию знаний. Кроме Азиатской типографии в 1804 г. в Казани была учреждена типография губернского правления, в 1809 г. – типография Казанского университета. В типографии Казанского университета печатались учебные пособия, научные труды и различные материалы для нужд университета. До объединения с Азиатской типографией из нее вышли труды по истории, языку и литературе восточных народов¹²³. В 1870-е гг. появляются первые татарские учебники по математике, а в 1880–1980-е гг. – по географии, естественной истории, физике и другим наукам¹²⁴.

Во второй половине XIX в. Х. Фаизханов (1828–1866) подготовил проект «Ислах ал-мадарис» («Реформа медресе») с целью создания для мусульман школы по европейским образовательным стандартам¹²⁵. Он предложил перейти к всеобщему образованию с изучением современных наук эпохи, усвоить самые передовые европейские образовательные методики и создать национальные органы печати. Его деятельность была направлена на повышение социального, культурного и человеческого капитала мусульманских народов. Фаизханов объявил, что косность ума и мышления, узость кругозора и доктринерство являются препятствием для общественного развития. В то же время просветительская концепция Х. Фаизханова не умаляла значения исламских ценностей: религии была отведена роль регулятора общественных отношений. Его проект реформы системы мусульманского образования фактически олицетворял прообраз новометодной школы татар конца XIX в¹²⁶.

В 1880-е гг. И. Гаспринский (1851–1914) посредством личных контактов и газеты «Терджиман» предложил программу улучшения системы школьного образования мусульман. Разработка и внедрение новой системы школьного образования подразумевала ознакомление

¹²² Милли матбуғатымыз // Шура. 1908. № 17. Б. 527.

¹²³ Габдельганеева Г. Г. Татарская книга Казани в первой половине XIX века // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2012. № 3–1. С. 126–127.

¹²⁴ Габдельганеева Г. Г. Учебные руководства в системе татарской светской книги XIX – начала XX вв. // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2017. № 4. С. 38–39.

¹²⁵ Lazzarini E. Gadidism at the turn of the twentieth century: a view from within // Cahiers du Monte russe et sovietique. 1975. Vol. 16. № 2 (Apr.–Jun.). P. 247.

¹²⁶ Юзеев А. Н. Татарская философская мысль конца XVIII–XIX вв. Казань: Татар. кн. изд-во, 2001. С. 154.

широких слоев населения с основами русской и европейской культур. И. Гаспринский считал, что подъем культурного уровня народа должен базироваться на восстановлении традиционной духовности посредством проникновения просветительских идей в широкие массы населения. Традиции подлежат сохранению и развитию, так как в противном случае произойдет утрата идентичности, что приведет к вырождению нации. В основе нарратива И. Гаспринского лежала идея синтеза национальной культуры и передовых достижений западной цивилизации, стремление к совмещению западной учености и цивилизованности с восточной духовностью, основанной на исламе¹²⁷. До 1880-х гг. подобные идеи не находили широкого отклика и распространения среди мусульман Российской империи, так как основная часть консервативных имамов считала, что они приведут к размытию религиозной идентичности мусульман и, в конечном итоге, мусульмане будут европеизированы. Большинство мусульман воспринимали европеизацию как отказ от исламской традиции и вхождение в сферу влияния христианской веры в лучшем случае, а в худшем как вероотступничество от ислама и впадение в безбожие. Безбожник (кафир) терял статус, положение и права в традиционном мусульманском обществе и подвергался социальной депривации. Тем не менее, в конце XIX в. идеи синтеза западной европейской и мусульманской мысли были восприняты положительно со стороны небольшой группы интеллектуалов и предпринимателей из числа мусульман. Идеи И. Гаспринского были воплощены в жизнь и открыли доступ к образованию для тысяч молодых людей, жаждущих знаний. В последние дни падения царского режима это молодое поколение сыграло ключевую роль в общественно-политической жизни Российской империи, сосредоточив свои усилия на пути прогресса.

Идея прогресса и культ позитивного как ориентир джадидов

Идея прогресса, выраженная в культе возвеличивания позитивно-го знания, стала воображаемой категорией в умах интеллектуалов. И. Гаспринский в первом номере журнала «Терджиман» от 10 апреля 1883 г. отмечал: «Главная цель издания нашей газеты – это полезные уроки, необходимые для процесса цивилизации [российских мусульман] и донесение до российской общественности наших национальных чаяний и нужд. Путь, по которому мы следуем, очень

¹²⁷ Lazzarini E. Gadidism at the turn of the twentieth century: a view from within // Cahiers du Monte russe et sovietique. 1975. Vol. 16. № 2 (Apr.–Jun.). P. 256.

сложный и трудный, но мы начали свою работу с благословения Аллаха, начали служение истине и наукам. Соответствие деятельности газеты его целям и задачам, я оставлю на суд будущих поколений. Сейчас мы не можем дать ответ на этот вопрос и вести какие-либо категоричные рассуждения»¹²⁸.

В 1887 г. лидер мусульманской общины Санкт-Петербурга Г. Баязитов (1847–1911) издал книгу «Отношение Ислама к науке и иноверцам», а позднее в 1898 г. произведение «Ислам и прогресс» в Санкт-Петербурге, в которых он обобщил свои представления о взаимоотношениях науки и религии в исламе. Автор, ретроспективно исследуя проблему отношения ислама к науке, приходит к выводу, что ислам не противоречит и не отказывается от современных достижений науки, и не является сдерживающим фактором общественного развития. Баязитов обвиняет «явившихся так некстати в среде неустроенных и неустановившихся народов дервишей, мистиков и суфиев со своими отвлеченными учениями, быть может, прекрасными в своей идее, но ничего не дающими для жизни земной и, главное, слишком неумело примененными к народным обрядам и жизни» в том, что они стали одной из главных причин стагнации общественного развития мусульманских народов и принудили мусульман к отказу от гармоничного развития и организации общественной жизни¹²⁹. Просветитель убедительно доказывает, что мусульмане не могут позволить себе вернуться к прежней простоте жизни первых праведных мусульман, и возвращение к ней рассматривает как отказ от субъектности мусульман. Считает, что ни наука, ни религия не могли дать гармонии жизни земной и только правильное их сочетание станет причиной установления спокойствия и гармонии в жизни мусульманских народов¹³⁰. Г. Баязитов рассматривает Всевышнего и Всеведущего как источник всех наук и познаний, а служение наукам – есть видоизмененное служение Источнику: «Первое и высшее из всех знаний есть богопознание, наука – дочь религии. Дочь никогда не должна кичиться и возноситься перед матерью, как бы не стремился разум человеческий к саморазвитию и познаниям, но и им положен предел, как и самой жизни человеческой, и есть великие, сокровенные тайны между Творцом и человеком, которых никогда не проникнет и не постигнет разум человеческий... Цель Ислама – примерять науку с религией и нимало не преграждать

¹²⁸ Русия меселманнарының тэраккыяте // Шура. 1908. № 22. Б. 694–695.

¹²⁹ Баязитов Г. Ислам и прогресс. Казань: Издательство «Фэн» Академии наук РТ, 2005. С. 13–14.

¹³⁰ Баязитов Г. Ислам и прогресс. Казань: Издательство «Фэн» Академии наук РТ, 2005. С. 76.

путей ученым в их похвальных стремлениях»¹³¹. Татарский богослов указывает, что причина разрыва между наукой и религией у отдельных народов заключается в принадлежности этих народов к разным ступеням общественного развития: иногда это происходит из-за отсутствия или недостаточности познания и неправильного понимания религии. А конечным идеалом, к которому стремится человечество, и окончательной целью развития на земле является соединение религиозного и научного знаний как наиболее высших сфер духовной культуры человечества¹³².

Идея прогресса имеет долгую генеалогию в истории западноевропейской мысли. Европейские философы считали, что прогресс – это поступательное движение от низшего к высшему, от менее совершенного к более совершенному по пути, который предопределен законами истории, или активный поиск с целью улучшения и совершенствования естественных законов природы и использования их во благо человечества. Прогрессивные мусульманские мыслители в Российской империи были знакомы с идеями западных коллег через русских и османских интеллектуалов, а иногда и напрямую. В российских реалиях идея прогресса приобрела новые формы выражения. И мусульманские, и европейские мыслители XIX в. считали, что прогресс основывается на внушительных материальных данных непосредственного опыта. Однако прогресс российских мусульманских реформаторов базируется на относительно малом опыте или на его отсутствии по сравнению с другими народами, в частности, с европейскими. Российские мусульманские интеллектуалы осознавали, что их единоверцы запаздывали с прогрессом во многих аспектах общественно-политической жизни. В 1908 г. автор статьи «Развитие российских мусульман» в журнале «Шура» отмечал: «Истинно, что, прежде чем человеку или нации последовать по пути прогресса, им необходимо определить свои недостатки и признать их»¹³³. Известный религиозный и общественный деятель Г. Буби (1871–1922) искренне переживал за отставание мусульман от других народов, постоянно приводил в пример своим читателям представителей иных исповеданий, призывал учиться у них: «Народы, исповедующие другие религии, уже все проснулись. Только мы все еще продолжаем спать в клетке невежества. Другие народы, зная, что мы мусульмане, переносят наше невежество и глупости на ислам. Ибо всем нам известно, что прогресс каждого народа

¹³¹ Баязитов Г. Ислам и прогресс. Казань: Издательство «Фэн» Академии наук РТ, 2005. С. 149.

¹³² Там же. С. 150.

¹³³ Русия мөселманнарының тәрәккыйләре // Шура. 1908. № 19. Б. 596.

исходит из истинной религии, основанной на настоящей добродетели»¹³⁴. Мусульманские деятели, осознавая положение мусульман Российской империи, вдохновляли своих единоверцев на развитие и преобразования практически во всех сферах общественно-политической жизни. Они воспринимали европейский модернизм как норму, которая должна была оказать на мусульман колоссальное влияние, расширить границы их развития и сделать их более восприимчивыми для принятия новых достижений. Если европейские мыслители считали прогресс чем-то возможным и неизвестным в проекции на будущее, но прогнозируемым, то для мусульман-интеллектуалов он был вынужденной необходимостью для реформирования мусульманских сообществ по образцу европейских наций.

Оборотная сторона идеи прогресса – это, прежде всего, идеи вырождения и упадка нации, которые всегда сопровождали прогресс. Подобные идеи существуют и в западноевропейской мысли. Изначально они были объектом литературы, в частности поэзии, борьбы между сторонниками наследия античности и модерна. В Европе идея прогресса начала звучать настойчивее после того, как группа французских литературных критиков эпохи модерна отвергла идею вырождения, заявляя, что труды их современников превосходят интеллектуальное наследие античности¹³⁵. Они считали, что знания совершенствуются в каждую эпоху путем накопления опыта, античность не является олицетворением предела совершенства, и более поздние поколения, унаследовав знания более ранних поколений, добавили новые знания своей эпохи¹³⁶. Позднее границы этого спора были расширены, и он переместился в область знания и науки. Суть бурной дискуссии состояла в том, может ли современный человек конкурировать наравне с выдающимися личностями античности или может ли античный человек превосходить современного человека в интеллектуальном плане. Утратил ли современный человек свои силы и возможности по сравнению с выдающимися людьми античности? Могут ли появиться люди с интеллектуальными способностями и жизненной энергией, которые превосходят людей античности? Выродилось ли человечество, утратила ли природа свои силы и ресурсы, и являются ли они чем-то неизменным и неисчерпаемым.¹³⁷

¹³⁴ Буби Г. Хакыйкатъ. Чч. 1–8. Казань: Лито–Типография И. Н. Харитоновна, 1904–1906. С. 93.

¹³⁵ Burg J. B. The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth. London: MacMillan and Co., 1920. P. 78–79.

¹³⁶ Ibid. P. 85.

¹³⁷ Ibid. P. 79.

В поздние века были выработаны более сложные идеи регресса в западноевропейской мысли, и даже поднимался вопрос об отсутствии теории вырождения¹³⁸. Однако российские мусульманские прогрессивные реформаторы рассуждали о своих современниках-единоверцах, основываясь на былом величии мусульманской цивилизации и примере развития цивилизации европейской. Следовательно, идея вырождения преследовала их не как вероятная участь в отдаленном будущем, а как процесс, который происходил в данный момент. Суть их размышлений состояла в том, что мусульмане не смогут выжить в эпоху развития наук и рационализма при условии, что мир ускоренно развивается, а мусульмане нет.

Таким образом, вырождение не является следствием следования мусульман по нисходящей линии упадка, а результатом отсутствия прогресса у мусульман. В 1881 г. И. Гаспринский, размышляя об отчужденности и изолированности мусульман от их русских соотечественников и необходимости их развития, в качестве вопросов, требующих безотлагательного решения, отмечал следующие: «общественная и умственная изолированность мусульман, глубочайшее невежество, мертвая неподвижность во всех сферах их деятельности, постепенное обеднение населения и края и по окраинам, гибельная эмиграция»¹³⁹. И. Гаспринский считал, что вопрос об инородцах, как и о мусульманстве в России не проработан, и по нему отсутствует строго разработанная последовательная политика приобщения российских мусульман к цивилизации. Он сетует на то, что русское мусульманство не осознает и не чувствует интересов русского отечества, ему чужды русские общегосударственные стремления и идеи, и, как следствие, оно изолировано от русской мысли, литературы и от общечеловеческой культуры: «Русское мусульманство прозябает в тесной, душной сфере своих старых понятий и предрассудков, как бы оторванное от всего человечества, и не имеет иной заботы, кроме заботы о ежедневном куске хлеба, иного идеала, кроме указаний желудка»¹⁴⁰. Гаспринский отмечает, что мусульманские сообщества азиатских центров, как Константинополь, Смирна, Каир, Дамаск, Тунис опередили сообщества

¹³⁸ Bury J. V. The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth. London: MacMillan and Co., 1920. P. 89.

¹³⁹ Гаспринский И. Полное собрание сочинений Исмаила Гаспринского. Т. 2. Ранняя публицистика: 1879–1886 гг. / Гл. ред. Р. С. Хакимов; сост. С. А. Сентиметова. Казань – Симферополь: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 86.

¹⁴⁰ Там же.

русских мусульман во многих сферах, в то время как «современное состояние каких-нибудь бахчисарайцев, казанцев, касимовцев и прочих представляет нам материальную и умственную картину времен Иоанна Грозного, Ермака и Чобан-Гирея с затхлой атмосферой неподвижности и застоя»¹⁴¹.

Идеи прогресса и культа научных знаний служили связующим звеном интеллектуальной мысли для последующих поколений мусульман. Тем не менее, возникли неизбежные противоречия во время синтеза европейской и исламской традиций, которые были не решены поколением предыдущих реформаторов и стали причиной глубоких разногласий в эволюционирующем реформаторском движении. Большинство представителей раннего поколения реформаторов интернализировали исламскую традицию в изолированное мусульманское сообщество, превращая ее в неотъемлемое качество их субъектности, изучали естественные законы мирозданий с этих позиций. По этой причине наблюдалось стремление к прогрессу через примирение с тем, что предлагал развитый мир, основываясь на нормах и ценностях исламской традиции, поощрялись формы социализации, независимые от влияния института религии (литературные вечера, театральные постановки и т. п.). Таким образом, были созданы возможности и среда для новых форм общественной жизни, но баланс между авторитетами религии, с одной стороны, и науки и цивилизации, с другой.

Прогрессивная молодежь была уже погружена в культурную среду, где европейские концепты и институты стали нормой (в частности, позитивные науки). Религиозные авторитеты воспринимались как представители и регуляторы иных ценностных систем. Их отношение к европейской цивилизации не было беспристрастным – они восхищались ею. Путевые заметки Фатиха Карими являются тому свидетельством: в начале обучения в Стамбуле в 1898 г. он путешествовал три месяца по Европе. Быстрые поезда, большие заводы и фабрики, научные достижения, обустроенные и ухоженные улицы европейских городов, высокообразованные и воспитанные люди – объекты его восхищения. Ф. Карими критически оценивает положение мусульман империи, сравнивает его с европейским и заключает, что мусульмане отстали в развитии¹⁴².

¹⁴¹ Гаспринский И. Полное собрание сочинений Исмаила Гаспринского. Т. 2. Ранняя публикация: 1879–1886 гг. / Гл. ред. Р. С. Хакимов; сост. С. А. Сеитмететова. Казань – Симферополь: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2017. С. 87.

¹⁴² Tuna M. Imperial Russia's Muslims: Islam, Empire and European Modernity, 1788–1917 (Critical Perspectives on Empire). Cambridge: Cambridge University Press, 2015. P. 169–170.

Феномен личности Габдуллы Буби

История становления и развития личности Г. Буби и его детища медресе в д. Иж-Буби служит следующим ярким примером восхищения достижениями европейской цивилизации молодыми интеллектуалами. В 1890 г. молодой Г. Буби (1871–1922) закончив учебу, взял большую часть работы его отца по обучению шакирдов в медресе в д. Иж-Буби. Наряду с преподаванием он уделял много внимания самообразованию: изучал языки, общественно-политическую литературу и математику. «Будучи ученым-теологом, увлекшись математикой, ночи напролет проводил за решением геометрических и алгебраических задач», – вспоминал его ученик Дж. Валидов (1887–1932)¹⁴³. Г. Буби получал книги, газеты и журналы, которые посылал ему его старший брат Губайдулла из Стамбула. Дж. Валидов писал о том, что его учитель увлекался сочинениями А. Мидхата (1844–1913) – одного из лидеров «младоосманов». Желая преобразовать медресе своего отца в новометодную школу, он отправил в Бахчисарай к И. Гаспринскому учителя медресе М. Галимова для изучения «нового метода». Специально для этой школы было построено новое здание, в котором были предусмотрены четыре большие комнаты под четыре класса¹⁴⁴, оснащенные партами и черными досками¹⁴⁵. З. Алиев, воспитанник медресе в д. Иж-Буби, а в будущем его учитель, вспоминал: «Г. Буби преподавал в медресе арабский язык, богословие, философию религии, логику. Он внес много нового в обучение этим дисциплинам. Обучал по составленным им новым учебникам, очищенным от мусора схоластики, софизма»¹⁴⁶.

В 1900 г., заменив большинство изучаемых средневековых книг новыми учебниками, Г. Буби создал первую учебную программу медресе. Значительно сократив число часов на изучение арабского языка, ввел в расписание историю ислама, толкование Корана и хадисы. В программу также был включен целый ряд светских дисциплин с увеличением объема: алгебра, зоология, ботаника, физика, химия, астрономия. Обучение стало трехступенчатым. Первая ступень – четырехлетняя начальная школа (ибтидайя). Вторая ступень обучения – первые четыре класса в медресе (рушдийя) соответствовала неполному среднему образованию. Следующие три класса образовали

¹⁴³ Марданов Р., Рахимов С., Миннуллин Р. Бертуган Бубыйлар һәм Иж-Бубый мәдрәсәсе: Тарихи-документаль жьентык. Казан: Рухият, 1999. Б. 167.

¹⁴⁴ Гимазова Р. А. Просветительская деятельность Нигматуллиных-Буби. Казань: Печатный двор, 2004. С. 23.

¹⁴⁵ Буби Г. Буби мәдрәсәсенә тарихы. 1913–1918 // ОРРК НБ КФУ. № 207 Т. (№ 2653). 22 ктз.

¹⁴⁶ Алиев З. Истәллекләр // ОРРК НБ КФУ. № 3258 Т. 1–2 ктз.

третью ступень обучения (игдадийа), соответствующую среднему уровню духовного и светского образования. Одновременно была реформирована женская школа, в 1902–1903 учебному году была обновлена программа начального образования для девочек. Таким образом, благодаря упорству, организаторскому таланту и идее служения просвещению в начале XX в. Г. Буби и его сторонники смогли трансформировать медресе в д. Иж-Буби в новометодную школу. Медресе, как и другие татарские конфессиональные школы, не входили в государственную систему школьного образования и не находились под надзором учебной администрации. Г. Буби выстроил школьную систему, которая функционировала в неофициальной форме, где совмещалось глубокое изучение богословских дисциплин и предметов светского общеобразовательного характера.

Помимо составления новой учебной программы и реформы образовательной системы, Г. Буби вносит новшества и в жизнь деревни. В 1903 г. он установил в мечети специальный ящик для сбора пожертвований и отмечал, что это, возможно, первая попытка сбора пожертвований в российских мечетях¹⁴⁷. По сути, это была новая форма организации деятельности общины по европейским моделям управления религиозным сообществом.

К 1907 г. благодаря усилиям братьев Буби деревня Иж-Буби Сарапульского уезда Вятской губернии стала центром подготовки учителей, деятелей науки и культуры, туда приезжали представители тюркских народов со всех уголков Российской империи. Была разработана новая образовательная программа для мужской школы: предпочтение было отдано обучению дисциплинам светского характера. При поддержке местного купца М. Ахмедзяна в 1907 г. было построено большое здание для медресе (длиной 42 и шириной 21 аршин) с большим залом и 12 классами¹⁴⁸.

В декабре 1907 г. в здании медресе состоялось большое театрализованное представление – вечер-концерт со спектаклем, музыкой, песнями и плясками. В мероприятия принимали участие только мужчины. Проведение совместных вечеров учащихся мужского и женского медресе не позволялось: Г. Буби строго соблюдал эти устои. Представление было успешным, но муллы-кадимисты выразили протест по поводу дальнейших постановок, так как в них порицались отрицательные стороны общественной жизни¹⁴⁹. Из-за

¹⁴⁷ Буби Г. Буби мәдрәсәсенә тарихы. 1913–1918 // ОРК НБ КФУ. № 207 Т. 2653. 30 ктз.

¹⁴⁸ Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы татар. Казань, 1998. С. 97.

¹⁴⁹ Максудова З. Бубыйда беренче спектакль // Мәдрәсәләрдә китап киштәсе (Первый спектакль в Буби // Книжные полки в медресе). Казань, 1992. Б. 71.

отсутствия официального разрешения и нападков кадимистов спектакли больше не ставили. Г. Буби во время пятничных проповедей приводя доводы и хадисы, доказывал, что театральные постановки не являются грехом, а игра на музыкальных инструментах и слушание исполняемой музыки дозволены шариадом. Он отмечал, что эта проблема была вынесена на общественный суд рано и сейчас они вынуждены справляться с последствиями этого дела¹⁵⁰. Проблема спровоцировала бурные обсуждения и споры о театре и музыкальных инструментах. Г. Буби подчеркнул, что у них появилась возможность, ссылаясь на многочисленные хадисы, доказать, что музыка и ее прослушивание не являются греховным деянием. До этого события практически все жители этой местности считали подобные деяния запретными и греховными¹⁵¹.

Г. Буби вместе с учительским коллективом продолжали совершенствовать дело организации учебного процесса. Одновременно с развитием системы мужского образования Г. Буби создавал отдельную образовательную систему для женщин, которая ранее существовала в зачаточном состоянии и не имела системного характера. Согласно Г. Буби, просвещение и образованность женщины-мусульманки зависели от ряда причин, главными из которых выделялись ее положение в обществе и уравнивание в правах с мужчинами. Г. Буби считал, что одной из основных причин приниженого, неравноправного положения женщины в обществе, как и отсталости и невежества народа являлось отсутствие всеобщего образования и, в частности, женского.

Г. Буби полагал, что преодоление отсталости, невежества и достижение прогресса нации обеспечиваются посредством воспитания и образования женщин, создания условий и среды для их аккумуляции и приобщения к более высокой культуре. В рукописном сочинении «Женщины» Буби отмечал, что если половина нации остается необразованной, то нация окажется в состоянии полупарализованного человека. Женщина – это первый и главный наставник молодого поколения: она формирует личность, развивает умственные и физические способности ребенка, прививает ему мораль и нравственность. Мать играет ключевую и исключительную роль в воспитании человека, ее вклад не оценим¹⁵². Благодаря организаторскому таланту Г. Буби, помощи его отца и брата, за короткий срок сельское старометодное медресе было преобразовано в ново-

¹⁵⁰ Буби Г. Буби мэдрэсэсенэ тарихы. 1913–1918 // ОРПК НБ КФУ. № 207 Т. 2653. 38 кгз.

¹⁵¹ Там же. 39 кгз.

¹⁵² Бубый Г. Кадыннар. Голжа: 1916 / Өч томлык сайланма эсэрлэр. 1 том. 2 кисэк // ОРПК НБ КФУ. № 208 Т. 285 кгз.

методную школу, создана отдельная система женского образования. Профессор Я. Коблов отмечал: «Медресе было выдающимся центром мусульманского просвещения. До той высоты, на которую поднялось Иж-Бобинское медресе в период своего расцвета, не доходило ни одно медресе Приволжского края»¹⁵³.

Дж. Валидов, оценивая богословские изыскания Г. Буби и З. Камали, отмечал: «Здесь имеет место не только отречение от старой схоластики, не только стремление к чистому и честному пониманию ислама, но и тенденция к полному примирению ислама с современной европейской культурой. Они видят в Коране ту центральную исходную точку, из которой берет начало прогрессирующая человеческая культура. В этих двух медресе Коран толковался по самой новой моде; его айатам придавались самые невероятные значения в целях осуществления идей нового времени»¹⁵⁴.

Современник Г. Буби З. Камали заявлял, что мусульманский шариат в соответствии с законом стремления к совершенству будет прогрессивно развиваться как следствие накопления опыта и новых знаний. Исламская религия никогда не станет препятствием к прогрессивному развитию человечества, возможно, в результате постоянной работы по согласованию религиозных норм с требованиями времени она станет двигателем прогресса¹⁵⁵.

Размышляя о месте и роли индивидуальной ответственности человека в бытии, намечая пути прогресса мусульманских народов, Г. Буби пришел к заключению, что возврат к первоначальной чистоте религии и ее очищение от позднейших наслоений является действенным и необходимым условием для преодоления косности, обскурантизма и невежества народа. Он, будучи последователем и популяризатором идейного наследия Ш. Марджани (1818–1889), считал, что ислам – это религия, которая призывает к принципам равенства, братства в обществе и побуждает к социальной справедливости. Ислам распространяет здоровые отношения в мире, наполняет его светом равенства, истинной цивилизации и настоящей культуры¹⁵⁶. Г. Буби, как и его современник, египетский религиозный деятель М. Абдо, утверждал, что обращение к разуму – это одна из прочных и обязательных основ исламской религии. Ислам, как самая высшая божественная истина и естественная религия

¹⁵³ Коблов Я. Д. Конфессиональные школы казанских татар. Казань: Центр. тип. 1916. С. 95.

¹⁵⁴ Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы волжских татар (до революции 1917 г.). М.; Петроград: Госиздат, 1923. С. 96.

¹⁵⁵ Камали З. Философия ислама: в 2 т. Т. 1: Часть I. Философия вероубеждения / пер., вст. сл., прим. и ком. Л. Алмазовой. Казань: Татар. кн. изд-во, 2010. С. 144.

¹⁵⁶ Буби Г. Хакыйкатъ. Чч. 1–8. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1904–1906. С. 138.

удовлетворяет естественные потребности человека, развивает его духовные и физические начала – есть истинный и чистый ислам. Как и его предшественник Ш. Марджани, Г. Буби рассматривал разум в качестве решающего и единственного источника познания истины. Однако следует отметить, что Ш. Марджани и Г. Буби не выходили за пределы теологического рационализма и были ориентированы на преодоление узости и догматичности традиционного мышления, на развитие полиментарного (polimentary) сознания мусульманского общества.

Г. Буби воспевал человека, его способности, силу разума и доказывал их безграничный характер. Прогресс человечества, считал он, не имеет границ, также как безграничны возможности человека как личности. Всевышний, наделив человека силой разума, не ограничил его возможности и способности для бесконечного продвижения в саду жизни, поэтому человеческая природа свободна в стремлении к новым высотам. Всевышний наделил людей чувством ответственности в исполнении своих обязанностей и соперничества: каждый человек стремится опередить конкурентов в делах, которые, по его убеждению, являются благими и полезными для общества. На деле прогресс, какой мы видим сегодня в мире, – это итог сил и способностей человека, а также результат выполнения им своих обязанностей¹⁵⁷. Философ выводил бесконечность познания из всемогущества Бога. Бог, в его понимании, – это созидатель, заложивший добрые начала, способности в человека. Человек же не должен полагаться только на него, проводя время лишь за молитвами, ему следует развиваться и способствовать прогрессу общества. Истинная религия способствует развитию человечества: если религия претендует на истину, направляющую человека на праведный путь, она не выйдет за пределы естественных законов и объединит две стороны человеческой жизни: постоянное стремление к хорошей жизни в этом мире и блаженству в потустороннем. Такая религия побуждает человека к совершенству и называет вещи своими именами: разумную вещь – мудростью, а неразумную – глупостью. Мудрость станет одной из капель божественного проявления, а невежество – самым презренным и ненавистным качеством на этом свете. Человек не согласится с застоем мысли в деле освобождения разума и мысли, будет предостерегать лентяев и мукаллидов (людей, некритиче-

¹⁵⁷ Буби Г. Хакыйкатъ. Чч. 1–8. Казань: Лито-Типография И. Н. Харитоновна, 1904–1906. С. 184–185.

ски воспринимающих традиции мазхабов) от наказания, которое ожидает их в обоих мирах¹⁵⁸.

Таким образом, молодое поколение сторонников прогрессивных реформ концептуализировало прогресс не как слияние двух традиций, а как линейный путь, по которому развивались народы на разных скоростях. Европа выступала драйвером этого процесса. Г. Буби отмечал: «Счастье следует искать в приобретении, торговле, ремеслах и промышленности, как это делают цивилизованные народы нашего времени и как это делали мусульмане первых поколений»¹⁵⁹. Теоретические положения религиозного реформаторства и просветительства, развитые Ш. Марджани и продолженные его единомышленниками, нашли свое отражение и воплощение в идеологии и практике джадидизма. Джадидизм как новое общественное явление, тесно переплетенное с политикой, моралью, правом, практикой общественной жизни и осмысленное с позиций задач общественного прогресса, равенства и свободы, стал духовным ориентиром для прогрессивно настроенной интеллигенции. В этой конструкции идеи прогресса и культа знаний заняли ключевую позицию и стали одними из движущих сил религиозного активизма мусульманских народов Российской империи. На этом линейном пути прогресса религии была отведена вспомогательная роль. Представители религии не отказывались от нее полностью или публично, религия оставалась неотъемлемой частью их субъектности. Во время индивидуального поиска и приемлемых путей развития для своих народов интеллектуалы пересмотрели приоритеты предыдущего поколения, стремясь к сочетанию исламской традиции с позитивными науками современности – тем, что они называли европейской цивилизацией. Когда эти попытки не увенчались успехом, религии была отведена второстепенная роль, и произошел переход на следующий уровень политически мотивированных идеологий. Джадидизм как политическое реформаторство и процесс секуляризации привели общественность к вопросам о самоопределении мусульманских народов России, заменив религиозно-культурную идентичность новой национальной.

¹⁵⁸ Буби Г. Хакыйкагъ. Чч. 1–8. Казань: Лито-Типография И.Н. Харитоновна, 1904-1906. С. 185.

¹⁵⁹ Там же. С. 95.

1.3 ЭВОЛЮЦИЯ СТОЛПОВ РОССИЙСКОЙ ИСЛАМСКОЙ ТЕОЛОГИИ В КОНЦЕ XIX-НАЧАЛЕ XX ВВ. (К ВОПРОСУ ОБ ИХ ПРИРОДЕ, ТЕНДЕНЦИЯХ РАЗВИТИЯ И «ТРАДИЦИОННОСТИ»)

Д. Р. Гильмутдинов

Условия появления «новой теологии»

Сегодня мусульман всего мира как общину объединяют Коран, сира (биография Пророка) и формы поклонения (пять столпов ислама). Всё остальное в разной степени разделяет – праздники часто разнятся по дате, нормы поклонения основываются на противоречащих друг другу хадисах, исходя из специфики правовых школ. Обычаи, религиозные авторитеты прошлого и настоящего, формы обучения и т. д. не совпадают не только по регионам, но и по времени в одном и том же культурном пространстве.

Предки современных татар приняли ислам более тысячи лет назад. Об исламе в Волжской Булгарии красочно свидетельствуют «Кыйссаи Юсуф» (Сказание о Юсуфе) и «Путешествие Ибн Фадлана на Волгу». Однако большинство памятников религиозной интеллектуальной сферы безвозвратно утрачено. Даже если бы этого не произошло, в современных медресе и исламских ВУЗах предпочитают написать новое пособие на основе современных зарубежных аналогов, а не адаптировать дореволюционные издания. Если же возникает к нему интерес, то его опубликуют в другой графике, в упрощенной форме или в переводе на русский. По сути это будет уже новое произведение, приспособленное под современный тип «горизонтального знания», соответствующего современным реалиям, но лишённого фундаментальной глубины. Мы находимся на крайнем пределе реформирования – оторвавшись от прошлого, используем его как некий «фетиш», источник собственной креативности, который, хоть и максимально облегчённый и «просвещённый», не может претендовать на превращение в «объект культурного наследия», так как мы его подменяем упрощёнными и адаптированными к современности версиями.

Текстовая история ислама и исламский активизм связаны с комментариями к доктринальным источникам, с помощью ярких примеров более просто и подробно доводящими до читателя религиозные принципы и нормы, и переводами ключевых текстов на национальные языки. Если раньше для восприятия и трансляции коранической реальности были необходимы знание религиозной традиции, смыслов откровения, чёткое логическое миропонимание, интеллектуальное богатство, практический опыт и житейская мудрость, то для новых условий – переводческий и писательский талант. Востребованность переводчиков – признак культурного разлома, создания «диалектного» ислама. Ощущение и «проживание» этого разлома и поиск «лекарства» против доминирования культурно иных наций актуализировали идею исламского единства и важности материальной жизнедеятельности.

Для исследователя религиозная жизнь татар «оживает» начиная с периода признания за исламом официального статуса и основания центрального регулирующего учреждения¹⁶⁰. Для татар-мусульман ключевыми фигурами интеллектуального религиозного «активизма» являются Габденнасыр Курсави и Шигабутдин Марджани. В историко-биографических справочниках их имена, как и, в меньшей степени, имена большинства других имамов, вошедших в «золотой фонд» и ставших эпонимами богословской традиции, связываются с именами двух «обновителей» (муджаддидов) – имамов Аль-Газали и Аль-Раббани. Мы согласны с мнением одного из продолжателей Ш. Марджани Мурата Рамзи¹⁶¹, что обновления в исламской истории случались регулярно – требовалось совместить религиозную истину и вызовы времени¹⁶².

«Вечных» комментариев и переводов не существует. Логически выверенные труды пользуются авторитетом, но в какой-то момент требуется нечто, связанное с их общественной повседневностью. Появляются более недолговечные книги, комментирующие исторические события для того, чтобы в дальнейшем опять возродить

¹⁶⁰ До последней четверти XVIII века татарское богословие полностью не изучено. Для изучения же его последующего развития принципиальную роль сыграла монография М. Кемпера «Суфии и учёные...». О ситуации до этого есть лишь общие замечания у Р. Фахретдина и Ш. Марджани. В целом, отдельных личностей имамов и богословских трудов этого времени не известно. На наш взгляд, можно сказать, что исламский активизм этого периода носил несанкционированный властью, нелегальный (или, скорее, металегальный) характер. Отсутствие компромисса не могло образовать некую стабильную систему, которую подразумевают сам термин "религиозный активизм". Однако, на наш взгляд, он и не представляет собой некие институциональные формы, которые являются лишь условиями его появления.

¹⁶¹ См. Гильмутдинов Д. Р. После Марджани (Маркеры религиозного сознания татар-мусульман в эпоху джадидизма) // Исламоведение. 2019. Т. 10. № 2. С. 47–58.

¹⁶² См. М. Рамзи. Инсаф. С.-Петербург: Тип. Боратынского, 1902. С. 6–8.

интерес к вечным истинам, которые будут вновь интерпретироваться по-новому или по «забытому старому». Ш. Марджани понимал, что один из авторитетных арабских толкований Корана «Тафсир Аль-Байдави» (другое наименование – «Тафсир Казый»), который широко распространился среди татар, отличается чёткостью и структурированностью (поэтому и знал его отрывки наизусть)¹⁶³, но достаточен ли он был для татар-мусульман (как по форме, так и по содержанию)? Тяжеловесный арабский язык, текстовая и смысловая перегруженность¹⁶⁴ уже не были востребованы обществом. Сначала произошло избавление от персидского языка в фетвах (в религиозных постановлениях)¹⁶⁵. Затем наступило время освобождения от арабского языка в понимании священных текстов. Процесс шёл тяжело, но уже Г. Курсави сделал первый перевод на тюркский язык «Хафтияка» (сборник основных сур Корана), опубликованный через полвека – в 1861 году. Перевод, на наш взгляд, должен был служить для освоения первоначальной религиозной грамоты, как практическое пособие по знакомству с арабским языком и методам религиозного поклонения¹⁶⁶. Однако, облегчённый Коран в переводе не мог быстро не заменить арабский тафсир. В дальнейшем арабская графика языка тоже была «отчуждена». «Национализация» религии, а затем и жёсткая институционализация и русификация привели к появлению альтернативы коранической истине в виде советской этики и идеологии. В комментариях к хадисам начала XX века стремление к «облегчению текстов» было настолько актуальным, что, независимо от содержания, связи с пророческой традицией, этот призыв не оспаривался.

Реформирование у татар, как правило, связывается с «джадидизмом», общественно-религиозным движением у тюрок-мусульман в дореволюционный период. Некоторые начинают это обновление с конца XVIII века, с Г. Курсави, который боролся с бухарской «схластикой», хотя сам термин появляется лишь в последние десятилетия XIX века, полностью раскрывшись лишь в начале XX. Сегодня он связывается с секуляризацией, появлением национальной светской культуры и некой формы национальной государственности. Однако до приобретения последней «джадидизм» долгое время носил харак-

¹⁶³ См.: Фәхретдин Р. Асар. Казан: Рухият, 2006. Т. 3. Б. 154.

¹⁶⁴ См.: Фәхретдин Р. Дини вә ижтимагый мәсьәләләр: сайланма хезмәтләр. Казан: Рухият, 2011. Б. 26.

¹⁶⁵ Первый муфтий был последним, кто выводил фетвы на персидском, за что ему сильно досталось от Р. Фахретдина.

¹⁶⁶ К слову, Курсави написал толкование книги по «усуль фикх» «Мухтасар аль-манар» также в виде учебника.

тер педагогической методологии татарских медресе. Из этой череды обновлений неверным будет выделять «джадидизм» как секуляризацию, модернизацию и появление национальной идеологии. Это переоценка собственной значимости, ведущая к подмене латентного обновления, настраивания исламского мировоззрения устремлением к фантому идеологии прогресса и совершенства человеческой природы. К исламской идеологии и её локальной традиции эти цели не имеют прямого отношения. С этой точки зрения важны идеологические рамки «джадидизма», которые обозначил А.-Х. Максуди, а мы назвали его «гештальтом»¹⁶⁷. В принципе, это продолжение линии Г. Курсави и Ш. Марджани, которые боролись с привнесением в ислам человеческих факторов, таких, как автономное мышление и элементы других религий и культур. А.-Х. Максуди же отделил этот «гештальт» от интернациональных социалистических и индивидуалистских движений.

Консервативные философы (А. Маккинтайр¹⁶⁸ и др.) говорят о сломе нарратива в период колониализма и глобализации. Привычная повседневность меняется, а общественным деятелям, писателям, богословам и социальным философам для донесения своих идей до общественности необходимо вводить читателей в общепринятый в прошлом смысловой контекст, достраивать ментальную реальность, системность которой была разрушена вторжением причинности и государственного, идеологического, внутрисемейного и других «активизмов». Исламской умме необходимо было дать ответ или хотя бы продемонстрировать реакцию на эти новые явления. Если мы берём исламскую составляющую коллективной идентичности, для татар главными её антагонистами были религиозная (монгольское язычество и русское православие) и политическая (борьба с влиянием местной доминирующей культуры). Общая тенденция была следующей – арабский классический ислам (символом которого для татар может служить тафсир Ат-Табари) болгарского периода разделился на консервативный схоластический ислам и разные формы обновления. Ат-Табари – единственный богослов, упоминаемый в популярной у татар книге «Кыйссаи Юсуф», фактически первой богословской работе болгарского периода. Он написал самый первый тафсир в исламском мире, построив его на основе предания (описывал только имевшиеся мнения предшественни-

¹⁶⁷ См.: Гильмутдинов Д. Р. Память и повседневность. Формы актуализации/деактуализации общинных и корпоративных идентичностей мусульман Казанской губернии в 1885–1914 гг. // Минбар. Исламские исследования. 2020. № 13 (1). С. 79.

¹⁶⁸ См. Маккинтайр А. После добродетели: исследования теории морали. М., 2000. 383 с.

ков). Его упоминание в XIII в. у татар говорит о том, что у них не сформировалась отдельная богословская школа – они заимствовали, знакомились с зарубежной. Со времени монголов схоластика была связана с богословскими трудами Средней Азии. Индивидуальное понимание, критика схоластов-татар того времени сегодня не изучена и не известна. Обновленческие формы в виде особых взглядов, интерпретаций и трудов возникают как минимум в XVII в., получив в XVIII в. более или менее полное развитие. Они и были ответом на вызовы извне, которые стали очевидны во второй половине XIX века.

Две ступени эволюции классических религиозных жанров у татар

Логика истории, под которой нужно понимать рост степени «всеобщности» знаний и мировоззрения, взаимопонимания человека человеком связана с быстротой усвоения общепринятой «картины мира» и применения (упрощения, алгоритмизации) перенятого (у предков или соседей) мировоззрения. Это ускорение происходит не только в силу материального прогресса и реформ, а в том числе посредством завоевания. Последнее (по своей сути «деградация религиозного») в дальнейшем может проявить себя как реформаторство. В этом смысле для татар российское завоевание оказалось повторением монгольского для мира ислама. В России с момента сближения и принятия друг друга русского государства и татар-мусульман между внутренней политикой и религиозностью правоверных возникла зависимость. Сложился известный парадокс – смягчение отношения власти к мусульманам, со времени правления Екатерины II ознаменовывалось меньшей привязанностью самих мусульман к своим текстовым авторитетам. Это явление само по себе уже можно назвать неким элементом модернизма и секуляризации. Признание ислама российской императрицей и основание Оренбургского магометанского духовного собрания (прообраза современных муфтиятов) были условиями, приведшими Г. Курсави к элементам исламского «народничества» с призывами к неограниченному «иджтихаду», т. е. к свободной интерпретации Корана и Сунны без привязки к прошлым авторитетам. В реальности уже в это время оригинальных текстов пишется все меньше. Непревзойдённые авторитеты сначала обозначаются, затем ограничиваются в числе. Вычленение отдельных авторов в конкретных трудах приводит к разочарованию в других авторитетах, а затем и в «каламе», богословии как таковом. Спон-

танно возникает желание возвращения к первоисточникам – Корану и Сунне. Вполне естественно происходит дихотомия на старейшин и младореформаторов¹⁶⁹.

Попробуем проследить незаметную на первый взгляд, но довольно характерную революцию в умах, происходящих параллельно восприятию технических новшеств. В отличие от философского и научного мировоззрения, изменения которых носят революционный характер, в исламском богословии можно заметить лишь изменение неких трендов. Ключевые фигуры продолжали обладать своей значимостью. Можно заметить лишь постепенный уход старых авторитетов на задний план. Так, например, «Тафсир Аль-Байдави» и «Тафсир Ан-Насафи» (другое название – «Тафсир Мадарик») продолжали использоваться при создании наиболее известных татарских «витринных» тафсиров, а имам Аль-Газали, как и прежде, пользовался значимым авторитетом (например, у Г. Буби или Р. Риды и журнала «Аль-Манар»). Однако, общественное внимание к ним становится ограниченным. Прежние авторитеты занимают место в ряду других. Вызывают интерес, переводятся и публикуются и новые авторы. Это заметно практически по всем направлениям религиозного сочинительства – экзегетике Корана (тафсиру), хадисам, богословским трудам и авторитетности тех или иных авторов. Толкователи времени Ш. Марджани выбирают себе условно «авторитетных» учёных домонгольского периода: в Коране – Аль-Байдави и Ан-Насафи, в хадисах Аль-Багави и Хатиба Ат-Тебризи, в богословии – имамов Аль-Газали и непосредственного учителя, имама Раббани¹⁷⁰. Период «джадидизма» и облегчения (реформ) схож с периодом упадка богословия времени «установления монгольской власти» – используются часто критикуемые комментарии Ад-Даввани, Али Аль-Кари, Ас-Суюти, османских авторов и т. д. Появляются смелые и утилитарные сборники хадисов, например, «1001 хадис», составленный генералом турецкой армии Мухаммадом Гариф беком. В качестве символа богословия «джадидизма» можно назвать известного египетского реформатора Мухаммада Абдо. У него учились (например, Р. Рида, З. Кадыри, З. Камали), его часто переводили. Его книга «Таухид»

¹⁶⁹ Вопрос критики схоластики в исламе является одним из самых изученных, поэтому мы не будем на нём останавливаться.

¹⁷⁰ Вообще, можно сказать, что татарское богословие разных времён использовало труды, имеющие одинаковые корни, традицию комментирования. Например, золотоордынский богослов Махмуд Аль-Булгари в книге «Нахдж Аль-Фарадис» (Путь в рай) приводит два главных источника. Это «Масабих ас-сунна» имама Багави (дополненный Хатибом Ат-Тебризи и прокомментированный муллою Али Аль-Кари, о циркуляции которых у татар см. в параграфе про хадисы) и «Ихья улюм ад-дин имама Аль-Газали. Одним из второстепенных источников для М. Аль-Булгари был имам Аль-Калабади, основной авторитет для Г. Курсави.

(Единобожие) была переведена несколько раз на татарский, став основой по акыде (вероучению) в реформированных медресе.

Переводчики, как и издатели тоже вносили свою лепту «народнизации» – вместе с типографскими и богословскими ошибками приводили примеры из быстротекущей жизни и были нацелены на массовое мировоззрение городского обывателя. «Джадиды» и «кадимисты» критиковали друг друга, не замечая, что сами являются продуктами своей эпохи, эпохи рынка, предпочтений простонародья, что между ними больше общего, нежели различий. Источниковые вкусы татар-мусульман, зафиксированные татарскими общественными деятелями, позволяют прочувствовать мировоззренческий сдвиг, во многом повторяющий прежний богословский водораздел, вызванный монгольским завоеванием. Необходимо оговориться, что принятие XIII в. за время начала нового этапа исламского богословия является распространённым в литературе¹⁷¹. Эпоха классического богословия в это время заканчивается. В плане же использования богословских трудов этих времён как авторитетных для доказательства своей позиции богословами периода модернизации является проблемой, требующей дальнейшего изучения. Можно лишь сказать, что даже Ш. Марджани в книге «Зрелая мудрость», критикуя появление философских методов в каламе, очень высоко ставил время нефилософской исламской теологии, выделяя таких продолжателей салафов, как Абдулла б. Сагид Аль-Киялиби, Абу Аббас Аль-Каланиси и Харис б. Асад Аль-Мухасиб¹⁷².

Обычно в научной и общественно-политической литературе, а также богословии со времени Марджани религиозные труды разделяются на схоластические и «полезные». Критикуются старые книги, наполненные не только мифами и выдумками, но и недостоверными хадисами, бездоказательными суждениями и отжившими свой век темами. Однако, данная критика не позволяет проследить всю цепочку трансформаций. Непонятно почему, критикуя схоластические произведения, Ш. Марджани использовал их в преподавании в медресе¹⁷³, а Г. Курсави вообще любил их цитировать для доказательства своей позиции¹⁷⁴. По-видимому, для первого они служили некой отправной точкой, отталкиваясь от которой можно

¹⁷¹ Например, в Haidar Y. The Debates between Ash'arism and Maturidism in Ottoman Religious Scholarship: A Historical and Bibliographical Study. PhD thesis. Australian National University, 2016. P. 11–12.

¹⁷² Марджани Ш. Аль-Хикма ал-балига Аль-джанния фи шарх Аль-гакаид Аль-ханафия. Б. 56.

¹⁷³ См.: Гильмутдинов Д. Р. После Марджани. С. 50.

¹⁷⁴ См.: Курсави Г. Китаб Аль-лявах. Б. 18; Курсави Г. Шарх Аль-гакаид Аль-джадид. 4 б.

выстроить наилучшее мировоззрение¹⁷⁵. Для второго эти авторы являлись авторитетными имамами, классиками (хоть его взгляды часто шли вразрез с ними).

Идущие в Среднем Поволжье процессы будет уместно спроецировать на близких в этническом и религиозном отношении турков-османов. Они оказались в чуждом окружении (хоть и, в отличие, от татар-мусульман, сами были носителями силы, властных и военных возможностей). Также, как на северной исламской периферии, схоластика в Османской Анатолии к XVII в. стала ассоциироваться исключительно с ашаритской версией вероубеждения¹⁷⁶. Ахмад Баяди-заде (ум. в 1687 г.) резко противопоставил очень распространившемуся ашаризму близкое ханафитам мировоззрение Аль-Матуриди. Однако и он, также, как татарские богословы, постепенно предпочитая труды Аль-Матуриди, больше всего цитирует комментарии ашаритских учёных Ат-Тафтазани, Аль-Джуржани, Аль-Хаяли и других¹⁷⁷. Таким образом, из-за специфических исторических условий матуридистская акыда не была самостоятельным, целостным и завершённым мировоззрением, которое стало бы частью менталитета большинства. Оно постоянно испытывало давление более догматичной, нивелирующей различия менталитетов идеологии ашаризма. Однако последняя в первой половине XIX в. уже рассматривался как чистый детерминизм¹⁷⁸. Возрождение «матуридизма» стало визитной карточкой османских земель в XVIII–XIX веках. Татары же, близко принимая наследие Матуриди, шли дальше даже этого имама в понимании «единобожия».

III. Марджани был последним из крупных татарских богословов, который писал на арабском языке и сторонился упрощенных шаблонов. Хотя его в основном считают предтечей «джадидизма», он защищал «таухид» (единобожие), как имамы Аль-Газали и Ар-Ра-ббани, а не мобилизовывал массы упрощенной интерпретацией. У него не было выдающихся учеников. Последующее татарское богословие, ориентированное на глубокую связь с традицией, по нашему мнению, «ушло» из России¹⁷⁹. Высоко оцениваемый современ-

¹⁷⁵ Учебники по религиозным предметам для татар всегда носили характер некоего временного соответствия потребностям. Они никогда не были идеальными, вследствие чего требовались комментарии, толкования и наличие самой персоналии преподавателя в медресе. Таким образом, несоответствие учебников потребностям общества и нуждам своего времени это постоянная проблема.

¹⁷⁶ Haidar Y. The Debates between Ash'arism and Maturidism in Ottoman Religious Scholarship: A Historical and Bibliographical Study. PhD thesis. Australian National University, 2016. P. 138.

¹⁷⁷ Ibid. P. 162.

¹⁷⁸ Ibid. P. 199.

¹⁷⁹ См.: Гильмутдинов Д. Р. После Марджани. С. 52.

менными учёными и общественными деятелями татарский богослов Муса Бигиев был одним из учеников М. Абдо. Идеи, развитые Бигиевым, высказывали некоторые прежние татарские богословы. Например, Ш. Марджани также упоминает о временности пребывания людей в аду и целях шариата. Однако, на наш взгляд, Бигиев развивал только новомодные идеи. Как одного из представителей «джадидизма», его не интересовали чисто богословские вопросы. В отличие от Ш. Марджани, он не затрагивал вопросы «акыды» (вероучения), его взгляды были больше связаны с политикой, наукой и практической пользой. Если Ш. Марджани использовал тот минимум обязательной религии, то М. Бигиев использовал тот максимум необязательного в религии, то, что желательно для успеха мусульман в мирской жизни. У него не было цели защиты правильного мировоззрения. Он настолько упрощенно отразил основной тренд прежнего богословия на возвышение «веры» (имана) по сравнению с другими элементами религии, что вызвал отвращение большей части единоверцев. Другой, более классический татарский богослов Мухаммад Мурад Рамзи Аль-Мекке в серии статей, посвящённых своему коллеге, упоминает тех, с кем сблизился М. Бигиев в период своего длительного путешествия по мусульманским и европейским странам. Это сануситы (к которым Рамзи относит шейха Фалиха из числа людей жёлтого («ахль ас-сафран»), главу одного из военизированных бедуинских племён, сотрудничавших с европейцами), сторонники индийских салафитов (Хасан Сиддык хан и др.), ученики Дж. Аль-Афгани и М. Абдо и профессора Сорбонны¹⁸⁰. Подобная смесь представлений о военном джихаде, господстве естественных законов и системности богословия сформировала сознание М. Бигиева. Активизм, объединяющий татарских исламских новаторов с зарубежными единоверцами, подтверждает нашу гипотезу о связи реформ с разрушением традиций.

Несмотря на то, что мы отказываем религиозной мысли «джадидизма» в богословской основательности, результаты деятельности религиозных активистов последующих после Ш. Марджани поколений предреволюционного периода России сегодня очень востребованы. Татарские тафсиры, сборники хадисов, произведения богословов очень популярны. Несмотря на имеющиеся сложности (арабская графика, сложные выражения и т. д.) они вызывают интерес

¹⁸⁰ См: Мухаммад Мурад Мәккә. Мусага Мәккә пулеметы // Дин вә мәғыйшат. 1910. № 30. Б. 467–469.; № 31. Б. 488–489; № 32. Б. 508–511; № 33. Б. 524–526; № 35. Б. 551–553; № 36. Б. 573–575; № 37. Б. 583–585; № 39. Б. 616–619; № 40. Б. 634–635; № 41. Б. 646–649; № 42. Б. 665–667; № 45. Б. 715–717; № 46. Б. 736–737.

и сочувствие у мусульманской общественности, хотя сегодня ислам лишь одна из сфер, а не элемент повседневной жизни широких масс.

Тафсиры

Татарские тафсиры (написанные на татарском языке) сегодня вызывают неподдельный интерес исследователей¹⁸¹. Они являются ключом к пониманию Священной книги мусульман, а значит и всей религии, вечной истиной и сокровищницей тысячелетней мудрости. «Витринными» татарскими тафсирами, по нашему мнению, можно считать «Аль-Иткан фи тарджимати-л-Куран» (Совершенство в переводе Корана) Шейхульислама Хамиди и «Тасхиль Аль-Баян» (Облегчение понимания) Мухамматсадык Иманкули. Ещё в 1885 г. был написан полный тафсир Корана Хусейна Амирханова под названием «Фаваид» (Полезь), однако это был скорее сухой перевод. Дополнительной информации он несёт очень мало¹⁸². Хотя сегодня ощущается некий недостаток в качественном комментарии на татарском языке, объясняющем сложные отрывки для обычных верующих, что отражено не только в новом издании ДУМ РТ «Калям шариф. Смысловой перевод»¹⁸³, но и в газетных статьях¹⁸⁴, тщательное

¹⁸¹ Ахунов А. Коран по-татарски // Татарский мир. 2004. № 4. URL: <http://www.tatworld.ru/article.shtml?article=496> (дата обращения: 06.06.2020).

¹⁸² Он, по-видимому, очень похож на широко распространившийся сейчас так называемый «Тафсир Нугмани», на наш взгляд, скорее литературное произведение, а не научное толкование, подобное его двум «витринным» аналогам. Многие считают, что обобщённость, краткость, неточность и буквализм современного «Тафсира Нугмани» связана с тем, что он отредактирован М. Мофлихуновым по образцу салафитских тафсиров XX века и, по сути дела, лишён традиции татарского комментария. Однако, ситуация не так уж проста. Проблема в том, что он, как и перевод Корана И. Ю. Крачковского на русский язык, стал достоянием широких слоев населения, не имеющих возможности дать переводам требуемую оценку (именно в этом видел опасность А.-Х. Максуди в начале XX столетия). Однако, являясь очень своеобразным памятником татарской религиозной литературы, «Тафсир Нугмани» имеет черты татарского богословского наследия. По мнению некоторых «Хафтияк» Г. Курсави, судя по ссылкам, основан на «Тафсире Аль-Байдави». Однако, дополнивший его до полного тафсира ученик Г. Курсави мулла Нугман использовал другие, не характерные для нашей местности списки тафсиров. Сам автор пишет, что источниками послужили «Маснави» Мавляны Джаялетдина Руми (Мавляви); тафсиры Мубарака Абу Сагадата Ибн Асира Аль-Джазари (XIII–XIV вв.) – брата известного историка Ибн Асира «Аль-инсаф фи джам байна-л-кашф ва-л-Кашшаф»; Абу Лейса Ас-Самарканди (X в.) «Бахр ал-гулюм»; и Мухаммада б. Ахмада Аль-Куртуби (XIII в.) «Джами ли ахкам ал-Куран». Большинство авторов связаны с периодом монгольского нашествия. Эти тафсиры очень разные: «Аль-инсаф» основан на тафсирах Аз-Замашари и Ас-Саглаби, источники, широко используемые у татар; «Бахр аль-гулюм» – тафсир на основе предания (мнение автора тафсира не является необходимым); а Аль-Куртуби написал тафсир, основанный на «фикхе» (предписаниях и формах поклонения). Таким образом, в сурах, которые были переведены муллой Нугманом мог быть пробел в теме вероучения, которого нет в «Хафтияке» Г. Курсави.

¹⁸³ Издание «Калям Шариф. Перевод смыслов» на русском языке от ДУМ РТ поступило в продажу URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_23259.html (дата обращения: 21.08.2020).

¹⁸⁴ Мусульмане Казани жалуются: у Корана нет тафсира, татарского толкования священной книги. URL: <https://kazan.aif.ru/society/details/436168> (дата обращения: 21.09.2020).

изучение «витринных» тафсиров начала XX века говорит об отсутствии лакуны – они вполне заполняют эту нишу и удовлетворяют потребность. Тафсиры полны и достаточно исчерпывающи для тех, кто не может пользоваться арабскими аналогами. На наш взгляд они являются аутентичными произведениями, характеризующими мировоззрение татар на этапе реформирования, хотя многие пишут о чуть ли не прямом переложении этих толкований с персидских (тафсир Хусаина Ваиза Аль-Кашифи¹⁸⁵) или арабских (книга Дж. Ас-Суюти «Аль-Иткан»¹⁸⁶) аналогов. Источниками для них были многие толкования, на которые авторы сами и ссылаются в тексте. Иманкули в предисловии перечисляет следующие источники, помимо рукописи тафсира Аль-Кашифи, которую по какой-то причине он не смог полностью перевести: «Зубдат аль-асар» (летопись историка XVI в. Абдуллы Аль-Балхи), «Тафсир Аль-Байдави», тафсир «Аль-Кашшаф», «Мадарик», «Тибйян» Мухаммада эфенди Аль-Интаби (к. XVII в.)¹⁸⁷ и «Аль-Иткан» Ас-Суюти. Хамиди часто ссылается на бухарского учёного X века Аз-Захиди (по месту и времени схожего с автором одного из первых тафсиров – Ан-Насафи), для татар символично тем, что он оказался антагонистом Ш. Марджани – на риваят (передачу хадисов) Аз-Захиди опирались сторонники оставления ночной молитвы, которые не считали обязательным чтение пятого намаза в северных широтах. От него Ш. Хамиди берёт, например, очень интересное понимание арабского слова «субхан» (лишенный недостатков), которое является состоящим из «суб» (звук восхищения у арабов) и «хан» (то же междометие у персов)¹⁸⁸. Известные дореволюционные богословы сумели удовлетворить запросы как сторонников крайнего обновления и научно-технического прогресса (Ш. Хамиди), так и суфиев, любителей поучительных рассказов. Эти тафсиры повторяют и дополняют друг друга (поскольку имеют одни и те же источники). И тот, и другой используют «Тафсир Аль-Байдави» и «Тафсир Ан-Насафи» в качестве основы.

Однако самым распространенным толкованием в середине XIX века, а, скорее всего, и до этого был «Тафсир Аль-Байдави».

¹⁸⁵ Об этом говорят и пишут Адыгамов А. (http://dumrt.ru/ru/help-info/theology/analytics_1096.html), Ахунов А. (Указ. Соч.) и др.

¹⁸⁶ См., напр., Батыркаев Т. Кораническая экзегетика мусульман Поволжья и Приуралья (конец XVIII – начало XX вв.). URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/14/batirkaev.htm (дата обращения: 03.07.2020).

¹⁸⁷ Мехмед Интаби написал на османском расширенную версию тафсира Аль-Байдави, акцентируя больше на вопросы фикха. Его можно назвать популяризатором тафсира Аль-Байдави в османских медресе.

¹⁸⁸ Хамиди Ш. Эл-иткан фи тәржемат эл-Коръэн. Б. 46.

Об этом свидетельствует скрупулёзная фиксация предпочтений источников среди имамов в исторической энциклопедии ислама в России «Асар» (Следы) Р. Фахретдина. Являясь главным тафсиром в исламе, относящимся к «Уммахат ат-тафасир» (Матерям тафсиров), он, применительно к татарам XIX в., всегда упоминается первым среди всех других. Однако и по частоте употребления данный тафсир лидирует в источниках. Его использовали в Мачкаре Исмаил б. Муса¹⁸⁹, хазраты Ахматзаки¹⁹⁰ и Ахматвали¹⁹¹ из Казани, Насреддин б. Абдулхаким Аль-Бурайи¹⁹², Гайнан б. Вилдан¹⁹³, Абденнасыр б. Сабит Аль-Алмани¹⁹⁴, Абдулкарим б. Халиль¹⁹⁵, Нигматулла б. Биктимер¹⁹⁶. Это только целенаправленно упомянутые Р. Фахретдином случаи, когда передача знаний связана с опорой на конкретное сочинение. Кроме того, «Тафсир Аль-Байдави» чаще всего цитируется Ш. Марджани в сочинении «Зрелая мудрость». По косвенным же сведениям мы знаем, что самыми популярными муфассирами для него были Аль-Байдави, Ан-Насафи, Аз-Замахшари, Ас-Саглаби (все являются выходцами из домонгольских персоязычных регионов). Самым высоко оцениваемым достоинством для Ш. Марджани, по-видимому, является интеллектуальная глубина, чёткость и логичность авторов. В основе «Тафсиров Аль-Байдави и ан-Насафи» лежит тафсир «Аль-Кашшаф» Аз-Замахшари. Однако для «защитника таухида (единобожия)» Ш. Марджани этот тафсир излишне рационален. По выражению самого Ш. Марджани, Аль-Байдави очень логичен и глубок, когда расходится с Аз-Замахшари, в отличие от Ан-Насафи, более простой уровень рассуждений которого в отрывках, отражающих разногласия, бросается в глаза¹⁹⁷. Тем не менее, тафсир «Мадарик» может считаться вторым по популярности среди татар после «Тафсира Аль-Байдави». Только на третьем месте по упоминанию стоит известный «Тафсир Джалаляйн».

Итак, в X веке в Хорезме Махмуд Аз-Замахшари написал самый яркий и комментируемый тафсир за всю историю этого жанра. Он не вызывал сильную критику у своих оппонентов. Даже зная о заблуждениях, о нём положительно отзывались в том числе идеологи

¹⁸⁹ Фахретдин Р. Асар. Казан: Рухият, 2006. Т. 3. Б. 146.

¹⁹⁰ Шул ук. Т. 3. Б. 247.

¹⁹¹ Шул ук. Т. 3. Б. 253.

¹⁹² Шул ук. Т. 3. Б. 221.

¹⁹³ Шул ук. Т. 3. Б. 269–270.

¹⁹⁴ Шул ук. Т. 1. Б. 176.

¹⁹⁵ Шул ук. Т. 1. Б. 64.

¹⁹⁶ Шул ук. Т. 2. Б. 11.

¹⁹⁷ Шул ук. Т. 1. Б. 478.

современного салафизма – Ибн Таймийя и Аз-Захаби¹⁹⁸. Живший позднее Дж. Ас-Суюти, сильно критиковавший мутазилизм Аз-Замахшари, сделал компендиум его тафсира¹⁹⁹. Несмотря на то, что в нём среднеазиатский мутазилит практически ни по одному вопросу не расходится с мутазилитской акыдой, защита вероучения не являлась его целью²⁰⁰. Как минимум 40 процентов хадисов, присутствующих в «Аль-Кашшаф», не являются «мутазилитскими»²⁰¹. Кроме того, сам Аль-Байдави не ставит целью опровергнуть Аз-Замахшари – в некоторых местах он практически не изменяет рационализму предшественника²⁰². Это то же комментирование Корана Кораном, тоже часто в форме «вопрос-ответ». Несмотря на своё знание хадисов, его не очень интересовала их надёжность, достоверная цепочка передатчиков²⁰³. Один из учёных говорит, что есть хадисы, которых нет ни у кого из хадисоведов кроме Аз-Замахшари и Ас-Саглаби²⁰⁴. Главная идея мутазилитов, которая распространяется в виде обновления в начале XX века вместе с М. Абдо и другими, помимо со-творённости Корана, это идея некоего закона, которому подчиняется и Аллах. В литературе приводится эволюция известного выражения «печать Аллаха», отражающего степень непреодолимости неверия от Ат-Табари до последующих мутазилитов. Сначала смысл сближался с «пятном», затем с «печатью» и, наконец, с «замком на сердце»²⁰⁵. В отличие от ортодоксальных мусульман, для Аз-Замахшари и его группы, сторонившихся всевластия судьбы, нет разницы между неверием и большими грехами. От обоих может спасти только раскаяние и покаяние. Однако у ханафитов-матуридитов нет прямой связи между грехами и верой. У их оппонентов можно заметить большую роль деяний, как отражение степени, что сближает Аз-Замахшари и Аль-Байдави. Очень показательным в методе Аз-Замахшари является размывание границы между рациональным суждением

¹⁹⁸ Один из учителей автора «Аль-Кашшаф», Маухуб Аль-Джавалики, был соратником Хатиба Ат-Тебризи, автора популярного у татар сборника хадисов «Мишкят ал-Масабих», хотя тафсир Аль-Багави, составителя основы «Мишкята» сборника «Масабих ас-сунна», не получил сильного распространения. Как и тафсир Ат-Табари, он был основан на предании, толковался хадисами.

¹⁹⁹ См.: Ullah K. Al-Kashshaf: Al-Zamakhshari's Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an. – Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017. P. 41.

²⁰⁰ См.: Lane A.J. You can't tell a book by its author: A study of Mu'tazilite theology in al-Zamakhshari's (d. 538/1144) Kashshāf // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. 2012. Vol. 75. N. 1. P. 62.

²⁰¹ См.: Ibid. P. 63.

²⁰² См.: Ulla (Kifayat), Al-kashshaf: Al-zamakhshari's Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an, Berlin, Walter De Gruyter, 2017. P. 41.

²⁰³ См.: Ibid. P. 83.

²⁰⁴ См.: Ibid. P. 90.

²⁰⁵ См.: Ibid. P. 157.

и конкретным преданием. Он часто приводит хадис или цитату из Корана в качестве довода в пользу своей позиции. Наконец, он отличается особым вниманием к достоинствам разных отдельных аятов, игнорируя причины ниспослания (асбабу-н-нузуль).

Для сравнения разных толкований мы взяли суру «Аль-Бакара», поскольку она вмещает в себя максимум сюжетов и форм повествования Корана, является его руководством (по одному из хадисов приводимому только у Аз-Замахшари и Ас-Саглаби)²⁰⁶. Написавший самый важный для татар матн (текст) тафсира Махмуд Аз-Замахшари также выделил эту суру, желая вызвать в своих читателях достойную оценку науки тафсира²⁰⁷. Кроме того, толкование суры «Аль-Бакара» не входило в «Хафтияки», поэтому мы можем отсечь эти краткие толкования из нашего обзора. Наконец, в этой суре даётся описание лицемеров (мунафиков) и неверующих (кафиров), отношение к которым в период «джадидизма» было актуальным в связи активизацией контактов с иными культурами.

«Тафсир Аль-Байдави» является классикой из-за его ортодоксии и логичности. Это тафсир Корана Кораном. Ш. Марджани могло нравиться опровержение мутазилитов и хариджитов. Являясь шафиитом, Аль-Байдави в тафсире не очень проявляет свою мазхабическую принадлежность²⁰⁸. Более того, видно его стремление показать всеобщее обращение Корана (верующими считаются люди по своей природе – так он трактует фразу «путь для верующих («худа ли-л-муттакин»²⁰⁹)), черта, которая может быть связана с основным источником этого тафсира – «Аль-Кашшаф» Аз-Замахшари. Одновременно видна и нерушимость границ мировоззрения. Мунафиком объявляется верующий без действий²¹⁰. Пищей объявляется только «халяль», намаз считается «фардом» (обязанностью), дуа (мольба, обращение) связывается с поклонами в молитве²¹¹. Под обеспечением и содержанием близких (нафака) понимается правильное использование, включающее щедрость, но не расточительность. Говоря о вере, он относит к ней только отдельных представителей «ахлюль-китаб» (обладателей писания), то есть лишь в виде некоторого исключения. Подробная вера во все писания является обязанностью всей общины (фард кифая), поскольку, если бы это

²⁰⁶ См.: Ulla (Kifayat), Al-kashshaf: Al-zamakshari's Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an, Berlin, Walter De Gruyter, 2017. P. 90.

²⁰⁷ Там же.

²⁰⁸ Хотя Р. Фахретдин выделяет мазхабичность тафсиров Аль-Байдави и Замахшари (Фахретдин Р. Дини вә ижтимагый... Б. 26.).

²⁰⁹ Тафсир Аль-Байдави. В 5 тт. Т. 1. С. 36.

²¹⁰ Там же. С. 37.

²¹¹ Там же. С. 38.

было личным долгом, то привело к разложению нравов²¹². «Ахлюль китаб» неправильно верят в Судный день – эта вера должна быть без единого сомнения²¹³. Джахили (невежды) сравниваются с животными, но и те из мусульман, которые испорчены, не полностью «фаллахи» (счастливы)²¹⁴. Аль-Байдави увязывает неверие с обманом, выделяя точку зрения мутазилитов, которые относили это описание только к прошлому времени²¹⁵. Здесь мы приходим к первому из правил, которые формулирует Аль-Байдави – «защита от вреда важнее привлечения пользы»²¹⁶. Неверующих он отделяет как от язычников, так и от «ахлюль китаб»²¹⁷. Здесь Аль-Байдави впервые говорит о «таклиде» (слепом следовании прошлым ученым), который не даёт этим группам прийти к вере²¹⁸. Одним из главных пунктов критики кафиrow (неверующих) является непринятие ими ангелов²¹⁹. Возможно, это является «реверансом» в сторону Аз-Замахшари, который, в отличие от Аль-Байдави, ангелов ставил выше, чем пророков²²⁰. Аль-Байдави же говорит о разных «измерениях» превосходства.

Очень показателен аят про «порчу отношений»²²¹, когда лицемеры обвиняются в обмане верующих и Аллаха, в котором нет четкого обозначения адресатов. Для Аль-Байдави – это евреи, которые скрывали отношения между пророком Мухаммадом и Аллахом²²². Они сами хотели управлять мусульманами и судить их. Для евреев, по его мнению, также, как и для мекканских язычников, любая религия – это лишь форма борьбы за власть. Болезнь сердца для этого муфассира – это форма определенного действия²²³. Критикуя человеческое мышление, Аль-Байдави связывает богатство и ум, называя истинных верующих «неумными» и «бедными» (не богатыми)²²⁴. Он говорит, что большинство из уверовавших были бедными, в том числе «мавали» (обращённые в ислам неарабы), например, Сухайб и Билял. Аль-Байдави часто говорит о «метафорах»

²¹² Тафсир Аль-Байдави. В 5 тт. Т.1. С. 39.

²¹³ Там же. С. 40.

²¹⁴ Там же. С. 40.

²¹⁵ Там же. С. 41.

²¹⁶ Там же.

²¹⁷ Там же. С. 42.

²¹⁸ Критика «таклида» выводит нас не только на эпоху джадидизма, где он как инструмент был одним из главных «жупелов», полемических инструментов, в первую очередь в руках реформаторов, но и к имаму Аль-Газали, который также боролся с некритическим следованием.

²¹⁹ См. там же. С. 43.

²²⁰ См.: Ibrahim L. The Questions of the Superiority of Angels and Prophets Between Az-Zamahshari and Al-Baydawi // Arabica. 1981. № 28(1). P. 65–75.

²²¹ Коран (2:9).

²²² Тафсир Аль-Байдави. В 5 тт. Т. 1. С. 44.

²²³ См. там же. С. 45.

²²⁴ См. там же. С. 47.

(маджаз), когда за неким поэтическим словом стоит совершенно конкретное действие. Например, под насмешкой Аллаха, в ответ на насмешки неверующих Аль-Байдави подразумевает быструю смерть²²⁵. Вообще, взаимоотношения людей и Всевышнего сравниваются с «торговлей» (тиджара), отсутствие благосклонности Аллаха приравнивается к отсутствию прибыли²²⁶. Люди, чей огонь тушит Аллах (17 аят), то есть лицемеры, отвернувшиеся от религии, по мнению Аль-Байдави, не любящие изменений мусульмане, сторонники «таклида»²²⁷. Поклонение для Аль-Байдави – это ният (намерение) – он его связывает с получением пользы (аджр) ещё до самих деяний²²⁸. В 22-м аяте этой же суры, описывающем создание Аллахом земли и небес, Аль-Байдави критикует причинность, пишет, что Аллах способен привести вещи к возникновению без всякой причины²²⁹. Мы подходим к новому принципу Аль-Байдави – он пишет, что «джахиль» и учёный имеют одни и те же способности как к получению знаний, так и к выполнению «возложенного на людей [поклонения]», однако невежественные люди игнорируют это²³⁰. То есть все люди одинаковые по своей сущности. Однако некоторые выбирают зло, бездумно следуют предкам, которое и есть «печать неверия», наложенная Всевышним. Аль-Байдави пишет, что для понимания Аллаха невозможно придумать сущностную аналогию, в отличие от окружающей действительности, в которой всё говорит о природе человека²³¹. Помимо этого, тафсир Аль-Байдави изобилует цитатами из арабских стихов – очень популярный стиль, присущий также Марджани и «джадидам». Итак, ортодоксальность этого тафсира в целом не могла не быть для татар неким вдохновением.

Мы видим, что перед нами достаточно цельная система взглядов. Главное отличие от крайностей Аз-Замахшари – ориентация на самый понимаемый смысл, common sense (здравый смысл) своего времени. Аз-Замахшари же – продукт своей среды. Житель Хоканда в это время был синонимом слова «мутазилит»²³². Итак, идеал

²²⁵ Тафсир Аль-Байдави. В 5 тт. Т.1. С. 47.

²²⁶ См. там же. С. 49.

²²⁷ См. там же.

²²⁸ См. там же. С. 55.

²²⁹ См. там же.

²³⁰ См. там же. С. 56.

²³¹ См. там же.

²³² См.: Lane A. J. You can't tell a book by its author: A study of Mu'tazilite theology in al-Zamakhshari's (d. 538/1144) *Kashshāf* // *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 2012. Vol. 75. № 1. P. 74.

Аль-Байдави материально бедный, но интеллектуально и духовно неограниченный человек²³³.

Что же добавляют к этому татарские тафсиры? Для понимания специфики татарских переводов можно процитировать Хусаина б. Мухаммада Рагиба Аль-Исфакхани, который сказал, что «тафсир» – это общее объяснение, а «тазвиль» – конкретное. Последнее же наименование присутствует в названии толкований Аль-Байдави, Ан-Насафи, Аль-Хазина²³⁴, не говоря уже о толковании одного из первых муфассиров Муджахиде (Муджахиде б. Джабр Аль-Махзуми), Ат-Табари и Аль-Магуриди, которые циркулировали у татар. Сами же татары в названиях использовали либо слово «тафсир», либо «тарджема» (перевод)²³⁵. Что их отличает? Во-первых, они основное внимание при толковании уделяют причинам ниспослания аятов, а не их достоинствам, как Аз-Замахшари или, например, М. Абдо. Во-вторых, в текстах заметна фиксация внимания на том, что привнёс ислам нового в бытовавшие порядки. Это особенно характерно для тафсира «Тасхил ал-баян» Иманкули. Он систематично прослеживает «реформы» Пророка – отрицание значимости цвета одежды («сибгат») как внешних религиозных признаков, изменение направления (кыйблы) или обычаев «джахилии» (вход в дом с заднего двора во время хаджа), запрет разговоров во время намаза, изменение формы поста и т. д. Хамиди эту тему раскрывает в обширном отступлении про отменённые и отменяющие аяты, считая, что если признать какой-либо аят отменённым, то следует привести «более хороший, полезный для народа». В этом смысле он приводит определённые события: предписание 5 намазов вместо 50, замену передачи наследства сахабов и ансаров между собой на завещание его родственникам, изменение вечернего поста на дневной и т. д.²³⁶). Хамиди, по-видимому формально под влиянием Ас-Суюти, привязывает к каким-то аятам целые темы, отдавая аналитическому рассмотрению многие страницы (конкретное содержание аятов, отменённые и отменяющие аяты и т. д.). Иманкули большое внимание уделяет описанию искажения Торы. Он пишет, опираясь на Аль-Кашифи, что иудеи поменяли информацию про атрибуты пророка

²³³ Это отличает его от некоторых модернизаторов (например, Маудуди), которые считали мединских евреев интеллектуальными лидерами того времени.

²³⁴ По мнению Р. Фахретдина, тафсир Гали Мухаммада Аль-Багдади Аль-Хазина «Любаб ат-тазвил фи магани-т-танзил» был самым популярным у шакирдов печатным тафсиrom. Однако, сам Р. Фахретдин приводит мнения о множестве ошибок и ложных риваятов в нём.

²³⁵ Возможно это в том числе влияние Р. Риды, с 1898 г. издающего «Аль-Манар», который считал, что распространение «тазвильей» связано с исмаилитским и псевдонаучным мировоззрением.

²³⁶ Хамиди Ш. Эл-иткан фи тәржимәти-л-Коръән. Казан, 1907. Б. 36–38.

Мухаммада²³⁷. Если бы они хорошо знали свою Тору, то и Коран бы приняли²³⁸. Об этом говорил и их лидер, принявший ислам, по имени Габдулла б. Салям²³⁹. Тафсиры Иманкули и Амирхана объединяет старая «кадимистская» традиция по подсчёту – первый, например, подсчитывает семь чудес о всемогуществе Аллаха (облако, солнце и т. д.)²⁴⁰, а Амирхан подсчитывает аяты про кафиров, мунафиков и верующих. Интересно и показательно описание хаджа. Хамиди говорит, что хадж «таматтуг» (когда «умра» и «хадж» делаются подряд, с перерывом) лучше, чем хадж «ифрад» (когда совершается только «обязательный хадж»)²⁴¹, а Иманкули как будто добавляет, что по мазхабу Абу Ханифы ещё лучше сделать хадж «кыйран», когда перерыв между «умрой» и «хаджем» не делается, а выполняющему «таматтуг» надо ещё заплатить «фидия» (искупление)²⁴². Для Хамиди хорошие дела («гамилу салиха») – это только проявление доброты (похожее понимание мы видим и у Ш. Марджани), тогда как классическое богословие всегда подразумевало под ними, в первую очередь, поклонение. Этот тафсир тоже обращён ко всем людям. Хамиди пишет, что по умолчанию всё созданное разрешено (мубах). Но разум может осознать нежелательность чего-либо, и это естественно. С этого места начинаются сомнительные моменты толкования. Если употребление конины в пищу называется Хамиди нерекондуемым действием (макрух танзихи), то колдовство (ссылаясь на Аль-Матуриди), если оно открыто не противоречит единобожию, является дозволенным. Более того, даже в случае противоречия колдовство может быть прощено, как было с колдунами фараона²⁴³. Хамиди пишет, что «наши учёные» считают, что в колдовстве нет вреда для шариата. Вреда нет и от знания колдовства²⁴⁴. Харамом является только вред человеку, однако и обязательные действия могут подпадать под категорию «харам» в некоторых случаях²⁴⁵. В отличие от «Тасхиль», который полностью основан на ханафитских нормах, «Аль-Иткан» только частично использует мазхаб, но часто отсылает к мнению «нашего» мазхаба. Сунна, по мнению Хамиди, не означает,

²³⁷ См.: Иманкуль М.-С. б. Шаһәхмәд. Тәһсил әл-бәян фи тафсир әл-Коръән. В. 2 тт. Т. 1. Казан, 1911. Б.38.

²³⁸ Шул ук. Б. 56.

²³⁹ Шул ук. Б. 60.

²⁴⁰ Шул ук. Б. 74.

²⁴¹ См. «Аль-Иткан». Б. 74.

²⁴² См. «Тәһсил...». Б. 93.

²⁴³ См. «Аль-Иткан...». Б. 35.

²⁴⁴ Марджани Ш. пишет, что и имам Матуриди также подходил к колдовству очень неоднозначно (Аль-Хикмат ал-балига... Б. 137).

²⁴⁵ См. там же. С. 36.

что данная норма не приказ (например, коллективный пятничный намаз)²⁴⁶. Евреям приказано присоединяться к намазам мусульман – этим объявляется обязательность коллективной молитвы, не только пятничной, но и обычной, ежедневной.

Хамиди иногда сталкивает Аль-Байдави и ханафитский мазхаб. Например, первый говорил, что намаз возложен на всё человечество, но ханафиты считают, что неверующие будут только в Судный день обязаны читать молитву²⁴⁷. Хамиди иногда принимает неклассическую позицию тафсира Аль-Байдави. Например, когда тот считает Харута и Марута царями²⁴⁸, а не ангелами (как считает большинство богословов). Хамиди говорит, что понимание их как ангелов противоречит аятам Корана²⁴⁹. Иманкули же присоединяется к большинству. Из вызывающих интерес выражений в тафсире Хамиди присутствуют следующие: «Фараон – прозвание руководителя египетских коптов»²⁵⁰, «сабеи – вышедшие из христианства некоторые иудеи, поклоняющиеся ангелам»²⁵¹, «гора «ат-Тур» на Синае этимологически связывается с Торой, так как её имя означает «ограничить», или «заменить что-то ему равным»²⁵², «желтый цвет коровы, принесенной в жертву евреями в соответствии с сюжетом суры «Аль-Бакара», радует глаз имама Али, который ассоциирует «желтую корову» с жёлтой обувью, ношение которой радует глаз»²⁵³. III. Хамиди всегда вдаётся в конкретику: упомянутое в писании райское дерево могло быть либо пшеницей, либо виноградом; найденного убитого в кораническом сюжете оживили с помощью языка, правым ребром или хрящем хвоста и т.д.²⁵⁴ Ещё одной интересной ассоциацией можно считать параллель между принесением в жертву коровы с упомянутым в Коране тельца у иудеев²⁵⁵ для подчёркивания вреда подобного поклонения. Кроме того, эта история является поводом для критики иудейских ученых, которые могут лишь предполагать, а не точно знать. Они считают, что будут в Огне только ограниченное количество дней (40 дней, по мнению Хамиди). Ссылаясь на Аль-Матуриди, выражение «срединная умма» (уммата васита)

²⁴⁶ Марджани Ш. Аль-Хикмат ал-балига... Б. 20.

²⁴⁷ См. там же. С. 21.

²⁴⁸ Тафсир Аль-Байдави... Б. 97–98.

²⁴⁹ См.: «Аль-Иткан». Б. 35.

²⁵⁰ Шул ук. Б. 21.

²⁵¹ В качестве реплики можно заметить, что возвышение ангелов над людьми довольно распространено среди исламских модернистов. В своём тафсире Маудуди ангелов и людей отождествляет с сувереном и чиновниками (2:34). Подробнее см.: там же. С. 24.

²⁵² Аль-Иткан. Б. 25.

²⁵³ Шул ук. Б. 26.

²⁵⁴ Шул ук. Б. 27.

²⁵⁵ Шул ук. Б. 28.

Хамиди отождествляет с общеобязательностью коллективного решения (иджма)²⁵⁶. Аят про умерших, но не мёртвых²⁵⁷ Хамиди связывает с теми, кто не жалеет себя ради нации («миллят өчен жанын аямый»)²⁵⁸. Пробежку между холмами Сафа и Марва (сагйя) во время хаджа Хамиди называет «допустимой», хотя имамы махзабов предавали этому ритуалу большее значение и относили его к необходимому действию²⁵⁹. Ссылаясь на Аль-Байдави, Хамиди говорит, что вещь может быть полностью «харам» (запретной) только для употребления в пищу. Поэтому, например, кожа (шкура) животных к «харам» не относится²⁶⁰. Хамиди дополняет 195 аят, где говорится, что нужно дорожить своей жизнью (буквально «не обрекайте себя на гибель») примером отказа татар от изучения русского языка. Вместо теологической дихотомии «жизнь и смерть», он говорит, что знание русского языка облегчает повседневность верующего и делает его жизнь более плодотворной. В этом же ряду стоит оценка нежелания богачей совершать хадж при наличии такой возможности²⁶¹.

По женскому вопросу Хамиди является консерватором – инициатором никаха (религиозного бракосочетания) и развода является мужчиной²⁶². В качестве вывода можно сказать, что Иманкули пользовался тафсиром Хамиди и писал свой текст, исправляя прежние толкования, представленные в «Аль-Иткан». Основой для обоих толкователей всё-таки остался тафсир Аль-Байдави. Однако, в тот период осмысление идёт уже на более современном уровне с учетом формирования национальной идентичности татар. В тафсире «Аль-Иткан» очень заметно влияние как «старого» мутазилизма Аз-Замахшари, так и новых реформаторских взглядов Мухаммада Абдо и Рашида Риды.

Хадисы

Хадисоведение у татар в целом было не очень популярно. Сборники достоверных хадисов Бухари, Муслима и других в полном объёме не циркулировали, были напечатаны в типографии «Миллят» либо

²⁵⁶ Аль-Иткан. Б. 52.

²⁵⁷ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ

Не говорите о тех, кто погиб на пути Аллаха: "Мертвецы!" Напротив, они живы, но вы не ощущаете этого (2:154).

²⁵⁸ Аль-Иткан. Б. 56.

²⁵⁹ Шул ук. Б. 58.

²⁶⁰ Шул ук. Б. 61.

²⁶¹ Шул ук. Б. 72.

²⁶² Шул ук. Б. 87.

«Братьев Каримовых», но не переведены до революции. Вместо них использовались рукописные и печатные средневековые трактаты по ахляку (этике), акыде (вероучению), фикху (юриспруденции). Особое внимание к хадисам проявляется с возрождением интереса к Корану как доктринальному первоисточнику в период «джадидизма». До этого для понимания смысла Корана в основном обращались к комментариям. В этот период главное место занимает просвещение, в первую очередь в виде переводов священных текстов. Однако, как мы увидим ниже, данное начинание получило очень своеобразное развитие среди мусульман центральной России. На наш взгляд, в послемонгольский период интерес к хадисам носит скорее энциклопедический и ознакомительный характер. На этом поприще самым примечательным является деятельность Дж. Ас-Суюти в XV веке. Именно сборник последнего «Джами ас-сагир» (Малый сборник) и его более полная версия «Джами аль-кабир» (Большой сборник) стали источниками божественной мудрости для татар в период начала XX века. Татары в своем большинстве мало внимания обращали на статус хадиса (достоверность, уровень, количество и персоналии передатчиков). Сам Г. Курсави утверждал, что даже самый недостоверный хадис нельзя игнорировать – ведь им могли пользоваться сахабы²⁶³. Ас-Суюти также в чём-то похож на описанных выше имамов Аль-Газали, Аз-Замашари, Аль-Байдави, которые несколько пренебрегали изучением достоверности хадисов. Он был убежденным противником схоластики и калама²⁶⁴. Также, как и большинство татар, Ас-Суюти симпатизировал суфизму, но не связал свою жизнь с конкретным направлением²⁶⁵. Для него был важен содержательный смысл хадисов. Он был вторым после Аль-Аскалани, кто применял диктовку хадисов, хотя этот метод, который был популярен с 1467 по 1469 гг., так и не стал традицией²⁶⁶.

Также как татарские богословы Ас-Суюти преданию предпочитал логический и рациональный поиск истины. Он говорил, что муфтием должен быть усердствующий в поисках знания «муджтахид», а не простой «передатчик закона». Ас-Суюти так описал свою методологию: «сегодня всё опирается на записанные коллекции хадисов, а оценка устно передаваемых хадисов уже не актуальна». Он обвинял своего антагониста хадисоведа Ас-Сахави, который тщательно относился к цепочке передатчиков, в том, что он знал

²⁶³ Курсави Г. Иршад ли-л-ибад. Казан, 1903. С. 9.

²⁶⁴ См.: Sartain E. M. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. Volume I: Biography and background. 1975. P. 33.

²⁶⁵ Ibid. P. 36.

²⁶⁶ Ibid. P. 41.

только сам текст хадисов, а в истории искал исключительно плохие черты людей, что является не только невежеством, но и ошибкой перед Аллахом²⁶⁷. Для Ас-Суюти хадисы должны нести практическую пользу²⁶⁸, поэтому он мог взять только часть изречения. Он боролся за аудиторию, считая, что она должна иметь возможность выбирать²⁶⁹. Большинство работ времени Ас-Суюти – это краткие брошюры на определенные проблемы (рисалья), особенно на темы закона или грамматики, а также коллекции тематически собранных хадисов, сокращения, комментарии и заметки на полях к известным ранним позициям богословов, особенно тех текстов, которые служили учебниками²⁷⁰. В мамлюкскую эпоху знание стало социальной практикой, ориентированной на более широкие массы. Джозел Блешер, также как А. Халид применительно к «джадидизму»²⁷¹ использует идею «социального капитала»²⁷², применённую впервые М. Чемберлейном для средневекового Дамаска²⁷³.

Последователь Г. Курсави Ш. Марджани важную роль в поиске истины придавал органам чувств. В период же «джадидизма» печатный конвейер закономерно перешёл к массовости, описательности и возвратился к практическому смыслу, востребованному временем. Антагонизм «схоластика – индивидуальная критика» был разрешён жизнью в пользу последней, выражающей собственную субъективность в рамках устоявшихся социальных норм. Прототипом Ас-Сахави у татар можно считать Р. Фахретдина, который следовал жесткой методологии в оценке пророческих изречений и писал, что «будет неправильно передавать хадис, в достоверности которого есть сомнение». Однако по факту его методология нашла отражение лишь в отборе хадисов огромного сборника Ас-Суюти, составивший отдельный сборник изречений «Джавамиуль калим шархе» (Комментарии мудростей Пророка).

Примерно то же можно сказать о комментарии афганского муллы Али Аль-Кари к сборнику хадисов Хатиба Ат-Тебризи «Мишкят ал-Масабах» (Свет ламп). Р. Фахретдин говорил, критикуя совре-

²⁶⁷ См.: Sartain E. M. *Jalāl al-Dīn al-Suyūfī*. Volume I: Biography and background. 1975. P. 76.

²⁶⁸ Ibid. P. 188.

²⁶⁹ Ibid. P. 189.

²⁷⁰ Ibid. P. 132.

²⁷¹ Khaled A. *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia, Comparative Studies on Muslim Societies*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1998. P. 353.

²⁷² Chamberlain M. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*. Cambridge Studies in Islamic Civilization. Поэтому мамлюков, монголов периода Золотой Орды и «джадидов» можно сблизить.

²⁷³ Blecher. J. *Usefulness without toil": Al-suyūfī and the art of concise hadīth commentary / Al-Suyūfī, a Polymath of the Mamlūk Period*, Brill, 2016. P. 182–201.

менных имамов, что они способны лишь читать данный сборник с комментариями Али Аль-Карий Аль-Харави Аль-Кабули «Миркат Аль-Мафатих» (Открывающие удары)²⁷⁴, который является облегченным комментарием работы Хатиба Ат-Тебризи. Это замечание подтверждается и другими источникам, например, Г.-Р. Ибрагим в своих многочисленных статьях приводит хадисы из этого же «облегченного сборника»²⁷⁵. Список хадисов из сборника за авторством имамов Багави-Тебризи-Кабули, по-видимому, является самой распространённой рукописью у татар. Именно они найдены в фондах казанских библиотек²⁷⁶. Что интересно, даже в рукописи сам матн (текст) Хатиба Ат-Тебризи встречается редко (приведены лишь три рукописи в самом крупном хранилище татарских рукописей – ОРРК библиотеки им. Лобачевского). Чаше встречаются матн «Масабих ас-сунна» и альтернативные «Мишкяту» комментарии «Масабих ас-сунна» имама Аль-Багави (например, Мазхарутдина Аз-Зейдани) либо уже комментарии к «Мишкят» (самым распространенным из них был «Миркат», но встречаются и в другом авторстве: Абдулхака Ад-Дихлеви, Хасана б. Мухаммада Ат-Таййиби и др.). Наконец, следующее после выше названных сборников место занимают рукописи труда имама Ас-Суюти «Джами ас-сагир» (Малый сборник)²⁷⁷. Часто эти сборники являются продолжением друг друга, составляя единый свод²⁷⁸. Несмотря на то, что данные сочинения были популярны в виде рукописей, в начале XX в. было как минимум два издания «Мишкята»²⁷⁹. Сборник «Джами ас-сагир»²⁸⁰, являясь альтернативой, в разных вариациях привлекал особое внимание прогрессивной религиозной общественности. Он дошел до нас через османов (пере-

²⁷⁴ См. ниже по тексту.

²⁷⁵ Кстати, именно «Миркат» чаще, чем «Мишкят», фигурирует как источник в богословских текстах Ш. Аляутдинова и ДУМ РФ.

²⁷⁶ Об этом см.: Bunyamin E. Tataristan-Kazan Kütüphanelerindeki Hadise Dair Elyazmaları Üzerine // *Nadis Tetkikleri Dergisi*. 2006. № 4(2). S. 107–125.

²⁷⁷ Ас-Суюти можно назвать самым популярным у татар богословским автором – его труды в разных жанрах переписывались татарами (См. Bunyamin E....).

²⁷⁸ О том, что они были и остаются главными сборниками хадисов говорит тот факт, что известный и авторитетный татарский имам Абдулхак хазрат Саматов дополнил изречение из «1001 хадис» изречением из «Комментариев мудростей Пророка» Р. Фахретдина, причём в трех местах в одной проповеди. URL: <http://baltaci.ru/news/din-%D2%BB%D3%99m-tormyish/gabdellhak-hzrt-samatov-krkm-holyik-dvamyi> (дата обращения: 14.09.2020).

²⁷⁹ И. Бораганский выпустил в 1893 г. в Петербурге двухтомник «Мишкята», который хвалил Г.-Р. Ибрагим в своём альманахе «Мират» (Зеркало). В 1908 г. похожее издание вышло и в Казани. Его редактором был Шакирджан Хамиди, автор одного из переводов «1001 хадис». По сведениям Р. Сафиуллиной, он выходил 6 раз – 3 в Петербурге и 3 в Казани. URL: <http://dumrf.ru/islam/rites/7915> (дата обращения: 24.08.2020).

²⁸⁰ В этом сборнике Дж. Ас-Суюти собрал более 10 тысяч известных хадисов, расположив их по алфавиту. Эта особенность не позволяла сделать адекватное переложение для тюрк-мусульман. До Мухаммада Гариф бека, который отсортировал 10 процентов самых актуальных хадисов.

воды «1001 хадис» Гариф бека) и напрямую через сборник хадисов «Джавамиуль калим шархе» татарского интеллектуала Р. Фахретдина. Турецкий генерал Гариф бек собрал только актуальные хадисы, большинство из которых были достоверными²⁸¹. Как и Ас-Суюти, он их ещё более укоротил, сократил количество, отдавая предпочтение хадисам о роли знаний, тем самым придав сборнику рациональность. Сокращена была часть, связанная с поклонением. Иногда «шаг выборки» был в несколько хадисов, а иногда в несколько десятков. В целом был взят каждый десятый. У Гариф бека получился набор из актуальных и лаконичных мудростей, оставляющих пространство для размышлений²⁸². Татарские переводчики приблизили этот сборник к местным реалиям. Труд Гариф бека увидел свет в трёх разных переводах и один раз опубликован Г. Баруди без дополнений. Авторами переводов были Г.-Р. Ибрагим, Ш. Хамиди и Г. Кабир²⁸³. Из-за политизированности (склонности толковать в сторону «джихада» или власти) и актуальной «остроты» перевод Г.-Р. Ибрагима был запрещен²⁸⁴. Ш. Хамиди выступает сторонником скорее левых взглядов (говорит о щедрости, как выражении терпеливости и всепрощения). В свою очередь Г. Кабир придерживался скорее правых взглядов (говорит об уважение к уважаемым), является «почвенником». Однако данное разделение в целом весьма условно.

В отличие от Гариф бека, Р. Фахретдин приводит хадис про землю, который гласит, что, если все земляки согласны с неким нешариатским поступком кого-либо, то мусульмане, проживающие на этой территории будут греховны, в отличие от согласившихся за пределами данной местности (28). В хадисе о необходимости переживать за ислам, если «вали» (правитель) не мусульманин (944) Г.-Р. Ибрагим подменяет желательность соответствия идентичностей правителя и местного населения соответствием религиозным предписаниям, тогда как Р. Фахретдин ещё более элегантно смещает акцент в сторону религиозного руководства, которому желательно находиться в руках самих мусульман (198). Ш. Хамиди обнаруживает ошибку

²⁸¹ Из 1001 слабыми были названы 71.

²⁸² Мудрость («хикма»), по-видимому, входила в тройку самых принципиальных элементов татарского богословия (другие два – вера (иман) и этика (ахляк)). Это заметно уже у Марджани. Жанр «хикметов» вообще очень популярен у тюркских мусульман (самыми известными у татар были «Хикметы» А. Ясави, М. Коляя, С. Аллахьяра и др.).

²⁸³ Личность Г. Кабира не идентифицирована.

²⁸⁴ Подобный исход можно было предполагать, так как Гариф бек создавал своё сборник как некое «тайное» знание, которое поднимет мусульман, но не должно попасть в руки врагов (Об этом воспоминания известного издателя, друга Г.-Р. Ибрагима Ашрафа Адипа: <https://www.yeniakit.com.tr/yazarlar/huseyin-ozturk/binbir-hadis-i-serif-serhi-4692.html> (дата обращения: 24.08.2020).

у Гариф бека в комментарии к хадису о том, что пророк расстроился, увидев сахабов, расположившихся по группам (715). На самом деле, по мнению Хамиди, он переживает за мусульман в целом. Хадис о трёх наилучших действиях (206), помимо неприятия Аллаха сотоварищей и единства говорит о наставлении правителя в форме, предусматривающей взаимность («танасаху»). Однако мнения комментаторов разделились. Р. Фахретдин (86) и Хамиди говорят о наставлении со стороны назначенного человека, вали, а Г.-Р. Ибрагим о необходимости давать наставления руководству. «Шаддада би магсыяти» (усиливать смуту) в отношении правителя (850) Г.-Р. Ибрагим переводит, как призывать его к чему-то греховному, тогда как Г. Кабир вводит нюанс – не стать соучастником путем отказа от объяснений правителю греховности его действий.

Рассуждая об одежде, Р. Фахретдин говорит, что внешний облик должен отражать достаток, однако запретна одежда, порождающая горделивость, к примеру, такая как чалма (192), которая, якобы, изначально носилась евреями. Он пишет о бесполезности упоминания недобрым словом умерших мусульман (203), тогда как текст хадиса (952), а также Г.-Р. Ибрагим и Гариф бек говорят об усопших людях в целом, не акцентируя внимания на религии. «Фундаменталистская» специфика редактора журнала «Шура» Р. Фахретдина проявилась посредством использования хадиса о нежелательности ехать в Мекку, Медину и Иерусалим, например, с образовательной целью или «зиярата» (посещения святых мест) (204). Он следует позиции Ибн Таймийи, который указывал, что эти города посещаются исключительно для совершения поклонения в соответствующих мечетях. Ещё один показательный пример – хадис «Мусульмане соблюдают условия» (Муслимуна инда шурутихим), который Г.-Р. Ибрагим переводит как «соблюдают обещания» (904), тогда как Р. Фахретдин отмечает «верность соответствующим шариату условиям» (правилам никаха, талака, продажи и т. д.), подчеркивая религиозный контекст (277). Тема «договор или предписание» является одной из ключевых, связанной с жизнью мусульман во все времена. Р. Фахретдин часто выбирает хадисы, связанные с семьёй, для него важны вопросы половой и социальной справедливости и ахляка (этики). В нескольких комментариях он пишет, что мусульманин должен всегда чувствовать себя виноватым (например, в комментарии к 87 и переводе 184 [609] хадисов). Однако если Г.-Р. Ибрагим говорит о недопустимости восхищения собой (609), то Р. Фахретдин пишет, что не нужно думать о себе хорошо («хасан

занлы булу»²⁸⁵). В известном хадисе о том, что развод является самой далёкой от Аллаха разрешённой мерой (8), Г. Кабир делает акцент на разрешённости, замечая, что не нужно его бояться, однако Г.-Р. Ибрагим и Р. Фахретдин, напротив, оговариваются, что «талак» бывает коротким и длинным, или что есть много более хороших «выходов» из сложных жизненных ситуаций. Гариб бек в пример отношения к женщинам приводит «людей книги», т. е. иудеев и христиан, которые, по его мнению, живут с небогатой женщиной всю жизнь (210). Г.-Р. Ибрагим, интерпретируя этот же хадис о женщинах, напротив, говорит о «порче нравов современных христиан». Хадис «Отвага помогает сохранять семью» (576) трактуется Г. Кабиром в форме «не быть тряпкой» и остановить аморальную жену. Если в интерпретации хадиса «Все неприятности от женщин» (95) у всех комментаторов сквозит традиционно подозрительное отношение к женщинам, то хадис «Самое большое испытание для мужчин – это женщины» (697) Г. Кабир дополняет условием, что неповиновение у женщины возникает в ответ на жёсткость мужчины.

Разнообразие мнений наблюдается по хадису «аль-Хазму – сау занн» (Очевидное наблюдение плохого, не истинно) (398). Г. Кабир дополняет своих коллег-переводчиков, говоря, что реальность – это народ, и не нужно себя от него отделять. Хадис «Любая скромность хороша» дополняется Г. Кабиром: «Плоха та застенчивость, которая не позволяет сказать слова, которые хочешь» (405). Он же пишет, что красивое слово народ любит, но оно приводит к смутам (408). Комментируя порицающий «жадность» хадис, этот комментатор желает, чтобы она не помешала национальным целям и течению жизни народа (412). Он же пишет, что богатый заинтересован в бедном (рабочем) и наоборот. Главное – быть верным и честным (417). Хадис «Получение знаний для мусульманина – долг» (533) Г. Кабир дополняет фразой, что жертва уехавших за знаниями в исламские страны никому не нужна. Ещё одно интересное правило выводит Г. Кабир из хадиса о том, что нельзя ничего противопоставлять основам веры (770). Он пишет, что если что-то имеет хоть какую-то связь с основами веры, пусть даже это будет некое «нововведение», то оно должно быть принято. Например, то, что облегчает религию и жизнь верующего. Г. Кабир пишет, что во все времена были разные люди, и их можно оценивать только по труду – приложивший много усилий ради религии и нации современник не хуже выдающегося

²⁸⁵ На наш взгляд, данное «самоуничужение» связано не столько с суфизмом, сколько с влиянием М. Абдо и журнала «Аль-Манар», постоянно говоривших о воспитании нравственности.

табиина (представителя третьего поколения мусульман после пророка) (425). Своеобразное понимание судьбы Г. Кабиром представлено во фразе: «кто сидит без дела, тот может не достигнуть того, что предписано» (708).

Хамиди смягчает тон в хадисе про «джихад» (146)²⁸⁶, участие в котором объявляется второй по важности обязанностью после обеспечения семьи – внимание к войне он заменяет рассуждениями о «выращивании лошади» и помощи попутчикам, как ресурсам для военной обороны. Обязанность «джихада» под руководством амира Г. Кабир переводит как обязанность слушаться царя (патша) и идти на войну, а Г.-Р. Ибрагим переводит буквально как «подчинение амиру» (378). Г. Кабир комментирует хадис, порицающий войну за земные блага как глупость ведения войны без необходимости (506).

Интересна трактовка Хамиди и Р. Фахретдином хадиса, в котором пророк говорит о бóльшем понимании людей в мирских делах, чем он сам – посланник Аллаха (282). Первый говорит, что не надо постоянно злоупотреблять запретом и разрешением. Р. Фахретдин же пишет, что не надо путать сферы религии и сложившихся обычаев (62). Фактически оба говорят об условности обычных норм. А как же понимается знание? Г. Кабир информирует про бесполезные науки, что вместо нужного русского языка заставляют изучать бесполезных греческих философов. Р. Фахретдин отличается особым мнением. Он приводит цитату Сократа, но выражает нелюбовь к Аристотелю, так как излишества в религиозной жизни связывает с каламом, на возникновение и развитие которого оказало влияние наследие Аристотеля. Эту мысль Р. Фахретдин развивает в комментарии к 120 хадису. Из-за книг Аристотеля мусульмане, по его мнению, не отличают достоверный хадис от недостоверного²⁸⁷. Здесь же он приводит краткую эволюцию хадисоведения у татар.

²⁸⁶ Используемые нами переводы и комментарии можно представить как некое единое целое, единый текст с комментариями. Поэтому для удобства пользования описываемые ниже хадисы будем привязывать к порядку хадисов основного текста Гариф бека (мы пользуемся имеющимся в продаже опубликованным в 2005 г. текстом «Мен дэ бер хэдис шэрехе» с комментариями Г.-Р. Ибрагима на татарском языке (Бик Г. Мен дэ бер хэдис шэрехе / Г. Бик; Төрөкчэдэн Г. Ибрахимов, гарэп теленнэн татар теленэ тэржемэ итүче-С. Гыйләжетдинов. Казан: "Раннур" нәшрияты, 2005. 448 б.) и оригинальному тексту «Джавамиуль калим шархе» на арабской графике. Хадисы этих двух сборников часто повторяют друг друга – поэтому в подобном случае, если речь идёт о «Джавамиуль калим шархе» то сначала будет указан его порядковый номер, а после него в квадратных скобках – номер аналогичного хадиса в «Толковании 1001 хадиса»). Большинство выбранных Р. Фахретдином у Ас-Суэти хадисов совпадает со сборником Гариф бека. Только их количество почти в 3 раза меньше (344) и комментариев обширнее. В отличие от Гариф бека, Р. Фахретдин часто приводит весь хадис Ас-Суэти.

²⁸⁷ Подобная верификация по содержанию и интуитивному пониманию близка к пониманию ранжирования хадисов у другого татарского «обновленца» – Закира Кадыри.

Он указывает, что в 1840 г. использовали книгу «Гайн ал-гыйлм» (Источник знаний) Мухаммада б. Усмана Аль-Хинди, позднее – «Тарика Мухаммадия» (Путь Мухаммеда) имама Биргиви, затем «Мишкят аль-масабих». Однако сам Р. Фахретдин не верит в это и говорит, что читали «Хидая» (Прямой путь) и указанный выше перевод комментария к «Мишкят» муллы Али Аль-Кари. В целом, единогласие большинства мусульман Хамиди ассоциирует с Кораном и сунной, считая, что учёные разногласят, в отличие от Г. Кабира, который всё-таки возлагает надежду в преодолении разногласий на богословские произведения, так как противоречие в толкованиях священных текстов остудит сердце народа к религии (232). Г. Кабир пишет, что, поверив тафсирам, люди утонули в нововведениях – необходимо читать Коран на своём языке (416).

Нюансы обнаружили в отношении некоей непреодолимой силы в виде колдовства. Опираясь на хадис о колдовстве (сихр) как преступлении (28), Г. Кабир подчёркивает его вред, так как с его помощью можно развести мужчину и женщину (то есть вред от него ощущаем). Опираясь на хадис о том, что в словесных выражениях может быть выражена как магия, так и мудрость (93) [248], Р. Фахретдин говорит о дозволенности музыки. Г.-Р. Ибрагим же был против музыки, считая, что под её воздействием человек перестаёт себя контролировать. Слово «ширрат» (гнев) в хадисе об избавлении от злых привычек (245) Г.-Р. Ибрагим обобщает, доводя до значения «увлечение», «порочная зависимость». В свою очередь, Хамиди говорит о «злости», однако если первый говорит лишь о попытке наставления, то второй акцентирует внимание на том, что человека с приступом злости не стоит оставлять с этой проблемой наедине. Р. Фахретдин связывает хадис о невиданных и неслыханных удовольствиях в раю (173) [581] и говорит о том, что пользующиеся телефоном и электричеством (то есть некими «невидимыми» силами) люди не могут не сомневаться в существовании рая, который до определенного момента также остается невидимым. Хамиди критикует гадание по звёздам (360), приводя в пример, предсказание погоды (по-видимому, в то время, отличающееся неточностью), в чём, на наш взгляд, можно увидеть более фаталистическую позицию, отрицающую естественность природных процессов вне божественного предопределения (черта, связанная с мировоззрением и Марджани). Понимание проблемы разума у Р. Фахретдина, как и у Р. Риды, обозначенная в журнале «Аль-Манар», демонстрируется в хадисе, отсутствующем у Гарифбека, и отличается чёткой позицией – кто не доверяет своему вос-

приятию, тот не разумен, а значит ни о какой религии речи быть не может (78). Если Гариф бек «мнение» (занн) переводит как «плохая мысль» (304), то Р. Фахретдин более ортодоксален, говоря о негативе любого «личного мнения» (103). Итак, разум необходим в жизни и понимании религии, но логика для понимания божественной реальности и предсказания далёкого будущего бесполезна.

Хамиди часто использует метафоры. Обозначение «хорошие люди» он переводит как «просвещённые» (127). В хадисе про то, что надо убрать с дороги мусульманина мусор (134), он усматривает смысл устранения трудностей – голода, страха. Хадис о том, что будут прощены грехи того, кто убрал колючку с дороги (570), Г. Кабир проецирует на производителей поездов, облегчающих передвижение путнику. Если Г.-Р. Ибрагим хадис о том, что следует испрашивать помощь у Аллаха даже если развяжется шнурок (672), пишет, что не надо нуждаться в помощи других людей, то Р. Фахретдин оставляет без комментария выражение «ищите помощь у Аллаха» (235).

Р. Фахретдин не видит, как Аз-Замахшари, негатива в слове «наложить печать» на сердца неверующих. Однако он несколько раз приводит обширные цитаты М. Абдо о необходимости активной деятельности и защиты своего мнения. В своих комментариях хадисов он, помимо дозволения музыки, не запрещает женщинам ходить на кладбище (так как разрешение ходить к могилам носит общий характер (144) [467]) и дозволяет лечиться лекарством, содержащим «харамные» элементы, поскольку против каждой болезни, кроме старости, есть своё лекарство (163). К последнему пониманию мог «приложить руку» Ш. Марджани, приводя в пример дозволение уринотерапии²⁸⁸. В хадисе об «обновителях религии», которые приходят каждое столетие, он говорит о выдумках, передающихся у народов Индии и Ирана, против которых боролись обновители (85([198]. Хадис (316) про целеполагание (касд) Г.-Р. Ибрагим связывает с умеренностью в религии, однако Хамиди идёт дальше – говорит о необходимости заниматься экономикой (иктисад). Хадис (303) о нежелательности просиживания времени на улице (тарик) Хамиди проецирует на особенность Сенного базара Казани, о беспринципности и невежестве обитателей которого часто писали в прессе. У Р. Фахретдина много дополнительных к Гариф беку хадисов об экономике (65, 68, 69, 79, 72). Гариф бек убирает фразу «Земная жизнь – дорога для последующей» из хадиса «Нельзя бросать эту жизнь ради следующей и наоборот» (431). Смысл сильно не

²⁸⁸ См.: Аль-Хикмат ал-балига... Б. 152.

меняется – значение обоих «жизней» уравнивается. Р. Фахретдин же оставляет эту фразу (236), однако в данном случае делает примерно тот же вывод, что Г.-Р. Ибрагим – не будь обузой для других.

Хадис «Дать в долг, лучше милостыни» Г. Кабир дополняет некой рекламой фирм, фактически предоставляющих микрозаймы (598), что явно противоречило ортодоксальным взглядам. Весь сборник Гариф бека отражает внимание к одному хадису: «Умерший на поле боя (шахид) прощён полностью, только не его долги» (604), а другой хадис вместо долгов упоминает «предательство» (510). Ещё один признак времени приводимое изречение «Лучше совершить грех и раскаяться, чем грех не совершать» – Г. Кабир пишет, что, если ваш народ не будет грешить, то Аллах создаст другой народ для того, чтобы принять его покаяние (612). Удивительно, но об этом заявляет и Ш. Марджани в книге «Зрелая мудрость»: «Во время совершения прелюбодеяния он откроет для себя свою веру»²⁸⁹. Хадис «Дающий и берущий взятку в огне» Г.-Р. Ибрагим дополняет реплией, что именно с её помощью строились мечети в России (650). Своего рода максимой этого периода можно назвать комментарий Г. Кабира на хадис «Не является лжецом тот, кто с помощью лжи улучшает отношения, имеет добрые намерения и надежду» (679). Он пишет: «Ложь во имя успокоения народа намного лучше, чем правда, которая в народе порождает смуту». Далее Г. Кабир комментирует изречение о равенстве мусульман (686). Преимущество одного мусульманина над другим не может быть связано с гражданственностью или мешанством («Исламияттэ гражданлык, мешчанлык белэн генэ артыклык табып булмый»), но с гуманностью, принесением пользы человечеству. Интересное расхождение про то, что избегание совершения плохого – это милостыня-садака (186). Гариф бек и его переводчики к тексту хадиса (613) добавляют «аля нафсика», что Хамиди и переводит буквально как «садака самому себе». То есть материалистическое мировоззрение проявляет себя очень своеобразно. Надо было понять, кто есть по факту бенефициар, адресат вознаграждения. Г.-Р. Ибрагим переводит «садака» в хадисе «Садака сохраняет от плохой смерти» (526) как «милостыня и хорошая работа (хэерле эш)».

Р. Фахретдин конкретизирует хадис про необходимость проявлять старание при чтении намаза. Если у Гариф бека полный перевод звучит как «если поленишься или почувствуешь вялость (фатара) в намазе – то присядь» (691), то Р. Фахретдин вводит элемент

²⁸⁹ Марджани Ш. Аль-Хикмат ал-балига. Б. 63.

«необходимости». Он убирает из основного текста слово «лень» и подчеркивает, что этот хадис распространяется только на необязательные намазы (247). Хамиди «проявлять старание» в намазе («нашат» – букв. «активность») переводит как выполнение «с чистым сердцем». Хадис про необходимость обучения детей намазу (556) Хамиди комментирует по отношению привития навыков труда.

Р. Фахретдин выражение «калима хикма» переводит как «мудрость» (249), тогда как Г.-Р. Ибрагим просто как «доброе слово» (696). Подобным образом последний переводит разные выражения (ахаббу хадис (36), ал-калям ат-тайиб (125), калэм (497), каул хайран (871), имляу-л-хайр (937)), что говорит о том, что Рашид-казый намеренно упрощал язык, подстраивая его под нужды простого обывателя.

«Маннану би ма агта» Г.-Р. Ибрагим переводит без особой точности как «хвастающиеся люди». Хамиди же делает это более конкретно – «щедрое тем, что им дано» (368). Однако последнее вряд ли может быть из числа перечисляемых в хадисе порицаемых действий. Далее хадисоведы углубляются в противоречия. Если хадис говорит о желательности «облегчения» никаха (бракосочетания), то Г. Кабир пишет, что накопление приданного у сартов (узбеков) очень похвально (427). Вообще, Г. Кабир в сборнике чаще других приводит примеры про жизнь казахов и башкир. Если хадис утверждает, что желание выглядеть молодым у стариков порицаемо, то Г. Кабир хвалит тех, кто пытается походить на молодых (428).

Подбирается особое значение слов. Хамиди под «испрашивайте «гафия» понимает желание «спокойствия» (482), а не здоровья. В хадисе «Сибак – харам» (Быть зверем – харам!) (486) Ибрагим затрагивает «промискуитет» либо «множество пререканий», а Хамиди «дикое поведение» («ерткычлык»). Призыв к «ас-сакина» (спокойствию) Г.-Р. Ибрагим переводит как «размеренность» (вэкаръ) (489), а Хамиди как «осёдлый образ жизни».

Даже слово «фитра» (553) (природа, первозданное естество человека) вызывает противоречие мнений: Г.-Р. Ибрагим переводит её как «нужное дело» (кирәкле эш), Хамиди – «обычай древних» (борыңгылардан гадәте), а Г. Кабир как «сунну пророков». Из десяти перечисляемых действий «фитры» также многие понимаются неоднозначно. Существуют разночтения по «освобождению» (ихфаа) бороды: Г.-Р. Ибрагим понимает это слово как отращивание, а Хамиди как укорачивание; слово «истишак» Г.-Р. Ибрагим переводит как мытьё носа, а Хамиди как мытьё рта; и, наконец, совсем разные

мысли возникают про «сбривание низа живота» (Г.-Р. Ибрагим говорит об обрезании) и «литье воды» (интифад ал-маэ), которое Хамиди переводит как «экономия воды», а Г.-Р. Ибрагим и Г. Кабир как «подмывание».

«Желание пообщаться с умершим отцом» (букв. – «войти в контакт») (768) Г.-Р. Ибрагим переводит как «добиться расположения», тогда как Хамиди как «часто посещать могилу». В этом же хадисе слово «братья», с которыми рекомендуется общаться сыновьям, Г.-Р. Ибрагим переводит как «друзья отца», а Хамиди – как «братья по вере, с которыми был отец». По-разному понимается критикуемое у начальства «утаивание иголки» – Г.-Р. Ибрагим, делая уклон на «мелкую вещь», говорит о воровстве, а Г. Кабир меняет акцент, считая, что нельзя «таить секреты» (781). Своеобразно понимается и хадис про жалобы на бедность (784). Все переводчики говорят, что жалобы окружающим приведут только к неизменности собственного положения. Разница в концовке. Г.-Р. Ибрагим переводит буквально – старание и упование на Аллаха принесёт либо быструю смерть²⁹⁰, либо быстрое обогащение. Хамиди же, понимая, что смерть и богатство в «обществе модерна» не одно и то же, пишет про то, что обращение к Аллаху непременно будет услышано – либо до, либо после смерти человек обретёт долгожданное богатство. «Погасить плохое» (атфаа сайиатан) в отношении мусульманина Хамиди переводит как «остановить зло, причиняемое ему», а Г.-Р. Ибрагим как «скрыть его грехи» (785). Г. Кабир идёт дальше и связывает две части этого хадиса: «Скрыть грехи мусульманина лучше, чем оживить заживо погребённую девочку». То есть вместо совершения греха, распространяя слух о чьём-то плохом поступке, человек заработает такую же большую награду, как за спасение ребёнка. Наказание за чтение «книги брата» (787) Г.-Р. Ибрагим и Г. Кабир понимают в смысле чтения чужой переписки или дневника, а Хамиди трактует буквально – тот, кто покусится на чужую книгу без разрешения. В дальнейших хадисах примерно также: Хамиди берёт словарное значение, тогда как Г.-Р. Ибрагим – общее, более актуальное. Первый изречение «Не помогай “спорящему”», переводит буквально, а Г.-Р. Ибрагим под «спорящим» понимает враждебного и деспотичного человека (789). «Возвышение за счёт слуг» (агыйззу би-лгабид) Г.-Р. Ибрагим переводит как «хвастовство ими» (792). Часто Хамиди конкретизирует общий смысл хадиса. Например, прощение

²⁹⁰ Можно вспомнить противоположное, негативное понимание этого выражения у Аль-Байдави.

грехов тому, кто уснул после тяжелого труда, он ограничивает только одними сутками (803). Порицаемое «аттабагас-сайда» переводится Г.-Р. Ибрагимом как «постоянная охота», тогда как Хамиди говорит более точно – «озабоченность, увлеченность дичью», порицая подобную азартность (810). «Увеличение жизни» (Задаллаху фи гумрихи) за уважение к родителям (811) Хамиди более чётко переводит как «увеличение благости (доброты) в жизни», тогда как Г.-Р. Ибрагим пишет лишь об увеличении срока жизни.

У Г.-Р. Ибрагима больше всех остальных в переводе встречаются недостатки. Он обозначает слово «обманывать» (гашша) как «поддельвать», что, возможно, является излишней конкретизацией (859). Порицаемый обман («аглютат» – запутывать) Г. Кабир связывает с неартикулированными зашифрованными формулировками древних книг, и советует писать проще. Хамиди переводит этот термин как «сводить с ума народ», а Г.-Р. Ибрагим как «заставлять ошибаться» (914). Хадису «Тот верующий (мумин), кто безопасен для имущества и души» (893) Г. Кабир придаёт социальный смысл, говоря, что не является важной вера того, кто не заслужил доверие народа, то есть необходимо быть членом общества, принимаемым окружающими, справедливым, честным и т. д. Хадис «Нельзя отпочковывать одних людей от других» Г.-Р. Ибрагим и Г. Кабир понимают как отделение по внешним, биологическим признакам, Хамиди же говорит про запрет «выделения отдельной части», причём в комментарии речь идёт в самом прямом смысле – про обрезание (печтеру). Последнюю версию подтверждает и боснийское издание²⁹¹. Надо сказать, что в арабском тексте хадисов данный термин (букв. «индивидуализация» – «тахуссу») приводится со всеми возможными огласовками («йахусса» у Ибрагима, «йухасса» у Хамиди, «йахса» у Кабира и «йухса» в боснийском издании). На наш взгляд, излишняя конкретизация Г.-Р. Ибрагима присутствует в понимании выражения «катл ас-сабр» (убить сдержанность), которое относится к этическим установкам (925). Он, как и Г. Кабир, перевёл его как «убивать сожжением», тогда как Хамиди – как «медленно убивать». Неполный перевод Г.-Р. Ибрагимом встречается и в хадисе про запретные дела на могиле. Он и Г. Кабир упоминают лишь общепринятые запретные деяния в виде сидения на могиле и возведения построек. Но Хамиди переводит и третий запрет, имеющийся в арабском тексте – на разговоры (929).

Часто встречаются опечатки: у Г.-Р. Ибрагима – вместо «магруф» (хорошее) в арабском тексте стоит опечатка «маруф» (579), вместо

²⁹¹ Arif M. Bin bir hadis. İstanbul Kitabevi: İstanbul, 1966. 432 s.

«кабл» (до) стоит «калб» (сердце) (306). Однако есть в текстах и серьёзные ошибки, меняющие смысл высказывания. Показательное искажение есть и в арабском тексте Хамиди: вместо «ля ишраф» (не наблюдай за чужим имуществом), «ля исраф» (не трать понапрасну). Серьёзная ошибка встречается у Гариф бека (и его переводчиков), который говорит о том, что мягким (халим) человек становится из-за трудностей и опыта (969). Однако у Р. Фахретдина мы видим более точный вариант: «Не может быть мягкого человека без трудностей и руководителя (хаким) без опыта» (210).

Как видим, авторы комментариев в силу воображения и, по-видимому, отсутствия серьёзной редакторской работы и обратной связи с читателями не ограничивали себя в свободе интерпретации и применения мудрого изречения в текущей жизни. Взгляды авторов в целом совпадают. Общественный критерий «истинности» хадиса, возможность его принятия исходя из индивидуального «здорового смысла», на наш взгляд, идёт как раз от «оживителей религии» – группы М. Абдо. Одной из особенностей изучения хадисов в период «джадидизма» можно назвать не только пестроту и несистемность взглядов, но и любительский уровень. Хадисами начинают заниматься непрофессиональные богословы. Р. Фахретдина можно скорее назвать историком, а Г.-Р. Ибрагима – общественным деятелем, издателем. Разные переводы отдельных слов связаны как с орфографическими опечатками арабского текста (часто имеющегося в оригинальном тексте – сборнике Гариф бека), так и с мировоззрением авторов, их профессией, социальной принадлежностью, политической позицией и т. д. Можно даже составить некий словарь используемых татарами значений. Например, «гафия» – «спокойствие» (а не общепринятое «здоровье»), «харам» – «харамное богатство», «сакина» – «размеренность», «осёдлость» (а не общепринятое «спокойствие») и т. д. Тем не менее Шакирджан Хамиди находит ошибки в переводе Гариф бека, то есть ведёт некую профессиональную сортировку, обработку смысла. Его перевод самый буквальный и точный. Не нужно недооценивать и Г. Кабира. Он только кажется невеждой, на самом деле его мнение не раз подтверждается взглядами Ш. Марджани, имеющего основательный исламский бэкграунд. То же можно сказать и о Хамиди. Г.-Р. Ибрагим же, скорее транслирует уже новую идеологию группы М. Абдо.

Качественный уровень демонстрирует и Галимджан Баруди. Его сборники хадисов²⁹² для шакирдов более профессиональны – несут

²⁹² Он объединил хадисы в сборники по 40 как для удобства шакирдов, так и следуя хадису.

специфически религиозно-этическое понимание и характеризуются отсутствием ошибок в арабском оригинале. «Учебный» уровень текстов связан как с национальной, тюркской спецификой мусульманских народов, так и эпохой, не требующей глубокого анализа арабских первоисточников. У Ас-Суюти и Гариф бека приводятся некоторые хадисы и из сборника «Мишкят аль-масабих». Они отличаются простотой и непритязательностью. Например, «Шайтан ходит по кровеносным сосудам», «Верующие как одно тело», «Халял определён, харам определён, середина между ними – сомнительное» или «Если жена надушившись выйдет из дому, то она прелюбодейка».

Публикация хадисов для медресе и детей была достаточно прибыльным занятием в начале XX века. Помимо крупных сборников хадисов (как правило на языке оригинала), публиковались и сборники по 40, 101 и т. д. хадисов в простой форме для знакомства обычной массы верующих. Помимо 6 сборников достоверных хадисов и «Джами» Ас-Суюти были в ходу хадисы имама Навави (Китаб арбаина фи-л-хадис), Абдуррауфа Аль-Мунави («Кунуз ал-хакаик фи хадис хайр ал-халаяк» и «Китаб ар-Рикак» Г. Курсави), имама Ас-Сагани («Мишкят ал-анвар» в книге «Мийят мунтахабат фи-л-ахадис набавия шарифа»), имама Аль-Аскалани («Мунаббихат аля-л-истигдад ли яум ал-магад»), Кади Ияда и имама Аль-Хыйтаби («Фуссият ал-фаллях фи ильм ал-хадис») и других крупных исламских хадисоведов.

На наш взгляд, хадисоведение татар не просто очень сильно опиралось на египетского автора Ас-Суюти, но и активно пользовалось комментариями на «Джами ас-сагир», написанными там, в Египте, же чуть позднее Али б. Ахмадом Аль-Азизи и Абдуррауфом Ал-Мунави²⁹³. Татарский муфассир Шайхульислам Хамиди, используя алфавитный принцип книги «Джами ас-сагир», выпустил 2 сборника «Кунуз ал-ахадис» с переводами для шакирдов. Зариф Амирхан тоже опубликовал два тома «Ахадис набавия», без перевода, но с именем передатчика и статусом хадиса.

Богословская критика, авторские труды и комментарии

Татарская теология оформляется в форме борьбы сторонников собственной традиционной формы ислама с носителями идеи искоренения искажений единобожия. Среди последних было также разделение на условно рационалистов и иррационалистов. Обратимся

²⁹³ См.: Сафиуллина – Аль-Анси Р. Р. Хадис и сира в мусульманском религиозном образовании и книжной традиции татар. URL: <http://dumrf.ru/islam/rites/7915> (дата обращения: 14.09.2020).

к периоду «Нового времени», то есть с основания ОМДС (1789) и проследим развитие идеи «исправления понимания ислама» от Г. Курсави до предреволюционных имамов. Эволюцию рационалистской ветви обновленцев можно провести линейно – «от Аз-Замахшари до М. Абдо». Эта группа выделяется по их формулировке некоего закона. В их богословских трудах он называется «намус» (мн. «навамис»), то есть некий аналог греческого «номос» (закон), однако если последний называется «шариатом» или «природной сунной», то «намус» – чёткий способ (тарика сабита), с помощью которого управляет Всевышний²⁹⁴. Слово «намус» редко, но употреблял и Марджани. Такое разделение предложил Мухаммад Рашид Рида, ученик Мухаммада Абдо, статьи из газеты которого были некими программными установками обновления в исламском мире и у татар, в частности. Если М. Абдо был идеологом, то Р. Рида практиком и прагматиком. К группе М. Абдо отнесём следующих учёных, деятельность которых имела определённый резонанс в татарском мире: Абдулла Ан-Надим, Хусейн Джиср, Рашид Рида. Своим же «Марджани» эта группа считала Хасана Аль-Аттара, богослова, шейха Аль-Азхара с 1831 г. Также, как и М. Аз-Замахшари в своё время, он не был профессиональным богословом. Если хокандский богослов был больше филологом, то Аль-Аттар – медиком. По сути, профессиональным богословом не был ни один из будущих лидеров движения по модернизации – ни Джамалетдин Аль-Афгани, ни Мухаммад Абдо. Чуть позже их поддержали более близкие к богословию Х. Джиср и А. Ан-Надим. Татарская ветвь этой группы – большинство крупнейших деятелей «джадидизма» – Р. Фахретдин, Г. Буби, Г. Баруди и другие, писавшие на религиозную тему. Тем не менее, Г. Баруди более «академичен» и писал в основном для шакирдов, специально упрощая текст. По большому счёту «джадиды» не являлись «профессиональными богословами» – в первую очередь были переводчиками и популяризаторами исламских взглядов. Каждый из них смог успешно воспользоваться новыми технологиями массовой типографской печати.

М. Абдо написал немного произведений. Главным его трудом является брошюра «Таухид» (Рисалия таухид). Автор демонстрирует свой развитый философский, публицистический и богословский талант. Он делает много параллелей между божественной и человеческой реальностью – например, как может создающий

²⁹⁴ Истиляхат китаб ал-аср // Аль-Манар. Т. 1. 1315 г.х. Б. 16.

жизнь Аллах не имеет атрибута «жизнь»²⁹⁵. Для М. Абдо важными являются такие термины, как «зарурат» (необходимость), «ваджиб ал-вуджуд» (необходимое существование). Он пишет, что только необходимо существующий вечен²⁹⁶. Это противоречит современной салафитской доктрине, не принимающей такое качество Аллаха как «вечность без начала». Однако Коран, по мнению М. Абдо, это руководство. Он считал, что Ахмад б. Ханбаль фактически формально был сторонником несотворённости Корана, и обходил эту тему²⁹⁷. Однако, чтение Корана значительно важнее знания о его вечности/сотворённости. На наш взгляд, сам Ш. Марджани был также близок к этой позиции. Он считает мнение о сотворённости Корана допустимым. Хадисом «Не рассуждайте о Его сущности, а о Его творениях» М. Абдо продолжил некий манифест исламского протестантизма. Этим хадисом Ш. Марджани критикует ханафитов, которые запрещают изображение живых существ, говоря, что вечен только лик Аллаха²⁹⁸. Абдо подчёркивал ограниченность разума в познании земной реальности. Чувствами и разумом человек узнаёт правила функционирования материального мира. В то же время Аллах не носитель «спонтанной воли», а имел цель в создании мира. Действия Аллаха реализуются по определенному плану, это не игра. М. Абдо противопоставляет единобожие (таухид) правилам. Последние устанавливаются людьми, которые создают догмы, что является воплощением их животной природы²⁹⁹. М. Абдо и Ш. Марджани написали хашии на шарх «Аль-Акаид аль-Аудудия» Ад-Даввани. Оба автора являются сторонниками возрождения свободной исламской мысли. В их деятельности большую роль играет вдохновение³⁰⁰, связанное с развитием наук. Оба они говорят об очищении разума. На наш взгляд, первого вдохновлял матуридизм, а второго – ашаризм (хотя он его открыто критикует). Египтянин, являясь ашаритом, защищает единобожие от человеческого фактора, а татарин применяет «касб» (ашаритское понимание действия как проявления выбора, склонности к греху или вознаграждению) как главный элемент двигательной активности. Тем не менее, оба автора транслируют в первую очередь свою мазхабическую традицию.

²⁹⁵ М. Габдеһ. Тәүһид. Казан. 1911. Б. 16.

²⁹⁶ Шуһ ук. Б. 14.

²⁹⁷ Шуһ ук. Б. 31.

²⁹⁸ Марджани Ш. Аль-Хикмат ал-балига. Б. 33.

²⁹⁹ Абдо М. Таухид (араб.). С. 32.

³⁰⁰ Хотя М. Абдо вдохновение (илхам) принимал (для него это общие чувства, связанные с фитрой), а Ш. Марджани и Г. Курсави относились к нему негативно.

Быть богословом для теологических рассуждений не являлось принципиальным для группы сторонников М. Абдо. Главное – возродить ислам. Важнейшее слово этого ислама – «амаль» (деятельность, действие). Оно должно предшествовать и следовать знанию. Умный и логически чёткий в рассуждениях Р. Рида не мог не стать лидером мировой мусульманской общественности. Он пишет, что сунниты его времени не имеют внятной богословской парадигмы. Они «джабариты» (сторонники полного предопределения) так как отказываются от приоритета общественного над личным, и «кадариты» (утверждающие приоритет воли человека), так как следуют личным пристрастиям, интересам. Они верят в слово «ихтыяр» (выбор), но не знают его смысл. Они не рассуждают с точки зрения «следов», т. е. богословского наследия³⁰¹, результатов, частного вклада улемов в общество. Р. Рида пишет, что нельзя сравнить деятельность живших в его время комментаторов религиозных текстов с трудностями, которые испытывали сахабы. Комментаторы, создатели «хаший» (заметок на полях) не обладают знаниями³⁰². Р. Рида является сторонником «савад агзам» (большой черноты), т. е. основной массы мусульман. Он считает, что у каждого отдельного мусульманина должно быть представление о своем членстве в Умме³⁰³. Только в этом случае у него будет общественный «гакд аль-иджтимагихим» (договор), то есть право на жизнь. Пока же, по его мнению, мусульмане-сунниты спят или же являются «закованными пленниками». По мнению Р. Риды для европейцев знания являются орудием войны. Современные ему общественные институты и общества, даже в исламских странах, защищают только личные интересы, а в своей деятельности избегают «совершенствования в обоих мирах». Однако он сам же пишет, что нельзя открыто и «за глаза» называть «кафиром» верующих («сахиб ад-дин йумин биллях»)»³⁰⁴. Его главная идея – восстановить религию не как политическое орудие или культурный артефакт, а в виде воспитания (ахляк) и образования (таглим). Образование же для него не предоставляется сверху, а получает запрос снизу. Молодёжь должна сама добиваться нужного знания у своих современников. В качестве примера он говорит, что Мусу воспитал не фараон, а ангел Джабраил. Божественная справедливость для Р. Риды заключается в срединном пути, отсутствии крайностей.

³⁰¹ Возможно, слова «асар» (следы), которое употребляет здесь автор, взял Р. Фахретдин для своего монументального труда.

³⁰² Это, по-видимому, «камень в огород» неарабского ислама.

³⁰³ Подобное ощущение себя как верующего, по-видимому, является одной из отличительных черт имама Матуриды.

³⁰⁴ Кейф ас-сабил // Аль-Манар. 1914-1917. Т. 1. № 7. Б. 18.

Вместе с этим он говорит, что слово «таассуб» (фанатизм) неправомерно применять к религии. «Асабия» (которое происходит от слова «таассуб») – это племенной национализм. В религиозном же смысле он использует термин «активизм», «энтузиазм», «живость» (хамаса). Р. Рида говорит о душевной свободе, которая только и может привести к справедливости, то есть воспитанию правильного «ахляка». Три основы правильной религии для него – это «хутба» (назидание правителям), «возвещение о правильном ахляке (этике)» и «тасаввуф» (суфизм)³⁰⁵. Однако, современные ему «учёные книги», «хашии» (заметки на полях) не учат избавлению от болезней души. Для Р. Риды этим трём основам следует книга имама Аль-Газали, которая, в отличие от остальных, не формулирует пустые логические формы и не занимается распространением слухов и пустословием. Нет большой пользы и от древних книг по фикху – это умственная и материальная «взбалмошность» (мустахиллят). Р. Рида вновь ссылается на имама Аль-Газали, который, якобы, гордо говорил, что он не является факихом своего времени, так как они приводят фикх в религию (акыду) и рассматривают вопросы, препятствующие повседневному развитию, что не является важным. Имам Аль-Газали считал, что наука по развитию «ахляка» стоит выше, чем другие, с чем редактор «Аль-Манар» полностью соглашался. Ханафитский же ислам традиционно сторонился богословских спекуляций, обращая большее внимание на нормы поклонения (фикх). Для Ш. Марджани же фикх сам по себе также являлся «мёртвой» деятельностью.

Известно, что среди татар были очень популярны суфийские идеи. Примерно также было и на Ближнем Востоке. Р. Рида говорил, что современные ему суфии отклонились от основателей тарикатов. Он приводит мнение одного из соратников, считающего, что до вступления в тарикат мусульманин должен избавиться от своих плохих наклонностей и нововведений. Он соглашается с имамом Аль-Газали в том, что посещение могил полезно только для достигших этого, для чистых душ. Современные же ему суфии не видят разницы между хорошим и плохим³⁰⁶. Суфийские шейхи лишают свободы, заставляют мусульман подчиняться себе при помощи «караматы» (чудес), «шафаата» (ходатайства). Это духовная власть. По мнению Р. Риды, религия (дин) – это утверждённое умиротворение (ас-сакина)³⁰⁷ и то,

³⁰⁵ Кейф ас-сабил // Аль-Манар. 1914–1917. Т. 1. № 7. Б. 112–128.

³⁰⁶ На наш взгляд, здесь также присутствует отсылка к спору ашаритов-матуридитов. Известно, что последние считали, что можно и нужно отличать хорошее от плохого на личном уровне, а не только по предписаниям шариата.

³⁰⁷ Вспомним, как трактовали этот термин татарские учёные – размеренность, осёдлость.

что к нему приводит. Справедливость он образно отождествляет с правителем, богатство – с Уммой, а силу – с чувствами и смыслом, идущими от воспитания (тарбия). Он защищает лидеров ашаризма имама Аль-Ашари, четырёх имамов и имама Аль-Газали, написавшего произведение, подобия которому не было написано в исламе, так как отделило философию от религии, за что его возненавидели³⁰⁸. К «улемам зла» (улямаи сау) Р. Рида относит классических ортодоксальных учёных, которые, например, говорили, что в тексте «С именем Господа милостивого и милосердного» слово «милостивый» (рахман) носит общий смысл, а «милосердный» (рахим) – более конкретный. Однако главная претензия к «улямаи сау» – непринятие мутазилитских элементов «Рисаля Таухид» М. Абдо. Р. Рида «грудью встает» на защиту этой брошюры. Он говорит, что её оппоненты порождают смуту, выступают против укрепления общественных и семейных отношений, против культуры вообще. Здесь встречается знакомое по татарскому дореволюционному контексту обозначение «микроб», которое «джадида» применяли к своим консервативным оппонентам. Р. Рида говорит, что они не только микробы, но хуже самой чумы. Восторженно принимает же эту брошюру только приближенные к М. Абдо, например, Мухаммад Махмуд ат-Такризи Аш-Шанкити. На возражение, что сотворение Корана противоречит мнению саляфов, М. Абдо сказал, что он выделил этот момент как принципиальный для него, так как многие ошибались и ошибаются в этом. Он пишет, что не может мир для человека не являться изобретенной фантазией – только разум и мысль ставят её на место. Р. Рида говорит про страдания в телесной жизни – только общественные законы (шараиг аль-амма) ставят препон негативным сторонам страстей и ограничивают эгоизм. Человек испытывает необходимость в другом члене общества. Язык, любовь к ближнему появляются как следствие необходимости в соседстве. Главная польза разума – осознание необходимого поведения в обществе, он управляет чувствами, например, задумывается о закрытии «аурата» (половых органов).

Если «Аль-Манар» развивает идеи «Рисаля таухид», то большинство татарских просветительских брошюр, журналов и газет исламской направленности являются калькой с «Аль-Манар». Г.-Р. Ибрагим начинает выпускать популярную газету «Ульфат» (Дружба). Он активно пользуется неологизмами: «савад иман», «горизонтальный таклид» и другими. В момент агонии Османской

³⁰⁸ Но это не совсем так. Аль-Газали был символом исламского мира и остаётся им по сей день.

империи у него проявляется радикализация, он всё больше говорит о «джихаде». Р. Рида тоже в первых номерах пишет, что знание лучше, чем джихад. Знание же комментариев (хаший) – знание нашей истории. Опять в пример приводятся книги имама Аль-Газали. Политика для него – это не борьба за ислам и права мусульман. Он остался на стороне М. Абдо в его противоречиях с Дж. Аль-Афгани, который считал приоритетом не только просвещение, но и борьбу за власть. Политике М. Абдо предпочитал воспитание. Занятие политикой для него связано только с Пророком и халифами. У улемов же политика связана с религиозными вопросами. Вся остальная политика (связанная с государственной властью) – это отдельные внутренние распоряжки (галя батыйнихим).

Р. Фахретдин обозначает себя преданным продолжателем идей М. Абдо. Он считает тафсир, начатый последним и продолжаемый Р. Ридой лучшим из имеющихся³⁰⁹. Однако, сам Р. Рида в «Аль-Манаре» невысоко оценивает имеющиеся тафсиры. Он пишет, что из-за описания разногласий, сложных выражений и погони за красотой слога он не понял цель Корана³¹⁰. Больше всего им цитируется тафсир Аль-Алюси, основанный на тафсире ар-Рази, главным недостатком которого Р. Фахретдин видит отсутствие единой концепции³¹¹. Р. Рида берёт из него некие антисуфийские моменты, например, «тавассуль» (посредничество) как нужда умерших в «дуа» (молитве) от ещё здравствующих родственников и друзей³¹². Защищая имамов четырёх мазхабов в одних местах, в других он говорит, что появление их связано с личным противостоянием. Он указывает что закон таклида (намус ат-таклид) связан с принижением возможностей человека, и кроме того порождает вражду мусульман к улемам и духовенству³¹³.

Р. Рида чутко чувствует зарождение информационного общества. Опасность «исламоведения» в Европе заключается в том, что представление европейцев об исламе в дальнейшем может быть воспринято самими арабами, так как общий уровень населения двух регионов очень разнится. Также, как и татарские улемы, редактор «Аль-Манар» видит перегибы с точки зрения исламского мировоззрения у получивших европейское образование общественных деятелей. Р. Рида заявляет, что русские насильно крестят евреев.

³⁰⁹ Фахретдин Р. Дини вә ижтимагый мәсьәләләр: сайланма хезмәтләр. Казан: Рухият, 2011. Б. 30.

³¹⁰ Аль-Манар. 1914–1917. Т. 1. Б. 625.

³¹¹ Шул ук. Б. 29.

³¹² Аль-Манар. С. 471.

³¹³ Шул ук. Б. 551.

Это говорит о том, что проблемы российских мусульман не очень сильно были знакомы издателю «Аль-Манар».

На наш взгляд, наиболее полно выразил идеи М. Абдо Зия Камали. У него главным также является слово «навамис» (законы). Он рационально осмысливает многие нормы ислама. Установленное время для намаза – для того, чтобы собрался «джамаат» и был избран свой имам для коллективного намаза³¹⁴. В отличие от Р. Риды, он не отделяет философский «номос» от религиозного «намус», считая, что всё подчиняется законам Аллаха. Например, забота о здоровье – следование закону природы³¹⁵. Более того, предпочтение этой или загробной жизни связано также с разным влиянием природных законов (навамис табигыя) на народы. Также Камали является радикальным обновленцем, противопоставляя, например, поклонение (жертвоприношение) основанию университета, считая последнее более соответствующим духу религии³¹⁶. З. Камали отличается «утилитарным» противопоставлением суфизму. Он считает, что попытка узнать что-то о загробной жизни также противостоит духу ислама³¹⁷. Законом адаба (воспитанности) соответствует направление закята на школы, так как общественные цели всегда останутся, даже когда все перестанут быть нуждающимися перед концом света³¹⁸. Суфии же закят не платят – как же они могут быть идеальными мусульманами (камил мөселман)?³¹⁹ По его мнению, цель хаджа – экономика. Люди будут стараться, чтобы выполнить эту обязанность. Кроме этого, в шариате нет общественно-политических рекомендаций для того, чтобы люди проявляли старание в применении общечеловеческих законов³²⁰. З. Камали не борется с сектами – он пытается всех объединить. Хадис о течениях (фирках), по его мнению, не является достоверным. А разве можно сомнительные хадисы делать основанием «акыды»? Критика же хадисов у самого З. Камали достаточно слабая – если разум отказывается ему верить, то этот хадис вымышленный³²¹. Рационализм книг по акыде

³¹⁴ Проблема обязательности коллективного/индивидуального является одной из главных и у М. Аз-Замахшари. З. Камали тоже говорит, что халиф – тот, кто жертвует своим индивидуальным превосходством ради общих целей. Однако, это не представитель Курайшитов, даже не обязательно мусульманин. Ульоль-амр – опытный, сообразительный, общественный человек (Камали З. Дини тәдбирләр. Б. 36).

³¹⁵ Камали З. Фәлсәфәи гыйбадәт. Т. 4. Б. 77.

³¹⁶ Шул ук. Б. 115.

³¹⁷ Шул ук. Б. 123.

³¹⁸ Шул ук. Б. 135–136.

³¹⁹ Камали З. Аллаһының гадәләте, 2000. Б. 11.

³²⁰ Фәлсәфәи гыйбадәт. Б. 194.

³²¹ Фәлсәфәи игтикадия. Т. 2. Б. 100.

заключается только в двух вариантах – принятие или нет (гайн ва гайр). Это, по его мнению, неправильно³²². Ложен и хадис о благодати разногласий (ихтиляф уммати – рахма). Пророк говорил о том, чтобы быть дальше от язычников. Татарским богословом критикуются и мутазилиты, которые, якобы, открыли дорогу к вражде. З. Камали так, как и Аз-Замахшари, говорит, что человек не лучше ангелов³²³. Что же такое успокоение у З. Камали? Это принятие некоего определённого направления (джихат мугаййяна тауджих)³²⁴. Наконец, явной мутазилитской чертой у З. Камали является представление о чудесах, которые он считает только «умопостигаемыми» (акляя). Люди же считают их реальными, делают их частью повседневной жизни, так как разум не может их объяснить³²⁵. Даже М. Абдо считал чудеса особым законом, который непонятен. З. Камали же делает из них лишь субъективную реальность. Борьба с ошибками в Коране, по мнению татарского богослова, будет легче, если перевести его на большинство языков – мусульмане будут помогать друг другу в поисках истинного смысла³²⁶.

Таким образом, «Рисалия таухид» и «Аль-Манар» показали направление «правильного» исламского мировоззрения. Как мы видели выше, подобной ориентации придерживались и татарские муфассиры и хадисоведы. Ш. Марджани, критикуя калам, сам создал книги по каламу. Р. Рида, критикуя отсутствие единой цели у мусульман, сам создал достаточно противоречивый журнал. Единственное общее – это отсутствие созерцательности, следование стремлению к преобразовательной деятельности, активное участие в общественной жизни и т.д. Несмотря на то, что Ш. Марджани критиковал излишний рационализм, а Р. Рида восхвалял разум (акль), оба понимали под ним примерно одно – «здравый смысл».

Достаточно большое влияние на татар через османов имел Хусейн Джиср. О популярности его говорит тот факт, что в разделе фетв, ответов на религиозные вопросы читателей в журнале «Шура» несколько раз спрашивали о произведениях именно этого богослова. О переводе его «Рисалия Хамидия» писал Ахмадхади Максуди. Р. Фахретдин писал, что один из имамов даже переписал эту книгу от руки. Являясь учителем и соратником М. Абдо, принимая его ориентацию на образование и просвещение, Х. Джиср защищал

³²² Дини тэдбирләр. Б. 26.

³²³ Шул ук. Б. 30.

³²⁴ Фәлсәфәи гыйбадәт. Б. 196.

³²⁵ Фәлсәфәи игтикадия. Б. 156.

³²⁶ Шул ук. Б. 192.

суфийские тарикаты, был сторонником разумного «таклида»³²⁷. Много шума в татарском мире породил перевод брошюры «Три вопроса» (Өч мәсьәлә) ещё одного соратника М. Абдо Абдуллы Надима. В работе он пытается дать ответы на три актуальных для того времени вопроса: про ношение одежды неверных; халяльности животного, зарезанного христианами; и принятия друг друга представителями разных мазхабов. Перевод книги вызвал огромное количество негативных откликов как в виде отдельных брошюр, так и в виде газетных публикаций.

Итак, исламское богословие периода работы типографского станка связано с периодической печатью. Это можно сказать как о творчестве наследников Ш. Марджани, так и об арабских единоверцах. Публицистический жанр привнёс свои особенности – богословие стало более жизненным, менее ортодоксальным и связанным с мазхабической традицией. Однако трансцендентность традиции М. Абдо сближала его с татарскими кадимистами. Например, для Р. Риды имам Аль-Газали в первую очередь борец с философией, также, как и для лидеров татарских консерваторов³²⁸. Имам Аль-Газали воспринимается им как защитник ислама. Рационализм Р. Риды сближает его как с мутазилитом Аз-Замахшари, так и с кадимистами. Мутазилитский закон и системное сочинительное богословие, как ни парадоксально, оказываются близкими друг другу. Единственной альтернативой этому союзу может стать только «открытое» богословие, опирающееся на интерпретацию неограниченности воли Всевышнего. Одним из механизмов этого, помимо отрицания возможности познания Всевышнего, является отдаление пророков от него. В частности, М. Рамзи развил идею Ш. Марджани о близости, однородности пророков и святых.

Таким образом, «новое» внимание к исламу в мусульманских регионах шло параллельно его взаимоадаптации с научной идеологией. Как правило, крупные учёные создают эпохальные произведения, из которых в дальнейшем разные по мировоззрению люди делают отличные по значению выводы. Это можно сказать как об имамах

³²⁷ Здесь можно упомянуть про «горизонтальный таклид», который предложил Г.-Р. Ибрагим, то есть возможность заимствовать идеи и форму жизни у современников-единоверцев, живущих в исламских странах.

³²⁸ Р. Фахретдин приводит компрометирующий кшкарского муллу Исмаила б. Мусу случай, когда тот сомневаясь, что мир не вечен (ссылаясь на то, что мнение об этом лишь принято «иджма» (коллективным решением) сахабов) говорит, что утверждающего это Аристотеля опроверг (обвинил в неверии) имам Аль-Газали (Асар. Т. 3. С. 219).

Аль-Газали и Ар-Раббани, так и о произведении М. Абдо «Таухид». Не остаются в стороне и классики татарского богословия. Например, Ш. Марджани можно назвать рационалистом (как историка, имама-прагматика и общественного деятеля) и иррационалистом (как противника создания рациональной системной теологии). Понятие «просветительство», в основном критикуемое за аморфность и вневременность, здесь подходит как нельзя лучше. Описываемые нами личности были крупными декламаторами, назидателями. Просвещая, они воодушевляли и вдохновляли людей. И это была их главная заслуга.

По мнению Р. Фахретдина, Ш. Марджани, как и сам Аль-Байдави, был близок мутазилизму. Повсеместная критика Ш. Марджани поздних ашаритов связана с тем, что те неправомерно сближали ханафитов и ашаритов, противопоставляя их мутазилитам, что стало причиной ослабления умов мусульман. Сам же Ш. Марджани считал, что ашаризм вышел из мутазилизма. По-видимому, любое изучение ислама всегда будет методологически близко мутазилизму. Также, как в своё время М. Аз-Замашари, Р. Рида и Р. Фахретдин гармонично соединяли рациональные и иррациональные аргументы. Стройная религиозная система взглядов у них основывалась на конкретных доводах из текстов. На наш взгляд, занятие историей для некоторых из них было способом остаться на «стороне правды», история казалась им более точной, проверяемой, достоверной. Однако это видение было чертой лишь некоторых богословов, ощущающих некие ориентиры, ограничения, чувствующих почву под ногами. Самые же успешные и популярные издатели-богословы имели политические цели, которые они планировали достичь. Ради этого использовались манипуляции с богословской терминологией, комментарии хадисов и толкования Корана. Религия превращалась в некий мастер-класс, умственную эквилибристику просто для развлечения ума и создания информационного шума. Европейская демократическая идеология очень хорошо ложилась на этот механизм. «Савад агзам» (черная масса), «уммата васита» (срединная умма), «джамаат» (община), «шура» (совет), «халык» (народ) были словами, которые создавали представление о некоем единстве единоверцев.

В наши дни у татар в каком-то смысле работающим остаётся только слово «единство», причём скорее в этническом, то есть узком и келейном смысле. Идеология «джадидизма» сегодня воспринимается лишь как экономический успех, богатство, членство в элите и возможность передать богатство своим потомкам. Если

до революции переводческая деятельность, попытки интерпретации и адаптации, преломления пророческой миссии на местной почве были достаточно серьёзными, то сегодня исламское образование потеряло и этот мостик в виде переводов. Между высокообразованной исламской интеллигенцией и всем народом остается непреодолимая пропасть. Несовершенство системы образования даёт возможность представителям сект через интернет и лично «просвещать» малообразованных мусульман в альтернативном Корану и его тафсирам духе. Поэтому, на наш взгляд, исламское просветительство сегодня должно быть «удалено от злобы дня». Политические цели, даже подспудные, могут привести к отсутствию серьёзности, игре, от которой пытались защищаться даже крупные реформаторы прошлого. Понимание хадисов как хикматов (мудрых изречений), а аятов как основ правильного мировоззрения, «национальной» логики является самым надёжным способом сохранения основ религии.

ГЛАВА 2

РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В ТАТАРСТАНЕ

2.1 ВОЗРОЖДЕНЧЕСКИЙ АКТИВИЗМ И СТАНОВЛЕНИЕ ИСЛАМСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ТАТАРСТАНЕ

Р. М. Мухаметшин

Основные этапы возрождения ислама в Татарстане

«Исламский фактор» в общественно-политической жизни Татарстана стал наиболее значимым явлением в конце 1980-х гг. Первоначально это не было связано непосредственно с самим исламом, а скорее с появлением национальных общественно-политических организаций, рассматривающих исламский фактор как важнейший компонент национального самосознания и необходимый атрибут в борьбе за суверенитет Татарстана. Поэтому появление первых религиозных институтов в республике стало результатом деятельности этих организаций. В 1992 г. было создано самостоятельное Духовное управление мусульман РТ (ДУМ РТ) с одной стороны, как одно из проявлений национального движения татар, а с другой, как вполне неизбежная в тех условиях децентрализации управления мусульманскими общинами. Этот период стал первым этапом возвращения исламских ценностей в татарстанское общество, и поэтому 1988–1992 гг. можно условно назвать периодом легализации.

Дальнейшее распространение и функционирование ислама в общественно-политической жизни Татарстана также условно можно разделить еще на несколько этапов, или периодов.

Второй этап (1992–1998 гг.) стал периодом институционализации ислама. Именно в это время появились основные институты ислама в республике:

а) *Становление мусульманских общин.* Этот процесс, начавшийся несколько раньше, именно в указанный период достиг своего апогея. Так, в 1988 г. было 18 мусульманских общин, а уже к 1992 г. их стало более 700. Правда, и в дальнейшем процесс роста количества общин продолжается, но темпы их увеличения были заметно снижены.

В 2000 г. их стало уже около 950, а в 2001 г. – порядка 1000. К началу 2014 г. в республике функционирует уже более 1500 мечетей, в том числе 60 в Казани;

б) Появились *первые мусульманские учебные заведения*. К 1992 г. их было уже более 15. Среди них наиболее крупные и авторитетные для мусульман: медресе «Мухаммадия» и имени Тысячелетия принятия Ислама (г. Казань), «Йолдыз» (г. Набережные Челны);

в) Возрождался *институт мусульманского духовенства*. В основном этот процесс шел по пути превращения неофициальных и необразованных сельских мулл в официально зарегистрированное духовенство. Тем не менее, можно сказать, что духовенство формировалось как особая социальная прослойка (около 3 тысяч человек). Но поскольку оно было довольно разношерстным, говорить об особых, отличных от других мировоззренческих установках и поведенческих стереотипах духовенства было еще рано. Молодые люди, которые обучались в мусульманских странах, в первую очередь в Саудовской Аравии (к началу 1990-х гг. их количество превысило 100 человек) в среде мусульманского духовенства не оказывали значительного влияния;

г) Именно к этому периоду относится *активизация политической деятельности мусульман центральной России*. Были предприняты попытки создания мусульманских и общественных организаций и политических партий. Этот процесс начинается с создания Татарского общественного центра (ТОЦ) в 1989 г., который довольно четко обозначил свою позицию по отношению к исламу как важнейшему компоненту духовного возрождения. В 1990 г. появилась первая всероссийская мусульманская партия – «Исламская партия возрождения». В 1991 г. были предприняты попытки создания и региональных мусульманских партий: Исламская демократическая партия Татарстана, Всеисламская демократическая партия в Уфе. В этом же году Абдулвахид Ниязов в Москве организовал Исламский культурный центр. В 1995 году возникли Союз мусульман России и Общероссийское мусульманское общественное движение «Нур». В 1996 году муфтий Татарстана Габдулла Галиуллин организует движение «Мусульмане Татарстана».

Политический спектр ислама в поволжско-уральском регионе оказался очень неустойчивым. Одной из причин стала довольно слабая социальная база общественно-политических движений и партий (и не только религиозных). Их влияние даже в период подъема национального движения в 1989–1992 гг., по утверждению социологов,

было незначительным. Так, в августе 1991 г. сторонниками ТОЦ себя считали 6%, партии «Иттифак» – 2,5% опрошенных. Правда, при этом нужно иметь в виду, что и все остальные партии, функционирующие на территории Поволжского региона (а их было около 10), набрали только 10,6%. При этом 46,9% опрошенных не симпатизировали каким-либо партиям или организациям. В ноябре 1997 г. сторонниками ТОЦ считали себя 0,6% (а в Казани и вовсе 0%), «Иттифак» – 0,6%. Возможно, эти показатели больше характеризуют общую ситуацию в регионе и России, чем влияние отдельных партий и движений на политическое сознание масс, поскольку на конец 1997 года около 68% опрошенных не могли назвать какую-либо партию, которой они отдавали бы своё предпочтение. Эти данные свидетельствуют «о сохраняющейся политической дезориентированности массового сознания», неспособности «большинства граждан идентифицировать себя политически с каким-либо течением или партией»³²⁹;

д) К этому периоду относится появление *основных элементов структуры управления мусульманскими общинами* (махалля – мухтасибат – ДУМ РТ).

Для этого периода характерно бессистемное возникновение многочисленных мусульманских институтов, связанных между собой довольно условно, поскольку в основном они функционировали самостоятельно.

Следующий третий этап можно назвать периодом структуризации. Он охватывает промежуток времени между февральскими съездами ДУМ РТ 1998 и 2002 гг.

Для третьего этапа характерно формирование действующей системы управления мусульманскими общинами и другими институтами ислама. ДУМ РТ стало единственным высшим органом мусульман республики. Оно имеет во всех 45 районах Татарстана свои структурные подразделения – мухтасибаты, которые занимаются организацией деятельности 1,5 тысячи мусульманских общин на местах.

В этот период все мусульманские учебные заведения, за исключением созданного в 1998 г. Российского исламского университета, стали структурными подразделениями ДУМ РТ. В свою очередь, муфтият разработал образовательные стандарты, применение которых привело к сокращению количества случайно возникших учебных заведений. Их осталось всего 9, что оценивалось вполне достаточным для удовлетворения потребностей мусульманских общин в имамах.

³²⁹ Королева Л. А., Королев А. А., Молькин А. Н. Исламские политические и неформальные организации России 1990-х гг. (на примере Среднего Поволжья) // Genesis: исторические исследования. 2013. № 2. С. 76–88.

В них обучались очно и заочно (не включая слушателей воскресных школ) более 1,5 тысячи шакирдов. Таким образом, можно сказать, что в Татарстане был создан работоспособный орган в виде ДУМ РТ.

Четвертый этап – период внутренней мобилизации охватывает временной отрезок между II и III съездами – с 2002 года – по 2006 гг. и констатирует завершение этапа кардинальных структурно-организационных преобразований, придавая основное внимание решению внутренних проблем мусульманских общин республики:

а) подготовка религиозных деятелей, адаптированных к местным условиям, знающих многовековые традиции мусульман Среднего Поволжья, способных организовать работу на местах в рамках традиционного для татар ханафитского мазхаба;

б) выявление внутренних резервов функционирования мусульманских сообществ в виде различных внутриобщинных сборов с мусульман, создание разветвленной сети благотворительных организаций, активное пользование собственностью (вакуфами), переданной мусульманам Татарстана.

Второй съезд мусульман Татарстана 2002 года своей приоритетной задачей объявил создание полноценных мусульманских общин. Но каковы их основные принципы функционирования? Этот вопрос, по сути дела, и после съезда оставался открытым. В каком виде мусульманская община должна быть воссоздана в современных условиях? Дело в том, что классическая мусульманская община является продуктом аграрно-традиционного общества. Сегодня речь может идти об их возрождении в условиях индустриального или индустриально-ориентированного общества. При этом нужно иметь в виду, что в условиях индустриального общества людей объединяют не столько традиционные личные взаимоотношения и привязанности в рамках своей религиозной общины, сколько превращенные в идеологию цели и символы. Ислам сегодня перестал быть только формой семейного и общинного самосознания и стал важнейшим элементом самосознания этнического и идеологического осмысления современной действительности.

У религиозных деятелей в этот период еще не сформировались готовые рецепты решения возникших проблем. К сожалению, эта проблема, озвученная еще в начале 2000-х гг., так и не получила полноценного осмысления в силу как объективных причин, поскольку интеллектуальных и экономических ресурсов для решения этих задач у ДУМ РТ было недостаточно, так и субъективных, поскольку потребительская психология, сформированная с оглядкой

на мусульманские страны, так и осталась преобладающей. Опыт мусульманского сообщества Российской империи, функционировавшего только за счет своих внутренних ресурсов, сегодня эффективно не используется.

Пятый этап – определение идейно-богословских ориентиров. После съезда 2006 года мусульманское сообщество Татарстана вступило в очень важный этап в своем становлении. Будучи организационно оформленным, оно не определилось в идейных и богословских ориентирах и основных принципах своего существования. Особая значимость данного этапа заключается и в понимании необходимости больших интеллектуальных усилий для четкого обозначения будущих ориентиров исламского возрождения в Татарстане.

Съездом мусульман в 2006 году были обозначены серьезные проблемы, казалось бы, способные внести разногласия в разношерстное в богословском плане мусульманское сообщество республики. Но съезд прошел спокойно, что, возможно, было связано с тем, что со стороны руководства ДУМ РТ при определении важных стратегических задач не было серьезных намерений их реализовать. Это было видно и изнутри самой общины, и со стороны. Поэтому мусульманское сообщество вступило в новый этап своего функционирования – определения богословско-правовых ориентиров, по сути дела, на словах. Но проблема определения богословских ориентиров перед уммой стояла и ожидала определения путей решения. И только на очередном съезде в 2010 году они были озвучены, и о них всерьез заговорили после отставки муфтия Гусмана Исхакова в конце 2010 г. И отставка муфтия ДУМ РТ Гусмана Исхакова, руководившего духовным управлением в течение двенадцати лет, и избрание муфтием Ильдуса Фаизова оказались событиями не случайными.

Подводя итоги двенадцатилетнего руководства Гусмана Исхакова, следует отметить выстраивание в ДУМ РТ управленческой вертикали. Хотя ее эффективность требует особого анализа, но, тем не менее, в этом плане ДУМ РТ можно ставить в пример остальным духовным управлениям мусульман России. Наличие мухтасибатов во всех районах РТ, 6 казятий, системы мусульманского образования, включающей девять учебных заведений, свидетельствует о выстраивании управленческой инфраструктуры. В России нельзя назвать другое региональное духовное управление, сумевшее выстроить подобную вертикаль.

Можно сказать, что в Татарстане намного серьезнее, чем в других регионах отнеслись к проблеме институционализации и структура-

лизации ислама. Дело в том, что в исламе нет деления на светское и религиозное, и поэтому в мусульманских государствах исламские институты функционируют в тесном контакте с властными структурами. И поскольку Россия по конституции является светским государством, задача выстраивания собственных институтов является проблемой самих мусульманских сообществ. Создание оптимальной модели, к тому же еще работающей – это, безусловно, очень важно, и в Татарстане она была выстроена.

Через год после единогласного избрания на очередном съезде мусульман в 2010 г. муфтием Гусмана Исхакова состоялась его отставка. Дело в данном случае, скорее всего, в том, что ДУМ РТ и система управления мусульманским сообществом, выстроенная вокруг него не без поддержки органов государственной власти, пыталась самостоятельно реализовать свое видение перспектив развития мусульманского сообщества республики. В связи с тем, что определение стратегических задач функционирования мусульманского сообщества является важнейшим направлением формирования конфессиональной политики, органы государственной власти также имели свое видение этой проблемы. В последние годы представления о перспективах функционирования мусульманской общины властных структур и ДУМ РТ заметно отличались. Ключевой проблемой в этом контексте стало понимание перспектив исламского возрождения в республике. ДУМ РТ исламское возрождение, в первую очередь, рассматривало как процесс возвращения ислама в духовную жизнь общества, при этом, особо не акцентируя внимание на роли ислама в возрождении духовных ценностей. Органы государственной власти для выстраивания полноценной конфессиональной политики, в первую очередь, рассматривали ислам как некий инструмент возвращения в общество традиций и ценностей, которые в течение многих веков способствовали формированию приемлемых для многонационального общества как Россия внутриконфессиональных и межконфессиональных отношений.

Если на начальной стадии возвращения ислама в общество актуализация процесса институционализации завуалировала разные подходы, то в последние годы на первый план вышли сложные богословские проблемы, которые требовали четкого определения своей позиции. ДУМ РТ не смог определить свою позицию. Точнее, не смог внести коррективы в свое стратегическое направление деятельности. Эксперты в области религии уже давно наблюдали за развитием взаимоотношений между органами власти республики и ДУМ РТ,

при этом отмечая охлаждение этих отношений и подчеркивая его серьезную подоплеку. Решение этого разногласия ожидалось на очередном съезде мусульман РТ в 2010 году. Но решение съезда в этом вопросе оказалось половинчатым: появился первый заместитель муфтия ДУМ РТ, которому вменялось в обязанность определение новых тенденций в деятельности ДУМ РТ. На съезде это было четко обозначено в выступлении Президента РТ М. Ш. Шаймиева, который обратил внимание, что «процесс возвращения традиций в татарское общество пока не стал духовно консолидирующим фактором. Напротив, мы видим, что в отношении к традициям поляризация представлений всё больше и больше углубляется. Более того, всё чаще словосочетание «ханафитский мазхаб» становится прикрытием для отдельных лиц, распространяющих чуждые для татар религиозные идеи, иначе они не смогли бы работать в мечетях Татарстана. А ведь в уставе ДУМ записано, что мусульмане республики приверженцы ханафитского мазхаба. В этом вопросе должна быть жесткая позиция нашего духовенства. Следующий срок будет для ДУМ РТ ключевым в решении этого вопроса»³³⁰.

Власть устами Президента довольно жестко обозначила негативные тенденции в деятельности ДУМ РТ: «О негативных проявлениях в мусульманском сообществе Татарстана свидетельствуют и судебные процессы над участниками радикальных религиозных групп, и многочисленные обращения граждан по поводу совершения имамами в районах и городах ритуалов и чтения проповедей по нетрадиционному для нашего народа порядку. И это уже становится достаточно серьёзной проблемой, требующей незамедлительного принятия мер. И, в первую очередь, со стороны Духовного управления мусульман, муфтия, имам-мухтасибов»³³¹.

Однако со стороны ДУМ РТ серьезных выводов не последовало. Муфтий Г. Исхаков очередной раз озвучил свою позицию по отношению выпускников зарубежных вузов, по сути, делая на них ставку в распространении исламских ценностей: «Ребята, которые, вернулись с чуждым нам мазхабом, нуждаются как минимум в двух-трехгодичной реабилитации прежде, чем их можно было бы поставить на какой-то пост. При этом не надо от них отворачиваться, отдалять от себя, обвинять сразу в ваххабизме, салафизме или суфизме. С ними надо очень терпеливо работать, разъясняя постулаты и преимущества ханафитского мазхаба – самого умеренного, самого толерантного.

³³⁰ Выступление Президента РТ М. Ш. Шаймиева на IV съезде мусульман РТ // Шаймиев. татар. 28.02.2010. URL: <http://shaimiev.tatar.ru/pub/view/8983> (дата обращения: 23.03.2013).

³³¹ Там же.

Это очень тонкая вещь, и к этому надо подходить очень аккуратно и осторожно, чтобы не допустить никаких обвинений, никакого противостояния. Да, есть приверженцы разных течений («Хизб ут-Тахрир», «Джамаат таблиг»), запрещенных на территории России, но их единицы, и они нереакционны. Не надо путать терроризм с теологическим разногласием! Если мы будем и дальше с ними бороться, не пытаясь мирным путем наставить на путь истинный, то это может превратиться в более суровые отношения»³³².

События, которые произошли в Нурлатском районе Татарстана в ноябре 2010 г., заставили заговорить о накопившихся проблемах более открыто и резко, чем раньше. Силами правоохранителей и спецслужб в этом районе была ликвидирована вооруженная группа радикально настроенных мусульман.

Позиция ДУМ РТ по этому событию оказалась более чем туманной, но предсказуемой. В обращении муфтия, Председателя ДУМ РТ Гусмана хазрата Исхакова к мусульманам Татарстана в связи с событиями, произошедшими в Нурлатском районе Республики многозначительно подчеркивалось, что «недавние события в Нурлатском районе нашей Республики заставили всех нас ещё раз серьезно задуматься»³³³. Правда, не уточнялось, над чем надо было задуматься. Но были намеки по поводу некоторых политических сил в стране, которые «не желают нашего спокойствия и мира и всеми путями стремятся посеять вражду и смуту между нами»³³⁴. Вывод обращения был также более чем туманным: «Не стоит поддаваться этим провокациям! Ведь какой ощутимый урон несет вся мусульманская умма из-за событий, которые произошли недавно»³³⁵.

Властные структуры сделали более конкретные и четкие выводы из этих событий. Министр внутренних дел РТ А. Сафаров заявил, что «как ни прискорбно признавать, но сегодня существует опасность проникновения в республику различной ненужной, мягко сказать, экстремистской идеологии. Первая попытка проникнуть в Татарстан была еще в 90-х годах под видом религиозных деятелей. Вы помните печально известное медресе «Йолдыз»... Сегодня это происходит по-другому. Особую активность проявляют группировки сторонники так называемого салафитского течения (ваххабиты). В отличие от

³³² Единый муфтият в России – это утопия // Интерфакс. 28.02.2010. URL: <http://www.interfax-religion.ru/islam/?act=interview&div=254&domain=3> (дата обращения: 02.04.2020).

³³³ Обращение муфтия, Председателя ДУМ РТ Гусмана хазрата Исхакова к мусульманам Татарстана в связи с событиями, произошедшими в Нурлатском районе Республики // е-ислам. 01.12.2010. URL: <http://e-islam.ru/newsall/news/?ID=2485> (дата обращения: 05.04.2020).

³³⁴ Там же.

³³⁵ Там же.

обычных организованных преступных формирований, у них отсутствует понятие противоборствующих группировок: они солидарны и поддерживают друг друга»³³⁶.

Начальник Центра по противодействию экстремизму МВД по РТ М. Галлямов также обратил внимание, что «в последнее время очень часто говорится о салафизме. Это направление представляет, на наш взгляд, наибольшую угрозу для стабильности в республике. События в Нурлатском районе, ликвидация вооруженной группы... показали, что ситуация непростая. Мы это знали и раньше, работали в этом направлении... , но может быть, мы недостаточно активно привлекали общественность для предупреждения подобных проявлений религиозного экстремизма. Бывало и так, что представители религиозной общественности говорили нашим сотрудникам: «Зачем вы поднимаете шум? У нас все нормально. Вы действуете в угоду чужим интересам». Поддерживали их и другие авторитетные деятели, убеждая нас не поднимать лишнего шума, поскольку «это может повредить репутации республики». По своей линии мы и раньше работали без компромиссов, мы выявляли злоумышленников, предупреждали готовящиеся преступления, но вот что касается создания нетерпимого отношения в обществе к таким вещам, то, признаю, мы не были столь активны. Да и не наша это задача – мнение формировать»³³⁷.

Муфтий Татарстана Ильдус-хазрат Файзов, избранный на внеочередном съезде мусульман РТ в 2011 г., активно приступил к формированию в РТ единого богословского (ханафитского) пространства. Были проведены серьезные кадровые перестановки, особенно в районах, где идеи салафизма получили широкое распространение или появились определенные предпосылки для их распространения. За годы руководства Файзова практически все разногласия, которые накопились в течение последних 20 лет, вышли наружу. Некоторые эксперты заговорили о том, что религиозная ситуация в Татарстане резко ухудшилась. Внешне это выглядело так, но в действительности религиозная ситуация в мусульманской умме Татарстана не отличалась кардинально от общероссийской. В Татарстане эти проблемы были впервые в довольно жесткой форме озвучены, и по их решению были предприняты первые шаги. Результатом этих действий

³³⁶ Асгат Сафаров: «Никого живыми брать не будем!» // Бизнес-газета. 19.01.2011. URL: <http://www.business-gazeta.ru/article/34659/14> (дата обращения: 02.09.2020).

³³⁷ Начальник Центра по противодействию экстремизму: «Салафизм – главная угроза стабильности в Татарстане» // Регнум. 24.02.2011. URL: <http://www.regnum.ru/news/1377753> (дата обращения: 22.04.2020).

стали печальные события 19 августа 2012 г. – убийство Валиулы Якупова – идеолога «деваххабизации» мусульманской уммы России и попытка убийства муфтия РТ. Не углубляясь во все аспекты этого принципиально нового для Центральной России явления – убийство и покушение на религиозных деятелей как результат внутриконфессиональных разногласий, следует обратить внимание на то, что эта проблема, неожиданно для всех без исключения, оказалась более чем серьезной и запущенной.

Проблема богословских разногласий в российском мусульманском сообществе имеет вполне объективные факторы. Одна из причин богословских разногласий практически лежала на поверхности. Молодежь, выезжавшая за рубеж для получения религиозного образования, постепенно стала возвращаться в Россию. Они возвращались, может быть, искренними мусульманами, но воспитанными совершенно в других традициях. Уезжая за рубеж сразу же после школы, не имея никакой религиозной подготовки, они получили религиозное воспитание в той среде, и, возвращаясь, естественно, считали, что их обучали основам истинного ислама. Сейчас эта группа мусульманского духовенства, представляя самую образованную в религиозном плане часть мусульманского сообщества, оказывает большее влияние на молодежь, чем небольшое количество последователей ханафитских традиций. В обществе есть понимание того, что возрождение этих традиций является первоочередной задачей и требует серьезных интеллектуально-богословских усилий. Но сегодня мусульманское сообщество, как оказалось, еще не доросло до осмысления глубинной сути богословских традиций ханафитского мазхаба. Возможно, это связано и с тем, что мусульманской интеллигенции, способной обсуждать серьезные богословские проблемы, сегодня практически нет.

Тем не менее, появившиеся в последние годы публикации дают возможность утверждать о том, что интеллектуальные поиски о судьбах ислама в российском обществе вышли на новый уровень. Вполне естественная для первых лет религиозного обновления эйфория постепенно заменяется серьезными размышлениями о сущности того ислама, который нужен мусульманам, в первую очередь, татарам. Высказываются совершенно разные, подчас противоположные точки зрения. И это вполне естественно, поскольку ни в одном обществе (не только в мусульманском) никогда не было единого мнения по поводу форм проявления, сферы применения и перспектив развития религии.

В татарском обществе в конце XIX – начале XX вв. споры по поводу этой проблематики разворачивались между представителями кадимизма и джадидизма. Но сегодня ситуация в этой области намного сложнее. До начала XX века полемика велась мусульманской интеллигенцией, которая анализировала процессы изнутри и с позиции ислама, и поэтому между ее различными слоями, даже между идеологическими противниками, было много точек соприкосновения. Но сегодня татарская интеллигенция идеологически более разнообразная и, в основной своей массе, светская, поэтому и отношение к исламу и процессам, происходящим вокруг него, является, по сути дела, взглядом со стороны. Это обстоятельство, безусловно, вносит в дискуссии о развитии ислама негативный оттенок, поскольку создает массу возможностей для создания искусственных конструкций, которые имеют свою внутреннюю логику, но не всегда учитывают особенности догматико-обрядовой составляющей религии.

Тем не менее, появление не только отдельных идей, но и целых концептуальных представлений о путях развития ислама в татарском обществе, безусловно, своевременное и положительное явление. Они, по сути дела, создают определенную интеллектуальную среду, в которой идут жаркие дебаты, поиск сути и оптимальных форм реализации и использования ислама в татарском обществе.

Непростая ситуация, сложившаяся относительно богословских разногласий среди мусульман Татарстана осложняется и тем, что распространение нехарактерных для татар богословских идей носит в какой-то степени половинчатый характер. Сложные мировоззренческие аспекты прикрываются единой правовой оболочкой, то есть, соблюдая правовые принципы ислама по ханафитскому мазхабу, некоторые мусульмане придерживаются совершенно других мировоззренческих установок. Так, среди мусульман, позиционирующих себя как ханафиты, много противников медрес по определенным датам, посещения древних Булгар и других сложившихся традиций.

Поскольку радикализация происходит в основном только в рамках богословских представлений, то для органов власти не было серьезных оснований для предпринятия каких-либо мер по отношению к этим общинам. Официальные исламские институты в лице духовных управлений этой проблемой практически не занимаются, поскольку сами также далеки от традиционных для мусульман России исламских ценностей. «Экспорт» чуждых для российских мусульман богословских традиций у них ассоциируется с религиозными ценностями, которые формировались в полноценном мусульманском

обществе, и поэтому вполне способны быть формой исламского возрождения. Будучи оторванными от многовековых богословских традиций мусульман России, основная часть современных мусульманских лидеров не может смотреть на чуждые традиции критически, поскольку они не знают другие ценности, на которые можно было бы опираться.

События августа 2012 г. в Татарстане очень наглядно показали, что пока в обществе практически нет интеллектуальных ресурсов, способных отрегулировать кризисные ситуации и обозначить пути преодоления идейно-богословских разногласий. Идея создания единого мазхабического богословского пространства оказалась не реализуемой. После убийства Валиуллы Якупова наступило определенное прозрение: оказалось, что необходимо выработать более гибкую модель функционирования мусульманской уммы, которая, четко обозначив мазхабические приоритеты, предложила бы более широкую площадку для выражения своих богословских представлений.

Избранный в апреле 2013 г. муфтий ДУМ РТ Камиль Самигулин и его новая команда приступили к работе с пониманием этих проблем. Обсуждение понятия «традиционный ислам», попытка усилить социальное направление в исламе, идея так называемого «щедро накрытого стола», где, каждый найдет себе «по вкусу», свидетельствует о том, что сделан очередной серьезный шаг по осмыслению проблем функционирования мусульманской уммы.

Становление мусульманского образования в Татарстане

Исламское образование в России имеет многовековую историю и находится на стадии становления. На территории современной России подготовка мусульманских служителей осуществлялась в специальных медресе, а также в школах при мечетях-мектебах, начиная с VIII в. Данная форма религиозного образования функционировала на всей территории Российской империи вплоть до революции 1917 года (местами до конца 1920-х гг.)³³⁸.

Во второй половине XIX века среди российских мусульман получает распространение идеология джадидизма (обновления), одной из целей которой была реформа системы образования, предусма-

³³⁸ См.: Валидов Дж. Очерк истории образованности и литературы волжских татар (до революции 1917 г.). М., Петроград, 1923. 106 с.; Амирханов Р. У. Система конфессионального образования у татар: становление и формы функционирования / Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Казань, 2002. 692 с.

тривающая изучение как религиозных, так и светских дисциплин, в том числе и русского языка. Система исламского образования, функционирующая на принципах джадидизма, была нацелена на решение одной из ключевых проблем российского мусульманского сообщества – подготовку мусульманской интеллигенции, которая в последующем активно включилась в решение политических и идеологических проблем российских мусульман³³⁹.

К началу XX века исламское образование в России состояло из двух компонентов:

1) **традиционное исламское образование**, которое воспроизводило религиозные знания на классических принципах, принятых во всем мусульманском мире. Выпускники таких типов учебных заведений, получив глубокие религиозные знания в области ислама и мусульманского богословия, практически были нацелены только на решение внутриконфессиональных проблем. Вопросы адаптации и социализации к российским реалиям в таких учебных заведениях игнорировались и поэтому выпускники за пределами самой мусульманской уммы практически не были востребованы³⁴⁰.

2) Поэтому возникла острая необходимость реформы системы образования и появились **новометодные (джадидитские) учебные заведения**, выпускники которых, хотя и не получали профессионального нерелигиозного образования, легче адаптировались к российским реалиям и были представлены во многих сферах российского общества. Так, если крупнейшие богословы, как правило, являются выпускниками традиционных исламских учебных заведений, то вся интеллигенция у мусульманских народов – это выпускники новометодных учебных заведений.

В дореволюционный период четкой системы исламского образования еще не сформировалось. Традиционные учебные заведения обучали по принципу получения определенных знаний, изложенных в классических богословских трактатах, освоение которых по времени жестко не ограничивалось. Новометодные медресе имели относительно продуманную структуру, состоящую из

³³⁹ См.: Мухаметшин Р. М. Джадидизм. Идеология обновления / История татар. Т. 6. Казань, 2013. С. 720–724; Малашенко А. В., Набиев Р. А., Хабутдинов А. Ю. Джадидизм / Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казань: Магариф, 2004. С. 78; Исахов Д. М. Джадидизм / Ислам и мусульманская культура в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки. Казань: Мастер Лайн, 2002. 452 с.

³⁴⁰ Мухаметшин Р. Кадимизм / Ислам на территории бывшей российской империи. Энциклопедический словарь. Т. 5. М., 2012. С. 72–74; Мухаметзянова Д. С. Кадимистская система образования в историческом и педагогическом контекстах. Казань: Институт истории АН РТ, 2008. 216 с.

трех ступеней, соответствующих начальному, среднему и высшему исламскому образованию.

XX столетие стало веком жесткого подавления религиозной традиции, вытеснения ислама из общественной и культурной жизни страны. Профессиональное исламское образование к концу 1920-х гг. в России было фактически уничтожено.

Созданные в 1940–1950-е гг. исламские учебные заведения на территории Узбекистана в определенной степени способствовали сохранению преемственности традиций духовного образования и отчасти решали задачу подготовки имамов для мусульманской общины. На территории России исламские учебные заведения начали возрождаться только с конца 1980-х гг. В конце XX века в условиях стремления общества восстановить утраченные духовные и культурные традиции, начался процесс реисламизации среди народов, традиционно исповедующих ислам, и у мусульманского сообщества появилась возможность восстановления и развития исламского образования.

Появление первых мусульманских учебных заведений в России в постсоветский период относится к концу 1980-х гг. Это был период спонтанного появления мусульманских учебных заведений, которые еще до конца не вписались в правовое и образовательное пространство России, не имели постоянных источников финансирования. Эти учебные заведения создавались в основном по инициативе различных зарубежных мусульманских благотворительных фондов. Они же их финансировали и поставляли преподавательские кадры. Именно благодаря их деятельности в Волго-Уральском регионе возникли довольно мощные центры мусульманского сепаратизма, которые, действуя самостоятельно, сумели создать очаги исламского радикализма. Среди них особо выделялись медресе «Йолдыз» в Набережных Челнах и «Аль-Фуркан» в Бугуруслане. Особенностью радикализации в этих учебных заведениях и в регионе в целом стала ее богословская нацеленность. В этом процессе практически отсутствовали попытки использования политических инструментов. Мусульманские радикалы через систему образования распространяли учение ханбалитского мазхаба, постепенно вытесняя из обихода традиционный для региона ханафитский мазхаб. Эти учебные заведения формально находились в подчинении тех или иных духовных управлений, но, на самом деле, занимали более чем самостоятельную позицию по отношению к ним.

Это был период эмоционального религиозного подъема, активного возвращения религиозных ценностей в нашу жизнь. Тогда считалось,

что после 80-летнего атеизма очень важно возвращение религии. Но в какой форме? Этим вопросом тогда задавались немногие. Многие считали, что любые религиозные знания лучше атеистических представлений. Но жизнь показала, что все намного сложнее. Государство в этот период занимало позицию стороннего наблюдателя, особо не выстраивая внятной политики в сфере государственно-религиозных отношений, в том числе и в области мусульманского образования.

Но первые проблемы, точнее первые результаты деятельности мусульманских учебных заведений возникли после появления выпускников этих медресе в мусульманских приходах России. Оказалось, что богословски вполне образованные выпускники довольно далеки от традиций российских мусульман. Молодые имамы искренне убеждали своих прихожан в том, что истинные духовные ценности находятся за пределами традиций наших предков. Поэтому в тех приходах, где были еще носители религиозных традиций российских мусульман, возникали разногласия между старшим поколением мусульман и молодыми имамами. А где имамы сами создавали новые приходы, то там чужие традиции уже воспринимались как истинно верные и отрицались обычаи и обряды российских мусульман, которые сохранились в течение многих веков.

Эта проблема, местами переросшая в противостояние между старшим и молодым поколением мусульман, еще раз высветила актуальность и острую необходимость создания полноценной системы мусульманского образования, которая строилась бы на исторических традициях и была бы адаптирована к российской действительности.

В этот период возникла еще одна проблема, которая была обусловлена необходимостью определения места мусульманских учебных заведений в российском правовом и образовательном пространстве. Казалось бы, эта проблема не должна была возникнуть, поскольку учебные заведения, находящиеся в юрисдикции ДУМ в регионах России, готовили имамов для своих же приходов.

Проблема имела и другую сторону. Так, по сведениям ДУМ РТ, в 2006 году обеспеченность действующих мечетей Татарстана профессионально подготовленными священнослужителями не превышала 15%³⁴¹. Это свидетельствовало о том, что на религиозное образование необходимо было взглянуть шире, в контексте решения многих проблем всего общества. Задачи, стоящие перед религиозными учебными заведениями, не сводились только к подготовке

³⁴¹ Мухаметшин Р. М. Система мусульманского образования в современной России: становление и проблемы // Казанский федералист. 2011. № 1 (27). С. 32.

специалистов, способных удовлетворить духовные потребности прихожан. Их цель должна была быть намного шире – подготовка нового поколения мусульманской интеллигенции, способной активно участвовать в возрождении и оздоровлении российского общества, деформированного советской властью. Это очень важная цель не только для религиозных деятелей. В этой связи первоочередной задачей стало определение правовых основ деятельности религиозных учебных заведений, и завершение лицензирования. Не трудно было себе представить внутреннее состояние молодого специалиста, проучившегося 4–5 лет в нелицензированном медресе и получившего диплом, не признаваемый государством. Поэтому неудивительно, что практически все религиозные учебные заведения России работали по лицензиям, полученным в региональных министерствах и департаментах образования. В свою очередь, имели право выдавать лицензии только учебным заведениям среднего профессионального образования. Эта проблема связана не только с правовым статусом учебных заведений, она прямо и непосредственно касается и их выпускников, которые практически не задерживались в мечетях, поскольку у общин не было материальных возможностей содержать имамов. Имама, приехавшего в село, необходимо было обеспечить жильем и платить ему зарплату. Если эти условия не выполнялись, молодой имам не оставался в деревне.

Выход из создавшегося положения многие представители ДУМ видели в более четком определении правового статуса медресе, которые могли бы дать дипломы государственного образца. Если бы шакирды вместе с религиозными знаниями получали в медресе соответствующие дипломы, признаваемые государством и дающие право работать в государственных учреждениях, то они наряду с обязанностями имамов могли бы исполнять многие другие функции (в частности, работать в школах).

К концу 1990-х гг. в Приволжском округе количество мусульманских учебных заведений было более 30, в том числе 15 в Татарстане, 4 в Башкортостане и 3 в Оренбургской области. Среди них наиболее крупными являлись медресе «Мухаммадия» (Казань), медресе имени 1000-летия принятия Ислама (Казань), Российский исламский институт (Уфа), Институт им. Марьям Султановой (Уфа).

Новым этапом в становлении системы мусульманского образования можно назвать появление в России исламских университетов в конце 1990-х гг. Первым таким университетом стал РИУ (Российский исламский университет), основанный в 1998 году в Казани.

Это было не только появление новых типов мусульманских учебных заведений, но и новый этап в формировании государственно-исламских отношений. Именно в этот период в обществе, в том числе и во властных структурах, появилось понимание того, что необходимо создавать условия для возвращения в духовную и общественно-политическую жизнь российского общества не оторванных от реальной жизни религиозных ценностей, а тех традиций, которые российскими мусульманами уже выработаны в течение многих веков. Это гибкая и интеллектуально осмысленная модель ислама совмещает толерантность и богобоязненность. Сегодня, действительно, необходимо подготовить мусульманских религиозных деятелей и богословов, которые могли бы понять потребности и особенности поликонфессионального общества и правильно ориентироваться в российском обществе.

Мусульманские учебные заведения, особенно университеты, безусловно, призваны решать свою главную задачу – подготовку высокообразованных религиозных деятелей. Но, ясно, что в современных условиях такое учебное заведение как университет не может ограничиваться только подготовкой религиозных деятелей. Поэтому одной из главных задач для университетов является подготовка мусульманской интеллигенции и богословов. В обществе должна появиться прослойка интеллигенции, которая сможет нести объективную информацию об исламе и тем самым, если и не ликвидировать полностью, то, по крайней мере, сузить почву для распространения исламофобских настроений и поддерживать традиции толерантных отношений.

Ситуация постепенно изменилась, начиная с середины 2000-х гг. Это было связано с тем, что:

– В 2010 году был создан Совет по исламскому образованию (СИО), который начал работу по координации деятельности основных мусульманских учебных заведений РФ. Сегодня в СИО входит 40 учебных заведений, из них 12 вузов и 28 медресе. Пилотным проектом для ДУМ РТ и СИО стала разработка и внедрение единых образовательных стандартов для средних мусульманских учебных заведений РТ. Эти стандарты введены в девяти медресе РТ с сентября 2015 года. С учетом опыта ДУМ РТ СИО разработал стандарты для средних и высших учебных заведений всей России. При разработке стандартов для вузов был учтен опыт таких ведущих мусульманских учебных заведений как «Аль-Азхар» (Египет), «Карауйин» (Марокко), «Аль-Байт» (Иордания) и др.

Задачи, стоящие перед СИО очень серьезные. Прежде всего, необходимо провести работу по включению в состав или в сферу влияния СИО основных учебных заведений России, в первую очередь, из Северного Кавказа, которые до сих пор еще не вошли в единое образовательное пространство России. В центральной России практически все учебные заведения имеют лицензию на образовательную деятельность.

С 2007 по 2019 г.г. реализовался Федеральный план мероприятий по углубленному изучению ислама. В рамках реализации этой Программы государственные вузы-участники выполняли функции научно-методической базы для выстраивания полноценной системы мусульманского образования. Партнерство с государственными вузами дало возможность исламским вузам перенимать передовые образовательные технологии высшей светской школы;

С середины 2000-х гг. в формирование системы мусульманского образования активно включился Фонд поддержки исламской науки, культуры и образования. Благодаря поддержке Фонда издано большое количество учебников, оказывается финансовая поддержка уставной деятельности исламских вузов и медресе. Также через ЦРО ДУМ Фонд, используя грантовую систему, поддерживает молодых и перспективных имамов.

В становлении системы мусульманского образования в России открытие Болгарской Исламской Академии (БИА) имеет ряд принципиальных и ключевых моментов:

– открытие БИА занимает особое место в реализации идеи, озвученной Президентом России В. В. Путиным о необходимости создания трехуровневой системы мусульманского образования в России. Именно Академия будет осуществлять подготовку интеллектуальной элиты мусульманской уммы страны – магистров и докторов исламского богословия;

– появление в образовательном пространстве такого центра как БИА открывает новые возможности для консолидации научных и образовательных ресурсов, занимающихся богословскими и исламоведческими проблемами.

В целом, можно сказать, что сегодня уже созданы серьезные предпосылки для реализации основных целей, которые стоят перед этой системой:

– обеспечение доступного и качественного религиозного мусульманского образования для полноценного удовлетворения потребности в изучении ислама;

- развитие в России отечественного богословия с конкурентоспособной религиозной доктриной на основе традиционных для страны форм ислама;
- интеграция мусульманских религиозных деятелей в российскую действительность с учетом многовековых конфессиональных традиций мусульман России и особенностей поликонфессионального и многонационального российского общества;
- системное противодействие проникновению идеологии религиозного экстремизма и радикализма.

2.2 ИСЛАМСКИЙ АКТИВИЗМ В ТАССР В 1980-е гг.

В. Н. Рогатин, Р. Ф. Яруллин

Формирование татарстанской уммы в 1980-х гг. открывает ряд проблемных вопросов, которые связаны с положением исламских общин в этот период, их взаимоотношениями с властью, трансформацией практик и взглядов, формами объединений и коммуникаций мусульман того времени. Во многих исследованиях изучение религиозных процессов рассматривается преимущественно через историю действующих исламских общин и имамов, включенных на тот период в состав Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС). Такой подход не позволяет в полной мере раскрыть религиозные процессы, которые происходили в период 1980-х гг. в ТАССР и затрудняет понимание логики, по которой они развивались.

Следует указать, что наряду с формальным исламским активизмом, который представлен деятельностью официального мусульманского духовенства и зарегистрированных исламских объединений, существовал и неформальный исламский активизм, представленный деятельностью сообществ мусульман (объединённых по интересам лиц), среди которых можно выделить «Саф Ислам».

Учитывая всю сложность данного периода и изменений, происходивших, в том числе, и в исламском поле ТАССР, будем рассматривать эти процессы через группы формального и неформального исламского активизма. Посредством изучения персоналий, связанных с этими группами, мы сможем понять, какие идеи и дискурсы в них преобладали, и в какой форме они могли переплетаться или уживаться в тот период.

Весьма примечательно, что принятое постановление ЦК КПСС «О мерах по идеологической изоляции реакционной части мусульманского духовенства»³⁴² от 5 апреля 1983 г. и постановление Политбюро ЦК КПСС «Об усилении борьбы с влиянием ислама» от 8 августа 1986 г. не стали предлогом для волны репрессивных мер против мусульман. Последнее постановление в ТАССР было реализовано путем проведения массовых лекций по атеизму и организации социологических исследований для получения информации относительно влияния ислама на население мусульманского региона.

³⁴² Отмечают, что смерть Ю. В. Андропова и недолгий период деятельности К. У. Черненко приостановили процесс ужесточения политики в отношении религии.

Полученные данные указали на рост религиозности в ТАССР. Одним из аспектов, который обусловил интерес к исламу среди населения, является процесс урбанизации, сопровождавшийся миграцией сельского населения в города. Из внешних факторов исследователи отмечают неудачную Афганскую войну (1979–1989) и Исламскую революцию в Иране (1979). Оба события могли переживаться некоторыми мусульманами как своего рода общая победа.

Либерализация религиозной жизни отобразилась на общественных и региональных мероприятиях в ТАССР. Так, в 1988 г. были проведены юбилейные торжества по случаю 1000-летия крещения Руси, 1200-летия принятия ислама народами Поволжья и Приуралья и 200-летия образования ДУМЕС³⁴³. В 1989 г. торжественно, с участием делегатов более чем из 20 стран было отпраздновано 1100-летие принятия ислама в Волжской Булгарии (по лунной хиджре)³⁴⁴. В рамках этого события был осуществлен ремонт многих мечетей и разработан проект строительства в Казани мечети «Булгар»³⁴⁵. Празднование данных мероприятий стало для местного населения наглядным символом переоценки роли религии в истории и культуре страны. Изменение отношения к религии проявилось в том, что власти разрешили открыть медресе в Уфе осенью 1989 г.

Формальный активизм в ТАССР

В 1980-х гг. исламские общины в ТАССР входили в состав ДУМЕС. На пост руководителя ДУМЕС 19 июня 1980 г. был избран Талгат Таджуддин (в 1973–1980 гг. – имам-хатыйб мечети «Марджани»). В исследуемый нами период Т. С. Таджуддин сумел выстроить приемлемые отношения с представителями советской власти.

В 1987 г. в Татарской АССР насчитывалось всего 18 мусульманских общин, из них только одна находилась в Казани (в мечети «Марджани»). Кроме нее из городских мечетей сохранилась мечеть в г. Чистополе³⁴⁶. Необходимо отметить, что в целом на начало 1980-х гг. в СССР было зарегистрировано 1330 мечетей, на территории РСФСР лишь 94³⁴⁷.

³⁴³ Ибрагимов Р.Р. Ислам в Татарстане в 1940–1980-е гг. // Минбар. Исламские исследования. 2012. № 5(1). С. 36–37.

³⁴⁴ История ислама в России: учебное пособие. М.: ООО «Садра»; ИД «Медина», 2019. С. 248.

³⁴⁵ Строительство данного проекта было реализовано в 1991–1993 гг.

³⁴⁶ Республика Татарстан. Ислам в Татарстане // Мусульмане России. Сайт Духовного управления мусульман Российской Федерации. URL: <http://dumrf.ru/regions/16/history> (дата обращения: 28.05.2020).

³⁴⁷ История ислама в России: учебное пособие. М.: ООО «Садра»; ИД «Медина», 2019. С. 248.

Несмотря на антирелигиозную политику советской власти и процесс сокращения религиозных объединений, с начала 1930-х гг. в разных населенных пунктах ТАССР оставались действующие, а также открывались новые мечети, что, в свою очередь, являлось результатом контактов и взаимодействия мусульманской уммы с властями. Напомним, что в 1960-х гг. в ТАССР официально было зарегистрировано только 11 общин, а в 1987 г. их уже насчитывалось 18. Подобным примером можно назвать мечеть первого прихода в г. Альметьевске, которая была открыта в 1977 г. в старой части города на территории бывшего села Альметьево возле кладбища³⁴⁸. В 1980 г. получила регистрацию мусульманская община в г. Зеленодольске, и в течение одного года была возведена мечеть из дерева³⁴⁹. С конца 1960-х гг. в ТАССР наблюдался рост коллективных обращений к республиканским органам власти о регистрации мусульманских общин. В роли ходатаев выступали люди, имевшие определенные заслуги перед СССР. Например, в г. Альметьевске в этой роли выступил М. Давлетшин – участник Октябрьской революции и Великой Отечественной войны³⁵⁰.

В 1980-х гг. мусульманское обучение на территории СССР можно было получить лишь в двух мусульманских учебных заведениях – медресе Мир-Араб в г. Бухаре и Ташкентском исламском институте имени Имама аль-Бухари (Узбекская ССР). В 1980-х гг. пять жителей ТАССР стали выпускниками медресе Мир-Араб³⁵¹. В 1987 г. в медресе Мир-Араб училось еще пять учеников из ТАССР³⁵². Поскольку данное учебное заведение было в ведении государства, то и направлялись туда студенты только по согласованным квотам, и вне ДУМЕС их получить было невозможно. В 1989 г. в Уфе было открыто медресе им. Ризаэтдина Фахретдина на базе Первой соборной мечети.

В г. Казани вокруг мечети «Марджани» консолидировалась основная часть исламского духовенства в 1980-е гг. Активисты и имамы мечети «Марджани» в последующем станут представителями

³⁴⁸ Мечеть первого прихода // Альметьевская энциклопедия. URL: <http://almet-history.tatneft.ru/istoriya/religiya/islam/mechet-pervogo-prihoda?lang=ru> (дата обращения: 28.05.2020).

³⁴⁹ Исторической мечети Зеленодольска исполняется 30 лет // Инфо-ислам. URL: http://www.info-islam.ru/publ/novosti/tatarstan/istoricheskoy_mecheti_zelenodolska_ispolnjaetsja_30_let/2-1-0-8386 (дата обращения: 28.05.2020).

³⁵⁰ Давлетшин Мубаракша Давлетшинович // Альметьевская энциклопедия. URL: <http://almet-history.tatneft.ru/personalii/a-zh/d/d-den/davletshin-mubaraksha-davletshinovich?lang=ru> (дата обращения: 28.05.2020).

³⁵¹ Среди выпускников медресе Мир-Араб в г. Бухаре был и Г. Г. Исхаков, будущий муфтий ДУМ РТ, имам мечети «Марджани» М. Т. Джалялетдинов, мухтасиб Зеленодольского района Г. Р. Зинагуллин и др.

³⁵² Ибрагимов Р. Р. Государственно-конфессиональные отношения в Татарстане в 1940–1980-е гг.: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2004. С. 171.

высшего звена советского и постсоветского исламского духовенства (Т. С. Таджуддин, Г. Г. Исаков, М. Т. Залялетдинов, А. Р. Зиннатуллин и т. д.). Следует отметить, что данная мечеть имела внешнеполитическое значение для СССР³⁵³.

В 1980-е гг. зарубежные делегации, в том числе из мусульманских стран, активно посещали СССР. В результате ТАССР и г. Казань стали своего рода витриной демонстрации для мусульман. Так, в 1981 г. приезжали делегации из Сирии и Финляндии, в 1983 г. – из Индии, Афганистана, Алжира и других стран³⁵⁴. Подобные программы пребывания иностранных делегаций предполагали в том числе посещение мечети «Марджани» в г. Казани и встречу с мусульманским активом мечети. Участие мусульман в данных мероприятиях было взаимовыгодным, поскольку позволяло верующим обращаться к местной власти за дополнительными преференциями. Например, членам иностранных делегаций, пришедшим в мечеть, могли раздать Кораны и таким образом наглядно демонстрировать свободу вероисповедания, а позже обратиться к власти с просьбой выделить дополнительное помещение или выдать разрешение на пристройку³⁵⁵.

Такая практика позволила формировать списки представителей мусульманского духовенства, которых можно было привлекать для проведения международной работы как внутри страны, так и за рубежом. Например, уполномоченным Совета по Татарской АССР И. А. Михалевым был составлен подобный список, условно разделенный на две части: муллы, имевшие опыт заграничных поездок и доказавшие свою абсолютную лояльность (Р. И. Гайнутдинов, Х. Р. Зинатуллин, Х. Я. Яруллин), и муллы для работы внутри страны, поскольку они не привлекались к мероприятиям, связанным с приемом иностранных делегаций (З. С. Сафиуллин, Н. Х. Валеев)³⁵⁶.

С мечетью «Марджани» связана деятельность имама Ахмадзаки Сафиуллина (1896–1995). В 1980-х гг. он будет избран главным казыем (шариатским судьей) в ДУМЕС. У А. С. Сафиуллина обучались Равиль Гайнутдин (председатель союза муфтиев России), Габдулла

³⁵³ Ибрагимов Р. Р., Саматова Ч. Х. Ислам в советском государстве в конце 1970-х – середине 1980-х гг. (на примере Татарской АССР и Узбекской ССР) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: гуманитарные науки. М.: Научные технологии, 2018. № 10. С. 10–12.

³⁵⁴ Королева Л. А., Королев А. А., Соломадина Н. А. Некоторые аспекты международной деятельности мусульманских объединений в СССР. 1940–1980 гг. (по материалам Поволжья) // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота. 2009. № 7. Ч. 1. С. 77.

³⁵⁵ Ибрагимов, Р. Р. Государственно-конфессиональные отношения в Татарстане в 1940–1980-е гг.: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. Казань, 2004. 171 с.

³⁵⁶ Королева Л. А., Королев А. А., Соломадина Н. А. Некоторые аспекты международной деятельности мусульманских объединений в СССР. 1940–1980 гг. (по материалам Поволжья) // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2009. № 7. Ч. 1. С. 77.

Галиуллин (первый муфтий Татарстана), Мансур Джалалетдин (мухтасиб одного из районов Казани) и др. В СМИ самым «сильным» и «продвинутом в плане знаний» учеником А. С. Сафиуллина называют Т. С. Таджуддина (руководителя ДУМЕС). Отмечается, что А. С. Сафиуллин принадлежал к кизляускому суфийскому братству тариката Накшибандия и поддерживал отношения с единомышленниками. К сожалению, о его суфийских практиках практически нет информации³⁵⁷. Предполагают, что к суфийским практикам Сафиуллин приобщился в 1920–1930 гг. в период своего вынужденного отъезда в Среднюю Азию (г. Ош, Киргизия)³⁵⁸.

В 1988 г. в Авиастроительном районе г. Казани была построена мечеть «Нур Ислам». Строительство стало возможным в связи с деятельностью инициативной группы прихожан и первого имам-хатыйба мечети Вафы-хазрата Гилязиева (1924–1990). Имя В. Г. Гилязиева увековечено на мемориальной доске. Минарет на здании мечети был установлен 5 октября 1990 г.³⁵⁹ Необходимо отметить, что в 1970-х гг. В. Г. Гилязиев занимал заметное место в исламской умме ТАССР. Ему довелось работать имам-хатыйбом, муэдзином мечети «Марджани».

Заметное место в жизни исламской уммы ТАССР в 1980-х гг. занимает мечеть «Нур» в г. Чистополе, с ней связано 30-летнее служение имама Нуруллы Мофлюхунова с 1961 по 1988 гг. В начале 1980-х гг. Н. М. Мофлюхунову удалось собрать вокруг себя большое число последователей, которые приезжали в Чистополь не только из Казани, но и из других регионов России. Сам Н. М. Мофлюхунов имел среди верующих достаточно высокий авторитет, пост имама в мечети такого небольшого городка как Чистополь давал ему возможность распространить свое влияние на местных мусульман. Мечеть «Нур» (Зеленая мечеть), возведенная в 1859 г., является одной из старейших мечетей в РТ (в советские годы мечеть оставалась действующей). После казанской мечети «Марджани» чистопольская «Нур» была наиболее значимой для мусульман ТАССР. Известность, которую получил Н. М. Мофлюхунов, во многом стала причиной пристального внимания к нему со стороны руководства ДУМЕС и уполномоченного по делам религии. В 1988 г. Мофлюхунова отстранят от занимаемого

³⁵⁷ Ахмадзак Сафиуллин: духовный наставник трех муфтиев и дед главного налоговика Татарстана // Реальное время. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/38173> (дата обращения: 28.05.2020).

³⁵⁸ Ахмадзак Сафиуллин. Обретший пророческое наследие. Подвиг веры. URL: <https://youtu.be/yeZZPUt0kZY> (дата обращения: 28.05.2020).

³⁵⁹ Вафа Гилязиев – имам ушедшей эпохи. Подвиг веры // Youtu.be. URL: https://youtu.be/fBzUKAb_0Lo (дата обращения: 28.05.2020).

поста. Следует отметить, что Н. М. Мофлюхунова обвиняли в том, что он отказывался отпевать погибших при исполнении воинского долга, высказывал враждебное отношение к верующим, чьи дети были членами КПСС, осуждал дружбу народов и смешанные браки³⁶⁰. После отстранения Н. М. Мофлюхунова мусульманскую общину Чистополя возглавил Габдулхак Саматов (1930–2009), который проработал на посту имама с 1988 по 1991 гг. Сам Г. Г. Саматов вслед за Н. М. Мофлюхуновым также стал значимой фигурой в местной исламской среде – с 1991 г. занимал пост руководителя Главного мухтасибатского управления Духовного управления мусульман РТ (ДУМ РТ), а в 1998 г. назначен Главным казыем (шариатским судьей).

В Альметьевске неподалеку от исторической мечети (в районе т. н. «старого Альметьевска», возле кладбища) в 1977 г. была возведена мечеть прихода № 1. Местные мусульмане приобрели маленький земельный участок возле кладбища, куда привезли и установили небольшой дом, изготовленный из сруба. Это одна из немногих мечетей, возведенных в советское время на территории СССР. Местные власти пошли на данную уступку после неоднократных обращений верующих Альметьевска к высшим партийным органам СССР. Напомним, что в советский период большая часть храмов в селах была переоборудована в административные или хозяйственные здания. Необходимо также отметить, что в 1989 г. в городе закладывается первый камень в основу строительства Центральной соборной мечети им. Ризаэддина Фахретдина. Однако в силу грандиозности проекта строительство затянется до 1999 г.

В 1980 г. в ТАССР была одобрена регистрация мусульманской общины в г. Зеленодольске, и уже в 1981 г. была возведена мечеть из дерева. До 1989 г. у нее не было минарета, и фигурировала она в документах как молельный дом. Данная мечеть – одна из немногих, которую разрешили построить в ТАССР³⁶¹.

История развития ислама в г. Нижнекамске связана с деятельностью мусульманских общин близлежащих деревень и поселков. Официальная мусульманская община в городе появилась в 1988 г.: 15 февраля в горисполком было подано заявление о создании мусульманской общины, разрешение было получено 27 марта, а 12 августа община начала функционировать. На первом собрании общины даже

³⁶⁰ Мику Н. В., Королева Л. А. "Противоправная" деятельность имама мечети Чистополя Н. М. Мофлюхунова (Татарская АССР) // Современное общество и власть. 2017. № 3 (13). С. 27.

³⁶¹ Исторической мечети Зеленодольска исполняется 30 лет // Инфо-ислам. URL: http://www.info-islam.ru/publ/novosti/tatarstan/istoricheskoy_mecheti_zelenodolska_ispolnjaetsja_30_let/2-1-0-8386 (дата обращения: 28.05.2020).

присутствовал заместитель председателя исполкома городского совета Нижнекамска Ф. К. Кутдусов³⁶². Иمامом был избран А. Х. Валеев, в этот период обучавшийся в Уфе³⁶³. Созданная община приняла решение об открытии мечети в Нижнекамске. Формирование общины связано с М. Р. Рахматуллиным³⁶⁴, который в феврале 1987 г. начал работу по созданию кружка верующих в г. Нижнекамске.

Одним из центральных событий 1980-х гг. в г. Нижнекамске стало начало строительства одной из самых крупных мечетей в России – центральной Соборной мечети г. Нижнекамска. Ее строительство началось в 1989 г. и завершилось в 1996 г. Первоначально планировалось строительство «Центра болгарской, исламской истории и культуры Нижнекамска»³⁶⁵. В июле 1992 г. в строящейся Соборной мечети был установлен купол с полумесяцем. Открыл мероприятие имам-хатыйб мечети М. М. Сибгатуллин. В данном мероприятии участвовали гости из Турции (личный представитель президента), муфтий ДУМЕС Т. С. Таджуддин, министр экономики Пакистана и др.³⁶⁶.

Появление первой официальной мусульманской общины в г. Набережные Челны фиксируется в 1977 г. Первым действующим приходом в Набережных Челнах была община, собиравшаяся в домах частного сектора (сейчас мечеть «Билял»). Позднее в 1987 г. небольшая группа мусульман-активистов, возглавляемая Гумером Ахметовым, начала борьбу за отвод земельного участка для строительства мечети, в дальнейшем она станет центральной мечетью «Тауба» (Покаяние)³⁶⁷. На тот момент это был один из крупнейших проектов мусульманской мечети в России. Набережные Челны изначально имели облик секулярного советского города, что было типично для индустриальных центров, возникших на территории страны в период существования СССР. Однако постсоветская история во многом сделала этот город «центральным» по отношению к событиям исламского возрождения в РТ.

Первоначально идея строительства мечети «Тауба» была поддержана Верховным муфтием Т. С. Таджуддином. В этот период мухтасибом в Набережных Челнах был его соратник и ученик И. Ш. Галяутди-

³⁶² В состав общины тогда вошли Ш. Валиуллин, М. Миндубаев, И. Латыпов, Х. Шараров, С. Зиятдинов.

³⁶³ Гайсина З. Ислам проповедует милосердие // Нефтехимик, 1989. № 20 (1066). С. 3.

³⁶⁴ Рахматуллин Мухамматфатых Рахматуллович, 1915 года рождения.

³⁶⁵ Кашафетдинов К. Памятные мне моменты, связанные с возрождением ислама в городе Нижнекамске (на тат. яз.), место и год издания не указаны, но не позднее 2013. С. 6–7.

³⁶⁶ Сагитов Г. Долог и мучителен путь к Храму // Нефтехимик. 1992.

³⁶⁷ Червоная С. М. Мусульманские мечети в современной России // Татарский мир. 2004. № 23.

нов, который по приглашению поехал в качестве имама в Набережные Челны. С 1989 по 1993 гг. он являлся официальным имамом и активно участвовал в строительстве мечети. В августе 1989 г. в присутствии многочисленных гостей на купол мечети «Тауба» был торжественно установлен полумесяц. Мероприятие проходило на фоне торжеств, посвящённых 1100-летию принятия ислама булгарами (по лунной хиджре). В данном мероприятии принимали участие представители арабских стран в составе официальных делегаций³⁶⁸. С открытием данной мечети связан т. н. «Витражный скандал» – конфликт между Т. С. Таджуддином и И. Ш. Галяутдиновым, который был заснят на видео и растиражирован в СМИ³⁶⁹. Данный конфликт стал еще одним эпизодом, который подорвал позиции председателя ДУМЕС³⁷⁰.

Изучение формального ислама в ТАССР в 1980-х гг. ставит сложный вопрос: почему центром исламской кооперации и развития стали мечети в городах? На фоне деятельности мусульман вокруг казанской, чистопольской и набережночелнинской мечетей несколько блекнет деятельность более десятка сельских мусульманских общин. Для ответа на этот вопрос нам необходимо вспомнить, что в 1980-х гг. в ТАССР продолжались процессы интенсивного развития промышленности и урбанизации. Исследователи отмечают более быстрые темпы роста городов в ТАССР, чем в среднем по СССР. Участие татарского населения в разных отраслях производства также является показательным. Как отмечает Галлямова, «в 1987 г. доля татар составила 56% общей численности работников торговли республики. Во всех остальных отраслях производства: транспорте, связи, строительстве – процент рабочих и служащих среди татар неуклонно повышался, но нигде не переходил за отметку в 50%, составляя примерно 40–45%»³⁷¹.

Перемещение татарского населения из сел в города обусловило консолидацию мусульман вокруг создания общин и строительства мечетей. Это позволило исламскому активизму проявиться в общественно-политических процессах в городах. В религиозной политике в 1980-е гг. имели место идеи вовлечения духовенства в обществен-

³⁶⁸ Якупов В. М. Ислам в Татарстане в 1990-е гг. Казань: «Иман», 2005. С. 76.

³⁶⁹ Конфликт произошел 16 июля 1992 г. в г. Набережные Челны и был связан с установлением витража, в котором внутри полумесяца была звезда Давида и четырехконечный крест. Как отмечают, данный орнамент заимствован из оформления «Голубой» мечети в г. Стамбуле (Турция). И. Ш. Галяутдинов распорядился демонтировать витраж, а Т. С. Таджуддина обвинили в излишней любви к христианству и иудаизму («ставит кресты на мечетях»).

³⁷⁰ Силантьев Р. А. Новейшая история ислама в России. Москва: Алгоритм, 2007. С. 52–54.

³⁷¹ Галлямова А. Г. История Татарстана и татарского народа. 1917–2013 гг. Казань: КФУ, 2014. С. 211.

ную жизнь страны, организовывались многочисленные встречи служителей культа с лекторами общества «Знание» по вопросам внутренней и внешней политики Советского государства. Мусульманское духовенство занималось официальным сбором денежных средств в Советский фонд мира, для общества охраны памятников или отдела внешних мусульманских связей³⁷².

Неформальный исламский активизм и исламские сообщества

Кроме официальных общин в ТАССР действовали и подпольные мусульманские сообщества, практиковавшие религиозное обучение на дому. Статистика, связанная с деятельностью ДУМЕС, наглядно показывает изменения, которые произошли в 1990 г. Если в 1980-х гг. насчитывалось около 30 религиозных деятелей, то на 1 января 1990 г. в Татарстане действовало 55 мулл, 12 муэдзинов, из них 11 человек в возрасте до 40 лет, 41 – свыше 60 лет. Такой прирост стал возможен за счет легализации неформального духовенства. Высшее религиозное образование имел только один человек, а среднее религиозное – 8³⁷³.

После избрания в 1980 г. на пост муфтия ДУМЕС Т. С. Таджуддина обозначились противоречия с частью прежнего духовенства, что проявилось в ряде ротаций и в развитии отдельных конфликтов. Подобная ситуация увеличивала сферу неформального активизма. Духовные лица, оказавшиеся «в опале», озвучивали оппозиционную риторику по отношению к ДУМЕС как результат нанесенных обид и попытки удержать своих последователей.

Социологические опросы, проведенные в 1980-е гг., также показывают рост неформального ислама. Так, в 1986 г. на 18 официально действовавших в ТАССР мечетей приходилось свыше 800 неформальных религиозных групп мусульман³⁷⁴. Данные исследования, проведенного в 1987 году, объектом которого явилось татарское (мусульманское) население одного из районов г. Казани и пригородного Арского района, выявили следующие тенденции: омоложение состава верующих, проникновение религиозности в комсомольскую молодежь (для этой прослойки показной атеизм считался частью

³⁷² Галлямова А. Г. История Татарстана и татарского народа. 1917–2013 гг. Казань: КФУ, 2014. С. 262.

³⁷³ Мухаметшин Р. М. Ислам в Татарстане. Москва: Логос, 2007. С. 53.

³⁷⁴ Кильдеев М. Социологическое исследование религиозности населения в Татарской АССР в 1960–1980-е гг. // Минбар. Исламские исследования. 2008. Т. 1. № 2. С. 22.

стиля жизни), интеллигенцию и в коммунистическую партию³⁷⁵. Именно поэтому проявлявшаяся на местах кооперация политических диссидентов и религиозных активистов выглядит довольно естественной.

Примером неформального ислама может служить объединение мусульман «Саф Ислам», которое существовало в 1980-е гг. Информация о членстве и оценке деятельности данной группы противоречива: по одним данным она составляла 200–300 человек³⁷⁶, по другим – была небольшой закрытой группой³⁷⁷. Многие относят членов данной группы к сторонникам ортодоксальных исламских позиций с отдельными элементами салафизма, находившихся в оппозиции к официальному мусульманскому духовенству. Практически все исследователи также отмечают, что центр данного объединения был в ТАССР и имел связь с другими городами Советского Союза.

Причастными к деятельности «Саф Ислама» считаются Нурулла Мофлюхунов (Чистополь), Габдулхак Каюмов (Казань), Рашида Исхакова (Казань), Хасян Мустафин (Москва), Мухаммад Биджиев-Карачай (Москва), Мударрис и Нурислам Ибрагимовы (Татарстан). Из рядов «Саф Ислама» вышли имамы Раис Билялов, Шамиль Аляутдинов (имам-хатыйб Мемориальной мечети г. Москвы)³⁷⁸. К прошедшим через «Саф Ислам» относят также Талгата Валиуллина³⁷⁹ (Казань), Фаиза Мухамедшина (муфтий РДУМ УР) и Мухаммеда Саляхетдинова³⁸⁰ (главный редактор русскоязычного информационного агентства «Islam News»)³⁸¹.

Видный деятель исламского религиозного возрождения в постсоветском Татарстане В. М. Якупов так охарактеризовал «Саф Ислам»: «Конечно, это не была организация и не было какого-либо структурированного движения. Это был круг людей, которые

³⁷⁵ Там же. С. 26.

³⁷⁶ Якупов В. М. Ислам в Татарстане в 1990-е гг. Казань: «Иман», 2005. С. 125.

³⁷⁷ Возрождение культурных ценностей Ислама в национальном движении и повседневном поведении татар // Московское Татарское свободное слово. URL: <http://www.mtss.ru/?page=rebirth> (дата обращения: 28.05.2020); Набиев Р. А. Ислам и государство: культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Серия «Культура, религия и общество». Специальный выпуск. Изд-во Казанского университета, Казань, 2002. 244 с.

³⁷⁸ Ислам в Москве: энциклопедический словарь. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2008. С. 171.

³⁷⁹ Талгат Валиулин был председателем казанской мечети Марджани. В энциклопедическом словаре он указан как Талгат Валеев.

³⁸⁰ В разной литературе он указывается как избранный глава неформального движения «Саф Ислам» в 1981 г. Данная информация несколько уязвима, поскольку в 1981 г. М. Саляхетдинову было 16 лет.

³⁸¹ «Чистый ислам» в СССР // Islamnews.ru. URL: <https://yandex.ru/turbo/s/islamnews.ru/news-chistyj-islam-v-sssr> (дата обращения: 28.05.2020).

объединились не за что-то, а против пришедшей к духовной власти в 1980 г. под руководством Талгата Таджуддина группировки официального духовенства. Открытый конфликт произошел в 1988 г. после изгнания из Чистополя Н. Мофлюхунова и Т. Валиуллина с поста председателя мечети «Марджани». Очень важно в этой связи, что это был излет старой татарской духовности, когда физически естественным образом вымирало поколение тех мечетских старцев-бабаев, получивших основы классического мусульманского образования до революции. И, несмотря на это, духовная жизнь татар имела определенное напряжение, были попытки фундаментализировать ислам еще до начала общения с заграницей»³⁸². Необходимо отметить, что представителями поколения дореволюционного духовенства в силу возрастных факторов к этому периоду были единицы. Такие лица как А. С. Сафиуллин были большой редкостью в 1980-е гг. Возможно, В. М. Якупов отметил то духовенство, которое владело старотатарским письмом. Подобное образование тоже могло ассоциироваться с дореволюционным. Сам В. М. Якупов в конце 1980 – начале 1990 гг. состоял в описываемом сообществе: в его личных документах присутствует черновик протокола о создании религиозной организации «Саф Ислам» в г. Казани, датированный 11 июня 1991 г. Согласно этому протоколу, в данном собрании участвовало 28 человек, М. Ю. Ибрагимов³⁸³ предложил зарегистрировать общество «Саф Ислам» (ОСИ), а председателем ОСИ указан Ибрагимов (без инициалов). Как указано в документе, «в своей деятельности ОСИ руководствуется только законами Аллаха, которые изложены в Коране и Хадисах Посланника Аллаха»³⁸⁴.

В архиве покойного В. М. Якупова также сохранились листовки, подписанные «Саф Ислам», которые распространялись в начале 1990-х гг. Листовки отражают взгляды неформального объединения: «Мы, общество «Саф Ислам», выражая глубокую любовь к нации, призываем вас жить согласно религии Ислам, ее законам. Клянемся же, как люди, принадлежащие Исламу, что счастливое будущее нашего народа – в жизни по канонам Ислама. [...] Мы очень хорошо знаем

³⁸² Якупов В. М. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. Издательство «Иман», Казань, 2005. С. 76.

³⁸³ В 2019 г. судом будет установлено, что после смерти основателя религиозной группы «Файзрахманисты» (группа признана экстремистской, и её деятельность на территории Российской Федерации запрещена). Мударис Ибрагимов с 2015 по 2018 гг. участвовал в её деятельности на территории Республики Татарстан. Суд приговорил М. Ибрагимова к 5,5 годам лишения свободы с отбыванием наказания в исправительной колонии общего режима. Во время суда М. Ибрагимов вину признал частично.

³⁸⁴ Протокол о создании общества «Саф Ислам» в Казани от 11.06.1991 (черновик) // Архив Валиуллы Якупова (из коллекции документов личного фонда Раиса Сулейманова).

понятие о том, что у всего есть цена. Неужели не будет цены у такого количества даров и богатств, предоставленных нам Всевышним Аллахом? Неужели не будут восстановлены права притесненных, возвращено имущество сирот? Не будут отомщены притеснители? Конечно, этот день придет и нам следует готовиться к этому дню. Если мы отличаемся от других творений разумом, разум и спас бы нас от грядущих печалей. С пожеланием правильного руководства, удачи и прямого пути»³⁸⁵. Речь идет о подготовке ко дню суда Аллаха (Кыямат), описанному в Коране, когда будут наказаны мучениями в Аду грешники, к числу которых отнесены притеснители и посягнувшие на имущество сирот.

Текст данной листовки наглядно показывает ее полемику с атеистической идеологией через такие выражения как «партия Ислама», «религия не является опиумом» и «состояние потери веры». Также видно, что ее составители отождествляют религию, нацию и татарскую культуру: «оказались мы не только в состоянии потери веры, но даже потери языка»; «выражая глубокую любовь к нации, призываем вас жить согласно религии Ислам, ее законам» и т. д.

Члены организации «Саф Ислам» осуществляли репринтное издание дореволюционной мусульманской (татарской) литературы, и наиболее распространенными произведениями были: учебники «Мугаллим ас-сани», «Мабдель-кираа», «Шафахия», «Кыссасатиль-анбия», «Сарф», «Наху», «Тафсир Нугмани», «Баян», «Джавамигуль-калим шархэ», «Илмуль-халь», «Гыйбадатуль исламия», «Хазрати Мухаммад», перевод Корана И. Ю. Крачковского и другие³⁸⁶. Необходимо отметить, что в 1980-х гг. исламской уммой в ТАССР особо остро ощущалось отсутствие контактов с мусульманскими центрами Ближнего Востока³⁸⁷, исламских богословов дореволюционного уровня, а также духовного развития в целом. В связи с этим большие усилия верующими прикладывались в перепечатывании книг татарских ученых, известных в исламском мире³⁸⁸.

Для представителей неформальной мусульманской среды было характерно получение религиозного образования в полулегальных

³⁸⁵ Обращение общества «Саф Ислам», 1991 г. // Архив Валиуллы Якупова (из коллекции документов личного фонда Р.Р. Сулейманова. Текст на татарском языке, перевел И. А. Мухаметзарипов).

³⁸⁶ Ислам в Москве: энциклопедический словарь. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2008. С. 171.

³⁸⁷ Мусульманские центры Ближнего Востока воспринимались как своего рода «колыбель ислама».

³⁸⁸ Набиев Р. А. Ислам и государство: культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Серия «Культура, религия и общество». Специальный выпуск. Изд-во Казанского университета, Казань, 2002. 244 с.

учебных заведениях. Не имея доступа к официальным учреждениям, лица из этой среды проходили нелегальное обучение, в том числе, в худжрах (араб. букв. «комната», неофициальные учебные заведения) в Таджикистане. Как отмечается согласно методике, обучение в худжрах напоминало дореволюционные татарские медресе, поскольку строилось по схожим программам и одинаковым учебникам. Такое обучение привлекало сторонников неформального ислама тем, что в нем уделялось особое внимание ханафитской учености. Официальное обучение в Бухаре было крайне ограниченным на тот период³⁸⁹.

В 1980-е гг. в глазах татарских мусульманских активистов Таджикская ССР представлялась регионом, где было возможно получить «знания и настоящее мусульманское образование». Не случайно в 1984–1988 гг. около десятка татарских семей переехали в Таджикистан (Вахшский район Курган-Тюбинской области). В 1990-х гг. переселенцы вернулись в Татарстан в связи с гражданской войной в Таджикистане, пик противостояния которой пришелся на 1992–1993 гг. Вдохновителем переселения жителей ТАССР в Таджикистан называют Зиннура Рашитова, в дальнейшем он возьмет имя Абдулла Маккий, эмигрирует в Саудовскую Аравию и станет, по оценке В.М. Якупова, примером ваххабита. Одним из факторов, повлиявших на переезд части татарских семей в Таджикистан, называется разгром в 1988 г. чистопольской мечети³⁹⁰. На тот период пост имама занимал Н.М. Мофлюхунов. Группу переселенцев в Таджикистан тоже относят к сообществу «Саф Ислам»³⁹¹. Отмечается, что одними из последних, кто обучался подобным образом в Таджикистане и Узбекистане, были уроженцы Чувашии Марат Архипов (в 1990–1992 гг.) и Айрат Хайбуллов (в 1992–1994 гг.), впоследствии ставшие муфтиями Чувашии³⁹².

В конце 1980-х гг. мусульмане принимают активное участие в создании националистически ориентированных организаций. Так, 27 июня 1988 г. группа представителей гуманитарной интеллигенции во главе с доцентом КГУ М. А. Мулюковым выступила с инициативой формирования массового политического движения в поддержку демократии (инициативная группа состояла из 11 че-

³⁸⁹ Якупов В. М. Ислам в Татарстане в 1990-е гг. Казань, 2005. С. 116–117.

³⁹⁰ Подразумевается факт насильственного изгнания Н.М. Мофлюхунова из мечети в 1988 г.

³⁹¹ Ислам в Москве: энциклопедический словарь. Н. Новгород: Издательский дом «Медина», 2008. С. 171.

³⁹² Сулейманов Р.Р. Современные татарские мухаджиры из Поволжья в странах зарубежного Востока: формирование, самоорганизация, идеологические установки // Мусульманский мир. 2017. № 1. С. 56–66.

ловек). Данное движение организационно оформилось в октябре 1988 – феврале 1989 г. под названием «Татарский общественный центр» (ТОЦ). Как отмечает Р. Р. Ибрагимов, в I учредительном съезде ТОЦ в феврале 1988 г. участвовало около 30 представителей духовенства из ТАССР и других регионов страны, среди участников был и муфтий ДУМЕС Т. С. Таджуддин³⁹³. В июне 1989 г. ТОЦ был официально зарегистрирован Советом Министров ТАССР как «народное движение в поддержку перестройки»³⁹⁴.

ТОЦ довольно четко обозначил свою позицию по отношению к исламу как важнейшему компоненту духовного возрождения. Участниками движения озвучивались разные идеи, в том числе радикально-националистического и этнорелигиозного толка. Подобные идеи связывали будущее татар с новым поколением мусульманского духовенства, которое получит образование в духе «подлинного ислама» и вытеснит старое поколение мусульманских лидеров, что предполагало ориентацию на исламское или шариатское устройство по примеру зарубежных стран³⁹⁵.

Напомним, что видный исламский деятель В. М. Якупов в своих трудах отмечал определенное заимствование мусульманской средой диссидентских идей в 1980-х гг. Это проявлялось даже в таком формате, как отказ от службы в Советской армии: «были единицы, которые отказывались и даже предпочитали тюрьмы самой службе в армии, некоторые совершали членовредительство – отрубали себе большие пальцы»³⁹⁶.

Еще одним примером проявления неформального исламского активизма в начале 1990-х гг. стали своего рода импровизации, которые обозначились в большей мере в городской среде, в частности в г. Казани, и проходили на Центральном стадионе, во Дворце спорта и у башни Сююмбике: чтение молитв со сцены, театрализованные мероприятия «Рамазан», «Махди», «Ураза байрам», «Корбан гаете» и т.д.³⁹⁷.

³⁹³ Ибрагимов Р. Ислам в Татарстане в 1940–1980-е гг. // Традиции ислама в Татарстане и России. 2012. № 1(8). С. 36–37.

³⁹⁴ Сергеев С. А., Сергеева З. Х. Татарский этнонационализм в республике Татарстан: от рассвета до заката // Политэкс. 2009. Т. 5. № 1. С. 117.

³⁹⁵ Гузельбаева И. А. Татарская творческая интеллигенция в общественно-политических движениях конца 1980-х – начала 1990-х гг. // 30 лет демократического транзита в России: опыт, проблемы, перспективы. Омск: Омская юридическая академия, 2015. С. 42–47.

³⁹⁶ Якупов В. М. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. Издательство «Иман», Казань, 2005. С. 116.

³⁹⁷ Набиев Р. А. Ислам и государство: культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Серия «Культура, религия и общество». Специальный выпуск. Изд-во Казанского университета, Казань, 2002. С. 115.

Исламский активизм: персоналии и формы проявления

В рассматриваемый период особое значение в г. Казани имела Рашида Абдулловна Исхакова (Рашида-абыстай)³⁹⁸, деятельность которой оказала влияние на становление и развитие прослойки мусульманского духовенства в РТ. Один из ее сыновей, Г. Г. Исхаков, в дальнейшем станет муфтием ДУМ РТ. Оценку деятельности Рашиды-абыстай можно увидеть в разных отзывах мусульманского духовенства³⁹⁹. Р. А. Исхакова переехала в пос. Мирный после брака со вторым мужем Гумером и в 1980-е гг. организовала в своем доме неофициальное обучение по основам ислама среди женщин. Она также проводила занятия в Казани в подвале мечети «Марджани».

Весьма показательным является тот факт, что Р. А. Исхакова своих дочерей и внучек выдала замуж за видных религиозных деятелей (у Р. А. Исхаковой шестеро детей и до 120 потомков⁴⁰⁰). Дочь Р. А. Исхаковой, Рамзия, замужем за Г. С. Галиуллиным – первым муфтием РТ, дочь Рушания – жена бывшего мухтасиба Альметьевска Наила Сахибзянова, дочь Исламия вышла замуж за Саид-Джалиля Ибрагимова, который некоторое время был муфтием Духовного управления мусульман Крыма. Одна из внучек Исхаковой вышла замуж за Абдулвахиду Ниязова, бывшего соратника председателя Духовного управления мусульман РФ Р. И. Гайнутдина.

Феномен Рашиды-абыстай свидетельствует об изменениях в мусульманской умме в ТАССР: в первой половине 1980-х гг. отмечалось усиление роли женщин в жизни мусульманских объединений. Так, в мечети «Марджани» на пятничных намазах присутствовало до 200 женщин. В сложившихся условиях именно на женщин легла главная роль в воспитании детей и передаче религиозного мировоззрения⁴⁰¹. В конце 1980-х гг. одним из требований сторонников ТОЦ было открытие «женской мечети» на базе Азимовской мечети г. Казани⁴⁰².

³⁹⁸ Годы жизни: 1924–2016. Девичья фамилия – Гайсина. Уроженка дер. Купербаш Арского района. Происхождение крестьянское, была 10-м ребенком в семье из 12 детей.

³⁹⁹ «Она стояла во главе мусульманской элиты постсоветской России» // Бизнес Online. URL: <https://kam.business-gazeta.ru/article/308662> (дата обращения: 28.05.2020).

⁴⁰⁰ Феномен абыстай // Livejournal. URL: <http://yarodom.livejournal.com/1268584.html> (дата обращения: 28.05.2020).

⁴⁰¹ Ибрагимов Р. Р., Саматова Ч. Х. Ислам в советском государстве в конце 1970-х-середине 1980-х гг. (на примере Татарской АССР и Узбекской ССР) // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: гуманитарные науки. М.: Научные технологии, 2018. № 10. С. 10–12.

⁴⁰² Байрамова Фаузия Аухадиевна // Сайт Военно-политических исследований. URL: <http://eurasian-defence.ru/?q=node/7475> (дата обращения: 28.05.2020); Гузельбаева И. А. Татарская творческая интеллигенция в общественно-политических движениях конца 1980-х-начала 1990-х гг. / 30 лет демократического транзита в России: опыт, проблемы, перспективы. Омск: Омская юридическая академия, 2015. С. 42–47.

Еще одним проявлением усиления роли женщин в жизни мусульманской уммы стал вопрос (который потом неоднократно поднимался в 1990-х гг.) о возможности отправления мусульманских обрядов женщинами. Такая повестка возникла из-за повсеместного сокращения количества мусульманского духовенства и появившейся практики совершения обрядов случайными людьми (которые видели, как это делали имамы)⁴⁰³.

Значимой фигурой в исламской среде ТАССР был Габдулхак Саматов (1930–2006), в 1981–1986 гг. проживавший в г. Альметьевске. В советское время ему удалось через подпольные курсы для верующих создать группу мусульман, ставшую впоследствии костяком общины г. Альметьевска. Он лично обучал группы от 5–6 до нескольких десятков человек. С 1992 г. Г. Саматов занимал пост руководителя Главного мухтасибатского управления Духовного управления мусульман РТ (ДУМ РТ), а в 1998 г. был назначен главным казыем (шариатским судьей) республики. Ему удалось создать в г. Чистополе фактически первое в то время медресе: в конце 1980-х гг. была собрана группа студентов численностью примерно около 20 человек. После перевода в 1991 г. Г. С. Саматова в г. Казань открывшееся учебное заведение вместе со всеми студентами переехало в медресе при Закабанной мечети, которое позднее стало известным как «Казанское высшее мусульманское медресе им. 1000-летия принятия ислама».

Яркий представитель неформального ислама уже упоминавшийся Н. М. Мофлюхунов родился в 1931 г. в деревне Арсланово Нязепетровского района Челябинской области. Учился в мусульманском медресе «Мир-Араб» в Бухаре, прервав обучение на 4 курсе. Н. М. Мофлюхунов занимал пост имама с 1961 по 1988 гг. в г. Чистополе. Его деятельность в 1980-х гг. обозначится перемещением из формального ислама в неформальный. Определенные взгляды и известность Н. М. Мофлюхунова во многом стали причиной его отстранения от должности имама мечети г. Чистополя в 1988 г., которое было инициировано муфтием ДУМЕС Т. С. Таджудином. При этом одним из обвинений в его адрес было наличие «ваххабитских взглядов». Н. М. Мофлюхунов был с применением силы изгнан из мечети в 1988 г. «путем штурма, избиения сторонников, заключения под стражу и т. д.»⁴⁰⁴.

⁴⁰³ Якупов В. М. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. Казань: «Иман», 2005. С. 88–89.

⁴⁰⁴ Якупов В. М. Неофициальный ислам в Татарстане: движения, течения, секты // Накшбанд. URL: <http://naqshband.narod.ru/sekta.htm> (дата обращения: 28.05.2020).

Как отмечает В. М. Якупов, «близость многих идей Н. М. Мофлюхунова с ваххабизмом приводит к быстрому оттоку его последователей. Также следует отметить, что Н. Мофлюхунов отказывался проводить обряды коммунистам и комсомольцам, что было большой смелостью и привлекало диссидентов к его персоналии»⁴⁰⁵. После вынужденного отъезда Н. М. Мофлюхунова в 1988 г. из г. Чистополя там оформилась отдельная община его последователей (около 10 человек).

Проявлением суфийской традиции в 1980-е гг. ТАССР связано с именем Гарифуллы Гайнуллина (24 марта 1894–6 апреля 1984), уроженца деревни Аксу Буинского района. Г. Г. Гайнуллин следовал халидийской ветви тариката Накшбандия. Проживая с 1951 г. в г. Казани, Г. Г. Гайнуллин ишан имел небольшое число мюридов (последователей) в г. Казани и за ее пределами. В своем исследовании А. А. Гатин со слов Зубаржат Мухаметзяновой (дочери Г. Гайнуллина) описал суфийскую практику сохбетов (наставников) с исполнением коллективного громкого зикра. Сохбаты проводились регулярно, примерно раз в неделю, число участников коллективного зикра колебалось от 7 до 10 человек, а среди мюридов преобладали люди старшего возраста⁴⁰⁶. Перед смертью Г. Г. Гайнуллин передал иджазу (разрешение на наставничество) своему мюриду из г. Буинск Камиллю Бикмухаметову. Однако практика зикров в Казани и Буинске не получила широкого распространения⁴⁰⁷. Необходимо отметить, что в 1980-х гг. в СССР подобных исламских авторитетов рассматривали как возможную угрозу Советскому Союзу, а суфийские братства как организации с политическими устремлениями. Кроме всего прочего советская пропаганда провозглашала суфийский ислам как помеху модернизации СССР⁴⁰⁸.

Находясь в дискриминированном состоянии, ислам становился предметом интереса для татарского населения как культурный компонент традиционного образа жизни. Это, в свою очередь, нашло

⁴⁰⁵ Мику Н. В., Королева Л. А. "Противоправная" деятельность имама мечети Чистополя Н. М. Мофлюхунова (Татарская АССР) // Современное общество и власть. 2017. № 3 (13). С. 26–29.

⁴⁰⁶ Гатин А. А. Ветвь Накшбандия-Халидия в советский период: опыт исторической реконструкции // Мусульманский мир Российского Востока: традиции и новации: Материалы Международного научно-практического симпозиума, 13–15 мая 2013 г., Уфа-Учалы. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2013. С. 110–115.

⁴⁰⁷ Сулейманов Р. Р. Суфизм в Татарстане в постсоветский период: разнообразие групп, распространение, влияние на умму региона // Религиоведческие исследования. 2016. № 2 (14). С. 87–124.

⁴⁰⁸ Бустанов А. К., Кемпер М. Ислам по-русски: анализ современной исламской литературы в России: учебное пособие. Санкт-Петербург: Президентская библиотека, 2016. С. 54–55.

отклик в так называемом бродячем духовенстве, которое организовывало паломничества к святым местам. Согласно материалам уполномоченного в Среднем Поволжье и Приуралье, места подобных паломничеств делятся в основном на две группы: родники и захоронения⁴⁰⁹. Из захоронений, которые привлекали мусульманских паломников, следует указать могилу ишана (святого) в деревне Карадуван Балтасинского района и святую могилу близ села Старый Менгер Арского района⁴¹⁰.

Почитаемые родники представлены более широким пластом: ключ в селе Б. Нырты (Сабинский район); аналогичные ключи близ сёл Тавели, Юкачи, Сеникесь и Хафизовка (Мамадышский район); ключ близ деревни Тавзарово (Балтасинский район); источник в селе Шереметьевка (Нижекамский район); источник «Святая чаша» в г. Мамадыше (Мамадышский район); ключи в сёлах Урахча, Тябердино и Челны (Рыбно-Слободской район); ключ в рабочий посёлок Алексеевское (Алексеевский район); ключ в деревне Купербаш (Арский район)⁴¹¹.

Наличие различных форм проявления религиозности представляется очевидным, поскольку в советское время исламская обрядовость присутствовала в жизни населения, особенно сельского: *исем кушу* (имянаречение), *суннай* (обрезание), *никах* (свадебный обряд), *джаназа* (похороны) и *Коръан ашы* (чтение Корана в знак поминовения усопших). Старшее поколение, которое сохраняло подобные религиозные традиции, пользовалось уважением и авторитетом и таким образом ретранслировало религиозные знания.

Деятельность неформального духовенства в 1980-х гг. осуществлялась на татарских кладбищах, где нужно было следить за правильностью выполнения похоронных обрядов и указывать на место захоронения, поэтому на кладбищах можно было увидеть исламскую символику или изречения из Корана. Примером может служить кладбище города Арска, где перед входом было изречение на арабском языке «Нет Бога, кроме Аллаха»⁴¹².

⁴⁰⁹ Идиатуллов А. К., Галимова Л. Н. Неофициальная религиозность «мусульманских» народов Среднего Поволжья и Приуралья в 1960–1970-е годы // Самарский научный вестник. 2016. Т. 5. № 2. С. 126–130.

⁴¹⁰ Там же. С. 128.

⁴¹¹ Там же.

⁴¹² Ибрагимов Р. Р. Государственно-конфессиональные отношения в Татарстане в 1940–1980-е гг.: дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2004. С. 147.

Синтез религиозных и этнических компонентов в неформальном исламе

Самым ярким представителем неформального ислама можно считать Н. М. Мофлюхунова – имама с почти полноценным исламским образованием и автора ряда публикаций на богословскую тематику. Напомним, что в 1990-х гг. вышел в свет его авторский перевод Корана на татарский язык (транслитерация классического тафсира Корана муллы Ногмани). Данное издание печаталось, в том числе, и в Москве и содержало авторские примечания к Корану. В дальнейшем эта транслитерация за исключением примечаний Н. М. Мофлюхунова была издана огромными тиражами несколькими издательствами под названием «Коръэн тәфсире».

Н. М. Мофлюхунов, будучи имамом, воспринимался также как своего рода пример диссидентства в ТАССР, присутствуя в 1980-х гг. в сфере формального и неформального ислама (с 1988 г.). В связи с этим представляется весьма обоснованным анализ религиозных взглядов Н. М. Мофлюхунова, сделанный на основе его публикаций. Значимым цельным произведением, в котором выражаются его личные взгляды, является книга «Вәгазь-нәсыйхәт китабы», выпущенная в 1996 г. на татарском языке объемом 256 страниц. Название книги переводится как «Книга наставлений и проповедей». Произведение носит наставительный характер, касающийся мусульманского быта, как его видел Н. М. Мофлюхунов. В книге содержится 81 раздел, каждый из которых посвящен тому или иному аспекту ислама и человеческой жизни в целом. Несмотря на то, что большая часть наставлений Н. М. Мофлюхунова базируется на аятах из Корана, есть моменты, в которых автор ни на что не ссылается либо же переводит и трактует аяты специфическим образом. О важности данной книги как своего рода ключа к пониманию взглядов Н. М. Мофлюхунова говорил в своих трудах В. М. Якупов.

Теологические особенности вероучения Н. М. Мофлюхунова кратко описаны В. М. Якуповым: «Касаясь чисто теологических особенностей его взглядов, они характеризуются отвержением общепринятой роли хадисов в богословии ислама. Мофлюхунов не верит в аутентичность хадисов и поэтому отвергает следование им, призывая опираться исключительно на аяты Корана. Он объясняет это следующим образом: если Коран, по его мнению, представить в форме авианосца, то хадисы будут схожи с уткой лодочкой. Из-за этого им отвергается наличие мучения в могиле

и все, что связано с замогильной жизнью, так как в Коране об этом подробного описания нет, они есть только в хадисах, отвергает он и имянаречение с использованием азана по этой же причине и т. д. Другой особенностью его взглядов является полное отвержение «урфа» – обычая в исламе. В связи с чем главной критике подвергаются коранические меджлисы, распространенные у татар, с этим же связан запрет им посещений Булгара и Биляра. [...] Близость многих идей Н. Мофлюхунова с ваххабизмом приводит к быстрому оттоку его последователей в это движение. Лично Н. Мофлюхунов не приемлет нетерпимость ваххабитов к мазхабам, он сам признает необходимость и авторитет ханафитского мазхаба. В то же время не признает «кыяс» в качестве источника шариата»⁴¹³. Как видим, религиозное мировоззрение Н. М. Мофлюхунова включало в себя элементы мазхабической традиции, коранизма и салафизма, поэтому сложно назвать его вероучение только «салафитским» или «ваххабитским».

Специфика взглядов Н. М. Мофлюхунова также заключается в синтезе религиозных и националистических воззрений. Обозначенная нами книга «Вэгазь-нэсыйхэт китабы» позволяет увидеть конструкты, которыми оперировал Н. М. Мофлюхунов. Так, в пятом разделе книги, посвященном намазу, можно найти мысли Н. М. Мофлюхунова, касающиеся татарской и башкирской истории. Он указывает, что изначально представители данных этносов халатно относились к коллективным видам намаза, а потом и вовсе перестали их исполнять. Это послужило причиной завоевания Казанского ханства, и таким образом данные народы были подчинены неверными. Самое ужасное, по мнению Н. М. Мофлюхунова, заключается в том, что спустя множество поколений они до сих пор не осознают своего греха⁴¹⁴.

В одиннадцатом разделе, посвященном браку, высказывается крайне негативное отношение к межрелигиозным брачным союзам. Н. М. Мофлюхунов категорически запрещает русско-татарские браки. Обосновывается это положение тем, что взаимодействие двух этнических культур плохо сказывается на мусульманском мировоззрении, приводит к его уничтожению. Межнациональные браки, по мнению Н. М. Мофлюхунова, возникают вследствие невоспитанности и незнания собственного вероисповедания. Такие утверждения говорят о том, что Мофлюхунов негативно рассматривал

⁴¹³ Якупов В. М. Неофициальный ислам в Татарстане: движения, течения, секты // Накшбанд. URL: <http://naqshband.narod.ru/sekta.htm> (дата обращения: 28.05.2020).

⁴¹⁴ Мофлюхунов Н. М. «Вэгазь-нэсыйхэт китабы». Казань, 1996. Б. 24.

любые межнациональные браки, даже если русский или русская были мусульманами⁴¹⁵.

В разделе «Пьянство», указывается, что мусульманин, употребивший алкоголь, не просто совершает грех, а перестает быть мусульманином. Там пишется также о том, что до Октябрьской революции 1917 г. татары не употребляли алкоголь, а после нее из-за антирелигиозной политики они начали пить спиртное⁴¹⁶. Указывается, что многие татарские национальные обычаи пришли из чужеродной русской культуры в результате завоевания Казанского ханства. Именно после этого события татарская этноконфессиональная идентичность начала разрушаться⁴¹⁷. Подчеркивается, что идолопоклонство также возникло посредством негативного культурного влияния со стороны⁴¹⁸. Мофлюхунов отмечает, что в данный момент все молодое поколение практически ассимилировалось с русскими, и этот процесс необходимо остановить с помощью религиозного воспитания, а также посредством сопротивления неверным⁴¹⁹.

В разделе «Война на пути к Аллаху» Н. М. Мофлюхунов подчеркивает, что во время завоевания Казанского ханства ни одна из мусульманских стран не пришла на помощь, поэтому татарам и башкирам в случае притеснения со стороны необходимо надеяться только на себя и сражаться до последнего. Мофлюхунов указывает, что в любой войне с неверными мусульмане либо побеждают, либо становятся шахидами и попадают в рай, поэтому в любом случае исход будет благожелательным. По этой причине необходимо сражаться за независимость до самого конца, живя без страха перед неверными⁴²⁰.

Таким образом, националистические воззрения Н. М. Мофлюхунова имеют определенную специфику: они тесно переплетены с его религиозными взглядами. Национальный вопрос крайне важен для Н. М. Мофлюхунова, в связи с чем он негативно относился к межэтническим (русско-татарским) бракам не только с «людьми писания», но и с единоверцами. Некоторые взгляды и тезисы Н. М. Мофлюхунова, представленные в его книге, являются достаточно радикальными.

⁴¹⁵ Мофлюхунов Н. М. «Вэгазь-нэсыйхэт китабы». Казань, 1996. Б. 43. Текст на татарском языке, перевел Р. Ф. Яруллин.

⁴¹⁶ Шул ук. Б. 48.

⁴¹⁷ Шул ук. Б. 51.

⁴¹⁸ Шул ук. Б. 119.

⁴¹⁹ Шул ук. Б. 191.

⁴²⁰ Шул ук. Б. 142.

Активизация деятельности неформального ислама стала возможна во многом благодаря либерализации отношения к религии в целом по всей стране. Данные изменения были обусловлены приходом к власти в 1985 г. М. С. Горбачева и новым политическим курсом. Проведенные юбилейные торжества в 1988–1989 гг. по случаю 1200-летия принятия ислама народами Поволжья и Приуралья, 200-летия образования ДУМЕС и 1100-летие принятия ислама в Волжской Булгарии (по лунной хиджре) стали наглядным примером для мусульманской среды о реальной либерализации религиозной жизни. Во многом активизм формального ислама был сконцентрирован вокруг обустройства старых или строительства новых молитвенных домов и мечетей для поддержания жизни общин. Исламское духовенство и мечеть «Марджани» в г. Казани использовались местными властями для демонстрации религиозной свободы во время посещений иностранных делегаций из мусульманских стран. Подобное взаимодействие было выгодным обеим сторонам, поскольку позволяло духовенству просить у местной власти о дополнительных преференциях и ослаблять партийное давление.

В сложившихся условиях 1980-х гг. мы видим увеличение в ТАССР интереса к исламу при дефиците образованного мусульманского духовенства и соответствующей религиозной литературы (исламская литература печаталась самиздатом или как репринт дореволюционных изданий). Либерализация отношения к религии в 1990-х гг. способствовала наводнению книжного рынка разного рода религиозной литературой, а прибывавшие из-за границы преподаватели, будучи далекими от традиций, сложившихся в мусульманской умме ТАССР, могли привносить в местную среду свое мировоззрение. Отсутствие базового мусульманского образования и доверие к единоверцам обусловят проникновение в местную мусульманскую среду отдельных радикальных трактовок ислама, включавших иногда упрощенные и тенденциозные толкования.

К проблемам, связанным со становлением неформального исламского активизма в ТАССР, необходимо отнести и сложности, которые обозначились в дальнейшем внутри ДУМЕС, в связи с чем неформальный ислам порой выступал как альтернатива официальному мусульманскому духовенству. Сложившаяся линия конфронтации в обществе внутренних диссидентов и партийной номенклатуры отчасти проявилась и в среде мусульманского духовенства, что порой приобретало крайние тенденции. В этой связи у некоторых

общественных и религиозных деятелей присутствовала агрессивная риторика, в которой тесно были переплетены религиозные и национальные элементы. Эти вызовы в разных комбинациях обозначились в конце 1980-х гг.

Соотношение формального и неформального ислама в ТАССР представляет отдельное исследование, но из доступных данных мы видим, что только за счет легализации исламского духовенства, представлявшего неформальный ислам, количество его представителей в этот период увеличилось практически вдвое – с 30 до 55. Деятельность активистов неформального ислама в городах была представлена значительно шире, чем деятельность формального, которая ограничивалась со стороны партийных структур. Также присутствовало самоограничение как проявление желания сохранения остатков духовной жизни.

Неоднородность среды формального и неформального исламского активизма требует более детального изучения. В научных публикациях выделяют три типа религиозного сознания: неотрадиционализм, возрожденчество (или фундаментализм) и реформаторство⁴²¹. Соответственно, каждая группа с присущим ей религиозным сознанием будет по-разному реагировать на вызовы национализма, который абсолютизирует такие понятия, как нация, идея суверенности и признание ценности языка. Несмотря на разнородность представлений о рассматриваемых феноменах в исламской умме ТАССР, в 1980-е гг. она демонстрирует определенное единство в связи с дискриминированным положением и разбивается на течения, которые конкурируют между собой вплоть до конфликтов в постсоветский период. Данные процессы особенно остро переживались татарами в 1980-х гг. на фоне социализации в секулярной городской среде, а также в результате миграции из сельской местности в условиях смены мононациональной и монорелигиозной среды на светскую полинациональную с довлеющей атеистической идеологией. Необходимо отметить, что в данном случае советская атеистическая культура в сознании рядового верующего рассматривалась как «чужая», немаловажную роль в этом процессе играл статус русского языка в СССР. Ярким носителем проявлений описанных трансформаций в обществе стал Н. М. Мофлюхунов. В результате преломлений религиозных

⁴²¹ Набиев Р. А. Ислам и государство: культурно-историческая эволюция мусульманской религии на Европейском Востоке. Серия «Культура, религия и общество». Специальный выпуск. Казань: Изд-во Казанского университета, 2002. С. 114.

взглядов и их синтеза с националистическими идеями он вступил сначала в конфликт с окружающим светским обществом, а в дальнейшем и с официальным мусульманским духовенством. Основные взгляды и тезисы Н. М. Мофлюхунова, представленные в его книге «Вәгазь-нәсыйхәт китабы», являются достаточно радикальными. Описанные аспекты раскрывают сложность и противоречивость развития исламского активизма в позднесоветский период.

2. 3 ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУСУЛЬМАНСКИХ ПРИХОДОВ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ УЧРЕЖДЕНИЙ НА ПРИМЕРЕ МЕЧЕТИ «КАЗАН НУРЫ» И МЕДРЕСЕ «ШАМИЛЬ» Г. КАЗАНИ

К. Х. Валиуллин

Роль мечети и махалли у татар

Мечети в исламе занимают особое место: они считаются домами Аллаха («В домах, которые Аллах дозволил возвести и в которых поминается Его имя, – восхваляют Его там утром и вечером», Коран: сура аль-Нур, 36 аят). С арабского языка слово «аль-масжид» переводится как «место где совершают земной поклон (суджуд)» и означает «специальное место, где собираются мусульмане и читают намаз». Самым главным местом совершения поклонения для мусульман является Кааба в Мекке, построенная пророком Ибрахимом вместе с сыном Исмаилом. В исламе самая первая мечеть была построена Пророком Мухаммадом в местечке Куба по пути переселения из Мекки в Медину, а затем мечеть в Медине.

Описывая мусульманскую общину (махаллю) у татар Р. М. Мухаметшин пишет: «История формирования и развития собственно татарской махалли начинается с момента принятия булгарами ислама в качестве официальной религии. При этом в процессе становления она испытала на себе как ближневосточное, так и среднеазиатское воздействие. Известна, в частности, высокая роль строителей и мастеров мусульманского Востока при возведении исламской столицы Волжской Булгарии, которые не могли не принести с собой элементы привычной им городской культуры. То же самое можно сказать о булгаро-татарских поселениях золотоордынского периода и Казанского ханства, являвшихся неотъемлемой и органичной частью мусульманской цивилизации. Можно предположить, что структурное деление жилого пространства татарских городов и селений было во многом идентичным ближневосточному: квартал – махалля – город в целом. Ситуация вокруг махалли кардинально изменилась после потери татарами своей государственности. В новых условиях мусульманская община, по сути дела, оказалась единственным институтом, который не исчез и попытался адаптироваться к новым условиям.

Это вполне естественно поскольку татары, для сохранения основ традиционного общества, пытались использовать те структуры, которые не поддавались сиюминутному разрушению и были прочно вплетены в духовную жизнь народа»⁴²².

История мусульманских общин (махалля), роль махалли и условия существования, сегодняшнее состояние мусульманских приходов стали объектом изучения лишь начиная с постперестроечного времени. В качестве работ, исследующих мусульманскую общину (махаллю) как одну из форм исламских институтов, ее роль и место у татар, следует назвать учебное пособие Д. В. Мухетдинова и А. Ю. Хабутдинова «Ислам в России в XVIII – начале XXI вв.: модернизация и традиции»⁴²³, где есть небольшой раздел о создании и организации приходов-махаллей, статью Мухаметшина Р. М. «Мусульманская община (махалля) у татар» в учебном пособии «История Ислама в России»⁴²⁴ и «Мусульманские общины и учебные заведения в XVIII – начале XX веков»⁴²⁵, монографию В. М. Якупова «Ислам в Татарстане в 1990-е годы»⁴²⁶, а также написанное им пособие «Имам-хатыйб и махалля»⁴²⁷, статью имам-хатыйба мечети «Ярдэм» И. Баязитова «Возрождение махалли»⁴²⁸, Концепцию «Ислам и татарский мир: концептуальные основы развития», принятую на IV Всероссийском Форуме татарских религиозных деятелей «Национальная самобытность и религия» в 2013 г., учебное пособие для мусульманских учебных заведений Р. К. Адыгамова «Основы проповеди и обязанности имама»⁴²⁹, работу И. К. Загидуллина «Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири»⁴³⁰.

Что касается изучения истории и современного состояния отдельных мусульманских приходов у татар, то их очень много. В качестве примера можно назвать статьи И. Баязитова «Махалля и татарская

⁴²² Мухаметшин Р. М. История ислама в России. Казань: Хузур, 2015. 52 с.

⁴²³ Мухетдинов Д. В., Хабутдинов А. Ю. Ислам в России в XVIII – начале XXI вв.: модернизация и традиции. Нижний Новгород: Издательство ННГУ им. Н. И. Лобачевского, 2011. 282 с.

⁴²⁴ Мухаметшин Р. М. История ислама в России. Казань: Хузур, 2015. 52 с.

⁴²⁵ Мухаметшин Р. М. Мусульманские общины и учебные заведения в XVIII – начале XX. Элмэт. Альметьевск. Казань: «Идел-Пресс», 2003. 740 с.

⁴²⁶ Якупов В. М. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. Казань: Издательство «Иман», 2005. 144 с.

⁴²⁷ Якупов В. М. Имам-хатыйб и махалля. Казань: Издательство «Иман», 2002. 36 с.

⁴²⁸ Баязитов И. Возрождение махалли. Официальный сайт Духовного управления мусульман РТ. 30 апреля 2014 г. URL: http://dumrt.ru/ru/articles/society/society_4363.html (дата обращения: 20.07.2020).

⁴²⁹ Адыгамов Р. К. Основы проповеди и обязанности имама. М.: Издательский дом «Нур», 2014. 464 с.

⁴³⁰ Загидуллин И. К. Исламские институты в Российской империи: Мечети в европейской части России и Сибири. Казань: Татар. кн. изд-во, 2007. 416 с.

слобода»⁴³¹, «Ислам в Чувашии. Махалля в Шыгырдане»⁴³², «Как живет татарская махалля в Финляндии»⁴³³, статьи Н. Гарифа «Авыл мэхэлләрәнен матди яшәеше турында»⁴³⁴, А. В. Кобзева «Экономическая основа деятельности махаллей Симбирско-Ульяновского края в дореволюционное и советское время: преемственность и перемены»⁴³⁵, Л. А. Королевой и А. А. Королева «Деятельность мусульманских общин Пензенской области во второй половине 1940 – первой половине 1980-х гг.: финансовый аспект вопроса»⁴³⁶, О. Н. Сенюткиной «Формы содержания мусульманского духовенства, мечетей и конфессиональных школ на Нижгородчине»⁴³⁷ и др.

Большинство исследований проблематики мусульманской общины (махалли) касается исторических аспектов, но очень мало исследований внутренней деятельности современных мусульманских приходов с рассмотрением их функций и с приведением статистических данных. Между тем Валиулла хазрат Якупов отмечал: «Ныне ислам переживает период динамичного развития, он в глобальном измерении набирает вес, авторитет и влияние. Особенно выпукло этот процесс виден на примере России, Татарстана. Ислам все настойчивее оказывается в центре общественно-политической жизни, охватывая все стороны нашего бытия. ... Многие городские мечети помимо выполнения основной своей роли – места исполнения обязательных коллективных намазов, все чаще превращаются в многофункциональные общинные центры, объединяя вокруг себя приходскую жизнь»⁴³⁸.

В 1990-х гг. возникающие приходы и строящиеся мечети в основном выполняли функцию проведения намазов, исполнения религи-

⁴³¹ Баязитов И. Махалля и татарская слобода (опубликовано 5 мая 2014). URL: <http://www.info-islam.ru> (дата обращения: 28.06.2020).

⁴³² Баязитов И. Ислам в Чувашии. Махалля в Шыгырдане. URL: <http://www.islamisemya.com>. (дата обращения: 28.06.2020).

⁴³³ Баязитов И. Как живет татарская махалля в Финляндии. URL: <http://www.info-islam.ru>. (дата обращения: 28.06.2020).

⁴³⁴ Гариф Н. Авыл мэхэлләрәнен матди яшәеше турында / Источники существования исламских институтов в Российской империи. Казань: Институт истории им.Ш. Марджани АН РТ, 2009. С. 35-36.

⁴³⁵ Кобзев А. В. Экономическая основа деятельности махаллей Симбирско-Ульяновского края в дореволюционное и советское время: преемственность и перемены / Источники существования исламских институтов в Российской империи. Казань: Институт истории им.Ш. Марджани АН РТ, 2009. С. 163-177.

⁴³⁶ Королева Л. А., Королев А. А. Деятельность мусульманских общин Пензенской области во второй половине 1940-первой половине 1980-х гг.: финансовый аспект вопроса / Источники существования исламских институтов в Российской империи. Казань: Институт истории им.Ш. Марджани АН РТ, 2009. С. 189-197.

⁴³⁷ Сенюткина О. Н. Формы содержания мусульманского духовенства, мечетей и конфессиональных школ на Нижгородчине / Источники существования исламских институтов в Российской империи. Казань: Институт истории им.Ш. Марджани АН РТ, 2009. С. 236-245.

⁴³⁸ Якупов В. М. Ислам сегодня. Казань: Иман, 2011. 392 с.

озных обрядов и обучения прихожан основам ислама. Современная деятельность местных мусульманских религиозных организаций – приходов, мечетей очень многогранна.

Ниже мы попытались составить примерный перечень функций, выполняемых современными приходами:

1) религиозная (богослужбная) деятельность:

– проведение коллективных намазов: ежедневные пятикратные, пятничные, два праздничных (Ураза-байрам и Курбан-байрам), ежедневные таравих-намазы в течение месяца Рамадана;

– исполнение обрядов, связанных с проводами усопших: омовение покойника, завертывание в саван, чтение погребальной молитвы (джаназа), погребение покойного;

– проведение обрядов никаха (с выполнением условий исламского шариата);

– проведение обрядов имянаречения;

– проведение Коранических маджлисов по случаю рождения ребенка, новоселья, юбилея, смерти родственника и другие;

– чтение дуа за пожертвования (садака).

2) социальная деятельность прихода:

– благотворительная деятельность;

– спортивная деятельность (участие прихожан в спортивных мероприятиях).

3) образовательная деятельность прихода:

– организация примечетских курсов;

– проведение проповедей, тематических лекций;

– проведение мусульманских праздников и вечеров, мероприятий на исламскую тематику;

– проведение детских мусульманских образовательно-оздоровительных лагерей;

– организация библиотек мусульманской литературы при мечети;

– издательская деятельность (издание учебных пособий, методических разработок, брошюр, буклетов на религиозную тематику), съемки учебных фильмов;

– организация онлайн-обучения.

История строительства мечети «Казан Нуры» и медресе «Шамиль»

Деятельность прихода мечети «Казан Нуры» отличается от других приходов Татарстана, а порой и России стилем организации рели-

гиозной (богослужебной), образовательной и социальной деятельности. Немаловажную роль в этом играет личность Председателя Приходского совета мечети К. Ш. Исхакова, в прошлом мэра г. Казани. После смерти в 2011 г. своего отца, имам-хатыйба и основателя мечети Шамиля Абдулловича Исхакова, К. Ш. Исхаков продолжил его дело: завершено строительство недостроенного здания медресе, расширено здание мечети, благоустроена территория.

История мечети началась в 1989 г., когда небольшая группа мусульман подала заявление в районный исполком Ленинского района г. Казани с просьбой о регистрации мусульманского общества по адресу пр. Ямашева и выделении участка для строительства комплекса зданий Юбилейной мечети в честь 1100-летия принятия ислама в Великих Болгарах. В том же 1989 г. приход был зарегистрирован, а в течение 1990–1991 гг. для этой цели был выделен участок площадью 10,53 га по пр. Амирхана. Сначала был приобретен и отремонтирован старый деревянный дом, который первоначально выполнял функцию мечети: собирались прихожане, проводились коллективные намазы, осуществлялся сбор пожертвований для строительства мечети⁴³⁹.

Однако по причине того, что в честь 1100-летия принятия ислама в Волжской Булгарии в 1991–1993 гг. в Казани была построена мечеть «Булгар» («Болгар» мәчете) на ул. Чуйкова, название мечети меняется на «Кул Шариф» в честь последнего имама сеида Кул Шарифа и одного из предводителей обороны Казани в 1552 г. На этом месте планировалось воссоздать легендарную многоминаретную мечеть столицы Казанского ханства. Относительно этого Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири издает приказ от 21 февраля 1992 г., где говорится: «В целях ускорения строительства комплекса исламского центра Шахид Шейх-уль-Ислам «Кул Шариф» в г. Казани создать дирекцию по организации строительства комплекса...». Однако приказом от 1 марта 1993 г. ДУМЕС, в связи с отсутствием денежных средств, временно приостанавливает строительство мечети⁴⁴⁰.

Несмотря на решение ДУМЕС о приостановке строительства мечети, прихожане активно продолжают работу по созданию мечети. 16 декабря 1994 г. на прошедшем собрании учредителей мечети «Кул Шариф» председателем мутаваллията мечети избирается Шамиль Абдуллович Исхаков, обсуждаются проблемы финансирования

⁴³⁹ Архив мечети «Казан Нуры» 1989–1991 гг.

⁴⁴⁰ Архив мечети «Казан Нуры» 1989–1993 гг.

строительства мечети. На этом собрании было принято решение о временном использовании площадей под платную автостоянку, чтобы «покрывать расходы по содержанию существующих строений и одновременно использовать получаемую прибыль для строительства комплекса»⁴⁴¹.

Строительство мечети началось в 1997 г., организационной работой руководил Шамиль хазрат Исхаков. Проект мечети был разработан заслуженным архитектором Татарстана Р. В. Биляловым в соавторстве с архитектором М. М. Султановым. Строительный материал и бревна привезли из Марийской Республики.

По причине начавшегося в 1996 г. масштабного строительства на территории музея-заповедника «Казанский Кремль» мечети Кул Шариф перед членами прихода в очередной раз (третий по счету) встал вопрос о смене наименования будущей мечети. На собрании, прошедшем в 1997 г., с предложением о новом названии мечети выступил Шамиль хазрат Исхаков: «Новое наименование мечети должно соответствовать духу настоящего времени. Я предлагаю назвать нашу мечеть «Казан Нуры», так как архитектура нашей будущей мечети своей красотой соответствует этому названию»⁴⁴². Всем собравшимся новое название мечети понравилось. Единогласно решили переименовать мечеть в «Казан Нуры».

Мечеть была построена за короткое время – один год и три месяца. Торжественное открытие состоялось 30 августа 1999 г., 4 марта 1999 г. мечеть «Казан Нуры» внесена в регистр ДУМ РТ, 20 августа 2000 г. было получено свидетельство о государственной регистрации в Министерстве юстиции РТ. В ноябре 2000 г. первым имам-хатыйбом мечети «Казан Нуры» был назначен Шамиль хазрат Исхаков⁴⁴³.

После строительства мечети члены прихода стали думать о строительстве при мечети здания медресе для предоставления прихожанам возможности получения начальных знаний об исламе.

Работы по возведению здания медресе начались в 2006 г. после предоставления в конце 2005 г. земельного участка для ее строительства. Медресе построено по проекту мечети «Казан Нуры» с пристроями с трех сторон, имеет два этажа и цокольный этаж. На первом этаже расположены учебные классы для взрослых, на втором – молельный зал, классы и игровые комнаты для обучающихся в детских группах, на цокольном этаже функционирует кафе-халяль.

⁴⁴¹ Архив мечети «Казан Нуры» 1994 г.

⁴⁴² Архив мечети «Казан Нуры» 1996–1997 гг.

⁴⁴³ Архив мечети «Казан Нуры» 1999–2000 гг.

Медресе открыло свои двери для желающих изучать основы ислама 1 сентября 2013 г. и носит название «Шамиль» в честь основателя и первого руководителя мечети и медресе Шамиля Абдулловича Исхакова.

***Религиозная (богослужебная)
и благотворительная деятельность мечети «Казан Нуры»***

Наиболее важной религиозной (богослужебной) деятельностью прихода мечети «Казан Нуры», как и всех мечетей, является проведение коллективных намазов: ежедневные пятикратные, еженедельные пятничные, проводимые два раза в год праздничные намазы (Ураза-байрам и Курбан-байрам), ежедневные таравих-намазы в течение месяца Рамадана. Количество посещающих мечеть для совершения коллективных намазов из года в год стабильно увеличивается. Для совершения коллективных пятничных и праздничных намазов, когда в мечети особо наблюдается большой наплыв верующих, используется само здание мечети (вмещает 600 человек), пристрой мечети – навес (вмещает 300 человек), шатер с теплым полом (вмещает 400 человек), а также, в крайних случаях, открытая территория мечети (табл. 1)⁴⁴⁴.

Таблица 1
Количество участвовавших в намазах в 2016–2017 гг., чел.

	2016 г.	2017 г.
Пятикратные намазы прочитало	195 014 человек, в т.ч. 9 562 женщин	207 598 человек, в т.ч. 10 491 женщин
На каждом намазе в среднем присутствовало	106 человек	113 человек
Намаз Ураза-байрам	2500 человек	1700 человек
Намаз Курбан-байрам	2300 человек	2600 человек

Большое количество посетителей объясняется удобным расположением мечети на пересечении дорог, наличием возможности оставить автомобиль на автостоянке, удобством исполнения тахарата (малого омовения) как в просторном помещении тахарат-хана, так и на улице в специально оборудованном для этого месте. Основные помещения мечети характеризуются высоким комфортом (наличие кондиционеров, оснащённость залов телевизорами, функциониро-

⁴⁴⁴ Архив мечети «Казан Нуры»: Отчет об итогах религиозной деятельности мечети «Казан Нуры» 2016, 2017 гг.

вание в шатре теплого пола в зимние и осенние периоды), а исполнение намазов и чтение проповедей осуществляется грамотными искренними имамами. Руководство мечети уделяет особое внимание проведению коллективных намазов, ведется постоянная работа по улучшению условий для их исполнения.

Нужно учитывать тот факт, что объем численности посещающих мечеть прихожан для чтения коллективных намазов является важнейшим показателем уровня активности мусульман и приверженности своей религии, поскольку ислам придает большое значение коллективному совершению намаза в мечети – вознаграждение за намаз, выполненный коллективно, в 27 раз больше, чем за намаз, выполненный в уединении. На коллективные намазы приходят, как правило, практикующие мусульмане, изучившие основные положения религии.

Не менее важной функцией мечети является исполнение обрядов никаха (заключения брака с соблюдением требований ислама), имянаречения, провода усопших (омовение покойника, чтение погребальной молитвы-джаназа, погребение), проведение маджлисов по чтению Корана и проповедей (к примеру, по случаю смерти, новоселья, юбилея), чтение дуа за пожертвования (садака).

Обряд никаха = это обряд бракосочетания, которое заключается между мужчиной и женщиной с выполнением условий исламского шариата, после которого супруги вступают в брачные отношения. Совершение обряда никаха имамом мечети в соответствующей обстановке с выдачей свидетельства от имени мечети придает данной церемонии особую торжественность и гарантирует выполнение всех его условий.

Имянаречение – процедура наречения имени согласно исламским канонам. Хотя проведение данной процедуры в домашней обстановке считается более предпочтительным, некоторые родители выбирают мечеть, где имам в специально отведенном месте с использованием детской люльки проведет всю необходимую процедуру должным образом и выдаст свидетельство об имянаречении от имени мечети. Основная масса имянаречений проводится для малышей, но бывают и те, кто принял ислам и хочет сменить своё имя на соответствующее исламской традиции в более зрелом возрасте.

Для исполнения обрядов никаха, имянаречения и чтения дуа за пожертвования в мечети оборудованы специальные помещения. Омование покойника совершается в отдельно стоящем помещении джаназа-хана, где омовение и дальнейшая подготовка к погребению

совершаются по всем канонам ислама. В последние годы в активности проведения обрядов никаха и меджлисов наблюдается снижение, а в проведении омовения в Джаназа-хана, наоборот, значительное увеличение (табл. 2)⁴⁴⁵.

Таблица 2
Количество проведенных обрядов по годам

Обряды	Количество проведенных обрядов по годам		
	2016 г.	2017 г.	2018 г.
Никах	590	497	382
Имянаречение	672	724	661
Омовение в джаназа-хана	8	66	124
Коранический маджлис	622	610	520

Благотворительная деятельность мечетью «Казан Нуры» ведется по различным направлениям: садака фитр (милостыня, даваемая нуждающимся по случаю завершения месяца Рамазана), садака фидия (милостыня искупления, выплачиваемая теми, кто в силу, например, преклонного возраста или тяжелой болезни, не могут держать пост в месяц Рамазан), закят (обязательная милостыня, выплачиваемая богатыми), благотворительные разговения для постящихся в месяц Рамазан, раздача жертвенного мяса на праздник Курбан-байрам, раздача картофеля. Кроме того, предусмотрено выделение помощи нуждающимся из 10% ежемесячных накоплений садаки (пожертвований).

Садака фитр, садака фидия и закят в виде денежных средств поступают от прихожан и собираются в отдельные ящики. По случаю Курбан-байрама организуется сбор жертвенных животных, а осенью организуется сбор картофеля, которые раздаются нуждающимся.

При мечети имеется список нуждающихся мусульман – свыше 150 семей, которым периодически оказывается материальная помощь. В основном это инвалиды, многодетные семьи и матери-одиночки. Кроме того, по возможности, помощь оказывается неимущим путникам, малообеспеченным пенсионерам, а также нуждающимся в срочных медицинских операциях и т. д.

Благотворительная деятельность мечети осуществляется при поддержке жертвователей, а также силами волонтеров и помощ-

⁴⁴⁵ Архив мечети «Казан Нуры»: Отчет об итогах религиозной деятельности мечети «Казан Нуры» 2016–2018 гг.

ников. Объем оказанной благотворительной помощи из года в год нарастает (табл. 3)⁴⁴⁶.

Таблица 3
Динамика осуществления благотворительной деятельности

№ п/п	Категория деятельности	2017 г.	2018 г.	В период с 2015 по 2019 гг.
1.	Садака фитр (милостыня разговения)	381 359 руб.	488 482 руб.	2 138 833 руб.
2.	Садака фидия (искупление)	102 100 руб.	78 800 руб.	396 000 руб.
3.	Закят (узаконенная милостыня)	61 300 руб.	123 400 руб.	846 712 руб.
4.	Благотворительные разговения для постящихся в месяц Рамазан	600–720 человек ежедневно	600–750 человек ежедневно	400–750 человек ежедневно
5.	Раздача жертвенного мяса на праздник Курбан-байрам	800 кг	955 кг	5 269 кг

Образовательная деятельность медресе «Шамиль»

Медресе «Шамиль» свою образовательную деятельность начало 1 сентября 2013 г. Данная деятельность прихода у мусульман, как правило, именуется «воскресные курсы», «мектебы», а чаще – «примечетские курсы»⁴⁴⁷.

Образовательная деятельность медресе включает организацию различных курсов по обучению и воспитанию прихожан, чтение тематических лекций; проведение мусульманских праздников и вечеров, мероприятий на исламскую тематику, организацию детских мусульманских образовательно-оздоровительных лагерей, издание учебных пособий, методических разработок, проведение семинаров для преподавателей примечетских курсов.

Деятельность медресе «Шамиль» при мечети «Казан Нуры» осуществляется на основании ст. 5, п. 5 Федерального закона от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях», который гласит, что «религиозные объединения вправе осуществлять обучение религии и религиозное воспитание своих последователей в порядке, установленном законодательством

⁴⁴⁶ Архив мечети «Казан Нуры»: Отчеты об итогах религиозной деятельности мечети «Казан Нуры» 2017, 2018 гг.; Отчёт о благотворительной деятельности мечети «Казан Нуры» за период с июня 2015 г. по октябрь 2019 г.

⁴⁴⁷ Насибуллов К. И. Начальный сегмент мусульманского образования: итоги мониторинга примечетских курсов в Республике Татарстан // Исламоведение. 2015. № 1. С. 29–42.

Российской Федерации, в формах, определяемых внутренними установлениями религиозных объединений».

Основной деятельностью медресе является организация курсов по обучению и воспитанию прихожан. Курсы проводятся ежегодно с сентября по май. Обучение ведется отдельно в группах для мужчин, женщин, девочек 7–14 лет, мальчиков 7–14 лет, детей 4–6 лет. Количество обучающихся в группах 12–14 человек. Для формирования обучающихся групп даются объявления в мечети, социальных сетях и мессенджерах Вконтакте, Facebook, Instagram, Watsapp, Telegram, проводятся дни открытых дверей, приглашаются родственники и знакомые учащихся и преподавателей.

Существуют следующие курсы:

1) «Основы ислама» (является основным и наиболее массовым) включает в себя обучение чтению Корана в оригинале с правилами таджвид, тафсир (объяснение смыслов Корана), акыда (исламское мировоззрение), историю пророков и исламскую историю, фикх (основы поклонения), ахляк (исламская этика);

2) арабская каллиграфия;

3) старо-татарская письменность;

4) арабский язык;

5) совершенствование чтения Корана с таджвидом (правилами рецитации);

6) заучивание полного текста Корана.

Кроме религиозных курсов в медресе в зависимости от потребности организуются различные кружки: вязание крючком, кройки и шитья мусульманской одежды, рисование, вышивка.

Количество обучающихся из года в год стабильно увеличивается (табл. 4)⁴⁴⁸.

В медресе в течение года проводятся мусульманские праздники, вечера и конкурсы. Об этих мероприятиях заранее сообщается через объявления в мечети и медресе, а также через социальную сеть. Так, в 2018–2019 гг. прошли мероприятия, посвященные искусству татарского шамаила, истории и современному состоянию татарского костюма, жизни и деятельности татарских богословов Ш. Марджани и Р. Фахретдина, вечера, посвященные болгарскому поэту К. Гали и его произведению «Кыссаи Юсуф», татарскому поэту и просветителю Г. Утыз-Имани, творчеству татарского писателя и публициста Г. Исхакый, 150-летию со дня рождения татарской мусульманской

⁴⁴⁸ Архив медресе «Шамиль» при мечети «Казан Нуры»: Отчеты об образовательной деятельности медресе «Шамиль» при мечети «Казан Нуры» 2013–2016 гг.

религиозной деятельности и народной просветительницы М. Бубий; провели праздники, посвященные началу священного месяца Рамазан, вечеру Ми'раджа (вознесения пророка Мухаммада), рождению пророка Мухаммада, организовали конкурсы по заучиванию Корана, по истории пророков, по написанию шамаилей, творческих работ, а также различные викторины.

Таблица 4
Динамика количества групп и обучающихся на конец года

Количество групп и обучающихся	2013 г.	2014 г.	2015 г.	2016 г.
Количество групп	40	56	81	84
из них: мужских	6	7	8	10
женских	29	33	47	51
детских	5	16	26	23
Количество обучающихся	351	642	785	839
из них: мужчин	59	56	66	70
женщин	240	356	459	499
детей	52	230	260	270

Каждое лето в медресе организуется детский мусульманский образовательно-оздоровительный лагерь, где дети, наряду с отдыхом, изучают основы ислама. Лагерь проводится на основе разработанной и рекомендованной ДУМ РТ программы обучения и порядка проведения. Дети разделяются в группы по полу и возрасту, с детьми работают опытные вожагы, имеющие соответствующее образование и опыт работы.

В программе лагеря ежедневные уроки по изучению основ ислама, исламской истории татарского народа, нравственности, чтению Корана, намазу и др., проведение различных игр, спортивных мероприятий, соревнований на знание Священного Корана, проведение праздника «Сабантуй», организация поездок в театр кукол и кинотеатры.

Количество посещающих лагерь детей является стабильно высоким (табл. 5)⁴⁴⁹, запись в группы и подача заявлений заканчивается за два месяца до открытия лагеря.

⁴⁴⁹ Архив медресе «Шамиль» при мечети «Казан Нуры»: Отчеты об образовательной деятельности медресе «Шамиль» при мечети «Казан Нуры» 2014–2019 гг.

Таблица 5
Количество посетивших лагерь детей в 2014–2019 гг.

Год проведения	Количество детей
2014 г.	57
2015 г.	56
2016 г.	49
2017 г.	80
2018 г.	55
2019 г.	62

Ежегодно с 2015 г. на базе медресе «Шамиль» при содействии Духовного управления мусульман Республики Татарстан и Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан проводятся республиканские семинары для преподавателей примечетских курсов. Количество участников из года в год увеличивается (табл. 6)⁴⁵⁰.

Таблица 6
Тематика республиканских семинаров

№	Тема семинара	Дата проведения	Количество участников
1.	«Проблемы преподавания исламского вероучения (акыйды) на примечетских курсах»	февраль 2015 г.	55
2.	«Проблемы преподавания исламского права (фикха) на примечетских курсах»	март 2016 г.	87
3.	«Проблемы преподавания исламской истории на примечетских курсах»	март 2017 г.	98
4.	«Проблемы преподавания исламской нравственности (ахляка) на примечетских курсах»	март 2018 г.	98
5.	«Проблемы преподавания предметов Священного Корана на примечетских курсах»	март 2019 г.	146

Инициатива проведения семинара изначально исходила от преподавателей медресе «Шамиль» с целью обратить внимание на проблемы, волнующие преподавателей примечетских курсов. Темами семинаров были выбраны преподаваемые предметы примечетских курсов: исламское вероучения (акыйда), исламское право (фикх), исламская история (история пророков, история пророка Мухаммада, история праведных халифов, история ислама у татар), исламская

⁴⁵⁰ Архив медресе «Шамиль» при мечети «Казан Нуры»: Отчеты об образовательной деятельности медресе «Шамиль» при мечети «Казан Нуры» 2015–2019 гг.

нравственность (ахляк), Священный Коран (изучение арабского алфавита, правила чтения Корана, чтение и заучивание Корана, толкование Корана).

Программа семинара включает в себя лекции о методиках преподавания предметов, анализ проблем воспитания и обучения основам ислама во взрослых и детских группах, опыт преподавания и воспитания, открытые уроки со взрослыми и детьми. Участники семинара получают раздаточный материал, который включает в себя методические разработки преподавателей медресе «Шамиль» по проблемам преподавания на примечетских курсах.

В медресе работает музейная экспозиция, посвященная исламу, которая состоит из двух частей. Первая часть посвящена основам ислама и освещает такие темы как Коран и Сунна – первоисточники ислама; Пророки – великая благодать Аллаха для людей; Столпы ислама (вера, ежедневный пятикратный намаз, уплата закята – обязательного пожертвования, пост в месяце Рамазан, совершение хаджа в Мекку). Вторая часть экспозиции посвящена исламу в истории и культуре татарского народа и включает в себя такие темы как «Ислам в Волжской Булгарии»; «Ислам в Золотой Орде»; «Ислам в Казанском ханстве»; «Татары-мусульмане в составе Российской империи»; «Мусульмане и советская власть»; «Ислам в современном Татарстане»; «Мечеть «Казан Нуры» и медресе «Шамиль». Музейная экспозиция используется преподавателями в учебно-воспитательном процессе, а также в ходе проведения экскурсий по ознакомлению с исламом и историей татарского народа гостей города, преподавателей примечетских курсов и всех интересующихся.

В медресе «Шамиль» многие учебные классы оборудованы под предметные кабинеты. На сегодня в медресе существуют 7 кабинетов, оснащенных компьютером и диапроектором, а также соответствующими стендами, наглядными материалами, плакатами, картами и учебной литературой: 1) исламского права (фикха) им. А. Максуди; 2) исламской истории им. А. Фадлана; 3) исламской этики им. Р. Фахретдина; 4) Священного Корана им. Г. Курсави; 5) исламского мировоззрения (акыды) имени Ш. Марджани; 6) истории и культуры татарского народа; 7) татарского этнографического музея для детей.

Подводя итоги, можно сделать вывод, что современные местные мусульманские приходы становятся центрами, где мусульмане встречаются как для совершения религиозных обрядов поклонения (например, чтения намаза), так и обрядов жизненного цикла (например, имянаречения ребенка, бракосочетания, проводов усопшего).

Кроме того мечети играют значительную роль в благотворительной и социальной деятельности среди различных категорий населения. Количество посещающих мечеть, желающих изучать основы ислама в целом остается высоким, повышается потребность в грамотном исполнении мусульманских обрядов, появляются различные формы благотворительной и социальной деятельности.

2.4 ПОСТСОВЕТСКИЙ МУСУЛЬМАНСКИЙ «АКТИВ» В ТАТАРСТАНЕ: ОПЫТ ТИПОЛОГИЗАЦИИ И ИССЛЕДОВАНИЯ ТЕНДЕНЦИЙ РАЗВИТИЯ

Р.М. Гибадуллин, Р.В. Нуруллина

Имамы как социологический феномен и объект эмпирического исследования

Важной проблемой, определяющей перспективы развития ислама и мусульманского сообщества в России, а также основные направления его социальной активности с учетом секуляризации институтов государства, образования, науки, права и т. д., признаётся состояние института имамов, представляющего низовое звено религиозных деятелей. Необходимо напомнить, что в исламской традиции и, соответственно, в исламоведческой литературе понятие «имам» имеет разные значения. В конечном счете данный феномен отражает два уровня духовного лидерства: микросоциальный (руководитель коллективной молитвы и/или мусульманской общины – первоначальное значение понятия в мусульманском мире) и социетальный (например, в суннитском исламе – основатели мазхабов, халифы, иногда главы государств и др.)⁴⁵¹. В нашем исследовании мы используем понятие имама в «микросоциальном» значении.

По мнению большинства исследователей, в прошлом именно имам играл ключевую роль, обеспечивая активность мусульманской общины «как бесспорный религиозный руководитель, авторитетный алим и духовный наставник, а также вершитель всех шариатских и жизненных проблем»⁴⁵². Общественный авторитет имамов основывается на их неформальном статусе и традиции выборности. По этому поводу один из наиболее известных исламоведов Г. Ньюби отмечает: «В исламе не существует священничества, так что имам – это не сан и не профессия. Каждый мусульманин предстоит перед Аллахом в осознании своей личной ответственности перед Ним. ... Таким образом, имамом может быть выбран любой человек,

⁴⁵¹ См.: Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Издательский дом «Ансар», 2007. С. 147; Гогиберидзе Г. М. Исламский толковый словарь. Ростов н/Д.: Феникс, 2009. С. 79; Прозоров С. М. Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. С. 97.

⁴⁵² Ибрапилов И. Имам и его особый статус. URL: http://www.obzor-smi.ru/dagestan/8726-islam_i_ego_osobyuy_status.html (дата обращения: 30.08.2020).

уважаемый прихожанами, изучивший Коран и хадисы, хорошо разбирающийся в вопросах веры, известный своим милосердием и здравомыслием»⁴⁵³. Подобное сочетание неформального статуса и выборности характерно и для российского мусульманского сообщества, в котором имамов принято называть также «муллами»⁴⁵⁴. Так, А. Н. Старостин говорит о «демократической традиции выборности мулл, с одной стороны, налагавшей на них большую ответственность перед избравшими их единоверцами, а с другой – укреплявшей их общественный авторитет»⁴⁵⁵.

В религиозной практике постсоветских российских мусульман имамом считается «служитель» при мечети, который при этом является избираемым лидером местной общины как человек, наиболее авторитетный и компетентный в вопросах веры, способный провести коллективную молитву и прочесть проповедь. Социальный статус имама в значительной мере определяется тем, что представляет собой также руководителя «первичного» звена в организационной структуре официальных духовных управлений. В то же время следует признать, что вследствие советской «антирелигиозной» политики российские имамы во многом утратили свои базовые профессиональные кондиции, а деградация самой мусульманской среды до уровня упрощенного «народного» ислама способствовала тому, что роль имамов практически свелась лишь к обрядам⁴⁵⁶. Однако, в силу своего положения, они всё ещё представляют собой своеобразный мусульманский «актив» низового уровня, который по-прежнему служит для рядовых мусульман референтной группой и поэтому может рассматриваться как индикатор массовых настроений и представлений, господствующих в исламском сообществе. Это делает социальный слой имамов важным объектом исследования исламского активизма.

Ключевой характеристикой социальной группы, обозначенной как мусульманский «актив», является её культурная и идеологическая неоднородность, что обусловлено влиянием разнопорядковых факторов. Прежде всего, это фактор постиндустриального развития, усиливающий социальное разнообразие и индивидуализацию, в результате чего «важными чертами современной религиозности»

⁴⁵³ Ньюби Г. Краткая энциклопедия ислама. М.: ФАИР ПРЕСС, 2007. С. 120.

⁴⁵⁴ Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казан: Магариф, 2004. С. 243.

⁴⁵⁵ Старостин А. Н. Мусульманские священнослужители Урала в современный период // Известия Уральского федерального университета. Серия 2: Гуманитарные науки. 2009. Т. 66. № 4. С. 105.

⁴⁵⁶ Набиев Р. Н. Ислам в Советской России И СССР // Ислам на европейском Востоке: Энциклопедический словарь. Казан: Магариф, 2004. С. 129.

становится «развитие всевозможных форм» религиозной практики от «популярных» до «ривайвелистских или фундаменталистских»⁴⁵⁷, в т. ч., появление разных стилей и моделей взаимодействия, типов лидерства в рамках той или иной конфессиональной общины. Кроме того, гетерогенность корпуса российских имамов в значительной мере объясняется также противоречивыми условиями постсоветского времени, в которых происходило его формирование.

Главным фактором, влиявшим на этот процесс в Поволжье, был быстрый и часто стихийный рост количества мечетей и официально регистрируемых мусульманских общин, которые неизбежно испытывали кадровый дефицит квалифицированных имамов, способных обеспечить их полноценную активность. Если в конце 1980-х гг. в Татарстане на 18 зарегистрированных мусульманских общин приходилось не более 30 религиозных деятелей разного ранга, имевших официальный статус и соответствующую религиозную подготовку, то на 1 января 1990 г. на 154 общины приходилось 67 имамов и муэдзинов. При этом высшее религиозное образование имел всего 1 человек, а среднее религиозное – 8 человек⁴⁵⁸. Таким образом, несмотря на быструю динамику всех показателей, коэффициент количества служителей на одну мечеть значительно снизился (с 1,7 на 0,4), т. е. реальная потребность в них стала ощущаться острее.

Ситуацию усугубляло то, что в России отсутствовала необходимая для решения данной проблемы образовательная инфраструктура, которая еще только начинала формироваться, а возможности получения российскими мусульманами исламского образования за рубежом были весьма ограничены. Так, появившиеся в 1980–1990-х гг. в результате стихийной активности мусульман многочисленные курсы по изучению основ ислама, арабской графики, намаза не всегда отвечали должным требованиям из-за невысокого качества преподавания, и только с середины 1990-х гг. среди имамов стали появляться первые выпускники как местных медресе, так и зарубежных мусульманских учебных заведений⁴⁵⁹.

Существенным фактором, влиявшим на процесс формирования мусульманского «актива», была автономность общин, которые,

⁴⁵⁷ Тернер Б. Религия в постсекулярном обществе // Религия в постсекулярном контексте. 2012. № 2 (30). С. 23.

⁴⁵⁸ Гайнутдин Р. И. Ислам в современной России. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2004. С. 31; Мухаметшин Р. М. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань: Изд-во «Фэн», 2003. С. 251.

⁴⁵⁹ См.: Якупов В. М. Исламский компонент государственно-конфессиональных отношений в Татарстане в 90-е годы XX века (Историко-политический анализ). автореф. дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2004. 26 с.

в соответствии с исламской традицией самоорганизации проявляли полную самостоятельность в выборе своих лидеров. На практике подход общин был далеко не всегда критичным, поскольку их реальные потребности в 1990–2000-е гг. сводились в основном к ритуальной функции. В результате имамами становились лица без соответствующего религиозного образования, что чаще происходило в сельской местности. В крупных же городских общинах они не имели возможности стать имамами, хотя и могли быть включены в штат мечети в качестве муэдзина или помощника имама⁴⁶⁰. Кроме того, в качестве имамов могли выдвигаться приверженцы разных догматических течений и политико-идеологических ориентаций, в том числе, не совпадающих с позицией официальных Духовных управлений. Иногда это происходило случайно, иногда – вполне осознанно. Таким образом, общины фактически сами решали не только, кого им следует выдвигать в качестве имамов, но и то, какими критериями при этом следует руководствоваться, в частности, какой уровень квалификации имама может удовлетворять потребностям исламской общины, какие пути получения религиозного образования нужно для этого использовать и т. д.

Всё это позволяет экспертам оценивать современное сообщество имамов Татарстана как «сложный конгломерат, переживающий динамический процесс трансформации»⁴⁶¹. Присущая этому сообществу внутренняя неоднородность проявляется по-разному. Во-первых, идеологически – в приверженности имамов тем или иным течениям и направлениям в исламе. Данное обстоятельство не должно рассматриваться как некая аномалия или отклонение от исламской традиции, которая, как мы знаем, поощряет внутреннее разнообразие уммы. Хотя следует признать, что с точки зрения государственного управления, идеологическая разнородность имамов, несомненно, создает дополнительные трудности в регулировании процессов развития ислама в России. Во-вторых, представители мусульманского «актива» существенно различаются по уровню общей культуры, религиозного образования и квалификации, которые могут варьироваться от высокого до явно недостаточного и даже неприемлемого. Последнее следует рассматривать как фактор однозначно негативный для развития ислама и мусульманского сообщества в России.

⁴⁶⁰ Якупов В. М. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. Казань: Изд-во «Иман», 2005. С. 24.

⁴⁶¹ Там же. С. 25.

Постсоветский мусульманский «актив» мы рассматриваем на примере Татарстана – одного из старейших российских регионов распространения ислама. Ниже представлены результаты социологического исследования, проведенного в 2011–16 гг. в рамках более масштабного проекта, осуществлённого Центром исламоведческих исследований АН РТ в сотрудничестве с Российским исламским институтом (г. Казань)⁴⁶². В качестве основного метода обследования имамов Татарстана были использованы интервью на основе формализованной социологической анкеты. Выборка сформирована путем сплошного опроса слушателей краткосрочных курсов в Центре повышения квалификации работников религиозных организаций и преподавателей учебных заведений при Российском исламском институте (РИИ). Все слушатели курсов в своём подавляющем большинстве служители сельских мечетей (имамы) из Татарстана и других регионов Поволжья.

Наличие данных о генеральной совокупности позволило применить при формировании выборки метод основного массива⁴⁶³. Так, по данным Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ), в 2014 г. в Татарстане насчитывалось 1430 мечетей, в которых работало 1373 имама. Проведенным анкетным опросом удалось охватить 700 имамов-респондентов из Татарстана, что составило немногим более половины генеральной совокупности, и, в той или иной степени представило существующие 45 городских и сельских территориальных подразделений (мухтасибатов), а также 9 округов шариатского судопроизводства (казыятов), находящихся в ведении ДУМ РТ.

Условия проведения опроса не предполагали применение квотной выборки, тем не менее, в отношении типов населенных пунктов, в которых расположены мечети, а также выделенных нами регионов республики параметры выборочной совокупности в целом сопоставимы с параметрами генеральной совокупности. В таблицах 1 и 2 представлены результаты процентных соотношений мечетей и опрошенных имамов в различных регионах Татарстана (табл. 1), а также параметры квот выборочной совокупности имамов в соответствии с территориальной расположенностью мечетей (табл. 2).

⁴⁶² Тема проекта: «Социологические подходы к определению потребностей в профессиональной переподготовке и повышении квалификации имамов Татарстана».

⁴⁶³ Горшков М. К., Шереги Ф. Э. Прикладная социология. Методология и методы. Учебное пособие. М.: «Альфа-М», «Инфра-М», 2009. С. 202.

Таблица 1
Параметры квот выборочной совокупности по регионам РТ, %

Регионы РТ	Всего мечетей, %	Опрошено имамов, %
Северо-запад	31,0	27,5
Юго-запад	22,0	22,0
Центральная часть	15,0	24,5
Северо-восток	18,5	16,8
Юго-восток	13,5	9,2
Итого	100,0	100,0

Таблица 2
Параметры квот выборочной совокупности по типам населенных пунктов, в которых расположены мечети, %

Типы населенных пунктов РТ	Всего, %	Опрошено имамов, %
Городские мечети	8,5	8,0
Районные центры, поселки городского типа	6,0	11,3
Сельские мечети	85,5	80,7
Итого	100,0	100,0

Как видно из таблицы 1, отклонения в соотношении представителей из северо-западного, юго-западного, северо-восточного и юго-восточного регионов не выходят за пределы допустимых 5%. Исключение составляет только доля респондентов из центральной части республики. Из таблицы 2 следует, что столь же незначительны отклонения по контролируемому признаку «типы населённых пунктов РТ». Параметры выборочной совокупности здесь максимально близки в отношении городов и сельских поселений и незначительно превышены в случае с районными центрами и поселками городского типа.

Учитывая этноязыковую специфику региона, в ходе опроса респондентам была предоставлена возможность выбора анкет на татарском и русском языках. В результате около 90% предпочли заполнить анкеты на татарском языке, что в целом отражает языковую структуру имеющегося в регионе корпуса имамов.

Таким образом, соблюдение квот по указанным параметрам выборки обеспечило разбиение генеральной совокупности на два эквивалентных массива, при этом выборочная совокупность оказалась в достаточно полной мере представляющей генеральную, что гарантирует сведение ошибки репрезентативности до минимума

(согласно принятому в теории выборки при соблюдении принципа основного массива – не более 5%)⁴⁶⁴.

Анкетное обследование имамов Татарстана построено на основании таких индикаторов как социально-демографические характеристики имамов, условия и факторы их социализации, этноязыковые, социокультурные, идеологические и иные предпочтения, степень готовности и возможности повышать свой образовательный уровень, совершенствовать религиозные и светские знания, навыки и умения и пр.

Анализ полученных данных позволяет выделить типологию имамов, которая, на наш взгляд, достаточно полно отражает социальный портрет постсоветского мусульманского «актива». Кроме того, нами была предпринята попытка спрогнозировать эволюцию данного актива в ближайшем будущем с учётом возможных изменений в соотношении преобладающих групп (типов) имамов и их социальных характеристик. Следует учитывать, что подавляющее большинство обследованных нами респондентов – это имамы старшего поколения, сформировавшиеся ещё в советское время в условиях недоступности как религиозного образования, так и адекватных знаний об исламе. Исследования данной группы имамов исключительно важны для понимания постсоветской эволюции общественного мировоззрения мусульман, поскольку позволяют судить о его состоянии на начальном этапе исламского возрождения в России и, исходя из этого, оценивать последующие изменения, в т. ч. характер и динамику основных направлений социальной активности мусульманских общин, связанных с появлением нового поколения имамов.

Типологизации имамов

Сложившаяся под влиянием отмеченных социальных, идеологических, культурно-образовательных и др. факторов внутренняя разнородность мусульманского «актива» Поволжья нуждается в типологизации. Проблема подобной типологизации уже рассматривалась современными российскими исследователями. Например, Р. Ф. Патеевым предлагалась градация имамов по уровню и характеру религиозной квалификации, обусловленной особенностями профессионального становления: а) официальные «имамы и муфтии советского периода», сохранившие посты в постсоветское время; б)

⁴⁶⁴ Горшков М. К., Шереги Ф. Э. Прикладная социология. Методология и методы. Учебное пособие. М.: «Альфа-М», «Инфра-М», 2009. С. 212–213.

пожилые «муллы и старейшины»), традиционно руководящие общинами на местах; в) молодые «имамы возрожденческого периода», получившие образование в постсоветский период⁴⁶⁵. Схожий подход, но применительно к мусульманским деятелям среднего и высшего звена в структуре ДУМ РТ использует М. М. Марданшин. Он даёт типологию «духовных лидеров» Татарстана, разделяя их на группы в зависимости от характера и качества образования: а) со светским образованием, полученным в советскую эпоху; б) с религиозным образованием, полученным в советскую эпоху (медресе «Мир-Араб» в Бухаре); в) с «фундаментальным религиозным образованием», полученным в России или за рубежом в перестроечный или постсоветский период⁴⁶⁶. Р. М. Мухаметшин, исследуя более широкий слой «мусульманского духовенства», выделяет в нём группы, различающиеся своим социальным и профессиональным статусом: а) городские имамы; б) сельские имамы; в) преподаватели медресе⁴⁶⁷. В. М. Якупов группировал имамов по их ориентированности на разные идеалы, в качестве которых выступают так называемые «возрожденческий ислам», «татарский традиционализм», «ваххабизм», «суфизм», «зарубежные мусульманские государства», а также стремление к сохранению собственного «неофициального статуса» (теми, кто по тем или иным причинам предпочитает находиться «в отдалении от мечетей»)⁴⁶⁸.

Однако, предлагавшиеся классификации в соответствии с исследовательскими задачами авторов, рассматривали лишь определенные характеристики имамов и не ставили целью дать комплексную картину. Так, Р. Патеев и М. Марданшин, обоснованно выделяя различные группы мусульманских деятелей, формировавшихся в советское время, не учитывают группы, обозначившиеся в постсоветский период, фактически объединяя их в одну типологическую единицу. Типологии Р. М. Мухаметшина и В. М. Якупова не отражают такие важные социальные характеристики, как различия между советским и постсоветским поколениями религиозных деятелей, характер и уровень образования.

⁴⁶⁵ Патеев Р. Ф. Политические аспекты мусульманского образования в России: история и современность: автореф. дис... канд. полит. наук. Ростов-на-Дону, 2006. 28 с.

⁴⁶⁶ Марданшин М. М. Условия становления духовных лидеров в Татарстане в постсоветское время // IV Форум преподавателей мусульманских образовательных организаций: материалы международной научно-практической конференции (Казань, 28–29 сентября 2016 г.). Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2016. С. 128–129.

⁴⁶⁷ Мухаметшин Р. М. Татары и ислам в XX веке (Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана). Казань: Изд-во «Фэн», 2003. С. 251.

⁴⁶⁸ Якупов В. М. Ислам в Татарстане в 1990-е годы. Казань: Изд-во «Иман», 2005. С. 25.

В свою очередь, учитывая недостатки рассмотренных подходов, мы предлагаем типологию, которая позволила бы более полно и всесторонне отразить социальный портрет мусульманского «актива», а также учесть многомерность определяющих его характеристик. Базовым критерием подобной типологизации могут являться социальные условия формирования имамов, среди которых ключевыми признаками выступают качество и уровень профессиональной подготовки. Согласно нашей типологии, корпус современных имамов включает в себя две генерации (советское и постсоветское поколения) и составляющие их подгруппы (в дальнейшем – группы), различающиеся по типу формирования, каждую из которых определяют коррелирующие между собой признаки: социально-демографические характеристики (включая происхождение и статус), уровень образования и религиозной подготовки, идеологические предпочтения и социокультурные ориентации, стиль социального поведения, в т.ч. взаимодействие с властью и т.д. В отличие от рассмотренных выше наша классификация не учитывает различия между городскими и сельскими имамами, однако поскольку поселенческий признак носит сквозной характер (присутствует во всех группах и подгруппах), то принципиально не меняет структуру нашей типологии:

I. Генерация имамов, сложившаяся в советское время. Её составляют две подгруппы.

а) Бывшие «думесовцы». Это имамы, сумевшие получить религиозное образование в советское время (медресе «Мир-Араб» в Бухаре), начинавшие свою деятельность при немногочисленных тогда мечетях и имевшие формальный статус в системе духовного управления (ДУМЕС⁴⁶⁹). За редким исключением представители данной группы сохранили свойственный им прежде конформизм и консерватизм, отличаются традиционным авторитетом среди верующих, а также значительным опытом работы, в том числе, в официальных религиозных структурах в постсоветский период.

б) Бывшие «народные муллы». Это многочисленные, преимущественно сельские «муллы», активизировавшиеся в советский период, действовавшие, как правило, неофициально и легализованные только в постсоветское время. Имеют в целом слабую религиозную подготовку и представляют так называемый традиционный «народный» ислам. Последний всегда характеризуется определенной обособленностью и автономностью от официальных

⁴⁶⁹ «Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири» (ДУМЕС) – официальная организация мусульман в СССР (1944–1992).

мусульманских структур, поскольку свойственная ему «народная» ритуальная практика в глазах этих структур часто считается «неправильной».

II. Генерация имамов, сложившаяся в постсоветское время. Её составляют три подгруппы.

а) Имамы-«специалисты». Это выпускники созданных в постсоветский период российских мусульманских учебных заведений, ставшие дипломированными «специалистами». Представлены людьми разного возраста, получившими образование примерно в одно время и в одних и тех же учреждениях благодаря наличию разнообразных форм обучения (очной, очно-заочной и заочной). Различаются качеством религиозной подготовки, которая зависит как от уровня самого учебного заведения (исламские университеты, институты, высшие и средние медресе), так и от формы обучения. Главная отличительная черта представителей данной группы – привитая им в стенах образовательных учреждений лояльность и приверженность официальному курсу духовных управлений.

б) Имамы-«зарубежники». Это молодые имамы, получившие или продолжившие религиозное образование за рубежом. Характеризуются сравнительно высоким уровнем теоретической (теологической и правовой) подготовки и нередко фундаменталистской ориентацией. Последнее обстоятельство делает их объектом критики со стороны официальных мусульманских структур Поволжья, придерживающихся традиционного здесь ханафитского мазхаба. И хотя в этой группе имамов часто видят носителей «чуждых» традиций и «агентов» зарубежного влияния, именно за ними очень часто признаётся интеллектуальное первенство в идейной конкуренции, что особенно ощутимо проявляется в ходе различных неформальных открытых дискуссий.

в) Имамы-«неофиты». Это ставшие практикующими мусульманами на волне постсоветского исламского возрождения и выдвинутые на должность имамов как активисты вновь формирующихся в тот момент мусульманских общин. Представляют самые разные социальные группы, включая интеллигенцию. Характеризуются свойственной всем неофитам активностью в своих религиозных поисках и склонностью к самообразованию. В этой связи они в большей степени, чем представители других групп имамов оказываются восприимчивыми к влиянию различных традиционных и инновационных идеологических течений в исламе, в т.ч. отстаивающих идеал автономной мусульманской общины. В связи с этим, несмотря на

относительно невысокий уровень религиозной квалификации, имамы именно этой группы представляют наибольший интерес для анализа.

Безусловно, предлагаемая нами типология достаточно условна, как, впрочем, и любая другая, всегда оперирующая «идеальными» типами, необходимыми для анализа. В действительности, характеристики некоторых имамов из нашей выборки могут совмещать в себе признаки разных выделенных нами групп. Вместе с тем, некоторым преимуществом разработанной типологии является ее способность нести в себе определенный прогностический потенциал. Она позволяет предвидеть развитие ситуации, во-первых, обусловленное естественной сменой поколений (от «советских» подгрупп – к «постсоветским»), и, во-вторых, связанное с изменением численного соотношения «постсоветских» подгрупп. Хотя имеющаяся сегодня в распоряжении исследователя статистика не отражает динамику этих изменений, можно предположить, что, если на начальном этапе религиозного возрождения преобладали категории «Пб» и «Пв», то с развитием исламского образования в России стал возрастать удельный вес категории «Па».

В соответствии со сформированной выборкой наше исследование сфокусировано на трёх группах имамов: бывших «народных муллах» (Iб), «специалистах» (IIа) и «неофитах» (IIв). Количество респондентов в каждой из этих групп может считаться достаточным для социологического анализа: бывшие «народные муллы» – 22 чел., «специалисты» – 190 чел., «неофиты» – 488 чел. Выделенные группы являются наиболее массовыми и, следовательно, наиболее типичными в рамках своих поколений. Поэтому сравнительно-сопоставительный анализ обозначенных групп даёт два важных, на наш взгляд, среза. Первый отражает наличие/отсутствие преемственности между поколениями имамов с учетом неоднородности постсоветской генерации (Iб – IIа; Iб – IIв). Второй позволяет увидеть различия и противоречия внутри постсоветской генерации (IIа – IIв). Основываясь на данных нашего исследования, представим социальный портрет каждой из групп более развернуто.

Сравнительно-сопоставительный анализ социальных характеристик основных групп имамов

Бывшие «народные муллы». Эту группу составляют татары (95%) преимущественно пенсионного возраста (76%), татароязычные (91%) жители села (90%), в прошлом люди рабочих профессий (86,5%).

Из них половина не имеет среднего образования, все остальные имеют только среднее (в том числе, среднее профессиональное) образование (табл. 3). Что касается религиозного образования, половина бывших «народных мулл» не получила его вовсе (в нашем исследовании таких 45,5%), что объясняется условиями советского времени, остальные (50%) обучались лишь в начальных или средних учебных заведениях (что стало для них возможным в постсоветский период). Отсюда почти полное незнание ими арабского языка (в частности, 95,5% наших респондентов признали, что практически им не владеют) (табл. 3).

Таблица 3
Образовательные характеристики основных групп имамов, %

Образование	Бывшие «народные муллы»	Имамы-«специалисты»	Имамы-«неофиты»
Светское			
начальное/неполное среднее	45,5	14,4	22,1
среднее (в т.ч., среднее профессиональное)	50,0	52,9	50,8
высшее	0,5	32,4	22,9
нет ответа	0,0	0,3	4,2
Итого	100,0	100,0	100,0
Религиозное			
отсутствует	45,5	0,0	73,3
начальное	31,8	0,0	26,7
среднее	18,2	60,6	0,0
высшее	0,5	39,4	0,0
Итого	100,0	100,0	100,0

Поскольку бывшие «народные муллы» представлены возрастной категорией «старше 60 лет», они, как правило, не мотивированы либо не имеют возможности повышать религиозное образование в учебных заведениях (на это указали 68%). Этому, несомненно, также способствует невысокая востребованность интеллектуальной квалификации имамов на селе. Так, говоря о своих реальных функциях в общине, 45,5% респондентов данной группы указали на проведение ритуалов, и только 18% – на функцию религиозного просвещения. Низким образовательным уровнем «народных мулл» объясняется и то, что большая их часть не пользуется компьютер-

ной техникой (63,6% не имеют её ни дома, ни в мечети). Тем не менее, они в основной своей массе демонстрируют стремление пополнять недостающие религиозные знания. Характерно, что для этого ими применяются преимущественно традиционные методы, среди которых первостепенное значение сохраняют библиотеки при мечетях (45,5% респондентов данной группы выразили потребность в обновлении фондов своих библиотек).

На социальных установках и поведении «народных мулл», возможно, продолжает сказываться свойственное традиционному «народному» исламу неявное, но всегда проявлявшееся стремление так или иначе дистанцироваться от официальных духовных структур, минимизировать их контроль над деятельностью имамов и общин. Например, только 18% респондентов данной группы считают необходимым обращаться за помощью в вышестоящие инстанции (мухтасибаты и муфтияты) для получения консультаций по вопросам, вызывающим затруднения, в то время как 82% предпочитают использовать для этого различные неофициальные каналы (самостоятельно изучать религиозную литературу, советоваться с авторитетными коллегами и т. д.). Не удивительно, что значительная часть бывших «народных мулл» не поддерживает идею проведения духовными управлениями официальной аттестации имамов – 56% высказались отрицательно, либо затруднились ответить. Аналогичная позиция проявилась и в вопросе о введении обязательного для имамов регулярного повышения квалификации, против которого выступили 43%.

Имамы-«специалисты». Они практически все татары (96,3%), татароязычные (88%) жители села (84,8%), детство которых прошло также в сельской местности (80%), в прошлом не только люди рабочих профессий (51,8%), но и носители более высокого социального статуса (интеллигенция, руководители, предприниматели – 26,1%, табл. 4). Имамов-«специалистов» в целом характеризует относительно высокий уровень общего (светского) среднего (в т. ч. среднего профессионального) (52,9%) и высшего (32,4%) образования. Определяющим признаком данной группы является наличие религиозного образования, в том числе, среднего – 60,6% и высшего – 39,4%⁴⁷⁰ (табл. 3). Несмотря на это, они, очевидно, ощущают недостаточность религиозной квалификации, поскольку 78% признали, что практически не владеют арабским языком, а 62,4% считают для себя необходимым продолжить образование.

⁴⁷⁰ Здесь учтены также выпускники двух казанских учебных заведений, которые до 2015 г. имели статус «высших медресе» («им. 1000-летия принятия ислама» и «Мухаммадия»).

Таблица 4
Социально-профессиональные характеристики
основных групп имамов⁴⁷¹, %

Предыдущая работа	Бывшие «народные муллы»	Имамы-«специалисты»	Имамы-«неофиты»
городские и сельские рабочие	86,5	51,8	71,5
интеллигенция, руководители, бизнесмены, служащие	8,7	26,1	22,5
другая светская работа	0,0	0,0	1,0
другая религиозная работа	8,7	13,2	9,6
раньше не работал	0,0	10,5	1,0
Итого в столбцах	103,9	101,6	105,6

Относительно равномерно в группе распределены представители разных поколений: молодого (до 35 лет – 24%), среднего (до 60 лет – 38,7%) и старшего (старше 60 лет – 37%) (табл. 5), что является следствием того, что в постсоветское время более свободным доступом к исламскому образованию и профессиональной религиозной деятельности в равной мере стали пользоваться люди разных возрастов. Такая разновозрастная структура сохраняется и воспроизводится на протяжении последних 20 лет.

Как видно из таблицы 7, представленные результаты группировки массива имамов-«специалистов» по возрасту и стажу работы, начало которого чаще всего совпадает с окончанием религиозного учебного заведения. Показательно, что продолжительность работы в мечети у разных возрастных групп примерно одинаковая и соответствует средним показателям.

Таблица 5
Возрастные характеристики основных групп имамов, %

Возраст	Бывшие «народные муллы»	Имамы-«специалисты»	Имамы-«неофиты»
до 35 лет	0,0	23,9	3,7
35–60 лет	23,8	38,7	23,1
свыше 60 лет	76,2	36,9	70,4
не указали возраст	0,0	0,5	0,0
Итого	100,0	100,0	100,0

⁴⁷¹ Респонденты могли выбирать более одного ответа.

Таблица 6
Продолжительность стажа работы в мечети
у основных групп имамов, %

Стаж работы в мечети	Бывшие «народные муллы»	Имамы-«специалисты»	Имамы-«неофиты»
до 5 лет	0,0	53,1	61,8
6–10 лет	0,0	26,3	21,1
11–20 лет	0,0	18,0	17,1
свыше 20 лет	100,0	2,6	0,0
Итого	100,0	100,0	100,0

Таблица 7
Зависимость стажа работы в мечети от возраста респондентов
(имамов-«специалистов»), %

Стаж	Возраст		
	до 35 лет	35–60 лет	свыше 60 лет
до года	20,0	18,1	18,6
2–5 лет	45,0	43,5	36,3
6–10 лет	25,0	19,8	23,3
11–20 лет	10,0	15,8	17,8
свыше 20 лет	0,0	2,8	4,0
Итого	100,0	100,0	100,0

Несмотря на возрастные различия в группе имамов-«специалистов», условия первичной социализации были схожими. Так, их детство в большинстве случаев прошло в районах с преобладанием мусульманского населения (72,2%). Практически у всех в родительских семьях были верующие мусульмане (94,4%), которые в той или иной мере выполняли основные религиозные предписания (81,4%), а почти у половины респондентов этой группы среди родственников были имамы (46,2%). Поэтому неудивительно, что большая часть имамов-«специалистов» была приобщена к исламу еще в детском или подростковом возрасте (60%).

Хотя имамы-«специалисты» не располагают значительным опытом религиозной работы (53,1% имеют стаж работы в мечети менее 5 лет) (табл. 6), очевидно, благодаря наличию у них исламского образования, они, в отличие от бывших «народных» мулл, связывают свою профессиональную деятельность в большей мере с религиозным просвещением (31,6%), чем с проведением ритуалов (24,7%), и проявляют большую заинтересованность в пополнении

библиотечных фондов своих мечетей (70,3%). В то же время, несмотря на сравнительно высокий образовательный уровень, лишь чуть больше половины имамов-специалистов использует в своей работе компьютерную технику и интернет (57,3%).

Как выпускники официальных учебных заведений, функционирующих под эгидой духовных управлений, имамы-«специалисты» демонстрируют по отношению к вышестоящим инстанциям гораздо большую лояльность. Так, 30,2% респондентов данной группы считают для себя возможным обращаться в мухтасибаты и муфтияты для получения консультаций по вопросам мусульманского вероучения и права (напомним, что у менее образованных бывших «народных мулл» этот показатель составляет 18%). При этом подавляющее большинство имамов-«специалистов» поддерживает проведение духовными управлениями аттестации имамов и обязательное повышение ими квалификации. Так, только 21% и 17,6% соответственно не считают эти меры целесообразными (у «народных мулл» эти показатели – 56% и 43%).

Имамы-«неофиты». Эту группу, так же, как в предыдущих случаях, составляют татары (95,6%), татароязычные (95,8%) жители сельской местности (88,5%). В возрастной структуре имамов-«неофитов» преобладает доля лиц пенсионного возраста (70,4%) и почти полностью отсутствует молодежь (до 35 лет – 3,7%) (табл. 5). Конфессиональная социализация данной группы также достаточно типична и обусловлена фактором семейной преемственности, так как у 99,1% респондентов все или некоторые члены родительской семьи были верующими, полностью или частично выполнявшие религиозные предписания (88,4%), у 38% среди родственников были имамы. Вместе с тем, имамы-«неофиты» имеют некоторые особенности. Так, среди них относительно высока доля лиц, ставших мусульманами будучи уже взрослыми (35,7%), в том числе, в результате длительных духовных поисков (14%). Кроме того, несмотря на сходство с бывшими «народными муллами», имамы-«неофиты» по некоторым значимым характеристикам близки к более молодым и в целом более продвинутым имамам-«специалистам». Так, доля имамов-«неофитов» со сравнительно высоким социальным статусом (интеллигенция, руководители, предприниматели – 22,5%) (табл. 4) сопоставима с аналогичным показателем у имамов-«специалистов», а у 22,9% имеется высшее образование (напомним, что в группе бывших «народных мулл» с аналогичной возрастной структурой оно отсутствует вовсе) (табл. 3).

Среди определяющих признаков имамов-«неофитов» можно выделить: во-первых, наличие небольшого опыта практической работы (61,8% имеют стаж в должности имама до 5 лет, в то время, как даже у более молодых имамов-«специалистов» таковых 53,1%); во-вторых, сравнительно низкий уровень профессиональной подготовки (73,3% не имеют никакого религиозного образования, остальные имеют только начальное, и, как следствие, 98% практически не владеют арабским языком) (табл. 3). При этом существенная часть опрошенных не выразила желания пройти полноценное обучение в религиозном учебном заведении (61%). Неудивительно, что осознание имамами-«неофитами» своих функций, направленных на поддержание религиозно-образовательного потенциала в общине, находится на уровне бывших «народных мулл». Так, подобная установка, которая, казалось бы, должна быть в принципе свойственна социально активным неофитам, в нашем случае является актуальной только для 15,6%, то есть даже в меньшей степени, чем в предыдущих группах (у имамов-«специалистов» – 31,6%, у бывших «народных мулл» – 18%). Схожая ситуация наблюдается в отношении использования компьютерной техники и пополнения библиотечных фондов. И все же очевидно, что представители этой группы довольно критично оценивают свои профессиональные качества и демонстрируют готовность улучшать их по мере возможности. Об этом свидетельствует то, что 71,9% считают обязательным регулярное повышение своей квалификации, а 61,6% высказываются о необходимости контроля со стороны ДУМ РТ за уровнем подготовки имамов (напомним, что среди бывших «народных мулл» эти показатели составляют соответственно 57% и 44%).

Что касается отмеченной ранее особенности имамов-«неофитов» в виде подверженности влиянию различных течений в исламе, то её можно объяснить следующим образом. Прежде всего, речь идет о лидерах общин, которые изначально выдвинулись в этом качестве благодаря своей религиозной активности в условиях плюралистичности постсоветского ислама. Идейной неоднородности этой группы способствует также отсутствие у её представителей идеологической «закалки», обычно приобретаемой в стенах медресе, и, возможно, то, что они, являясь представителями различных социальных слоёв, так или иначе, по-разному проявляют себя в исламе. Следует учитывать, что свойственные имамам-«неофитам» разнообразные идеологические ориентации в условиях обострения угрозы экстремизма не всегда выражаются открыто. Тем не менее, они все же проявляются косвенным образом, например, в ответах респондентов на вопрос

о том, как они восполняют недостаток религиозных знаний. Так, одни (59,7%) предпринимают характерное для фундаменталистов самостоятельное исследование с обращением к тексту Корана и хадисов⁴⁷², другие (39,2%) в духе татарского традиционализма обращаются за получением инструкций и разъяснений в официальные структуры (в мухтасибат, муфтият, к казыю); третьи (25,9%) проявляют себя как последователи традиции калама, стараясь опираться на труды известных богословов. Хотя в нашем опросе не предполагалось, что эти установки носят альтернативный характер, и поэтому у отдельных респондентов они могли совмещаться, тем не менее, в реальной практике они являются, если не взаимоисключающими, то приоритетными для тех или иных противостоящих течений.

Предложенная нами типология современных имамов Татарстана позволяет понять трансформацию роли мусульманского «актива» в социальной структуре современного российского общества с учетом процессов секуляризации. Эта типология построена с учётом социальных условий формирования имамов, включает в себя советскую и постсоветскую генерации и составляющие их подгруппы. Нами были исследованы наиболее массовые и типичные в рамках своих поколений подгруппы: бывшие «народные муллы», имамы-«неофиты» и имамы-«специалисты». «Народные муллы» представляют собой уходящее поколение, хотя и сохраняющее своё традиционное влияние. Напротив, имамы-«специалисты» – подгруппа с потенциально растущим удельным весом и значением. Иمامы-«неофиты», численность которых была и остаётся существенной, занимают «маргинальное» положение в отношении противоположных по своим характеристикам бывших «народных мулл» и «специалистов». С одной стороны, «неофиты» вместе с бывшими «народными муллами» отличаются от остальной массы имамов рядом важных

⁴⁷² Следует обратить внимание, что понятие «исламский фундаментализм» может иметь в литературе различную, в т. ч. негативную коннотацию. Мы же вслед за М. Кемпером используем термин в его самом общем значении как стремление решать теологические и правовые вопросы по предписаниям священных текстов Корана и Сунны: «Если понимать под «фундаментализмом» прямое обращение к Корану и Сунне как к «фундаментам» ислама, то здесь можно применить и это определение» (Кемпер М. Суфии и Ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с немецкого. Казань: Российский исламский университет, 2008. С. 624). Хотя такую позицию часто воспринимают как «антитрадиционалистскую», обращение к ней характерно для некоторых выдающихся представителей классической татарской теологии, таких как Г. Курсави и Ш. Марджани. См., например: Кемпер М. Суфии и Ученые в Татарстане и Башкортостане. Исламский дискурс под русским господством / Пер. с немецкого. Казань: Российский исламский университет, 2008. С. 624; Шагавиев Д. А. Татарская богословско-философская мысль (XIX-нач. XX вв.): Курс лекций. Казань: Институт истории АН РТ, 2008. С. 120.

признаков: солидным возрастом, низким уровнем религиозного образования и отсутствием мотивированности для его повышения, слабым вниманием к просветительской деятельности в своей общине. С другой стороны, «неофиты» составляют определенное единство также со «специалистами», с которыми их объединяет более высокий социальный статус, обусловленный соответствующим уровнем (светского) образования. Такое смежное положение подгруппы имамов-«неофитов» с другими подгруппами делает её в известном смысле ключевой в вопросе понимания реальных взаимодействий и изменений внутри корпуса имамов.

Анализ соотношения характеристик «специалистов» и «неофитов» показывает, что свойственное советскому периоду противоречие между конформизмом «думесовцев» и «народным» исламом не уходит в прошлое вместе с этим поколением, а напротив, воспроизводится в рамках постсоветской генерации. Так, конформизм по отношению к официальным религиозным структурам демонстрируют имамы-«специалисты», а оппозиционность проявляется со стороны имамов-«неофитов», сохраняющих в своей среде идеологическое разнообразие и дух плюрализма⁴⁷³. Такая оппозиционность, хотя и проявляется, как прежде, в мягких, латентных формах, тем не менее, выражается вполне характерно, например, в непризнании богословского авторитета духовных управлений и в отрицании необходимости усиления их контролирующих функций.

В то же время, результаты исследования позволяют с большой вероятностью предположить, что реальная общественная роль и удельный вес имамов-«неофитов» будут зависеть от того, в какой мере сохранятся или, напротив, исчезнут те специфические условия, в которых формировалась большая часть мусульманского «актива» в перестроечный и постперестроечный периоды. Пока же социализация российских имамов всё больше определяется моделью формирования имамов-«специалистов». Возможно, сама эта модель претерпит существенные изменения с повышением уровня религиозных потребностей и самодеятельности общин, а также с повышением качества исламского образования. Последнее, в частности, позволит устранить общий недостаток современных имамов – низкий уровень владения арабским языком, который остается деструктивной константой на фоне рассмотренных нами динамичных и интересных изменений в структуре и характеристиках постсоветского мусульманского «актива».

⁴⁷³ Оппозиционную нишу, предположительно, могут занимать также имамы-«зарубежники», которых мы подробно не рассматривали из-за их малочисленности.

2.5 СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ИСЛАМСКИХ МЕДИА В РОССИИ НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

И. Р. Гафиятуллина

Религия и медиа-сфера

При изучении особенностей становления и развития исламских медиа в России, в частности на территории Республики Татарстан, в первую очередь стоит обратить внимание на то, что через средства массовой информации не только освещаются текущие события и формируется общественное мнение, но также популяризируется деятельность отдельных структур (в том числе и религиозных), осуществляется просветительская миссия «дагват» (исламский призыв). Журналист, как активный соучастник этого процесса, должен внимательно следить за теми событиями, которые происходят в обществе, для того, чтобы объективно и профессионально освещать их, минимизируя возможные искажения и предоставляя максимально разностороннюю и полную информацию. От того, насколько глубоко специалист медиа-сферы будет разбираться в религиозной тематике, зависит и отношение общества к религии, и эффективность противодействия таким социально опасным явлениям, как религиозный экстремизм и нетерпимость к представителям иных верований.

Здесь стоит отдельно остановиться на специализированных и светских изданиях. Если узкоспециализированные газеты, интернет-порталы и телеканалы имеют в своём штате высококвалифицированных специалистов, разбирающихся в тематике досконально, то светские издания часто не имеют таких консультантов. Другой аспект – насколько широка аудитория специализированных исламских СМИ, насколько население республики, страны в целом знает об их деятельности и обращается к ним для разъяснения возникающих вопросов.

В последнее время становятся всё более заметными позитивные сдвиги в направлении более сбалансированного и объективного исследования медиатизации религии. В частности, обращается внимание медиаэкспертов на религиозную проблематику и связанные с ней сюжеты⁴⁷⁴. Так, в своём обширном историческом экскурсе, посвященном анализу взаимоотношений СМИ и религии, американский

⁴⁷⁴ Муха А. В., Кихтан В. В. Блоги и СМИ: сходства и различия // Международный студенческий вестник. 2014. № 1. С. 3.

исследователь Стюарт Гувер пишет: «По сути, религия и медиа были тесно связаны как минимум со времён Реформации, а если принять во внимание устную коммуникацию, язык ритуалов и облачений, то коммуникация является основой для нашего понимания религии и до Реформации. Следовательно, когда мы размышляем о судьбе религии сегодня, в информационную эру, мы должны начать с осознания того, что система смыслов и значений религии была во все времена неразрывно связана с формами коммуникации»⁴⁷⁵.

В научной сфере принято рассматривать СМИ и религию в качестве самостоятельных социальных институтов, конкурирующих и даже конфликтующих между собой, поскольку каждый из них претендует на роль ценностных арбитров в общественной жизни. «Дуалистический» подход к религии и СМИ как к конкурирующим социальным субъектам основан прежде всего на структурно-функциональном анализе, поскольку, как пишет С. Гувер, они «занимают те же самые пространства, преследуют во многом одни и те же цели и используют те же самые практики»⁴⁷⁶. Более того, и религия, и СМИ производят и распространяют нормативные модели, а также осуществляют мониторинг социальной жизни на предмет её соответствия установленным ими же нормативным моделям.

Исторически передача многообразия религиозного опыта осуществлялась посредством непосредственной межличностной коммуникации, а технически опосредованные формы передачи сакрального знания и религиозных смыслов представляли угрозу для целостности и истинности их содержания⁴⁷⁷. В периоды открытости религиозные организации главным образом призывали журналистов к ответственному использованию прессы, чтобы она служила духовной пользе как отдельных людей, так и целых сообществ. Что же касается новых СМИ (здесь речь идёт, в первую очередь, об интернет-изданиях), то отношение религии к ним определяется по меньшей мере двумя факторами. С одной стороны, новые информационные технологии потенциально опасны усилением «шумов» и «искажений» в процессе коммуникации. С другой стороны, они предоставляют широкие возможности для проверки контента. Если в качестве наглядного примера взять интернет-пространство, то все процессы верификации в нём так или иначе остаются виртуальными, то есть информация

⁴⁷⁵ Антонова В. И. Конфессиональная журналистика как средство формирования нравственных ориентиров молодёжной аудитории Поволжского региона // Интеграция образования. 2006. № 2. С. 94.

⁴⁷⁶ Хруль В. М. СМИ и религия: в поисках интегрального подхода // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. 2012. № 5. С. 60-76.

⁴⁷⁷ Там же.

здесь проверяется не фактами, а другой информацией с таким же уровнем доверия к ней.

Становление религиозных СМИ: особенности и типология

Религиозная журналистика является отдельным самостоятельным направлением и имеет свои характерные особенности. В основе этой отрасли – освещение жизни и деятельности религиозных конфессий, организаций и объединений, а также их влияния на общественные, политические и культурные процессы. В целом направление религиозной журналистики отражает богословскую, социальную, политическую точку зрения конкретной религиозной организации на существующий в мире порядок вещей в целом или аналогичную точку зрения какой-либо группы верующих, относящих себя к определённой конфессии. При этом может оказаться вполне достаточным, чтобы журналист декларировал свою конфессиональную принадлежность как определяющую его мировоззрение и метод анализа мира для того, чтобы считать его занимающимся конфессиональной журналистикой⁴⁷⁸.

Такое определение позволяет снять противоречия, которые встречались в последние годы в профессиональной журналистской среде⁴⁷⁹, в том числе при попытках создания союзов конфессиональных журналистов, которые, как правило, встречали активное противодействие и отторжение как в самой религиозной среде, так и в обществе в целом.

Стоит подчеркнуть, что журналист имеет профессиональное право определять себя как конфессионального (а именно, православного, католического, исламского, протестантского и т. п.) журналиста даже в том случае, если он находится в конфликте с каноническим руководством конфессии, признанным государством или обществом. В этом случае журналист обязан указать на свою принадлежность к религиозной организации и ни в коем случае не выступать от имени той религиозной конфессии, к которой он не принадлежит⁴⁸⁰. В противном случае он рискует быть обвинённым в провокационной деятельности, несовместимой со статусом журналиста, чем по

⁴⁷⁸ Шевченко М. Религиозная журналистика: типы, принципы и проблемы институционализации. 12 февраля 2004. URL: <https://www.sova-center.ru/religion/publications/state-confessional/2004/02/d1767> (дата обращения: 05.09.2020).

⁴⁷⁹ Ткаченко Л. А. Специфика православной журналистики и новые тенденции в развитии системы епархиальных СМИ. Известия УрФУ. Сер 1. 2015. №3(141). С. 60.

⁴⁸⁰ Антонова В. И. Конфессиональная журналистика как средство формирования нравственных ориентиров молодёжной аудитории Поволжского региона. 2006. № 2. С. 93.

меньшей мере, вызовет общественный резонанс и может лишиться своего профессионального статуса.

Говоря о религиозной (или конфессиональной) журналистике, необходимо остановиться на отдельных отраслях внутри данного направления⁴⁸¹.

1. Богословская религиозная журналистика занимается изучением и описанием богословских аспектов жизни и деятельности конфессий⁴⁸². Как правило, богословская журналистика является подразделением журналистики конфессиональной, поскольку трудно заниматься анализом богословия, не разделяя основных положений богословской доктрины. В этом случае журналист, который специализируется на богословских вопросах, должен разбираться в догматике и истории своей религии, а также уметь донести свои идеи на языке, понятном и доступном широкому кругу потенциальной аудитории. В наше время богословская журналистика является сравнительно узким интеллектуальным направлением религиозной журналистики⁴⁸³.

2. Религиозно-историческое направление журналистики занимается исследованием актуальных вопросов религиозной истории⁴⁸⁴. Речь идёт не о строго научном исследовании, а о способности журналиста передать исторический контекст религиозной традиции, показать её влияние на современное состояние религиозной или конфессиональной жизни. Стоит отметить, что журналистика, апеллирующая к трактовке исторических событий, является мощнейшим инструментом воздействия на общественное сознание⁴⁸⁵.

3. Научное направление религиозной журналистики ближе по содержанию к научным исследованиям и опирается на собственно научный метод аналитического изучения и описания религии, религиозной традиции, религиозной организации, конфессии и религиозно-обрядовой жизни как феноменов человеческого бытия без придания им сакрального смысла. Это взгляд не изнутри конфессии, а со стороны.

⁴⁸¹ Хруль В. М. СМИ и религия: в поисках интегрального подхода // Вестник Московского университета. Серия 10. Журналистика. 2012. №5. С. 60–76.

⁴⁸² Там же.

⁴⁸³ Ткаченко Л. А. Специфика православной журналистики и новые тенденции в развитии системы епархиальных СМИ. Известия УрФУ. Сер. 1. 2015. №3(141) С. 61.

⁴⁸⁴ Шевченко М. Религиозная журналистика: типы, принципы и проблемы институционализации. 12 февраля 2004. URL: <https://www.sova-center.ru/religion/publications/state-confessional/2004/02/d1767> (дата обращения: 05.09.2020).

⁴⁸⁵ Кашинская Л. В. Религия в СМИ / Проблематика СМИ в контексте глобальных проблем современности. М.: Аспект Пресс, 2008. С. 52.

4. Религиозно-политическая журналистика ставит перед собой задачу интерпретации и распространения новых оценок влияния религиозных сообществ на политические процессы в мире и России⁴⁸⁶.

Основными принципами религиозно-политической журналистики являются:

– оценка религиозных организаций и религиозных общин не только как собственно религиозных (в традиционном понимании этого слова) сообществ, но и как общественных, а порой и политических организаций и групп, обладающих целостным мировоззрением, историческим, а, следовательно, и политическим проектом;

– анализ доктрин религиозных организаций и религиозных групп как потенциально политических проектов, дающих ясное представление этих религиозных организаций и религиозных групп о желаемом ими «идеальном» социальном и политическом устройстве;

– оценка интересов религиозных организаций и религиозных групп как политических интересов, выраженных в политических программах, коими являются религиозные доктрины и разработанные на их основе социально-мировоззренческие концепции;

- признание факта, что религиозные организации и религиозные группы выступают на общественно-политической сцене с ясно оформленными и осознаваемыми ими общественными и политическими проектами, выраженными религиозной лексикой под видом религиозных доктрин;

– изучение совокупности всех процессов, связанных с деятельностью религиозных организаций и религиозных групп – богословских, экономических, национальных, культурных, политических – в контексте общеполитической ситуации и в рамках текущих политических процессов.

Религиозно-политическая журналистика является, пожалуй, самым молодым направлением религиозной журналистики в России. Как метод она возникла из понимания того, что старые методы анализа традиционной религиозной журналистики не в полной мере применимы к процессам, происходящим в современном мире. Религия перестает быть частным делом человека⁴⁸⁷. Она становится делом больших социальных групп, управлять которыми с помощью кон-

⁴⁸⁶ Кашинская Л. В. Религия в СМИ / Проблематика СМИ в контексте глобальных проблем современности. М.: Аспект Пресс, 2008. С. 102.

⁴⁸⁷ Баязитов И. Моральная журналистика – необходимость времени. 13 декабря 2013. URL: http://www.info-islam.ru/publ/stati/aktualno/moralnaja_zhurnalistsika_neobkhodimost_vremeni/49-1-0-27601 (дата обращения: 05.09.2020).

кретных религиозных доктрин, возможно, проще и эффективнее, чем с помощью политических идей и традиционных политических технологий.

Появление исламских медиа в Татарстане

Обратимся к истории татарской периодической печати, в рамках которой происходило становление и развитие мусульманских средств массовой информации. Первые попытки создать периодические издания, предпринимавшиеся до последней четверти XIX века, были неудачными. В первую очередь, мешали бюрократические особенности газетного производства. В 1883 году появилась единая общетюркская газета – бахчисарайский «Тарджеман» под редакцией Исмаила Гаспринского. В течение года количество читателей возросло с 320 до 1 000, среди которых были учёные, купцы, мурзы, простой народ. Газету выписывали в городах Средней Азии, Кавказа, Поволжья, Урала и Сибири⁴⁸⁸. Кроме того, до революции 1905 года в Казани выходили малотиражные газеты, которые печатались на гектографе «Иттифак» (1902–1905 гг.) и «Хөррият» (1905 г.)⁴⁸⁹.

С началом революции 1905–1907 гг. началось бурное развитие татарской периодической печати. Татарские газеты и журналы стали издаваться в местах компактного проживания татарского населения: в Казани, Москве, Петербурге, Уфе, Оренбурге, Уральске, Астрахани и других городах. Среди татарского населения уровень грамотности на родном языке был относительно высок, что послужило хорошим подспорьем для быстрого развития типографского дела и книгопечатания. Из-за цензуры, гонений правительства и финансовых трудностей многие из периодических изданий того времени существовали относительно небольшой срок и выпускались нерегулярно⁴⁹⁰.

Вплоть до 1905 года немало рукописных газет и журналов издавалось непосредственно шакирдами, что являлось подражанием турецкой и русской прессе. Инициатором первых татарских СМИ конца XIX – начала XX вв. стало духовенство. Один из ведущих мусульманских лидеров того времени – ахун Атаулла Баязитов – выступил в качестве идейного вдохновителя и инициатора издания

⁴⁸⁸ Габдрафикова Л. Татарская печать 100 лет назад: дедушка «Тарджеман», «харамное» чтение ртом и критика Садри Максуди. 19 мая 2018. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/99418-pervye-tatarskie-gazety-istoriya-pechati-nachala-hh-veka> (дата обращения: 05.09.2020).

⁴⁸⁹ История издания газет в Татарстане. URL: <https://tatarica.org/ru/razdely/sredstva-massovoj-informacii/periodicheskie-izdaniya/istoriya-izdaniya-gazet-v-tatarstane> (дата обращения: 25.09.2020).

⁴⁹⁰ Там же.

первой татароязычной газеты «Нур» («Луч») в Санкт-Петербурге⁴⁹¹ в сентябре 1905 г. Также в 1905 году в печать выходит газета «Казан мөхбире» («Казанский вестник»). Первый номер либеральной газеты вышел в печать 29 октября 1905 года. Официальным издателем её был адвокат Саидгарей Алкин, один из основателей партии «Мусульман иттифақы» («Союз мусульман»). В разное время в газете публиковались различные авторы, в том числе основоположник национальной журналистики, татарского профессионального театра, драматург и публицист Галиаскар Камал⁴⁹². Уже год спустя на регулярной основе выходят ещё восемь татароязычных газет, пять из которых печатались в Казани: «Йолдыз», «Азат», «Баянель-хак», «Таң йолдызы» и «Азат халык».

В Петербурге в 1906 году в печать вышел первый номер газеты «Өлфэт» («Единство») под редакцией Рашида Ибрагимова. В это же время начал издаваться журнал «Дөнья вә мәгыйшәт» («Мир и жизнь»), официальным издателем которого выступили Ш. Шафигуллин и М. Давлетшин, а должность редактора занимал муэдзин З. Хайруллин. Фактически же изданием журнала занималось товарищество оренбургских и каргалинских имамов и баев, возглавляемое муллою М. Хусаиновым. Журнал был закрыт из-за трений между товариществом и редакцией 13 апреля 1907 года. В 1913 году в Петербурге начала издаваться третья татарская газета в городе – «Ил» («Страна»). В 1914 году редакция и выпуск газеты переместились в Москву, где с 1915 года начала выходить газета «Сүз» («Слово»), позже переименованная в «Безнең юл» («Наш путь»). В Оренбурге с января 1908 года выходил литературный журнал «Шура» («Совет»), издателем которого был золотопромышленник и известный татарский поэт Закир Рамиев (более известный под псевдонимом Дәрдемәнд)⁴⁹³.

Города Оренбург и Уральск играли особую роль в издательском деле, поскольку именно в типографиях этих городов впервые были напечатаны первые номера газет и первые экземпляры книг практически всех тюркоязычных народов Средней Азии, так как до революции 1917 года у этих народов не было своего книгопечата-

⁴⁹¹ "Нур" – луч света татарской печати Науч.-практ. конф. "Национальные средства массовой информации на рубеже тысячелетий" (К 95-летию со дня выхода и 10-летию возобновления издания газеты "Нур – Свет"). Казань, 2001. С. 107.

⁴⁹² Дореволюционные газеты и журналы. URL: <http://karaakkosh.com/ismay-kudyakova-tatarskie-gazety.html> (дата обращения: 05.10.2020).

⁴⁹³ Гарифуллин В. З. Роль мусульманских СМИ в обеспечении этноконфессиональной толерантности в Татарстане // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. №21 (312). С. 131–134.

ния, своих типографий и газет. В связи с деятельностью татарского общественно-политического деятеля Гаяза Исхаки, некоторые татарские газеты также выходили в Берлине, Варшаве, Харбине и других городах, удовлетворяя нужды татарской эмиграции⁴⁹⁴.

С идеологической точки зрения, татарские газеты и журналы включали в себя достаточно широкий спектр, кардинально противоположными полюсами которого стали кадимизм и джадидизм. Кадимисты (то есть консерваторы) были противниками всех нововведений, считались сторонниками схоластики и догматизма. Джадидисты же, напротив, представляли либеральное культурно-реформаторское движение, в своих лозунгах и действиях придерживаясь светских убеждений. Одним из наиболее консервативных журналов кадимистского направления считается «Дин вә мағыйшәт» («Религия и жизнь»), главный редактором которой был мулла Вали Хусаинов. Газета начала выходить 31 декабря 1906 года в Оренбурге. На противоположном идеологическом полюсе находилась джадидистская еженедельная газета «Эль-ислах» («Реформа»), которая выпускалась в печать комитетом шакирдов Казани и призывала провести реформу мусульманской школы⁴⁹⁵.

Распространение содержания периодических изданий помимо подписной компании осуществлялось специальными «чтецами», которые читали вслух свежие выпуски изданий в чайных. Как правило, в этой роли выступали чаще всего шакирды. Распространению газетной и журнальной культуры способствовало и повсеместное открытие мусульманских библиотек, которые напрямую повлияли на рост культуры чтения газет и журналов. В период Первой мировой войны начинает падать авторитет «Гарджемана», что связывается с осторожностью редакторского коллектива при освещении происходящих событий, а также сложным языком публикаций для широкой аудитории, который представлял собой смесь крымско-татарского, турецкого, арабского и персидского языков.

В формировании общественной мысли татарского народа, которая в этот исторический период была неотделима от религиозной, большую роль сыграл журнал «Шура». Редактором журнала на тот момент являлся муфтий Центрального духовного управления

⁴⁹⁴ Татарская эмигрантская пресса. URL: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg%3A%2Fnumbers%2F2004_2%2F04%2F04_1%2F&searched=1 (дата обращения: 20.06.2020).

⁴⁹⁵ Татарская периодическая печать начала XX века // Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ. URL: http://miras.info/index.php?route=periodicals/category&category_id=3 (дата обращения: 20.06.2020).

мусульман Внутренней России и Сибири Р. Фахретдин. С 10 января 1908 г. по 31 декабря 1917 г. Фахретдин оставался редактором журнала, издаваемого в Оренбурге. В последствии именно это издание станет толчком к развитию духовно-просветительской и культурной жизни целой нации⁴⁹⁶. Параллельно в печать выходил журнал «Дин вә әдәп» («Религия и нравственность»), который стал образцовым изданием для мусульман России, что неудивительно, поскольку каноническим (то есть контролирующим соответствие материалов религиозным нормам) и выпускающим редактором являлся выдающийся общественный и религиозный деятель Галимджан Баруди⁴⁹⁷.

Особое место в системе татарской периодической печати начала XX века занимает журнал «Икътисад» («Экономика»), издание которого было инициировано имамом одного из мусульманских приходов Самары Фатихом Муртазиным⁴⁹⁸. Большой заслугой Ф. Муртазина на должности редактора этого журнала является то, что он сделал журнал не только ареной обмена опытом в аграрно-экономической сфере, но и общедоступной трибуной обсуждения многих актуальных вопросов, волнующих татарско-мусульманскую общественность России. Специалисты по праву называют этот журнал первенцем российской мусульманской экономической периодики⁴⁹⁹.

Газеты стали выгодной сферой предпринимательства. Связано это было с повсеместным ростом интереса к газетам и журналам, чему способствовала и ценовая политика. К примеру, годовая подписка на еженедельные газеты составляла 5 рублей, на издания, которые выходили 2-3 раза в неделю – 3-4 рубля. Газеты стали мощным оружием агитационной работы. Рост тиражей периодических изданий привёл к необратимой реформе языка, что позволило создать единое языковое пространство, освободив тем самым татарский язык от османизмов и русских заимствований, заменив их тюркскими и арабскими словами. Таким образом, был выработан особый газетный язык, получивший широкое распространение.

К сентябрю 1915 года были сделаны первые попытки объединить работу редакций татарских периодических изданий, сформировать единое общественное мнение. Планировалось созвать съезд татарских

⁴⁹⁶ Марданов Р. Ф. Вопросы литературы в журнале "Шура", 1908–1917.: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 1999. С. 59.

⁴⁹⁷ Гарифуллин В. З. Роль мусульманских СМИ в обеспечении этноконфессиональной толерантности в Татарстане. Вестник Челябинского государственного университета, 2013. С. 133.

⁴⁹⁸ Вагапова Ф. Г. Мусульманские СМИ: этико-правовые аспекты // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского, 2014. №. 2–2. С. 432.

⁴⁹⁹ Гладкова А. А., Лазутова Н. М., Тихонова О. В., Черевко Т. С., Данилов А. П., Данилов А. А., Батршина Д. Н. Этнические СМИ России: содержательный анализ (на примере СМИ республик Татарстан и Чувашия) // Медиаскоп. 2018. С. 118.

журналистов в Москве, инициаторами которого выступали такие газеты, как «Йолдыз», «Коми» и «Иль». По объективным причинам съезд не состоялся, однако год спустя налачился выпуск журналов – из 18 регулярных периодических изданий 12 составляли журналы, направленные на образованную и передовую общественность. Таким образом, начало формироваться единое информационное пространство татарской общественности.

Кроме частных газет были издания, выпускаемые и курируемые официальными религиозными структурами. Так, Оренбургское магометанское духовное собрание издавало собственный журнал «Мәғълумате Мәхкәмәи шәрғияи Оренбургя» («Сведения Оренбургского духовного управления»), печатавшийся в Уфе. Первый номер увидел свет 21 января 1908 г. Журнал состоял из официальной и неофициальной частей. Если в официальной части публиковались материалы, исходящие от государственных и правительственных учреждений, указы, манифесты и другие официальные сообщения, то во второй половине журнала можно было найти разъяснения Духовного собрания по отдельным положениям Корана, материалы, посвящённые проблемам нравственного воспитания мусульман, а также различные исторические сведения и учебно-методические программы⁵⁰⁰.

С 1924 по 1928 гг. в Уфе на татарском языке издавался журнал Центрального духовного управления мусульман Внутренней России и Сибири «Ислам мәжлесә», главным редактором которого был казый, член совета улемов К. Тарджиманов. В журнале публиковались редакционные статьи Р. Фахретдинова, К. Тарджиманова, казыя Д. Абызгильдина, богословские сочинения, суры Корана, информация о пленумах и съездах ЦДУМ и др. Здесь же публиковались статьи М. Буби, посвящённые вопросам женского образования, морали и истории ислама⁵⁰¹.

Таким образом, татарская национальная журналистика была создана усилиями исламских просветителей и направлена на ту часть населения, которая получала образование в основном в духовных учебных заведениях того времени – медресе. Не только на страницах специализированных изданий, но и в целом во всей татарской периодической печати начала XX в. религиозная тема была одной из

⁵⁰⁰ Исхаков Р. Л. Оренбургское магометанское духовное собрание и печать мусульманской России / Оренбургское магометанское духовное собрание и духовное развитие татарского народа в последней четверти XVIII – начале XX вв. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С. 69–70.

⁵⁰¹ Там же. С. 71.

центральных⁵⁰². Журналисты уделяли внимание необходимым в духовных учебных заведениях реформам, существующим актуальным проблемам взаимосвязи религии и национального самосознания, духовности и нравственности.

Возрождение и современное состояние исламских медиа в Республике Татарстан

Первым опытом возрождения религиозной прессы стало создание в 1991 г. мусульманского издательства «Иман». Учредителем издательства стал Валиулла Махмутович Якупов, на тот момент бывший первым заместителем муфтия Республики Татарстан. За время своего существования издательство «Иман» выпустило более 1000 наименований книг исламской направленности, среди которых богословские труды, популяризаторская и историческая литература, а также периодические издания: газеты «Иман» (зарегистрирована 28 августа 1992 г.), «Вера» (15 октября 1993 г.), журналы «Мусульманский мир» (10 марта 1998 г.), «Иман нуры» (15 октября 1993 г.), ежегодник «Мөселман календаре» (17 мая 1995 г.). В 1990–2000 гг. издательскую функцию Духовного управления мусульман РТ выполняло именно издательство «Иман» ввиду того, что у ДУМ не было отдельного специализированного издательского органа.

Главной отличительной особенностью, как считает Р.Р. Сулейманов, была относительная дешевизна печати, в результате чего периодические издания и книги получили широкое распространение среди населения. Широкая общественность по праву называет В. М. Якупова родоначальником мусульманской прессы в постсоветский период в Татарстане. Издательство «Иман» выпускало до 20 наименований газет и журналов на татарском, русском и старотатарском языках с учетом интересов различных групп населения. Речь идёт, к примеру, о газете «Иске имля» на арабской графике, детской газете «Подросток», издании «Наше женское счастье» (для женщин). Среди самых популярных изданий «Имана» можно назвать газеты «Иман» и «Вера», а также журналы «Иман нуры» («Свет веры») и «Мусульманский мир». Эти издания внесли существенный вклад в формирование религиозных СМИ Татарстана⁵⁰³.

⁵⁰² Гильманова А. Н. Развитие двуязычной системы СМИ в поликультурном субъекте Российской Федерации как фактор национальной медиабезопасности // Вестник Челябин. гос. Ун-та. 2013. № 21(312). С. 142.

⁵⁰³ Сулейманов Р. Валиулла Якупов: жизнь и борьба. 4 сентября 2015 г. URL: http://islamio.ru/news/society/valiulla_yakupov_zhizn_i_borba/ (дата обращения: 04.09.2020).

Несмотря на кажущуюся консервативность руководителя издательства, В. М. Якупов старался идти в ногу со временем. С распространением Интернета издательством «Иман» было принято решение о создании интернет-сайта. В начале 2000-х гг. он стал первым интернет-ресурсом, на платформе которого были опубликованы материалы об ошибочности и вреде ваххабитского учения. Параллельно с этим В. М. Якупов стремился освоить и интернет-телевидение, которое в 2000-х гг. ещё только делало свои первые шаги⁵⁰⁴.

К 2010 году в республике уже издавалось порядка 23 мусульманских газет и журналов на татарском и русском языках, общий тираж которых составлял 66 тыс. экземпляров ежемесячно. Ведущими исламскими изданиями являются газеты «Ислам-info», «Умма», «Вера», «Тархан.biz», журнал «Мусульманский мир» и др.⁵⁰⁵. Отдельно стоит упомянуть о татароязычных мусульманских и светских СМИ, освещающих религиозные события и проблемы мусульманского сообщества. Среди них – светские газеты «Ватаным Татарстан», «Шәһри Казан», «Мәдәни жомга», «Татар иле», «Юлдаш»; мусульманские газеты «Дин вә мәгыйшәт», «Ислам нуры», «Иман» и другие. Так, общественно-политическая общетатарская газета «Ватаным Татарстан» имеет отдельную рубрику «Религия и жизнь», которую ведёт журналист Рашит Мингазов⁵⁰⁶. В газете «Мәдәни жомга» регулярно печатаются рубрики «Взгляд», «Азбука веры», «Память-воспоминание». У ежемесячной газеты «Юлдаш» есть мусульманское приложение «Религия и обычай». Редакция регулярно публикует проповеди имам-хатыйбов мечетей Татарстана, Башкортостана, Оренбургской области и других регионов⁵⁰⁷. С каждым годом увеличивается количество исламских сайтов (официальные ресурсы духовных управлений, религиозных учебных заведений или общественных организаций, сайты islamdag.ru, islam.ru, islam-today.ru, islamosfera.ru и др.), а светские русскоязычные СМИ (к примеру, «Республика Татарстан», «Независимая

⁵⁰⁴ Сулейманов Р. Валиулла Якупов: жизнь и борьба. 4 сентября 2015 г. URL: http://islamio.ru/news/society/valiulla_yakupov_zhizn_i_borba/ (дата обращения: 04.09.2020).

⁵⁰⁵ В Татарстане активно развиваются мусульманские СМИ. 11 февраля 2010. URL: http://www.info-islam.ru/publ/novosti/tatarstan/v_tatarstane_aktivno_razvivajutsja_musulmanskie_smi/2-1-0-8945 (дата обращения: 05.09.2020).

⁵⁰⁶ Фаттахов И. Ф. Религиозная тематика в светских и мусульманских СМИ // Современное коммуникативное пространство журналистской науки, практики, образования. Вызовы нового тысячелетия. 2011. URL: <https://docplayer.ru/26247268-Religioznaya-tematika-v-svetksih-i-musulmanskih-smi-tatarstana.html> (дата обращения: 05.10.2020).

⁵⁰⁷ Там же.

газета» и др.) всё чаще начинают посвящать специальные разделы религиозной тематике⁵⁰⁸.

ДУМ РТ является учредителем издательского дома «Хузур», представляющего сегодня полноценный мультимедийный холдинг. Он включает в себя первый мусульманский телеканал «Хузур ТВ», федеральный аналитико-новостной портал «Ислам тудэй», интернет-радио «Азан», выпуск печатных изданий на обоих государственных языках (газеты «Умма» и «Дин вэ магыйшэт»), ежеквартальный журнал для имамов «Шура» и издательство религиозной и богословской литературы на русском и татарском языках, которые проходят проверку экспертного совета.

В марте 2018 года в тестовом режиме стартовало вещание мусульманского телеканала «Хузур ТВ» на территории Татарстана в сетях IPTV ПАО «Таттелеком». Как отмечают учредители, «Хузур ТВ» – это своеобразный минбар, через который происходит просвещение зрителей, популяризация духовно-нравственных ценностей, воспитание уважительного отношения в обществе друг к другу⁵⁰⁹. Стоит отметить, что концепция данного мусульманского канала основана на круглосуточном вещании на татарском и русском языках. Целевая аудитория канала – мусульмане всех возрастов, интересующиеся событиями из жизни мусульманской общественности и желающие больше узнать об исламе, послушать проповеди (вагазы) и просветительские передачи, получить ответы на важные вопросы. В настоящее время большой упор делается на выработку татароязычного контента. Предполагается, что соотношение транслируемых передач по языковому признаку будет равным. В планах – открытие отдельного русскоязычного канала.

Если говорить о контенте и о сетке вещания, то отдельное внимание в рамках телеканала уделяется разоблачению религиозных течений, профилактике межнациональных и межконфессиональных проблем, а также воспитанию духа патриотизма среди населения. На стадии разработки и становления образовательные, информационно-аналитические, просветительские, развлекательные программы, посвящённые медицине, семейным ценностям, вос-

⁵⁰⁸ Фаттахов И. Ф. Религиозная тематика в светских и мусульманских СМИ // Современное коммуникативное пространство журналистской науки, практики, образования. Вызовы нового тысячелетия. 2011. URL: <https://docplayer.ru/26247268-Religioznaya-tematika-v-svetkskih-i-musulmanskih-smi-tatarstana.html> (дата обращения: 05.10.2020).

⁵⁰⁹ Гафиятуллина И. Р. Нравственность, патриотизм и дружба народов: что ждет зрителей канала «Хузур ТВ»? 13 марта 2018 URL: https://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/huzur-tv-eto-nas-svoeobraznyj-minbar (дата обращения: 05.09.2020).

питанию детей, мусульманской моде, путешествиям, исламской науке, истории, юриспруденции, географии, народным традициям и многие другие.

Телеканалом «Хузур ТВ» получено свидетельство о регистрации СМИ, оформлена универсальная лицензия на осуществление телевещания, организована студия производства программ, запущен собственный YouTube-канал. Количество постоянных подписчиков в интернет-канале составляет около 918 тысяч человек. Популярность некоторых программ подтверждает количество просмотров – за 2 месяца более 1,5 миллиона. Также начато производство программ на татарском и русском языках, ведутся переговоры с зарубежными производителями на предмет приобретения прав на перевод, дубляж и трансляцию мусульманских документальных, научно-познавательных и художественных фильмов в эфире телеканала «Хузур ТВ»⁵¹⁰.

Другой ресурс, входящий в медиа-холдинг «Хузур» – интернет-портал «Ислам тудэй» (www.islam-today.ru). Сайт был создан в 2012 году и на сегодняшний день собирает порядка 100 тысяч посетителей в день. В идеологической основе исламского интернет-сайта, как отмечают учредители, лежат традиции, которые исторически складывались в Российской Федерации и являются характерными для мусульман Татарстана и России. На официальном информационно-аналитическом портале можно узнавать свежие новости мусульманской общины, ознакомиться с интервью с философами, историками, исследователями различных областей и служителями религии. Главная цель сайта – заинтересовать читателя исламской культурой, идеями мусульманских философов, основами вероучения.

На официальном портале можно найти следующие рубрики: «В мире», «В России», «Экономика», «Политика», «Общество», «Фетвы», «Женщина в исламе», «Молитвы», «Вероучение». Помимо постоянных рубрик, на сайте есть персональные блоги муфтия Татарстана Камиля Самигуллина и других религиозных деятелей, публикации которых обновляются с определённой периодичностью.

Сайт, прежде всего, предназначен для мусульман и тех, кто только начинает своё знакомство с исламом. Большинство материалов

⁵¹⁰ Гафиятуллина И. Р. Тарифный план для мусульман, мусульманское радио и телевидение: соглашение ДУМ РТ и "Таттелеком". 06 июля 2017. URL: https://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/tarifnyj-plan-dla-musulman-musulmanskoe-radio-i-televidenie-soglasenie-dum-rt-i-tattelekom (дата обращения: 05.09.2020); Гафиятуллина И. Р. «Мы сегодня наблюдаем не радикализацию ислама, а исламизацию радикализма...» 27 сентября 2017. URL: https://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/my-segodna-nabludaem-ne-radikalizaciju-islama-a-islamizaciju-radikalizma (дата обращения: 05.09.2020).

представляют собой либо богословские тексты, либо материалы, освещающие обрядовую или каноническую сторону религиозного вероучения. Кроме того, публикуются репортажи и аналитические материалы регионального и мирового масштаба, которые пишут эксперты в сфере религии, истории, политики. На сайте есть форма обратной связи: можно оценить выбранный материал и оставить комментарий. Прежде чем комментарий будет опубликован, он должен пройти модерацию.

Ещё одна составляющая издательского дома – интернет-радио «Азан», которое ведёт свои передачи сугубо на татарском языке и выпускает в эфир не только проповеди религиозных лиц, но также программы, посвящённые истории татарского народа, истории ислама на территории Республики Татарстан, а также передачи для детей образовательно-воспитательного характера.

Отдельно стоит сказать о печатных изданиях холдинга – о русскоязычной газете «Умма» и татароязычной «Дин вә магыйшәт». Газеты распространяются бесплатно в мечетях и религиозных образовательных учреждениях Республики, а также по подписке. Большая часть статей, представленных на страницах этих двух газет (выходят они 1 раз в месяц), являются перепечаткой основных новостей с официального сайта Духовного управления мусульман Республики Татарстан или наиболее интересных материалов с сайта «Ислам тудэй». Таким образом, газеты позиционируют себя печатной версией сайта «Ислам тудэй», поскольку спрос на печатные издания в Татарстане также сохраняется. Стоит отметить, что и у телеканала, и у интернет-радио есть свои отдельные мобильные приложения, доступные на различных платформах и пользующиеся спросом.

С конца 2019 года началось брендинг всех составляющих медиа-холдинга «Хузур», ресурсы оформляются в одной цветовой гамме – оранжевой. Сувенирная продукция, социальные сети, внешний вид сайта, а также соответствующая внутренняя экипировка теперь придерживаются одного цвета и стилистики.

Мусульманские блогеры – новые медиа?

При изучении современных средств коммуникации мы обнаруживаем недостаток внимания отечественных специалистов к вопросам блогинга, в частности мусульманской блогосферы. Имеются отдельные публикации в специализированных научных журналах, которые раскрывают особенности функционирования и воздействия новых средств коммуникации. Однако, чтобы выяснить наличный потенциал

блогосферы как источника социально значимой информации и удобного средства коммуникации, необходим ее постоянный мониторинг в динамике, отражающей процесс эволюции блогов. По данным российского филиала исследовательского концерна «Gesellschaft für Konsumforschung» на начало 2017 г. аудитория интернет-пользователей в нашей стране в возрасте от 16 лет и старше составила порядка 84 млн. человек⁵¹¹. Исследователями отмечается значительный рост числа пользователей, входящих в Интернет через мобильные устройства. Современная информационная эпоха, в которой люди буквально «живут» в Интернете, оказывает значительное влияние на культурную, общественную, а также и религиозную жизнь.

В последние годы всё большую популярность набирает публикационная активность в социальных сетях, в том числе так называемый «блогинг», который позволяет человеку доносить до более широкой аудитории своё субъективное мнение, не неся при этом ответственности за свои высказывания (посты). Параллельно можно наблюдать рост интереса к блогингу среди верующих. Это связано с повсеместно растущим желанием самовыражения. Блог ведётся о том, что важно и интересно самому автору, и только во вторую очередь учитываются интересы аудитории. Характерно, что интернет-каналы используют как те, кто пытается передать собственную точку зрения, так и те, кто своей целью ставит привлечение в ряды радикальных организаций новых членов, старается навязать определённую точку зрения. В связи с этим появляется необходимость исследования такого феномена, как мусульманский блогинг, что может дать понимание инструментов воздействия блогеров на свою аудиторию, особенностей их функционирования и взаимодействия.

В ходе развития средств массовой информации и коммуникации наблюдается некая конкурентная борьба между интернет-СМИ и блогами, хотя и те, и другие занимают разные ниши в электронном пространстве⁵¹². Однако их пути могут пересекаться. Нередки случаи, когда масс-медиа используют блоги в качестве источников информации, а их авторов – в качестве экспертов в определённых вопросах и тематике. Зачастую именно пользователи первыми рассказывают о событиях в своих «дневниках». В связи с этим можно наблюдать феномен, когда блоги становятся альтернативой тради-

⁵¹¹ Vartanova E. L. Constructing Russian media system in the context of globalization // World of Media. Yearbook of Russian Media and Journalism Studies. Moscow: MediaMir, 2013. P. 28.

⁵¹² Лученко К. В. Интернет и религиозные коммуникации в России // Медиаскоп. 2008. № 1. URL: <http://www.mediascope.ru/интернет-и-религиозные-коммуникации-в-россии> (дата обращения: 05.09.2020).

ционным СМИ, зачастую сообщая информацию, которую трудно найти у профессиональных журналистов⁵¹³.

Несмотря на то, что блоги несут в себе некоторые отдельные признаки СМИ, причислить их к традиционным СМИ сложно. Во-первых, это связано с любительским характером дневников. Во-вторых, характер языка: блогеры часто используют сетевые неологизмы, также их язык изобилует жаргонизмами, которые недопустимы в традиционных СМИ. В-третьих, блог всегда ведётся исходя из личных предпочтений и желаний автора. В-четвёртых, блог не подчиняется законодательству о СМИ, а его автор не имеет никаких прав и обязанностей.

С точки зрения права, блог – это сайт в сети Интернет, которому присущи отдельные свойства СМИ, однако блоги нельзя назвать средствами массовой информации в полном их понимании⁵¹⁴. История имеет отдельные попытки закрепления за блогами статуса СМИ⁵¹⁵. Данная мера в некотором роде призвана урегулировать отношения в Интернет-пространстве, но не все нормы Закона РФ о СМИ могут быть применимы для Интернета. Если же приравнивать блоги к СМИ, то в журналистской сфере появятся люди, не имеющие отношения к данной профессии, что может нанести определенный ущерб журналистскому сообществу.

На наш взгляд, цель мусульманского блогера – донесение истинных ценностей и учения ислама посредством сети Интернет. Поэтому здесь крайне важно понимать и знать особенности коммуникации в виртуальном пространстве, к которым относятся⁵¹⁶:

1. Общедоступность как основной принцип интернета.
2. Независимость от расстояний и времени.
3. Быстрота распространения информации и обратной связи. Каждое слово, произнесённое в Сети, получает мгновенные отклики, которые позволяют проанализировать и понять, как именно относятся люди к тому или иному информационному послылу. Комментарии и «лайки» – индикатор наиболее активной части аудитории.
4. Относительно небольшие финансовые вложения без ограничения в выборе контента с предоставлением неограниченного времени на подбор материалов.

⁵¹³ Муха А. В., Кихтан В. В. Блоги и СМИ: сходства и различия // Международный студенческий вестник. 2014. № 1. С. 3.

⁵¹⁴ Малькова В. К. Этническая тематика в российском информационном пространстве // Коммуникология. 2014. № 5(3). С. 102.

⁵¹⁵ Туганова Э. А. Модели управления масс-медиа в Республике Татарстан в условиях инновационной экономики // Вестн. Казанск. технологическ. ун-та. 2014. № 1(17). С. 346.

⁵¹⁶ Авраамов Д. С. Профессиональная этика журналиста. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1999. С. 39.

5. Возможность широко использовать мультимедийный потенциал современных интерактивных сервисов.

6. Возможность не только вести живой диалог с нерелигиозными людьми или представителями иных верований, но и общаться со своими единовѣрцами.

Популярности активизма в блогосфере способствует целый ряд аспектов. Во-первых, как уже говорилось ранее, простота процедуры регистрации сообщества. Не нужно получать свидетельства, лицензии и прочие атрибуты, необходимые для СМИ. Достаточно зарегистрировать сообщество или страницу и начать привлечение подписчиков, используя специальное программное обеспечение, вполне доступное и позволяющее привлекать реальных пользователей. Во-вторых, социальные сети предоставляют широкий доступ к личной информации пользователей (имя, личные фото, политические и религиозные предпочтения, личные контакты). В-третьих, как правило, основной аудиторией социальных сетей является молодѣжь.

Если детально проанализировать российский сегмент социальной сети Instagram на предмет имеющих мусульманских блогеров, которые освещают деятельность мусульманских организаций, говорят об исламе или показывают жизнь рядового мусульманина через призму собственной жизни, то можно обнаружить, что достаточно мало внимания уделяется контенту, который рассказывал бы об основах вероучения исламской религии простым и доступным языком. Это связано с тем, что богословы, пользующиеся авторитетом среди мусульманской общественности, не ведут активную работу в социальных сетях, тем самым теряя свою целевую аудиторию. Вместо людей, обладающих глубокими религиозными знаниями, на просторах интернета проповедуют непрофессионалы.

Из 100 аккаунтов проанализированного русскоязычного сегмента сети Instagram с наибольшим количеством подписчиков, которые можно отнести к сфере мусульманского блогерства, 56% составляют женские блоги, 32% мужские, оставшиеся 12% не несут гендерной окраски. Самое большое количество подписчиков – 362 000, самое маленькое – 282. Каждый пятый блог в социальной сети Instagram представлен официальными структурами (духовные управления и их сотрудники, аккаунты благотворительных организаций или подконтрольных СМИ). В списке тем, освещаемых мусульманами, прежде всего лидируют халяльный (дозволенный с точки зрения исламского вероучения) бизнес, мусульманская мода, семейный досуг, изучение языков, психологическая помощь (консультирова-

ние психологов-мусульман), маркетинг (с религиозным уклоном), короткие скетчи, рассказывающие посредством смешных постановок о стереотипах, которые существуют в отношении мусульман, афиши, блоги, посвящённые литературе и национальным особенностям мусульманских народов.

Три аккаунта посвящены политике и истории, 4 – религиозной тематике (ответы на вопросы («Имам на связи»), распространение религиозной литературы, преподавание в религиозном учебном заведении); 3 занимаются освещением и продвижением халяльного образа жизни; 8 аккаунтов связаны с психологической помощью мусульманам и с исламской психологией (из них лишь один профиль ведётся мужчиной для мужской аудитории социальной сети). Два блогера выбрали в качестве тем создание детского пространства для мусульманских семей, организацию летних лагерей и занятий для детей, 4 аккаунта рассказывают о туризме и отдыхе в мусульманских и европейских странах.

Примечательно, что один из аккаунтов⁵¹⁷ ведёт русская православная девушка, вышедшая замуж за иранца-мусульманина и рассказывающая о жителях исламской республики, тем самым развенчивая популярные стереотипы об Иране и мусульманах. Ещё 6 аккаунтов посвящены тонкостям ведения бизнеса с точки зрения ислама. Они ведутся женщинами, которые, помимо обсуждения актуальных предпринимательских вопросов, также делятся личными историями о жизни, семье, месте женщины в исламе.

Два блога затрагивают вопросы медицины для женщин, в том числе через эти аккаунты ведётся распространение информации о родах на дому, об отказе от обследования в медицинских учреждениях «неверных» (т.е. немусульман). Пять блогов посвящены теме одежды, «нравственной моды» (использование понятия «нравственная», а не «мусульманская» мода позволяет расширить круг аудитории с мусульманской до всех тех, кто любит одеваться достаточно закрыто и целомудренно). Три аккаунта обучают арабскому языку, в том числе чтению Корана и изучению искусства каллиграфии.

Ещё три блога наполнены исключительно визуальным контентом: техника создания вайнов (коротких видеороликов юмористического характера), которые разоблачают наиболее популярные стереотипы о мусульманах и об исламе; создание красивых картинок религиозного содержания; фотосессии «покрытых» девушек. Два аккаунта повествуют о поэзии мусульманских народов Востока и Средней

⁵¹⁷ Блог К. Бошчех. URL: https://www.instagram.com/kristina__bo (дата обращения: 05.09.2020).

Азии, представляя собой своеобразный читательский клуб, в основе которого – религиозная поэзия. Небольшая часть (3%) блогеров своей тематикой выбрали разоблачение стереотипов и рассказ о культурных, исторических особенностях различных народов, исповедующих ислам.

Один аккаунт ведётся профессиональным тренером-девушкой, которая рассказывает о том, какого быть мусульманкой в мире спорта. Оставшиеся 29% блогеров, избравших своей основной аудиторией жителей Республики Татарстан, не придерживаются конкретной тематики и свои посты выстраивают в зависимости от актуальных личных предпочтений, затрагивая как острые социальные вопросы, так и рассказывая о событиях своей повседневной жизни.

Что касается визуального и текстового наполнения, то каждый из рассмотренных блогов отдельное внимание уделяет визуальному контенту, чтобы привлечь как можно большую аудиторию. Количество публикаций в неделю варьируется в пределах 2–3 сообщений. В некоторых аккаунтах есть внутренние и перекрёстные ссылки. Так, аккаунт мусульманского блогера Расула Тавдирякова⁵¹⁸ имеет ссылки на его же канал в Youtube, где он выкладывает большие видео, и на собственный Telegram-канал, где он пишет небольшие новости социально-политического характера или с сарказмом оценивает происходящие в Татарстане, России и мире события.

На основе рассмотренных аккаунтов полагаем, что религиозный активист-блогер, работающий в информационном пространстве, должен хорошо понимать, кто является его целевой аудиторией, какие у неё интересы и как можно её привлечь. В связи с этим крайне важно быть интересным, острым, дискуссионным, при этом использовать современные визуальные средства, наполнять свои посты религиозным содержанием, а также взаимодействовать со своей аудиторией (подписчиками).

Религиозная журналистика является отдельным самостоятельным направлением и имеет свои характерные особенности. В основе этой отрасли – описание и изучение жизни и деятельности религиозных конфессий, организаций и объединений, а также форм и степени их влияния на общественные, политические и культурные процессы. Религиозная журналистика включает в себя целый спектр самых разнообразных тематических линий.

⁵¹⁸ Блог Р. Тавдирякова. URL: <https://www.instagram.com/rasulreal> (дата обращения: 05.09.2020).

Для татарской журналистики начала XX века характерными чертами были злободневность, смелость текстов, стремление к национальному прогрессу и просвещению народа. Национальная журналистика татар-мусульман была создана усилиями исламских просветителей. В целом во всей татарской периодической печати начала XX в. религиозная тема была одной из центральных. Возрождение мусульманских СМИ в Татарстане в 1990-е гг. произошло во многом благодаря усилиям известного религиозного деятеля В. М. Якупова. К настоящему времени можно говорить о сформированности мусульманского сегмента в медиа-сфере республики.

Что касается современных исламских изданий и СМИ, пишущих на религиозную тематику, то отдельной проблемой является острая нехватка квалифицированных кадров, экспертов, которые обладали бы необходимыми профессиональными и религиозными знаниями. Важно, чтобы журналисты, затрагивающие религиозную сферу, в достаточной степени разбирались в освещаемой ими тематике, проходя, возможно, дополнительные курсы повышения квалификации.

Анализ современных мусульманских электронных СМИ показывает, что более половины (59%) сайтов аффилированы с официальными духовными мусульманскими структурами и религиозными образовательными учреждениями. Серьезную конкуренцию религиозным медиа составляют мусульманские блогеры, учитывая, что активность представителей духовных управлений в социальных сетях относительно низкая. Блогеры ведут активную работу с аудиторией, в том числе отвечают на комментарии и вступают в дискуссии с подписчиками. Сегмент мусульманского блогинга имеет очень большие перспективы, поскольку эта ниша не заполнена: на большую русскоязычную аудиторию мусульман приходится небольшой процент блогеров, освещающих жизнь мусульманского сообщества.

2.6 РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В КРЯШЕНСКОМ СООБЩЕСТВЕ ТАТАРСТАНА: СТРУКТУРНЫЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

А. Е. Денисов

Кряшены как субэтническая группа

Религиозное возрождение нельзя понимать только в контексте религиоведения, поскольку данный феномен связан не только с религией. В этом параграфе основное внимание будет сфокусировано на политологическом измерении религиозного возрождения в современной кряшенской общине, которое происходило параллельно с исламским религиозным возрождением у татар мусульман.

Кряшены являются субэтнической группой единой татарской нации (согласно официальной переписи населения 2010 года). Основой субэтнической идентичности кряшен является религиозный маркер. В отличие от большинства татар⁵¹⁹ кряшены не являются мусульманами, и придерживаются православия. Очень похожие процессы могут быть найдены, например, в Аджарии (Грузия). Аджарцы – это грузины, которые подверглись существенной исламизации в XVI–XVIII веках со стороны Османской империи, вследствие чего их этническая грузинская христианская идентичность подверглась трансформации⁵²⁰.

У аджарцев с кряшенами очень много общего. Во-первых, они [кряшены и аджарцы] больше, чем просто конфессиональная группа, но этноконфессиональная группа. То есть, нельзя обозначить аджарцев просто как грузин, которые исповедуют ислам, и кряшен как татар, которые являются православными. Каждая из этих субэтнических групп отличается от представителей единой нации (православных татар и грузин-мусульман) тем, что религиозный фактор служит источником формирования различий и в языке, и в культуре в целом.

⁵¹⁹ Мы выносим в этом вопросе крещёных татар за скобки, так как это только конфессиональная группа внутри татарской нации, которая не имеет прямой связи с современными кряшенами. Всех православных татар можно разделить на две исторические большие группы: старокрещёные и новокрещёные татары. Старокрещёные татары и их современные потомки кряшены, приняли крещение до XVIII века, а новокрещёные после. Современная категория «крещёных татар» относится к потомкам новокрещёных татар или же татар, которые в первом-втором поколении перешли в христианство.

⁵²⁰ Zviadadze S. Islam in Georgia // Kaukasus im 21. Jahrhundert. 2014. Bulletin 39. P. 14.

В этом параграфе мы подробно проанализируем структурные предпосылки религиозного возрождения кряшенской общины в конце XX века на примере миссионерской деятельности Н. И. Ильминского. В этой связи необходимо ответить на следующие вопросы:

1) Что понимается под религиозным активизмом в национальных этнических (субэтнических) движениях?

2) Какую роль играет религия в процессе актуализации этнического потенциала?

3) Если религия является краеугольным камнем этнической (субэтнической) идентичности, является ли это следствием того, что члены этнической общины будут сильно религиозными (ультра-православными, ультра-мусульманами)?

Что касается вопроса об онтологических особенностях религиозного активизма, то хотелось бы сразу отметить, что надо различать два его значения. В соответствии с первым значением, это направленное движение «от религии к обществу», субъектами которого являются священнослужители, глубоко религиозные члены общества и все, кто входит в сферу влияния религиозных институтов, взаимодействующих с обществом от имени религии. Их коллективная деятельность может быть представлена в различных формах: от продвижения религиозного образования в школах и лоббирования своих религиозных интересов в светском общественном пространстве до разжигания межрелигиозной вражды⁵²¹.

Второе значение характеризует движение «от общества к религии». Здесь стоит сказать о таком виде идентичности, в структуре которой этнический компонент тесно переплетён с конфессиональным. Одним из самых ярких примеров современности и ближайшего прошлого может служить Польша. Данное государство приняло крещение от чешских миссионеров и стало одним из оплотов католичества в Центральной и Восточной Европе. Со временем из-за своего пограничного положения между преимущественно протестантскими немецкими землями и православной Россией на востоке в Польше было сформировано особое самосознание, которое в латинском языке обозначается как «*antemurale Christianitas*» (защитник католического христианства). Данное самосознание формировалось не только в Польше, но и везде, где были частые войны между католиками и православными, а также между католическими и протестантскими государствами⁵²². Тем самым в Польше этническая и религиозная

⁵²¹ Wibisono S. The Role of Religious Fundamentalism in the Intersection of National and Religious Identities // *Journal of Pacific Rim Psychology*. 2019. Vol. 13. Issue 12. P. 1.

⁵²² Hutchinson J. *Nations as a zone of conflict*. London: Sage Publications, 2005. P. 165.

идентичности стали тесно связаны. Зарубежные специалисты отмечают, что окончательное формирование такой двойной идентичности было продиктовано демографией (гомогенностью населения), долговременным отсутствием собственной независимости, антагонистическим отношением к светским институтам (к послевоенной секулярной Польше 1944–1989 гг.), а также подозрительным отношением к своим соседям⁵²³.

Таким образом, общество обращалось к религии в инструментальном смысле для того, чтобы создавать «резервные копии»⁵²⁴ своей этнической идентичности. Это было необходимо из-за частых политических катастроф, которые, так или иначе, задевали этнические группы на протяжении всей истории. Так в Польше, как и в Ирландии, католицизм способствовал сохранению этнической идентичности в то время, когда государства теряли свою независимость и оказывались в обществе другой конфессиональной принадлежности. Данный пример относится и к кряшенской общине. Православие для кряшен – это больше, чем просто религия, понимаемая в терминах отправления религиозных обрядов, это нераздельная часть их этнической идентичности, которую кряшены смогли сохранить в советский период, не имея почти никакой религиозной инфраструктуры.

Типологизация кряшенского субэтнического национального движения. Миссионерская деятельность Н.И Ильминского

В кряшенском субэтническом национальном движении можно выделить пять этапов, каждый из которых характеризуется чередованием периодов культурного и политического национализма. На этапе культурного национализма главный акцент сделан на развитии и восстановлении уже имеющихся культурных основ этнической идентичности. В это время формируется внутренняя идентичность (внутреннее самосознание в терминологии теории признания Ч. Тейлора⁵²⁵). Именно в период развития культурного национализма происходит максимальное обращение национального движения к религии. В нашем случае религия фактически заложила основы кряшенского движения.

⁵²³ Grzymala-Busse A. Making Godly Nations: Church-State Pathways in Poland and the Philippines // Comparative Politics. 2018. Vol. 50. Issue 4. P. 550.

⁵²⁴ В терминах этносимволизма см. Hutchinson J. Nations as a zone of conflict. London: Sage Publications, 2005. 213 p.

⁵²⁵ Taylor Ch. The Politics of Recognition / Multiculturalism: Examining the politics of recognition Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 26.

Этапы развития политического национализма характеризуются целенаправленной этнополитической мобилизацией этнических групп для достижения вполне конкретных политических требований на основе сложившейся этнической идентичности в периоды культурного национализма. Можно выделить следующие пять этапов:

- 1 этап культурного национализма датируется с середины XIX века (с начала миссионерской деятельности Н. И. Ильминского – первое кряшенское религиозное возрождение) до 1917 г. (Февральская и Октябрьская революции);

- 1 этап политического национализма – с 1917 г. до конца 20-х гг. XX века (политика «укрупнения народов» И. Сталина, при которой кряшены утратили свой статус отдельного народа);

- 2 этап культурного национализма с конца 1920-х гг. до 1989 г. (второе кряшенское религиозное возрождение);

- 2 этап политического национализма с 1989 г. по 2007 г.⁵²⁶ (создание Общественной организации кряшен Республики Татарстан);

- 3 этап культурного национализма с 2007 г. по настоящее время⁵²⁷ (создание единой организации кряшен).

Опишем взаимосвязь выделенных этапов с религией. Какое место она занимала в разные периоды развития кряшенского движения, и какое влияние обозначенные этапы оказали на развитие отношений к религии впоследствии?

Первым этапом кряшенского движения следует считать деятельность православных миссионеров во главе Н. Ильминского и его соратников в среде крещёных татар с середины XIX века до 1914–1917 гг. Выделение данного этапа полностью соотносится с фазами национальных движений М. Хроха (фаза А) и имеет ярко выраженную культурную направленность. Под фазой А М. Хрох понимал первоначальный период национального движения, характеризующегося романтизацией. В частности, это обращение к непосредственно народной культуре и стремление создать из народных говоров и диалектов литературный письменный язык⁵²⁸.

Если же говорить о непосредственно миссионерской деятельности Н. Ильминского, то она дала импульс становлению собственно

⁵²⁶ В 2007 г. было создана общественная организация кряшен Республики Татарстан (далее: ООК РТ).

⁵²⁷ Денисов А. Е. Практика этнической мобилизации через призму теории национализма Джона Хатчинсона (на примере Кряшенского движения) // Вестник Пермского университета. Серия: Политология. 2017. № 4. С. 53–54.

⁵²⁸ Hroch M. Social preconditions of national revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. P. 23.

внутренней самоидентификации кряшенского населения через привнесение этнически-значимых символов, таких как символы «православия» и «кряшенского языка»⁵²⁹. Это стало возможным благодаря решению двух самых насущных проблем, которые стояли перед кряшенским обществом в середине XIX века: практически отсутствие образованной прослойки кряшен и собственного «литературного» (письменного) языка. Следствием существования указанных проблем явилось отсутствие у кряшен такой социальной группы как интеллигенция, которая могла бы взять на себя задачу подъема национального движения. Таким образом, истоки особой связи религии и кряшенского субэтнического национального движения могут быть найдены именно в этот период.

Миссионерская деятельность Н. Ильминского заложила основы этнической идентичности кряшен, что хорошо видно на примере решения проблемы образования. К середине XIX века уровень образования среди кряшен был крайне низким по вполне объективным причинам. Прежде всего, кряшены не владели русским языком, поэтому доступ в светские учебные заведения и русские церковно-приходские школы для них был практически закрыт. В мусульманских учебных заведениях кряшены также не могли получить образование из-за своего вероисповедания, что явилось одной из причин перехода новокрещённых татар обратно в ислам на протяжении XX века⁵³⁰.

Но были и субъективные причины. В Российской империи официальная православная церковь не имела обоснованной концепции инородческого образования – инородческий компонент полностью игнорировался, а обучение строилось на русском и на старославянском языках (например, практика-Канторы новокрещённых дел)⁵³¹. Церковь пыталась обойтись старыми механизмами, не особо заботясь об уровне образованности кряшенского населения. Таким образом, в середине XIX века в православном поле Российской империи кряшены занимали маргинальное положение.

Особая заслуга Н. Ильминского заключается в том, что он исправил эту ситуацию. Н. И. Ильминский достаточно быстро отказался

⁵²⁹ Отдельно стоит отметить, что такой термин как «кряшенский язык» в современном языкознании не существует, он имеет хождение только внутри кряшенского сообщества как язык богослужений.

⁵³⁰ Здесь важно понимать, что по общепринятой терминологии XIX века было разделение православных татар на две группы: «старокрещёные татары», которые приняли крещение до XVIII века и стали предками современных кряшен и «новокрещённых татар», которые сейчас могут быть обозначены как «крещёные татары».

⁵³¹ Фокин А. В. Истоки и становление христианского образования кряшен: от монастырских школ до духовной академии // Кряшенское историческое обозрение. 2016. № 2. С. 81.

от старого механизма инородческого образования на русском и церковно-славянском языках. Кроме того, он не стал слепо внедрять современный литературный татарский язык того времени в систему обучения кряшен. Было решено, что обучение будет строиться на кряшенском говоре, который в то время имел свои особенности. Как отмечают современные татарские филологи, «кряшенский язык» в зависимости от местности, является говором разных диалектов татарского языка: может быть говором мишарского (западного) диалекта⁵³² (западные части Закамья Татарстана) и говором казанского (среднего) диалекта татарского языка (елабужские, заинские, казанские, нижекамские группы кряшен и нагайбаки)⁵³³.

Таким образом, Н. Ильминский адаптировал знаменитую педагогическую концепцию народного образования К. Д. Ушинского, согласно которой для достижения успеха в процессе образования необходимо брать за основу обычаи и традиции народа, уделяя исключительно большое внимание этнокультурным особенностям отдельно взятого ученика и в более обобщённом варианте особенностям его национального характера⁵³⁴.

Итогом работы Н. Ильминского стало открытие сети первых кряшенских учебных заведений, более известных как «крещёно-татарские школы». Именно эти школы в дальнейшем, начиная с первой стадии политического кряшенского национализма 1917 – конца 20-х гг. XX века, стали кузницей кадров для кряшенского движения. Как отметил современный специалист по кряшенской церковной истории А. Колчерин, атмосфера в этих школах была столь сплочённой, что всем ученикам казалось, что они находятся «в одной большой семье»⁵³⁵. Доминирующую роль в таких школах играла религия.

Важность системы крещено-татарских школ (в местах компактного проживания кряшен их была целая сеть) трудно переоценить. Фактически можно говорить о том, что была решена проблема не только образования кряшенского населения, но и создана кряшенская интеллигенция, представители которой продолжили дело Н. Ильминского по этнополитической мобилизации кряшен как этноконфессиональной группы.

⁵³² Хайбуллина Г. Х. Этнолингвистические особенности татарских говоров западного Закамья Татарстана: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2013. С. 24.

⁵³³ Атнагулов И. Р. Этноязыковая характеристика нагайбаков в динамике XX – начала XXI века // Проблемы истории, филологии, культуры. 2016. № 1. С. 316.

⁵³⁴ Shabalina E. P. Peculiarities of education in folk pedagogy // European Journal of natural history. 2013. № 4. P. 27.

⁵³⁵ Колчерин, А. Кряшенская миссия. Уроки прошлого // Кряшенское историческое обозрение. 2016. № 2. С. 96.

Обучение в церковно-крещенской школе напрямую связывало православие с установлением личных и социальных целей учащихся, приравнивая вероисповедание к этнической принадлежности и продвигая идею постоянной борьбы за признание своей этничности с помощью религиозного маркера.

Важным делом Н. И. Ильминского явилось создание для крещенского говора татарского языка алфавита на основе кириллицы, что значительно повысило эффективность работы крещенских образовательных учреждений. Это было необходимо и для более тесной интеграции крещенского населения в православное пространство Российской империи, в том числе и через перевод книг Священного Писания на письменный аналог крещенского говора. К середине XIX века уже существовали переводы Библии на татарский язык⁵³⁶. Однако проблема заключалась, во-первых, в том, что переводы были сделаны с использованием арабской графики, что автоматически отсекало крещен от этих книг, и, во-вторых, татарский язык, используемый в печатной литературе, отличался от народного крещенского говора и не всегда понимался. Ильминский разработал для крещен собственный алфавит на основе кириллицы. Священные тексты и чины служения церковных служб были переведены на этот язык, и на нём велось обучение в церковно-крещенской школе. Можно с уверенностью сказать, что благодаря этому нововведению (создание алфавита и письменности на нём) крещены перестали занимать маргинальные позиции в православном сообществе Российской империи.

Истоки и формы современного крещенского религиозного возрождения

Переходя к анализу второго этапа крещенского национального движения, необходимо отметить, что религия здесь не играла лидирующей роли. Здесь в полной мере применим второй вариант взаимодействия национального движения: движение от общества к религии, когда религия использовалась в качестве инструмента поддержания этнической идентичности и как механизм её легитимации. К этому времени в 1917 г. в газете «Крещен газеты» выдвигается тезис о крещенах как отдельной нации⁵³⁷.

⁵³⁶ Кириллова, З. Н. Перевод Библии на татарский язык как межкультурный и межрелигиозный диалог между народами // Динамика языковых и культурных процессов в современной России. 2016. № 5. С. 679–680.

⁵³⁷ Илизарова В. В. Этническая идентичность крещен и институты её поддержания // Этносоциум. 2012. № 11. С. 86.

Таким образом, быстрый рост самосознания в кряшенской среде привел к институционализации движения. И если ещё на первых порах в нём присутствовало духовенство (в основном из кряшен), то со временем его практически там не стало. В своей деятельности данное движение осуществляло переход от рассмотрения культурно-просветительских вопросов кряшенского населения к выдвижению политических требований, что вполне соотносится с духом той эпохи и идеей большевиков о праве наций на самоопределение в рамках определённой территории⁵³⁸.

В первые годы советской власти кряшенское движение добилось больших успехов в культурно-просветительской сфере (фаза В по М. Хроху). Была открыта учительская кряшенская семинария (вместо центральной крящённо-татарской школы), основана газета, ставшая инструментом консолидации народных масс, произошло сплочение населения вокруг национальной организации.

Таким образом, второй этап кряшенского движения можно назвать этапом политического национализма. Однако, чем больше руководители движения увлекались политической повесткой, тем больше они теряли доверие населения. В итоге, после начала реализации целенаправленной политики «забвения» кряшенской идентичности (политика Сталина по укрупнению народов) многие кряшены не поддержали своё движение. В помощь этому сыграл ещё один субъективный момент. В уже начавшийся период гонений на религию вопрос о ней в переписях населения 30-х гг. был неправильно понят: некоторые переписчики приписывали религиозную аффилиацию по признаку этнической принадлежности⁵³⁹. Это означало следующее: если ты называешься кряшеном, то ты православный. А так как многие слои населения в то время поддержали большевиков (в том числе и кряшены), была попытка дистанцироваться от своего «православного» происхождения.

Не будем подробно останавливаться на третьем этапе кряшенского национального движения, который являлся периодом «сохранения». Публично говорить о своей этнической идентичности в это время было сначала опасно (на пиках антирелигиозных кампаний), а потом просто проблематично, так этнической категории «кряшены» в то время не существовало. Люди записывались либо татарами, либо русскими. Что касается взаимоотношений кряшен и русской

⁵³⁸ Мухамадеева Л. А. Роль кряшен в организации союза мелких народностей Поволжья (1917–1918 гг.) // Кряшенское историческое обозрение. 2017. № 2. С. 63.

⁵³⁹ Davies R. W. The Industrialisation of Soviet Russia. Volume 7: The Soviet Economy and the Approach of War, 1937–1939. London: This Palgrave Macmillan, 2018. P. 135.

православной церкви, то вероисповедание «ушло» от формальных религиозных институций в «народ». Это было вызвано тем, что в СССР РПЦ фактически была сконструирована заново под патронажем партийных структур. Другими словами, строго контролируемый фасад религиозных учреждений был восстановлен, но все отклонения от него были не допустимы⁵⁴⁰. Распространение религии стало возможным только через институт семьи.

Современное кряшенское религиозное возрождение началось на четвёртом этапе кряшенского национального движения (с 1989 по 2007 год). В этот период поднимается вторая волна кряшенского политического национализма. На рубеже 80-х и 90-х гг. XX века на одной из конференций, организованной кряшенскими активистами, уже во второй раз за XX век была принята декларация «О самоопределении кряшен как этноса»⁵⁴¹. Лейтмотивом данного документа была идея о кряшенях как об отдельной и самостоятельной этнической группе. Как и в случае с первой волной кряшенского политического национализма, данный этап характеризуется делегированием населением большого доверия руководителям движения, что было вызвано разными факторами: от религиозного возрождения православной идентичности у кряшен до реакции на всплеск татарского этнического национализма в 90-е года XX века. Так или иначе, религиозный маркер идентичности в эти годы вновь стал играть важную роль в кряшенском национальном сознании. Исследователи отмечают, что в общественно-политической среде России и Татарстана отношение к так называемому «кряшенскому вопросу» трансформировалось от прямого приравнивания кряшен к крещеным татарам к постепенному общественному признанию их особой идентичности, культурных традиций и религиозности⁵⁴².

Значимую роль в кряшенском религиозном возрождении, которое дало импульс развитию субэтнического национального движения, сыграл протоиерей Павел Павлов. Он был настоятелем храма в честь Тихвинской иконы Божией Матери в Казани и благочинным кряшенских приходов Казанской епархии. Именно при нём были возобновлены службы на церковно-кряшенском языке. Отец Павел являлся самым влиятельным духовным лидером кряшен. В конце 1980-х гг. на волне всеобщего возрождения православия в стране

⁵⁴⁰ The Atheist Bus Campaign: Global Manifestations and Responses. Leiden: Brill, 2017. P. 263.

⁵⁴¹ Илизарова В. В. Этническая идентичность кряшен и институты её поддержания // Этнология. 2012. № 11. С. 86.

⁵⁴² Nation-building and Identities in Post-Soviet Societies: New Challenges for Social Sciences. Münster: LIT Verlag Münster, 2017. P. 67.

он взялся за восстановление православных традиций в кряшенской общине. На протяжении долгого периода являлся духовником Казанской епархии. Под его руководством был восстановлен храм в честь Тихвинской иконы Божией Матери в Казани, ставший духовным центром кряшенской общины⁵⁴³. Отец Павел был продолжателем дела Николая Ильминского, православным миссионером и возглавлял группу по переводу книг Священного Писания на кряшенский язык⁵⁴⁴ (церковно-кряшенский язык, созданный Николаем Ильминским на основе кряшенского говора татарского языка). Протоиерей Павел Павлов был бесспорным авторитетом для всей кряшенской общины, так как, по народному мнению, он лично крестил каждого второго кряшена в Татарстане.

В декабре 2019 года кряшенское сообщество праздновало знаменательную дату – 30 лет с возобновления богослужений на родном языке для кряшен. Именно Павел Павлов возобновил использование церковно-кряшенского языка в церковных службах в 1989 году, что фактически стало одним из символов кряшенского возрождения в современной России. Несмотря на то, что современные кряшены всё меньше используют собственный говор, он по-прежнему выполняет важную идентификационную функцию⁵⁴⁵.

В конце 80-х гг. XX века РПЦ была создана институция под названием «кряшенская духовная миссия», которая сыграла важную роль в деле кряшенского духовного возрождения, включая открытие новых храмов, возобновление служения на церковно-кряшенском языке, переводческую деятельность. Однако, по мнению кряшенской общественности, данная миссия могла бы работать более эффективно. В первую очередь это связано с тем, что катастрофически не хватает священников из кряшен, которые могли бы вести службы на церковно-кряшенском языке. Более полно эту ситуацию описал А. Фокин во время Региональных рождественских чтений «Развитие миссионерства среди кряшен на современном этапе» в городе Заинске в декабре 2015 года, подчеркнув, что «почти 90% населённых пунктов с кряшенским населением не имеют культовых объектов, а, значит, и священнослужителей»⁵⁴⁶.

⁵⁴³ Денисов А. Е. Язык как символ возрождения // Туганайлар. 2019. № 24. 26 декабря. С. 6.

⁵⁴⁴ Казьмина О. Е. Русская православная церковь и новая религиозная ситуация в современной России (этноконфессиональная составляющая проблемы): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Москва, 2007. С. 28.

⁵⁴⁵ Denisov A. «Kryashen Language» As One of the Symbols of Kryashen's Front // International Journal of Engineering and Advanced Technology (IJEAT). 2019. Vol. 9. Issue 1. P. 7467.

⁵⁴⁶ Фокин А. Кряшенская духовная миссия в Татарстане: предназначение и перспективы. URL: <https://www.apn.ru/publications/article34679.htm> (дата обращения: 16.05.2020).

Очевидно, что сейчас крышенское общество намного более секуляризовано, чем в начале XX века: среди крышен очень мало желающих идти в семинарию и связывать свою жизнь с церковным служением. Однако, возможно, РПЦ (а более конкретно – Татарстанской митрополии) стоит привлекать крышенских молодых людей в семинарию по специальным квотам, усиленным стипендиям и гарантией трудоустройства в их родных селениях.

При всём этом, РПЦ рассматривается как главный союзник крышенской общественности, а Казанская организация крышен (следует отличать её от Общественной организации крышен (ООК РТ) – республиканская организация) считается «смутьяном, который только вредит национальному движению, вносит разлад в его ряды, продвигая радикальную повестку»⁵⁴⁷. Таким образом, внутри крышенского движения существуют два лагеря, которые по разному относятся к такому формальному религиозному институту как РПЦ (более узко – к Татарстанской митрополии).

В крышенском национальном движении можно выделить два направления. Первое – умеренное, проводником которого является ООК РТ. Эта общественная организация образовалась в 2007 году и с этого времени сделала очень много для укрепления крышенской этнокультурной идентичности и лоббирования крышенских интересов в органах государственной власти. Но существует оппозиционное ООК РТ течение. Данная фрагментация объясняется итогами переписи населения 2002 и 2010 гг., когда крышены были признаны субэтнической группой татар, тем самым получив частичное внешнее признание. Но если умеренное течение не то что признало это, но согласилось на некоторый статус-кво⁵⁴⁸, на основе которого можно выстраивать умеренную этнополитическую мобилизацию населения в рамках существующего баланса общественно-политических сил, то радикальное крыло движения отвергло частичное признание и требует полного внешнего признания⁵⁴⁹.

Для ООК РТ и большинства крышенского сообщества РПЦ считается союзником. В каких-то вопросах РПЦ даже выступает посредником между ООК РТ и органами государственной власти. Однако стоит признать, что здесь РПЦ отдаляется от выполнения чисто

⁵⁴⁷ Галинбадаева В. В. Концепция исторической памяти крышен в Татарстане: элитарные версии истории и коллективная память // «Телескоп». 2019. № 5(137). С. 13.

⁵⁴⁸ Важно отметить, что ООК РТ не отказалось от тезиса, что «крышены – это отдельный тюркский народ».

⁵⁴⁹ Денисов А. Е. Символы крышенского национального движения в контексте политики признания Чарльза Тейлора // Вестник Пермского университета. Серия: Политология. 2019. № 3. С. 94.

пасторской поддержки своих единоверцев кряшен и предстаёт перед нами как политический институт. Показательно событие, произошедшее 22 января 2020 года, когда митрополит Феофан встретился с председателем правления ООК РТ Иваном Егоровым и главами муниципальных районов Татарстана, которые являются этническими кряшенами в кряшенском приходе Тихвинской иконы Божией Матери. Формально тема встречи заключалась в обсуждении вопросов, касающихся духовного окормления кряшенского населения⁵⁵⁰.

Существует некоторое недопонимание между радикальным крылом кряшенского движения и Татарстанской митрополией. Так, первые выражают недовольство митрополитом Феофаном по поводу того, что он «не хочет решать проблемы кряшен»⁵⁵¹, в частности, выступить инициатором в кампании по переписи населения 2020 года (перенесена на 2021 год) за признание кряшен отдельным от татар народом.

Отдельного внимания заслуживает история с канонизацией Н. И. Ильминского. Мы уже отмечали его особую роль в миссионерской работе с кряшенским населением в середине XX века. Кряшены давно хотят канонизировать Ильминского, и в настоящее время он чтится как местночтимый святой («Кряшенский Апостол»⁵⁵²). Стоит отметить, что здесь нет никакого противоречия. Дело в том, что в христианском мире (в том числе и в России) существовала практика почитания местночтимых святых как в отдельных епархиях, так и в одном конкретном монастыре⁵⁵³. От себя добавим, что это в значительной мере способствует религиозному возрождению в том или ином регионе, так как «свои» святые намного ближе простому населению, чем общегосударственные.

Исходя из этого, и умеренная, и радикальная часть кряшенского движения стремятся как можно скорее канонизировать Н. И. Ильминского, поскольку он неразрывно связан с этнически значимым символом «православия». Это также необходимо для легитимации требований о предоставлении кряшенам права записываться отдельной категорией на следующей переписи населения. Но если

⁵⁵⁰ Митрополит Феофан обсудил с главами районов вопросы развития жизни кряшен Татарстана. URL: https://tatmitropolia.ru/newses/eparh_news/es/kaznews/?id=71887 (дата обращения: 17.05.2020).

⁵⁵¹ И все-таки со Святой горы разрешите вернуться на родину, к церковной ситуации в Татарстане... URL: https://vk.com/kryasheny?w=wall-57462919_2923 (дата обращения: 23.03.2020).

⁵⁵² Исхаков Р.Р. Вклад Н. И. Ильминского в развитие просветительского движения крещённых нерусских народов Волго-Уралья // Гасырлар Авазы. 2015. № 3/4. С. 133.

⁵⁵³ Маркелов А. В. Местночтимые иконы и святые в церковно-общественной жизни Российской провинции второй половины XVII – начала XX в. (на примере Вятской епархии). автореф. дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург, 2011. С. 10.

умеренное крыло движения под руководством ООК РТ не говорит об этом открыто и не настаивает, то оппозиционная часть движения используют это как повод для высказывания претензий руководству Татарстанской митрополии за «преднамеренную неторопливость в канонизации»⁵⁵⁴.

Подводя итоги, вернёмся к исследовательским вопросам, а именно: Какую роль играет религия в процессе активизации этнического потенциала? Если религия является краеугольным камнем этнической (субэтнической) идентичности, ведет ли это к тому, что члены этнической общины будут более религиозными (ультра-православными, ультра-мусульманами)?

Что касается первого вопроса, то, безусловно, религия (в нашем случае – православие) сыграла первостепенную роль в становлении самобытной кряшенской этнокультурной идентичности. Но тут важно отметить, что данный процесс стал возможен лишь благодаря целенаправленной кампании миссионеров во главе с Николаем Ильминским. Более того, можно с уверенностью сказать, что высоких результатов можно было бы не достичь, если бы миссионеры занимались лишь проповедью и навязываем православия кряшенам (печальный опыт конторы новокрещённых дел епископа Луки Конашевича). Значительных результатов удалось достичь благодаря искренней отдаче всех сил служению, решению проблемы образования, литературного языка, что привело к формированию слоя собственной этнической интеллигенции. По результатам социологических опросов, 96,2% кряшен отождествляют себя с православными⁵⁵⁵. Было бы сейчас так при условии, что у кряшен в середине XX века религиозная идентичность была выражена слабо, и они занимали маргинальное положение в структуре православного сообщества? Скорее всего, нет. Вполне вероятно, что религиозный маркер идентичности полностью пропал бы в советское время, и уже никакого религиозного возрождения в конце XX века не случилось бы. Однако поскольку прослеживается прямая корреляция между кряшенским религиозным возрождением и активизацией этнического кряшенского потенциала в рамках нового витка движения, то можно предположить, что сейчас

⁵⁵⁴ Читатели сайта «Православие в Татарстане» могут задать вопросы митрополиту Феофану. URL: https://vk.com/wall-57462919?day=30092018&w=wall-57462919_4785 (дата обращения: 23.03.2020).

⁵⁵⁵ Гармонизация межэтнических и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан. Сборник научных трудов / Т. А. Титова, В. Е. Козлов, Р. Ф. Патеев. Казань: Издательство «Артифакт», 2017. С. 111.

никакого кряшенского субэтнического движения не существовало бы.

Ответ на второй вопрос дадим вкратце: кряшены могут быть не только православными. Те же опросы показали, что атеистами и мусульманами себя признали 1,3% и ещё 2,5% затруднились с ответом⁵⁵⁶. Не стоит также питать больших надежд на 96,2% православных кряшен, так как это декларируемая идентичность. На деле по-настоящему воцерковленных не очень много. Точных данных нет, но можно предположить, что таковых не больше 10–15% от всех православных кряшен⁵⁵⁷. И даже этих людей нельзя причислять к обладающим развитым религиозным сознанием, так как часто можно встретить показательное отмежевание от своих единомыслителей православных татар и русских. Это выражается в нескольких вариантах. Кряшены демаркируются от просто православных татар на основе уже сложившейся этнической идентичности (уходит корнями в разделение православных татар на старокрещёных и новокрещёных). Также кряшены демаркируются от русских через практику создания собственных храмов (приходов), где богослужения ведутся на церковно-кряшенском языке. Это необходимо с целью предотвращения русификации и ассимиляции кряшен русскими⁵⁵⁸.

Таким образом, религиозная идентичность кряшен инструментальна и заложена в основы их внутреннего признания (самосознания). Среди кряшен очень мало ультра-религиозных людей, большинство кряшенского сообщества секуляризировано. Тем не менее, религия остаётся одним из важнейших маркеров этнической идентичности кряшен, благодаря которой в конце XX века стало возможным одновременно и религиозное возрождение, и открытие новой страницы в кряшенском субэтническом движении.

⁵⁵⁶ Гармонизация межэтнических и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан. Сборник научных трудов / Т. А. Титова, В. Е. Козлов, Р. Ф. Патеев. Казань: Издательство «Артифакт», 2017. С. 111.

⁵⁵⁷ Titova T. A. Ethno-Confessional Group of the Kryashens: Transformation of Identity and Modern Ethno-Cultural Processes // *Journal of Sustainable Development*. 2015. Vol. 8. Issue 4. P. 264.

⁵⁵⁸ McKinney S. J. The challenges of the integration of religious minorities: case studies in the EU and Russian Federation // *Research in Religious Studies*. 2017. Vol. 16. Issue 2. P. 84.

ГЛАВА 3

ПЕРСПЕКТИВЫ И ПОТЕНЦИАЛ ИСЛАМСКОГО АКТИВИЗМА В ТАТАРСТАНЕ

3.1 ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ НОРМ ШАРИАТА В СОВРЕМЕННОМ МУСУЛЬМАНСКОМ СООБЩЕСТВЕ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

И. А. Мухаметзарипов

Концептуальные проблемы исследования

При изучении современного мусульманского сообщества в Республике Татарстан актуальным является выяснение места и роли норм шариата в жизни местных мусульман. В первую очередь, среди верующих татар, составляющих большую часть татарстанской исламской уммы. Процессы религиозного возрождения в Татарстане с начала 1990-х гг. неизбежно привели к переоценке роли шариата в общественных отношениях. Речь идет о тех сферах, в которых люди стали применять мусульманские нормы и правила поведения. Шариат («шари'ат», араб. «путь») как разработанная религиозная нормативная система является сложным комплексом религиозных предписаний, включающих обрядовые нормы (ибадат), правила взаимоотношений между мусульманами (муамалат), религиозную догматику (акыйда), этику (ахляк). В шариате в полной мере проявляются ценностно-нормативная (регулятивная) и социально-интегрирующая функции религии. По аналогии со светским законодательством, в шариате выделяют семейную, наследственную, гражданскую, предпринимательскую (хозяйственную), финансовую, уголовную и другие отрасли. Ряд из указанных отраслей (например, мусульманские нормы о преступлении и наказании) не могут применяться в Российской Федерации в силу правовых запретов и ограничений, тогда как отдельные нормы брачно-семейных, наследственных, гражданских, хозяйственных, финансовых взаимоотношений мусульман имеют пусть и не повсеместное, но заметное распространение. Именно данным сферам общественных отношений уделим внимание в настоящем исследовании.

Шариат часто определяют как «мусульманское право» или «исламское право», юридический (т.е. правовой) феномен, совокупность норм и правил «юридического» характера. Также делается различие между шариатом как сводом мусульманских норм (законов) и фикхом как собственно мусульманским правом⁵⁵⁹. Попытки приравнять религиозные нормативные системы к праву делаются и в работах, посвященных иудейской галахе и церковным канонам⁵⁶⁰. На наш взгляд, логичнее отнести религиозные нормативно-регулятивные системы не к праву, а в целом к социальным нормам наравне с обычаями и собственно правом (законами государства). Обычаи функционируют в рамках этнических сообществ или иных социальных групп (субкультур), религиозные нормы – в объединениях верующих, правовые нормы – на территории государств. Между обычаями, религиозными нормами и правом есть сходства (регулирование общественных отношений), различия (право обеспечивается силой государства, а обычаи и религиозные предписания в традиционных этнорелигиозных коллективах – общественным принуждением), тесное взаимодействие (заимствование норм, взаимное подкрепление, обеспечение исполнения), конфликты. Представленная система не нова, но актуальна при изучении особенностей поведения мусульман в современном светском государстве, поскольку предложенная модель, не отрицая регулятивный потенциал обычаев и религиозных норм в сравнении с правом, позволяет понять сложность взаимоотношений между ними в существующей социальной реальности, в которой мусульмане могут самостоятельно выбирать между разными моделями поведения, отдавая предпочтение тем или иным нормам в зависимости от сложившихся обстоятельств.

Следует обратить внимание на соотношение норм и правил, используемых в регулировании общественных отношений. Нормы – это культурные образования, порождаемые людьми в ходе совместной жизни для ее организации в дифференцированные типичные процессы взаимодействия и коммуникации, для установления границ между ними и регулирования их реализации в стандартных формах. Нормативные границы определяются 1) требованиями, предпи-

⁵⁵⁹ Сюкияйнен Л. Р. О правовой природе шариата и его взаимодействию с европейским правом. 15 февраля. 2013. URL: https://pravo.hse.ru/data/2013/02/15/1308280964/Сюкияйнен%20ЛР_О%20правовой%20природе%20шариата%20.модействию%20с%20европейским%20правом.pdf (дата обращения: 15.05.2020); Беккин Р. И. Исламское или мусульманское право? (к вопросу о правовых аспектах исламских финансов) // Проблемы современной экономики. 2013. № 4(48). С. 429–430.

⁵⁶⁰ Broyde M. J. Sharia Tribunals, Rabbinical Courts, and Christian Panels. Religious Arbitration in America and the West. Oxford University Press, 2016. 312 p.

саниями в отношении действий, совершаемых для поддержания, воспроизведения социально и культурно значимых отношений в обществе, и 2) запретами в отношении действий, которые могут разрушить эти отношения. Под правилами понимаются операциональные механизмы реализации норм, т.е. механизмы регулирования деятельности и взаимодействия людей, которые связывают в единую рациональную схему представления об уместности определенных последовательностей действий, актов поведения в стандартных социокультурных ситуациях⁵⁶¹.

Применим данную конструкцию к шариату как религиозной регулятивной системе. Например, норма шариата о возможности вступления в брак мужчины-мусульманина с четырьмя женщинами из числа мусульманок, христианок и иудеек закреплена с момента появления ислама и сохраняется до сих пор в религиозных текстах. Однако механизмы реализации данной нормы могут различаться в зависимости от исторического периода, региона, этнокультурных традиций, законодательства государства, религиозного течения, групповых особенностей, личных предпочтений. Шариат выступает комплексом норм, «теоретической» базой, а правила реализации этих норм определяются большим количеством внешних по отношению к шариату факторов. Поэтому нельзя согласиться с утверждениями о единстве шариата как «юридического» феномена, аналогичного законодательству какого-либо государства. В зависимости от многих условий мы каждый раз имеем дело с различными вариациями шариата (по существу, с «шариатами»). Такая же ситуация наблюдается и в других религиозных регулятивных системах: иудаизме, христианстве, индуизме, буддизме, новых религиозных движениях и др.

В теоретическом плане мы придерживаемся структурно-функционального подхода и опираемся на следующие концепции: Т. Парсонса о четырех основных функциях социальных систем в виде адаптации, целедостижения, интеграции, удержания образца; Т. Лукмана о приватизации религии (в современном обществе общая религиозность не снижается, но изменяется прежний способ существования религии в обществе), Н. Лумана о сохранении за религией ряда специфических функций по мере социокультурного развития других социальных систем. Соответственно, у части мусульманского населения Республики Татарстан сохраняется предпочтение мусульманских норм поведения, но модели поведения в конкретных

⁵⁶¹ Орлова Э. А. Понятийный аппарат культурной антропологии // Социокультурная антропология: История, теория, методология: Энциклопедический словарь / Под ред. Ю. М. Резника. М.: Академический Проект, Культура. Киров: Константа, 2012. С. 370–371.

случаях имеют свою специфику, а татарстанские мусульманские организации адаптируются под сложившиеся условия и изменяют свои функции полностью или в части.

Современные мусульмане далеко не всегда стараются следовать всем нормам шариата. Во-первых, необходимо отличать личную веру от моделей поведения, набора социальных норм. Модели поведения определяются множеством факторов: личными предпочтениями, особенностями социализации, культурой и обычаями, влиянием окружающих людей, государственным законодательством, конкретной ситуацией и т. д. Выбор поведенческих норм может меняться со временем, он может быть избирательным (например, при конфликте между ними), зависеть от моральных или материальных выгод, быть направленным на укрепление или разрушение социальных связей, носить декларируемый или фактический характер. Важную роль играет не только личное вероубеждение, но и наличие или отсутствие общественной огласки: в случае, если есть возможность нарушить декларируемые религиозные нормы и об этом не будет известно окружающим (по меньшей мере, широкому кругу единоверцев), то человек может иногда преступить религиозные запреты, при этом заявляя окружающим о своей приверженности вероучению. Для подтверждения изложенной гипотезы в исследовании приводятся конкретные примеры функционирования некоторых норм шариата среди татарстанских мусульман.

Шариат в рамках религиозных объединений Татарстана

Главной мусульманской религиозной организацией Татарстана, дающей разъяснения по применению норм шариата с точки зрения ханафитского мазхаба (богословско-правовой школы), является Духовное управление мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ). В своей деятельности ДУМ РТ руководствуется Кораном, Сунной и «нормами шариата, выраженными в иджитхаде факихов и улемов, следовавших Корану, Сунне Пророка ... и мазхабу имама Абу Ханифы»⁵⁶². ДУМ РТ контролирует отправление необходимых обрядов имамами своих приходов, консультирует верующих по вопросам ислама, для чего имеет в своем составе Совет улемов (ученых-богословов), возглавляемый муфтием, и Совет казыев (мусульманских судей) во главе с главным казыем. В качестве обычно-религиозного

⁵⁶² Сайт Духовного управления мусульман Республики Татарстан. URL: <http://dumrt.ru/ru/about-us/obschaya-informatsiya> (дата обращения: 12.05.2020).

органа действует Совет старейшин (аксакалов) ДУМ РТ. В республике функции казыев возлагаются на часть мухтасибов (старших имамов муниципальных районов). Всего казиями являются 10 человек – 9 мухтасибов по регионам (Столичный, Северный, Северо-Западный, Юго-Западный, Южный, Юго-Восточный, Восточный, Северо-Восточный, Прикамский) и главный казий РТ. Казьи надзирают за правильностью исполнения обрядов и толкованием вероучения имамами в подведомственных приходах районов Татарстана. По словам главного казьи З. В. Фазлыева, казии как «старшие мухтасибы» являются для других мухтасибов советчиками, помощниками и учителями в организационных делах. Он подчеркивает, что в светском государстве «законы шариата не могут осудить человека, лишиться свободы или имущества». Казьи могут лишь давать советы мусульманам по конкретным случаям⁵⁶³.

Представителями ДУМ РТ издается литература, посвященная актуальным вопросам шариата и фикха (мусульманского правоведения). В частности, это работы специалистов по шариату: ученого секретаря Совета улемов ДУМ РТ Р. М. Нургалева⁵⁶⁴, имама и преподавателя К. Х. Валиуллина⁵⁶⁵ и др. Стоит отметить активную консультационную работу (в том числе дистанционную) начальника отдела ДУМ РТ по вопросам шариата, казьи Казани Б. Р. Мубаракова. Коллектив муфтията, таким образом, активно участвует в выработке моделей поведения, соответствующих, с одной стороны, нормам ислама, а с другой – не противоречащей местным традициям и требованиям законодательства.

В результате длительной и масштабной работы Советом улемов ДУМ РТ 17 января 2019 г. было принято и издано положение об основах проведения мусульманских обрядов имамами на территории Республики Татарстан (тат. «Нигезләмә»)⁵⁶⁶. Данный документ представляет собой сборник правил, отличающийся удобной структурой и достаточно высокой степенью проработки. Все положения пронумерованы и разбиты на разделы, что характерно для уставных

⁵⁶³ Зайни Р. Джалиль хазрат Фазлыев о работе казията. 17 июля 2017. URL: http://www.info-islam.ru/publ/mnenija/intervju/dzhalil_khazrat_fazlyev_o_rabote_kazyjata/4-1-0-24817 (дата обращения: 12.06.2020).

⁵⁶⁴ Нургалеев Р. М. Классическое исламское семейное право. Учебное пособие. Набережные Челны: «Духовно-деловой центр «Ислам Нуры», 2013. 100 с.; Нургалеев Р. М. Наследственное право в исламе. Учебное пособие. Набережные Челны: «Духовно-деловой центр «Ислам Нуры», 2013. 132 с.

⁵⁶⁵ Валиуллин К. Х. Мусульманское хозяйственное право. Учебное пособие. Казань: Издательство АН РТ, 2015. 334 с.

⁵⁶⁶ Узәкләшкән дини оешма – Татарстан Республикасы мөселманнары Диния нәзарәте имам-хатыйблары тарафыннан гыйбадәт кылулар һәм дини йолалар уздыру турында нигезләмә. Казан: Татарстан Республикасы мөселманнары Диния нәзарәте, 2019. 96 б.

документов и внутренних регламентов. Основной текст на татарском языке с приведением молитв на арабском языке с подстрочной транслитерацией на кириллице. «Нигезлэмэ» затрагивает следующие вопросы: 1) основы суннитского вероучения по матуридитской акы-йде и ханафитскому мазхабу с отсылками к работам средневековых богословов Матуриды, Тахави, Насафи, Сабуни, татарских богословов Нового времени Ш. Марджани, Г. Баруди, Т. Ялчыгола; 2) порядок чтения коллективных, пятничных и праздничных намазов с обязательными текстами проповедей; 3) погребальная молитва (жәназа намаз), проведение обряда похорон (омовение тела умершего, обращение в саван, погребение), проведение поминок (мәжлес) на 3-й, 7-й, 40-й день и годовщину смерти, посещение могил (зиярат кылу); 4) пост в месяц Рамадан (ураза), включая вопросы уплаты фидии за пропущенные дни поста, а также милостыни (фитр сәдака); 5) порядок имянаречения (исем кушу); 6) проведение меджлиса (Корьән ашы) в честь переезда в новый дом; 7) внешний вид имама; 8) уплата закята (зәкәт); 9) совершение хаджа (хаж); 10) совершение религиозного брака (никах), порядок развода (талак) и проведения мусульманского арбитража по делам о расторжении брака; 11) уплата алиментов (нәфәка). Как видим, большую часть в регламенте занимают общерелигиозные обряды, меньшую – брачно-семейные дела. С одной стороны, это связано с большей востребованностью первых в сравнении со вторыми, с другой – с необходимостью установления обрядового единообразия в приходах ДУМ РТ. Брачно-семейные вопросы более подробно разбираются в специальных регламентах муфтията и книгах по ханафитскому фикху, поэтому в «Нигезлэмэ» затрагиваются лишь основы.

Кроме ДУМ РТ есть и другие группы, апеллирующие к вариациям шариата в своей деятельности. Их позиции в плане следования нормам шариата могут как совпадать, так и различаться полностью или в части. Это могут быть представители иных мазхабов (к примеру, шафииты из числа выходцев с Северного Кавказа), исламских течений (шииты, различные ответвления суннитов-салафитов, от мадхалитов до приверженцев ваххабизма), последователи сект (файзрахманисты), групп разной степени радикальности (сторонники «Исламского государства Ирака и Леванта», «Джабхат ан-Нусры», «Хизб ут-Тахрир аль-Ислами», последователи «Таблиги Джамаат», учения С. Нурси, Ф. Гюлена и пр.). Кроме того, есть сообщества мусульман-предпринимателей, придерживающиеся правил шариата в ведении финансово-экономической деятель-

ности. Например, Ассоциация предпринимателей-мусульман Российской Федерации (АПМ РФ), возглавляемая бизнесменом А. Р. Шагимардановым и имеющая представительства в Казани и других городах России.

Брачно-семейные, наследственные, обрядовые вопросы

Брачно-семейные нормы ислама являются, пожалуй, основным полем конфликта между «консервативно-патриархальными» и «либерально-эгалитарными» установками в татарстанском обществе. Изначально этот комплекс правил формировался на основе родоплеменного арабского общества периода раннего средневековья, вследствие чего отраженный в ней патриархальный традиционный уклад периодически вступает в противоречие с жизнью современного общества. Конечно, ислам по мере распространения и столкновения с другими народами и культурами в известных пределах адаптировался к местным особенностям (например, в ханафитском мазхабе, распространенном у татар, допускается использование обычаев – «урф»), но следует учитывать схожесть социальных отношений и экономического уклада того времени: патриархальная семья, общинный строй, сочетание феодального натурального хозяйства и торговли. Однако теперь общество устроено по-другому. Урбанизация и индустриализация во многих регионах мира разрушили или разрушают традиционные сообщества. Современные богословы пытаются разрешить возникающие противоречия на основе толкования Корана и хадисов, их реинтерпретации. Среди религиозных профессионалов и рядовых верующих наблюдается широкий спектр взглядов на место и роль религиозных норм в повседневной жизни: от стремления соблюдать все предписания до отказа от них. Встречаются, к сожалению, и радикальные проявления в виде фундаменталистских экстремистских объединений, течений, сект⁵⁶⁷.

В сравнении, к примеру, с республиками Северного Кавказа, в Татарстане заметно преобладание городского населения над сельским⁵⁶⁸. При этом нет труднодоступных в транспортном отношении сельских поселений, они находятся недалеко от городов, обладают достаточно развитой инфраструктурой. Татарские села часто со-

⁵⁶⁷ Якупов В. М. Неофициальный Ислам в Татарстане: движения, течения, секты. Казань: Изд-во «Иман», 2003. С. 11–13, 19, 21–23.

⁵⁶⁸ Оценка численности постоянного населения на 1 января 2020 г. и в среднем за 2019 г. // Федеральная служба государственной статистики. URL: <https://www.gks.ru/folder/12781> (дата обращения: 03.06.2020).

седствуют с поселениями других этнических групп, отличающихся по вероисповеданию (русскими, чувашскими, удмуртскими и др.). По мере расширения с XVI века российского государства, территория Татарстана постепенно превратилась в часть центрального региона страны, хотя изначально была периферийной по отношению к Московскому царству. Это сказывалось и на брачно-семейных нормах. Так, на татар-мусульман до 1917 г. распространялся общий брачный возраст 18 лет для мужчин, и 16 лет – для женщин, тогда как на Северном Кавказе, включенном в состав России гораздо позднее, царским правительством вступление в брак допускалось с 15 лет для мужчин, и 13 лет – для женщин⁵⁶⁹. В советский период произошла стремительная урбанизация татарского населения, распад сельских общин, расширилось участие женщин в общественной и трудовой деятельности, произошел переход к нуклеарной эгалитарной семье, увеличилось число межнациональных браков. Все это стало причиной уменьшения различий в моделях поведения между татарами и окружающими народами. Ислам стал восприниматься большинством населения не как система общественных правил, а как личное вероубеждение и система обрядов, необходимых на наиболее значимых этапах жизни (имянаречение, брак, похороны и др.). Поведение же в семейной сфере, в области имущественных и экономических отношений перестало выделяться на фоне других культур.

Сегодня Духовным управлением мусульман Республики Татарстан установлены единые правила заключения и расторжения верующими религиозных браков, выплаты махра (брачного дара), ведения метрических книг; используются единые образцы свидетельств о никахе и имянаречении⁵⁷⁰. Казыи и имамы, многие из которых прошли курсы медиации, разрешают споры между супругами, оформляют разводы по шариату, дают консультации по наследственным вопросам. Разрешение дел происходит на началах добровольности⁵⁷¹. При расторжении брака возможно участие специальных арбитров (хакимов) из числа членов комиссий по сохранению семей при казыхатах ДУМ РТ; имеется телефон доверия для мусульман, столкнувшихся

⁵⁶⁹ Мухаметзарипов И. А. Функционирование шариата в округе Оренбургского Магометанского Духовного Собрания в конце XVIII – начале XX вв. Казань: Изд-во «Яз» АН РТ, 2012. С. 46–47.

⁵⁷⁰ В ДУМ РТ выпустили новый единый образец свидетельств о никахе и имянаречении. 19 марта 2019. URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_21828.html (дата обращения: 30.05.2020).

⁵⁷¹ Полевые материалы автора. Интервью с мухтасибами районов Татарстана. Апрель 2019 г., ноябрь 2019 г.

с семейными проблемами⁵⁷². Расторгнутый по законам Российской Федерации брак признается действительным разводом⁵⁷³.

В целом ДУМ РТ успешно справляется с регулированием брачно-семейных вопросов верующих в пределах своих полномочий и ресурсов. Например, в 2018 г. Совет казыев ДУМ РТ рассмотрел более 500 обращений, включая семейные дела, более 900 человек получили дистанционную консультацию⁵⁷⁴. Казьи, имамы и хакимы в своих решениях стараются соблюдать светское законодательство, учитывают местные обычаи и требования времени, тем самым адаптируя религиозные институты и нормы к современности, актуализируя предписания ислама в татарстанском обществе.

В казьят Татарстана поступает много обращений по вопросам семейного права (по свидетельству главного казьи, в день может быть по 10–12 человек). К примеру, женщина хочет развестись по причине того, что мужчина не исполняет обязанности мужа, главы семейства. Если после обращения к казью по месту жительства проблема не решается, то вопрос передается на рассмотрение казьи Казани. Если пара вновь не приходит к согласию, то их направляют к главному казью. Каждый второй вторник месяца у казьи проводятся специальные собрания, где рассматриваются подобные вопросы⁵⁷⁵.

Когда речь заходит о шариатских семейных нормах, сразу поднимается вопрос о многоженстве. У татар-мусульман до 1917 г. полигамия (полигиния) хоть и была разрешена российским гражданским законом, встречалась в основном среди состоятельных верующих: предпринимателей, представителей духовенства, военных. Большая часть населения, состоявшая из крестьян, жила в моногамных браках, причем женщина принимала участие в хозяйственной жизни земледельческой общины, что в некоторой степени повышало ее статус благодаря большему экономическому вкладу, чем, к примеру, у мусульман на Аравийском полуострове. В советский период официально был разрешен только моногамный брак, что не противоречило традиции татар-мусульман. В частности, это признал IV Всероссийский Форум татарских религиозных деятелей, указавший:

⁵⁷² Как сохранить семейные ценности? Взгляд из муфтията. 22 марта 2018. URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_19838.html (дата обращения: 11.05.2020).

⁵⁷³ Узәкләшкән дини оешма – Татарстан Республикасы мөселманнары Диния нәзарәте имам-хатыйблары тарафыннан гыйбадәт кылугар һәм дини йолалар уздыру турында нигезләмә. Казан: Татарстан Республикасы мөселманнары Диния нәзарәте, 2019. 93 б.

⁵⁷⁴ В Галиевской мечети обсудили роль современной мусульманки в семье и умме. 6 марта 2019. URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_21769.html (дата обращения: 13.05.2020).

⁵⁷⁵ Зайни Р. Джалиль хазрат Фазлыев о работе казьиата. 17 июля 2017. URL: http://www.info-islam.ru/publ/mnenija/intervju/dzhilil_khazrat_fazlyev_o_rabote_kazyjata/4-1-0-24817 (дата обращения: 12.05.2020).

«Традиционная татаро-мусульманская семья моногамна. Несмотря на безусловно патриархальный характер татаро-мусульманской семьи, в традиции татарского народа, роль женщины всегда была высока как в семейной, так и в общественной жизни социума»⁵⁷⁶.

По данным современных опросов, 87% населения Российской Федерации считают полигамию недопустимой⁵⁷⁷. В Татарстане исследования дали аналогичные результаты: 85% высказались против подобных браков⁵⁷⁸. Президент Республики Татарстан Р.Н. Минниханов несколько раз публично неодобрительно высказывался по поводу легализации многоженства⁵⁷⁹.

Многоженство отдельными верующими в мусульманской общине Татарстана практикуется, однако ситуации могут быть разными. По большей части это религиозные браки с двумя женами, реже – с тремя, часто с первой женой союз зарегистрирован в органах ЗАГС. Это могут быть: 1) полигамные браки по традиционному образцу, когда мужчина старается равно обеспечить всех своих жен (распространены обычно среди состоятельных граждан; вторыми женами могут быть разведенные женщины с детьми); 2) прикрытие распадающегося брака, когда первая жена фактически не проживает с мужем или отношения сводятся лишь к выполнению домашних обязанностей; 3) временное сожителство на новом месте проживания, что характерно для трудовых мигрантов, часто без ведома первой жены⁵⁸⁰. ДУМ РТ многоженство, при условии соблюдения норм шариата и местных традиций, не осуждает⁵⁸¹, но при этом рекомендует регистрировать

⁵⁷⁶ Ислам и татарский мир: концептуальные основы развития (Концепция принята на IV Всероссийском Форуме татарских религиозных деятелей, Казань, 23–25 мая 2013). Казань, 2013. С. 29–30. URL: <http://dumrt.ru/ru/concept> (дата обращения: 12.05.2020).

⁵⁷⁷ ВЦИОМ: Многоженство одобряет лишь каждый десятый житель России. 2 июня 2015. URL: <http://lifenews.ru/news/154934> (дата обращения: 12.05.2020).

⁵⁷⁸ Роль второго плана. Почему в Татарстане популярна идея многоженства. 2 июня 2015. URL: https://kazan.aif.ru/society/details/rol_vtorogo_plana_kak_v_tatarstane_boryuetsyas_taynym_mnogozhenstvom (дата обращения: 14.05.2020).

⁵⁷⁹ Рустам Минниханов: «Многоженство я не поддерживаю». 20 мая 2015. URL: <http://kazanfirst.ru/online/46652> (дата обращения: 15.05.2020).

⁵⁸⁰ Кадырова Л. «Узаконивание многоженства нужно для защиты прав женщин». 30 сентября 2019. URL: <https://kazanfirst.ru/articles/500721> (дата обращения: 15.05.2020); Рахматуллина К. «Многоженство и полигамная семья – это целая система»: откровения женщины о жизни в статусе второй жены. 19 июля 2019. URL: <https://sntat.ru/news/society/19-07-2019/mnogozhenstvo-i-poligamnaia-semya-eto-tselaya-sistema-otkroveniia-zhenschiny-o-zhizni-v-statuse-vtoroy-zheny-5648642> (дата обращения: 15.05.2020); Татарстан о многоженстве: «Он с нами восемь дней в месяц». 12 сентября 2018. URL: <https://bulgartimes.com/on-s-nami-vosem-dnej-v-mesyats/>.

⁵⁸¹ Ахметзянова Д. Камиль Самигуллин: «Гуманный закон России против многоженства лишает 10 млн. женщин права быть чьей-то женой». 30 июня 2016. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/35400> (дата обращения: 12.05.2020); Муфтий Татарстана выступил за многоженство. 22 февраля 2020. URL: <https://inkazan.ru/news/society/22-02-2020/muftiy-tatarstana-vystupil-za-mnogozhenstvo> (дата обращения: 12.05.2020).

религиозный брак в органах ЗАГС для придания ему юридической силы и обеспечения прав супругов (т.е. речь идет о предпочтительности моногамных отношений)⁵⁸².

В России легализация полигамии нарушает ряд основополагающих принципов действующего законодательства. Прежде всего это касается принципа равенства полов. Равенство прав и обязанностей мужчины и женщины является одним из главных преимуществ российского права, закономерным итогом развития российского общества. Что бы ни говорили некоторые лидеры религиозных общин, проживание в Российской Федерации оставляет за женщинами-мусульманками право свободного выбора – следовать нормам шариата или светским законам. И когда речь заходит о судьбе детей при разводе, имущественных отношениях (например, алиментных обязательствах, разделе совместно нажитого имущества, наследстве), то, как правило, российские мусульманки предпочитают нормы российского Семейного и Гражданского кодексов, предоставляющих женщинам равные права с мужчинами. Особенно это актуально, когда современные социально-экономические условия позволяют женщине наиболее полно реализовать свой творческий, профессиональный и предпринимательский потенциал в обществе. Многие женщины зарабатывают наравне с мужчинами, заботясь не только о домашнем очаге, но и о финансовом благополучии семьи. Даже отказ некоторых российских мусульманок от реализации своих прав по закону оставляет за ними главное право – право свободного выбора, чего не наблюдается в странах с шариатской системой, например, в Саудовской Аравии.

Неприятие некоторыми группами мусульман официальной регистрации брака через органы ЗАГС представляет особую проблему. В шариате брак представляет собой гражданско-правовую сделку, которая заключается сторонами без участия каких-либо официальных лиц со стороны государства или духовенства. Между тем, официальный брак является одним из средств защиты женщины и прав ее ребенка. Перед мусульманским сообществом России в настоящий момент стоит задача не в пропаганде многоженства, а в укреплении моногамных семей мусульман, донесении информации о необходимости регистрации браков в ЗАГСе после проведения обряда никаха. К сожалению, никах (мусульманское бракосочетание) может становиться прикрытием фактического сожительства, своего рода

⁵⁸² Узәкләшкән дини оешма – Татарстан Республикасы мөселманнары Диния нәзарәте имам-хатыйблары тарафыннан гыйбадәт кылулар һәм дини йолалар уздыру турында нигезләмә. Казан: Татарстан Республикасы мөселманнары Диния нәзарәте, 2019. 80 б.

«временным добрачным союзом», не влекущим каких-либо обязательств для сторон. Часто потерпевшей стороной в таких отношениях остаются женщины и молодые девушки.

Другой проблемой являются браки с несовершеннолетними. Согласно некоторым мусульманским священнослужителям и богословам, такой возраст наступает примерно с 9 лет. В Татарстане было зафиксировано несколько подобных случаев. С 15-летней девочкой-татаркой сожительствовал взрослый сын проповедника из мечети «Тауба» г. Набережных Челнов А. И. Галяутдинов. Никах был заключен с одобрения его отца, И. Ш. Галяутдинова⁵⁸³. В 2012 г. СМИ сообщали о двух сестрах из мусульманской семьи в г. Нижнекамске. Родители девочек выдали одну из них после 9 класса за 30-летнего турка, а другую в 17 лет отдали за другого иностранца. Кроме того, 12-летнюю уроженку Нижнекамска с благословения отца выдали за 42-летнего мусульманина, который увез девочку в Саудовскую Аравию⁵⁸⁴. В 2019 г. произошел случай женитьбы 29-летнего местного верующего на 13-летней жительнице в селе Лашманка Черемшанского района республики⁵⁸⁵. Перечисленные факты зачастую связаны с установками консервативных групп.

В последнем примере 2019 г. (никах в Черемшанском районе) произошло столкновение трех видов норм: шариатских (дозволение брака до достижения 18 лет), традиционных (общепринятых в современном татарском обществе, признающих необходимость прохождения девушкой определенного этапа социализации, совпадающего с получением среднего общего образования), правовых (достижение возраста 18 лет по общему правилу). Соответственно несколько групп интересов использовали выгодные им в определенной ситуации нормы. При оформлении религиозного брака жених (Р. Салихов) и мама девушки, очевидно, обосновывали свое поведение нормами шариата. После того, как история получила огласку и, наряду с общественным порицанием, появилась угроза уголовного преследования⁵⁸⁶, мама девушки стала отрицать факт

⁵⁸³ Скандал в мечети «Тауба». 1 марта 2011. URL: http://www.chelnyltd.ru/?page=tema_nomera&id=Skandal_v_mecheti_Tauba; Сноха имама попала в больницу. 4 мая 2010. URL: <http://www.chelnyltd.ru/archive/news/tema-nomera/posts/snoha-imama-popala-v-bolnitsu.html> (дата обращения: 12.05.2020).

⁵⁸⁴ Таштимирова Э. Ваххабитские жены // Ваша газета. 2012. 8 августа. № 32 (965). С. 7.

⁵⁸⁵ Гусева А. Черемшанский прецедент: следком изучает никах 13-летней сельчанки и «народного имама». 15 ноября 2019. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/446202> (дата обращения: 12.05.2020).

⁵⁸⁶ По ст. 134 УК РФ за половое сношение и иные действия сексуального характера с лицом, не достигшим шестнадцатилетнего возраста.

каких-либо брачных отношений и назвала никах «фиктивным», якобы проведенным для изучения девушкой Корана наедине с «учителем» (т.е. женихом) без сопровождения взрослых родственников. Когда на допросе жених и невеста признались, что половые отношения имели место, адвокат жениха Р. О. Нагиев заявил о необходимости законодательного снижения возраста вступления в половые отношения⁵⁸⁷. Таким образом, в зависимости от ситуации выбирались те модели поведения и та аргументация, которые были выгодны участникам событий и направлены на достижение собственных целей. ДУМ РТ осудило ранний брак в Черемшанском районе, сославшись на закрепленное в «Нигезлэмэ» правило: обязательное достижение совершеннолетия обеими сторонами перед проведением мусульманского брачного обряда⁵⁸⁸.

Среди мусульманских интеллектуалов Татарстана есть критики непоследовательной, по их мнению, политики ДУМ РТ по отношению к бракам несовершеннолетних. Так, бывший первый заместитель муфтия Р. Г. Батров считает, что в издаваемой ДУМ РТ литературе по мусульманскому семейному праву авторам не следует избегать вопроса о допустимом возрасте вступления в брак, и призывает отказаться от средневекового толкования шариатских норм. В частности, он обращает внимание на недостатки в работах специалистов по шариату Р. М. Нургалеева и Р. А. Адыгамова⁵⁸⁹, бывшего муфтия И. А. Файзова⁵⁹⁰. Полагаем, что в книгах по шариату, издаваемых в России, действительно следует делать соответствующие примечания с отсылками на мнение современных богословов, местные традиции и требования отечественного законодательства.

Среди татарских религиозных деятелей были и представители крайних точек зрения на брачно-семейные отношения, иногда прямо расходящихся с установлениями шариата. Так, бывший имам из г. Чистополь Н. М. Мофлюхун (1931–2012), призывая татар жить по законам Аллаха и не дружить с немусульманами, неверующими, лицемерами и язычниками, а также не уподобляться им, считал, что

⁵⁸⁷ Кириллова Р., Аксенов Е. А если это любовь? ... Адвокат матери 14-летней школьницы из Татарстана, которую выдали замуж по законам шариата, считает, что в России пора менять Уголовный кодекс. 18 ноября 2019. URL: <http://www.evening-kazan.ru/articles/a-esli-eto-lyubov-advokat-materi-14-letney-shkolnicy-iz-tatarstana-kotoruyu-vydali-zamuzh-po-zakonom-shariata-schitaet> (дата обращения: 12.05.2020).

⁵⁸⁸ Муфтий Татарстана прокомментировал никах 29-летнего мужчины со школьницей. 19 ноября 2019. URL: <https://kazanfirst.ru/news/504539> (дата обращения: 17.05.2020).

⁵⁸⁹ Батров Р. Г. «Осталась ли педофилия лишь в средневековых книгах ислама?». 8 апреля 2017. URL: <https://www.business-gazeta.ru/blog/342327> (дата обращения: 17.05.2020).

⁵⁹⁰ Батров Р. Г. «Сколько волка мракобесия ни корми, он все равно смотрит в лес атавизмов прошлого...». 29 июня 2019. URL: <https://www.business-gazeta.ru/blog/429777> (дата обращения: 17.05.2020).

недопустимы браки татар-мусульман с немусульманами. Особенно он предостерегает от браков с русскими, считая, что тем самым исчезает вера и происходит обрусение⁵⁹¹. Запрет Н. М. Мофлюхунова противоречит шариату, допускающему браки мужчин-мусульман с женщинами из числа «людей Писания», т. е. с христианками и иудейками. Полагаем, что на имама в период написания книги оказывали влияние переживания за судьбу татарского народа, языка и культуры в условиях урбанизации и распада сельских общин в период второй половины XX в.

Наследственные отношения у современных татар-мусульман отличаются от дореволюционного периода. Если до 1917 г. раздел имущества производился в целом по нормам шариата (хотя в некоторых случаях завещание могло иметь приоритет перед шариатскими долями, особенно если наследники не оспаривали волю завещателя⁵⁹²), то уже в советский период доли стали распределяться в равной степени вне зависимости от пола и вероисповедания, а завещание перестало быть ограничено 1/3 наследства.

Наследованию по шариату посвящены работы как современных татарских ханафитских авторов⁵⁹³, так и приверженцев салафизма⁵⁹⁴. Причем салафитский татарский автор И. Ш. Галаятдинов, бывший имам набережночелнинской мечети «Тауба», в своей работе прямо предостерегает единоверцев от «неправильного» раздела наследства: «Еще при этом есть такое обстоятельство, что если имущество остается кому-то неправильным путем, то оно будет для него запретным (харам). И в таком случае, у такого человека Аллах не будет принимать его мольбу, и этот человек будет считаться несправедливым (залим). И от этого его путь в Рай не будет облегчен»⁵⁹⁵. Изучение науки мусульманского наследственного права, согласно И. Ш. Галаятдинову, является «фард гайн», т. е. обязательным для всех мусульман, так как на сегодняшний день знатоков наследственного права в Татарстане мало. Неизучение он рассматривает как грех, а изучение наследственного права и применение его в обществе «является признаком того, что в данном обществе применяются законы Аллаха»⁵⁹⁶. Заметим, что современный ханафитский автор

⁵⁹¹ Мофлихун Нурулла Арыслани. Вәгазь-нәсыйхәт китабы. Казан, 1996. Б. 41–43.

⁵⁹² Мухаметзарипов И. А. Функционирование шариата в округе Оренбургского Магометанского Духовного Собрания в конце XVIII – начале XX вв. Казань: Изд-во «Яз» АН РТ, 2012. С. 100–141.

⁵⁹³ Нургалеев Р. М. Наследственное право в исламе. Учебное пособие. Набережные Челны: «Духовно-деловой центр «Ислам Нуры», 2013. 132 с.

⁵⁹⁴ Галаятдин И. Наследство. Эр-Рияд: IslamHouse.com, 2009. 96 с.

⁵⁹⁵ Там же. С. 1.

⁵⁹⁶ Там же. С. 3–4.

Р. М. Нургалеев таких призывов к единоверцам не делает, оставляя наследственные вопросы на усмотрение самих мусульман⁵⁹⁷.

Главный казый Татарстана З. В. Фазлыев подтверждает факты обращения мусульман в казыят по вопросам наследования по шариату. Иногда семейные отношения пересекаются с наследственными делами. К примеру, если у мужчины-мусульманина две жены и брак с одной из них зарегистрирован официально в органах ЗАГС. В таком случае «законная» жена наследует часть имущества умершего мужа, а в случае развода – имеет право на половину совместно нажитого имущества. Вторая же жена может оказаться в роли «использованной и выброшенной «игрушки»». Поскольку по шариату такое же право предоставлено и второй жене, казыи выносят решение по шариату, учитывая требования второй жены. Для избежания подобных ситуаций главный казый советует составлять «никах-договора» (т. е. мусульманские брачные договоры). Планировалась разработка единой формы договора, заключаемого в случаях многоженства, в том числе для мусульман-предпринимателей⁵⁹⁸. Как видим, казыят республики, сталкиваясь с неурегулированными ситуациями в сфере брачных отношений мусульман, пытается гарантировать права женщин, используя как нормы шариата, так и светские контрактные формы.

В свою очередь, заметим, что раздел наследства по шариату в Татарстане менее востребован, чем на Северном Кавказе. Например, факты составления завещаний по шариату (васыят) практически не отмечаются в решениях светских судов в РТ, тогда как в северокавказских республиках (Дагестан, Чечня) подобное встречается⁵⁹⁹. Это говорит о том, что у большинства татар светское законодательство о наследовании не вступает в противоречие со сформировавшимися моделями поведения и не требует дополнительного религиозного подкрепления.

⁵⁹⁷ Нургалеев Р. М. Наследственное право в исламе. Учебное пособие. Набережные Челны: «Духовно-деловой центр «Ислам Нуры», 2013. С. 5–6.

⁵⁹⁸ Зайни Р. Джалиль хазрат Фазлыев о работе казыята. 17 июля 2017. URL: http://www.info-islam.ru/publ/mnenija/intervju/dzhalil_khazrat_fazlyev_o_rabote_kazyjata/4-1-0-24817 (дата обращения: 09.05.2020).

⁵⁹⁹ См.: Решение Казбековского районного суда Республики Дагестан № 2–156/20192–156/2019 М-89/2019 М-89/2019 от 23 апреля 2019 г. по гражданскому делу № 2–156/2019; Решение Левашинского районного суда Республики Дагестан № 2–11/20192–332/2018 от 14 января 2019 г. по гражданскому делу № 2–11/2019; Решение Хасавюртовского городского суда Республики Дагестан № 2–970/20172–970/2017 М-999/2017 М-999/2017 от 5 декабря 2017 г. по гражданскому делу № 2–970/2017; Решение Акушинского районного суда Республики Дагестан № 2–168/20152–168/2015 М-156/2015 М-156/2015 от 29 сентября 2015 г. по гражданскому делу № 2–168/2015; Решение Гудермесского городского суда Чеченской Республики № 2–1411/20132–4/2014 от 11 июня 2014 г. по гражданскому делу № 2–1411/2013; Решение Гудермесского городского суда Чеченской Республики по гражданскому делу № 2–1003/20132–1003/2013 М-1086/2013 М-1086/2013 от 7 июня 2013 г.

В плане соблюдения обрядов, норм шариата и действующего законодательства примечательным является ситуация 2012 г., когда между чиновником Исполнительного комитета г. Казани А. И. Салиховым и имамом городской мечети «Марджани» М. Т. Залялетдиновым возник конфликт по поводу могилы отца А. И. Салихова, купившего при жизни себе участок под могилу на мусульманском кладбище рядом с городом. А. И. Салихов установил на могиле отца надгробный памятник с указанием имени, дат жизни и смерти, изображением покойного. Администрация кладбища, возглавляемая имамом М. Т. Залялетдиновым, попыталась самостоятельно убрать установленный памятник, а затем залила изображение смолой и заклеила портрет листом бумаги. В ответ А. И. Салихов потребовал возбудить уголовное дело, обвинив работников кладбища в вандализме и осквернении могил. М. Т. Залялетдинов же сослался на шариат, согласно которому изображения людей, животных и птиц на могильных памятниках запрещаются. По его утверждению, отец А. И. Салихова при покупке места на кладбище ознакомился с правилами захоронений, в которых прописаны мусульманские правила⁶⁰⁰. Стоит отметить, что правила ДУМ РТ о погребении усопших мусульман 2019 г. также не допускают размещение на могильных памятниках фото, а также изображений в виде гипсовой, цементной лепнины (п. 13.5 раздела 13 «Погребение умершего»)⁶⁰¹.

Прокуратура не стала возбуждать уголовное дело, и А. И. Салихов обратился в районный суд, который обязал Исполнительный комитет г. Казани определить порядок деятельности кладбища. В результате был принят «Порядок деятельности вероисповедальных кладбищ города Казани» (утв. постановлением Исполнительного комитета г. Казани № 693 от 16 февраля 2015 г.). Данный нормативный акт регулирует особенности погребения и перезахоронения умерших одной веры на территории всех вероисповедальных кладбищ г. Казани и призван защитить право верующих быть погребенными рядом с ранее захороненными той же веры по соответствующим религиозным канонам (обычаям). Захоронение на вероисповедальном кладбище умерших другой веры (конфессии) не допускается (п. 1.1 Порядка). Отдельными разделами определяется

⁶⁰⁰ Тимериева А. Памятник раздора. 14 февраля 2012. URL: <http://m.intertat.ru/ru/eto-interesno/item/2574-pamyatnik-razdora.html> (дата обращения: 18.05.2020).

⁶⁰¹ Үзәкләшкән дини оешма – Татарстан Республикасы мөселманнары Диния нәзарәте имам-хатыйблары тарафыннан гыйбадәт кылулар һәм дини йолалар уздыру турында нигезләмә. Казан: Татарстан Республикасы мөселманнары Диния нәзарәте, 2019. 44 б.

порядок деятельности мусульманских, иудейских, православных кладбищ⁶⁰².

Муниципальные власти Казани, как следует из положений Порядка, согласились с доводами мусульманского духовенства. На мусульманских намогильных памятниках запрещается изображать умершего (в виде рукотворного портрета, гравировки, фотографии, статуи и т. д.), размещать изображения животных и птиц (п. 2.7). Захоронение покойного и посещение кладбища должны соответствовать нормам шариата (п. п. 2.1–2.10). Более того, мусульманам не рекомендуется устанавливать дорогие памятники во избежание поклонения умершему и зависти со стороны посетителей (п. 2.7 Порядка).

Интересно, что кроме мусульманских кладбищ в Татарстане существуют и обычные татарские кладбища, на которых вышеуказанные религиозные нормы не распространяются и люди могут хоронить своих близких согласно обычаям, частично сформировавшимся еще в советский период (например, похороны могут проводиться с участием муллы, с проведением мусульманских обрядов, однако на могильном памятнике размещение изображения умершего допускается).

Заметим, что п. 2.9 Порядка в первоначальной редакции запрещал захоронение на мусульманском кладбище террористов; насильников; умерших, совершивших при жизни тяжкие преступления; людей, умерших от алкогольного и наркотического опьянения. Однако прокуратура г. Казани обратила внимание на нарушение данной нормой федерального законодательства, которое гарантирует каждому человеку погребение после смерти. ДУМ РТ также заявило, что запрет на захоронение определенных групп лиц на мусульманских кладбищах шариатом не предусмотрен⁶⁰³. В итоге 23 сентября 2015 г. данный пункт был признан Исполкомом г. Казани утратившим силу.

Регламентация ДУМ РТ совершения обрядов (пятничная молитва, никах, имянаречение, похороны, меджлисы и др.) во время опасных эпидемий (в частности, на период распространения коронавируса в 2020 г.) демонстрирует умение муфтията республики своевременно реагировать на актуальные вызовы и соотносить религиозные нормы с общественными потребностями, при случае изменяя или дополняя их. Так, коллективные молитвы в мечетях сокращались

⁶⁰² Порядок деятельности вероисповедальных кладбищ города Казани (утв. постановлением Исполнительного комитета г. Казани № 693 от 16 февраля 2015 г.) // Сборник документов и правовых актов муниципального образования г. Казани. 26 февраля 2015. № 7(288). С. 45–50.

⁶⁰³ Прокуратура Казани разрешила захоронение террористов по мусульманским канонам. 17 октября 2015. URL: <http://posredi.ru/prokuratura-kazani-snyala-zapret-na-zahoronenie-terroristov.html> (дата обращения: 12.05.2020).

и в дальнейшем полностью отменялись согласно санитарным предписаниям; проведение обрядов имамами прекращалось, верующих призывали отказаться от традиционного религиозного приветствия в виде рукопожатий и объятий, а чтение зауспокойной молитвы по умершим от болезни мусульманам допускалось и в случае их погребения без омовения⁶⁰⁴.

Спорным моментом стало ношение хиджабов ученицами в общеобразовательных школах. С 1 сентября 2013 г. после вступления в силу Федерального закона «Об образовании в Российской Федерации»⁶⁰⁵ субъектам РФ было предоставлено право на установление единой школьной формы для учащихся. Пункт 2 ст. 38 Закона предусматривает, что государственные и муниципальные образовательные учреждения общего образования устанавливают требования к одежде обучающихся в соответствии с типовыми требованиями, утвержденными соответствующими органами государственной власти субъектов РФ. В некоторых регионах (в частности, Ставропольском крае⁶⁰⁶, Республике Мордовия⁶⁰⁷), был введен запрет на ношение внутри помещений государственных и муниципальных школ головных уборов (в том числе платков), а также какой-либо религиозной одежды. В Татарстане, равно как в Башкортостане, Дагестане, ношение мусульманских женских платков (хиджабов) не было прямо запрещено. Интересно, что в Чеченской Республике повседневная школьная одежда для девочек и девушек включает, кроме всего прочего, головной убор (платок)⁶⁰⁸. Учитывая состав

⁶⁰⁴ В ДУМ РТ приняты меры по профилактике распространения коронавируса в религиозных учреждениях РТ. 18 марта 2020. URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_23917.html; Как хоронить мусульманина, который умер от коронавируса? Ответы на вопросы от Камиля хазрата Самигуллина. 8 апреля 2020. URL: <https://islam-today.ru/veroucenie/vopros-otvet/kakhoronit-musulmanina-kotoryj-umer-ot-koronavirusa> (дата обращения: 12.05.2020); Батров Р.Г. «Российские муфтияты поспорили из-за коронавируса». 11 апреля 2020. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/464693> (дата обращения: 19.05.2020).

⁶⁰⁵ Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 N273-ФЗ.
⁶⁰⁶ Постановление Правительства Ставропольского края от 31 октября 2012 г. № 422-п «Об утверждении Основных требований к школьной одежде и внешнему виду обучающихся в государственных общеобразовательных учреждениях Ставропольского края и муниципальных общеобразовательных учреждениях муниципальных образований Ставропольского края». URL: http://www.garant.ru/hotlaw/stav_real/429724/#ixzz4Xz1M4smh (дата обращения: 19.05.2020).

⁶⁰⁷ Постановление Правительства Республики Мордовия от 12 мая 2014 г. № 208 «Об утверждении Основных требований к школьной одежде и внешнему виду обучающихся в государственных общеобразовательных организациях Республики Мордовия и муниципальных общеобразовательных организациях Республики Мордовия». URL: <http://www.garant.ru/hotlaw/mordovia/544696/#ixzz4Xz20ml30> (дата обращения: 12.05.2020).

⁶⁰⁸ Постановление Правительства Чеченской Республики от 11 июля 2013 г. № 168 «Об утверждении Основных требований к школьной одежде и внешнему виду обучающихся в государственных и муниципальных общеобразовательных учреждениях Чеченской Республики». URL: <https://rg.ru/2013/09/11/chechnya-post168-reg-dok.html> (дата обращения: 19.05.2020).

населения Чеченской Республики (чеченцы по переписи 2010 г. составляют 95,08%), требование о ношении платка ученицами отражает превалирующие на данной территории национальные и религиозные традиции. Таким образом, Татарстан в этом вопросе занял срединную позицию, не запрещая ношение хиджабов в школах, но и не устанавливая платки в качестве обязательного элемента формы. Платки отнесены к аксессуарам, дополняющим общую форму для девочек. Лишь указывается, что в «целях обеспечения светского характера образования» внешний вид и одежда «должны соответствовать общепринятым нормам классического стиля и носить светский характер», а также «не допускается ношение атрибутов одежды, закрывающих лицо»⁶⁰⁹, т.е. речь идет, в том числе, о запрете никабов. Все это отражает доминирующие в татарстанском обществе представления о традиционных моделях поведения, сочетающих в себе как религиозные представления, сохранившиеся с дореволюционного периода, так и светские нормы, формировавшиеся уже в советское и постсоветское время.

Экономические отношения (исламские финансы, банкинг, предпринимательство)

В 1990–2000-х гг. в мусульманском сообществе России возросла активность предпринимателей, и все чаще стали звучать идеи о необходимости формирования и расширения исламского сегмента экономики. Раздел 7.6 «Мусульмане в экономической системе России» Социальной доктрины российских мусульман гласит: «Запрет на ссудно-процентные операции подтолкнул мусульманских ученых к поиску правильной формы осуществления финансирования, что нашло решение в виде так называемых исламских финансовых институтов и договоров, суть которых – реализация форм коммерческих контрактов для целей финансирования. ... Российские мусульмане стремятся заключать свои договора в соответствии с положениями законодательства Российской Федерации, а также в соответствии с требованиями шариата. Вопросы, требующие изменений к типовым договорам, как правило, касаются положений о штрафных санкциях за просрочку выплаты долга или платежа, положений о страховании имущества в традиционных страховых компаниях, вопросов о про-

⁶⁰⁹ Требования к одежде обучающихся по образовательным программам начального общего, основного общего и среднего общего образования (утверждены Постановлением Кабинета Министров Республики Татарстан от 29 июля 2013 г. № 527). URL: <http://docs.cntd.ru/document/463304111> (дата обращения: 22.05.2020).

центных платежах. Как правило, стороны договора в договорном порядке согласовывают условия контракта и стремятся по мере договоренности назначить третейского судью, который в случае спора сможет рассудить их спор согласно требованиям ислама»⁶¹⁰.

Пожалуй, главной темой для отечественных исламских финансистов и экономистов стала проблема исламского банкинга. Для закрепления и развития данного института в России ряд представителей науки и бизнеса требует внесения изменений в законодательство. Однако есть несколько существенных моментов, на которые хотелось бы обратить внимание. Во-первых, реформы обосновываются исходя из перспектив развития рынка исламских банковских услуг в России, напрямую связываемых с численностью верующих. В мусульманских и некоторых светских СМИ говорят о почти 20 миллионах российских мусульман⁶¹¹. Приводимые данные ничем не подтверждаются. Для того чтобы человек был заинтересован в ведении банком дел по шариату, он должен быть практикующим мусульманином, т. е. совершать все обряды, следовать религиозным предписаниям, воздерживаться от запретного. Весьма сомнительно, что из заявленных «20 миллионов» таких большинство, так как 1) эта цифра касается в первую очередь всех «этнических» мусульман, для которых нормы шариата в обычной жизни не имеют особого значения; 2) само количество в «20 миллионов» оспаривается, и в некоторых источниках приводится численность российских «этнических» мусульман в 8–10 миллионов⁶¹².

Получается, что экономические прогнозы, по меньшей мере, делаются исходя из противоречивой информации. До сих пор нет точных статистических данных о численности мусульман России, что порождает множество спекуляций на эту тему. Гипотетические рассуждения некоторых экономистов о том, что мусульмане в России якобы «держат под матрасом 7 млрд. долларов» и только ждут открытия исламских банков, не выдерживают никакой критики⁶¹³. Еще в ноябре 2015 г. Национальное агентство финансовых

⁶¹⁰ Социальная доктрина российских мусульман. Утверждена руководителями Центрального духовного управления мусульман России, Совета муфтиев России, Духовного управления мусульман РФ, Духовного управления мусульман Республики Татарстан, муфтий Духовного управления мусульман Карачаево-Черкесской Республики, Координационного центра мусульман Северного Кавказа 28 июля 2015 г. в г. Болгар. URL: <https://muslim.ru/actual/13636> (дата обращения: 22.05.2020).

⁶¹¹ См., например: «Элементы исламского банкинга есть. И в Казани они уже работают». 28 апреля 2015. URL: <http://www.business-gazeta.ru/article/131351/>; Нигматзянова А. Исламский банкинг: специфика и перспективы. 21 января 2010. URL: <http://ufa1.ru/text/business/258466.html> (дата обращения: 22.05.2020).

⁶¹² Силантьев Р. Новейшая история ислама в России. М.: Алгоритм, 2007. С. 173–175.

⁶¹³ Линар Якупов: «Мусульмане в России держат под матрасом 7 млрд. долларов». 9 марта 2010. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/21480/12> (дата обращения: 22.05.2020).

исследований (НАФИ) провело опрос среди российских мусульман о востребованности услуг исламских банков, результаты которого опровергают доводы сторонников внедрения исламских финансов в России. Только 12% опрошенных оказались готовы воспользоваться услугами банков, работающих по законам шариата. Большинство из тех, кто не заинтересован в исламском банкинге, не видели в нем необходимости: 41% из тех, кто не был готов пользоваться исламским банкингом либо не хотели менять свой банк, либо не находили преимуществ. 33% не обладали информацией о таких продуктах⁶¹⁴.

Следует также учесть, что исламские банки являются не только финансовыми учреждениями, но и религиозными организациями. В СМИ иногда утверждается, что исламские банки не являются «религиозной структурой»⁶¹⁵. Однако это не совсем правильно. Исламский банк обязан согласовывать свою деятельность (финансовые продукты, сделки, локальные акты и др.) с мусульманскими богословами (улемами). Это следует из сути исламской экономики – ведение предпринимательской деятельности в соответствии с шариатом. Весьма вероятно, что в случае создания исламских банков и расширения их сети, шариатские советы при финансовых учреждениях начнут оспаривать авторитет духовных управлений мусульман, особенно в случае приглашения иностранных экспертов в области норм шариата.

В Татарстане исламский банкинг не получил особого развития, несмотря на попытки создания соответствующих финансовых институтов, широкую презентацию исламских финансовых продуктов на международных конференциях и саммитах в Казани и других городах. С августа 2014 г. по апрель 2018 г. существовала АНО «Центр развития исламской экономики и финансов» (ЦРИЭФ) во главе с И. Р. Исхаковым, специалистом в сфере исламских финансов⁶¹⁶. В марте 2016 г. на базе «Татфондбанка» был создан Центр партнерского банкинга (директор – руководитель ЦРИЭФ И. Р. Исхаков), который должен был не только предоставлять «халяльные» банковские услуги, но и привлечь инвестиции из стран Персидского

⁶¹⁴ Стогней А., Краснова А. Не по шариату: лишь 12% мусульман России нужен исламский банкинг. 4 декабря 2015. URL: <https://www.rbc.ru/money/04/12/2015/566024909a79478c6bfeb15> [chhttps://www.rbc.ru/money/04/12/2015/566024909a79478c6bfeb15](https://www.rbc.ru/money/04/12/2015/566024909a79478c6bfeb15) (дата обращения: 17.05.2020).

⁶¹⁵ См., например: Линар Якупов: «Исламский банкинг конкурентоспособен только в случае, если есть необходимое законодательство». 8 июня 2015. URL: <http://realnoevremya.ru/today/8049> (дата обращения: 17.05.2020).

⁶¹⁶ Вместе с предпринимателями Э. Р. Яхным и Р. Р. Фасаховым был одним из учредителей существовавшей в 2010–2017 гг. исламской финансовой компании «Юмарт-Финанс». Компания недолго была активной, не смогла конкурировать с Финансовым домом «Амаль».

залива⁶¹⁷. Центр вошел в состав АПМ РФ. Однако отзывы банковских лицензий у «Татфондбанка» и «Татагропромбанка» в марте-апреле 2017 г. и их последующее банкротство привели к прекращению деятельности Центра партнерского банкинга, а его клиенты (часть из которых были предпринимателями-членами АПМ РФ) вывели средства со счетов⁶¹⁸. Таким образом, данная структура функционировала лишь около года.

Продвижение исламского лизинга (иджара) в Татарстане оказалось не особо успешным. 26 марта 2010 г. был подписан договор между Татарстаном и Исламским банком развития о создании Татарстанской международной инвестиционной компании (ТМИК). Планировалось привлечь крупные финансовые средства из исламских стран, входящих в Организацию исламского сотрудничества, а также запустить исламские финансовые механизмы и развить индустрию «халяль». В 2012 г. ТМИК учредил в Казани акционерное общество «Евразийская лизинговая компания» (ЕЛК), основной сферой деятельностью которого стало предоставление лизинговых услуг по нормам шариата⁶¹⁹. Однако к марту 2020 г. работа ТМИК была фактически приостановлена⁶²⁰. ЕЛК продолжает свою деятельность, но не выделяется среди других участников рынка. ЕЛК оказывает услуги как мусульманам, так и немусульманам, а объекты аренды разнообразны: коммерческий, легковой и пассажирский автотранспорт, строительная и специальная техника; производственное, медицинское и телекоммуникационное оборудование.

Существует в республике и институт исламского страхования, но его масштабы небольшие. Впервые этим видом страхования пыталась заниматься компания «Итиль» в 2004–2005 гг., но проект был приостановлен. Затем были неудачные кратковременные проекты

⁶¹⁷ Смертина П. Исламский банкинг пришел в Россию. 24 марта 2016. URL: <https://www.banki.ru/news/bankpress/?id=8804185>; Петрова П. Татфондбанк подписал меморандум о взаимопонимании с группой Исламского банка развития в целях внедрения партнерского банкинга в России. 27 мая 2016. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2999634> (дата обращения: 17.05.2020).

⁶¹⁸ Ренкова Т. В Казани остановил работу Центр исламского банкинга. 5 апреля 2017. URL: <https://inkazan.ru/news/economy/05-04-2017/v-kazani-ostanovil-rabotu-tsentr-islamskogo-bankinga-540e56a3-80bd-445c-be93-1111a9fb40d1> (дата обращения: 12.05.2020); Османов В., Иванова Е. Исламские финансы поют романсы: ЦБ нашел в Татагропромбанке дыру в 600 миллионов. 5 апреля 2017. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/342019https://www.business-gazeta.ru/article/342019> (дата обращения: 22.05.2020).

⁶¹⁹ Сайт «Евразийской лизинговой компании». URL: https://euroasianlease.ru/?page_id=269 (дата обращения: 22.05.2020).

⁶²⁰ Саримова Л. «Проект оказался неудачным»: как умирала Татарстанская международная инвестиционная компания. 26 марта 2020. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/169835-eksperty-o-smerti-tmik-i-prichinah-provala-proekta> (дата обращения: 12.06.2020).

компаний «Ренессанс Страхование» в 2008–2010 гг. и «РОСНО» в 2011 г. В 2012 г. казанский филиал «ИСК «Евро-Полис»» осуществлял продажи полисов исламского страхования. В 2014 г. был подписан меморандум о сотрудничестве между ДУМ РТ и страховой компанией «Альянс жизнь» (филиал немецкой СК «Allianz»), который предусматривал сотрудничество сторон в области исламских страховых продуктов и их последующей реализации на рынке. Планировалось, что муфтият будет участвовать в разработке страховых продуктов для мусульманского сообщества и, в частности, уже в начале 2015 г. предложит верующим страхование по шариату «такафул»⁶²¹. По согласованию с экспертами из Российского исламского института (Казань) был разработан продукт исламского страхования жизни «Халяль инвест» с минимальной стоимостью полиса в 200 тыс. рублей⁶²².

Но уже в сентябре 2015 г. возникли проблемы. По утверждению руководства компании «Альянс жизнь», продажи исламского страхования в РТ шли сложнее, чем в других регионах России (Москве, Петербурге, Нижнем Новгороде). По мнению некоторых мусульманских экспертов, причина низкой популярности продукта – высокая стоимость. Представители ДУМ РТ также указали в качестве возможной причины отсутствие официального дозволения на пользование продуктом со стороны Совета улемов муфтията⁶²³. Как видим, обе стороны не называют еще одну вероятную причину – малое число практикующих мусульман, для которых важно исключение из страховых отношений элемента ростовщичества. Примечательно, что экономические прогнозы делались компанией на основе подсчета «этнических» мусульман, когда оценивается не численность практикующих мусульман, а количество населения, исторически относящегося к исламской культуре. То есть в расчет принимались не реальные, а гипотетические, явно завышенные цифры. Мусульман в Татарстане оказывается при таком подходе около 2 миллионов

⁶²¹ Мусульмане Татарстана смогут застраховать жизнь по нормам шариата. 27 ноября 2014. URL: <http://www.asn-news.ru/smi/17132> (дата обращения: 02.07.2020).

⁶²² Был разработан особый механизм отношений между страховой компанией и пользователем полиса: деньги застрахованного лица направляются страховой компанией, выступающей в роли управляющего, в специальные инвестиционные фонды, одобренные мусульманским экспертным советом, чтобы избежать «риба» (ростовщичества). Страхуются только случаи, не запрещенные шариатом. К примеру, если человек скончался в состоянии алкогольного опьянения, то компенсация не выплачивается.

⁶²³ Никонова Е. «Халяль инвест»: почему «тормозит» исламское страхование в Татарстане? 7 сентября 2015. URL: <https://www.rbc.ru/tatarstan/07/09/2015/55ed1bc89a7947a055b9035> (дата обращения: 12.06.2020).

(преимущественно по числу татар), а в России – 23 миллиона⁶²⁴. Перед осуществлением подобных проектов опросов населения не проводили. Результат планирования оказался ожидаемым.

В крупнейшем татарстанском банке «Ак Барс» предлагают исламскую ипотеку, суть которой заключается в рассрочке платежа от 1 года до 25 лет. Продукт реализуется в ограниченном «тестовом» формате⁶²⁵. Главой направления исламского банкинга в «Ак Барс» Банке» стал бывший руководитель Центра партнерского банкинга при «Татфондбанке» И. Р. Исхаков. По его собственному признанию, исламская ипотека представляет собой специфический финансовый сегмент: «Исламская ипотека – это нишевый продукт. Для обычных клиентов не имеет значения – воспользоваться обычной ипотекой или исламской. Возможно, проще взять кредит в банке по привычной схеме. Наша целевая аудитория – это люди, которые не могут воспользоваться процентным кредитом. Мы даем им возможность приобрести жилье, не вступая в противоречия с их религиозными убеждениями»⁶²⁶. Шариатская экспертиза продукта представляет собой простой документ из 7 пунктов на 2-х страницах, подписанный лишь одним татарстанским специалистом по исламским финансам (согласован с ДУМ РТ), без печатей⁶²⁷, что говорит, вероятно, о низкой распространенности продукта, так как если бы продукт был популярен, то банк мог бы привлечь несколько ведущих российских и зарубежных экспертов по шариату в рамках специальных советов, составить подробное экспертное заключение с приложением всех необходимых документов.

Одним из подвидов «исламского банкинга» (партнерского финансирования) является деятельность Финансового дома «Амаль», начавшего работать в феврале 2011 г.⁶²⁸ ФД «Амаль» – продукт ко-

⁶²⁴ Хасанова А. Х., Лоскутова О. Н. Исламское страхование – Такафул // Современные научные исследования и инновации. 2015. № 3. Ч. 3 URL: <http://web.snauka.ru/issues/2015/03/50627> (дата обращения: 12.05.2020); Альберто Бруньони. Россия не может игнорировать исламские финансы. 6 мая 2010. URL: <http://www.islamrf.ru/news/world/w-interview/12635> (дата обращения: 11.08.2020).

⁶²⁵ Сайт ПАО ««Ак Барс» Банк». URL: <https://www.akbars.ru/individuals/hypothec/ipoteka> (дата обращения: 12.05.2020).

⁶²⁶ Жилье по шариату: в Казани тестируют исламскую ипотеку. 29 апреля 2019. URL: <https://www.rbc.ru/tatarstan/29/04/2019/5cc2e4569a7947cb1801bbc9> (дата обращения: 12.05.2020).

⁶²⁷ Заключение по результатам шариатской экспертизы в соответствии с шариатскими стандартами Организации бухгалтерского учета и аудита исламских финансовых учреждений (ААОIFI, Бахрейн) пакета документов по продукту «Исламская ипотека» от 3 апреля 2019 г. Подписано сертифицированным шариатским советником и аудитором, профессиональным исламским бухгалтером ААОIFI Р. С. Сабирзяновым. URL: https://www.akbars.ru/storage/abbsite/_static/uploads/2019_7/upload_fe11d912417103a028295c8e06e60ff7.pdf (дата обращения: 12.05.2020).

⁶²⁸ Сайт Финансового дома «Амаль». URL: <https://fdamal.ru/about> (дата обращения: 12.05.2020).

операции группы мусульманских предпринимателей (в первую очередь, представленной шариатским экспертом в сфере финансов Б. Ф. Мулюковым) и казанской семьи Амировых. Семья Амировых контролируют ФД «Амаль» и ряд других «халяльных» компаний (ООО «Лизинговая компания «Амаль», ООО «УК «Амаль»», ООО «Булгар-финанс»). При этом бизнес семьи диверсифицирован⁶²⁹, исламский сегмент в нем является лишь частью большой сети коммерческих организаций. Это вполне естественно. В силу своего статуса, связей и финансовых возможностей представители верхних социальных слоев сохраняют и приумножают капитал за счет разнонаправленной экономической деятельности, благодаря чему снижаются риски, повышается финансовая устойчивость. Для представителей же более низких социальных слоев при помощи религиозной риторики предлагается лишь несколько допустимых моделей хозяйственно-экономического поведения, поскольку создатель продукта заинтересован в формировании на рынке исключительной клиентской базы и не заинтересован, чтобы клиенты выбирали иных поставщиков. Соответственно, предприниматель предоставляет товары и услуги как населению в целом (вне зависимости от вероубеждения или отношения к религии), так и узкому сегменту практикующих мусульман, которым демонстрируется предпочтительность именно «халяльного» инвестирования⁶³⁰.

В исламских экономических отношениях, продвигаемых на рынке ФД «Амаль», запрещен «ссудный процент» (риба). Давать деньги в долг разрешается только в рассрочку. Операция «мурабаха» заключается в приобретении организацией товара с последующей продажей его клиенту в рассрочку с наценкой. По подсчетам такая наценка часто оказывается выше, чем процент обычных, немусульманских банков, иногда в два раза. При этом в ФД «Амаль» нет штрафов или

⁶²⁹ Семья Амировых и Т. Т. Гайнутдинова, бывшего заместителя председателя правления обанкротившегося 11 апреля 2017 г. «Татфондбанка», контролировали АО «Булгар банк» до его продажи в марте 2016 г. и последующего банкротства 2 марта 2017 г., а также ООО «Казан Утлары» (сдача в аренду офисных помещений). Кроме того, Айдар Амиров и Аделя Максудова имели отношение к ряду коммерческих и медицинских организаций. См.: Голобурдова Н., Кирилов М. Булгар банк: «Все плохо у нас, не видно, что ли?.. Денег нет уже две недели». 16 января 2017. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/334516>; <https://www.business-gazeta.ru/article/379466> (дата обращения: 12.05.2020); Кузнецов А., Лучников А. «Принимаю предложения»: Айдар Амиров покинул РКОБ, а его главбух провела ночь в изоляторе. 19 апреля 2018. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/379466> (дата обращения: 12.05.2020).

⁶³⁰ Валиуллина Д. Айдар Амиров о продаже «Булгар банка»: «Я сконцентрировался на халяльном бизнесе». 11 апреля 2016. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/28233><https://realnoevremya.ru/articles/28233> (дата обращения: 12.05.2020); Совет муфтиев России и Финансовый дом «Амаль» договорились о партнерстве в развитии исламских финансов в России. 2 апреля 2020. URL: <https://muslim.ru/articles/287/9496> (дата обращения: 12.05.2020).

пени за просрочку платежей, но если клиент задерживает платежи больше чем на два месяца, то финансовая организация реализует товар по выгодной цене, без возврата клиенту обеспечительного платежа (залога)⁶³¹.

Отметим, что в отношении товарищества на вере «Управляющая компания «Амаль» и компания» (бывшее товарищество на вере «Юмарт-Финанс и компания»), входящего в группу организаций «Амаль», Управлением Федеральной антимонопольной службы по РТ в 2011 г. было выдано предписание об устранении нарушений законодательства в виде ненадлежащей рекламы своих услуг. В перечне исламских финансовых услуг, содержащихся в рекламном объявлении УК «Амаль», присутствовали следующие: авторассрочка, лизинг, ипотека, финансирование бизнеса, инвестиции, вклады. Комиссия УФАС по РТ указала, что использование слова «вклад» вводит потребителей в заблуждение: «Из содержания... текста рекламного объявления ответчика нельзя четко и однозначно определить, о каком из вышеприведенных понятий вклада идет речь, о банковском, о вкладе в складочный капитал, или же о вкладе товарищей. Ответчик в данном случае абстрагировался лишь понятием «вклады», но при этом не конкретизировал, не указал его принадлежность к вкладам, которые обязаны внести физические и юридические лица при вступлении в товарищество на вере. ... Внести вклад без вступления в товарищество невозможно, о чем, кстати, умалчивает рекламодатель в своем рекламном объявлении. Формально, возможна ситуация, когда потребитель, желая внести вклад и получить проценты от этого, вовсе не подозревает о том, что под вкладами имеется виду условие вступление в товарищество, что получению процентов по вкладам возможно не быть. Подобная неопределенность способствует возникновению у потребителя неправильного выбора услуги, которую предлагает ответчик»⁶³² (орфография сохранена – прим.). По всей видимости, подобная ненадлежащая реклама – это результат позиционирования организацией себя в качестве «исламского банка» и формирование этого

⁶³¹ Сравнение условий исламских финансовых организаций с услугами обычных банков на примере Финансового дома «Амаль» в 2015–2016 гг. См.: Стогней А., Краснова А. Не по шариату: лишь 12% мусульман России нужен исламский банкинг. 4 декабря 2015. URL: <https://www.rbc.ru/money/04/12/2015/566024909a79478c6bfbef15c> <https://www.rbc.ru/money/04/12/2015/566024909a79478c6bfbef15c> (дата обращения 12.05.2020); Матвеев М., Гагаулин Ф., Зарипова Г. Разрешенные деньги: сколько стоит исламское финансирование в Казани? 20 мая 2016. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/27528> (дата обращения: 12.05.2020).

⁶³² Решение Управления Федеральной антимонопольной службы по РТ от 10 октября 2011 г. № 08–270/2011 в отношении товарищества на вере «Управляющая компания «Амаль» и компания». URL: <https://base.garant.ru/22502108> (дата обращения: 22.07.2020).

образа в глазах верующих с целью привлечения финансовых средств в товарищество.

В сфере исламской благотворительности важную роль играет институт вакфа. Вакуфное (вакф – араб. «удержание») имущество в Республике Татарстан к настоящему времени не получило какого-либо распространения. До 1917 г. вакуфы играли заметную роль в самофинансировании мусульманских образовательных и религиозных институтов. Например, за счет платы за аренду недвижимого имущества финансировались медресе и мечети. Учредителями вакуфов были известные предприниматели, осуществлявшие, таким образом, не только богоугодное дело, но и зарабатывавшие популярность в мусульманской среде⁶³³. В советский период все вакуфы были национализированы, но в начале 1990-х гг. стал актуальным вопрос о возрождении вакуфного имущества и его реституции в рамках вновь создаваемых духовных управлений мусульман в регионах России.

В 1999 г. был принят Закон Республики Татарстан «О свободе совести и о религиозных объединениях», в п. 3 ст. 18 которого указывалось о праве религиозных организаций иметь вакуфное имущество⁶³⁴. Однако, по оценкам исследователей, ситуация с вакуфами так и не была разрешена. На протяжении 1990–2000-х гг. лидеры мусульман вместе с республиканскими органами власти пытались выстроить институт вакфа, мусульманским организациям выделялись земельные участки, недвижимость, оказывалась материальная помощь в виде кредитов, но несоответствие местных законов федеральным привело к сворачиванию процесса. Законодательные инициативы Татарстана по внесению в федеральное законодательство института вакфа не увенчались успехом. Кроме того, информация о переданном в мусульманские организации имуществе и доходах от его эксплуатации остается закрытой, нет полного реестра вакуфных зданий, их имущественно-правовой статус не определен⁶³⁵.

В настоящее время при ДУМ РТ функционирует Фонд «Вакф Республики Татарстан», основной целью которого является формирование и использование материальных и финансовых средств на основе добровольных взносов, преследующих социальные, благо-

⁶³³ Мухаметзарипов И. А. Функционирование шариата в округе Оренбургского Магометанского Духовного Собрания в конце XVIII – начале XX вв. Казань: Изд-во «Яз» АН РТ, 2012. С. 142–167.

⁶³⁴ Закон Республики Татарстан «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 14 июля 1999 г. № 2279 (с изм. от 7 марта 2020 г.). URL: <http://docs.cntd.ru/document/917008529> (дата обращения: 22.05.2020).

⁶³⁵ Ахунов А. М. Попытки возрождения системы вакфов в постсоветском Татарстане // Проблемы современной экономики. 2013. № 4(48). С. 431–432.

творительные, культурные, образовательные и иные общественно полезные цели в сфере деятельности мусульманских религиозных организаций. Предмет деятельности Фонда – определение первоочередных направлений оказания целенаправленной адресной помощи мусульманским религиозным организациям, в том числе образовательным учреждениям, а также детским мусульманским учреждениям, отдельным малообеспеченным гражданам, нуждающимся в социальной, материальной поддержке; содействие в охране, ремонте, реставрации зданий, сооружений, культурного, благотворительного и иного назначения; организация и участие в реализации проектов, финансируемых за счет средств Фонда⁶³⁶.

На наш взгляд, для возрождения института вакфа в Татарстане можно использовать уже существующие правовые инструменты без создания новых конструкций в виде трастового (а вакуф является аналогом траста) законодательства. В Российской Федерации существуют институты пожертвования и доверительного управления имуществом. Договор пожертвования может быть использован любым религиозным объединением в целях обеспечения самофинансирования и не требует создания особого правового института в российском законодательстве в виде «траста» (доверительной собственности) или «вакуфа». Задачей религиозных организаций и их ассоциаций является выработка единых требований к договору пожертвования и утверждение типовой формы договора. Контроль над соблюдением договоров пожертвования религиозными организациями можно возложить на уполномоченный государственный орган по взаимоотношениям с религиозными организациями. Возложение подобных полномочий позволило бы, в первую очередь, обезопасить права жертвователей, так как в случае выявления злоупотреблений со стороны религиозных организаций государственный орган мог бы осуществить защиту прав жертвователей в административном (через обращение в прокуратуру и полицию) и судебном порядке.

Важным подспорьем для финансовой независимости религиозных организаций от иностранных источников может стать создание фондов целевого капитала религиозных организаций, так как они также позволяют реализовать основные элементы института вакуфа. Единственными условиями для успешного функционирования института вакуфа является наличие: 1) предпринимателей-жертвователей, 2) системы учета имущества и доходов от него, 3) органов

⁶³⁶ Учрежден Фонд «Вакф РТ». 11 января 2012. URL: http://dumrt.ru/ru/news/news_4040.html (дата обращения: 24.05.2020).

контроля за расходованием средств. К сожалению, на настоящий момент указанных предпосылок нет.

Нормы шариата востребованы частью хозяйствующих субъектов при разрешении конфликтов в экономической сфере. При АПМ РФ действует мусульманский арбитраж по экономическим спорам, третейским судьей которого выступает специалист по шариату, вице-президент АПМ РФ Р. К. Адыгамов⁶³⁷. Свой орган медиации имеется и у Центра развития исламской экономики и финансов, возглавляемого Б. Ф. Муллоковым и позиционирующегося в качестве некоммерческой организации, созданной для «содействия развитию исламской экономики и финансов посредством формирования способствующей этому инфраструктуры». На сайте ЦРИЭФ указывается: «ЦРИЭФ оказывает услуги независимой медиации в разрешении экономических споров между сторонами в соответствии с российским законодательством и нормами исламского права»⁶³⁸. Однако, несмотря на отсылку на сайте к федеральному закону от 27 июля 2010 г. № 193-ФЗ «Об альтернативной процедуре урегулирования споров с участием посредника (процедуре медиации)», медиация ЦРИЭФ не является светской медиацией, подпадающей под действие российского законодательства. Это религиозная медиация, включающая в себя элементы мусульманского арбитража⁶³⁹. Религиозными медиаторами в сфере имущественных отношений выступают шариатские эксперты, члены Совета по исламскому праву ЦРИЭФ (на начало 2020 г. – четыре человека)⁶⁴⁰.

Казыят Татарстана отмечает, что среди обращающихся к казиям ДУМ РТ много предпринимателей, у которых возникают споры по ведению общих дел. Частым случаем является ведение бизнеса двумя мусульманами без оформления каких-либо договоров на основе лишь устных обещаний и договоренностей. Через некоторое время

⁶³⁷ Сайт Ассоциации предпринимателей-мусульман Российской Федерации. URL: <http://apmrf.ru/rukovodstvo> (дата обращения: 17.06.2020).

⁶³⁸ Арбитраж и медиация // Сайт Центра развития исламской экономики и финансов. URL: <http://islameconomy.ru/arbitration> (дата обращения: 22.05.2020).

⁶³⁹ Основное отличие светской медиации от религиозной заключается в том, что при религиозной медиации медиатор, в первую очередь, осуществляет разрешение конфликта на основе норм религии, а не содействует сторонам выработке взаимного соглашения. Он не может оставаться нейтральным в случае противоречия воли сторон религиозным принципам и нормам, по существу действуя в роли третейского судьи, арбитра. Более подробно о религиозной медиации и арбитраже см.: Мухаметзарипов И. А. Религия и светское законодательство: применение института медиации при разрешении споров с элементом религиозных норм (на примере ислама) // Исламоведение. 2014. № 4 (22). С. 18–28; Мухаметзарипов И. А. Правовой статус религиозных судов в России: третейские суды, учреждения медиации или неформальные институты вне правового поля? // Российский юридический журнал. 2019. № 4 (127). С. 9–22.

⁶⁴⁰ Совет по исламскому праву // Сайт Центра развития исламской экономики и финансов. URL: <http://islameconomy.ru/councilonislamiclaw> (дата обращения: 17.06.2020).

обещания забываются, начинают возникать конфликты, к примеру, по определению финансовых и других обязанностей участников предпринимательской деятельности⁶⁴¹.

При обращении в светские суды хозяйствующие субъекты из числа мусульманских организаций и предпринимателей иногда апеллируют к нормам шариата. Рассмотрим, например, обстоятельства арбитражного судебного разбирательства между приходом Казанской соборной мечети «Марджани» Казанского мухтасибата ДУМ РТ (истец) и индивидуальным предпринимателем Х. А. Нагиевым из Оренбургской области (ответчик). Истец заключил в октябре 2017 г. договор купли-продажи мелкого рогатого скота для проведения обряда жертвоприношения во время праздника Курбан (по договору животные должны были быть здоровы и жизнеспособны «согласно шариату»), а в ноябре 2017 г. – договор купли-продажи крупного рогатого скота. Ответчик получил денежные средства в качестве предоплаты, но обязательства по договору не исполнил, хотя истец обращался к нему с претензией и с предложением оплатить образовавшуюся задолженность в добровольном порядке. Не получив желаемого, истец обратился в арбитражный суд с иском о взыскании 4 338 000 руб. долга и 106 429 руб. 56 коп. процентов. В судебном заседании 28 ноября 2018 г. истец заявил отказ от требования о взыскании процентов «в связи с запретом извлечения прибыли по нормам шариата» (т.е. из-за запретности «риба»). Суд принял частичный отказ истца от иска. Ответчик в судебном заседании исковые требования признал, суд присудил взыскать с него сумму долга без процентов⁶⁴².

В данном деле интересным является упоминание процентов в первоначальном искомом требовании прихода мечети «Марджани». Условие о неустойке в качестве штрафной санкции ради возмещения нанесенного вреда в шариате дозволено в определенных случаях и в разумных пределах, если речь идет не о финансовом обязательстве (кредите, долге), а о реальном обязательстве (например, по договорам подряда, поставки, производства)⁶⁴³. Представляется, что истец в приведенном случае изначально использовал упоминание суммы неустойки в искомом заявлении в качестве тактического хода, средства «устрашения» ответчика, а после признания долга пошел

⁶⁴¹ Зайни Р. Джалиль хазрат Фазлыев о работе казьята. 17 июля 2017. URL: http://www.info-islam.ru/publ/mnenija/intervju/dzhalil_khazrat_fazlyev_o_rabote_kazyjata/4-1-0-24817 (дата обращения: 17.06.2020).

⁶⁴² Решение Арбитражного суда Республики Татарстан от 28 ноября 2018 г. по делу № А65–33538/2018. URL: <https://sudact.ru/arbitral/doc/QWTp8mASuQHx> (дата обращения: 27.06.2020).

⁶⁴³ Резолюция Международной исламской академии фикха от 28 сентября 2000 г. № 109 (3/12) (принята на 12 сессии в Эр-Рияде, Саудовская Аравия). URL: <http://www.iifa-aifi.org/2059.html> (дата обращения: 27.06.2020).

на уступку со ссылкой на нормы шариата, поддерживая свой статус мусульманского контрагента.

Рассмотренные нами примеры функционирования шариата в современном Татарстане подтверждают гипотезу о том, что данные нормы применяются мусульманами ограниченно и избирательно с учетом многих факторов, в том числе региональной специфики. Многоженство в Татарстане не распространено, и причины полигамии среди мусульман различаются, не всегда соответствуя предписаниям шариата. Определенные проблемы вызывает отказ некоторых верующих регистрировать браки в органах ЗАГС, ограничиваясь только обрядом никаха. Есть отдельные факты браков несовершеннолетних под предлогом следования шариату, но они случаются нечасто и сталкиваются с возмущением окружающих. Регулирование наследственных отношений по канонам ислама не имеет широкого распространения в Татарстане. В плане ряда обрядов и норм (в частности, ограничение коллективных молитв во время эпидемий; требования к внешнему виду школьников) наблюдается курс на сохранение доминирующих в обществе традиций с учетом законодательных ограничений.

Верующие добровольно следуют нормам ислама, время от времени прибегая к правовым институтам неисламского характера. Более того, часть мусульман, сталкивающихся с конкуренцией шариата с традиционными моделями поведения и законами государства, делают выбор исходя не из религиозных соображений, а из сугубо прагматических позиций. Ни в коем случае данные факты нельзя рассматривать как некое «лицемерие», «обман», «мошенничество». Это естественный сложный процесс учета человеком должного, возможного и наиболее выгодного, рисков и приобретений, необязательно в материальном плане. Даже следование нормам шариата в отдельных случаях может быть обусловлено как стремлением к повышению своего статуса, так и укреплением социальных связей, в том числе, за счет некоторых материальных потерь временного характера.

Для ряда предпринимателей производство исламских товаров и оказание «халяльных» услуг является нишей, в которой мало конкурентов. Они заинтересованы в формировании социально-экономического пространства с религиозным контекстом для создания эксклюзивной и устойчивой клиентской базы. Однако в условиях современной урбанизированной среды и большого количества пред-

ложений на рынке часто оказывается, что многие верующие тоже оценивают риски, умеют соотносить доходы и расходы, исходят из конкретной ситуации и выгоды, а не руководствуются только нормами шариата. Поэтому ставка предпринимателей, особенно крупных, исключительно на мусульманский сегмент рынка без опоры на иные виды бизнеса, рассчитанного на широкие слои населения, в итоге оказывается неуспешной. Примером служат многочисленные неудачные попытки внедрения в республике исламских финансовых механизмов, в том числе исламского банкинга.

Следует отметить деятельность ДУМ РТ по регулированию брачно-семейных и иных отношений, унификации религиозных обрядов. Муфтият старается учесть и с выгодой для рядовых верующих соотнести сразу три разновидности норм: шариат, татарские традиции, российское законодательство. Казыят и другие органы ДУМ РТ выступают в качестве медиаторов между светским большинством и практикующим религиозным меньшинством, разрешая конфликты и адаптируя шариат к современным реалиям. Востребованность услуг казыев демонстрирует адаптационный потенциал духовных управлений, сохранение ими части ценностно-регулятивных функций в постсекулярную эпоху.

Таким образом, нормы шариата применяются только частью верующих в Татарстане и в различной мере. По сути, речь идет о следовании не одному, а множеству «шариатов» как комплексам правил, объединенных приверженностью единому вероучению (декларируемому или фактическому) при различии набора норм, их содержания и толкования. Религиозная нормативно-регулятивная система при ближайшем изучении социальной реальности превращается в разнообразные внутренние установления конкретных религиозных объединений (организаций, групп, течений), когда часть предписаний совпадает, а часть – различается. Все зависит от исторической эпохи, этнической культуры и уровня межкультурных контактов, обычаев, законодательства, социально-экономических условий жизнедеятельности конкретных людей и сообществ.

В целом поведение большинства верующих адекватно окружающей их социальной действительности и в целом совпадает с поведением лиц других вероисповеданий и мировоззрений. Жесткость религиозных норм смягчается их выборочным применением верующими и реинтерпретацией современными религиозными деятелями. Тем самым в обществе достигается баланс интересов и мирное сосуществование в противовес фундаменталистским и радикальным установкам отдельных индивидов и групп.

3.2 РЕЛИГИОЗНЫЙ АКТИВИЗМ В ЖИЗНЕННЫХ СТРАТЕГИЯХ СОВРЕМЕННЫХ МУСУЛЬМАНОК

Г.И. Галиева

В рамках процессов глобализации и социокультурной трансформации общества происходит усложнение картины мира, что приводит к пересмотру традиционных ценностей, в том числе и религиозных. Особенно ярко трансформационные процессы проявляют себя в новых формах в исламском пространстве, которые часто приобретают характер религиозного активизма.

Религиозный активизм представляет собой не только исполнение религиозных практик, но и в сложившихся условиях внешней среды стремление действовать в различных сферах жизни (трудовой, образовательной, семейной, бытовой и др.) с точки зрения канонов ислама, то есть, привносить в них нормы и ценности ислама. В условиях российского государства, которое является светским, а религия – частным делом каждого, перед человеком стоит выбор, соблюдать ему религиозные нормы или нет. В таких условиях у верующих людей могут появляться препятствия к соблюдению религиозных предписаний. В частности, мусульмане указывают на трудности при трудоустройстве из-за внешнего вида, запрет на ношение платка в некоторых школах и т. д.

В свою очередь, под религиозным активизмом мусульманок мы понимаем исполнение предписаний ислама, а также их деятельность по соотнесению исламских моделей поведения с иными правилами поведения при сохранении исламской идентичности в условиях современного российского общества.

Республика Татарстан активно развивается – создаются современные производства, технологии, строятся научные и образовательные центры. Процессы модернизации, характеризующиеся глобальностью и социальной насыщенностью, динамичностью и формированием нового, отвечающего запросам общества относительно статуса женщины, представили возможность иначе оценить ее роль. Возрастающую общественную и профессиональную активность женщины называют иногда «тихой революцией XXI века»⁶⁴⁴. Через поведен-

⁶⁴⁴ Порохнюк Е. В. Трансформация статусно-ролевых позиций современной женщины в институте семьи // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2013. № 4 (130). URL: Научная библиотека КиберЛенинка: <http://cyberleninka.ru/article/n/transformatsiya-statusno-rolevyih-pozitsiy-sovremennoy-zhenschiny-v-institute-semi#ixzz4dMogg45W> (дата обращения: 30.08.2020).

ческие ориентиры верующих женщин, их ценностные ориентации можно проследить процессы, протекающие в религиозном сознании, и выявить основные тенденции социокультурных изменений. Для этого подробнее рассмотрим жизненные стратегии мусульманок, которые определяют траектории их жизненного пути.

В узком понимании, жизненные траектории, иными словами, стремление занять в социальной структуре общества тот статус, который обеспечивает наиболее благоприятную позицию в распределении общественных благ⁶⁴⁵. В наиболее широком смысле, жизненные траектории представляют события, этапы жизненного пути человека, обладающие преимуществом друг по отношению к другу или являющиеся взаимодополняющими частями единого целого⁶⁴⁶.

В нашем исследовании жизненная траектория понимается как линия жизненной судьбы, измеряемая количеством приобретенных ролей, статусов и их рангом, зависящих от пола, возраста, родства, профессии, наличия ресурсов и т. д. Существуют внешние (оценка которых зависит от других людей) и внутренние (основанные на ценностях личностного роста) стремления. К внешним стремлениям можно отнести такие ценности как материальное благополучие, социальное признание, а для мусульманок, в первую очередь, это запрос на создание семьи, воспитание детей, а также при возможности совмещения и карьерный рост. В свою очередь, к внутренним стремлениям относятся получение образования (не только светского, но и религиозного), служение Богу, стремление быть разносторонней личностью, способность быть хорошей женой для мужа, матерью для своих детей и успешной женщиной в профессиональной сфере.

Актуальность исследований жизненных стратегий современной мусульманской женщины⁶⁴⁷, значения религии в семейной и повседневной жизни определяются необходимостью составления оригинальной методологии, новых методик и техник проведения исследования. Траектории жизненного пути личности необходимо

⁶⁴⁵ Горшков М. К. Шереги Ф. Э. Молодежь России: социологический портрет. М.: ЦСПиМ, 2010. С. 576.

⁶⁴⁶ Куракин Д. Траектория, форма жизни и единство жизненного пути: к уточнению понятия траектории в поведенческих науках. URL: <https://www.hse.ru/data/2015/04/01/1096719190/Траектория%252c%20форма%20жизни%20и%20единство%20жизненного%20пути%20%2528антр.%20семинар%2529.pdf> (дата обращения: 03.08.2020).

⁶⁴⁷ Галиева Г. И. Жизненные стратегии мусульманок как предмет социологических исследований // Динамика и инерционность воспроизводства населения и замещения поколений в России и СНГ. Сб. ст. VII Уральского демографического форума с международным участием. Екатеринбург: Институт экономики УрО РАН, 2016. С. 281–285.

изучить с помощью синтеза подходов, прежде всего конструктивистского (П. Бергер и Т. Лукман)⁶⁴⁸, осуществляющего синтез объективистской (социальный реализм) и субъективистской (социальный номинализм) парадигм, дополнив моделью диагностического «Я» Катрин Кулласепп. Конструктивистский подход ориентирован на исследование взаимосвязи между макро- и микросоциологией, что позволяет изучить, с одной стороны, действия людей, обусловленные жизненным опытом, процессом социализации, с другой, их мотивы, установки и ценностные ориентации.

Опираясь на методологию, разработанную профессором К. Кулласепп⁶⁴⁹, жизненные траектории можно рассмотреть через модель диалогического «Я». Согласно этой модели, «Я» человека состоит из множества Я-позиций, которые появляются с течением времени. Каждая новая Я-позиция становится потенциальным источником формирования новых направлений жизненной траектории. С этой точки зрения, процесс профессионального становления рассматривается как приобретение новых Я-позиций – «Я как психолог», «Я как учитель» и т. п. в ее соотношении с позицией «Я как я сама по себе». Жизненные траектории отражают историю формирования и развития личности по событиям, кардинально повлиявшим на жизнедеятельность данного индивида. На каждом этапе жизненного пути мусульманки приобретают социальный статус, выполняют социальную роль, рассматривают усвоение новой «Я-позиции» через призму своих жизненных ориентиров, что во многом напоминает понятие биографии, но отражает не столько перечень событий, сколько закономерные линии явлений.

В мусульманской семье традиционно принято считать, что женщина занята домашними делами, воспитанием детей, обустройством семейного быта и является хранителем семейного очага. Важно установить, насколько целостно или противоречиво сознание мусульман в семейной сфере, чем оно отличается от обыденного сознания, какие установки содержит в выборе стратегий поведения как в семье, так и в обществе в целом.

Каждый человек сам целенаправленно строит жизненный путь, включая отношение к собственным возможностям и ресурсам, конструирует стратегии. Существует множество типологий жиз-

⁶⁴⁸ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: «Медиум», 1995. 323 с.

⁶⁴⁹ Leijen A., Kullasepp K. All roads lead to Rome: developmental trajectories of student teachers' professional and personal identity development // Journal of Constructivist Psychology. 2013. № 26(2). P. 104–114.

ненных стратегий личности. Ю. В. Долговым и Т. Н. Смотровой⁶⁵⁰ жизненные стратегии представляются как динамическая система представлений личности о будущей жизни, реализующихся в повседневном поведении посредством соответствующих способов, ресурсов. Выделяют стратегии самореализации, стратегии достижения успеха, повседневные (обыденные) стратегии. А. Л. Шишелякиной на основе проведенных глубинных интервью составлена следующая типология добрачных стратегий: религиозные, модернизирующие, клерикализирующие, эмансипирующие⁶⁵¹. Подробную типологию жизненных стратегий личности представили Т. Е. Резник и Ю. М. Резник, которые по ряду институциональных признаков (социально-экономическому положению, способу воспроизводства и трансляции культурных стандартов, системе регуляции и контроля, социальному характеру, профессиональному этосу) выделяют стратегии жизненного благополучия, стратегии жизненного успеха, стратегии самореализации⁶⁵².

Обобщая представленные типологии для изучения жизненных траекторий мусульманок, можно выделить добрачные, образовательные, трудовые, брачно-семейные стратегии⁶⁵³.

Добрачные стратегии – действия, направленные на создание семьи. Добрачные стратегии создания семьи в жизненных траекториях женщин занимают важное, а иной раз центральное место. Наряду со стратегией создания семьи, важны еще личностная и профессиональная реализация. Часто эти стратегии реализуются параллельно (дополняя друг друга или используя одну стратегию для реализации основной, например, трудовые стратегии могут использоваться как инструмент для реализации брачно-семейных стратегий) или последовательно.

Брачно-семейные стратегии – брачно-репродуктивные установки, т. е. планирование количества детей, выбор брачного партнера в соответствии с этнической и конфессиональной принадлежностью, выявление конфликтов в семье. Семейно-брачные отношения в традиционных мусульманских семьях отличаются своей доверитель-

⁶⁵⁰ Долгов Ю. Н., Смотров Т. Н. Типология жизненных стратегий личности // Проблемы и перспективы развития педагогики и психологии: материалы международной заочной научно-практической конференции. Часть III. (24 октября 2011 г.). Новосибирск: Изд. «Априори», 2011. С. 104–108.

⁶⁵¹ Шишелякина А. Л. Добрачные стратегии татарок в условиях трансформации российского общества (на примере татарского сообщества Тюменской области) // Женщина в российском обществе. 2012. № 1. С. 17–25.

⁶⁵² Резник Т. Е., Резник Ю. М. Жизненные стратегии личности // Социологические исследования. 1995. № 12. С. 103–105.

⁶⁵³ Стратегии – это действия, направленные на достижение той или иной цели, задач.

ностью, особыми отношениями между членами семьи, уважением к старшему поколению, которые подробно прописаны в религиозных источниках и строго соблюдаются членами семьи. В связи с трансформационными процессами в обществе большинство современных мусульманских семей утрачивают традиционные ценности. Авторитарные взаимоотношения между родителями и детьми, а также между супругами чаще уходят в прошлое. В современных семьях взаимоотношения между детьми и родителями демократичные и доверительные, родители учитывают мнения детей в принятии решений.

Образовательные стратегии – действия, направленные на получение светского и религиозного образования. В современном обществе важную роль в формировании образовательных и профессиональных траекторий играют субъективные факторы, более значимыми стали ценностные ориентации, предпочтения, мотивации мусульманок для достижения желаемых результатов.

Трудовые (профессиональные) стратегии – действия, направленные на выбор профессии. Профессиональная сфера – одна из важнейших областей самореализации личности, на работе человек проводит большую часть времени. Исламская догматика не запрещает женщине трудиться, но ставит на первое место выполнение ею домашних обязанностей и воспитание детей, что значительно усложняет самореализацию мусульманки в профессиональной сфере. Вместе с тем, ислам всегда придавал большое внимание получению знаний и образованию, поэтому многое зависит от активности самой женщины и от умения сочетать предписанные обязанности.

В зависимости от жизненных обстоятельств и поставленных целей, вышеперечисленные траектории могут накладываться друг на друга и осуществляться параллельно (в том числе одна стратегия как инструмент для реализации другой) либо последовательно (завершение одной стратегии будет началом другой).

В рамках разработанной оригинальной методологии исследования жизненных стратегий мусульманок с помощью различных методов в 2016–2019 гг. в Республике Татарстан был проведен ряд социологических исследований. На первом этапе в 2017 г. осуществилось пилотажное исследование в виде анкетного опроса. В ходе исследования было опрошено 440 человек⁶⁵⁴. Участниками исследования стали соблюдающие (практикующие) ислам молодые

⁶⁵⁴ Анкетирование было проведено в рамках исследовательского проекта № 15–127-х «Конкурс молодежных грантов и премий Республики Татарстан 2017».

девушки⁶⁵⁵. Репрезентативность выборки основывалась на отборе респондентов по следующим критериям: пол (только девушки), профессиональная принадлежность (мусульманки), возраст (до 35 лет), ношение хиджаба.

Анализ социодемографических данных респондентов показал, что в Республике Татарстан преобладающее большинство участниц опроса явились представителями татарского этноса (75,5%) с небольшой долей таджичек (7,5%), узбечек (6,3%), башкирок (2,5%), киргизок (1,3%), русских (0,6%) и других национальностей (1,9%). Наличие доли представительниц народов Ближнего Зарубежья говорит о том, что в республике, как и в других регионах России, происходит процесс миграции населения.

На втором этапе (2017–2019 гг.) для более глубокого изучения жизненных стратегий мусульманок и более подробного раскрытия результатов анкетирования были проведены качественные исследования: включенное наблюдение в наиболее посещаемых мусульманами местах (мечети, религиозные образовательные учреждения, халяльные кафе) и 44 глубинных интервью с практикующими мусульманками. Интервью проводились по месту жительства респондентов, кафе, парках, мечетях.

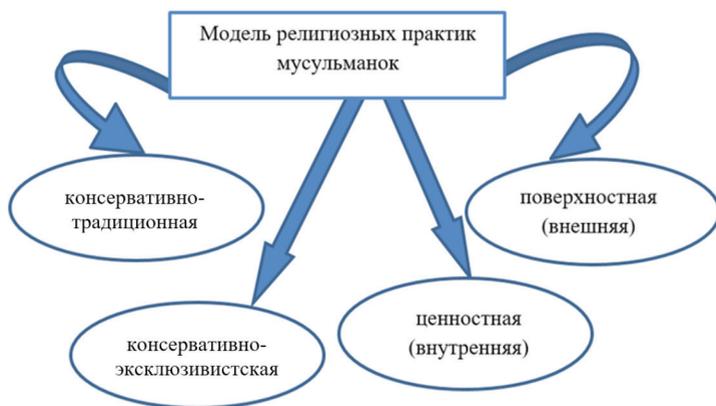


Рис. 1. Модели религиозных практик молодых мусульманок

Результаты социологических исследований показали, что религиозный активизм мусульманок можно проследить также и через религиозные практики. Религиозные практики молодых мусульманок

⁶⁵⁵ Практикующие (соблюдающие) мусульманки, в нашем понимании – это исполняющие обязательные практики ислама и покрытые по мусульманским канонам девушки.

являются соблюдением обрядов и правил поведения. Нами также сделана попытка конструирования модели религиозных практик мусульманок (рис. 1). Рассмотрим их более подробно, используя данные, полученные в ходе проведенного исследования.

Консервативно-традиционная модель религиозных практик характерна для практикующих ислам девушек, которые, выполняя религиозные предписания в повседневной жизни, ищут себя в религии. Данная модель предполагает поддержание традиций ислама, в частности выполнение обрядов жизненного цикла (свадебные, имянаречение, погребальные), организацию меджлисов (религиозных собраний) по поводу значимых событий, пожертвования (садака, закят), исполнение пятикратной молитвы, соблюдение поста. Закрытость в одежде (по шариату), соблюдение внешнего и «внутреннего»⁶⁵⁶ хиджаба являются функциональной предпосылкой в самосовершенствовании, самореализации и взаимодействии в религиозной сфере для представителей данной модели. Религия выступает образом жизни, мусульманки стремятся не просто выполнять обряды, воспроизводить традиции, но и передавать, распространять, религиозные идеи другим людям. Из интервью: *«Ислам – это мой внутренний стержень и вокруг этого все крутится – и мое стремление – помогать людям, и мое стремление заниматься призывом в своем татарском народе»* (татарка, 20 лет). Таковых, по результатам анкетирования больше половины опрошенных (52,9%) (табл. 1).

Таблица 1

Распределение ответов респондентов о значении религии в жизни

Какое место в Вашей жизни занимает религия ислам?	%
Религия – это образ моей жизни (выполняю обряды, традиции, которые передаю, объясняю и другим людям)	52,9
Выполняю все обряды, которые предписывает ислам	19
Выполняю религиозные обряды по мере возможности	22,9
Религия – это не столько выполнение обрядов, сколько вера, чистота помыслов	15,7
Религия для меня не имеет большого значения	1,3

Ценностная (внутренняя) модель религиозных практик определяется у верующих мусульманок фундаментальностью знаний,

⁶⁵⁶ «Внутренний» хиджаб – определенный кодекс поведения, которого должна придерживаться мусульманка. Надевая хиджаб, девушка соглашается поклоняться Аллаху и исполнять все религиозные заповеди. Хиджаб предназначен не просто для укрытия своего тела от посторонних глаз мужчин, но и для упорядочивания своего поведения в повседневной жизни.

неподдельным, возвышенным отношением к Всевышнему, не теряющей своей силы верой на протяжении всей жизни.

Для представителей данной модели (15,7%) свойственно проявление религиозности не столько в выполнении обрядов, хотя они их и выполняют, сколько в вере и чистоте помыслов (табл. 1). В то же время они могут не практиковать ношение хиджаба, мотивируя это тем, что религиозность живет у них внутри, а внешний атрибут не показатель религиозности. Если пятикратное исполнение молитвы является не таким тяжким бременем для мусульманок, то ношение платка в обыденной жизни становится неким испытанием для религиозной личности, которая, противостоит внешнему давлению, общественному мнению.

В Республике Татарстан негативные проявления по отношению ношения хиджаба редки, что связано с этноконфессиональным составом региона, а также с толерантными межэтническими и межконфессиональными отношениями населения. Однако в некоторых субъектах Российской Федерации нередко мусульманки отмечают случаи негативного отношения в трудовой сфере. Из интервью: *«Мне условия поставили, либо так, либо так. Потому что пациентка одна пожаловалась главврачу и сказала, что вдруг она нас взорвет... Так как я в то время была уже разведена, а надо было и ребенка воспитывать, боялась работу потерять, пришлось выполнять условия руководства. Но я все остальные предписания соблюдаю и намаз читаю, и пост. Я думаю, что внутренний хиджаб важнее, чем внешний. Потому что как оказывается на практике, не всегда плюсом бывает внешний хиджаб»* (русская, 29 лет). В других случаях отмечаются проблемы в получении образования. Из интервью: *«У нас в школе учились дети разных национальностей, человек 10, наверное, нас было в платочках. Два года в школе в платке училась без проблем. В последний год, когда я была в II классе, возникли серьезные проблемы. Мне пришлось уйти на самостоятельное обучение. Моя одноклассница, она тоже татарочка, была в платочке, тоже ушла со мною вместе на семейное обучение – когда семья на себя берет все. А остальные девочки в основном сняли платочки. Может одна или две в Казань уехали, или еще что-то. Сама директор была агрессивно настроена против нас, тяжело было, учителя очень сильно надавили на меня. Я не понимала, как педагоги могут так со мной разговаривать, ради своего они готовы и на детскую психику очень сильно давить»* (татарка, 20 лет). Вопреки жизненным обстоятельствам некоторые девушки были вынуждены снять

хиджаб. Однако в настоящее время с такими негативными случаями сталкиваются реже.

Поверхностная (внешняя) модель религиозных практик определяет второстепенность религии, неглубокое осмысление канонов ислама, ценностей в структуре формирования личности, для которых важна показательная сторона религиозной принадлежности, и в силу тех или иных жизненных обстоятельств готовы снять хиджаб. В некоторых случаях будучи покрыты, не все соблюдают религиозные практики. Из интервью: *«Многие не придерживаются, есть такое, что вообще хиджаб надела и все на этом. На самом деле в сердце у них ничего нет»* (таджичка, 18 лет).

В обыденной жизни хиджаб в Татарстане носят соблюдающие каноны шариата мусульманки молодого и среднего возраста, пожилые мусульманки по традиции носят платок⁶⁵⁷. Нередко религия представляется как дань моде, отвечающая современным тенденциям общества, с одной стороны, и желание выйти замуж за мусульманина, с другой. Из интервью: *«Для многих как мода пошла. И даже многих это сподвигает на покрытие, что красиво стало. Просто потому, что это стало модным»* (аварка, 18 лет). На вопрос о том, мешает ли хиджаб при выборе брачного партнера, при создании семьи, большинство девушек (89,6%) ответило, что нет, даже дополнили следующим ответом: *«наоборот помогает»*⁶⁵⁸. Однако выделилась небольшая группа респондентов (3,2%) утверждающих, что хиджаб является неким препятствием при поиске брачного партнера. Из интервью: *«что в хиджабе, что без, все равно еще не замужем»*⁶⁵⁹. Существуют и осуждения в адрес девушек, мотивированных надеть хиджаб только ради замужества. Из интервью: *«Я не понимаю людей, которые только ради замужества одевают хиджаб. Внутри нет у них ислама, это люди пустые в каком-то плане. Это люди, которые чтобы выскочить замуж формально приняли ислам»* (русская, 33 года).

Если учесть строгость общерелигиозных предписаний, которые должны соблюдать мусульманские девушки, то возникает вопрос: смогли бы они отказаться от хиджаба ради карьеры? Большинство опрошенных мусульманок сказали, что не смогли бы снять хиджаб ради получения должности на предприятии (77,3%), седьмая часть

⁶⁵⁷ Сайфутдинова Г. Б., Вахиуллина Л. Р. Хиджаб – как этноконфессиональный индикатор в полиэтничном пространстве // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2016. № 11(2). С. 107.

⁶⁵⁸ Ответ респондентки на полузакрытый вопрос в анкете.

⁶⁵⁹ Ответ респондентки на полузакрытый вопрос в анкете.

респонденток затруднилась ответить на данный вопрос (14,7%). Выделилась небольшая группа колеблющихся мусульманок, которые ответили, что решили бы данную проблему, «смотря какие обстоятельства в семье» (7,3%). Потенциально способных снять хиджаб ради карьерного роста оказалось лишь 0,7%.

Консервативно-экслюзивистская модель религиозных практик представляет приобщение к различным исламским течениям, которое чаще происходит в период вторичной социализации личности. В результате каких-либо событий в жизни человек подвергается влиянию представителей псевдоисламских течений. Представители данной модели негативно относятся к меджлисам⁶⁶⁰, которые проводятся после смерти человека. Из интервью: *«Считаю не правильным проведение меджлисов после смерти человека. В исламе этого нет. У русских поминки есть, это от них все пришло. Человек умер, и так такое горе, а тут на третий день уже надо бегать, готовить для меджлиса, пироги покупать, людей собирать. Вообще это неправильно... Нельзя добавлять что-то новое. Аллах говорит, что он уже окончательно написал религию, там больше ничего нового не должно добавляться»* (татарка, 38 лет); *«Я допустим, если кто-то умрет, и не проводила бы, потому что это не обязательная вещь. Просто Коран ты и сама можешь прочитать, если умеешь. Потому что человек умер, и во время такого горя еще меджлисы собирать»* (татарка, 46 лет). Зачастую это последователи, салафитского течения ислама, которые основой своих догм представляют соблюдение мусульманских предписаний в том виде, в котором понимал пророк Мухаммед и его сподвижники. Они считают, что старшее поколение, прародители неправильно соблюдали ислам, утверждают о необходимости соблюдения практик, соответствующих пророческому периоду. Из интервью: *«Многие имамы говорят традиционный ислам, но понимают под этим словом обычаи наших предков – бабушек, дедушек, соблюдавших ислам в советский период. Бабушки были в платках, завязанных треугольником, и платье не такое длинное. В те времена как могли, так и старались соблюдать. А так традиционным должен быть как со времен пророка Мухаммеда»* (татарка, 38 лет).

Сегодня Духовное управление мусульман Республики Татарстан в своей деятельности руководствуется «нормами шариата, выра-

⁶⁶⁰ Меджлис – в пер. с арабского означает «собрание», в другом значении этот термин выступает в качестве «религиозного собрания», которое связано с важными для мусульман датами – 3й, 7й, 40й дни после похорон. Проведение подобных мероприятий стало своего рода традицией, которую придерживается большая часть мусульман России.

женными в иджитхаде факихов и улемов, следовавших Корану, Сунне Пророка и мазхабу имама Абу Ханифы»⁶⁶¹. Однако не все мусульмане согласны следовать данному «официальному» исламу. Из интервью: *«Сейчас очень сильно продвигают суфизм ДУМ РТ. Суфизм – это тоже течение, я считаю. В исламе как делают? Берут один аспект ислама, одну его сторону и развивают, а другие стороны забываются. Аллах дает нам обязательства, их нужно стараться все соблюдать, все одновременно знать и изучать, чтобы ни один не выпал»* (татарка, 38 лет).

Несколько респондентов не смогли себя отождествить ни с одним мазхабом, аргументируя незнанием данного вопроса. Из интервью: *«Если честно, я даже не в курсе, какие у нас мазхабы есть. Для меня ислам – это и есть ислам: Аллах и Пророк Мухаммед, по его сунне живем»* (татарка, 32 года). Выделилась небольшая группа мусульманок, которые не причисляют себя к определенному мазхабу, относят себя к «Ахлю Сунна валь Джама'а» (сторонники Сунны и согласия), выступают за выполнение практик ислама в рамках нескольких мазхабов, как правило обосновывая это тем, что они из каждого мазхаба берут наиболее сильные стороны. Из интервью: *«У меня нет такого, что я только по Абу Ханифа живу. Например, по чтению намаза беру по Абу Ханифа, по уразе у Шафии взяла, потому что доказательства у Шафии больше удовлетворяют меня. Если тебе показалось, что у него доказательства более сильные, то ты берешь его. Поэтому я не могу сказать, что я живу по мазхабу Абу Ханифы, или только по Шафии»* (татарка, 39 лет).

Таким образом, большинство опрошенных придерживаются ханафитского мазхаба. В Республике Татарстан, как и в других регионах наблюдаются общероссийские тенденции приобщения к религии, выполнения религиозных практик ислама, путей социализации в религию. Немалую роль при этом играют и религиозные образовательные учреждения. Получение образования в современном мире является целенаправленным процессом, в котором социальные группы должны совершать выбор, принимать решения, влияющие на их социально-профессиональный статус, образ жизни в будущем. В настоящее время происходит постепенное увеличение сроков обучения, все большее распространение приобретает практика получения непрерывного образования в течении всей жизни. В мусульманском комьюнити женский вопрос получения образования

⁶⁶¹ См. сайт ДУМ РТ. URL: <http://dumrt.ru/ru/about-us/obschaya-informatsiya> (дата обращения: 04.08.2020).

также является актуальным и исследуется многими учеными⁶⁶². Ислам всегда придавал большое значение стремлению к знаниям, получению хорошего образования. «Если женщина будет воспитана и образована, то мы достигнем первой цели – воспитанности и нравственности детей, и, как следствие, эти же качества будут быстро распространены среди народа и нации», – писал известный татарский богослов, просветитель Ризаэтдин Фахретдин⁶⁶³.

Необходимо обратить внимание на распространенные в современном обществе гендерные стереотипы. В связи с постоянным освещением в прессе, на телевидении терактов, где фигурировали девушки в черных одеждах и с поясами «шахидов», СМИ сконструировали образ мусульманок как «последовательниц ислама, которых представляют либо как забитых, ущемленных в правах женщин, либо как загипнотизированных смертниц»⁶⁶⁴. Все больше случаев в средних учебных заведениях, где присутствуют попытки препятствия в посещении школ девушкам в хиджабах (в Ставропольском крае, Республике Мордовия), которые расцениваются как угроза обществу, представители экстремистских религиозных организаций, радикальных течений ислама. Результаты наших исследований⁶⁶⁵ показали, что в Республике Татарстан преобладающее большинство мусульманских девушек не испытывает трудностей в получении светского образования (76%) (рис. 2).

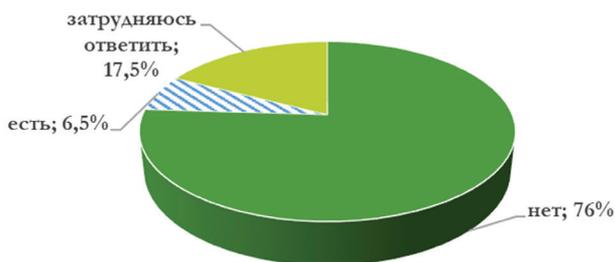


Рис. 2. Распределение ответов на вопрос, есть ли проблемы у соблюдающей мусульманки в плане получения образования

⁶⁶² Дмитриева Е. Л. Исламское образование в России: история и современность // Россия и мусульманский мир. 2018. № 4. С. 12–17; Гибадуллина М. Р. Жизненные стратегии молодых мусульман, получающих религиозное образование (на примере медресе Республики Татарстан) // Минбар. Исламские исследования. 2019. 12(2). С. 527–539.

⁶⁶³ Семья – основа нации. Татарские просветители о семье и воспитании. 2 том. Ризаэтдин Фахретдин. Семья. Казань: Издательство «Отечество», 2013. С. 159.

⁶⁶⁴ Федорова Е. Ю. "Женский вопрос" в исламе: дискурс о статусе женщины в современном исламском обществе // Философская мысль. 2015. № 10. С. 102–128.

⁶⁶⁵ Исследование проводилось среди практикующих ислам молодых девушек Республики Татарстан в наиболее посещаемых мусульманками учреждениях – медресе, мечети, исламских университетах.

В условиях модернизации различных сфер деятельности женщин, в том числе и мусульманок, происходит трансформация взглядов на социальную реальность. В данном контексте важно выявить установки, содержащиеся в выборе стратегий поведения в образовательной сфере.

Исламская догматика не запрещает женщине трудиться, но приоритетом является выполнение ею домашних обязанностей, воспитание детей, что заметно усложняет самореализацию мусульманки в трудовой сфере. Поэтому многое зависит от активности самой женщины и ее умения совмещать предписанные обязанности. Наряду с соблюдением традиционных ценностей современные мусульманки придерживаются и светских норм, включая ценности саморазвития, досуга, дружеского общения, образования, творчества, профессионального роста и т. п. Сегодня мусульманки общественно активны, о чем говорят результаты исследования: они считают возможным водить машину (92,6%), пользоваться услугами косметолога (83,8%), следить за своей фигурой (97,3%), следить за модой (71,7%), производить ремонт одежды (91,8%), а в некоторых случаях и ремонт жилища, техники (35,3%) (рис. 3). Если говорить о семейной сфере, то мусульманке также можно встречать гостей самостоятельно, а вот с утверждением «проводить свободное время вне дома без мужа» не все участницы опроса согласились. Больше половины респонденток (58%) «против» и чуть менее половины (42%) «за» то, чтобы мусульманка проводила свободное время вне дома без мужа, поскольку в исламе присутствуют утверждения, которые подкрепляются хадисом: «Если бы посланник Аллаха, мир ему и благословение Аллаха, увидел, как ведут себя женщины сейчас, то он запретил бы им выходить из дома, как это сделали сыны Исраила. Урва спросил ее: Сыны Исраила запретили своим женам выходить из дома? Она сказала: Да»⁶⁶⁶. Это связано с тем, что уже в тот период женщины стали наряжаться и наносить благовония при выходе из дома, что привлекает внимание противоположного пола. Поэтому в некоторых мусульманских семьях и в наши дни не принято, чтобы женщина свое свободное время проводила вне дома без мужа.

Современная мусульманка не может позволить себе ограничиться лишь одной социальной сферой, будь то мама или бизнес-леди. Она стремится их гармонично сочетать и успешно реализовывать. Более половины участниц опроса (50,4%) ответили, что среди их знакомых

⁶⁶⁶ Сборник достоверных хадисов имама аль-Бухари. URL: <https://xadis.wordpress.com> (дата обращения: 31.09.2020).

в мусульманских семьях женщины и работают, и ведут хозяйство, менее половины (41,9%) сказали, что сидят дома, воспитывают детей, небольшая доля мусульманок (7,7%) только работают.



Рис. 3. Распределение ответов респондентов о том, что можно женщине в мусульманской семье

Учеба и работа, вопреки бытующему мнению, для мусульманок доступны и разрешены. В настоящее время они стремятся получить лучшее образование, они трудятся наравне с мужчинами, и «безработица среди них составляет не более 12–13%»⁶⁶⁷.

Больше половины опрошенных девушек (53,2%) на момент проведения исследования являлись учащимися высших и средних учебных заведений, десятая часть – учились и работали (12,2%), при этом основная часть работали по специальности (11,5%), и только малая доля трудились по другому профилю (5,8%). Также выделилась группа не работающих мусульманок, которые находятся в декретном отпуске (3,2%), являются домохозяйками (11,5%), не могут устроиться на работу (2,6%), либо ищут, но никак не могут найти работу по специальности (1,9%). Женщины стремятся получить высшее образование, всесторонне развиваться. Четверть участвовавших в опросе девушек имеют высшее образование (26,9%), столько же с незаконченным высшим (23,7%). А если некоторые и хотят быть домохозяйками, то не на всю жизнь, а лишь на время воспитания маленьких детей.

⁶⁶⁷ Порохнюк Е. В. Трансформация статусно-ролевых позиций современной женщины в институте семьи // Вестник Адыгского государственного университета. Серия 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. 2013. № 4(130). URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/transformatsiya-statusno-rolevyih-pozitsiy-sovremennoy-zhenschiny-v-institute-semi#ixzz4dMogg45W> (дата обращения: 30.09.2020).

Образовательные траектории наиболее ярко характеризуют становление мусульманок как субъекта новых социальных отношений. Образовательная стратегия представляет собой связанную «линию поведения и является следствием принятия стратегического решения, выбора, который совершил обучающийся»⁶⁶⁸. Подобное решение позволяет эмпирически фиксировать стратегию, которая указывает на наличие долгосрочной цели, желание ее реализовать и готовность предпринять конкретные шаги для ее достижения. Современные мусульманские женщины Татарстана принимают сознательные и рациональные решения, касающиеся своего образования, рассчитанные на долгосрочную перспективу.

Как показывают исследования российских ученых, образование перестало быть для российской молодежи институтом «жизненного успеха», т. е. сегодня образование включено в условия социального роста вместе с территориальными, поведенческими, личностными, культурными ресурсами⁶⁶⁹. А. В. Родин подчеркивает, что «образовательная активность сопровождает человека всю жизнь и носит пошаговый характер от цели к цели, от одного образовательного уровня к другому»⁶⁷⁰. Современные мусульманки не ограничиваются получением светского образования, стремясь к всестороннему развитию и получению основополагающих знаний в области религии, следующей ступенью образования выбирают религиозную сферу.

В Российской Федерации в настоящее время существует 29 государственных высших учебных заведений, имеющих лицензию на подготовку теологов⁶⁷¹, из них 2 в Казани – КФУ (Казанский федеральный университет) и РИИ (Российский исламский институт). В Республике Татарстан на сегодняшний день насчитывается 8 медресе (среднее профессиональное учебное заведение), из них 2 находятся в городе Казани⁶⁷².

⁶⁶⁸ Заборова Е. Н. Образовательные стратегии: подходы к определению понятия и традиции исследования // Известия Уральского федерального университета. Сер. 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2013. № 3 (116). С. 105–111.

⁶⁶⁹ Котова Т. А. Образовательные стратегии российской молодежи: социологический дискурс // Общество и право. 2007. № 1(15). С. 43.

⁶⁷⁰ Родин А. В. Проблемы развития образовательной активности специалистов в послевузовской профессиональной деятельности: автореф. дис. ... канд. социол. наук. Екатеринбург, 2005. 26 с.

⁶⁷¹ Вузы России со специальностью теология – 48.03.01. URL: <https://vuzoteka.ru/%D0%B2%D1%83%D0%B7%D1%8B/%D0%A2%D0%B5%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%8F-48-03-01> (дата обращения: 05.06.2020).

⁶⁷² Сайт Магариф РТ. Исламское образование в Татарстане. URL: <http://www.magarifrt.ru> (дата обращения: 05.06.2020).

Основная часть опрошенных в нашем исследовании имеет религиозное образование, либо получает его в настоящее время. Треть мусульманок (31,1%) имеют незаконченное среднее религиозное образование, пятая часть (20,5%) окончили медресе, чуть меньшая доля тех, у кого имеется незаконченное высшее (15,9%), десятая часть мусульманок (13,2%) получают начальное религиозное образование (примечетские курсы, воскресные школы), в два раза меньше тех, кто уже закончил данные курсы (5,3%). Немалая доля (14,6%) тех, кто не имеет религиозного образования, но хотел бы получить его.

На основании проведенного анализа результатов исследования выявлено, что мусульманки поступают в религиозные образовательные учреждения для получения религиозного образования и расширения уже имеющихся религиозных знаний (65%), ради укрепления веры (35,7%), для того, чтобы правильно научиться читать Коран, выучить его (28,6%). Пятая часть опрошенных мусульманок поступила для получения религиозных знаний с целью их распространения (20,7%), для изучения арабского языка (20%). Десятая доля респондентов связывает свое поступление с искренне положительным отношением к исламу (12,9%). Чуть меньшая доля тех, кто поступил для получения специальности (6,4%) (рис. 4).



Рис. 4. Мотивы поступления в религиозные учебные заведения (в %)

Известно, что часть современных исламских богословов трактуют положение женщины как равноправное с мужчиной и заявляют, что её права проистекают от рождения. Вместе с тем религиоведы и философы отмечают противоположную ситуацию – приниженность

женщины по сравнению с мужчиной, её «второсортность» в ряде мусульманских регионов⁶⁷³.

Мусульманки домашнюю работу, уход за детьми и стариками воспринимают как своё естественное предназначение. Мусульманки понимают своё особое положение как воспитательниц своих детей и исключительное – как их родительниц, а профессиональную деятельность как дополнение к домашней работе, приносящее материальную выгоду и личностный рост. Из интервью: *«Место женщины дома, она должна кушать готовить, дома убрано быть. За каждую такую работу идет саван [награда за богоугодные дела]»* (татарка, 30 лет). Собственную ценность они видят в одном – в вере и соблюдении канонов ислама. Однако, наряду с соблюдением традиционных ценностей, современные мусульманки придерживаются и светских норм. В современных условиях модернизации общества, где большая часть домашних дел автоматизирована, у хозяек остается время и на саморазвитие, уход за собой, дружеское общение, получение дополнительного образования, творчество, профессиональный рост и т. п.

Между тем, современное общество не рассматривает роль матери как ключевую для женщины. Будучи вовлечённой в трудовую деятельность, современная женщина оценивается общественным мнением по тому положению, которое она достигла в социуме или в политической жизни. Современные мусульманки стараются совмещать как домашние обязанности, так и профессиональные стремления. Существует множество споров по поводу занятости мусульманок в трудовой деятельности. Одни утверждают, что мусульманка должна заниматься только домашними делами, другие считают, что женщине в исламе разрешено трудиться на производстве. В одном случае догматы ислама интерпретируют, что роль женщины не ограничивается только семейными обязанностями. При желании женщина с согласия мужа или родственника (отца, брата, дяди и т. д.), который несет ответственность за сохранность ее чести, может работать, заниматься собственным бизнесом, принимать участие в общественной жизни, если это не противоречит канонам ислама⁶⁷⁴. В настоящее

⁶⁷³ Сизов Ю. И., Курбанова З. А. Социально-правовой статус женщин в мусульманском обществе // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер.5. Юриспруденция, 2014. № 2 (23). С. 146; Вагабов М. В. Ислам и женщина. М.: Мысль, 1968. С. 7; Королева Л. А., Королев А. А. Российская мусульманка-татарка: из советского прошлого, 1040–1080-е гг. (По материалам Среднего Поволжья) // Женщина в российском обществе. 2010. № 2. С. 9.

⁶⁷⁴ Нуруллина Г. Женщина и бизнес: исламский взгляд // URL: <http://www.islam.ru/content/obshchestvo/40907> (дата обращения: 01.09.2020).

время наблюдается социальная активность мусульманок, которые могут совмещать трудовую занятость не в ущерб домашним. Благодаря своей активности, многие мусульманки являются успешными и в бизнес-индустрии. Рассмотрим подробнее, в каких сферах заняты мусульманки, и существуют ли преграды в их трудовой деятельности со стороны работодателя или мужа.

Для мусульманок трудовая занятость – это в большей степени не самоутверждение в обществе и нахождение своей ниши, а скорее увеличение своего материального достатка. При оценке удовлетворенности своей работой, многие, несмотря на то, что им нравится своя должность, подчеркивают значимость уровня оплаты труда. Из интервью: *«Я офис-менеджер. Моя работа мне нравится. Но можно было бы на более оплачиваемую, так как город у нас маленький и платят очень мало»* (татарка, 40 лет).

В поисках более высоких доходов многие мусульманки вынуждены менять сферы своей деятельности. Из интервью: *«Сначала работала директором исполкома в Молодежном центре. Потом из-за маленькой зарплаты ушла и работала торговым представителем. Но работать с детьми лучше конечно. Сейчас работаю регистратором в больнице»* (татарка, 38 лет).

Если проследить трудовые траектории мусульманок, можно увидеть, что многие прошли насыщенный профессиональный путь, у одних – это рост по карьерной лестнице, у других частая смена видов деятельности, у третьих, работа в религиозной, мусульманской сфере. Из интервью: *«В основном в торговле работала, но сейчас уже нет. Сейчас я уже швея»* (татарка, 32 года); *«Я работала на швейнике, потом перестройка и все остальное. Сейчас на рынке работаю»* (татарка, 46 лет); *«Я преподаю в мечети арабский язык, основы ислама. Можно сказать, целый день в мечети занята»* (татарка, 39 лет).

Популярным стало и создание собственного бизнеса. Наряду с традиционными профессиями, женщины в списках трудовых поисков назвали и сетевой маркетинг, создание собственной команды. Из интервью: *«Работала в бухгалтерии, затем в сетевом маркетинге, была собственная большая команда. Но после того, как энные изменения пошли, моя команда распалась, и я как бы ушла»* (татарка, 32 года).

Продвижение своего бизнеса в сети Интернет становится актуальным и для мусульманок, которые открывают свое дело не только рады материальной выгоды, но и для развития своего этноконфес-

сионального сообщества. Из интервью: *«Я сама занимаюсь. У меня свое дело – занимаюсь печатью. Я занималась графикой, графический дизайн. Я делаю с моим созданным дизайном различные вещи, в том числе я пытаюсь и татарскую культуру продвигать в таком ракурсе. По интернету по мере сил и возможностей продвигаю свои изделия»* (татарка, 20 лет). Среди тех, кто намерен открывать свой бизнес, не все ориентируются на религиозную отрасль. Из интервью: *«Свой бизнес, связанный с религией, – нет. А вообще, были мысли открыть свой бизнес. Даже небольшие попытки были»* (татарка, 32 года).

Существует тенденция создания семейного бизнеса, где муж и жена занимаются общим делом. Из интервью: *«У нас был семейный бизнес, муж открыл строительную компанию. Я была там бухгалтером, а сейчас я развиваю интернет-платформу, интернет-магазин»* (татарка, 32 года); *«У мужа золотые руки, обшивали мебель. Он конструировал, я обшивала. Этим зарабатывали – свой бизнес»* (татарка, 46 лет)

К семейному бизнесу можно отнести и желание создать в будущем для своих детей специализированные центры, ориентируясь на их способности. Из интервью: *«У моей дочери слуховое восприятие развито, с ней больше надо делать акцент на изучение языков. У нее хорошо получается находить общий язык с детьми, она хочет стать педагогом. Мы с ней центр откроем, я буду ее помощницей, мы там будем учить. Она приходит и маленькую учит, уже научила арабский алфавит [младшей 2 года, старшей 9 лет]»* (татарка, 32 года).

Предпринимательские устремления наблюдаются у большинства респонденток, что проявляется в желании стать мусульманской бизнес-леди. Однако существует ряд сдерживающих факторов (строгое следование религиозным канонам, финансовые трудности), в связи с которыми не все мусульманки могут осуществить свои планы. Из интервью: *«Денег нет на это, так бы хотела. Да ведь опять упирается в деньги»* (татарка, 45 лет); *«И возможностей нет, и сил нет, пока устраивает то, что есть»* (татарка, 32 года).

Несмотря на массовое желание обрести статус предпринимателя, выяснилось, что не все мусульманки готовы заниматься собственным бизнесом. Из интервью: *«Свой бизнес начать не смогу, у меня не тот характер – мягкий человек. Я лучше однотипную работу буду исполнять, мне большего не надо»* (татарка, 25 лет). Свое нежелание заниматься бизнесом оправдывают тем, что для них ближе семейное

благополучие. Из интервью: *«Бизнес – это не женское дело. В молодости если и было что-то, сейчас самое главное – я себя вижу дома, быть мамой, воспитывать детей, помогать родителям»* (татарка, 32 года).

Мусульманки стремятся получить образование, однако не все работают по специальности. Одна группа женщин осталась верной полученной специальности и работает в одном направлении всю жизнь. Из интервью: *«Проучилась на продавца и всю жизнь я работала продавцом»* (татарка, 45 лет). Другая группа, составляющая большинство, работает не по специальности. Из интервью: *«Закончила биолого-почвенный факультет. Я еще училась на массажиста, это пригодилось в медицинском центре, где я работала администратором и массажистом. Сейчас работаю воспитателем в садике»* (татарка, 28 лет); *«Закончила педучилище. Работала в садике 5 лет. А после переезда работаю в пекарне – сначала пекарем месяца три, сейчас бумажная работа, бухгалтерию веду»* (татарка, 33 года).

Некоторые респондентки на своем жизненном пути сталкивались с дискриминационными практиками при трудоустройстве мусульманок. Из интервью: *«Сейчас я не работаю, потому что у меня ребенок в таком критическом состоянии, во-первых. А во-вторых, сейчас с платками не берут на работу»* (татарка, 38 лет).

В иерархии ценностей мусульманок трудоустройство не стоит на первом месте. Ценностные предпочтения мусульманок разных регионов отличаются. Для мусульманок Татарстана приоритетом выступают собственное самочувствие в плане крепкого здоровья (77,4%), служение Богу (72,3%), создание семьи (68,4%), безопасность семьи и собственная безопасность (24,5%), а также любовь (14,2%). Лишь на последних местах ценности личностного роста и материальные ценности: интересная работа (9%), хороший заработок (8,4%), продвижение по службе, успех, карьера (4,5%) и остальные ценности: жизнь с комфортом (7,1%), личная свобода (7,1%), служение обществу, народу (7,1%), наличие друзей (8,4%) (табл. 3).

Таким образом, семейные ценности, сохранение уюта и чистоты в доме, поклонение Всевышнему являются более значимыми, чем успех и продвижение по карьерной лестнице. Из интервью: *«Я дома – дети, шитье, стирка, все домашние дела. Это самое главное»* (татарка, 46 лет).

Таблица 3
Распределение ответов респондентов о ценностных предпочтениях (в %)

Что для Вас наиболее значимо в жизни, главная ценность? (Выберите не более трех вариантов)	%
здоровье	77,4
служение Богу	72,3
счастливая семейная жизнь	68,4
безопасность семьи и собственная безопасность	24,5
любовь	14,2
интересная работа	9,0
хороший заработок	8,4
наличие друзей	8,4
жизнь с комфортом	7,1
личная свобода	7,1
служение обществу, народу	7,1
продвижение по службе, успех, карьера	4,5
богатство, капитал	1,9

Распределение обязанностей в большинстве мусульманских семей традиционное – муж зарабатывает деньги, обеспечивает семью, а жена – занимается домашними делами. И если успевает совмещать с домашними делами, то может работать. В мусульманских семьях приоритетом для женщины являются домашние обязанности. Но современные мусульманки, которые целыми днями заняты только семейными хлопотами, не всегда довольны своим положением и хотели бы также трудиться профессионально. Из интервью: *«До этого я работала, сейчас уже 5 лет как я родила и дома сижу. Здесь одно и то же, разнообразие какое-то хочется. У нас ребенок не ходит в садик – аллергия, и из-за этого дома с ним сижу»* (русская, 33 года).

Молодое поколение более демократично в распределении семейных обязанностей в своих будущих семьях мусульманки хотели бы, чтобы муж помогал в домашних делах. Из интервью: *«Мне кажется, должно как-то поровну распределяться. Например, жена не успевает что-то сделать – ребенка нужно в садик, школу собрать, а муж в это время свободный, почему бы не приготовить завтрак?! Просто взаимопомощь должна быть»* (таджичка, 18 лет); *«Свою дальнейшую жизнь вижу так, чтобы он мне помогал, не сваливал всю работу на меня, потому что это тоже неправильно. Чтобы он понимал меня, что я тоже устаю, потому что с детьми»* (аварка,

18 лет).

Общемировая тенденция смены мужских и женских ролей наблюдается и в мусульманских семьях, где не муж кормилец семьи, а напротив – жена, и обязанности по воспитанию и присмотру за детьми муж берет на себя. Из интервью: *«Он мне: иди подрабатывай на ночных, в частных клиниках. А он сидел с ребенком. Да и до этого он не особо хотел подрабатывать, хотя до этого мы прожили с ним 5 лет до рождения ребенка, хотя финансовая ситуация и не особо хорошая была»* (русская, 29 лет).

Таким образом, в силу разных обстоятельств жизненные стратегии могут отличаться. Конструирование мусульманками стратегий своего жизненного пути определяет их религиозный активизм. Одни мусульманки нацелены на всестороннее развитие, в том числе наряду со светским стремятся получить и религиозное образование, что помогает им расширить религиозные знания и применить их в своей жизненной практике, быть конкурентоспособными специалистами во всех жизненных сферах. Другие полностью посвящают себя семье и не видят противоречия в своём статусе домашней работницы и низкой оценкой этой роли современным обществом. Мусульманки воспринимают домашнюю работу, уход за детьми и стариками как своё естественное предназначение, а профессиональную деятельность – как дополнение к домашней работе, приносящее материальную выгоду и личностный рост. Образованные, всесторонне развитые, активные мусульманки имеют высокий потенциал в контексте перспектив развития религиозного активизма в Татарстане.

Несмотря на стремления мусульманок к вовлечению во все сферы общественной деятельности, возникают некоторые трудности в профессиональной области. С одной стороны, это связано с препятствиями в трудоустройстве из-за внешнего вида мусульманок (хиджаб), дресс-кодом, режимом труда (нет возможности для выполнения религиозных практик) на некоторых предприятиях, с другой, семья, которая является главной прерогативой для мусульманки.

3.3. ИСЛАМСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ТАТАРСТАНЕ: ПОКОЛЕНИЯ ШАКИРДОВ МЕЖДУ АКТИВИЗМОМ И КОНФОРМИЗМОМ

В. В. Шерстобоев

Активизм в религиозной среде может рассматриваться как разновидность социального действия по М. Веберу⁶⁷⁵, действия, нацеленного на других, на окружающее сообщество. Будет ли оно реформаторским или защитно-консервативным в данном случае роли не играет, главное – это осознанное и целенаправленное участие в социальной жизни, безразличное отношение к месту и роли своей религиозной общины в более широком общественном контексте. Поэтому говорить о религиозном активизме можно с момента, когда личная вера и проявление религиозности становятся действиями публичными и коммуникативными. Коммуникативное действие здесь не в трактовке Ю. Хабермаса⁶⁷⁶, ограничивающего данное понятие строгой нацеленностью на достижение взаимопонимания, но коммуникативное как обращенное к другому, будь то верующий или не верующий, как манифестация своего безразличия к происходящему. Противоположностью такого действия будет пассивный конформизм, включающий безразличие к общественно-религиозным процессам и сосредоточенность на личном духовном благополучии.

Исходя из этого критерия, социологические исследования последних десяти лет, посвященные мусульманскому сообществу Татарстана и сосредоточенные в основном на его этнодиаспоральной фрагментации⁶⁷⁷, мало что могут сказать о проявлениях религиозного активизма среди татарстанских мусульман. Активизм следует искать в сфере институтов и организаций в самом широком смысле,

⁶⁷⁵ Вебер М. Основные социологические понятия / Макс Вебер. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 602–643.

⁶⁷⁶ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д. В. Скляднева, послесл. Б. В. Маркова. М.: Наука, 2000. 380 с.

⁶⁷⁷ См., например, коллективные монографии и сборники научных трудов: Этничность, религиозность и миграции в современном Татарстане / под ред. Р. Г. Минзаринова, С. А. Ахметовой, Л. Р. Низамовой. Казань: Казан. ун-т, 2013. 268 с.; Татары и ислам в регионах Российской Федерации: религиозное возрождение и этничность / рук. проекта и отв. ред. Р. Н. Мусина. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ. Издательство «Артифакт», 2014. 348 с.; Диаспоры и сообщества мигрантов в Республике Татарстан: этносоциологические очерки. Часть III / В. Е. Козлов, Е. Ф. Фролова, М. В. Вятчина. Казань: ООО Глаголь, 2016. 152 с.; Гармонизация межэтнических и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан. Сборник научных трудов / Т. А. Титова, В. Е. Козлов, Р. Ф. Патеев. Казань: Издательство «Артифакт», 2017. 160 с. и др.

и обращение к теме исламского профессионального образования дает нам такую возможность.

Во-первых, на очной форме обучения аккумулируется большое количество необремененной семьей и работой учащейся молодежи, которой, вслед за М. Мид⁶⁷⁸, С. Хантингтоном⁶⁷⁹, У. Беком⁶⁸⁰ и др. принято приписывать высокую мобильность, скорость в освоении новых знаний, коммуникативную активность.

Во-вторых, существует не менее обширная группа мусульман, получающих профессиональное религиозное образование на заочной и вечерней форме обучения. Говоря о религиозном активизме и его мотивации, данную группу, безусловно, нельзя игнорировать, особенно в сравнении с молодыми мусульманами дневной формы обучения.

В-третьих, в отличие от прочих верующих, учащиеся профессиональных исламских учебных заведений (медресе и исламских вузов) получают профессиональные навыки публичных коммуникативных действий. Но также и сам акт принятия решения об учебе и последующее поступление в исламское профессиональное учебное заведение должны подразумевать нацеленность на осознанное и целенаправленное участие в религиозной жизни общества, хотя бы потенциально. Таким образом, учащиеся исламских профессиональных учебных заведений потенциально могут считаться религиозными активистами. По крайней мере, на фоне других мусульман, которые такого образования не получают.

Выяснению поколенческих особенностей религиозного активизма учащихся исламских профессиональных учебных заведений по специальностям «Имам-хатыйб», «Преподаватель основ ислама», «Преподаватель исламских наук и арабского языка»; «Подготовка служителей и религиозного персонала религиозной организации», «Лингвистика», «Экономика» посвящено многолетнее социологическое исследование ЦИИ АН РТ⁶⁸¹. В рамках данного исследования специалистами Центра ежегодно опрашивалось около 250–270 учащихся 1–4 курсов дневной формы обучения, среди которых более половины составляют учащиеся самого крупного республиканского

⁶⁷⁸ Мид М. Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями / Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения. Пер. с англ. и коммент. Ю. А. Асеева. Сост. и предисловие И. С. Кона. М.: Наука, 1988. 429 с.

⁶⁷⁹ Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 480 с.

⁶⁸⁰ Beck U., Beck-Gernsheim E. Freedom's children / Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences. London: SAGE Publications Ltd, 2002. P. 156–171.

⁶⁸¹ В данной публикации будут представлены эмпирические результаты за период 2016–2019 гг.

медресе «Мухаммадия», а оставшиеся почти поровну распределяются между Российским исламским институтом (РИИ) и Казанским исламским университетом (КИУ) (рис. 1).

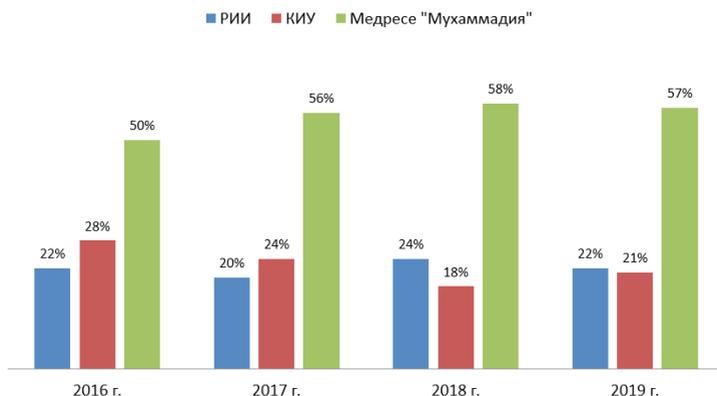


Рис. 1. Соотношение опрошенных учащихся в исламских учебных заведениях г. Казани дневной формы обучения в 2016–2019 гг., в %

Помимо ежегодного мониторинга дневной формы обучения казанских исламских учебных заведений исследование охватывало учащихся заочной (372 человека) и вечерней (96 человек) форм обучения, опрошенных в разное время в 2016–2019 гг. в РИИ (102 человека, 2016 г.), КИУ (44 человека, 2016 г.), медресе «Мухаммадия» (146 человек, 2016 г.), медресе «Фанис» (49 человек, 2018 г.), Кукморском медресе (64 человека, 2018 г.), медресе «Ак Мечеть» (63 человека, 2019 г.). Наиболее значимым различием данных групп учащихся является возрастной состав. В отличие от дневной формы обучения молодёжь от 18 до 30 лет составляет в обеих группах не более 15%. Среди заочников более половины учащихся старше 50 лет, тогда как вечерники по возрастам распределены почти равномерно. Однако сравнительный анализ ответов показал, что между учащимися разных форм обучения, но принадлежащих к одной возрастной категории, нет существенных различий. Главным отличием, таким образом, является не форма обучения, а принадлежность к средней и старшей возрастной категории, что дает нам основания в дальнейшем анализе не разделять учащихся заочной и вечерней формы обучения и рассматривать их как единую группу, отличную от учащейся на дневной форме молодёжи.

Выделенные критерии религиозного активизма будут применены при анализе различных характеристик учащихся профессиональных исламских учебных заведений как потенциальных активистов. В первую очередь, это обзор социально-демографических характеристик, который дает возможность определить, кто учится на дневной, вечерней и заочной форме обучения в исламских учебных заведениях, в чем их главные отличия, на которые следует обращать внимание в дальнейшем анализе. Религиозный активизм будет рассмотрен с позиции двух составляющих. С одной стороны, религиозный аспект активизма требует уделить внимание строгости соблюдения исламских предписаний и отношению к нормативно-правовой системе шариата и светского законодательства. Он также предполагает анализ профессиональной стороны религиозного активизма, включающей мотивации и интенции к получению и реализации профессиональных знаний и навыков потенциальных активистов. С другой стороны, уже устоявшееся восприятие активизма, как элемента, прежде всего, институтов гражданского общества и проявления социального действия, требует обратиться к гражданско-правовым аспектам нарушения прав верующих, дискриминации и неравенств, а также затронуть общественно-политический аспект группового доверия, каналов коммуникации и вовлеченности в обсуждение общественно-значимых тем.

***Учащиеся исламских вузов и медресе:
социально-демографический портрет
потенциальных активистов***

На дневной форме обучения подавляющее большинство учащихся составляет молодёжь до 30 лет (94%), причем более 70% – группа 15–20-летних. Среди них преобладают мужчины (60%).

Поселенческий состав характеризуется традиционным преобладанием приезжих учащихся (84%) с небольшой долей коренных казанцев (16%). Причем соотношение горожан и выходцев из сельской местности оказывается почти одинаковым: 52% и 48%, соответственно. Однако уроженцы городов чаще поступают учиться в КИУ (54%) и медресе «Мухаммадия» (48%), чем в РИИ (39%).

В национальном составе учащихся дневной формы обучения традиционно преобладают татары, их доля практически не меняется и составляет около 60% всех учащихся. Аналогичным образом не меняется представительство башкир и русских – около 4% (рис. 2).

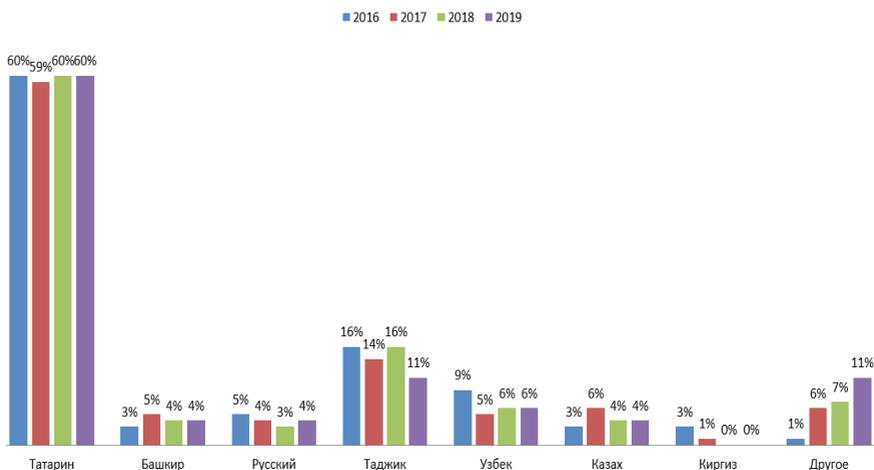


Рис. 2. Распределение опрошенных по национальной принадлежности в 2016–2019 гг., в %

Главные изменения касаются соотношения представителей коренных и некоренных национальностей России⁶⁸². Так, общая доля представителей среднеазиатских республик еще в 2017 году сократилась с трети до четверти, а к 2019 году составила уже 21% учащихся. При этом впервые представительство таджиков существенно сократилось с 16% до 11%. Категорию «другое» (11%) в 2019 году составляют дагестанцы (2 человека), лезгины (2 человека), чеченцы, азербайджанцы, крымские татары, ногайцы, турки (по 1 человеку) и еще 16 человек, выбравших вариант «трудно сказать».

В распределении по учебным заведениям большинство учащихся также являются татарами, однако, если в 2015–2016 гг. в РИИ и КИУ их доля составляла более половины, а медресе «Мухаммадия» характеризовалось более однородным национальным составом и другие национальности там составляли лишь 29%, то в 2019 году во всех трех заведениях татары составили около двух третей (рис. 3).

Подавляющее большинство опрошенных, как и ранее, не состоят в браке (92%). Та или иная форма заключения брачных отношений (зарегистрированных в ЗАГСе и/или по религиозному канону) была указана лишь у 7% респондентов (из них 2% – только по религиозному канону) и еще 0,7% успели развестись.

⁶⁸² Данное разделение сделано для того, чтобы обозначить наиболее многочисленную группу представителей центральноазиатских народов (казахи, киргизы, таджики, узбеки), имеющих собственные национальные государства, но при этом называть их иностранцами нельзя, так как часть из них может иметь российское гражданство.

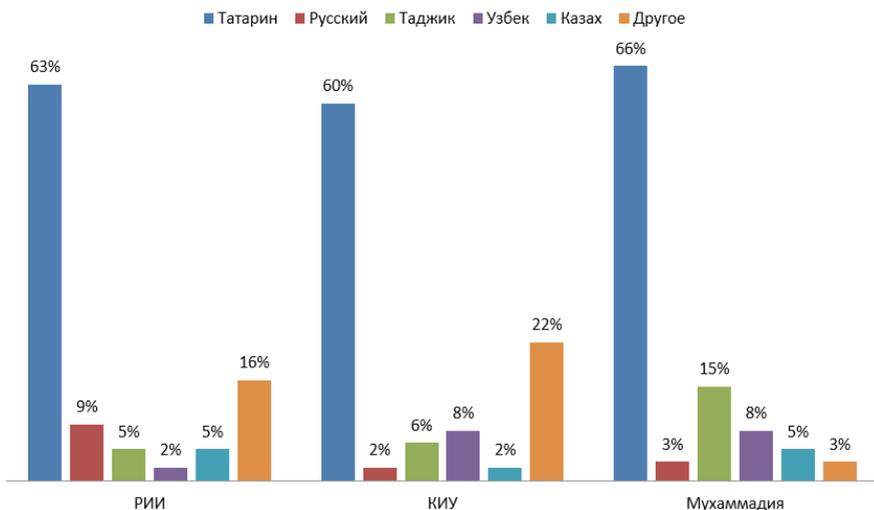


Рис. 3. Распределение опрошенных по национальной принадлежности в разрезе исламских учебных заведений г. Казани в 2019 г., в %

Оценки материального положения говорят о том, что респонденты, испытывающие крайнюю бедность, составляют 7% опрошенных (рис. 4).

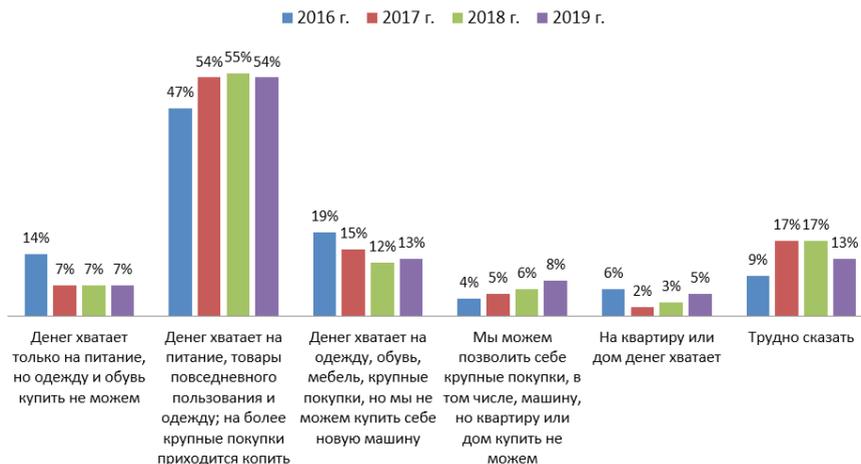


Рис. 4 Распределение ответов учащихся исламских учебных заведений на вопрос «Как вы оцениваете ваше материальное положение?», в 2016–2019 гг., в %

Доля учащихся из малообеспеченных слоев сохраняется в пределах 55–54%. Около 13% мы можем отнести к нижнему уровню среднего класса. И только лишь в обеспеченных слоях – две следующие категории, которым доступна покупка автотранспорта и жилья – заметно небольшое увеличение доли ответивших.

Вечерняя и заочная формы обучения отличаются, главным образом, возрастными характеристиками учащихся. В данной группе представлены все возрастные категории, при этом молодые люди до 30 лет составляют лишь 15%, тогда как подавляющее большинство – средний и старший возраст, среди которых 55% составляют люди старше 50 лет.

В отличие от дневной формы обучения соотношение женщин и мужчин здесь почти равное (51% и 49%, соответственно), однако женщины в основном предпочитают заочное обучение. При этом, если среди учащихся в возрасте до 50 лет около двух третей составляют мужчины, то в старшей возрастной группе наблюдается обратное соотношение в пользу женщин (рис. 5).

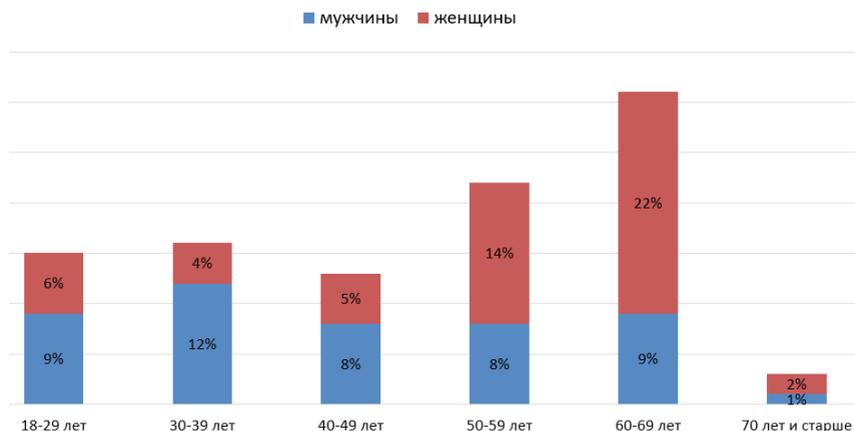


Рис. 5. Распределение учащихся заочной и вечерней форм обучения по полу и возрасту, в %

Подобные результаты могут свидетельствовать о том, что старшее поколение женщин-мусульманок имеет больше свободного времени для религиозного обучения, либо проявляет большее желание в получении подобного образования.

Национальный состав учащихся заочной и вечерней форм обучения почти однородный: абсолютное большинство составляют

татары (90%), 4% – башкиры и еще 4% – выходцы из среднеазиатских республик. Около 2% затруднились ответить.

Большинство и среди россиян, и среди иностранцев составляют жители сельской местности (сёл – 51%, ПГТ – 9%), но при этом к горожанам относится более трети учащихся – 37%, из них 22% уроженцы Казани. С учетом того, что значительную долю населения Татарстана составляет городское население (более 76%), данные сведения указывают на то, что заочное и вечернее исламское образование остается более привлекательным для сельских жителей.

Уровень образования мусульман, получающих профессиональное религиозное образование на заочной и вечерней формах обучения, довольно высок. Среди учащихся почти половина обладает дипломом о высшем образовании (48%), более трети (36%) имеет среднее профессиональное образование, у 16% образование среднее.

Брачно-семейная структура учащихся в силу возраста заочников и вечерников представляется более дифференцированной. Здесь наблюдается обратное соотношение женатых и холостых в сравнении с молодёжью, учащейся на дневной форме обучения: неженатые составляют лишь 15%, 21% находится в официальном браке, зарегистрированном в органах ЗАГС, 6% – в браке только по религиозному канону (никах), 43% в браке, зарегистрированном и в ЗАГСе, и по религиозному канону, 8% разведенных и 7% вдов и вдовцов. Особо следует отметить абсолютно равное распределение респондентов, заключивших брачный союз только по религиозному канону, – по 6 человек в каждой возрастной группе от 30 до 69 лет, тогда как в молодёжной группе до 30 лет таких оказалось всего 3 человека.

В качестве источников доходов 40% респондентов отметили постоянную работу, еще 11% зарабатывают временными подработками, 39% учащихся находятся на пенсии, 6% получают помощь от родственников и 4% затруднились ответить.

По уровню благосостояния большинство учащихся вечерней и заочной форм обучения относится к «малообеспеченным» слоям: крайнюю бедность испытывают 5% опрошенных, но 63% также могут быть отнесены к «необеспеченным» слоям, 8% можно отнести к нижнему слою среднего класса, а следующие две категории составляют 12% «обеспеченных» респондентов. Еще 12% респондентов затруднились ответить, что может быть вызвано нежеланием афишировать свой материальный уровень (рис. 6).



Рис. 6. Распределение ответов учащихся заочной и вечерней форм обучения на вопрос «Как вы оцениваете Ваше материальное положение?», в %

Несмотря на наличие значительной доли учащихся, имеющих постоянную работу, распределение ответов по уровню экономического благосостояния мало чем отличается от ответов молодёжи (ср. с рис. 4). Главное отличие заключается в том, что среди учащихся на дневной форме обучения доля «малообеспеченных» меньше и больше представителей «нижнего среднего класса». Вероятно, зависимость от материальной помощи родителей, отсутствие у большинства личного опыта работы и содержания семьи накладывают отпечаток на субъективное восприятие вариантов ответов на данный вопрос. Тем не менее, очевидно, что профессиональное исламское образование не привлекает большого количества представителей обеспеченных слоев вне зависимости от возраста.

Религиозность потенциальных активистов

На дневной форме обучения учится поколение молодых мусульман, духовные потребности которых формировались в условиях завершившейся реисламизации секулярного в прошлом постсоветского общества. В подавляющем большинстве это выходцы из религиозных мусульманских семей: у 84% учащихся все члены семьи исповедуют ислам, и еще у 15% в семье есть верующие мусульмане. И только лишь около 1% учащихся являются прозелитами.

Закономерно, что в семьях с верующими родителями воспитание в мусульманских традициях осуществляется с раннего возраста. Около 70% респондентов указывали, что осознали себя мусульманами в возрасте до 10 лет. Еще 23% респондентов приняли ислам в подростковом возрасте (до 18 лет) и лишь 4% – уже во взрослой жизни.

Уровень религиозной вовлеченности и усердия при выполнении духовных норм потенциальными активистами может быть оценен с помощью частоты посещения мечети. Учитывая, что посещение мечети для женщин не является обязательным предписанием, правомерно будет выделить ответы только мужчин (рис. 7).



Рис. 7. Распределение ответов учащихся-мужчин дневной формы обучения на вопрос «Как часто Вы посещаете мечеть?», 2016–2019 гг., в %

Как видно, ежедневное посещение мечети является нормой для подавляющего большинства учащихся, однако это говорит лишь о личном усердии и соблюдении распорядка учебного заведения, но не об активизме.

Более показательным является выбор предпочтительного законодательства, если бы респондент мог выбирать, чем руководствоваться в спорной жизненной ситуации (рис. 8).

Заметное изменение показателей парадоксальным образом демонстрирует сначала (2016–2017 гг.) приверженность религиозным нормам и нормам, не противоречащим российским законам, а затем (2018–2019 гг.) почти симметричный отказ от норм своей религии в пользу светского законодательства. Чем бы ни были вызваны эти

изменения, они говорят о том, что значительная часть учащейся молодёжи готова менять свои взгляды на прямо противоположные.



Рис. 8. Распределение ответов учащихся дневной формы обучения на вопрос «Оказавшись в спорной жизненной ситуации, затрагивающей Ваши права и интересы, каким законом Вы будете пользоваться?», 2016–2019 гг., в %

Последней важной характеристикой, напрямую связанной с религиозным активизмом, является групповое доверие. Доверие к представителям своей религии в равной степени испытывают представители коренных национальностей России и выходцы из Средней Азии (более 80%). С другой стороны, доверие к единоверцам растет с увеличением срока обучения с 70% на первом курсе до 90% на третьем. Недоверие высказывают от 9% на первом курсе до 3% на третьем курсе.

Среди учащихся **заочной и вечерней форм** обучения выходцы из семей, в которых оба родителя исповедуют ислам, составляют немногим более половины опрошенных (56%), что на 28% меньше, чем среди молодого поколения, учащегося на дневной форме обучения. Гораздо больше оказывается выходцев из семей, в которых лишь один из родителей верующий мусульманин (40% против 15% среди молодых мусульман), и еще 4% – прозелиты, которых среди среднего и старшего поколения в 4 раза больше, чем среди молодёжи.

Считают себя мусульманами с детства 44% респондентов, тогда как более трети (36%) респондентов приняли ислам, будучи уже взрослыми людьми, в большей части это относится к людям старших возрастных категорий от 50 до 80 лет. Такое позднее обращение к религии не вызывает вопросов, так как большая часть их жизни прошла в условиях секулярного советского общества. Еще 13% уча-

щихся сделали этот выбор в подростковом возрасте (в 10–18 лет). Три четверти из этого количества составляют люди 18–39 лет, чье взросление пришлось на период религиозной либерализации. Оставшиеся 7% респондентов затруднились ответить.

Посещают мечеть не реже одного раза в день 61% учащихся-мужчин, что на 25% меньше, чем в группе молодых мусульман, учащихся на дневной форме обучения. Еще 35% респондентов ходят в мечеть не менее одного раза в неделю, что, в свою очередь, больше на 25%, чем среди молодых мусульман; 3% посещают мечеть только по религиозным праздникам, и еще около 1% респондентов затруднились ответить (рис. 9).



Рис. 9. Распределение ответов учащихся-мужчин вечерней и заочной формы обучения на вопрос «Как часто Вы посещаете мечеть?», в %

Указанные различия объясняются возрастными особенностями значительной части заочников и вечерников, среди которых более 30% составляют люди старше 60 лет, которые в силу преклонного возраста не в состоянии посещать мечеть чаще.

В выборе предпочтительного законодательства, если бы респондент мог выбирать, чем руководствоваться в спорной жизненной ситуации, учащиеся вечерней и заочной форм обучения демонстрируют то же соотношение выбранных вариантов ответов, что и молодые мусульмане, опрошенные в 2016–2017 гг. (рис. 8 и 10).

Как видно, для старшего поколения явно важнее непротиворечивость религиозных норм и светского законодательства (39%), тем не менее, еще 29% не смогли определиться с выбором, что превышает долю затруднившихся с ответом молодых мусульман в 2017 году.



Рис. 10. Распределение ответов учащихся вечерней и заочной формы обучения на вопрос «Оказавшись в спорной жизненной ситуации, затрагивающей Ваши права и интересы, каким законом Вы будете пользоваться», в %

В вопросах группового доверия вечерники и заочники приближаются к показателям молодых мусульман-первокурсников. Доверие своим единоверцам демонстрируют те же 70% учащихся среднего и старшего возраста. Однако недоверяющих мусульманам в данной группе оказывается в 3 раза меньше (3%), чем среди молодёжи, и значительно больше затруднившихся с ответом (27%). Эти особенности могут объясняться опорой на больший жизненный опыт и пониманием неоднозначности тех оснований, которые молодёжь склонна воспринимать в качестве абстрактного императива.

Профессиональный аспект религиозного активизма

Одним из объективных индикаторов профессиональной нацеленности потенциальных активистов является ежегодно подтверждаемая тенденция, связанная с отсевом **учащихся дневной формы обучения** после первого курса. За четыре года исследований первокурсники составили 52% всех опрошенных, второкурсники – 25%, на третий курс приходится около 15% всех опрошенных, а четвертый курс составляет всего 8%. В этой связи особого внимания требует изучение мотивации к поступлению и учебе в исламских профессиональных учебных заведениях.

Вторым объективным индикатором профессиональной ориентации является наличие опыта работы в религиозной сфере. В силу

своего возраста среди учащихся дневной формы обучения крайне мало заняты в профессиональной религиозной сфере (рис. 11).



Рис. 11. Количество учащихся дневной формы обучения, имеющих опыт работы на различных должностях в религиозной сфере, в %

О том или ином опыте работы в религиозных учреждениях в разные годы заявляли от 9% до 15% учащихся.

Среди мотивов, побудивших к получению религиозного образования, наиболее часто выбираются «стремление расширить свое знание Ислама» (33%) и «желание обучаться в исламской среде вместе с мусульманами» (19%). Доля желающих «получить диплом имам-хатыйба и преподавателя исламских наук (арабского языка), чтобы работать в религиозной сфере» (вопрос подходит и для мужчин, и для женщин) составила в 2016–2017 гг. 11%, а в 2018–2019 гг. – всего 8%.

Учитывая существенные ролевые различия мужчин и женщин в исламе, их мотивация к получению религиозного образования также требует дифференциации по полу (рис. 12).

В распределении по полу различия в мотивации прослеживаются по пяти показателям:

- при выборе учебного заведения для молодых людей его авторитет играет большую роль, чем для девушек – 15% против 5%, соответственно;
- желание получить соответствующий диплом и работать по профессии разделяет такое же количество мужчин и женщин (14% и 5% соответственно);
- стремление к расширению собственных знаний об исламе оказывается наиболее распространенным основанием для выбора

учебного заведения как среди мужчин (32%), так и среди женщин (40%);

- для женщин более значимы «низкие требования и легкость поступления», чем для мужчин – 7% против 1% соответственно;
- для женщин более значимым, чем для мужчин, аргументом оказывается «пребывание в мусульманской среде» – 30% против 13% соответственно.



Рис. 12. Распределение ответов учащихся дневной формы обучения в на вопрос «Что наиболее всего повлияло на Ваше решение получать образование в данном учебном заведении?» с учетом пола респондентов, 2019 г., в %

При распределении по национальностям учащихся были выявлены различия в структуре мотиваций представителей некоренных национальностей России (казахи, таджики, узбеки, киргизы), получающих образование на дневной форме обучения (рис. 13).

Для представителей некоренных национальностей большее значение имеет авторитет учебного заведения (17% против 9%). Низкие требования при поступлении вообще не влияют на мотивацию к получению исламского образования. Стремление расширить свои религиозные знания по-прежнему является наиболее популярной причиной поступления в медресе как для представителей коренных, так и для некоренных национальностей России с одной лишь оговоркой: для некоренных это важно в меньшей степени, чем для коренных (30% против 38%). Такое соотношение может свидетельствовать о более прагматичной учебной ориентации выходцев из среднеазиатских республик, которые нацелены на глубокую интеграцию в принимающее сообщество.



Рис. 13. Распределение ответов учащихся дневной формы обучения на вопрос «Какие причины повлияли на Ваше решение получить образование в данном учебном заведении?», с учетом национального разделения, 2019 г., в %

Мотивация к учебе сказывается и на планах учащихся относительно дальнейшего трудоустройства и самореализации. Так, среди учащихся дневной формы обучения в 2019 г. работать по полученной специальности (имам или преподаватель исламских дисциплин) планируют 22%, еще 25% намерены продолжать учебу в других исламских учебных заведениях. Планируют продолжать учебу или работать в светской сфере 26%, и еще 27% пока не определились, чем будут заниматься после окончания исламского учебного заведения.

В гендерном отношении женщины, в отличие от мужчин, более ориентированы на продолжение как своего образования (21%) и работы (15%) в светской сфере, так и работы (25%) в сфере религиозной (рис. 14).

Среди мужчин намерения продолжить религиозный путь после окончания исламского учебного заведения высказывает 51% опрошенных. При этом активистские ориентации на работу имамом или преподавание исламских дисциплин выказали 20% учащихся, тогда как более 30% опрошенных желают продолжать учебу в другом исламском учебном заведении.

В целом же доля учащихся мужчин и женщин, которые не планируют связывать свою дальнейшую деятельность с религиозным направлением (учебой или работой), планомерно увеличивалась

с 2016 по 2019 гг. Данные 2019 года свидетельствуют о резком снижении количества женщин, пока ненамеренных посвятить себя исламскому активизму (58%), однако в отношении мужчин этого сказать нельзя – доля пассивных конформистов (49%) здесь продолжает постепенно увеличиваться (табл. 1).



Рис. 14. Распределение ответов учащихся дневной формы обучения на вопрос «Непосредственно после окончания исламского ВУЗа Вы планируете», с учетом полового разделения, 2019 г., в %

*Таблица 1
Изменение доли мужчин и женщин дневной формы обучения, которые после окончания исламского учебного заведения не планируют связывать свою дальнейшую деятельность с религией, в %*

	2016 год	2017 год	2018 год	2019 год
Мужчины	36%	46%	48%	49%
Женщины	50%	67%	78%	58%

При учете национальной принадлежности снова выделяется группа представителей среднеазиатских республик. Среди них готовность работать по специальности оказывается выше, чем среди представителей коренных российских национальностей (28% против 21%), но возможность работать в дальнейшем по другой светской специальности допускают гораздо меньше опрошенных – 1% некоренных против 14% коренных (рис. 15).

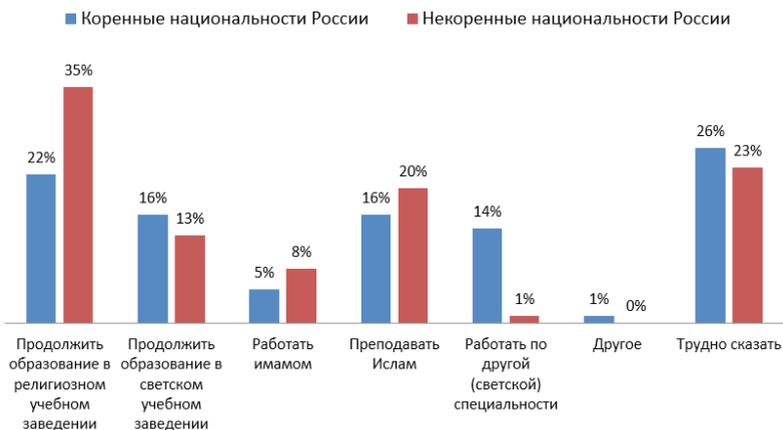


Рис. 15. Распределение ответов учащихся дневной формы обучения на вопрос «Непосредственно после окончания исламского ВУЗа Вы планируете», с учетом национального разделения, 2019 г., в %

Представители некоренных национальностей России также в большей степени ориентированы на получение дополнительного исламского образования (35% некоренных против 22% коренных), что говорит в пользу большей прагматичности и целеустремленности данной категории учащихся.

Учащиеся вечерней и заочной формы обучения не отличаются высокой вовлеченностью в религиозный активизм. Об этом свидетельствует количество учащихся, работающих в религиозной сфере – 21%, что лишь на 6% больше соответствующего показателя 2019 года у молодёжи, учащейся на дневной форме обучения. Это, главным образом, имамы и преподаватели воскресных курсов.

Получение религиозного образования данной категорией учащихся чаще всего объясняется «стремлением расширить свое знание ислама». Данная мотивация личного характера поддерживается более чем половиной заочников и вечерников (52%), что на 19% больше, чем среди учащихся дневной формы обучения. «Желание обучаться в исламской среде вместе с мусульманами» занимает второе место по популярности и составляет 18%, как и среди учащихся дневной формы обучения. Доля желающих «получить диплом имам-хатыйба и преподавателя исламских наук (арабского языка), чтобы работать в религиозной сфере» составила 7%, что также совпадает с соответствующим показателем у учащихся дневной формы обучения в 2018–2019 гг.

С добавлением распределения по полу становится очевидным, что для среднего и старшего поколения мотивационные различия становятся менее заметными по сравнению с показателями молодежи – в пределах 4-7%. (рис. 16)



Рис. 16. Распределение ответов учащихся вечерней и заочной формы обучения на вопрос «Что наиболее всего повлияло на Ваше решение получить образование в данном учебном заведении?» с учетом пола респондентов, в %

Среди женщин поступление в исламское учебное заведение несколько чаще связано с «желанием обучаться в исламской среде» и учетом его «высокого авторитета», тогда как для мужчин более значимым является получение диплома и расширение своего знания ислама.

Из учащихся на вечерней и заочной формах обучения работать по полученной специальности (имам или преподаватель исламских дисциплин) планируют 34%, что на 12% больше аналогичного показателя у молодых мусульман, учащихся на дневной форме обучения. Еще 18% намерены продолжать учебу в других исламских учебных заведениях. Таким образом, общее количество учащихся на вечерней и заочной форме обучения, планирующих продолжить учиться или работать в религиозной сфере, составляет 52%, и сопоставимо с аналогичным показателем учащихся дневной формы обучения. Однако учащиеся, ориентированных на профессиональную деятельность, оказывается значительно больше среди заочников и вечерников.

Оставшиеся 48% респондентов планируют продолжать учебу или работать в светской сфере либо не смогли ответить, чем будут заниматься после окончания исламского учебного заведения. При

этом надо иметь ввиду преклонный возраст значительной части учащихся на вечернем и заочном отделениях, что обуславливает такие затруднения.

Гендерное распределение показывает, что почти все предложенные варианты были выбраны мужчинами и женщинами с одинаковой частотой. В том числе это касается ориентации на профессиональную деятельность в религиозной сфере, которая оказалась присущей в равной степени мужчинам (17%+15%) и женщинам (36%) на заочной и вечерней форме обучения (рис. 17).

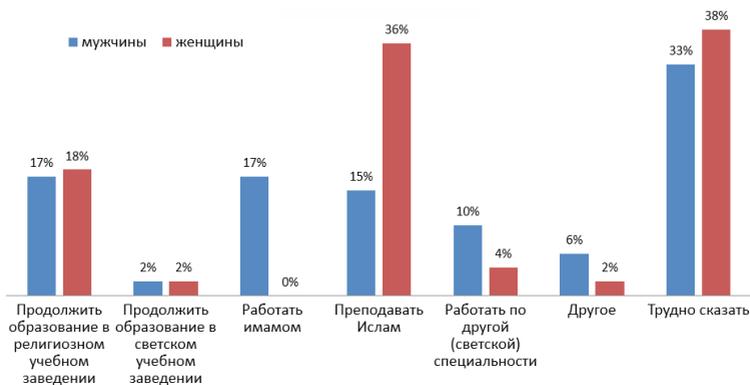


Рис. 17. Распределение ответов учащихся вечерней и заочной формы обучения на вопрос «Непосредственно после окончания исламского ВУЗа Вы планируете» с учетом полового разделения, в %

Различия в планах на работу по светской специальности и значительное количество затруднившихся с ответом обоих полов, скорее всего, также связано с возрастными особенностями учащихся на вечерней и заочной форме обучения (см. рис. 5).

Правозащитный аспект религиозного активизма

Анализ гражданско-правовых ценностей показал, что к данной тематике проявляют чувствительность от 40% до 30% молодых мусульман, учащихся **на дневной форме обучения**. В свою очередь доля респондентов, не интересующихся общественно-политическими вопросами, выросла с 60% в 2016 г. до 70% в 2019 г.

Вопросы, связанные с соблюдением прав верующих, беспокоят более трети учащихся. Приблизительно такое же количество респондентов убеждено в том, что в России нет проблем с религиозным неравенством, а оставшиеся 40% затруднились ответить (рис. 18).

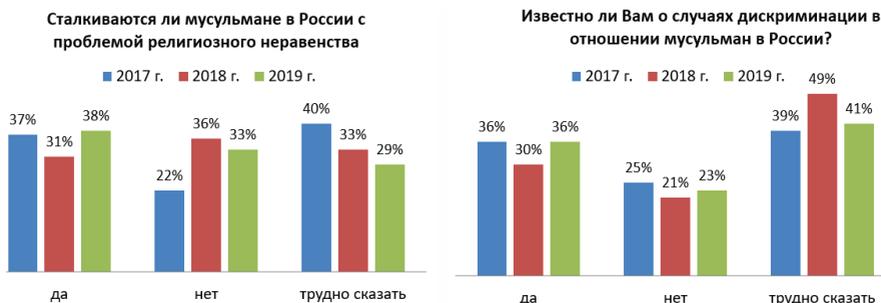


Рис. 18. Распределение ответов учащихся дневной формы обучения в 2017–2019 гг. на вопросы о дискриминации мусульман, в %

Однако лично сталкиваться с проявлениями дискриминации довелось только 9%. Важно подчеркнуть, что в этом и последующих вопросах, касающихся личного опыта либо конкретных форм дискриминации, процент респондентов, не встречавшихся с данными явлениями, стабильно составляет две третьих всех опрошенных респондентов.

Среди конкретных типов неравенства, с которыми сталкиваются мусульмане по месту жительства, респонденты чаще всего отмечали политические и экономико-трудовые. При этом 69% респондентов не смогли назвать ни одного примера неравенств, поэтому приведенные ниже ответы отражают мнение лишь 31% учащихся (рис. 19).



Рис. 19. Распределение ответов учащихся дневной формы обучения на вопрос «Как Вы думаете, с какими проблемами неравенства сталкиваются мусульмане в месте вашего проживания?», совместимые альтернативы, 2019 г., в %

Здесь можно выделить «ограничение возможностей трудоустройства» (13%) и «ограничение права работать на государственной службе» (12%), оказавшиеся на первых местах в рейтинге дискриминационных практик. Это, весьма вероятно, отражает общую картину рынка труда для людей в возрасте 16–20 лет и к дискриминации мусульман, скорее всего, отношения не имеет. Аналогично озабоченность молодых мусульман вопросами ограничения свободы слова (9%) также имеет связь с более широким контекстом «анти-системных» настроений, распространенных среди молодёжи вне зависимости от вероисповедания.

Аналогичным образом построен рейтинг других общих проблем мусульман по месту жительства (рис. 20). Данный блок индикаторов позволяет говорить о более широком спектре проблем, беспокоящих учащихся дневной формы обучения. Тем не менее, 62% респондентов не смогли назвать каких-либо проблем, специфичных для мусульман, поэтому представленные данные состоят из ответов 38% опрошенных.

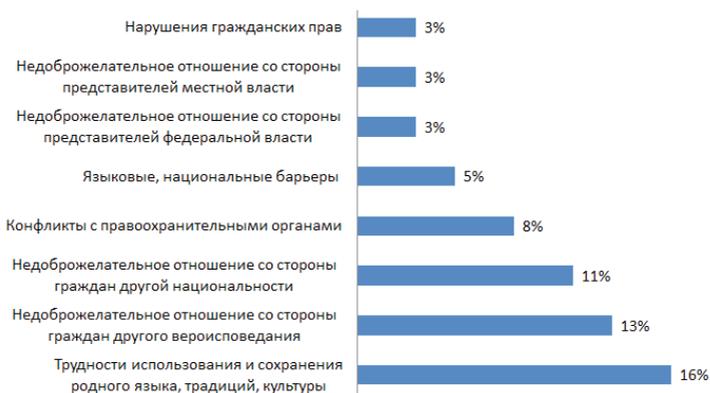


Рис. 20. Распределение ответов учащихся дневной формы обучения на вопрос «Как Вы думаете, с какими другими общими проблемами сталкиваются мусульмане в месте Вашего проживания?», совместимые альтернативы, 2019 г., в %

Наиболее распространенной проблемой, беспокоящей учащихся исламских учебных заведений, являются вопросы сохранения языка, традиций, культуры, а также языковые и национальные барьеры. С учетом совместимости альтернатив этими проблемами обеспечена пятая часть всех респондентов (21%).

Второй по значимости проблемой традиционно называют враждебность по отношению к мусульманам со стороны граждан иного

вероисповедания или национальности. С учетом совместимости альтернатив данное мнение поддерживают 24% всех опрошенных, большинство из которых первокурсники младше 20 лет, что может объяснять распространенность такого стереотипа.

Третьим проблемным моментом были названы взаимоотношения с правоохранительными органами, однако его достоверность вызывает сомнения. Например, из 27 респондентов (8%), отметивших в качестве важной проблемы конфликты с правоохранительными органами, лишь четверо лично сталкивались с оскорблением религиозных чувств со стороны полиции.

Учащиеся **вечерней и заочной форм обучения** демонстрируют еще меньшую чувствительность к вопросам гражданско-правовых отношений и неравенств. Доля ответивших на различные вопросы данной тематики составляет от 30% до 20%, что в среднем на 10% меньше, чем среди учащихся дневной формы обучения. Так, почти четверть опрошенных (24%) считает, что в России мусульмане сталкиваются с проблемой религиозного неравенства. Столько же респондентов заявили, что «знают о случаях дискриминации (нарушении прав и свобод) мусульман в России» (25%). Однако лично сталкиваться с проявлениями дискриминации довелось только 8% респондентов.

Немного большее количество учащихся (28%) указало на конкретные виды дискриминации и неравенства в месте своего постоянного проживания. Тройка лидеров в данном рейтинге совпадает с проблемами, которые были названы молодыми мусульманами, однако беспокоят они заметно меньший процент учащихся вечерников и заочников (рис. 19 и 21).



Рис. 21. Распределение ответов учащихся вечерней и заочной формы обучения на вопрос «Как Вы думаете, с какими проблемами неравенства сталкиваются мусульмане в месте Вашего проживания?», совместимые альтернативы, в %

Среди основных проблем, которые были названы в качестве общих для мусульман в месте их постоянного проживания, чаще всего отмечались потребности в «использовании и сохранении родного языка, традиций, культуры» (23%) (рис. 22).

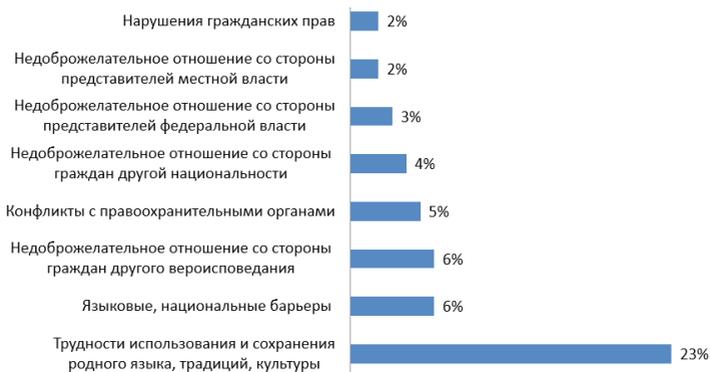


Рис. 22. Распределение ответов учащихся вечерней и заочной формы обучения на вопрос «Как Вы думаете, с какими другими общими проблемами сталкиваются мусульмане в месте Вашего проживания?», совместимые альтернативы, в %

Следует отметить, что для поколения мусульман среднего и старшего возраста вопросы сохранения языка и национальной культуры оказываются намного важнее, чем межнациональные и межконфессиональные конфликтные ситуации, которым молодёжь уделяет больше внимания.

Общественно-политический аспект религиозного активизма

В качестве индикаторов здесь будут использованы круг интересов, выходящий за рамки повседневных проблем и отражающий, в том числе активистскую направленность респондентов, их заинтересованность в событиях, происходящих в России и мире, а также уровень доверия/недоверия тем или иным социальным группам, институтам, источникам информации.

Круг интересов определяется на основании предпочтительных тем и частоты их обсуждения с друзьями, среди которых выделяются повседневно-бытовые, этнокультурные и социально-политические (табл. 2).

Таблица 2.
Частота обсуждения различных тем учащимися
дневной формы обучения в 2019 г., в %

Обсуждаемая тематика	Регулярно	Иногда	Крайне редко	Никогда	Трудно сказать
Проблемы повседневной жизни	16%	36%	28%	11%	9%
Деловые проблемы (учеба, работа)	20%	41%	18%	13%	8%
Вопросы своей национальной истории и культуры	7%	21%	30%	29%	13%
Российские политические и соц.-экономические процессы и события	7%	22%	26%	31%	14%
Межэтнические и межконфессиональные конфликты	5%	20%	30%	28%	17%
Военные конфликты и терроризм	5%	19%	18%	41%	17%

Более половины опрошенных обсуждает регулярно и иногда проблемы повседневной жизни (52%), учебы или работы (61%). Более четверти респондентов также интересуют вопросы своей национальной истории и культуры (28%). Менее всего учащиеся интересуются социально-политическими вопросами: обсуждению российских проблем или межэтнических и межконфессиональных конфликтов, терроризма и войн уделяют время около четверти респондентов (24–27%). Вместе с тем, наибольшее количество молодых мусульман избегает обсуждения военных конфликтов и терроризма (41%).

В отношении вопросов, связанных с доверием (см. рис. 23), в очередной раз подтвердились выводы о склонности респондентов больше доверять людям своей религии (82%), представителям высшего мусульманского духовенства (85%), имаму мечети (78%). Четвертое место с незначительным отрывом делят представители той же национальности (70%) и официальные мусульманские СМИ России (64%). При этом любые другие виды СМИ находятся в конце списка и обладают минимальным уровнем доверия: 25% респондентов доверяют информации, полученной из телевизионных и печатных СМИ, 20% – из электронных СМИ. Таким образом, можно сделать вывод, что среди учащихся дневной формы обучения максимальную степень доверия получают объекты, которые атрибутируются как исламские.

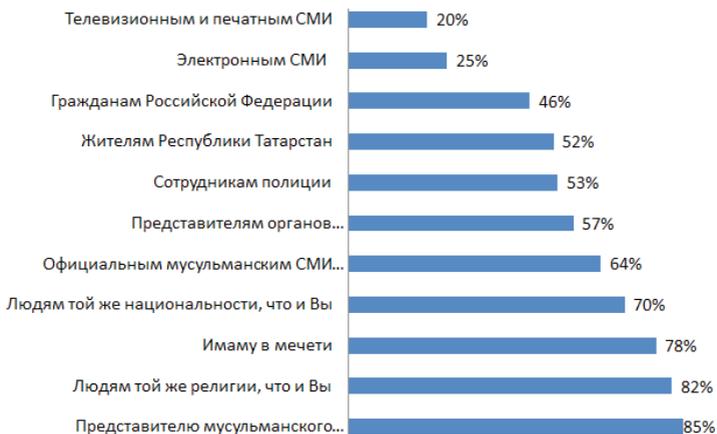


Рис. 23. Распределение ответов учащихся дневной формы обучения на вопрос «В какой мере Вы доверяете?», совместимые альтернативы, 2019 г., в %

Остальные позиции в рейтинге получили приблизительно равную поддержку в пределах 57–52%, и лишь гражданам России доверяют на 10% меньше.

В другой группе вопросов, связанных с доверием, но касающихся источников информации, шесть верхних позиций также могут трактоваться как относящиеся к исламу или мусульманам, включая родственников, друзей и однокурсников. Они, как уже было сказано выше, либо связаны с религиозным воспитанием молодых мусульман, либо включены в коммуникативное пространство исламских учебных заведений (рис. 24).

Примечательно, что наибольшим авторитетом в качестве источника разнообразной информации пользуются преподаватели исламских учебных заведений (76%). Им доверяют даже больше, чем имаму (64%), не говоря уже о родственниках и друзьях (67%).

Как говорилось выше, в вопросе авторитетности для учащихся дневной формы обучения важнейшую роль играет исламская атрибуция. Максимальную степень доверия получают объекты, в названии которых присутствуют отсылки к исламу, вроде гипотетических «исламских СМИ» которым априорно готовы доверять больше половины респондентов: 54% положительно относятся к работе мировых мусульманских СМИ и 51% – доверяют российским мусульманским СМИ. В то же время наименьшие показатели

доверия у светских СМИ: им доверяет около трети респондентов и всего 18% – социальным сетям.



Рис. 24. Распределение ответов учащихся дневной формы обучения на вопрос «Каким источникам информации Вы больше доверяете?», совместимые альтернативы, 2019 г., в %

Учащиеся **вечерней и заочной формы обучения** более свободно проявляют интерес к общественно-политическим темам. Значительно меньше респондентов из данной группы заявляют, что никогда не обсуждают ту или иную тему (табл. 2 и 3).

*Таблица 3.
Частота обсуждения различных тем учащимися вечерней и заочной формы обучения, в %*

Обсуждаемая тематика	Регулярно	Иногда	Крайне редко	Никогда	Трудно сказать
Проблемы повседневной жизни	24%	36%	17%	7%	13%
Деловые проблемы (учеба, работа)	22%	32%	15%	9%	18%
Вопросы своей национальной истории и культуры	12%	30%	23%	10%	21%
Российские политические и соц.-экономические процессы и события	10%	27%	22%	13%	25%
Межэтнические и межконфессиональные конфликты	5%	19%	24%	20%	28%
Военные конфликты и терроризм	10%	20%	22%	18%	27%

Представители среднего и старшего поколения чаще, чем учащиеся дневной формы обучения, интересуются вопросами своей национальной истории и культуры (на 14%), российской политики и экономики (на 8%), военных конфликтов и терроризма (на 6%). Это может расцениваться как проявление активной общественной позиции и готовность видеть свою религиозную общину частью большого сообщества.

Наибольшим доверием у заочников и вечерников, как и у учащихся дневной формы обучения, пользуются единоверцы, однако это доверие не на столько высокое, как у молодых мусульман. Каждая позиция получила на 10–15% меньше голосов, но порядок ранжирования почти не изменился (рис. 25).



Рис. 25. Распределение ответов учащихся вечерней и заочной формы обучения на вопрос «В какой мере Вы доверяете?», совместимые альтернативы, в %

В вопросе о доверии различным каналам информации также снизилось количество голосов, отданных учащимися вечерней и заочной формы обучения, но порядок ранжирования остался почти неизменным (рис. 26)

В порядке значимости опустились на четвертое и пятое место «родственники и друзья» и «мировые мусульманские СМИ», тогда как «российские мусульманские СМИ» оказались на третьем месте. Так или иначе первая шестерка по-прежнему связана с системой исламского коммуникативного пространства, а главным авторитетом, как и для молодых мусульман, являются преподаватели исламских учебных заведений.



Рис. 26. Распределение ответов учащихся вечерней и заочной формы обучения на вопрос «Каким источникам информации Вы больше доверяете?», совместимые альтернативы, в %.

Подводя итог проведенного анализа признаков религиозного активизма у мусульман, получающих профессиональное исламское образование на различных формах обучения, можно сделать следующие выводы:

Из различных **социально-демографических характеристик** действительно определяющими оказались возраст, пол и национальность учащихся.

- Учащиеся на дневной форме обучения относятся к возрастной группе от 16 до 30 лет и соответствуют категории «молодежь», тогда как учащиеся на вечерней и заочной формах обучения в подавляющем большинстве представлены средним и старшим возрастом.

- Различия по полу традиционно обусловлены ролевой дифференциацией мужчин и женщин в исламе. Тем не менее, не во всех вопросах эта дифференциация срабатывала, в частности в профессиональной ориентации.

- Национальные различия связаны в первую очередь с коренными и некоренными национальностями России, в частности, представителями среднеазиатских республик. Эта особенность проявилась, главным образом, в профессиональных ориентациях и мотивах получения исламского образования.

Религиозный аспект. Религиозность представляется как потенциальный, нереализованный активизм, что позволяет говорить о двух

поколениях мусульман, имеющих различную историю вхождения в религию и два типа религиозности. Если мусульманская молодёжь приобщалась к исламу уже на самых ранних этапах социализации в окружении верующих родителей, получая эти знания как должное, как привычную часть повседневности, то представители старшего поколения приходили в религию будучи взрослыми, сформировавшимися личностями, делая осознанный выбор. Это сказывается и на результатах ответов на вопрос о предпочтительном законодательстве, где молодёжь демонстрирует противоречивые метания и неуверенность, тогда как старшее поколение занимает умеренно-взвешенную позицию, ориентированную не на умозрительные крайности, а на жизненный опыт и неприятие категорических суждений.

Профессиональный аспект религиозного активизма позволяет выделить особенность очной формы обучения – ориентацию части учащихся на моноконфессиональность обучения, которая особенно распространена среди женщин и представителей среднеазиатских республик. Для девушек меньшую роль играет авторитет учебного заведения, но более значимо удовлетворение личной потребности в религиозных знаниях. В целом образование для них – это удовлетворение потребности нахождения в привычном окружении.

В свою очередь, представители среднеазиатских республик более ориентированы на авторитет заведения и меньше руководствуются потребностью простого расширения собственных знаний. В целом можно говорить об их более прагматичном отношении к получению религиозного образования, чем у представителей коренных российских национальностей и, тем самым, реализации их потенциального религиозного активизма.

С другой стороны, исходя из планов дальнейшей занятости учащихся дневной формы обучения, 22% – это реальное количество религиозных активистов, заявляющих, что они намерены активно участвовать в общественно-религиозной жизни, работая имамом или преподавателем ислама. Еще 25% – это потенциальные активисты, поскольку, как мы видели, получение религиозных знаний и навыков еще не означает их реализацию в профессиональной деятельности. Чаще наблюдается использование каналов вертикальной мобильности, предполагающих активистскую позицию, для удовлетворения личных духовных потребностей. Большинство молодых людей идет сюда не за религиозным активизмом, демонстрируя скорее пассивный конформизм.

В свою очередь, учащиеся на заочной и вечерней форме обучения, хоть и ориентированы на развитие личных знаний, гораздо чаще заявляют о готовности работать по специальности – 34%. Таким образом, сегмент реальных религиозных активистов здесь на треть больше, чем среди молодёжи. Еще 18% остаются потенциальными активистами, желающими продолжить религиозное образование.

Гражданско-правовой аспект религиозного активизма также дает возможность оценить масштаб чувствительности потенциальных активистов к правозащитной тематике, озабоченности вопросами неравенств и нарушения прав верующих. Среди учащихся дневной формы обучения этот сегмент составляет от 40% до 30%. Однако восприятие данной проблематики молодыми мусульманами подвержено стереотипам и предубеждениям, распространенным в молодёжной среде вне зависимости от религии. Здесь можно говорить о сосредоточенности части молодых мусульман на вопросах этнорелигиозного неравенства и враждебности социального окружения, что в гораздо меньшей степени свойственно учащимся старшего возраста. Это свидетельствует об изменении установок в сторону нейтральных и бесконфликтных в ходе учебы и взросления учащихся вне зависимости от конкретного учебного заведения. Более того, восприятие данной проблематики учащимися на заочной и вечерней формах обучения демонстрирует меньшую политизированность и остроту суждений и распространяется на 30–20% данной группы.

Общественно-политический аспект религиозного активизма сужает поле интересов и каналы коммуникации для поколения молодёжи, что проявляется в категорическом отказе обсуждать общественно-значимые проблемы. Лишь 24% включаются в подобные обсуждения.

В свою очередь, представители среднего и старшего поколения более свободно проявляют интерес к общественно-политическим темам. Они больше интересуются вопросами своей национальной истории и культуры (на 14%), российской политики и экономики (на 8%), военных конфликтов и терроризма (на 6%). Это значит, что они остаются в курсе важнейших событий и процессов в обществе и мире, в котором живут.

3.3 ЖИЗНЕННЫЕ СТРАТЕГИИ И ТРАЕКТОРИИ МОЛОДЫХ УЧАЩИХСЯ МУСУЛЬМАНСКИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

М. Р. Гибадуллина

В современном обществе важную роль в достижении успеха личности играет человеческий капитал, интенсивное и качественное накопление знаний, навыков и умений. Современные технологии не только расширяют возможности для самореализации, но и интенсифицируют личную мотивацию, социальную активность, процесс получения знаний и профессионального опыта. Образование становится всё большей частью жизни человека – занятия по раннему развитию для маленьких детей, подготовка к школе, непосредственное получение среднего образования, кружки и репетиторы, техникумы, колледжи, университеты, дистанционное обучение, вебинары, онлайн лекции и т. д. Процесс обучения не заканчивается и после получения высшего образования.

С развитием образования происходит рост количества и тематического разнообразия исследований светского образования. Отдельными учеными и научными коллективами исследуются социально-демографические, экономические характеристики участников образовательного процесса⁶⁸³. «Высшая школа экономики» ведет несколько ежегодных мониторингов системы образования Российской Федерации⁶⁸⁴. Статистические показатели и качественные эмпирические данные, полученные в ходе мониторинга ВШЭ, могут быть использованы при проведении исследований, посвященных связи образования с рынком труда, финансированию образования, составу обучающихся, персоналу, условиям обучения, образованию лиц с ограниченными возможностями здоровья.

⁶⁸³ Варшавская Е. Я. Заочное высшее образование в России: экономико-статистический анализ // Вопросы статистики. 2018. № 25(7). С. 31–39; Корешникова Ю. Н., Захаров А. Б., Дудырев Ф. Ф. Различия общего образования в колледжах и старших классах школ // Вопросы образования. Educational Studies Moscow. 2018. № 2. С. 228–253; Григорьева Е. Г., Новопашина Л. А., Бочарова Ю. Ю. Социально-демографические и профессиональные характеристики преподавательского состава регионального университета // Вестник НГПУ. 2019. № 2. С. 170–184; Пугач В. Ф. Распределение российских студентов по формам обучения // Высшее образование в России. 2013. № 3. С. 98–107; Щеголев А. Е., Щеголева Э. Н., Щеголев А. А. Статистический анализ факторов внутренней и внешней среды системы высшего профессионального образования в РФ // Oeconomia et Jus. 2015. № 1. С. 52–57 и др.

⁶⁸⁴ Образование в цифрах. URL: <https://www.hse.ru/primarydata/oc> (дата обращения: 19.05.2020); Индикаторы образования. URL: <https://www.hse.ru/primarydata/io> (дата обращения: 19.05.2020).

Исследования молодежи, в том числе и учащейся, часто строятся через концепцию жизненных стратегий или траекторий. Жизненные стратегии – актуальный объект теоретических и эмпирических исследований отечественной социологии, психологии, философии⁶⁸⁵. Одно из самых глобальных исследований жизненных траекторий провели в отделе социологии образования Института социологии Российской академии наук в 1998–2008 гг. Лонгитюдное исследование длилось 10 лет, обследовались выпускники средних школ, профессиональных училищ, средних специальных учебных заведений Новосибирской области. Жизненные пути изучались как количественными, так и качественными социологическими методами. Исследование позволило выявить различия в профессиональных жизненных траекториях при различных образовательных стартовых позициях обследуемых. Исследователи обозначили значимые факторы, определяющие жизненные пути: уровень образования родителей, экономический капитал родительской семьи в форме накоплений, доходов и пр., уровень урбанизации места жительства, а также факторы, обусловленные особенностями самих учебных заведений и процессами модернизации российского образования. Кроме вопросов трудоустройства и образования, большое внимание было уделено анализу социально-экономической ситуации в стране, что вкупе с экспертными интервью позволило получить информацию, характеризующую локальную социально-экономическую обстановку, в которой складываются образовательные и профессиональные траектории обследованной в Новосибирской области молодежи⁶⁸⁶.

Несмотря на достаточно большое количество исследований жизненных стратегий различных групп, их актуальность не уменьшается, и стратегии последующих поколений всегда будут различаться от стратегий предыдущих. Разнообразие исследований говорит о важности понимания содержания образовательных процессов, в рамках которых происходит не только усвоение профессиональных навыков и знаний, но и становление личности, окончательное

⁶⁸⁵ Алиев Ш. И. Понятие и типы жизненных стратегий // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. 2012. № 1. С. 94–100; Чередниченко Г. А., Шубкин В. Н. Молодежь вступает в жизнь (социологические исследования проблем выбора профессии и трудоустройства). М.: Мысль, 1985. 240 с.; Абульханова-Славская К. А. Стратегия жизни. М.: Мысль, 1991. 299 с.; Резник Ю. М. Жизненные стратегии личности (опыт комплексного анализа). М.: Институт человека РАН; Независимый институт гражданского общества, 2002. 260 с. и др.

⁶⁸⁶ Константиновский Д. Л., Вознесенская Е. Д., Чередниченко Г. А., Хохлушкина Ф. А. Жизненные траектории молодежи «10 лет спустя». Социологическое исследование. М.: Институт социологии РАН, 2010. 277 с.

формирование мировоззрения и ценностей учащихся и студентов. Исследование жизненных траекторий участников образовательного поля имеет богатый ресурс для прогнозирования будущих тенденций, анализа актуальной ситуации и понимания результатов исторических событий на сегодняшний день. В данном разделе мы будем использовать термины «жизненные стратегии» и «жизненные траектории» как синонимы, берущие свое начало в работах П. Бурдые. Понятие «траектория», по П. Бурдые, объединяет в себе образовательную, профессиональную и социальную траектории и трактуется в широком смысле как последовательность позиций, которые индивид занимает в течение своей жизни, действуя в различных социальных полях⁶⁸⁷.

Сегодня активно развивается религиозное образование, пережившее возрождение в начале 1990-х гг. Исламское образование занимает определенное положение в структуре общественных и религиозных отношений, идет по своему пути и активно привлекает внимание исследователей⁶⁸⁸.

Мусульманская молодежь составляет важную часть мусульманской общины (уммы), которая не только усваивает ценности, но и привносит новые тенденции и правила в жизнь сообщества, выступая одним из субъектов религиозного активизма. Особенно важны исследования исламского образования, в частности, мотивы и планы учащихся, оценка существующих проблем системы, видение путей развития уммы. Представляется, что именно от учащихся религиозных учебных заведений во многом будет зависеть будущее как региональной уммы в частности, но и российского мусульманского сообщества в целом.

Исследование жизненных траекторий учащихся религиозных исламских учебных заведений Республики Татарстан проводилось сотрудниками ЦИИ АН РТ с 2017 по 2019 гг. В исследовании приняли участие ученики средних профессиональных образовательных учреждений (медресе) и высших учебных заведений (университет и институт) в возрасте от 15 до 32 лет. Для наиболее полного изучения предмета был выбран гибкий метод качественного исследования – полуструктурированное интервью. Было проведено 47

⁶⁸⁷ Мешеркина Е. Ю. Памяти П. Бурдые. Биографическая иллюзия // ИНТЕР. 2002. № 1. С. 75–84.

⁶⁸⁸ Ахунов А. М. Роль зарубежного фактора в становлении системы религиозного образования в постсоветском Татарстане: проблемы и пути их преодоления // Ислам в современном мире. 2016. № 12(3). С. 179–188; Калимуллин Р. Х. Структура современного российского исламского образования // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2015. № 9. С. 347–351; Поломошнов А. Ф., Поломошнов П. А. Исламское образование в России // Вестник Донского государственного аграрного университета. 2017. № 3. С. 59–68 и др.

интервью (18 девушек, 29 юношей). В центре внимания были мотивы поступления в учебное заведение и истории выбора религиозного заведения, семейные планы, образовательные и профессиональные перспективы.

В рамках данного анализа представлены варианты траекторий, сформулированные в течение трех лет исследования. Таким образом, мы можем говорить о «веере возможных траекторий», обозначенных самими шакирдами⁶⁸⁹. Шакирды находились в начале своего жизненного пути, поэтому мы говорили с ними об их планах и перспективах. Интересны также способности шакирдов к саморефлексии, анализу имеющихся ресурсов и способу их распределения.

Один из самых важных и интересных аспектов является процесс вхождения в религию наших респондентов. Старшее поколение застало атеистическую пропаганду советского периода и пришло в религию в зрелом или преклонном возрасте. Одна из исследовательских гипотез заключалась в том, что шакирды относятся к поколению, которое уже выросло в религиозной семье и переняло религиозные знания от родителей.

В ходе исследования подтвердилось, что у абсолютного большинства респондентов родительская семья религиозна. Но, с другой стороны, часть респондентов характеризуют своих родителей как «культурных мусульман», «верующих, но не практикующих». В академической среде не существует единого принятого всеми понимания религиозности и ее уровней, кто-то говорит о необходимости выполнения ритуалов, кто-то считает их регулярность. Также и наши респонденты, находясь в религиозной среде, разделяют «уровень и глубину» религиозности. Из интервью: «Бабушка с дедушкой – религиозные. Отец и мать – просто верят, намаз не читают» (юноша, 19 лет)⁶⁹⁰; «Мои родители – люди не религиозные, они верят, но не практикуют» (девушка, 21 год); «Непрактикующие, но, говорят, мусульмане. Уразу, намаз не совершают» (юноша, 23 года).

Часто ислам «входит» в семью в сознательном возрасте респондентов, например, через одного из новообращенных родителей или родственников. То есть, их родители также в сознательном возрасте пришли к религии, попутно привлекая своих детей. Из интервью: «Да, религиозная [семья], Альхамдулиллах. Мама не покрытая была. Она же не сразу в исламе была, поэтому какое-то время ходила без платка. Потом спустя какое-то время начала

⁶⁸⁹ Шакирд – ученик среднего религиозного учебного заведения (медресе).

⁶⁹⁰ Здесь и далее материалы из архива автора 2017–2019 гг.

платок надевать, сначала платок назад завязывать начала, не полноценный, но хиджаб уже – перед закрыт, длинное платье. А сейчас она уже полностью в хиджабе» (девушка, 18 лет); «С родителями. На намаз я встала в 4 классе. Родители до этого учили нас намазу, но у меня не было такого желания, чтобы читать намаз. У меня было то, что надо, но постоянно читать 5 раз не было желания, или может родители не требовали. Я попросила маму научить меня и с 4 класса я намаз читала» (девушка, 18 лет); «Меня сначала отправили в лагерь городской, 10-дневный. Мне там понравилось, там рассказывали о религии. В это время мама намаз читала. Потом мы начали каждое воскресенье посещать уроки Корана, таджвида. Я туда ходила. Я сначала ходила на английский, рисование и в то же время арабский у меня был. Мне этот язык понравился. Я начала ходить к учительнице домой с одной девочкой. Увлелась арабским».

И. [интервьюер]: «Все-таки это больше веяние матери?»

Р. [респондент]: «Ну...мне самой было интересно...девочки в платках нравились...» (девушка, 15 лет); «Ну, я с детства был в исламе, а соблюдать стал лет в 15. Сложно сказать что, может просто взросление. Осознание приходит уже, в общем. И отец у меня был в исламе, он меня учил, обучал» (юноша, 20 лет); «Когда учился в колледже – проводил время с ребятами у себя в деревне, приезжал на выходные. А потом решил пойти в мечеть в городе, с имамом познакомился, он, оказывается, тоже тут учился» (юноша, 21 год).

Иногда приход в религию шакирды совершают самостоятельно, под влиянием каких-то проблем или внутренних поисков. Как правило, такой путь чаще свойственен юношам. Из интервью: «В конце 9 класса я захотел в мечеть сходить на джума и мне понравился хазрат. В период, когда сдал ЕГЭ, нужно было определиться, и я пришел в мечеть» (юноша, 19 лет); «Я начал просто читать книги. Два года назад. Была ситуация... » (юноша, 20 лет).

Наши респонденты в большинстве своем помнят тот момент, когда религия вошла в семью, помнят «проводника» и восстанавливают в хронологической последовательности начало соблюдения ритуалов – покрытие головы платком на «татарский» манер у женщин, более закрытая одежда; выполнение пятикратного намаза; начало посещения мечетей мужчинами; соблюдение других ритуалов и т. д. Некоторые шакирды наблюдали, как один из членов семьи принимал ислам, начинал соблюдать религиозные нормы и в последующем распространял религию на других членов семьи.

Момент религиозной индоктринации семьи – один из самых важных и интересных. В дальнейшем представляются два варианта – по мере взросления детей религиозные нормы будут терять значимость и вызывать раздражение у младшего поколения как «навязанные» извне, или религиозность гармонично впишется в структуру личности. Опрашиваемые шакирды как раз находятся в переходном возрасте, когда подростки испытывают множество психологических, физиологических и социальных трудностей. Со своими проблемами им часто приходится справляться вдали от семьи и близких людей, в закрытом сообществе, которое живёт по своим правилам. Ситуация, когда решение о принятии ислама было несамостоятельным, шакирд был вынужден подчиниться общесемейной тенденции и тем более не желал поступать в религиозное учебное заведение, представляется сложной и в последствии может оказать сильное влияние на личность, а также способствовать отказу от религиозной траектории.

Начало практики (чтение намаза, посещение мечетей, покрытие девушкой головы) многие респонденты обозначают как важный этап своей жизни, и именно с этого момента начинают считать себя мусульманами, более глубоко погружаются в ислам. Многие отмечают, что поступление в религиозное учебное заведение позволило понять и принять религию полностью. Однако не всегда религиозное становление было легким и безоговорочным, некоторые испытывали сложности, чувство давления. Из интервью: *«Ну, я всегда ощущал мусульманином, но вот когда начал соблюдать, когда почувствовал смысл жизни верующего, наверное, лет в 17, когда начал читать намаз»* (юноша, 20 лет); *«Если честно, то до поступления в медресе не чувствовалось, что от меня исходит. Чувствовалось, что мне это навязали, что это вокруг меня... а когда поступил, начал получать знания, я понял... и я разделяю эти два периода»* (юноша, 16 лет).

Основная «декларируемая» мотивация шакирдов для получения профессионального религиозного образования – это получение знаний об исламе для себя, углубление знаний, изучение арабского языка, реализация обязанности мусульманина знать основы религии. Из интервью:

И.: *«Расскажите, что подтолкнуло Вас получать религиозное образование?»*

Р.: *«Знать, чем занимаюсь, многие мусульмане не понимают... знать свою религию, чтобы потом его передавать... качество религии дает»* (девушка, 19 лет); *«Каждая женщина должна быть*

религиозной, это и для меня интересно» (девушка, 19 лет); «Изучение Корана. Нужно знать смысл, арабский выучить» (мужчина, 20 лет); «А как это – мусульманин без религиозного образования?» (девушка, 18 лет); «Чтобы знать свою религию, не быть невежественными, распространять. Сейчас много сект, течений» (девушка, 18 лет); «Нехватка образования, знаний» (юноша, 24 года); «Закончить и распространять знания...» (юноша, 21 год); «Цель... это получить знание, чтобы самому следовать, изменить себя к лучшему и преподавать другим людям. Кто нуждается в этом знании» (юноша, 20 лет); «Подтолкнуло то, что в обществе, в моем городе мало знающих людей, а много не знающих, но дающих знание. Мне хотелось самому получать и распространять знания, чтобы не было заблуждений» (юноша, 20 лет); «При самообучении знание не структурировано. А здесь программа дается, и оно более четко усваивается» (юноша, 19 лет).

В ходе исследования при более внимательном и подробном изучении реальных обстоятельств поступления в медресе вырисовывается несколько иная картина. Часто учебное заведение выбирается по совету семьи или друзей, из-за неудачного поступления в другое светское учебное заведение, из-за отсутствия дальнейших жизненных, в том числе и образовательных планов. Из интервью: *«Тут несколько моментов, во-первых, денег нет куда-то поступать, во-вторых, с ЕГЭ тоже не особо, не фонтан баллы. Ну, а куда ещё... а так интересно языки учить» (юноша, 21 год).*

И.: *«Вы думали о том, чтобы поступать не в данное учебное заведение, а другое? Почему приняли именно такое решение?»*

Р.: *«Я хотела в техникум, в кооперативный. Не хотела оставаться после 9-го класса, надоело учиться. Была ударницей. Хотелось нового. Я уже сейчас хочу новое» (девушка, 20 лет).*

И.: *«Почему вы выбрали именно это учебное заведение?»*

Р.: *«Потому что у меня здесь сестра училась, и думала, что это самое лучшее, больше знаний можно получить. Хоть это не какой-то университет, но здесь даже более уютно, чем там» (девушка, 16 лет); «Не знаю, что первое попало» (девушка, 17 лет).*

Отметим, что у многих мотивация получить религиозное образование в виде необходимых навыков и умений для религиозной профессиональной деятельности чётко не прослеживается. Частично такой подход обусловлен особенностями исламского мировоззрения, в котором ценятся знания и учеба, а распространение знаний является обязанностью мусульманина. Но в рамках учебного заведения

как социального института с определенными задачами (подготовка кадров для религиозной сферы) данная тенденция может снизить эффективность деятельности учреждения.

Описывая свои впечатления о медресе, шакирды отмечают дружелюбную атмосферу, отсутствие конфликтов и богобоязненность учащихся. Сравнивая другие учебные заведения (школы, колледжи, техникумы), респонденты отмечают, что в религиозном учебном заведении чувствуют себя комфортно, отношения с однокурсниками характеризуют как самые доброжелательные, коллектив как добродушный. Из интервью: *«Здесь люди положительные в основном, атмосфера очень хорошая. В колледже разные слои, агрессия какая-то есть. Кто-то может от нее защищен, но здесь такого нет, более богобоязненные люди»* (юноша, 24 года); *«В школе там знания навязываются, учителя пытаются дать, а здесь шакирды, может и не все, первый курсы не все, а вторые и старше сами сознают это и сами стараются получить»* (юноша, 16 лет); *«очень теплые [отношения], сестринские, доверяем друг другу, советуем что-то. Говорит: у меня такая, такая ситуация, мы советуем, поддерживаем. Очень дружеские отношения»* (девушка, 18 лет).

Отметим, что даже те респонденты, которые не планируют связывать свой профессиональный путь с религией, очень тепло отзываются о коллективе. Для учащихся эмоциональный климат внутри учебного заведения видится комфортным.

Ислам достаточно четко разделяет место и роли женщин и мужчин в обществе. В ходе исследования профессиональные и образовательные траектории девушек и юношей показали свои особенности. Во время интервью девушки более открыты, рассказывают о своей жизни и семье, о своих увлечениях, смело делятся мыслями и эмоциями. Юноши менее разговорчивы, закрыты, не так многословны, осторожны в своих рассуждениях.

Говоря в целом о жизненных целях и мечтах, мусульманки ориентированы на создание семьи и воспитание детей. Из интервью:

И.: *«У Вас есть цель в жизни?»*

Р.: *«Стать хорошей женой, матерью»* (девушка, 19 лет); *«Да, замуж выйти»* (девушка, 19 лет).

Девушки четко определяют свои планы на краткосрочную и среднесрочную перспективу (1–2 года и 3–5 лет). В целом это окончание обучения в данном учебном заведении и создание семьи. Долгосрочная же перспектива (более 5 лет) представляется для респондентов неясной, конкретных планов на момент проведения интервью

не были определены. Из интервью: *«Не заглядываю так далеко»* (девушка, 19 лет); *«Дети, дом... поездки куда-нибудь»* (девушка, 19 лет); *«Будет уже работа, семья, карьера сложенная. А потом посмотрим»* (девушка, 24 года).

И.: *«Чего вы хотите достичь в ближайшие 1–2 года?»*

Р.: *«Учебу закончить».*

И.: *«А в среднесрочной перспективе, 3–5 лет?»*

Р.: *«Поступить еще куда-нибудь, выйти замуж»* (девушка, 19 лет).

У юношей семья также стоит в планах в краткосрочной или среднесрочной перспективе. Из интервью: *«После учебы [о вступлении в брак], вот сейчас закончу, еще где-нибудь прочусь – лет через 5 где-то»* (юноша, 21 год); *«Планы есть, но реализовывать после окончания медресе буду [создавать семью]. Чтобы одно другому не мешало»* (юноша, 19 лет).

Интересны жизненные цели, транслируемые юношами, когда на первый план выходят религиозная идентичность и реализация себя «как мусульманина», и в целом конформистское отношение к жизни и своему будущему. Из интервью: *«Расти, быть полезным обществу. Обеспечивать семью, жить мудро...»* (юноша, 20 лет); *«Относительно мирских целей? Загробной жизни ну... это рай, и убежать от ада, ну это по воле Всевышнего, это самая высшая цель достичь довольства Господа, так сказать, у любого мусульманина такая цель, любого мусульманина возьми и любой так скажет. Из мирских целей знания... хочу знания получить, полезные, не обязательно религиозные, но и мирские, и другие... совершенствование мира и себя»* (юноша, 20 лет); *«Хадж, а затем путешествовать по миру. А цель связана не с этим миром, это же временно»* (девушка, 18 лет); *«Ну, если цель в жизни – то это прожить эту жизнь мусульманином и уйти из этой жизни мусульманином. А каких-то сверхъестественных целей, вроде спасения мира, нет. Все стандартное, как и у всех»* (юноша, 19 лет).

Юноши не всегда четко ранжируют свои планы по временной шкале, часто ссылаясь на нестабильность жизни. Из интервью: *«Ну... уже давать эти знания. Зарабатывать деньги уж, но это не основная цель. Так скажем, чтобы делать так, чтобы был доволен Господь. Ну, это не от нас зависит, конечно. Мы планируем, но так может не получиться, конечно. Ну, чтобы быть полезным обществу»* (юноша, 20 лет); *«Для начала – доучиться. А потом – посмотрим, как дальше будет. Сейчас просто мир такой: сегодня – так, завтра – по-другому уже»* (юноша, 19 лет); *«Определенных*

временных рамок нет уж...», «Как будет уж... так не знаю...» (юноша, 20 лет); *«Нет [планов], по ситуации»* (юноша, 20 лет).

Создание семьи и у девушек, и у юношей является одной из основных и четко артикулируемых целей жизни. Особых условий, без которых они не готовы вступать в брак, не выделяют, обычно оговаривая, что это произойдет после учебы (в основном так указывали юноши). К партнеру, в первую очередь, выдвигают ожидания относительно вероисповедания, национальности, нравственности. Из интервью: *«Чтобы мусульманка была... духовная важно... подходить должна, чтобы совместимость была»* (юноша, 24 года); *«Мусульманка желательно, образование не очень-то важно – сам смогу обеспечить всем»* (юноша, 21 год); *«Во-первых, она должна быть мусульманкой. Во-вторых, чтобы нашей национальности была, т. е. татаркой. [Образование] такого уж существенного значения нет. Есть – хорошо, нет, как говорится, важно, чтобы человек хороший был»* (юноша, 19 лет); *«Пока семью не хочу, но в будущем планирую. После 21 начну думать о собственной семье. Будущий супруг должен быть тоже религиозным. Общие взгляды, чтобы уважение было. Хотелось бы одной национальности. Чтобы был постарше, хотя бы года два. Также религиозный, так проще»* (девушка, 19 лет).

На фоне нечетко выраженных планов у респондентов присутствует высокая уверенность в их реализации, достижении целей. С одной стороны, в этом видится противоречие, но в данном случае частично это обусловлено исламом. Одним из столпов веры в исламе является вера в предопределение, то есть вера в то, что все процессы, происходящие в мире, осуществляются по воле Аллаха (такдир). Тем не менее, такую позицию можно объяснить возрастной особенностью – слабые способности к рефлексии и пониманию своих желаний, инфантильность. Из интервью:

И.: *«У Вас есть запасной план обычно? Если не получится, то, что Вы задумываете?»*

Р.: *«Нет... все получится, Иншааллах»* (девушка, 19 лет); *«Это получится! Очень хорошо получится! Я уверен в своих силах»* (юноша, 20 лет); *«Не задумываюсь об этом, я думаю, что у меня все получится»* (юноша, 20 лет).

Весьма показательны образовательные траектории респондентов. Это пройденный и планируемый путь в образовательной среде, включающий в себя прошлые учебные заведения, полученные специальности, приобретенные умения и навыки, а также предполагаемое

и планируемое обучение. Образовательные траектории включают в себя не только обучение в официальных государственных учебных заведениях, но также и курсы, мастер-классы, самостоятельное освоение каких-либо навыков.

Говоря об образовательном багаже юношей, абсолютное большинство поступило в религиозное учебное заведение после школы, у небольшой части респондентов есть среднее специальное образование (например, такие специальности как повар, слесарь, автомеханик), у некоторых шакирдов – законченное высшее образование. Что касается дальнейших образовательных планов, преобладающие тенденции выделить трудно, но есть возможность выделить некоторые стратегии, среди которых готовность продолжать религиозное обучение (например, пойти в университет или институт, получать религиозное образование за рубежом, продолжать изучать арабский язык), готовность продолжать светское образование, а также отсутствие каких-либо планов. Из интервью: *«На хафиза⁶⁹¹ выучиться. Светское [образование] не думал»* (юноша, 20 лет); *«Хочу поступить на изучение Корана, в Казани есть центр обучения хафизов. Светское не планирую, я думаю 11 классов будет достаточно»* (юноша, 16 лет); *«Учиться, дальше учиться. До 30 лет я планирую учиться»* (юноша, 17 лет); *«В армию, скорее всего. Потом преподавать. И в РИУ на заочный. Преподавать у себя в медресе, как раз достраивается»* (юноша, 19 лет).

И.: *«Планируете ли Вы после выпуска получать дополнительное образование? Светское или религиозное?»*

Р.: *«Если получится».*

И.: *«По какой специальности?»*

Р.: *«Не знаю»* (юноша, 20 лет).

И.: *«Расскажите о своих планах после окончания учебы?»*

Р.: *«Не думал»* (юноша, 19 лет).

Часть юношей-шакирдов готовы и планируют работать по получаемой специальности в религиозной сфере, другие получают образование «для себя», есть также те, кто не определился с карьерными планами. Из интервью:

И.: *«Планируете ли вы работать по специальности?»*

Р.: *«Есть такое намерение. Не трудно найти работу, преподавать может»* (юноша, 16 лет).

И.: *«А как думаете, возможен ли карьерный рост в рамках Вашей специальности?»*

⁶⁹¹ Хафиз – человек, выучивший Коран наизусть.

Р.: *«Да, это даже сейчас наблюдал как некоторые хазраты в мечетях, у них есть звание, а они продолжают развиваться, становятся преподавателями, больше предметов могут [вести]»* (юноша, 16 лет); *«Работать в этой сфере хотелось бы, может имамом, может преподавать»* (юноша, 24 года).

И.: *«Планируете ли вы работать по специальности?»*

Р.: *«Возможно, да. Как получится. Или другое буду искать тогда»* (юноша, 19 лет).

И.: *«Расскажите о своих планах после окончания учебы?»*

Р.: *«Не могу я точно сказать, вдруг что-то случится...»* (юноша, 24 года).

Уровень заработка не является мотивирующим фактором к повышению образования и активному профессиональному развитию, шакирды не выражают притязаний на высокий доход. Те, кто планирует работать по религиозной специальности, понимают, что уровень зарплат низкий. Из интервью:

И.: *«Ожидаемый месячный заработок по Вашей специальности?»*

Р.: *«Не знаю. Будем довольствоваться, думаю, не будет такого, чтобы нуждались»* (юноша, 19 лет).

И.: *«Ожидаемый месячный заработок по Вашей специальности?»*

Р.: *«Не задумывался, думал о том, что специальность не оставит в убытке. Создатель даст деньги на пропитание»* (юноша, 16 лет); *«Статистика говорит, что только 3% идет по специальности. Есть свои трудности. Лучшие места заняты, тебе нужно быть еще лучше, чтобы пробиваться. Но это все материальное, в этой сфере нужно быть идейным, делать это все ради Аллаха... большая тема»* (мужчина, 32 года); *«Первая трудность это финансы, финансирования нет в этой сфере, но все решается, можно подрабатывать. Трудности в любом деле есть»* (юноша, 24 года); *«Не интересовался. Но небольшая [зарплата]. Но я готов [работать в мечети], мне интересно, нравится»* (юноша, 21 год).

Респонденты имеют своё понимание о том, в чем заключается работа имама и преподавателя – «нести правильные знания», распространять ислам, знания о религии, помогать людям, отвечать на вопросы о религии и о соответствии поведения исламским нормам. Деятельность священнослужителя воспринимается шакирдами как служение обществу, умме, работа во благо религии. Из этого же и формируются ожидаемые трудности – общение с людьми является непростым занятием, может сказаться нехватка знаний. Из интервью: *«Религиозные знания, азы психологии, общие какие-то...общая*

образованность. Главное – умение находить с людьми общий язык, люди ж разные бывают. Это же профессия общественная можно сказать. Умение разбираться в юридических [сторонах общественно-религиозной деятельности]» (юноша, 19 лет).

Опыт работы имеют только несколько респондентов, что вполне объяснимо юным возрастом. Те, кто обладает опытом, обычно подрабатывали из материальных соображений. У юношей чаще всего это была низкоквалифицированная работа – расклейка объявлений, распространение листовок, работа грузчиком, помощь родителям на рынке. У девушек подработки были ближе к религиозной сфере (преподавание частных уроков основ ислама детям (по знакомству) или работа в летнем мусульманском лагере при мечети). Из интервью: *«Один раз с однокурсником объявления расклеивали, другой раз в Пятерочке работали с другом»* (юноша, 16 лет); *«Водителем работаю, права получил в 18 лет. Цель – зарабатывать на жизнь»* (юноша, 24 года).

В свою очередь, у мусульманок образовательные и профессиональные стратегии тесно переплетаются, однако превалируют семейные ценности. Девушки не могут работать имамами, для них основная площадка профессиональной реализации – преподавательская деятельность и работа с детьми, поэтому респондентки планируют свою жизнь в соответствии с этими установками. Из интервью: *«Можно потихоньку начать преподавать. Например, детям. Те знания, которые я знаю – я могу передавать. Я думаю, не все знают, то, что здесь дают»* (девушка, 17 лет).

И.: *«Желаемый месячный заработок?»* Р: *«Я хочу репетитором что ли... дома сидеть и по скайпу. Вот я платила 3 000 за месяц, и другие ученицы были у моей учительницы. Может, где-то 30 000»* (девушка, 16 лет); *«Не знаю, буду ли работать по специальности, но я буду стараться передавать знания своим детям и окружающим»* (девушка, 18 лет).

В целом девушки смелее и амбициознее в своих планах на будущее по сравнению с юношами. Если у юношей пока понимание будущего отсутствует, то девушки, напротив, видят множество возможностей в образовании. Из интервью:

И.: *«Расскажите о своих планах после окончания учебы. Планируете ли работать в религиозной сфере?»*

Р.: *«Планирую, если это не будет мешать семье. Ну... как получится. Может журналистика, и по религиозной специальности. Есть планы преподавать, учу Коран».*

И.: «Планируете ли Вы после выпуска получить дополнительное образование?»

Р.: «Да, хочу на журналистику» (девушка, 22 года).

И.: «Планируете ли Вы после выпуска получить дополнительное образование? Светское или религиозное?»

Р.: «Да, и такое, и такое. Психолог или психотерапевт, также. После медресе на тахфиз⁶⁹². На год. А потом на психолога в Казани, наверное».

И.: «Почему планируете и такое, и такое образование?»

Р.: «И то, и другое нужно в жизни, мне кажется. Одного не хватает. И вообще, мусульмане в прошлом не разделяли, для них это было одно целое» (девушка, 17 лет).

И.: «Планируете ли Вы после выпуска получить дополнительное образование? Светское или религиозное?»

Р.: «Я думала религиозное, но это под вопросом. А также светское, я хотела кондитерские...курсы, наверное, закончу. Хотела торты на заказ, мне нравится» (девушка, 17 лет).

На сегодняшний день мусульманки слабо ограничены в самореализации. Современные технологии позволяют вести работу дистанционно, заниматься творчеством и объединяться с единомышленницами, и в данном контексте профессиональное религиозное образование гармонично вписывается в жизненные стратегии девушек. Девушки хотели бы преподавать (арабский язык, основы ислама) в свободном режиме (на дому, через Интернет, не каждый день), подчеркивая необходимость выполнения обязанности мусульманина распространять знания. В целом мусульманки заметнее выражают гибкость в адаптации в светском обществе, интересуются возможностями, располагают большей информацией о трудоустройстве трудоустройства и самореализации, охотнее делятся своими планами и мыслями, чем юноши. Из интервью:

И.: «Планируете ли вы работать по специальности?»

Р.: «Да».

И.: «Как трудоустроитесь будете?»

Р.: «Меня уже ждут, у нас медресе строят, меня позвали».

И.: «Какой ожидаемый месячный заработок?»

Р.: «Нет, это неважно для меня» (девушка, 17 лет); «Хочу на учителя татарского, на филологию. Языки хочется изучать. Мы с мужем собираемся в Египет. Может там, в Аль-Азхар» (девушка,

⁶⁹² Тахфиз от араб. глагола «хафиза», означающее «хранить», «беречь», «соблюдать», «защищать», «помнить наизусть», «заучивать».

17 лет); *«Хочу работать летом, не важно, по какой специальности. А потом поступить на логопеда хочу. Потом замуж. Хочу семью»* (девушка, 19 лет).

И.: *«Планируете ли вы работать по специальности?»*

Р.: *«Иншааллах»*

И.: *«Где?»*

Р.: *«Хотела в исламский банк. Но их теперь нет. На сайт ассоциации предпринимателей мусульман, там очень много бизнесов. Там тоже можно найти работу».*

И.: *«На какой должности?»*

Р.: *«На большую должность не возьмут, менеджером там, наверное... [хочу] такую должность, где можно расти»* (девушка, 20 лет).

И.: *«Вы бы хотели работать по этой специальности?»*

Р.: *«Да, раньше я на первом курсе думала, я получу диплом, но не буду его применять, чем-нибудь другим буду заниматься. Но потом чем старше, чем больше знаний я набиралась, я понимала, что надо больше распространять. В этом году у меня большое желание появилось обучать. Всему свое время, сейчас я хочу обучать, объяснять, рассказывать, но надо еще набраться знаний»* (девушка, 17 лет).

И.: *«Вы планируете работать по этой специальности?»*

Р.: *«Преподавать, если я что-нибудь не придумаю».*

И.: *«В Казани?»*

Р.: *«Не знаю, в Казани, наверное, в медресе, или в другом месте. Посмотрим, может я выйду замуж, и уеду в другую страну, и там буду преподавать»* (девушка, 15 лет); *«Да, ну я думаю, может воскресные уроки, чтобы не каждый день»* (девушка, 17 лет).

Жизненные траектории позволяют выделить превалирующие тенденции в разных аспектах и сферах жизни шакирдов, однако не бывает совершенно одинаковых историй, как и не бывает одинаковых людей. Такая палитра разнообразных стратегий учащихся не является специфической чертой религиозного образования, однако религиозная среда обуславливает общественное внимание к тенденциям. Сегодня, к сожалению, это стало вопросом сохранения стабильных этноконфессиональных отношений и общественной безопасности.

В рамках жизненных траекторий интерес представляет глубокий анализ каждой истории, кристаллизация истинных мотивов, факторов влияния. Рассмотрим несколько личных историй респондентов: 1) случай, когда религиозное образование навязано; 2) ситуацию,

когда образование было выбрано случайно; 3) история, когда шакирд поступил целенаправленно и планирует продолжать свой путь в религиозной сфере.

Кейс 1

Юноша 17 лет, обучается на первом курсе в медресе. До этого один год учился в другом мусульманском учебном заведении в том же городе, после его расформирования был переведен в медресе повторно на первый курс. Юноша идентифицирует себя и мать как «татары», отца обозначил как «метис». Семья многодетная – 5 детей. Родительская семья религиозная, но никто из членов семьи религиозного образования не имеет. Детство прошло в провинциальном городе, было множество переездов, так как семья испытывала трудности с финансами. В связи с этим респондент часто менял школы, что негативно сказывалось на его отношениях с одноклассниками. Из интервью: *«[в школе] в определенный момент было очень сложно, с 8 по 9 было сложно, потому что неинтересно общение с другими. Приходишь в класс, там уже друзья-знакомые»*. Несмотря на проблемы, молодой человек в школе интересовался информатикой, планировал продолжить обучение в 10 классе, но под влиянием матери поступил в мусульманское учебное заведение. Из интервью: *«думал остаться в 10 классе, продолжить обучение, а потом мама сказала...»*. Он отметил, что основным отличием от школы является атмосфера в коллективе. Особенно это актуально для тех, кто имел конфликты в школе. Из интервью: *«ну, есть [разница], в школе все так не очень относятся, нет такого братства...здесь себя ощущаешь в безопасности что ли»*. Однако шакирд не желает встраиваться в религиозную сферу, мотивации к обучению и работе по специальности нет, он обозначил для себя некий минимум: отучиться один год, получить базовые знания, которых хватит для обучения своих родственников. Из интервью:

И.: *«Вы бы хотели работать по этой специальности?»*

Р.: *«Нет»*.

И.: *«Почему?»*

Р.: *«Я же только беру знания для обучения своих родственников и преподавать. Не планирую работать имам-хатыйбом»*. Такая низкая мотивация отражается во мнении, что религиозные знания можно получать самостоятельно в Интернете, что не свойственно для шакирдов с высокой мотивацией. Из интервью:

И.: *«Как Вы считаете, зачем мусульмане получают религиозные знания?»*

Р.: *«Трудный вопрос».*

И.: *«Можно ли получать религиозные знания самостоятельно или в интернете?»*

Р.: *«Можно».*

В ходе интервью выяснилось, что родители переехали в другую страну ближнего зарубежья, таким образом, юноша остался в России один. В дальнейших планах после окончания первого года обучения переехать за рубеж. Из интервью: *«да, ну как бы я уже смотрел [программы обучения], я же на ютубе много смотрю, в сторону... [одна из европейских стран]».*

И.: *«А у нас в КФУ есть программирование, туда не планируете?»*

Р.: *«Нет, я не хочу в России, она меня угнетает... если просто посмотреть [на окружение]... это трудно [жить в России]».*

В данном кейсе под влиянием матери юноша прервал свое светское образование по интересующему его направлению и поступил в религиозное учебное заведение, обучение в котором для него в целом неинтересно и воспринимается лишь как необходимость. Так как сейчас в России он находится один, не имеет достаточного светского образования (обучается в вечерней школе), есть сомнения по поводу его шансов поступить на обучение за рубеж на светскую специальность: нехватка знаний, незнание языка, финансовые вопросы могут стать непреодолимыми препятствиями.

Кейс 2

Студентка 4 курса исламского учебного заведения, направление – журналистика. Девушка родом из маленького города, закончила 11 классов школы. Замужем, брак зарегистрирован в ЗАГСе и проведенниках, муж по национальности татарин. Планировала поступать в светские учебные заведения в более крупные города России, рассматривала творческие направления – дизайнер, архитектор, а также учитель русского языка и литературы. Но из-за невысоких баллов не прошла по конкурсу. Из интервью:

И.: *«Расскажите, что подтолкнуло Вас получать религиозное образование?»*

Р.: *«Я сюда поступила просто потому, что не смогла поступить в светский университет по баллам. Здесь «проходимость» была хорошая». Далее друг (обучался на теологии) предложил поступать на журналистику в исламское учебное заведение».*

И.: «А направление Вы как выбирали?»

Р.: «Журналистика мне казалась наиболее светским предметом. То есть я понимала, что, даже если я не стану принимать ислам, журналистика – это универсальная профессия, всегда пригодится. И предметы тоже подходили – я сдавала как раз литературу и общество. Если идти на теологию, лингвистику, экономику – я бы не смогла поступить. У меня плохо с языками, я в математике «ноль», теология – я вообще не знала, что это такое, про шариат и не думала».

Девушка и себя, и своих родителей идентифицирует как «татары», указала, что семья верующая, но не практикующая. При этом подчеркнула негативное отношение семьи к религии. Из интервью: «... моя семья раньше к религии относилась не очень доброжелательно, потому что различные стереотипы, страхи...». И даже в дальнейшем, когда респондентка изъявила желание принять ислам (стать более религиозной, соблюдающей), встретила некоторый протест матери. Из интервью: «Я тогда к маме обратилась, что, я, вот, хочу... мама не очень одобрила мой выбор, она боялась, ну сами понимаете, сами телевизор смотрите... а потом она, смотря на меня, сказала, раз уж тебе хорошо вот в этом новом... то, пожалуйста», «Потому что некоторые, когда поступают, приходят в ислам, были такие случаи, они отрекались от собственных родителей, якобы они не мусульмане. Но опять-таки это от человека зависит. И я дала понять всем, что даже если я надела платок, я осталась той же дочкой, той же внучкой, той же сестрой. И поэтому они это приняли очень легко».

Данный кейс является примером того, что даже культурно близкая к исламу семья настороженно относится к приобщению к религии своих близких. Респондентка говорит, что в подобной среде существуют ситуации, когда ребенок отрекается от родителей, не находя у них поддержки. Все это может привести к разрыву отношений с родительской семьей, активному поиску «своей» новой группы и безусловному принятию ее ценностей, в том числе и радикальных.

На первом курсе девушка надела платок, и с этого началась ее трансформация в верующую мусульманку. Большую роль в этом сыграло окружение, так как девушка проживает в общежитии. Из интервью: «Сначала, первые полгода, я «бултыхалась», я вообще ничего не знала об исламе. Я попала в иное какое-то общество, то есть все равно они жили по каким-то своим законам, правилам. Мои светские какие-то мысли, действия – они здесь не понимались,

а я их не понимала. Но все было очень дружелюбно, девочки были очень открытые. Я жила еще в общежитии, что поспособствовало скорейшему моему приходу в ислам. Потому что если бы я жила где-нибудь на квартире одна – то так бы одна и осталась. А тут все равно общаешься с девчонками, они тебе рассказывают, показывают». Существенной мотивацией для успешной адаптации девушки явилась необходимость получить образование. Из интервью: «Мне кажется, если б я не приняла [ислам], я бы все равно осталась, потому что у меня не было возможности куда-то перепоступать. На журналистику поступила – ну все, держись, справляйся, там, плачь по ночам – ну например, говорю... в учебе же разные моменты... но все-таки доучись – это главное, мне нужно было цепляться за учебу».

Несмотря на то, что в ислам девушка пришла под влиянием внешних обстоятельств, значимым событием в своей жизни она выделяет *«все, что связано с учебой здесь – поступление, принятие ислама».*

Так как девушка обучается на 4 курсе бакалавриата, актуальны вопросы дальнейших планов. На данный момент представления о будущем смутные, определенных планов нет, хотя и перебираются различные варианты. Из интервью:

И.: «Планируете ли Вы после выпуска получить дополнительное образование?»

Р.: «В магистратуру хочу поступать. Здесь еще не понятно – откроется она или нет, аккредитуется или нет. Сказали, вроде, через год. На другую магистратуру я поступать не хочу – лингвистику, теологию...я планирую, может, даже светское учреждение, может даже не свяжусь я с журналистикой, не знаю пока...можно любое направление. А писать диссертацию можно и просто окончив магистратуру».

И.: «Вам интересна научная работа?»

Р.: «Да, мне это тоже интересно, но все же тянет меня к творчеству. Может магистратуру выберу, связанную с творчеством, может с дизайнерами. Я пока еще в сомнениях, не знаю. Я готова, например, работать преподавателем в ВУЗе, не обязательно, например, здесь».

Высшее исламское учебное заведение, в котором обучается девушка, является уникальным с точки зрения сочетания религиозного и светского образования. Несмотря на то, что учебное заведение живет по канонам ислама, встречаются и нерелигиозные студенты, которые умело подстраиваются под требования религиозной среды.

В данном случае девушка сумела адаптироваться в новой для нее среде, которую негативно воспринимала даже родительская семья, а также сохранить и выстроить отношения с матерью.

Кейс 3

Юноша 19 лет, поступил в медресе со средним профессиональным юридическим образованием. Это достаточно редкий случай, когда шакирд имеет более богатый образовательный опыт, чем его сокурсники.

Юноша – выходец из религиозной семьи, но *«отец и мать – просто верят, намаз не читают»*, а *«бабушка с дедушкой – религиозные»*, и именно они были наставниками и проводниками в религию. Но приход в религию был совершен не под влиянием семьи, а скорее в результате духовных и мировоззренческих поисков в подростковом возрасте. Из интервью: *«Лет в 14–15, пустота в душе была – живешь, все есть, а душевного покоя не было. И постепенно начал углубляться в ислам»*. Подобный самоанализ не часто встречается среди шакирдов. Такой путь религиозного обращения свидетельствует и более осмысленных жизненных позициях. Например, решение о получении религиозного образования тоже было принято не из-за влияния родителей или обстоятельств. Из интервью: *«Ну это большие родители сказали, поступишь – юристом станешь. Я и поступил, окончил. Нормально учился, но у меня уже интерес пропал. Нравилось – не нравилось – ну общество там, можно сказать, деградировало – все пили, курили, я это все видел и мне это не нравилось. И поэтому я решил поступать в медресе»*. Таким образом, религиозное образование – это самостоятельный выбор, который был поддержан семьей. Из интервью: *«[родители] радуются, что ислам изучаю, ни в какие радикальные [группы] не попадаю»*.

Респондент не планирует свое будущее по временной шкале, кроме создания семьи. Из интервью:

И.: *«Планируете ли Вы свое будущее?»*

Р.: *«Нет, только свадьба через 2 года»*. С девушкой они познакомились еще в средней школе, родители не играли никакой роли в данной ситуации. Узаконить свои отношения планируют после окончания обучения в медресе, решают вопрос о месте совместного проживания. Из интервью: *«Иншалла, в будущем, когда закончу медресе. И девушка уже есть, она тоже через полтора года за-*

канчивает обучение. Уже мы планируем никак, и там [названия городов] *остаться, мы этот вопрос пока решаем*».

Респондент планирует работать по получаемой специальности и уже имеет договоренности о будущем месте работы, что является редким случаем, так как обычно даже те шакирды, которые хотят работать имамами, не имеют представлений, как искать работу. Из интервью:

И.: *«Будут ли проблемы с трудоустройством имамом?»*

Р.: *«Нет, никаких проблем. Мне уже есть куда устроиться, наш хазрат уже ждет меня в мечети, ждет, когда я получу диплом*». Первое светское образование органично вплетается в профессиональный путь. Из интервью: *«Именно имам-хатыйб должен и юридические знания иметь, и с обществом работать, и знания в исламе [должны быть]. Но самое главное – людей от терроризма и экстремизма отстранить и показать им истинный путь*».

Одна из самых распространенных причин не оставаться в религиозной сфере для юношей – это низкие заработные платы или вовсе их отсутствие, как например, в сельской местности. Наш респондент также осознает данную проблему. Из интервью: *«Если считать по хазрату – 15 тысяч было, сейчас на 5 тысяч сократили – 10 тысяч*». Как и другие шакирды, респондент считает, что дохода от деятельности имамом будет недостаточно для достойного уровня жизни и уже на данный момент имеет свой вариант решения проблемы. Из интервью: *«У меня фирма есть, создал недавно – добыча экологически чистого продукта – куриное яйцо. Планирую птицефабрику создать*». Учитывая, что отец юноши фермер, есть вероятность, что ресурсов и существующего семейного опыта будет достаточно для воплощения плана в жизнь.

Респондент демонстрирует светскую позицию по поводу профессиональной деятельности супруги, признавая, что в современной ситуации вопрос дохода семьи не позволяет женщине заниматься только хозяйством и детьми (традиционная, религиозная позиция). Из интервью: *«[Женщине] желательно – заниматься семьей. Но в наше время это не возможно. Один человек не сможет содержать семью, тем более, если там еще дети появятся», «[детей] двух достаточно, но хотелось бы больше*».

И.: *«А у Вас в семье жена будет работать или будет сидеть дома?»*

Р.: *«Будет зависеть от ситуации»*.

Данный кейс служит примером истории, когда шакирд неинфантилен, хорошо адаптирован к жизни в светском обществе, имеет представление о своем будущем и планирует его. Выбор религиозного образования – это самостоятельное решение, которое вписывается в общие жизненные стратегии.

В Республике Татарстан выстроилась система исламского образования с нормативно-правовым регулированием и контролем ДУМ РТ за деятельностью учебных заведений, внедрившим единые стандарты образования. Тем не менее, еще сохраняются проблемы, истоки которых коренятся в падении уровня и статуса мусульманского религиозного образования в советский период: отсутствие квалифицированных кадров для внутренних потребностей, низкий уровень подготовки абитуриентов, которые в целом характеризуются конформистским отношением к жизненным планам (имеют слабые профессиональные стратегии, нечеткие представления о своем будущем).

Истории респондентов не только позволяют увидеть особенности жизни мусульман в светском обществе, но и являются маркером развития религиозной сферы в целом. По результатам исследования выявлено, что контингент обучающихся представляют собой дети из религиозных семей, чаще всего пришедшие в ислам вслед за родителями или иными родственниками. Тут важно указать различный уровень религиозности, как у родительских семей, так и у самих шакирдов, но религиозная среда образовательного учреждения оказывает определенное влияние на шакирдов – респонденты говорят о большем понимании и осознанности в следовании исламу.

Эмоциональный климат религиозного учебного заведения оценивается как комфортный, особенно в сравнении со школами и иными учебными заведениями. Религиозные учебные заведения – это относительно обособленные учреждения. Во-первых, часть шакирдов несовершеннолетние, и администрация понимает свою ответственность за учеников, поэтому существуют правила для обеспечения порядка и безопасности. Учебная нагрузка не оставляет много свободного времени – как правило, младшие курсы учатся в вечерних школах или в колледжах. При этом наблюдается сплоченность учеников, поддерживаемая религиозной идентичностью. Например, мало кто из респондентов имеет друзей вне учебного заведения из числа «немусульман». Все это формирует относительно замкнутое

сообщество, которое живет по определенным правилам. Наличие общегрупповых увлечений свойственно для любой группы детей, молодежи. Со стороны учебных заведений осуществляется анализ новых тенденций, возникающих в молодежной группе. Религиозные учебные заведения в том числе осуществляют фильтрацию идеологической информации из-за угрозы со стороны радикальных течений. Тем не менее, принадлежность к религиозной группе в некоторых случаях может сформировать ложную уверенность в своих знаниях и способность анализировать информацию на истинность.

Респонденты не выразили обеспокоенности об интеграции в светское общество, так как в целом сами шакирды не отделяют светское общество от религиозного. У них есть примеры своих старших членов семьи, знакомых и друзей, которые нашли свое место в социуме после окончания учебного заведения. Соответственно и получаемое ими религиозное образование не воспринимается как ограничение для дальнейшей жизни. Тем не менее, находясь в религиозной среде, некоторые шакирды могут выпасть из системы светского образования, и в дальнейшем возможны сложности при интеграции в светское общество.

Мусульманки традиционно ориентированы на создание семьи и воспитание детей и планируют применять знания, полученные в медресе, для обучения молодого поколения. Юноши имеют более размытые стратегии, семья и воспитание детей не воспринимаются ими как сфера для самореализации, хотя брак входит в планы на будущее. У юношей старших курсов выделились две тенденции: наличие конкретных и четких планов, как правило, в религиозной среде (получение дальнейшего религиозного образования и работа по специальности). Однако это наименьшая часть шакирдов, у большей части, наоборот, отсутствуют конкретные планы.

Тенденции «поступать в медресе по остаточному принципу», «нежелание работать по профессии» и «образование для себя» говорят о невысокой привлекательности религиозных учебных заведений для абитуриентов, об отсутствии четкого представления о профессии, связанной с религиозной сферой, что в конечном итоге не способствует формированию религиозного активизма в его конструктивном направлении.

Анализируя общую картину жизненных стратегий учащихся религиозных исламских образовательных учреждений, актуализируется важный вопрос, стоящий перед государством и религиозными объединениями, — ориентация исламского образования не только

на формирование мировоззрения и его воспитательную функцию, но и на целенаправленную подготовку профессиональных кадров. Хотя в рамках исламской доктрины сложно дифференцировать «профессиональное исламское образование» и общую систему религиозного просвещения, тем не менее, с каждым годом данный вопрос становится все актуальнее.

3.5 РЕЛИГИОЗНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЙ АКТИВИЗМ: ХАЛЯЛЬ-ИНДУСТРИЯ В ТАТАРСТАНЕ

Д. С. Кусанова

Процесс религиозного возрождения в России происходит последние три десятилетия. Государственная конфессиональная политика приобрела демократичные формы: с начала 1990-х гг. были восстановлены религиозные культовые сооружения, увеличивается число духовных объединений, заново воссоздается сеть религиозных учреждений, начинает возрождаться отечественная богословская школа. Открытым стало участие граждан в религиозных обрядах и церемониях, получение религиозного образования, совершение паломничеств и т.д. Роль религиозных объединений и организаций, их участие в социальной жизни общества значительно возрастает, и религия на сегодняшний день становится неотъемлемой частью общественной жизни.

В результате устремлений представителей религиозных сообществ расширяется и сфера социально-экономической деятельности. В частности, российские мусульмане актуализируют многие сегменты жизнедеятельности, отвечающие канонам ислама, не ограничиваясь только обрядностью. В публичный дискурс входят понятия «халяль» и «харам», начинает формироваться целая экономическая отрасль, отвечающая запросам мусульман. По мнению казанских исследователей, интерес к халяль-индустрии и, в частности, к ее важной составляющей – исламскому банкингу, возникает в 1990-х гг., когда Республика Татарстан становится проводником в сотрудничестве с мусульманскими странами⁶⁹³.

Проблематике индустрии «халяль» посвящен ряд научных работ. Так, М. Э. Калимуллина⁶⁹⁴, М. С. Алискеров, Р. И. Беккин⁶⁹⁵ рассматривают этико-правовые аспекты исламского банкинга и корреляцию его с российским законодательством. Развитие и функционирование рынка продуктов питания изучает Г. Ф. Габдрахманова⁶⁹⁶. А. М. Га-

⁶⁹³ Рычков С. Ю., Столярова Г. Р., Рычкова Н. В., Маддахи Д. М. Татарстанский рынок питания в концепте исламской экономики (маркетинговый и экономико-антропологический аспекты) // Актуальные проблемы экономики и права. 2016. Т. 10. № 4. С. 54–65.

⁶⁹⁴ Калимуллина М. Э. Стандартизация исламских финансовых сделок // Актуальные проблемы российского права. 2017. № 3. С. 122–126.

⁶⁹⁵ Беккин Р. И., Алискеров М. С. Особенности исламского финансового сектора в России на современном этапе и перспективы его роста // Актуальные проблемы российского права. 2017. № 4. С. 60–67.

⁶⁹⁶ Габдрахманова Г. Ф. Формирование рынка халяль-продуктов в современной России на примере Татарстана // Россия и мусульманский мир. 2011. № 7. С. 36–46.

раева⁶⁹⁷ и Ш. А. Шовхалов⁶⁹⁸ большое внимание уделяют влиянию религиозного фактора на индустрию «халяль», Г. Г. Файзуллин, О. М. Абдуллин⁶⁹⁹ и др. – изучению деятельности системы сертификации и стандартизации продуктов категории «халяль». Несмотря на то, что становлению и функционированию индустрии «халяль» посвящено много работ, по-прежнему актуальной остается проблема социологических исследований, данные которых могли бы показать спрос на продукцию «халяль»: кто является основным потребителем, и что для него наиболее важно (включая ритуальные и канонические вопросы), нужны ли потребителю дополнительные исследования качества продукта, к чему подстраиваться производителям, каков уровень доверия к системе сертификации, и какова позиция бизнеса и светских властей по отношению к новому тренду.

Усиление внимания к проблеме индустрии «халяль» в Республике Татарстан связано, в первую очередь, с оживлением интереса к религиозной практике, следованием части населения мусульманским предписаниям, широким распространением продукции «халяль» в целом. Первый председатель комитета «Халяль» Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ) Ильнур Гайнуллин в своем интервью в 2006 г. подчеркнул, что импульсом для создания комитета «Халяль» стали обращения граждан об использовании знака «халяль» недобросовестными производителями: «В последние годы Духовное управление мусульман РТ совместно с Набережночелнинским мухтасибатом предпринимали попытки упорядочить этот процесс и поставить его на законные рельсы... Поводом для его создания послужили многочисленные нарекания верующих на то, что нередко продукция под маркировкой «халяль» не соответствует названию. Комитетом проводится проверка предприятий, которые производят «халяльную» продукцию. Он выдает предприятиям или предпринимателям специальные сертификаты»⁷⁰⁰. Как видим, в связи с увеличивающимся спросом на рынке было принято решение создать орган в структуре ДУМ РТ для обеспечения контроля и организации работы с производителями товаров и услуг «халяль» сегмента.

⁶⁹⁷ Гараева А. М. Экономика повседневности мусульман Республики Татарстан: репрезентации халяль // Вестник экономики, права и социологии. 2017. № 4. С. 244–247.

⁶⁹⁸ Шовхалов Ш. А. Влияние религиозного фактора на экономическое поведение участников рыночных отношений // Вестник алтайской науки. 2015. № 3–4. С. 585–587.

⁶⁹⁹ Файзуллин Г. Г., Абдуллин О. М. «Халяль» индустрия легитимизирована как мировой бренд путем стандартизации и сертификация продукции: региональный аспект // Минбар. Исламские исследования. 2015. Т. 8. № 1. С. 98–108.

⁷⁰⁰ «Следуя канонам ислама» – статья, посвященная марке "Халяль". 31 января 2006. URL: http://www.e-riu.ru/riu_news/?id=278&print=1 (дата обращения: 15.06.2020).

«Халяль» и «харам» в исламских первоисточниках

В исламе вопросам «халяль» и «харам» отведено важнейшее место, так как они регулируют повседневную жизнь мусульман. Основные принципы заложены в мусульманских первоисточниках – Коране и Сунне. В первую очередь, «халяль» – это термин из Корана, который означает «дозволенный», «допустимый», «законный» и т. д. Слово «халяль» в арабско-русском словаре Х. К. Баранова предлагает несколько вариантов перевода: «разрешённый», «законный»; «полный», «неотъемлемый»; «законное действие»⁷⁰¹. Кроме того, термин «халяль» истолковывается как разрешенные действия и деяния в исламском праве. В качестве примера приводятся заключение брака, употребление в пищу любых видов рыб без уточнения богословско-правовой школы, а также доход от торговой операции, которая выполнена в соответствии с нормами шариата⁷⁰². Противоположностью «халяль» является понятие «харам», которое означает «запрещенный», «недопустимый», «незаконный».

С точки зрения мусульманского права, «халяль» является универсальным термином, который применяется ко всем аспектам жизни мусульман. Его используют не только в контексте товаров и услуг, которыми пользуются мусульмане, он имеет более широкую сферу применения: отношения между людьми, одежда, этикет, социальные и деловые связи, торговые и финансовые услуги, инвестиционные проекты и др. В целом, принципы «халяль» и «харам» являются важными категориями для регулирования социальных, экономических, религиозных, нравственных и этических отношений в исламе.

В суре «Аль-Маида» теме запретного и дозволенного уделяется большое внимание. Она касается пищевых запретов, позволяет верующим жениться на целомудренных женщинах из обладателей Писания; запрещает верующим отказывать себе в той пище, которая дозволена им Аллахом; не разрешает употребление вина и пьянство; устанавливает запретные месяцы, говорит о достоинстве Каабы⁷⁰³.

В целом, для мусульман «халяль» свидетельствует о соответствии товара или услуги всем необходимым нормам шариата и означает отсутствие запрещенного. Профессор права в Международном исламском университете Малайзии Мухаммед Хашим Камали выделяет несколько основополагающих правил «халяль» и «харам»,

⁷⁰¹ Баранов Х. К. Арабско-русский словарь: 3-е изд. М., 2001. С. 652.

⁷⁰² Али-заде А. А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. С. 779

⁷⁰³ Коран. Пер. и коммент. Крачковского И. Ю. М.: «Наука», 1986. С. 101–102 (5:1–5).

соблюдение которых обеспечивает отнесение продукта, услуги, товара, а также банковских продуктов и инвестиций к разряду дозволенных⁷⁰⁴.

Первое правило, согласно М. Х. Камали, основывается на том, что «халялем», т. е. дозволенным, является все, чему нет ясных и установленных Кораном или Сунной запретов. «Харамом» считается запрещённое на основании ясных и бесспорных аятов Корана либо хадисов, относящихся к категории мутаватир или ахад. Хадисы мутаватир – это такие хадисы, которые переданы большим количеством передатчиков, не зависящих друг от друга, что служит основанием для исключения их недостоверности. Хадисы ахад – это хадисы, переданные малым количеством людей. Такие хадисы, по мнению улемов, не могут являться четкими доказательствами в плане верования, но могут быть таковыми в правовых вопросах⁷⁰⁵.

Второе правило говорит о том, что область запретного достаточно четко регламентирована (недопустимость употребления свинины, крови, мяса, закланного без упоминания имени Аллаха, вина), а разрешенного обширна. Таким образом, ничто не может быть законодательно запрещено, кроме того, что предписал сам Аллах. Делать вещи запрещенными или разрешенными, согласно М. Х. Камали, – прерогатива только Всевышнего⁷⁰⁶. Однако с этим пунктом классификации можно поспорить, так как, несмотря на то, что сфера допустимого обширна, отсутствует четкая регламентация касательно тех аспектов, которые однозначно не запрещены, но в то же время и не разрешены. Например, прослушивание музыки, курение и т. д.

Третье правило заключается в том, что, несмотря на различные запреты, религия предоставляет альтернативный выбор. Например, Аллах запрещает ростовщичество, но поощряет прибыльную торговлю с допустимой наценкой.

Четвертое гласит, что все, что ведет к чему-то запрещенному, тоже запрещено. Таким образом, религия противодействует тому, что ведет к «хараму». Следует упомянуть, что давать другое имя «запретному» или изменять его форму нельзя при условии, что суть вещи остается неизменной.

Анализируя интерпретации «халяль» и «харам» в исламских первоисточниках, можно сделать вывод, что «халяль» и «харам» – это термины из Корана и Сунны, регулирующие все сферы жизни

⁷⁰⁴ Kamali M. H. The Halal industry from the Shariah perspective // Islam and Civilisational Renewal. 2010. Vol. 1. № 4. P. 595–612.

⁷⁰⁵ Ibid.

⁷⁰⁶ Ibid.

мусульман. Шариат предписывает мусульманам строго следить за тем, что они используют в повседневной жизни. Ислам поощряет торговлю «халяльной» продукцией, оказание «халяльных» услуг в соответствии с шариатом и считает это актом поклонения.

«Халяль» и «харам» в трудах мусульманских богословов

С точки зрения исламского богословия, ниспосланные в пророчестве правила «харам» – запретного и «халяль» – дозволенного, вкупе с дарованным Аллахом разумом, способны вести человека по правильному пути⁷⁰⁷. Известный исламский ученый и философ Абу Хамид аль-Газали считал: «... Если бы действия людей были полностью предопределены божественными силами, человек уподобился бы неодушевленному существу, что опровергается присутствием в человеке божественного элемента – разума. С другой стороны, воззрения, приписывающие человеческому «волеизъявлению» совершенно свободный недетерминированный характер, также не верны, ибо любое действие не совершается в вакууме, оно лишь звено в причинно-следственной цепи, установленной Богом в мировом порядке. Следовательно, истина заключается в синтезе. Свобода – это не свобода от установленного Богом порядка или вопреки Богу, а свобода в рамках этого же обязательного порядка, в котором нет ничего случайного или созданного ради забавы, а все мудро продумано»⁷⁰⁸. Таким образом, по мнению богослова, шариат был наделен правом предписывать и запрещать, особенно в отношении «‘ибадата» (ритуала).

В книге аль-Газали «Возрождение религиозных наук» (Ихйа ал-‘улум ад-дин, «Рассказ о достоинствах дозволенной пищи») тема разрешенной пищи раскрывается через хадис пророка Мухаммада: «Поиск дозволенного (пропитания) является непреложной обязанностью каждого мусульманина и каждой мусульманки»⁷⁰⁹. Приведенный хадис непосредственно связан с кораническим откровением: «Кушайте из дозволенного и совершайте богоугодные дела»⁷¹⁰.

Схожая точка зрения средневекового автора, жившего в Поволжье, Махмуда Аль-Булгари. Он писал, что ищущий дозволенного

⁷⁰⁷ Цит. по: Тухватуллина Л. И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX-начало XX вв. Казань, 2003. С. 47–49.

⁷⁰⁸ Там же.

⁷⁰⁹ Цит. по: Сайфетдинова Э. Г. Источники религиозной мысли в Золотой Орде (по материалам произведения «Надж ал-Фарadis» Махмуда ал-Булгари). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. С. 135–137.

⁷¹⁰ Коран. Пер. и коммент. Крачковского И. Ю. М.: «Наука», 1986. С. 284.

пропитания должен не только вкушать дозволенную пищу, а добыть ее честным трудом, либо получить ее из рук добрых людей. Одна из важных составляющих – сдерживание своих желаний, проявление стойкости и борьба с соблазнами. Махмуд Аль-Булгари приводит слова суфия Сари Сакати: «Кто отказывает желаниям своего нафса, сможет уберечься от сомнительной еды, а если он не может отказывать желаниям своего нафса, то впадет в сомнительное и запретное»⁷¹¹. Здесь наглядно сформулирована суфийская догматика, которая призывает к проявлению терпения и сохранению довольствия: «Кто довольствуется имеющимся и подавляет свой нафс, тот удерживается от запретного и сомнительного»⁷¹².

Известный татарский богослов М. Бигеев является автором трактата «Маида» («Трапеза»)⁷¹³. По мнению А. Г. Хайрутдинова, этот трактат был написан как реакция на проблемы, с которыми приходилось сталкиваться мусульманам, проживавшим не только на территории Российской империи, но и за её пределами. В частности, это отклик М. Бигеева на законодательную инициативу правых партий относительно ритуального забоя скота, внесенную в Думу в ноябре 1913 г. М. Бигеев старался интегрировать нормы исламского права в правовую систему Российской империи. Богослов критично высказывается по поводу иудеев, запретивших употребление мяса и молока верблюда в знак солидарности с Иаковом. М. Бигеев считает, что мусульманам, в отличие от иудеев, ничего не запрещалось в наказание. Говоря о дозволенном, мыслитель акцентирует внимание на пользе и лекарственных свойствах пищи, а также на том, что не несет в себе вреда: «Любые виды пищи, пищевых продуктов и напитков, отвечающие этим двум требованиям, конечно, являются хорошими, являются благами. Это и есть самый правильный способ и самые точные веса для определения благ, дозволенных в Драгоценном Коране»⁷¹⁴.

М. Бигеев критично высказывается о богословах, которые берут за основу естество арабов, делая выводы о допустимости и запрете некоторых продуктов питания. По его мнению, если для арабов тот или иной продукт является уместным и вполне приемлемым, то для

⁷¹¹ Цит. по: Сайфетдинова Э. Г. Источники религиозной мысли в Золотой Орде (по материалам произведения «Нахдж Аль-Фарадис» Махмуда Аль-Булгари). Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018. С. 135–137.

⁷¹² Там же.

⁷¹³ Хайрутдинов А. Г. «Маида»: малоизвестный богословско-правовой трактат Мусы Бигеева // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 4. С. 125–130.

⁷¹⁴ Там же.

других мусульманских народов он может быть чуждым и непривычным. Это отсылка, к тому, что арабы – кочевой народ, живущий в пустыне, обладающий особыми гастрономическими предпочтениями, которые сформированы локацией, в отличие от мусульман, проживающих в центральной части Российской империи, либо мусульман Османской империи. Богослов дает оценку факихам, которые не допускают пользование вещами, запрещенными в Коране. М. Бигеев согласен с подобными запретами, однако высказывал иное мнение по поводу допустимости пользы таких вещей. Например, спирт запрещено употреблять, но он является важнейшим компонентом в парфюмерии, из которого мусульманам можно извлекать пользу. Иными словами, дозволенность или запрещенность вещей для употребления в пищу и извлечения выгоды – понятия неравнозначные: «Любой человек, конечно же, может пользоваться чем угодно. Суть любой вещи – свободное пользование ею, извлечение из нее пользы. Суть любой вещи – ее дозволенность. Эта фундаментальная основа есть самая почитаемая и самая незыблемая основа в исламе. Эта основа – неизбежное и даже обязательное положение, учиненное для того, чтобы человечество стало халифом, то есть наместником Бога на земле»⁷¹⁵.

Относительно вопроса дозволенности конины, особенно актуального для мусульман из числа тюркских народов, Бигеев разделял мнение большинства улемов, которые возводили конину в категорию «халяль». В трактате он приводит мнение улемов маликитского мазхаба, которые считали конину «харамом». Богослов считал конину «халялем», и все приведенные доводы противников для него являются сомнительными.

Действительно, в вопросе о запрете или дозволенности употребления в пищу конины улемы ханафитского мазхаба считают, что употребление конины разрешено⁷¹⁶. Отметим, что жителями Волго-Уральского региона конина (казылык) употребляется. Такая практика связана, прежде всего, с традиционными культурными предпочтениями татар-мусульман. Именно поэтому производство и торговля халяльным казылыком является распространенной среди жителей региона.

⁷¹⁵ Бигеев М. Трапеза. Пер. с татаро-османского яз. А. Г. Хайрутдинова // Ислам в современном мире. 2018. Т. 14. № 4. С. 4.

⁷¹⁶ Сайт Духовного управления мусульман Республики Татарстан. URL: http://dumrt.ru/ru/help-info/theology/analytics_12916.html (дата обращения: 15.07.2020).

Современный мусульманский реформатор Тарик Рамадан в рамках разработанной этико-правовой теории поднимает интересную проблему: несмотря на то, что сфера халяльной индустрии расширяется и масштабируется, многих производителей интересует «халяльность» только конечного продукта, но не «халяльность» процесса его производства. В связи с этим Т. Рамадан задается вопросом: можно ли считать продукт или любую другую торговую операцию «дозволенной», если формальные правила исламского права были соблюдены, а нравственные проигнорированы. В качестве примера приводится заклание животного, технически правильное с точки зрения ислама, но не соответствующее гуманным и нравственным принципам ислама в плане содержания указанного животного. Реформатор призывает следовать духу, смыслу и целям исламского закона, а не его букве.

По мнению Т. Рамадана, исламской экономики не существует, а есть лишь экономическая этика, базирующаяся на нравственных принципах, посредством которой нужно реализовывать экономическую деятельность. Суть критики Т. Рамадана заключается в том, что исламская экономика критикует частности, но принимает систему или функционирует внутри капиталистической системы, принципы и цели которой противоречат исламской этике. Ученый утверждает, что дозволенными, с точки зрения исламского права, должны быть не только цели, но и способы их достижения. Невозможно достигнуть целей исламской экономики, используя методы и способы доминирующей в мире неолиберальной экономики: «Господствующая в мире неолиберальная экономика не против формальных поправок в своей системе и не видит сложностей во включении их в свою рабочую программу. Так, опыт, методы и терминология исламских финансов изучаются и интегрируются крупными международными банками (HSBC, Credit Suisse, City Bank, и т. д.) не потому, что они представляют собой эффективную альтернативу, а потому, что ярлык «исламский» открывает новые рынки»⁷¹⁷.

Таким образом, можно отметить разные подходы, которыми руководствовались мусульманские богословы при вынесении заключения о дозволенности или недозволенности. Некоторые даже упрекают ориентацию на экономическую выгоду и расширение рынка сбыта исламских товаров и услуг.

⁷¹⁷ Ramadan T. Radical reform: Islamic ethics and liberation. Oxford University Press, 2009. P. 242–244.

Роль религиозных и светских институтов в развитии сферы «халяль»

Для регулирования деятельности участников рынка «халяль» в Татарстане в 2005 г. внутри структуры ДУМ РТ был создан Комитет по стандарту «Халяль». Первым шагом новой организации стала разработка «Общих требований по производству и реализации продукции, маркированной «халяль» (HALAL) совместно с ЗАО «Республиканский сертификационный методический центр «Тест-Татарстан», производящим сертификацию от имени государственного органа – Федерального Агентства по техническому регулированию и метрологии России.

В регулятивных документах содержатся требования как к сырью, используемому при производстве продуктов «халяль», так и к персоналу, производственным помещениям, транспортным средствам, инструментам, специальной одежде, упаковке и маркировке, а также к порядку освидетельствования на предмет соответствия продукта нормам ислама. Одним из ключевых моментов в деятельности Комитета стала регистрация 17 февраля 2009 г. «Системы добровольной сертификации продукции и услуг на соответствие канонам Ислама – Система Халяль (Halal)» и знака соответствия «халяль».

Важным событием для российских производителей «халяльной» продукции стало подписание совместного соглашения о сотрудничестве в сфере производства и реализации «халяль» между Комитетом по стандарту «Халяль» ДУМ РТ, Комитетами республик Центральной Азии и Малайзией посредством, которого были признаны сертификаты⁷¹⁸. Федеральное Агентство по техническому регулированию и метрологии России зарегистрировало «Систему добровольной сертификации продукции и услуг на соответствие канонам ислама – Система «халяль» (Halal)» (рег. № ДП РОСС RU.К 555.04.ИХ 00–01–2009) и знак соответствия, разработанный Комитетом. Данная система позволяет избежать нарушений и подделок со стороны предприятий, выпускающих «халяльную» продукцию, а также официально брендировать товары и услуги категории «халяль».

В правилах по продукции «халяль» в выписке из указанной Системы добровольной сертификации содержатся требования к сырью и вспомогательным материалам, убою животных и птиц, предубойному содержанию скота и птицы, требования к бойцу (резчику),

⁷¹⁸ Это парадоксально, но халяль доминирует не в мусульманских странах. 23 марта 2016. URL: https://islam-today.ru/islam_v_rossii/tatarstan/eto-paradoksalno-no-halal-dominiruet-ne-v-musulmanskih-stranah (дата обращения: 23.07.2020).

осуществляющему убой животных и птиц, ручному забою, требованиям к упаковке и маркировке; условиям производства, к производственным помещениям, инвентарю и инструментам, персоналу и профессиональной подготовке; гигиенические требования; требования к санитарной обработке производственных помещений, оборудования, трубопроводов, инвентаря, инструментов. Производство продукции «халяль» осуществляется в строгом соответствии с требованиями технических регламентов Таможенного союза. Примечательно, что в приведенных правилах отсутствуют требования ко многим услугам категории «халяль», например, к исламскому банкингу, страхованию, ипотеке по принципам «халяль», услугам по медицинскому и косметологическому направлениям, которые тоже развиты и пользуются большим спросом среди мусульман, но требуют разработки отдельных регулятивных актов.

С лета 2018 г. Комитет «Халяль» при ДУМ РТ возглавляет И. Х. Зиганшин, ранее возглавлявший фонд «Закят» в муфтияте. Смена руководителя комитета произошла на фоне инцидента, который широко освещался местными СМИ. Так, 20 июня 2018 г. на прилавки татарстанских магазинов попала свинина «Татарское трио халяль» под маркой ООО «Челны-мясо», у которых имелся сертификат «халяль», выданный Духовным управлением мусульман Республики Татарстан и Республиканским Сертификационным Методическим Центром Тест-Татарстан. Позже Комитет по стандарту «Халяль» выступил с заявлением в социальных сетях: «20.06.2018 г. в ряде республиканских изданий была размещена информация о продукции с этикеткой «Татарское трио халяль». В связи с этим комитет доводит до сведения потребителей, что данная этикетка не была согласована со специалистами комитета халяль и РСМЦ Тест-Татарстан, и, соответственно, не выдавалось разрешение на использование ее в торговом обороте. Этикетка без уведомления была нанесена на ограниченную партию несертифицированной продукции, что является серьезным нарушением правил торговли. Данная продукция не имеет маркировки знака соответствия халяль и не относится к категории халяльной продукции. В настоящий момент вся продукция с данной маркировкой была изъята из торговли. На предприятии было проведено служебное расследование, также были приняты меры в отношении лиц, допустивших нарушение в маркировке продукции, предназначенной для реализации. Комитетом руководству ООО «Челны-мясо» направлено уведомление о приостановке производства халяльной продукции и действия

свидетельства комитета до выяснения обстоятельств по данному факту»⁷¹⁹. Президент Татарстана Р. Н. Минниханов по итогам данного инцидента создал официальную комиссию при Министерстве сельского хозяйства и продовольствия РТ, которая должна была проверить всю продукцию с маркировкой «халяль» в Татарстане. Муфтий К. И. Самигуллин назвал данную ситуацию «настоящим преступлением над чувствами верующих, которое бросает тень сомнения на всю халяль индустрию»⁷²⁰.

Следует отметить участие государственных структур в процессе становления и функционирования халяль-индустрии в республике. «Russia – Islamic world: KazanSummit» – главная площадка экономического взаимодействия Российской Федерации и стран исламского мира. Впервые Международный экономический саммит России и стран-участниц Организации исламского сотрудничества (ОИС) прошёл в 2009 г., создав тем самым ведущую международную платформу для обсуждения вопросов сотрудничества и реализации совместных проектов. Ежегодный саммит проходит при поддержке Совета Федерации Федерального Собрания РФ и Правительства РТ. Выставка «Russia Halal Expo» начала свою работу в 2017 г. в рамках IX Международного экономического саммита «Россия – Исламский мир: KazanSummit 2017», которая проходила на площадке ГТРК «Корстон». Организаторами мероприятия выступили ДУМ РТ, Комитет по стандарту «Халяль» РТ, Агентство инвестиционного развития РТ.

KazanSummit 2019 г. объединил 3500 делегатов из 72 стран мира и 38 регионов России. В третий раз в рамках саммита прошла международная выставка индустрии «халяль» («Russia Halal Expo»), в которой приняли участие 103 экспонента из 13 регионов России и 8 стран. Впервые в рамках саммита состоялся Всероссийский форум и выставочная экспозиция индустриальных парков. Планируемой темой саммита 2020 г. стал «халяльный» образ жизни («Halal Lifestyle»).

Российская Федерация и Республика Татарстан по-новому раскрывают потенциал взаимодействия с государствами исламского мира. Создана международная платформа для обсуждения вопросов сотрудничества и реализации совместных проектов, презентации экономических возможностей и инвестиционного потенциала стра-

⁷¹⁹ Пресс-служба Комитета по стандарту «Халяль» ДУМ РТ. 20 июня 2018. <http://halalrt.ru/vnimanie-potrebitelyam> (дата обращения: 25.07.2020).

⁷²⁰ Самигуллин К. О наклейке «халяль». 20 июня 2018. URL: <https://www.instagram.com/p/BkQWU2lnKx6/?igshid=69q919u7rl81> (дата обращения: 21.07.2020).

ны⁷²¹. В работе саммита принимают участие представители духовных управлений мусульман из регионов России, представители бизнеса, органов сертификации и стандартизации, деятели науки и образования, а также служащие государственных структур (в том числе из ОАЭ, Малайзии, Турции, Казахстана, Российской Федерации). Обсуждаются различные аспекты индустрии «халяль», в том числе практика применения правовых норм (по канонам шариата) при забое животных, национальные стандарты «халяль», развитие технологий производства пищевой продукции⁷²². В целом, существует заинтересованность и большая доля участия руководства республики в реализации работы «халяль» индустрии. Так, в феврале 2019 г. Президент Татарстана Р. Н. Минниханов, выступая на совещании в Казанской Ратуше, предложил министру сельского хозяйства России Д. Н. Патрушеву сделать ежегодную выставку халяльной продукции «Халяль-экспо» федеральной площадкой. По словам президента, эта выставка стала эффективной площадкой освоения экспортного потенциала рынка «халяль»: «Это около 60 стран исламского мира, и это прекрасная возможность рассказать о нашей продукции, пригласить партнеров. Учитывая высокий потенциал отечественного производителя в части «халяльного» производства, эту площадку можно сделать федеральной»⁷²³.

В настоящее время на рынке «халяль» в Республике Татарстан свою деятельность ведут большое количество производителей, которые обеспечивают мусульманское население необходимыми товарами и услугами. Для удобства потребителей и обеспечения прозрачности своей деятельности Комитетом «Халяль» на своем официальном сайте сформирован реестр предприятий, которым выдан сертификат подлинности. Общий реестр состоит из 16 категорий товаров и услуг, среди них: 1) мясо: говядина, конина, баранина; 2) мясо птицы; 3) полуфабрикаты; 4) молочная продукция; 5) кондитерские, хлебобулочные и макаронные изделия; 6) БАДы, приправы; 7) промышленная химия; 8) масложировая продукция; 9) косметика и средства гигиены; 10) общественное питание; 11) оптово-розничная торговля; 12) медицина; 13) туризм; 14) отели; 15) услуги; 16) разное (юридические услуги, сертификация воды

⁷²¹ Сайт «Россия – Исламский мир: KAZANSUMMIT» URL: <https://kazansummit.ru> (дата обращения: 23.07.2020).

⁷²² Узakov Я. М. Переработка мяса и производство мясопродуктов по технологии Халяль. Учебное пособие. Алматы, 2008. 116 с.

⁷²³ Президент Татарстана Рустам Минниханов: Одним из приоритетных направлений экспорта является халяльная продукция. 22 февраля 2019. URL: <http://president.tatarstan.ru/rus/index.htm/news/1410201.htm> (дата обращения: 23.06.2020).

и т.д.)⁷²⁴. Несмотря на то, что существует общий список выданных сертификатов, отсутствует официальная публичная статистика по производству, продаже, экспорту товаров и услуг «халяль». В связи с этим затрудняется возможность делать долгосрочные прогнозы по поводу спроса в данном секторе производства.

Необходимо отметить, что в Российской Федерации нет единого стандарта «халяль», который бы регламентировал работу всех органов, выдающих сертификат «халяль» на территории страны. Вместо этого мы имеем несколько десятков организаций, осуществляющих выдачу сертификатов подлинности, работающих как автономно, так и под руководством различных централизованных мусульманских религиозных организаций. Хотя на KazanSummit 2019 г. унификации стандартов «халяль» была посвящена отдельная секция, на которой первый заместитель министра сельского хозяйства и продовольствия Н. Л. Титов анонсировал разработку и внедрение 15 национальных стандартов «халяль»⁷²⁵ до 2020 г., ни духовными управлениями, ни самим министерством указанные национальные стандарты обнародованы не были.

Сложно обстоят дела и в сфере исламского банкинга. В 2006 г. Центральный банк России отозвал лицензию у первого и единственного исламского банка «Бадр-Форте Банк» на основании нарушения закона «О противодействии легализации (отмыванию) преступных доходов и финансированию терроризма». Часть исламских финансовых услуг в настоящее время реализуется в рамках традиционных «европейских» банков. Например, с 2019 г. «Ак Барс Банк» в тестовом режиме запустил «халяльный» исламский продукт в виде ипотеки по нормам шариата (мурабаха)⁷²⁶.

Можно сказать, что расширение индустрии «халяль» открывает значительные возможности не только внутри российского рынка, но и для международных компаний на территориях с растущим мусульманским населением, среди которых очевиден спрос на продукцию

⁷²⁴ Реестр предприятий из официального сайта Комитета «Халяль» Духовного управления мусульман Республики Татарстан URL: <https://halalrt.ru/reestr-predpriyatij.htm> (дата обращения: 23.06.2020).

⁷²⁵ До 2020 г. в России появятся 15 национальных стандартов Халяль, регулирующих лекарства и услуги. 24 апреля 2019. URL: <https://www.tatar-inform.ru/news/society/24-04-2019/do-2020-goda-v-rossii-royavyatsya-15-natsionalnyh-standartov-halyal-reguliruyuschih-lekarstva-i-uslugi-4846647.htm> (дата обращения: 23.06.2020).

⁷²⁶ Сайт «Ак Барс Банка». URL: <https://www.akbars.ru/news/ak-bars-bank-zapustil-islamskuyu-ipoteku> (дата обращения: 13.07.2020).

«халяль». Необходимость создания и функционирования индустрии «халяль» в Республике Татарстан продиктована наличием большого количества внешних и внутренних факторов в экономике, религии и обществе. В частности, запрос со стороны части мусульманского населения, которое активизировалось одновременно с обретением прав и свобод в государственной конфессиональной политике после распада СССР. В 1990-х – начале 2000-х гг. наблюдается рост рынка «халяльных» продуктов и услуг, развивавшегося стихийно и бесконтрольно. Все это приводит к необходимости стандартизации данной сферы, в том числе при участии государственных структур и с привлечением международных партнеров из мусульманских стран. Таким образом, вопрос стандартизации и систематизации продукции категории «халяль» является одним из приоритетных направлений совместной работы духовного управления мусульман и светских властей республики.

Анализ материалов позволил выделить некоторые проблемы индустрии «халяль», среди которых: 1) отсутствие единого национального стандарта, согласно которому была бы организована работа всех органов сертификации; 2) отсутствие открытой официальной статистики и обобщенных сведений по производству и реализации продукции «халяль»; 3) отсутствие дополнительных исследований, направленных не только на выявление присутствия в продукте запрещенных («харамных») ингредиентов, но и на дополнительную проверку качества продукции; 4) недостаток маркетинговых исследований, способных продемонстрировать масштабы спроса, целевую аудиторию, потенциал развития, уровень доверия, а также характер заинтересованности предпринимателей; 5) недостатки в организации работы по согласованию норм законодательства РФ и норм шариата при реализации проектов в сфере «халяль»-индустрии, в том числе, в сфере исламского банкинга и инвестиций.

ГЛАВА 4

РИСКИ РЕЛИГИОЗНОГО АКТИВИЗМА В МУСУЛЬМАНСКОМ СООБЩЕСТВЕ ТАТАРСТАНА

4.1 РАДИКАЛЬНОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И СРЕДА ФОРМИРОВАНИЯ: БОГОСЛОВСКИЕ И СОЦИАЛЬНО- ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

А. В. Касимова, Р. Ф. Памеев

Категория «сознание» является центральной для психологической науки, под ней в широком смысле понимается отражение объективных свойств и закономерностей окружающего (внешнего) мира. С практической точки зрения сознание выступает как непрерывно меняющаяся совокупность чувственных и умственных образов, непосредственно предстающих перед субъектом в его внутреннем мире. В то же время сознание есть высший уровень саморегуляции, присущий человеку как общественному, социальному существу. Способность к рефлексии, осмыслению собственных переживаний, поступков, отношений и самосознание как устойчивая психическая подструктура, своеобразный «стержень» личности, ее интегрирующий центр являются главными личностными свойствами человека, отличающими его от представителей других видов.

Вместе с тем, данную дефиницию широко используют специалисты, принадлежащие к другим областям гуманитарного знания, в числе которых и религиоведы. Религиозное сознание чаще всего определяют как «причастность к определенным религиозным идеям и ценностям, а также принадлежность к конкретной религии и религиозной группе. Характер религиозного сознания, роль религии в жизни людей детерминированы определенными социально-экономическими и культурными условиями»⁷²⁷.

Сущность религиозного сознания исследуют такие российские философы, как Ю. Ф. Борунков, В. И. Гараджа, Б. А. Лобовик, И. Н. Яблоков и др. Проблемой трансформации религиозного сознания занимаются В. В. Журавлев, И. Я. Кантеров, Ю. А. Кимелев, М. П. Мчедлов,

⁷²⁷ Яковенко И. А. Тенденции развития религиозного сознания: социально-философский анализ: автореф. дис... канд. филос. наук. Нальчик, 2012. С. 9.

А. К. Уледов. Тем не менее в отечественной литературе представлено ограниченное количество работ, предметно близких к заявленной в статье теме радикального религиозного сознания. Так, А. Ю. Чернов и И. С. Буланова⁷²⁸ при рассмотрении вопроса мотивации религиозного суицидального терроризма на примере «радикального ислама» пришли к выводу о ключевой роли определенного (аскетического) типа конверсии⁷²⁹. Подобная конверсия складывается при следующих характеристиках: обратившегося в веру по данному типу, по мнению авторов, отличают самоуничижение, чувство вины, потеря идентичности, стремление приблизиться к Богу, отношения с которым являются для него единственной реальностью, служение Богу как реализация делегированных ему полномочий, направленность на будущее (попадание после смерти в рай).

М. В. Вершинин приводит выводы консультантов «по выходу» и социальных психологов, заявляющих о существовании следующих социальных и характерологических особенностей индивидов, склонных к радикальной индоктринации: «истероиды, лица с паранойяльной настроенностью, психастеники, зависимый тип личности, лица из семей с гиперопекой, лица из неполных семей, лица из асоциальных семей, лица с ограниченными физическими возможностями, лица, пережившие тяжелые психотравмы, лица с развитым эйдетическим восприятием (галлюцинация наяву), лица, склонные к конфабуляциям (разновидность «ложных воспоминаний», «галлюцинации воспоминания»), дети, внуки и родственники культивистов или террористов». Вершинин говорит об «удвоении» или разделении системы собственного «Я» на две независимо функционирующие целостности (до и террористическое «Я») как результате специфической адаптивной реакции в условиях группового давления и манипулирования в деструктивных и радикальных организациях. Причем М. В. Вершинин подчеркивается отличие удвоения от традиционных концепций «расщепленного» сознания, поскольку у члена такой группы две личности знают друг о друге, и действия «злого Я» не подлежат моральной оценке и соответственно вмешательству второй половины⁷³⁰.

⁷²⁸ Чернов А. Ю., Буланова И. С. Объяснение мотивации религиозного суицидального терроризма // Вестник Волгогр. гос. ун-та. Сер. 7. Филос. 2013. № 2 (20). С. 115–120.

⁷²⁹ Ранее Булановой И. С. на материале «респондентов, причисляющих себя к верующим, и принадлежащих различным религиозным сообществам» были выделены аскетический, катарсический, кризисный и позитивный типы религиозной конверсии как влекущие изменения в системе смыслов.

⁷³⁰ Вершинин М. В. Психологические особенности членов деструктивных и террористических (радикальных) групп. URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/versh/02.php (дата обращения: 05.05.2020).

С нашей точки зрения, недостаточная изученность носителей радикальных религиозных взглядов зачастую становится причиной их мифологизации среди обывателей, а также затрудняет социальное взаимодействие с указанной категорией.

В первую очередь следует обратить особое внимание на теолого-богословские аспекты формирования радикального религиозного сознания. В подавляющем большинстве случаев, когда говорят, либо пишут о радикальных проявлениях, упоминается концепция джихада и различные подходы к его пониманию. Сегодня целый пласт русскоязычной литературы ориентирован на попытку идеологической деконструкции подобной интерпретации джихада⁷³¹. Другой часто упоминаемой концепцией является концепция «такфира и хиджры» (обвинение в неверии и исход), которая ассоциируется с идеологом и практиком радикального псевдоислама египтянином Мустафой Шукри. Практика обвинения в неверии и исходе сегодня связана с деятельностью такой запрещенной в России организаций как ИГИЛ⁷³², которая одним из основных методов вовлечения в деятельность своей структуры, особенно на первоначальном этапе, активно эксплуатировала идею необходимости переселения верующих на территории претворения «истинного ислама». Радикальные группы обвиняют окружающий мир и других мусульман в неверии, призывают покинуть места их традиционного проживания, переселиться «на землю обетованную». Только в ИГИЛ или в составе иной подобной группировки, по их убеждению, можно оставаться «полноценным верующим мусульманином». В данном случае в религиозное сознание в определенной упрощенной интерпретации экстраполируется сюжет из истории ислама, связанный с переселением пророка из Мекки в Медину в связи с конфликтом мусульман с язычниками.

Однако, подобные идеи легко проецируются в религиозное сознание при использовании более широкого концептуального построения целого сюжета (или нарратива), который пытаются обосновать религиозными догматами ислама. Речь идет об упрощенной трактовке идеи «джахилии» (невежества) и особенно «такфира» (предопределения).

⁷³¹ Бабаев Ф. М. Джихад как феномен в исламе // Исламоведение. 2009. № 1. С. 40–49; Салман Ф. Джихад в Исламе. Джихад по Исламу. Казань: «Эсма», 2014. 72 с.; Тарик А. Столкновение цивилизаций: крестовые походы, джихад и современность. М.: «АСТ», 2006. 528 с.; Хайретдинов М. З. Джихад сквозь призму современной эпохи. М.: ИД «Медина», 2014. 150 с.

⁷³² ИГИЛ – Армия сатаны. Казань: «Хузур», 2016. 40 с.; ИГИЛ – это не ислам! Сборник материалов в помощь имамам и государственным служащим. Екатеринбург: «Духовное управление мусульман Свердловской области (Центральный муфтият)», 2015. 74 с.

Несмотря на то, что в традиционном понимании период невежества и язычества ассоциируется с доисламской историей (до ниспослания Корана и периода пророчества), сегодня установки на обвинение современного мира в джахилии достаточно активно воспроизводятся в религиозном сознании мусульман уже в обновленном формате. Такое понимание «джахилии» отражает взгляды главных идеологов движения «Братья-мусульмане», в частности, Саида Кутба. Само понятие «джахилии» как атрибута прошлой эпохи не только переносится на современность, но и прочно ассоциируется с влиянием западного мира на мусульманские сообщества⁷³³.

Распространение подобных доктринальных установок способствует противопоставлению различных религиозных групп и радикализации религиозного сознания. Кроме того, сегодня наблюдается коллективная экстернализация⁷³⁴ религиозного сознания части исламского сообщества. В религиозном сознании формируются установки, в которых вся вина и ответственность за собственные неудачи, отсутствие собственных способностей реализовать устремления переносятся на других людей, целые социальные группы, государства и религии. Таким образом, подобный перенос вины на окружающее современное общество, якобы исключительно агрессивно настроенное против всех мусульман, становится психологическим защитным механизмом радикального религиозного сознания. Причем подобные установки по поводу современной «джахилии» часто представлены во вполне умеренной исламской русскоязычной литературе. Так, в одной из проповедей в первых словах наставления открыто провозглашается: «Уважаемые братья мусульмане, все мы сегодня являемся свидетелями того, что джахилия, означающая неприятие великой религии Ислам, опять распространилась по всей земле. Человечество опять погрязло в невежестве времен джахилии. Укоренившись в жизни сегодняшнего человека, джахилия пускает ростки»⁷³⁵. В конце проповеди вновь выдвигается похожий тезис и отмечается: «Дорогие братья мусульмане, нельзя забывать, что мы живем в смутные времена, когда все вокруг погрязло во тьме невежества джахилии. Черные тучи куфра, нечестия и не-

⁷³³ Яшин И. Г. Дихотомия «исламский мир – запад» в учении Сейида Кутба (1906–1966) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: «Политология». 2008. № 1. С. 83–90.

⁷³⁴ Один из механизмов защиты, проявляющийся в стремлении человека воспринимать внутриспсихические процессы, силы и конфликты как протекающие вне его и являющиеся внешними по отношению к нему. См. Лейбин В. М. Психоанализ: учеб. пособие. 2-е изд. СПб.: «Питер», 2008. С. 133–134.

⁷³⁵ Пятничные проповеди на каждую неделю года. М.: «САД», 2010. С. 35.

справедливости окутали нас. Алкоголь, азартные игры, распутство, воровство, безответственность, всевозможные увеселения тянут сегодняшнего человека в болото невежества»⁷³⁶. По нашему мнению, именно подобные интерпретации создают благоприятную почву для доработки подобных концепций в радикальном ключе и их проекции в религиозное сознание с использованием дополнительных сюжетов джихада, такфира, хиджры и т. д.

Богословские сюжеты о «современном варварстве» переплетаются и с другими религиозными нарративами. Речь идет об интерпретации принципов веры и покаяния (иман ва тауба). В религиозном сознании вырабатываются установки, что принятие ислама, которое многие напрямую ассоциируют с началом религиозной практики, даёт человеку совершенно новое понимание ответственности перед Аллахом. В определённой интерпретации Сунны говорится, что человек не будет отвечать за свои поступки, совершенные в прошлой, «доисламской жизни» (джахилии). В частности, широкой трактовке подвергается пророческое изречение, обращенное к мусульманам, которые до этого были язычниками. Используется следующий хадис: «Один человек спросил: “О, Посланник Аллаха! Взыщется ли с нас за то, что мы совершали во времена невежества?” (Пророк (с. а. с.)) сказал: “С того, кто в Исламе совершал благое, не спросят за то, что он делал во времена невежества, а с того, кто в Исламе совершал скверное, спросят и за первое, и за последнее”»⁷³⁷. В некоторых современных исламских книгах высказывание Пророка трактуется следующим образом: «Новообращенным прощаются грехи, совершенные до Ислама. С принятием Ислама человек очищается от грехов, совершенных ранее. Это большая милость от Аллаха. Такое может случиться только раз в жизни: если мусульманин преступит от веры, а затем вновь примет Ислам, грехи не простятся»⁷³⁸. Однако в кораническом послании (сура о Судном дне – «Землетрясение») достаточно четко указывается на ответственность человека за все совершенные поступки, вплоть до самых мельчайших: «И кто сделал на вес пылинки добра, увидит его, и кто сделал на вес пылинки зла, увидит его»⁷³⁹. Таким образом, вопрос об ответственности человека перед Аллахом приобретает совершенно иное звучание.

⁷³⁶ Пятничные проповеди на каждую неделю года. М.: «САД», 2010. С. 39.

⁷³⁷ Мухтасар Сахих ал-Бухари. II т. Алматы: «Кәусар-саяхат», 2013. С. 61.

⁷³⁸ Расскажи мне об Исламе. Краткая энциклопедия для начинающих. М.: «Даруль-Фикр», 2012. С. 76.

⁷³⁹ Коран / перевод смыслов И. Ю. Крачковского. Минск – Ростов-н/Д.: «Фобос», 2009. С. 437 (99: 7–8).

Упрощённые трактовки веры и покаяния «аккумулируют» определенные установки в религиозном сознании. Даже этнические мусульмане, которые в определенный момент становятся практикующими, приобретают, так называемый, «синдром неопита». Они делят свою жизнь на «до» (период «джахилии») и «после» (начало соблюдения основных предписаний ислама), что в свою очередь способствует формированию дихотомического религиозного сознания. Человек целенаправленно убеждает себя в своей «непогрешимости» с момента начала религиозной практики и якобы жизни с «чистого лица», что формально снимает с него необходимость раскаяния за свои поступки, которое, с точки зрения психологов, есть эмоциональное выражение совести⁷⁴⁰.

Идеи «джахилии», «такфира», «хиджры» и собственной «непогрешимости» окончательно оформляются в радикальном религиозном сознании в общем контексте восприятия образа судьбы. Теолого-богословские установки ислама в упрощённой интерпретации становятся частью манипулятивных технологий, используемых идеологами радикальных групп. В процессе вовлечения в радикальную деятельность часто особый упор делается на получении вознаграждения в потусторонней жизни, так называемый, «отсроченный гедонизм»⁷⁴¹. Нередко верующие люди, приобщившиеся к радикальной идеологии, безоговорочно верят в получение «награды в раю» при совершении поступков, которые обычно навязываются идеологами радикальных групп. Фактически все устремления и мотивации этих людей в подобных интерпретациях и практиках трактуется как воля Аллаха. В сознание верующих людей вкладывается убежденность, что достаточно отдельных поступков (к примеру, суицидального акта терроризма), которые им предлагают совершить идеологи радикальных групп, и в раю их будут ждать вечные наслаждения. Подобные суждения встречаются не только в литературе радикального толка: «Души шахидов, павших за веру Всевышнего, после того, как они отделяются от тел, Создатель вселяет их в зобы зеленых птиц, которые вместе с этими душами путешествуют по Раю, вкушая его яства и принимая райское питье. Они также собираются около золотых светильников, которые висят в тени ʿАрша. Так нам поведал Посланник Аллаха»⁷⁴².

⁷⁴⁰ Ильин Е. Психология совести: вина, стыд, раскаяние. СПб.: «Питер», 2016. 288 с.

⁷⁴¹ Чудинов С. И. Постмодерн, гедонизм и мученичество (цивилизационные детерминанты и этические аспекты религиозного экстремизма в мусульманской культуре) // Научные ведомости. Серия Философия. Социология. Право. 2011. № 8 (103). Выпуск 16. С. 60–61.

⁷⁴² Сущность смерти и похоронный обряд. По мазахбу имама аш-Шафи'и. Махачкала: «Институт теологии и международных отношений», 2009. С. 33–34.

Понятие предопределения (такдира) остается наиболее сложным и ключевым теологическим вопросом ислама, который, будучи упрощенно интерпретированным, используется зачастую для мотивации, в том числе, к террористической деятельности. Примечательно, что в отдельных случаях трактовки смысла предопределения фактически переворачивают идею милосердия с ног на голову, когда даже зло становится благом. Вот как один из известных переводчиков арабских текстов говорит в своем предисловии о концепции предопределения: «Таким образом, провозглашенная Священным Кораном идея тотального предопределения не противоречит ни справедливости, ни милосердию Всевышнего Аллаха. Напротив, существование зла, наущений шайтанов и козней неверующих людей – это милость Аллаха по отношению к праведникам, которые очищают свои сердца благодаря трудностям и испытаниям, и Его справедливость по отношению к тем, в чьих сердцах нет ни крупицы добра. Испытание и воздаяние было бы лишено всякого смысла в мире, где нет зла и страдания»⁷⁴³.

Исходя из такой интерпретации предопределения (такдира) достаточно легко внедрить в религиозное сознание идею о том, что все его прежние жизненные сложности возникли исключительно из-за «злого умысла» неверующих. Более того, с помощью подобной трактовки такдира можно объяснить не только «плохое прошлое» человека, но и мотивировать его на грядущие поступки, которые ему будут навязывать идеологи радикальных групп, интерпретируя их как «милость Аллаха». Они легко смогут убедить верующего в том, что совершаемое им вступление в радикальную группу, участие в вооруженной борьбе или нажатие на кнопку пояса смертника – это поступки, предопределенные Аллахом, которых нельзя избежать. При таком понимании предопределения с верующего человека фактически снимаются все моральные ограничения, поскольку он приобретает уверенность, что это не его личный выбор, за который придется отвечать в Судный день, а воля самого Аллаха. Следует отметить, что на подобные религиозные интерпретации доктринальных источников ислама пока обращают внимание только светские ученые⁷⁴⁴.

Из вышесказанного очевидно, что религиозное сознание, в том числе и радикальное, предполагает иную, отличную от светской картину мира и модель поведения для ее носителя. В то же время,

⁷⁴³ Ал-Ашкар У.С. Судьба и предопределение (ал-Када ва-л-кадар). Серия: «Вероучение в свете Корана и Сунны». Вып. 8. М.: «Мир», 2007. С. 12.

⁷⁴⁴ Чудинов С.И. Терроризм смертников: проблемы научно-философского осмысления (на материале радикального ислама). М.: «Флинта»; «Наука», 2010. С. 239–265.

как показывает опыт практической работы с носителями радикальных религиозных взглядов, их психологические характеристики, личностные особенности, темперамент, характер не отличаются от таковых у других людей.

Также отметим тенденцию критики диспозиционного направления, переоценивающего внутренние причины совершения террористических актов и недооценивающего внешние. Многочисленные зарубежные сравнительные исследования опровергают объяснение террористического поведения через различные формы патологии. Уровень мастерства и адаптивных способностей, требуемых для совершения террористических актов, не совместим с психическими расстройствами. Согласно М. Сейджману, радикализацию следует рассматривать как результат динамики малых социальных групп, при этом на поведение членов группы оказывают влияние внешние факторы (конкуренция в криминальном мире, поиск материальных ресурсов, отсутствие в окружении иных успешных моделей поведения, ощущение несправедливости устройства общества и т. д.)⁷⁴⁵.

Приведем результаты собственного эмпирического исследования участников радикальных псевдоисламских организаций⁷⁴⁶. В 2017–2019 гг. ЦИИ АН РТ осуществлялось комплексное психолого-социолого-религиоведческое исследование лиц, осужденных за совершение преступлений экстремистской направленности и террористического характера, а также членов их семей. Общее количество респондентов составило 150 человек. Специалистами решался ряд задач, среди которых, в том числе, значились описание особенностей жизненного пути респондентов, их первичной социализации, установление факторов радикализации и идеологических ориентаций респондентов. Ниже излагается часть полученных результатов.

Социально-демографические характеристики участников псевдо-исламских (радикальных) организаций (n=62): 82,2% составляют лица мужского пола, 17,8% – женского; возраст вступления в группу в 70% случаях составил 28-32 года, в 30% – 18-22 года. Не опровергая тезис о подверженности вовлечению в радикальные организации молодежи, необходимо подчеркнуть, что аналогичные риски сохраняются и в период взрослости. В частности, возраст

⁷⁴⁵ Сейджман М. Сетевые структуры терроризма. Идея-Пресс, 2008. 216 с.

⁷⁴⁶ Исследование проведено в рамках государственной программы «Обеспечение общественного порядка и противодействие преступности в Республике Татарстан на 2014–2020 гг.» подпрограммы «Профилактика терроризма и экстремизма в Республике Татарстан на 2017–2020 гг.»

28-32 года условно называют «кризисом молодости», когда у человека возникает социальная и личная необходимость подвести предварительные или промежуточные итоги и определить перспективы дальнейшей жизни. Задаваясь вопросом о том, каким он хотел быть и каков он есть, человек нередко приходит к пониманию бесперспективности ранее выбранного пути и своеобразной переоценке ценностей. Здесь же отметим, что участницы-женщины, как правило, характеризуются гораздо более сильной эмоциональной вовлеченностью в деятельность организаций (джамаатов), а также ведением активной пропаганды радикальных идей среди своего окружения.

Уровень образования среди исследованной совокупности различный: среднее образование имеют 32%, средне-специальное – 26%, неоконченное высшее – 15%, высшее – 27%. При этом стоит отметить, что образование не является достаточно информативным критерием, характеризующим обследуемую категорию. Нередко в беседе обнаруживалось, что уровень развития коммуникативных навыков респондента соответствует уровню человека, имеющего высшее образование. Знание религиозных основ также напрямую не зависит от уровня светского образования.

Ряд закономерностей был выявлен при изучении семейной среды участников псевдоисламских (радикальных) организаций. Так, большинство исследованных респондентов являются выходцами из светских семей или семей формально религиозных, *«придерживающихся традиционного ислама»* без соблюдения ритуалов и основных предписаний религии. При этом часть из них указали на *«религиозных»* прародителей (бабушек, дедушек), косвенно обозначив их возможную роль в процессе своего обращения в религию.

В результате анализа эмпирического материала сделан вывод о влиянии семьи как малой социальной группы и социального института на возникновение и развитие процесса радикализации. Так, наиболее распространенными факторами, способствующими радикализации являются⁷⁴⁷:

- деформирующее воздействие в родительской семье (отсутствие близких эмоциональных отношений, конфликты, воспитание по типу гипоопеки или гиперопеки, воспитание в неполной семье (без отцов), детские психотравмы);
- кризисные ситуации в юности, молодом и взрослом возрастах, связанные с утратой (смертью) или болезнью значимых людей (близ-

⁷⁴⁷ Как показало исследование, выявленные факторы характерны и для респондентов, придерживающихся идеологии «национал-социализма», т. е. крайне правых, неонацистских взглядов.

ких родственников), семейными взаимоотношениями (конфликты, развод, проблема деторождения);

– конфуз идентичности (актуально для выходцев из «смешанных» семей, когда в ситуации отсутствия четкой этнической идентичности они выбирают альтернативную путем соотнесения себя с религиозной группой или конфессиональной общностью, в качестве которой может выступить радикальная организация).

Среди других факторов, приводящих к радикализации, также отмечены:

– миграции (внешние, внутренние), влекущие социальную дезадаптацию, что в свою очередь может детерминировать приобщение к группам радикального характера;

– проблемы трудоустройства и/или нереализованные амбиции (чаще в сфере спорта) в связке с криминогенной ситуацией в конкретном населенном пункте;

– проблемы со здоровьем и/или склонность к зависимостям (алкогольной, наркотической).

На этапе принятия религии общение с родителями, как правило, серьезно осложняется по причине неразделения последними взглядов детей. Сложности в общении и взаимодействии отмечаются и с другими нерелигиозными родственниками, нередко доводят стороны до конфликтов. Из интервью: *«В общении со старшей сестрой испытываю дискомфорт, когда с ней общаюсь. Если бы она была в исламе, ей было бы легче в жизни. И мне бы было от этого легче. Она делает такое, что вредит ей и ее детям, но сама даже этого не осознает. Раньше я ей говорила. Как-то у них на это глаза закрыты»*⁷⁴⁸.

В ряде случаев была отмечена крайняя форма – разрыв отношений. В качестве примера приведем историю одной из респонденток: татарка-мусульманка характеризовала свои отношения с нерелигиозными родителями как «остро конфликтные», в беседе часто обозначала их «джахилиями» (невеждами, немусульманами). Из интервью: *«Они – джахили, джахили!!! И, когда я уже квартиру себе купила, я сказала себе: «Нет, с ними я жить не хочу».*

И.: *«Что-то привнесли в свою семью от родителей?»*

Р.: *«Нет, если честно нет такого. Ничего такого нет, потому что склад образа жизни семейной там один, джахилийский да, а здесь другой. Поэтому там брать нечего в принципе».*

⁷⁴⁸ Здесь и далее в приводимых цитатах сохранены особенности орфографии и пунктуации речи респондентов.

Отчасти на описанные процессы могут оказывать влияние те, кто занимается привлечением человека в подобные организации, убеждая вербуемого в необходимости прекращения отношений с «*зablудшими*» родителями. Однако, когда носитель радикальных идей оказывается под следствием и получает уголовное наказание, родители, как правило, оказывают поддержку в виде материальной и юридической помощи. В ряде случаев эти обстоятельства приводят осужденного к переосмыслению роли родителей в его жизни, и восстановлению отношений.

Реже фиксировались факты религиозного обращения родителей респондентов, что могло иметь место в период стрессовых событий, связанных со следствием, осуждением или во время отбытия сыном заключения, либо происходило ранее под его влиянием и уговорами. В то же время были отмечены случаи, когда дети респондентов, участников псевдо-исламских (радикальных) организаций ввиду непосредственного наблюдения последствий деятельности своих родителей с определенного возраста (в диапазоне от подросткового периода с его характерными особенностями (рост самосознания, стремление к эмансипации и т.д.) до ранней взрослости, связанной с началом самостоятельной жизни) отказывались от религиозной практики. Из интервью: «*Больше желания нету...*»; «*Не мое это*»; «*Ну, если бы хотелось, думаю, я бы практиковал*».

Возвращаясь к вопросу агентов радикализации, отметим, что несмотря на существующую статистику, согласно которой вовлечение в радикальные организации происходит преимущественно посредством сети «Интернет» с использованием социальных сетей, мессенджеров и т.д., анализ интервью с участниками псевдо-исламских (радикальных) организаций показал, что среди исследованной совокупности в подавляющем большинстве такими агентами выступили т.н. «друзья» и/или криминальные связи (66%), реже таковыми становились религиозные (21%) и родственные (10%) связи. И лишь 3% были завербованы посредством сети «Интернет».

Взаимосвязи особенностей жизненного пути и первичной социализации, а также процесса радикализации отражены в кейсе, в ходе которого были обследованы сам осужденный, его жена, мать и старшая сестра⁷⁴⁹. Стоит отметить, что подобные исследовательские случаи, охватывающие несколько членов семей, включая самих осужденных, занимают особое место ввиду возможности получения большего объема эмпирических данных и их сопоставления между собой.

⁷⁴⁹ Интервью были проведены в 2017 (жена) и 2018 гг. (осужденный, мать, старшая сестра).

Осужденный из смешанной семьи: отец – славянин, национальность матери не зафиксирована. Родительскую семью следует охарактеризовать как асоциальную: родной отец не работал, выпивал, умер от инфаркта, когда респондент был ещё ребенком. Позже у него были несколько отчимов (сожителей матери), однако отношения с ними не складывались, мужского воспитания, соответственно, он не получил. Мать респондента сыном фактически не занималась в связи с трудовой занятостью и необходимостью обеспечения детей, при этом по отношению к нему как к младшему из детей стилем воспитания выступала гиперопека. В юном возрасте занимался спортом (в том числе, силовыми видами), однако вскоре связался с «плохой» компанией и начал употреблять наркотики («Начал с легких, потом тяжелые были уже»). В итоге получил судимость до наступления совершеннолетия. Все четверо респондентов указали на вредные привычки матери.

Жена осужденного из этнически смешанной многодетной семьи. У нее также отмечена ранняя смерть отца. Была воспитана матерью по стилю гипоопеки (росла «сама себе предоставленная», «чтобы не сдохнуть от голода, лазила по кладбищу, еду там искала»). Стоит отметить, что по результатам анализа методики «Семейная социограмма» у информантки на момент исследования отсутствовали близкие эмоциональные отношения как с матерью, так и с сестрами. Сама она не скрывала, что между ними часто бывают конфликты.

Супруги познакомились через друзей. Практически сразу начали жить гражданским браком. Отношения у них с родителями, вернее матерями, не сложились изначально, на что каждый из них указал в интервью. Первое время супруги вели светский образ жизни, вместе выпивали. Затем муж резко обращается в ислам. С его слов, он понял, что «... всё, за ум как-то надо взяться». Его мать вспомнила, что однажды сына, имевшего зависимости, «еле откачали».

По словам осужденного, ему «сделал дават (призыв) знакомый террорист». Указал, что посещал одну из мечетей, где активно велась пропаганда радикальных идей, и на базе которой впоследствии сформировалась радикальная группа. Родственники к обращению в ислам в основном отнеслись несерьезно, однако положительно отреагировали мать и супруга, поскольку он оставил вредные привычки и начал вести трудовую деятельность.

В беседе осужденный перечислил значимые события, оказавшие влияние на его жизнь, к которым отнес раннюю смерть отца, проживание в детском возрасте в другой стране в течение полугода

отдельно от матери и сестры, отдельные эпизоды из опыта употребления алкоголя и наркотиков, нахождение в местах заключения для несовершеннолетних, приобретение к исламу и повторное заключение. Следует отметить примечательную оговорку респондента: *«Моя мамка, моя жена, по сути все это для них было. И ислам то принял по сути ради них»*. Таким образом, его индоктринация интерпретируется им как возможность положительно повлиять на жизнь своей семьи и даже всего социального окружения. Радикальную группу, участником которой он был, респондент назвал *«бригадой мусульман»*. Указал, что примкнул к ней, потому как *«Людей нет. Все бухают, ненадежные. И так получилось, как бы, само собой. Раз, раз и бригада мусульман собралась»*. С его слов, они *«стали вместе работать... Все хорошо было. Деньги зарабатывали. Я радовался. Меня все устраивало»*. Примечательно, что в случае осужденного и еще нескольких респондентов ведущим мотивом осуществления противоправной деятельности стала именно возможность заработка (*«Я зарабатывал деньги, чтобы еда была»*), тогда как в подавляющем большинстве мотивацией обследованных лиц становилась принадлежность (причастность к группе/великой идее, цели), сочувствие и самореализация.

Стоит добавить, что в рассмотренном кейсе жена участника псевдоисламской (радикальной) организации по его настоянию также приняла ислам, однако обязательные обряды (чтение намаза, держание поста) практиковала формально и после осуждения мужа оставила практику вовсе. Часто в таких организациях имеются женские ячейки, членами которых должны становиться жены, однако не в случае респондентки, поскольку та продолжила вести светский образ жизни.

Как видно, отраженные в подсознании особенности семьи, в которой человек родился и воспитывался, и социальной среды, где находился впоследствии, определяют характер и траекторию дальнейшей радикализации индивида. Данный случай, как и ряд других кейсов, дает основания предполагать, что процесс социальной радикализации предшествует индоктринации. При этом погружение в идеологию только усиливает дальнейший процесс радикализации, а последующее нарушение социальных связей окончательно способствует «закреплению» радикального сознания.

В частности, радикализация индивида также оказывает непосредственное негативное влияние на его социальную среду. Прежде всего речь идет о семьях активистов, носителей радикальных взгля-

дов. Такие семьи становятся закрытыми, а окружающее общество начинает делиться для них на две группы. В «свою» группу входит семья и ближайшее окружение (правильные мусульмане), «чужую» составляет неисламское сообщество, олицетворяющее источник угрозы. Отсюда фиксируются такие способы поведения как эскапизм и изоляционизм. Из интервью: *«Мы же как бы не в Исламском государстве живем, поэтому я очень не доверяю этому обществу. Самое главное – это не доверять до конца людям. Нельзя доверять!»* В случае активных насильственных действий таковые представляются «ответной реакцией» на агрессивность «чужих». Из интервью: *«...то, что взрывают, да, это именно государство привело к этому. Потому что мусульмане ощущают это давление. И некоторые: «Ах, сволочи, нас давят, пойдем долбанем че-нибудь».*

И.: Разве религия не запрещает такие действия?

Р.: Я с этим не согласен, но (!) это реакция, это естественно».

При этом в самой семье весьма часто нарушаются функции, которые должна реализовать семья как социальный институт. Как правило, это экономическая, хозяйственно-бытовая, воспитательная, рекреативная функции, функция социального контроля и функция социализации. В частности, нарушение функции социализации связано с набирающей в последнее время популярность, в том числе, среди радикально ориентированных семей тенденцией перевода детей школьного возраста на семейную («домашнюю») форму обучения. Дети, постоянно находясь дома, лишаются контакта с социумом и, в первую очередь, с одноклассниками, что в будущем может выразиться в искаженном восприятии социальной реальности, сложностях адаптации и интеграции в общество.

Кроме этого, в рамках одной семьи могут образовываться коалиции, когда на одном полюсе находятся «свои», а на другом (противоположном) – тот член (те члены) семьи, которые не разделяют соответствующие взгляды первых. Также часто отмечается транслирование радикально настроенными родителями негативных установок своим детям, имеющих как идеологический, так и социально-психологический характер.

Другой негативной тенденцией, отмечаемой у родственников участников псевдоисламских (радикальных) организаций, является установка на необходимость переселения в мусульманские страны (совершение хиджры). Фактически, такой эскапизм принимает религиозную форму и получает доктринальное обоснование. Некоторые из респондентов, особенно те из них, у кого был опыт проживания

в мусульманских странах, открыто высказывали желание покинуть страну. Из интервью: *«Вот они [правоохранительные органы – прим. авторов] вынудили ребят, они и уехали. «Никогда не вернусь в эту дурную страну», – говорит. В общем, нет, не придет он [сын – прим. авторов]»; «Я говорю, что конечно, я и в Сирию не хочу поехать, да, я там понимаю, что это была моя ошибка... конечно, я хотел бы допустить жить тоже самое в Египте, да, или тоже самое в какой-то в Медине, в Мекке, учиться, там, я не знаю... И как бы сказать, такую хиджра официальную сделать, я не перед кем не скрываю, потому что это мое право».*

Далее рассмотрим выявленную в исследовании взаимосвязь между противоправным поведением участников псевдоисламских (радикальных) организаций и особенностями коренящегося в их сознании субъективного образа судьбы.

Тема судьбы для мусульман как приверженцев ислама имеет особое значение, так как вера в предопределение является одним из столпов имана (веры). Представления о судьбе формируются человеком в виде переживаний, которые становятся содержательным компонентом его «мотивационного Я» и играют роль ориентиров в деятельности⁷⁵⁰. И в этой связи интересны выявленные особенности субъективного образа судьбы у мусульман, совершивших преступления террористического характера.

Отбор осужденных для участия в исследовании осуществлялся по согласованию с Аппаратом Антитеррористической комиссии в Республике Татарстан. Исследование проводилось по месту нахождения испытуемых, а именно в местах лишения свободы и 5 населенных пунктах для отбывающих и отбывших уголовное наказание. Всего в выборку вошло 50 человек, осужденных по ст. 205⁷⁵¹ и 208⁷⁵² УК РФ. Возраст респондентов данной группы составил от 20 до 59 лет.

Исследование осуществлялось в индивидуальном порядке в устной и письменной формах с использованием качественных методов (полуструктурированное интервью, наблюдение, проективные методики) ввиду нечувствительности респондентов к стандартной психодиагностике, предполагающей применение множества стандартизированных опросников и тестов. Интервью проводилось с каждым информантом. Исследователи расспрашивали респондента о его жизненном пути. Интервьюеры намеренно избегали прямых вопросов

⁷⁵⁰ Касимова А. В. Представления о судьбе у светской и мусульманской молодежи // Минбар. Исламские исследования. 2020. 13(2). С. 448.

⁷⁵¹ Террористический акт.

⁷⁵² Организация незаконного вооруженного формирования или участие в нем.

о судьбе, по крайней мере в начале беседы, поскольку в этом случае сохранялась высокая вероятность односложных и клишированных ответов. Было важно, чтобы информанты раскрылись как можно полнее, позволив схватить суть своих представлений о судьбе. Для прояснения и уточнения озвученной позиции респондента задавались наводящие вопросы. По ходу беседы информанты также заполняли предложенные методики, что обеспечивало возможность не только отслеживать ход выполнения заданий, но и на основании первичной оценки уточнять интересующие аспекты. Общее время исследования (психодиагностической беседы и наблюдения) варьировалось индивидуально и составляло от 1,5 до 4 часов.

По итогам исследования от каждого респондента был получен текст как совокупность его сообщений о себе, представленных средствами разнообразных семиотических систем в форме связанных в целостный нарративный фрагмент вербальных высказываний, «консультативного» дискурса, невербального контекста беседы, данных диагностических мероприятий и т. д. Анализируя текстовые данные, было важно держать в фокусе внимания не только их содержание, но и личность респондента. Для этого исследователь-психолог прочитывал текст не столько с точки зрения его фактических особенностей, сколько пытался раскрыть особенности «жизненного мира» осужденных мусульман, а именно – ответить на вопрос: как у них появляется такое представление о судьбе, каким образом оно складывается. Задача религиоведа состояла в интерпретации и анализе эмпирических данных, связанных с историей принятия ислама, особенностями индоктринации, ориентации в доктринальных источниках и компетенции респондента т. д.

Исследование показало, что в субъективном образе судьбы мусульман-участников псевдоисламских (радикальных) организаций соединены представления об универсальном принципе причинности («все по воле Аллаха»), о высшей цели человеческой жизни («попадание в рай») и о пути её достижения («следование своей судьбе»). Ниже описаны фрагменты интервью с респондентами, содержащие данные представления.

Респондент, 31 год: *«Они такие думают, что контролируют срок, сколько тебе сидеть, сколько тебе не сидеть, но от них это не зависит, я это точно знаю, потому что сидеть – это судьба. Это все равно, что родиться, все равно, что умереть, да. Мое понимание судьбы такое: то, что я не контролирую, контролирует кто-то другой, например, преопределил мне сесть, и че бы я ни*

делал, да, я все равно сяду, а вот другое дело – за что я сижу. К этому уже другое отношение. То есть я могу сидеть за какое-нибудь гнилое воровство, как немусульманин вести себя, а другое дело как я. А сидеть для меня судьба».

Респондент, 39 лет: «Мама мне сказала: «Уезжай, сынок, иначе и тебя посадят». От судьбы не убежишь, короче. Там не посадили, так здесь сажают».

И.: «Думаете, в случившемся есть какая-то закономерность?»

Р.: «Я не знал за что именно я заеду [т.е. окажусь в местах лишения свободы – прим. авторов]. Это судьба. Может быть за убийство. Но точно должен был сидеть по-любому».

Респондент, 41 год:

И.: «В исламе очень важен вопрос воспитания детей».

Р.: «Да. К сожалению, я не могу воспитывать своих детей. Но это не зависящие от моего характера. Я за это отвечать уже не буду».

И.: «Почему?»

Р.: «Потому что меня закрыли. Если на воле, да, я бы отвечал. Это тоже ответственность, за которую... очень большой спрос. А здесь спрос в принципе... Конечно переживаю за своих детей. Вот. Ну, че делать? Такая судьба. Она определена».

Респондент, 46 лет:

И.: «До принятия ислама Вы свою жизнь считаете джахилией?»

Р.: «Да, конечно».

И.: «И наверняка, там были поступки не самые хорошие?»

Р.: «Ну, конечно».

И.: «Вы как считаете, будете за них отвечать»

Р.: «Я думаю, нет. Нет. Это же неосознанно как бы и это было до принятия, до понимания... »

И.: «Вы затронули тему греха. История с первым сроком, оружием с Вами произошла, когда Вы были уже религиозным человеком. Что можете по этому поводу сказать?»

Р.: «Грех или не грех? Ну, перед Всевышним греха нету. Ну как бы я не вижу».

Респондент, 47 лет:

И.: «Мы знаем, что Вы долгое время находились в местах заключения. Как Вы считаете в том, что случилось с Вами, есть какая-то доля вашей вины?»

Р.: «Ну, эта тема не обсуждается, это было в прошлом веке и судьба человека – она записана и она не изменима, то есть сидеть обсуждать истории со слагательным наклоном – так не бывает, то есть оно было и все».

Надо сказать, что схожее отношение к теме судьбы отмечается и у родственников, также ориентированных на религиозное мировоззрение:

Жена, 32 года: *«Это испытание какое-то, что так положено, значит, судьба такая».*

Жена, 35 лет: *«Мы же верим в судьбу, и что судьба она от Аллаха. Аллах мудрый и каждому человеку дает свою дорогу развития. Значит, это нам было нужно. Это было неизбежно».*

Тетя, 60 лет: *«Если не судьба да, не удержишь никакими путями... Никакими... Никакими путями... Если не суждено человеку что-то сделать, он это не сделает, суждено – хоть че делай, не спасешь».*

Как можно заметить, подавляющее большинство совершивших преступления террористического характера не раскаиваются в содеянном и действия, за которые отбывают наказание, не считают преступлением. Данные убеждения очень часто сохраняются и после освобождения. В картине мира участников псевдоисламских (радикальных) организаций они не совершали преступление, а *«служили Всевышнему»*, *«работали для восстановления справедливости»* и *«пострадали за свою веру»*. Подобное понимание преступных действий, вернее *«прохождение испытания»* подразумевает получение *«награды от Господа»*. Описанное значимо отличается от представлений людей, совершивших другие уголовные преступления, поскольку для последних все же существует ситуация преступления (даже если он не признает своего участия в нем или снижает степень своей вины (ответственности)), пострадавший(–ие) (даже если таковым по его мнению выступает он сам), отношение к преступлению в обществе, осознаваемое как негативное. К примеру, уголовник может не признавать себя виновным или признавать себя таковым формально по причине того, что в вынесенном ему приговоре в качестве мотивов преступления указываются внешние социальные оценки приписываемых побуждений, без установления их смысла и сути, то есть истинные мотивы его преступных действий остаются не раскрытыми⁷⁵³. Для минимизации внешнего порицания и снятия внутренней напряженности уголовником может использоваться *«криминальное алиби»* – удовлетворяющее его объяснение

⁷⁵³ Антонян Ю. М., Еникеев М. И., Эминов В. Е. Психология преступника и расследования преступлений М., 1996. 336 с.

своего поступка, при этом сам факт преступления не отрицается⁷⁵⁴. Тогда как для осужденных участников псевдоисламских (радикальных) организаций с ними происходит ровно то, что должно быть по воле Всевышнего. Частично с этим убеждением перекликаются представления «законопослушных» мусульман, считающих, что их жизнь, события, смерть находятся в руках Господа. Однако участников псевдо-исламских (радикальных) организаций характеризует представление об изначальной невозможности осуществлять выбор, принимать решения, действовать осмысленно и т. п., что тезисно можно выразить следующим образом: мой поступок не есть мой выбор, я не совершаю, а лишь претерпеваю то, что мне предписано. В психологии данное явление принято обозначать «деиндивидуализацией», означающей утрату чувства свободы выбора и нравственной ответственности. Отказ от ответственности за результаты собственной деятельности, приписывание ее внешним силам (судьбе, заранее предопределенной Аллахом) в свою очередь указывает на экстернальный локус контроля⁷⁵⁵, являющийся одним из предикторов деструктивного поведения в целом, а в случае исследованных респондентов – террористической деятельности.

Связанные с основными человеческими «экзистенциалами» (верой, страданием, долгом, смыслом жизни и т. д.) эти представления прочно «застревают» в сознании человека, чему также способствует их передача на протяжении длительного времени через систему индоктринации в псевдоисламской (радикальной) организации как выверенного и сакрализованного знания. Прошедшие подобную «подготовку» мусульмане начинают с готовностью определять этими идеями ход своей жизни. Если в рациональном варианте веры человек верит в свои возможности (выбора), то в иррациональном отмечается подчинение авторитету, ориентация на идею.

Таким образом, подобные установки указывают на потенциальное воздействие активистов на ближайших родственников, пропаганду собственных взглядов, и, с нашей точки зрения, обосновывают необходимость дополнительного исследования субъективного образа судьбы среди этой категории.

⁷⁵⁴ Жмуров Д. В. Криминальное алиби, как механизм психологической защиты личности преступника // Baikal Research Journal. 2015. Т. 6. № 4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kriminalnoe-alibi-kak-mehanizm-psihologicheskoy-zaschity-lichnosti-prestupnika> (дата обращения: 12.08.2020).

⁷⁵⁵ Rotter J. B. Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement // Psychological monographs: General and applied. 1966. № 80(1). P. 28.

4.2 «МЕЖДУ ДАГВАТОМ И ХИДЖРОЙ»: МУСУЛЬМАНЕ В ПОИСКЕ ОПТИМАЛЬНОЙ МОДЕЛИ ОБРАЗОВАНИЯ ДЛЯ СВОИХ ДЕТЕЙ

К. И. Насибуллов

- Почему учителя заставляют мою дочь снимать хиджаб,
а вот другие девочки из ее класса спокойно ходят
в коротких юбках, ярко красятся,
и им ведь ничего не говорят?!
- Я думаю, что они считают платок религиозным атрибутом.
Что таким образом проповедуется ислам в школе...
 - Знаете, а для меня вот короткая юбка –
это тоже проповедь!

Из разговора с родителем-мусульманином

Каждый мусульманин рассматривает личность пророка Мухаммада и его биографию как пример настоящей праведности и очень важный ориентир при принятии собственных жизненных решений. Хиджра – переселение Мухаммада и его последователей из Мекки в Медину, исторически одно из важнейших и судьбоносных событий в жизни мусульманской общины. Как известно, Мухаммад начал свою проповедническую деятельность в городе Мекка, находясь под опекой и защитой своего родного племени курайшитов. Три года он получал божественные откровения и проповедовал скрыто, но в дальнейшем стал призывать к исламу публично. Призыв (араб. «дагват») означает проповедь ислама, приглашение жить в соответствии с Божьей волей. Однако большинство семей в Мекке оказались глухи к призыву Пророка, они не приняли ислам, а деятельность Мухаммада была подвергнута осуждению. В определенный момент безопасность Мухаммада и его последователей находилась под серьезной угрозой, так что Мухаммад был вынужден покинуть родной город вместе со своими последователями. Он переезжает в Медину, город, в котором ислам начал активно распространяться, и жители которого признали в Мухаммаде истинного пророка. Считается, что с этого момента начинается формирование полноценной мусульманской общины (уммы)⁷⁵⁶, а год, в который была совершена хиджра, стал годом начала мусульманского летоисчисления.

Кроме исторического смысла описанное событие имеет для каждого мусульманина важное символическое значение. В ситуации,

⁷⁵⁶ Кныш А. Д. Ислам в исторической перспективе: начальный этап и основные источники. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2015. 192 с.

когда возможности религиозной практики сильно ограничены, оно может быть осмыслено в качестве стратегии собственного поведения. Пример Пророка показывает истинно верующему, что на пути распространения ислама неизбежны трудности, что он может столкнуться с непониманием, осуждением и даже преследованиями со стороны социума. Ему следует стойко переносить эти трудности, сохраняя свою приверженность исламу и исламскому образу жизни. Смысл понятия «хиджра» также и в другом. В ситуации, когда отсутствуют условия, чтобы оставаться верующим и следовать пути, который установлен ему Аллахом, мусульманин имеет право искать другое, более благоприятное место для жизни, а также общение среди других людей, которые более открыты для истины Ислама.

С точки зрения мусульманской картины мира, понятия «хиджра» и «дагват» позволяют увидеть сходные черты в проявлениях исламского активизма в разных социально-исторических контекстах. Эти понятия также применимы для объяснения ситуации, в которой оказываются родители-мусульмане в России, когда принимают решение об образовании собственных детей. Многие мусульмане стремятся привить исламские ценности своим близким и родным, и особенно это относится к их собственным детям. Тем не менее, часть родителей видят угрозу в достижении этой цели со стороны государственной школы из-за требований светскости. На первый взгляд, такая позиция может представляться не вполне обоснованной, и не отвечающей реальному положению вещей. Действительно, согласно российской Конституции, в нашей стране гарантирована свобода совести, так что никто не вправе ограничивать человека в том мировоззрении, которого он придерживается. В России разрешено религиозное образование, имеются образовательные центры, обучающие религии, издается многочисленная религиозная литература, а девушки и женщины, носящие хиджаб, стали обыденностью на улицах многих российских городов. Однако в образовательной сфере в действительности имеется множество противоречий, незаметных на первый взгляд.

Школьное образование для детей из мусульманских семей в России: правовые условия и реальные возможности

Право граждан на бесплатное основное общее образование закреплено в Конституции России (ст. 43)⁷⁵⁷ и других нормативно

⁷⁵⁷ Конституция Российской Федерации. Принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г. с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 1 июля 2020 г. URL: <http://www.kremlin.ru/acts/constitution/item#chapter2> (дата обращения: 12.08.2020).

правовых актах. Мусульмане, как и представители других религиозных сообществ, не могут быть ущемлены в этом праве: согласно ст. 5 Федерального закона «Об образовании в РФ» право на образование, помимо прочего, «гарантируется независимо от... отношения к религии»⁷⁵⁸. Обязанность по обеспечению получения общего образования детьми возложена на их родителей (ст. 43 Семейного кодекса РФ). Вместе с тем, родители вправе с учетом мнения детей самостоятельно выбирать образовательную организацию, формы обучения и получения детьми образования. Если рассматривать вопрос со стороны правовых условий, законодательство РФ предоставляет разнообразные возможности для реализации выбора родителями. Статья 17 Федерального закона об образовании в Российской Федерации указывает на две принципиальные возможности получения образования: в организациях, осуществляющих образовательную деятельность (могут быть государственными, муниципальными или частными) или вне организаций, осуществляющих образовательную деятельность (в форме семейного образования и самообразования). Независимо от формы получения образования оно должно осуществляться в соответствии с требованиями федеральных государственных образовательных стандартов и при условии прохождения промежуточной и государственной итоговой аттестации.

Наличие законодательных условий вовсе не означает одинаковой доступности всех предусмотренных законом форм получения образования. На деле в России в настоящее время возможность получения основного общего образования в частных образовательных организациях сильно ограничена. Имеется крайне небольшое число таких образовательных организаций: согласно статистическому сборнику «Индикаторы образования»⁷⁵⁹ большинство (97,9%) образовательных организаций, осуществляющих образовательную деятельность по образовательным программам начального, основного и среднего общего образования в 2018/2019 учебном году в России, – это государственные и муниципальные организации. В государственных и муниципальных организациях обучается подавляющее большинство российских детей (99,3%). Также крайне мало обучающихся на семейном образовании: по официальным данным на 2020 год доля

⁷⁵⁸ Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 № 273-ФЗ.

⁷⁵⁹ Индикаторы образования: 2020: статистический сборник / Н. В. Бондаренко, Д. Р. Бородина, Л. М. Гохберг и др. Нац. исслед. унив-т «Высшая школа экономики». М.: НИУ ВШЭ, 2020. 496 с.

таких составляет 12,5 тыс. детей⁷⁶⁰, то есть около 0,16% от числа всех детей школьного возраста.

С точки зрения фактической доступности в настоящее время обучение в государственных и муниципальных образовательных организациях практически не имеет альтернатив. Этот факт имеет немаловажное значение именно с точки зрения реализации потребностей представителей религиозных сообществ, так как согласно закону предусмотрен «светский характер образования в государственных, муниципальных организациях, осуществляющих образовательную деятельность» (п. 6 ст. 3 Федерального закона «Об образовании в РФ»). Это означает, что представители религиозных сообществ ограничены в реализации своих религиозных потребностей в стенах школы. В Татарстане ситуация несколько отличается, хотя в целом отражает общую картину. В двух городах республики (Казань и Альметьевск) созданы и успешно функционируют две частные школы, учрежденные Духовным управлением мусульман Татарстана, в которых возможности реализации религиозных потребностей намного шире, чем в государственных школах. Но количество таких школ не отвечает потребностям заинтересованной части мусульманской общины Татарстана: учебные площади этих школ ограничены (в них может обучаться не более 200–300 детей), материальное оснащение (спортзалы, учебные лаборатории и др.) в этих школах хуже, чем в государственных. Немаловажным фактором является то, что, если обучение в государственных школах бесплатное, то в частных школах может взиматься ежемесячная оплата.

С точки зрения реализации религиозных потребностей, большие возможности по сравнению с очной формой обучения предоставляют другие доступные по закону формы (очно-заочная и заочная), так как в этих случаях ребенок больше времени проводит вне стен школы. Но они также пока не имеют большого распространения в России: количество учащихся в 2018/2019 учебном году в России на очно-заочной форме обучения составило всего 0,4%, (примерно то же количество обучается на заочной форме)⁷⁶¹. В настоящее время с точки зрения получения детьми основного общего образования имеется значительное расхождение между предусмотренным законом разнообразием форм обучения и получения образования

⁷⁶⁰ Колесникова К. Число детей на семейном обучении растёт на две тысячи в год. URL: <https://rg.ru/2020/02/18/chislo-detej-na-semejnom-obuchenii-rastet-na-dve-tysiachi-v-god.html> (дата обращения: 08.09.2020).

⁷⁶¹ Индикаторы образования: 2020: статистический сборник. М.: НИУ ВШЭ, 2020. 496 с.

и реальной их доступностью или востребованностью. Фактически основное общее образование в России дети получают бесплатно в государственных и муниципальных образовательных организациях преимущественно в очной форме обучения.

Важно различать получение детьми знаний о религии в рамках освоения программ общего образования и религиозное образование, которое осуществляется религиозными организациями среди своих последователей. Как отмечают Т. А. Кильдяшова, Ю. А. Сибирцева⁷⁶², религиозное образование подразумевает сознательное вхождение в жизнь религиозной организации и включает в себя изучение основ веры, знакомство с обрядами и объяснение их значений, пробуждение чувства сознания принадлежности к религиозной общине, изучение богословских дисциплин и выполнение религиозных обрядов. Обучение в данном случае осуществляется на основе религиозного подхода представителями религиозной конфессии. Основные положения, касающиеся получения религиозного образования в России, регулируются Федеральным законом «О свободе совести и о религиозных объединениях» (№ 125-ФЗ от 26 сентября 1997 г.). В частности, в ст. 5 указывается, что «религиозные объединения вправе осуществлять обучение религии и религиозное воспитание своих последователей в порядке, установленном законодательством Российской Федерации, в формах, определяемых внутренними установлениями религиозных объединений». Тем не менее, обучение детей вопросам религии не может осуществляться без согласия их родителей (или лиц, их заменяющих) и их самих (ст. 3). В Татарстане обучение основам ислама, как правило, осуществляется на базе местных приходов и довольно широко распространено. В 2016 г. в Татарстане функционировало около 600 видов примечетских курсов, число обучающихся составило порядка 25 000 человек. Несмотря на то, что большинство составляют взрослые люди, на этих курсах присутствует также устойчивый процент несовершеннолетних учащихся (до 15%)⁷⁶³.

Изучение религии в школе опирается на религиозно-культурологический подход, в рамках которого школьники осознают религиозные традиции и ценности как формы выражения национальной культуры, а также определяют религию как часть мировой культу-

⁷⁶² Кильдяшова Т. А., Сибирцева Ю. А. К вопросу изучения религиозных культур в рамках современного российского школьного образования // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2015. Т. 34. № 20(217). С. 60–64.

⁷⁶³ По данным, предоставленным отделом науки и образования ДУМ РТ.

ры⁷⁶⁴. В рамках такого подхода акцент делается на общечеловеческой нравственной составляющей религии. Изучение дисциплин, имеющих религиозно-культурологическую направленность, основано на поручении Президента РФ от 2 августа 2009 г. о введении с сентября 2012 г. во всех субъектах РФ в общеобразовательных учреждениях нового предмета «Основы духовно-нравственной культуры народов России»⁷⁶⁵. Курс, в дальнейшем получивший наименование «Основы религиозных культур и светской этики» (сокращенно ОРКСЭ), опирается на принципы свободы совести и вероисповедания, учет разнообразия мировоззренческих подходов в содержании образования, содействие реализации права обучающихся на свободный выбор мнений и убеждений⁷⁶⁶. ОРКСЭ включает шесть модулей: «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы буддийской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы мировых религиозных культур», «Основы светской этики». Учебные предметы, относящиеся к конкретной религии, согласно закону, проходят экспертизу в централизованной религиозной организации на предмет соответствия их содержания вероучению, историческим и культурным традициям этой организации. При этом другие виды экспертизы, помимо «конфессиональной», могут не осуществляться. Родители имеют право выбора из числа предлагаемых учебных предметов для изучения детьми.

Включение данного курса как обязательного в образовательные программы общего образования вызвало у российских и зарубежных исследователей опасение, что происходит размывание принципов светского государства⁷⁶⁷. Как полагает Т. В. Логинова, это обусловлено тем, что «сохранение светского характера образования утрачивает ценность в глазах общественности, родителей и педагогов, уступая возможному воспитательному эффекту от использования морально-нравственного потенциала религии»⁷⁶⁸. Многие исследователи

⁷⁶⁴ Кильдяшова Т. А., Сибирцева Ю. А. К вопросу изучения религиозных культур в рамках современного российского школьного образования // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. 2015. Т. 34. № 20(217). С. 60–64.

⁷⁶⁵ Безуглов С. В. Трансформация отношений между государством и религиозными объединениями в новом федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации» // Ленинградский юридический журнал. 2013. № 4(34). С. 123–132.

⁷⁶⁶ Письмо Минобрнауки России от 22.08.2012 г. № 08–250 «О введении учебного курса ОРКСЭ».

⁷⁶⁷ Clay E. Multiculturalism and Religious Education in the Russian Federation: The Fundamentals of Religious Cultures and Secular Ethics // State, Religion and Church. 2015. Vol. 2. № 1. P. 44–74.

⁷⁶⁸ Логинова Т. В. Курс ОРКСЭ как основа религиозного компонента школьного образования на современном историческом этапе // Общество: философия, история, культура. 2017. № 8. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kurs-orkse-kak-osnova-religioznogo-komponenta-shkolnogo-obrazovaniya-na-sovremennom-istoricheskom-etape> (дата обращения: 19.05.2020).

с этим не согласны. Например, по мнению Л. М. Волосниковой и И. А. Тарасевич, «...религиозное образование в государственных или муниципальных образовательных учреждениях, не препятствующее получению общегражданского общего или профессионального образования, основанное на принципе добровольности и не направленное на подготовку служителей культа для религиозных объединений, не нарушает принцип светскости образования в государственных и муниципальных образовательных учреждениях»⁷⁶⁹. Сходной позиции придерживается С. В. Безуглов, предлагая переосмыслить понятие светскости применительно к российской модели образования: «...прямое указание Закона об образовании на возможность изучения религиозно-культурологической дисциплины в государственном и муниципальном образовательном учреждении раскрывает и конкретизирует сущность российской модели светского характера образования в данный конкретно-исторический период, поскольку...термин «светскость» может иметь существенные различия в его трактовке в разных государствах, одинаково именуемых светскими»⁷⁷⁰.

Наличие столь противоречивых позиций в отношении понятия «светскость» указывает на отсутствие консенсуса. Действительно, что означает требование к «светскому характеру» образования с точки зрения самого российского законодательства? На этот вопрос закон не дает четкого и однозначного ответа. Принцип светского характера образования в государственных и муниципальных организациях прямо не упоминается в Конституции РФ. Он провозглашен лишь на уровне текущего федерального законодательства, тем не менее, содержание принципа в полной мере в действующем законодательстве не раскрывается⁷⁷¹. Было бы логично предположить, что столь значимый принцип может быть разъяснен в требованиях Федеральных государственных образовательных стандартов общего образования (ФГОС)⁷⁷². Однако понятие светскости не получило разъяснения и там: в ФГОСе общего начального образования тер-

⁷⁶⁹ Волосникова Л. М., Тарасевич И. А. Нравственно-мировоззренческая функция образования: конституционно-правовые аспекты // Журнал российского права. 2006. № 8(116). С. 92–93.

⁷⁷⁰ Безуглов С. В. Трансформация отношений между государством и религиозными объединениями в новом федеральном законе «Об образовании в Российской Федерации» // Ленинградский юридический журнал. 2013. № 4(34). С. 129.

⁷⁷¹ Там же. С. 123–132.

⁷⁷² В настоящее время в сфере общего образования введены в действие три образовательных стандарта: Федеральный государственный образовательный стандарт (далее ФГОС) начального общего образования, ФГОС основного общего образования, ФГОС среднего общего образования. Образовательные стандарты представлены на официальном сайте Национальной ассоциации развития образования и науки <https://fgos.ru>.

мин светскость используется 3 раза (в виде указания о необходимости формирования у учащихся представлений о светской этике и светской морали в рамках локального предмета «Основы духовно-нравственной культуры народов России»), в ФГОСе основного общего образования – 1 раз (в том же контексте), в ФГОСе среднего общего образования не упоминается ни разу. Понимание того, как реализуется принцип светскости, в какой мере он ограничивает или способствует удовлетворению потребностей религиозных сообществ (в том числе мусульманского) в рамках государственной школы оказывается невозможным через обращение к законодательным нормам. Тем не менее, анализ реальной образовательной практики позволяет подойти к пониманию модели регулирования государственно-конфессиональных отношений в российской школе. Представление о светскости может быть сформулировано через анализ отношений между государством и религиозными институтами в образовательном пространстве, именно как выражение определенной политики по отношению к религиям. Вместе с тем, отсутствие единого законодательного регулирования в этой области может создавать ситуацию, когда содержание понятия светскости определяется субъектами образовательного процесса произвольно, и может стать источником возникновения конфликтов в школе на религиозной почве. Как полагают С. В. Янкевич и Н. В. Княгинина, изучение спорных вопросов на стыке религии и образования, по которым в России существует судебная практика, позволяет понять то, что представляет собой принцип светскости на практике⁷⁷³.

Светскость как идеологическая нейтральность: анализ ФГОС. Риски культурной монополизации и унификации

Термин «светскость» (секулярность), в общем виде определяемый как отделение государственных институтов от религии, в научном дискурсе является предметом многочисленных дискуссий. Большинство исследователей полагает, что не может быть единого его толкования⁷⁷⁴. Принцип светскости является распространенной в мире конституционной нормой. Авторитетный социолог П. Бергер выделил три основные модели его реализации: «американскую», «француз-

⁷⁷³ Янкевич С. В., Княгинина Н. В. Светский характер общего образования в Российской Федерации // Журнал российского права. 2018. № 9(261). С. 93.

⁷⁷⁴ Акчурин Т. Ф. Российское государство и принцип светскости (аналитический обзор) // Пространство и Время. 2011. № 3. С. 55–65.

скую», «атеистическую»⁷⁷⁵. Вопросы допустимости изучения религии в государственной школе также обсуждаются в контексте реализации принципа светскости во многих странах мира⁷⁷⁶. В современных российских реалиях изучение религии не противоречит светскому характеру образования, напротив, является важной частью школьной программы: статьей 87 ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» предусмотрено изучение основ духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации. В статье указывается, что в целях формирования и развития личности в соответствии с семейными и общественными духовно-нравственными и социокультурными ценностями в основные образовательные программы могут быть включены учебные предметы, направленные на получение обучающимися знаний «об исторических и культурных традициях мировой религии (мировых религий)». Согласно закону, религиозные организации получают право на определение содержания этого обязательного школьного предмета. Также во ФГОСах (п. 18.2.3.) среднего и основного общего образования провозглашается, что традиционные религии России – это одна из базовых национальных ценностей российского общества, на основе которых должна выстраиваться программа воспитания и социализации обучающихся.

Если сравнивать с советской атеистической эпохой, понятие светскости в современной российской школе действительно было серьезно переосмыслено. Светскость в отношении к системе образования не подразумевает полного исключения религии или антирелигиозную пропаганду, напротив, изучение религии (религий) теперь занимает определенное, хотя и ограниченное место в образовательном процессе. Эта новая перспектива в отношении принципа светскости в государстве была осмыслена современными правоведами как политика идеологической нейтральности. Как полагает Ф. Н. Козырев, в настоящее время светскость проявляется как особая нейтральная позиция государства, признающего и поддерживающего мировоззренческое разнообразие: «светскость можно определить следующим образом – это понятие, обозначающее мирное и равноправное сосуществование в едином обществе различных религиозных традиций, социальных групп, партий и др. Основание светскости – признание

⁷⁷⁵ Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 8–20.

⁷⁷⁶ Янкевич С. В., Княгинина Н. В. Светский характер общего образования в Российской Федерации // Журнал российского права. 2018. № 9(261). С. 93.

Степанова Е. А. Религия и образование в Европе: дебаты о взаимной совместимости // Известия Уральского государственного университета. Сер. 1. Проблемы образования, науки и культуры. 2011. № 3(92). С. 6–15.

в качестве предпосылок политической конституции наличия в обществе полярных точек зрения, возможности мировоззренческого плюрализма»⁷⁷⁷. Л. Цукка называет подобный подход «рынком религий», в рамках которого государство выполняет роль верховного арбитра: «Принцип равенства предусматривает, что на рынке религий не может быть института, пользующегося монопольным положением, особенно в вопросе конфликтов обязанностей. Религиозные монополии могут существовать *de jure* и *de facto*. Нормативное регулирование следует построить таким образом, чтобы избежать и той, и другой ситуации, поскольку религиозный плюрализм может реально развиваться только в юридических рамках»⁷⁷⁸. В отличие от версии атеизма, где религиозные голоса полностью исключены из публичной сферы, здесь светскость – это последняя инстанция, делающая возможным существование «рынка религий».

Как отмечают Л. М. Волосникова и И. А. Тарасевич, нейтральность государства основана на плюралистическом понимании политического и социального порядка, признании значимой роли религиозных сообществ и ассоциаций в укреплении общества и в передаче ценностей от поколения к поколению⁷⁷⁹. Государство может оказывать поддержку общественно значимым религиозным образовательным программам, признавая тем самым культуuroобразующую роль религии в истории страны. Модель идеологической нейтральности широко применяется в европейских странах, где государство в лице своих органов может оказывать поддержку религиозной деятельности, если та служит целям, которые являются скорее социальными, чем религиозными. Е. М. Мирошникова на примере ФРГ выделяет четыре признака «нейтралитета» государства:

а) нейтралитет как невмешательство (правовая автономия религиозных организаций, их самоуправление, самоопределение);

б) нейтралитет как неидентификация (неидентификация не тождественна невмешательству, государство может издавать законы, касающиеся также и религиозных организаций, но не считает эту деятельность непосредственно государственной);

в) нейтралитет как равенство в шансах (государство стремится к тому, чтобы никому из-за его принадлежности или непринадлежности к какому-то убеждению или мировоззрению не был причинен ущерб);

⁷⁷⁷ Козырев Ф. Н. Религия в современном образовании: основные понятия и типологии // Вестник РХГА. 2013. № 1. С. 46.

⁷⁷⁸ Цукка Л. Право versus религия // Известия ВУЗов. Правоведение. 2015. № 6 (323). С. 188–189.

⁷⁷⁹ Волосникова Л. М., Тарасевич И. А. Нравственно-мировоззренческая функция образования: конституционно-правовые аспекты // Журнал российского права. 2006. № 8(116). С. 86.

г) нейтралитет как отказ от привилегий (под привилегией понимается право на особое регулирование в контексте общих правил)⁷⁸⁰.

Государство является лишь инструментом поддержания мировоззренческого плюрализма также и в рамках государственной школы, само при этом не демонстрируя приверженности к определенной идеологии. Как замечает А. Е. Кулаков, «светскость образования гарантируется не отсутствием религии в качестве сакрального в учебно-образовательном процессе, а тем, что ни одна идеология, ни одна партия или конфессия не имеет права идеологической монополии, права контроля над системой образования в целом»⁷⁸¹. Нейтральность государства вовсе не означает невмешательство в религиозные отношения, напротив, государство выступает модератором этих отношений, последовательным противником любой мировоззренческой монополии, обеспечивает и поддерживает мировоззренческое разнообразие в обществе и создает условия для реализации гражданами права на свободу совести. Такая модель описывается В. Твиннингом как нормативный плюрализм, согласно которой в государстве признается влияние на человека этнических обычаев, культурных, религиозных и иных общественных норм, однако данные нормы применяются ограниченно, например, в рамках этнорелигиозных сообществ в части, не противоречащей закону⁷⁸².

Понимаемая таким образом регулятивная роль государства, по мнению Ф. Н. Козырева, формирует своего рода парадокс «светскости»: поддерживая плюрализм и паритет различных мировоззрений и идеологий, светскость становится своего рода квазирелигиозной традицией, формирующей по собственному усмотрению пространство межконфессионального и межкультурного диалога⁷⁸³.

Как показывает проведенный анализ, идеологическая нейтральность государства создает благоприятные возможности для изучения собственной религии представителями мусульманского сообщества. Государство из ограничителя и противника религии в атеистической модели превращается в беспристрастного регулятора межрелигиозных отношений, который поддерживает равную представленность

⁷⁸⁰ Мирошникова Е. М. Конституционно-правовой механизм государственно-церковных отношений в ФРГ / Мировой опыт государственно-церковных отношении: Учебн. пособие. М.: Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, 1999. С. 83–96.

⁷⁸¹ Кулаков А. Е. Дополнительное образование с религиозным компонентом и его статус // Школьные технологии. 2014. № 3. С. 15.

⁷⁸² Twinning W. Normative and Legal Pluralism: A Global Perspective // Duke Journal of Comparative and International Law. 2010. Vol.20. P. 473–517.

⁷⁸³ Козырев Ф. Н. Религия в современном образовании: основные понятия и типологии // Вестник РХГА. 2013. № 1. С. 222–237.

разных мировоззренческих позиций. Так в школьной программе изучению исламской культуры посвящен отдельный модуль в рамках ОРКСЭ, свободный выбор родителей защищен законом. Изучение религии в школьной программе не ограничивается одним предметом (ОРКСЭ), ряд дисциплин также включают вопросы, связанные с изучением религиозной культуры, истории конфессий, свободы совести и др. Например, согласно ФГОС при изучении предметов «Отечественная история» и «Всеобщая история» для понимания исторических закономерностей важно учитывать «многоконфессиональность» мира и России. Вопросы свободы совести и религии рассматриваются в рамках таких предметов, как «Право» и «Обществознание». Неявно отсылает к изучению религии и понятие «духовно-нравственное развитие» как одно из направлений развития личности (термин используется 7 раз в ФГОС среднего общего образования, 15 раз в ФГОС основного общего образования). Четкой дефиниции этого понятия в ФГОС не представлено, поэтому остается вопрос, насколько духовно-нравственное развитие ребенка может определяться изучением религиозных доктрин. С большей степенью уверенности можно предполагать, что обсуждение темы религии полностью исключено только в естественнонаучных предметах (физика, химия, биология), для которых постулируется необходимость «формирования целостной научной картины мира».

Между тем, складывающаяся картина мирного и равноправного сосуществования религий в едином образовательном пространстве может разрушаться, когда интересы религиозных меньшинств сталкиваются с притязаниями на культурное доминирование со стороны православного большинства. Как замечают С. В. Янкевич и Н. В. Княгинина, «несмотря на положения законодательства и судебной практики, было бы преувеличением сказать, что образование в России ... в равной степени нейтрально взаимодействует со всеми конфессиями»⁷⁸⁴. Авторы отмечают, что в российских школах имеют место случаи принуждения родителей к выбору модуля «Основы православной культуры», а также практика фактически религиозного характера преподавания и предлагаемых учебников. Хотя, согласно нормативным требованиям, религиозное образование в рамках ОРКСЭ должно носить культурологический и религиоведческий характер, многие российские исследователи едины в том, что в государственной школе «...недопустимо обучение учащихся и студентов религии с целью

⁷⁸⁴ Янкевич С. В., Княгинина Н. В. Светский характер общего образования в Российской Федерации // Журнал российского права. 2018. № 9(261). С. 100.

восприятия ими вероучения определенной конфессии, гарантируется отсутствие вероучительных предметов в образовательных программах и в сетке обязательных занятий»⁷⁸⁵. Министерство просвещения не всегда способно поддерживать идеологическую нейтральность в рамках школьных образовательных программ, иногда допуская одностороннее доминирование позиций православной конфессии. В частности это заметно по формируемой линейке рекомендуемых учебников: в Федеральном перечне учебников пять посвящены основам православной культуры, два – основам исламской культуры, два – буддийской культуры, два – иудейской культуры. Причем, как справедливо отмечают С. В. Янкевич и Н. В. Княгинина, «в рамках курса преподаются только основы православной культуры, а не христианской в целом. В то же время в России проживает около полумиллиона католиков»⁷⁸⁶. Как оказалось, типовой перечень модулей ОРКСЭ оставил «за бортом» и другие традиционные для России религиозные группы. Например, в Иркутской области проживают представители религий, также претендующих на статус традиционных – шаманисты, старообрядцы, протестанты, католики, тем не менее, модули, посвященные изучению этих культур, могут изучаться в школах только на добровольной основе⁷⁸⁷.

Вопрос об обеспечении паритета религий в образовательной программе остро стоит за пределами предмета ОРКСЭ, где неопределенность в нормативном регулировании принципа светскости порождает ситуации, когда всю «квоту» выбирает только одна конфессия, не оставляя место для других. Ярким примером такого рода ситуации выступает преподавание школьного курса музыки. Согласно ФГОС предмет «Музыка» является одним из обязательных, он направлен на «формирование основ музыкальной культуры обучающихся как неотъемлемой части их общей духовной культуры; потребности в общении с музыкой для дальнейшего духовно-нравственного развития, социализации, самообразования, организации содержательного культурного досуга». Учащиеся российских школ изучают музыку один раз в неделю с первого по восьмой класс.

В отличие от естественнонаучных предметов, изучение музыки тесно связано с пониманием культурных и национальных традиций. Хотя в России проживает около 80% этнических русских, исторически

⁷⁸⁵ Пигаев И. А. Право на религиозное образование в светском государстве (на примере Российской Федерации и Италии) // Актуальные проблемы российского права. 2015. № 9. С. 52.

⁷⁸⁶ Янкевич С. В., Княгинина Н. В. Светский характер общего образования в Российской Федерации // Журнал российского права. 2018. № 9(261). С. 100.

⁷⁸⁷ Башелханов А. Ю. Предмет «Основы религиозных культур и светской этики» в российских школах // Педагогический ИМИДЖ. 2016. № 1(30). С. 23–29.

Россия является полиэтнической и поликонфессиональной страной с более чем 160 национальностями, включая неславянские народы. Представителей коренных народов можно встретить во всех городах страны. Этот важный аспект получил свое отражение и в ФГОСе, согласно которому, одной из учебных задач этого предмета является формирование устойчивого интереса к музыке своего народа и других народов мира, классическому и современному музыкальному наследию. Имеется всего два вида учебников, рекомендованных Министерством просвещения РФ⁷⁸⁸, так что у учителей нет большого выбора. Согласно требованиям ФГОС, планируемые результаты учебной деятельности, указанные в образовательном стандарте, должны являться содержательной и критериальной основой для разработки учебно-методической литературы и иных методических материалов и регламентов, а также системы оценки результатов освоения обучающимися основной образовательной программы. Анализ содержания этих учебников показал, что отмеченные выше положения ФГОС, касающиеся поликультурности и поликонфессиональности, были проигнорированы авторами.

Исходя из принципа паритета и идеологической нейтральности, можно было бы ожидать, что определенная часть содержания учебников будет посвящена изучению музыкальной культуры нерусских коренных народов. Но оказалось, что традиционная музыка коренных народов России не представлена вообще. В учебниках предлагается к изучению русская народная музыка, классическая музыка, написанная известными русскими композиторами (Чайковским, Прокофьевым и др.). Ученики также изучают произведения западной классической музыки, таких композиторов как Моцарт, Бах, Григ, американский джаз, европейские рок-оперы и даже музыку американских блокбастеров, например, из «Властелина колец» Питера Джексона. Школьные учебники музыки европоцентричны, авторы предполагают, что ученики не будут слушать незападную музыку, например, африканскую, латиноамериканскую, арабскую, китайскую. О восточной культуре ученики могут узнавать также не напрямую, а например из имеющей ориенталистскую направленность «Песни о Шахерезаде» русского композитора Римского-Корсакова.

Немного удивительно, но, по мнению авторов учебников, предполагается обязательное изучение церковной православной музыки. Разделы, посвященные изучению православной религии, богато

⁷⁸⁸ Федеральный перечень учебников, рекомендованных к использованию при реализации программ общего образования, согласно официальному сайту Министерства просвещения Российской Федерации. URL: <https://fpu.edu.ru> (дата обращения: 20.05.2020).

иллюстрированы изображениями церквей, икон и христианских ритуалов. Приведу несколько примеров. В учебнике за 5 класс в разделе «Любить. Молиться. Петь. Святое назначение...» рассказывается о древнерусском церковном искусстве. В конце раздела учащимся предлагается: «Спой обращение к Богородице П. Чайковского и С. Рахманинова, мелодию хора «Любовь святая» Г. Свиридова»⁷⁸⁹. В разделе учебника «Есть сила благодатная в созвучье слов живых...» отмечается, что «в произведениях русских и зарубежных композиторов, поэтов, художников разных времен и народов создан вечный, чистый и благородный образ Матери Иисуса Христа – Марии. Искренность, нежность, трепетное чувство любви, преклонение людей перед Заступницей человечества объединяют произведения искусства, обращенные к Деве Марии»⁷⁹⁰. В конце раздела также есть задание: «Спой «Аве, Мария» И. С. Баха – Ш. Гуно, Дж. Каччини, Ф. Шуберта. В чем их сходство с музыкой «Богородице Дево, радуйся» П. Чайковского, С. Рахманинова, в чем различие?»⁷⁹¹. Представляется, что авторы учебника разделяют апологетический взгляд на христианство, который не соответствует методической задаче «беспристрастного» культурологического и религиоведческого подхода к преподаванию предмета.

Представители этнических и религиозных меньшинств, обучающиеся по этим учебникам, не узнают ничего о музыкальной культуре своего народа. Этнические русские также не познакомятся с культурными достижениями коренных народов, которые живут на территории Российской Федерации много сотен лет. Недостаток знаний о культурных достижениях других народов может усиливать представление об их незначительности в глазах государства и этнического большинства. Ученики русской национальности при таком подходе получают больше возможностей изучать доминирующую культуру. На примере с учебниками музыки видно, что нехватка нормативного регулирования вопросов этнического и религиозного разнообразия приводит к культурной монополизации и унификации. Образовательная программа становится инструментом выстраивания иерархических отношений между учащимися, принадлежащими к разным религиозным и этническим сообществам, вместо того, чтобы продвигать идеалы равенства и справедливости. Обеспечение мировоззренческого плюрализма требует развития соответствующей методики обучения, в рамках которой будут урегулированы вопросы

⁷⁸⁹ Музыка. 5 класс: учеб. для общеобразоват. организаций. М.: Просвещение, 2019. 159 с.

⁷⁹⁰ Там же. С. 88.

⁷⁹¹ Там же. С. 89.

равной представленности различных культурных и религиозных перспектив внутри учебного материала.

Вне образовательной программы: региональные культурные нормы и проблема радикализма

Регулирование межрелигиозных вопросов касается не только содержания образовательных программ. Религия регламентирует многие аспекты жизни человека, включая выполнение обязательных ритуалов, нормы межличностных отношений, питание и др. Функционирование религиозных институтов в светском государстве неизбежно приводит к взаимодействию религиозных и государственно-правовых норм. И. А. Мухаметзарипов выделяет четыре вида такого взаимодействия: позитивное взаимодействие, при совпадении требований правовых и религиозных норм; позитивное дополнение правовых норм со стороны религиозных норм; нейтральная позиция, в основном характерная для обрядов и ритуалов, непосредственно касающихся отношений верующего с Богом; конфликт религиозных и правовых норм⁷⁹². Школьной администрации и педагогам приходится регулировать множество вопросов, связанных с возможностью реализации образа жизни, предписанного религиозными догматами, во время нахождения ребенка в стенах школы. Требования религии, которым следует ученик, входят во взаимодействие со школьными правилами, и, в отдельных случаях, могут восприниматься как нарушающие принцип светскости. Обсуждение этой многоплановой темы далее последует на примере одной из наиболее известных и публично обсуждаемых проблем – допустимости ношения хиджаба в школе, и будет продолжено в более широком масштабе, включающем примеры менее известных, но также значимых противоречий между требованиями религии и нормами школьной жизни.

Ношение платков является частью требований ислама к одежде мусульманки, выполнение которых считается обязательным, а не рекомендуемым⁷⁹³. С точки зрения ислама, мусульманка обязана покрывать свое тело с момента наступления половой зрелости, открытыми могут оставаться только лицо и кисти рук, одежда также должна скрывать фигуру (это женское мусульманское одеяние называется «хиджаб»). Хиджаб рассматривается как символ внутренней чистоты и скромности мусульманки. С недавнего времени в России

⁷⁹² Мухаметзарипов И. А. Религиозные и правовые нормы в Российской Федерации: примеры взаимодействия и конкуренции // Российский юридический журнал. 2017. № 5(116). С. 18–28.

⁷⁹³ Расскажи мне об Исламе. Краткая энциклопедия для начинающих. Москва, 2014. 177 с.

изменились нормы, регулирующие требования к одежде учащихся. Федеральным законом от 4 июня 2014 г. № 148-ФЗ «О внесении изменений в Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» были внесены поправки в статью 38 «Одежда обучающихся. Форменная одежда и иное вещевое имущество (обмундирование) обучающихся». Теперь, согласно п. 2, государственные и муниципальные организации, осуществляющие образовательную деятельность по образовательным программам начального общего, основного общего и среднего общего образования, устанавливают требования к одежде обучающихся в соответствии с типовыми требованиями, утвержденными уполномоченными органами государственной власти субъектов Российской Федерации.

Школьная форма – привычный атрибут, направленный на унификацию и стандартизацию внешнего вида учащихся. Форма во многом нивелирует индивидуальные различия между людьми, так что одежда для школьника перестает быть средством личного самовыражения. В отношении исламского образа жизни одежда является способом реализации религиозных требований, и как следствие, становится важным аспектом для обеспечения свободы совести.

Следуя закону, основные требования к школьной форме устанавливает исполнительный орган региона, после чего школьная администрация формирует внутренние требования в отношении внешнего вида учеников. Закон напрямую не определяет, какими принципами при этом необходимо руководствоваться, однако анализ конфликтов в этой сфере позволяет разобраться в том, как принимаются решения в частных случаях. Первый запрет на ношение хиджаба учащимися и педагогами, изданный в 2012 году в Ставропольском крае, вызвал бурную общественную дискуссию. Местное правительство заявило, что пыталось таким образом устранить религиозную пропаганду в школах, апеллируя к идеалам светскости и социального равенства. Согласно «Основным требованиям к школьной одежде и внешнему виду обучающихся в государственных общеобразовательных учреждениях Ставропольского края и муниципальных общеобразовательных учреждениях муниципальных образований Ставропольского края» запрещается ношение в образовательных учреждениях религиозной одежды, одежды с религиозными атрибутами и (или) религиозной символикой⁷⁹⁴. Решение местной администрации вызвало возмущение среди некоторых представителей мусульманской

⁷⁹⁴ Авксентьев В., Аксюмов Б., Васильченко В. Конфликт вокруг хиджабов: религия или политика? // Россия и мусульманский мир. 2016. № 10(292). С. 53–67.

общины, которые пытались добиться отмены решения в областном суде, но безрезультатно. Верховный Суд Российской Федерации впоследствии оставил в силе решение областного суда.

Примечательно, что Ставропольский край образует границу между Центральным федеральным округом с преобладающим русским и православным населением и Северным Кавказом, где большинство – мусульмане, исповедующие ислам суннитского толка. По данным Всероссийской переписи населения, этнические русские являются этническим большинством Ставрополья, составляя 80% населения. Как отмечают В. Авксентьев и другие, меры, направленные на удовлетворение интересов мусульманской общины в Ставропольском крае, часто вызывали беспокойство у русского населения с точки зрения возможной дерусификации края⁷⁹⁵. Введение запрета на ношение хиджаба представлялось местным органам власти как защита принципа светскости. Данная норма в определенной мере отстаивала интересы регионального этнического русского большинства, которое традиционно исповедует православие.

Еще один случай, связанный с ношением хиджаба, произошел в селе Белозерье в Республике Мордовия в 2015 году, и также вызвал значительный интерес со стороны общественности. Этнические русские и мордва составляет 93% всего населения Мордовии, православное христианство является преобладающей религией в регионе. Белозерье, напротив, является этнически и культурно однородным населенным пунктом, в котором татары, исповедующие ислам, составляют подавляющее большинство населения. Население села отличается высокой религиозностью, в селе несколько мечетей, а значительное число учениц и учителей носят платки в соответствии с требованиями ислама⁷⁹⁶. Заседание региональной комиссии по противодействию экстремизму постановило запретить учителям и ученикам носить хиджабы в школах Республики Мордовия. В единственной школе Белозерья был отпущен новый директор, который вынес предписание под угрозой санкций снять платки всем ученицам и педагогам. Местные власти мотивировали

⁷⁹⁵ Авксентьев В., Аксюмов Б., Васильченко В. Конфликт вокруг хиджабов: религия или политика? // Россия и мусульманский мир. 2016. № 10(292). С. 53–67.

⁷⁹⁶ «Белозерье, которое называют семечковой столицей Мордовии, – наиболее крупное и динамично развивающееся татарское село Мордовии, было основано еще в XVII веке. Сегодня в селе 680 дворов, численность населения – 3000 человек, все – татары. 90% населения читают пятикратную молитву, такую цифру называют сами жители. В селе 8 мечетей. Сегодня в школе получают образование 360 учеников. Рождаемость в селе в Мордовии самая высокая – в год до 60 детей». Цит. по: Бадретдин Г., Лучников А. «Глава Мордовии сказал четко: если не снимают платки, прямо заявление пишут и уйдут». URL: https://m.business-gazeta.ru/article/334141?utm_source=readable-box (дата обращения: 23.05.2020).

свое решение тем, что это поможет противостоять экстремизму во время проведения в столице региона Саранске Чемпионата мира по футболу 2018 г. Большинство учителей и учеников отказались выполнять эти рекомендации, ряд известных мусульманских религиозных деятелей и правозащитников поддержал их. Министр образования и науки России Ольга Васильева и лидер Чеченской Республики Рамзан Кадыров публично участвовали в жарких дискуссиях в отношении этих событий. Представители мусульманской общины в Белозерье обжаловали решение школьной администрации в суде. Тем не менее, повторилась та же ситуация, которая произошла на Ставрополье, – областной и Верховный суд поддержали решение администрации. Однако, несмотря на решение суда, администрация школы все же сняла свои требования к форме одежды для разрешения конфликтной ситуации⁷⁹⁷.

Этот случай схож с ситуацией в Ставрополье. Наличие этнического и религиозного немусульманского большинства повлияло на то, что региональные требования в отношении школьной формы, которые напрямую противоречат исламским требованиям, были приняты легко и без соответствующей общественной дискуссии. Только публичная и активная поддержка со стороны мусульманского и татарского сообщества за пределами Мордовия смогла уравновесить ситуацию и усадить стороны за стол переговоров. Если в основе конфликта в Ставрополье был, как можно предполагать, страх дерусификации региона из-за прибывающего с Северного Кавказа пассионарного мусульманского населения, то в случае Мордовии конфликт обусловлен подозрением в распространении в регионе псевдоисламского экстремизма. Эти примеры схожи с конфликтами по поводу ношения хиджабов, которые регулярно происходят в странах Европы. Обсуждение этой проблемы осуществляется в контексте соотношения мультикультурализма и гендерных прав⁷⁹⁸. В обществах с христианскими религиозными традициями образ девушки в хиджабе – это обобщенный «иной» в этнокультурном

⁷⁹⁷ Ольга Васильева: «Хиджабу не должно быть места в школе». URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/335279> (дата обращения: 23.05.2020).

⁷⁹⁸ Шишелякина А. Л., Бобров И. В. «Чужие» среди «Своих»: о практиках ношения мусульманского платка в немусульманском российском регионе // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2017. № 2(37). С. 146–154; Сморгунова В. Ю. «Дело о платках» в контексте современного мультикультурализма // Философия права. 2008. № 5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/delo-o-platkah-v-kontekste-sovremennogo-multikulturalizma> (дата обращения: 23.05.2020); Семенова Н. С. Соотношение права на образование и права на свободу совести на примере запрета на ношение хиджабов в школе // Вестник РУДН. Серия: Юридические науки. 2015. № 1. С. 50–63.

и религиозном смысле, нарушающий политическое «статус кво». Как отмечают В. Авксентьев и другие, «в Европе, как и в России, сложилась тенденция рассматривать хиджаб не как элемент одежды мусульманской женщины, а как символ политических притязаний мусульманской общины»⁷⁹⁹.

Однако есть примеры других решений в отношении школьной формы в регионах со значительным мусульманским населением. Например, местный парламент в Чеченской Республике, где 95% населения составляют чеченцы и распространен ислам суннитского толка, в 2017 году внес поправки в местное законодательство. В них подчеркивается «право обучающихся на ношение одежды с учетом их народных традиций и вероисповедания, если это не противоречит федеральному законодательству, не вредит их здоровью и не нарушает права и свободы других лиц»⁸⁰⁰. В Татарстане, где примерно в равной степени представлено православное и мусульманское население, нет законодательного запрета на ношение «религиозной одежды» в школе.

Светскость, понимаемая в данном контексте как единая для всех форма одежды, борется с мировоззренческим плюрализмом на уровне телесных знаков. В рассмотренных примерах со школьной формой принцип светскости получает региональное измерение, так как именно местная власть, согласно российскому законодательству, определяет региональную «норму» светскости. Как отмечает И. А. Мухаметзарипов, «закон об образовании отражает доминирующие в общественном сознании представления о возможном и должном поведении в государственных и муниципальных общеобразовательных учебных заведениях, существующие в конкретных регионах»⁸⁰¹. Светскость вместо нейтрального регулятора приобретает характер особой квазикультуры, воплощающей в себе представления и установки этнического и религиозного большинства региона в отношении культурной нормы. Таким образом, возможности реализации религиозного образа жизни определяются тем, насколько поведение и образ жизни верующего «традиционны» и приемлемы с точки зрения этнического и религиозного большинства. В этих регионах потребности религиозного меньшинства оказываются под угрозой:

⁷⁹⁹ Авксентьев В., Аксюмов Б., Васильченко В. Конфликт вокруг хиджабов: религия или политика? // Россия и мусульманский мир. 2016. № 10 (292). С. 58.

⁸⁰⁰ Закон Чеченской Республики от 3 апреля 2017 г. № 16-ПЗ «О внесении изменений в закон Чеченской Республики «Об образовании в Чеченской Республике».

⁸⁰¹ Мухаметзарипов И. А. Религиозные и правовые нормы в Российской Федерации: примеры взаимодействия и конкуренции // Российский юридический журнал. 2017. № 5 (116). С. 22.

«Прямой запрет ношения головных уборов в школе... в законодательстве присутствует, что указывает на ограничения для ислама и иудаизма, однако для атрибутов других конфессий специальные ограничения не предусмотрены»⁸⁰².

В России, где в большинстве регионов преобладает русское и православное население, наиболее приемлемыми для реализации исламского образа жизни оказываются такие национальные республики, как Татарстан и Чечня, становящиеся, как следствие, своеобразными культурными «резервациями» для отдельных этнорелигиозных сообществ. К сожалению, в отношении школьной формы мы видим, что принцип светскости теряет значение всеобщей и единой нормы на всей территории Российской Федерации, в большинстве регионов представители мусульманского меньшинства вынуждены принять «правила игры» иной культуры. В. Авксентьев и другие полагают, что одна из причин этой проблемы состоит в отсутствии концептуального документа, определяющего принципы и механизмы государственно-конфессиональных отношений⁸⁰³. Любопытно, что в ст. 38 Федерального закона «Об образовании в Российской Федерации» напрямую не указывается, что статья регулирует государственно-конфессиональные отношения, между тем, именно положения этой статьи оказались краеугольным камнем в вопросах реализации принципа светскости в государственной школе. Таким образом, реализация принципа светскости носит всеобъемлющий и комплексный характер, что требует тщательной экспертизы результатов нормотворчества в каждом конкретном случае.

Возможно, первоначально введение школьной формы было оправданным с точки зрения обеспечения идеалов равенства и справедливой оценки ученика по его достижениям, так как одинаковая одежда в определенной мере нивелировала классовое и имущественное неравенство. Однако в современном мире есть множество других способов подчеркнуть свой социальный статус, и, как показал проведенный анализ, действия региональных государственных органов в отношении школьной формы были обусловлены другими мотивами, как правило, связанными с обеспечением интересов культурного и религиозного большинства.

⁸⁰² Янкевич С. В., Княгинина Н. В. Светский характер общего образования в Российской Федерации // Журнал российского права. 2018. № 9(261). С. 100.

⁸⁰³ Авксентьев В., Аксенов Б., Васильченко В. Конфликт вокруг хиджабов: религия или политика? // Россия и мусульманский мир. 2016. № 10(292). С. 53–67.

Ожидания родителей-мусульман в отношении условий получения общего образования

Возможности для изучения религии и выполнения религиозных предписаний не в равной степени представлены в различных регионах России. Благополучие в области государственно-конфессиональных отношений в сфере образования во многом определяется тем, насколько предлагаемые государством возможности соответствуют ожиданиям самих верующих. Проведенные нами глубинные интервью и беседы с практикующими мусульманами, а также с экспертами по темам, связанным с взаимодействием с детьми из мусульманских семей, показывают разнообразие и неоднородность ожиданий родителей-мусульман в отношении условий обучения детей в школе. Выявленные в ходе исследований ожидания родителей-мусульман в отношении системы школьного образования, а также типовые конфликтные ситуации, возникающие ввиду противоречий между требованиями религии и внутришкольными нормами, позволили выделить представленные ниже темы, наиболее часто звучавшие в интервью.

1. Родители-мусульмане ставят перед собой задачу воспитания своих детей в свете исламских ценностей и норм. Для этой цели родители используют словесное назидание, обучение доктринальным аспектам ислама, также они стремятся продемонстрировать исламский образ жизни на собственном примере. Важным средством воспитания личности является окружающий социум, родители полагают, что общение ребенка в кругу единомышленников приносит хорошие плоды. Наиболее частой проблемой, на которую указывают родители-мусульмане в связи с обучением детей в государственной школе – это ухудшение нравственности и моральных установок. Ребенок из мусульманской семьи, попадая в пространство государственной школы, видит перед собой многочисленные примеры поведения, неприемлемого с точки зрения исламского образа жизни. Учителя, которые неизбежно становятся новыми авторитетами в жизни ребенка, также обычно не разделяют представлений ребенка и его родителей о должном поведении.

Опрошенные родители часто с сожалением отмечают, что дети легко перенимают вредные привычки от сверстников, например, осваивают нецензурные выражения и применяют их в быту, проявляют слишком ранний интерес к вопросам секса, или даже могут вступать в сексуальные отношения (родители-мусульмане, как правило, толкуют сексуальные отношения расширительно, относя

к ним, например, объятия с детьми противоположного пола, участие танцах). Родители отмечают, что с момента поступления ребенка в школу у них значительно снижается возможность влияния на детей. Оставленные без внимания указанные риски в конце концов могут привести к отказу детей от ислама, что для многих мусульман стало бы серьезной личной и родительской неудачей.

2. Родителей девочек безусловно беспокоит проблема, связанная с запретами на ношение хиджаба. Как обсуждалось ранее, ряд школ в России устанавливают требования к школьной форме, запрещающие демонстрацию религиозных атрибутов или даже напрямую – ношение хиджаба. В Татарстане во многих школах ношение хиджаба допускается. В одной из казанских школ, в которой обучается большое число детей из мусульманских семей, администрация установила два вида школьной формы, один из которых согласуется с требованиями ислама. Нередко родители высказывали опасения в связи с участием девочек в занятиях физкультурой, если учителя требуют надевать особую форму. Например, во время уроков плавания девочек могли обязать надевать плавательный костюм, который не затруднял бы выполнения учебных заданий. В этих случаях дети отказывались от участия в уроках, а в качестве учебного задания выбирали написание письменной работы.

3. Совершение пятикратной ежедневной молитвы является одним из важнейших требований ислама, помимо этого, в отдельных случаях предусмотрены и другие молитвы. Во время совершения пятикратной молитвы могут возникать проблемы совмещения ритуала с сеткой учебных занятий. В школе, как правило, отсутствуют специальные места, приспособленные для совершения молитвы. Как рассказывали участники интервью, детям нередко приходится молиться в коридорах, на лестничных площадках, а также, с разрешения учителей и работников школы – в помещениях классов во время перемен, библиотеках, медпунктах. Юноши с момента половой зрелости обязаны принимать участие в коллективном молении во время обеденной пятничной молитвы. Это моление, как правило, проводится в мечети, так что участие юношей бывает затруднительно, если в это время проводятся учебные занятия. Администрация многих школ препятствует участию юношей в этих молитвах, объясняя тем, что невозможно обеспечить необходимую безопасность детей вне стен школы.

4. Ислам выдвигает особые требования к пище, дозволенная для мусульман пища именуется «халяльной». В Казани по желанию

родителей школьная администрация и Исполком города предоставляют возможность питаться в школьной столовой едой, отвечающей требованиям ислама («халяль»). Пример Казани исключительно редкий, в большинстве регионов России школы такой возможности не предоставляют. В школах, в которых отсутствует «халяльное» питание, родители-мусульмане вынуждены передавать детям горячую еду с собой, либо родители разрешают детям брать в буфете школы только хлебобулочные изделия и напитки.

5. Другой аспект, связанный с питанием, который также может затрагивать школьные практики, – это пост, который мусульмане соблюдают ежегодно в течение месяца. Он заключается в полном запрете на употребление еды и питья в дневное время. Дети также могут соблюдать пост, однако мнения родителей, насколько он обязателен в отношении его соблюдения детьми, могут расходиться. Очевидно, что соблюдение поста снижает психофизиологические возможности ребенка, что беспокоит как учителей, так и родителей. Ряд опрошенных учителей обращают внимание на состояние детей во время поста, снижая учебную нагрузку. Особенно это относится к учителям физической культуры, которые осознают, что сильная физическая нагрузка в этот период может нанести вред здоровью ребенка.

6. Ряд родителей хотели бы ограничить общение своих детей с людьми противоположного пола, начиная с периода полового созревания. Это желание также объясняется требованиями шариата (правда не все родители разделяют эту позицию), а также представлением, что подобное общение негативно влияет на нравственность. Раздельное обучение детей разного пола является известной педагогической методикой, которая может основываться не только на требованиях религии. Ж. В. Чернова, например, выделяет четыре модели гендерно-сегрегированного образования: биолого-детерминистическую, традиционалистскую, педагогической эффективности и инструментальную⁸⁰⁴. Обучение в рамках традиционалистской модели возможно с апелляцией к вероучительным нормам традиционной религии. Хотя многие исследователи скорее приветствуют широкое внедрение раздельного гендерного обучения, как например, М. А. Болотов⁸⁰⁵, Е. Н. Дудина и Э. П. Бакиров⁸⁰⁶, вопрос остается

⁸⁰⁴ Чернова Ж. В. Современные модели гендерно-сегрегированного образования // Журнал исследований социальной политики. 2006. № 1. С. 53–74.

⁸⁰⁵ Болотов М. А. Раздельное обучение: проблемы и перспективы // Вестник Башкирского университета. 2010. № 1. С. 213–216.

⁸⁰⁶ Дудина Е. Н., Бакиров Э. П. Психолого-педагогические особенности раздельного обучения мальчиков и девочек в общеобразовательной школе // Вестник ТГПУ. 2017. № 9(186). С. 156–160.

остро дискуссионным. Исследователи указывают на возможные риски, например, связанные с недостатком развития коммуникативных навыков при общении с представителями противоположного пола. Ж. В. Чернова достаточно категорично полагает, что гендерно-сегрегированное обучение «приводит к закреплению гендерной асимметрии и воспроизводству сексистских стереотипов»⁸⁰⁷.

Исследователями отмечается растущий интерес к методике раздельного обучения в школьной системе, особенно на базе городских экспериментальных площадок⁸⁰⁸, тем не менее, раздельное обучение в России в настоящее время большая редкость. Единственная в Казани школа, основанная мусульманской религиозной организацией, также не может в полной мере реализовать раздельное обучение детей и недостатка учебных площадей. В Казани имеются женские и мужские национальные гимназии, в которых обучаются дети только одного пола, и эти школы также являются привлекательными для мусульман. В обычных общеобразовательных школах дети нередко реализуют «компромиссный» вариант, стараясь садиться за одну парту с детьми одного пола, а также избегая при возможности общения с детьми противоположного пола. Учителя казанских школ по-разному относятся к подобному стремлению, многие воспринимают его как странное и в целом ограничивающее развитие коммуникативных навыков.

7. Нередко родители-мусульмане возражают против участия их детей в праздновании «светских» праздников, чаще всего это относится к празднованию Нового года, Дня Св. Валентина, Хэллоуина и др. Родители усматривают в них аспекты, которые могут толковаться как проявления многобожия (араб. «ширк»), что строжайше запрещено в исламе. Такое поведение, как правило, не встречает поддержки со стороны учителей и даже может вызывать конфликты. Учителя полагают, что праздники помогают сплочению школьного коллектива и воплощают в себе важную общегосударственную традицию.

8. Участие детей в уроках рисования и музыки также порой вызывает разногласия. Эти уроки являются обязательными, и по итогам освоения учебных заданий выставляются оценки. Тем не менее, некоторые родители-мусульмане полагают, что рисование

⁸⁰⁷ Чернова Ж. В. Современные модели гендерно-сегрегированного образования // Журнал исследований социальной политики. 2006. № 1. С. 79.

⁸⁰⁸ Каримулаева Э. М., Дамаданова Х. Д. Проблемы и перспективы гендерного обучения в современной системе образования // Ученые записки университета Лесгафта. 2011. № 6. С. 67–72.

живых существ может рассматриваться как грех с точки зрения норм шариата. Уроки музыки также могут толковаться как запретные для мусульман. Нужно отметить, что в отношении этих школьных практик среди родителей нет абсолютного консенсуса, многие не видят в этих уроках нарушения религиозных предписаний и допускают полноценное участие в них своих детей.

9. Описанные выше спорные моменты касались в большей мере вопросов поведения детей в школе и не были связаны с освоением ими образовательных программ. Вместе с тем, родители обеспокоены, как школьная программа ставит вопросы, непосредственно касающиеся основ религиозного мировоззрения, например, создания Вселенной, происхождения человека. Опрошенные респонденты хотели бы, чтобы учителя наряду с естественнонаучными позициями предлагали также религиозные трактовки (например, формирование Мира с точки зрения креационизма). Изучение ислама в рамках таких гуманитарных предметов как «История», «Обществознание», «Основы исламской культуры» в целом приветствуются родителями, но и там могут возникать спорные моменты, например, связанные с обсуждением вопросов этики межполовых отношений, интерпретациями тех или иных событий в истории мусульманских народов. Родители отмечают слабую подготовленность учителей, которые недостаточно информированы об особенностях исламской культуры, либо дают искаженные толкования исламских догматов.

Государственные школы являются значимым общественным пространством, где встречаются представители разных мировоззрений и социальных классов, здесь могут происходить столкновения представлений о границах светскости. При этом учитель или школьный администратор не имеет возможности перестраивать учебный процесс в соответствии с пожеланиями только одной общественной группы, ему приходится учитывать несколько перспектив, порой противоречащих друг другу. Ситуация осложняется также тем, что родители-мусульмане могут расходиться в понимании требований ислама в отношении различных школьных практик (например, в оценке допустимости рисования живых существ встречаются противоположные толкования со стороны мусульманских религиозных деятелей). Ряд опрошенных нами директоров школ с большим числом детей из мусульманских семей привлекали авторитетных духовных лиц для содействия в принятии консенсусных решений и разрешения явных противоречий. Учитель в классе, а также директор в рамках всей школы, таким образом, выступают в качестве

медиатора, который в конкретном культурном контексте согласует и гармонизирует отношения между разнообразными социальными группами и общими требованиями со стороны государства.

Как равноправные члены нашего общества учителя и школьные администраторы имеют собственные представления о светскости, на которые влияет их личный культурный опыт. Например, учителя, которые получили образование в советский период, склонны толковать светскость ближе к «атеистической» модели. Молодые преподаватели скорее склонны исходить из принципов идеологической нейтральности, а учителя, имеющие собственный религиозный опыт, как правило, приветствуют усиление роли религии в школе. Учителю важно осознавать собственные установки в отношении религии и принципа светскости, при этом он не должен рассматривать их в качестве универсальных и обязательных для всех. Образовательные программы, направленные на подготовку педагогов, должны быть ориентированы на формирование компетенций, которые помогут учителю достигать учебных целей в разных культурных контекстах. Имеется целый пласт мультикультурных компетенций, связанных с регулированием религиозных отношений в школе, которые необходимы современному учителю. Конкретные знания о догматике и ритуальной практике религии, ее истории и культурных достижениях, месте знания в религиозной системе ценностей, представления о законодательных основах в сфере свободы совести, умение регулировать вопросы в области религиозных отношений на основе демократических принципов – это неполный перечень тем, которые должны затрагиваться при подготовке современного учителя.

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что ожидания родителей-мусульман в отношении школы отнюдь не ограничиваются вопросами ношения хиджаба и преподавания религиозных дисциплин. В действительности они довольно многообразны, и касаются не столько содержания преподавания, а скорее вопросов, относящихся к поведению ребенка, возможностей выполнения им религиозных предписаний и взаимоотношений с учителями, что в российской педагогике чаще относится к вопросам воспитания. Следует признать, что в настоящее время условия образования в большинстве современных российских школ не вполне отвечают ожиданиям значительной части родителей-мусульман. Хотя отечественная школьная система со времени распада Советского Союза сделала огромный шаг в сторону поддержки мировоззренческого плюрализма

и учета потребностей религиозных сообществ, по всей видимости, имеющиеся противоречия в этой сфере в ближайшей перспективе трудно устранимы.

Куда ведет образовательная «хиджра»?

Выше была высказана мысль, что стратегия принятия решений родителями-мусульманами в отношении школьного обучения детей может быть понята на примере «хиджры», одного из ключевых событий жизни пророка Мухаммада и всей мусульманской общины. «Хиджру» в данном контексте можно рассматривать как стратегию ухода из привычного места обучения детей в России – из государственной школы. Действительно, для многих родителей-мусульман в России обучение ребенка в ее стенах выглядит неоднозначно. С одной стороны, подавляющее большинство родителей признают важность получения ребенком общего образования с точки зрения его личностного развития и обеспечения дальнейшей конкурентоспособности в обществе. Бесплатность и, как правило, хорошее материально-техническое и кадровое обеспечение увеличивают привлекательность государственных школ. С другой стороны, нахождение в условиях светской школы, по мнению некоторых родителей, может негативно влиять на нравственное развитие ребенка, вплоть до отхода от ислама, что кажется им «медвежьей услугой» со стороны государства. Российское образование сделало огромный шаг вперед в вопросе реализации права человека на свободу совести по сравнению с предыдущей советской эпохой. Изучение религии в российских школах заняло свое законное, пусть и ограниченное место. В отличие от многих других регионов в школах Татарстана имеются более широкие возможности по реализации исламского образа жизни (например, допускается ношение платков, предоставляется халяльное питание). В целом позитивное отношение к исламу и мусульманам со стороны учителей и школьной администрации примиряет многих родителей с ограничениями школьных правил (ввиду требований светскости), которые в настоящее время кажутся труднопреодолимыми.

Тем не менее, существует значительное число родителей-мусульман, полагающих, что издержки светской школы слишком велики. Они начинают рассматривать другие варианты образования для своих детей, которые, по их мнению, более благоприятны для религиозного становления личности. Частная школа, учрежденная мусульманской

организацией, могла бы стать местом, в котором создаются условия максимального благоприятствования, с точки зрения требований религии, в рамках, установленных государством. В Татарстане в настоящее время функционируют две такие школы, руководители и учителя в которых, как правило, практикующие мусульмане. Они оказываются в наибольшей степени способными создавать образовательные условия, соответствующие исламскому этосу. В упомянутых школах созданы условия для изучения религиозных предметов и совершения молитв, обеспечивается халяльное питание, девочки носят одежду в соответствии с исламскими требованиями и др. Между тем, обучение в этих школах также не лишено недостатков. В первую очередь, это касается вопросов финансирования, поскольку материальное обеспечение данных школ сильно отстает от типовых государственных школ. Такие школы нуждаются в регулярной помощи со стороны спонсоров и религиозной организации для поддержания текущей хозяйственной деятельности. Получение государственной аккредитации позволило одной из школ получать от государства дополнительное финансирование и компенсировать часть своих издержек.

Школы также сталкиваются с проблемой существования противоречий внутри мусульманского сообщества в сфере догматики. Например, ряд опрошенных родителей полагают, что уроки, посвященные основам исламского вероубеждения, предлагаемые в школе, дают искаженное знание и могут быть даже вредны. В одной из школ вызвало дискуссии общешкольное празднование дня рождения пророка Мухаммада («Маулид») ⁸⁰⁹, которое в итоге было отменено, вызвав неудовольствие у части родителей. Догматические противоречия могут носить принципиальный характер, поэтому при создании частных школ важно понимать, на какую часть религиозного сообщества будет ориентирована образовательная программа и этос новой школы. Пока же число таких школ невелико, что, по-видимому, не отвечает потребностям мусульманского сообщества. Данные школы ввиду своей необычности для российского образовательного ландшафта находятся под пристальным вниманием проверяющих органов государства, что также может создавать проблемы для их функционирования.

Родители-мусульмане, полагающие, что указанные проблемы школьной системы слишком велики, выбирают образовательную

⁸⁰⁹ Ряд мусульманских теологов полагают, что празднование дня рождения пророка Мухаммада не соответствует шариату.

«хиджру», стараясь найти благоприятное место для обучения своих детей вне школьных стен. С точки зрения мусульманской картины мира это решение может быть реализовано в альтернативных формах образования. Альтернативное образование нередко рассматривается как направление в педагогике, предоставляющее более благоприятные условия для обеспечения самореализации ребенка, удовлетворения его индивидуальных потребностей и интересов в противовес традиционной общеобразовательной системе⁸¹⁰. Альтернативное образование в нашей стране имеет солидное правовое обоснование: согласно постановлению Конституционного суда Российской Федерации существует конституционная обязанность государства «гарантировать всем детям доступность различных форм образования»⁸¹¹.

К одной из форм образования относится семейное образование, которое, как особая форма обучения, осуществляемого родителями вне образовательных организаций, признается российским законодательством с 1992 г.⁸¹² Особенностью семейного образования, как отмечают И. В. Кошкинко и Л. И. Покровская, является возможность учета индивидуальных качеств ребенка и особых образовательных потребностей, нормирования ежедневной учебной нагрузки, когда график обучения и режим занятий формируются сообразно возможностям учащегося. Родители, выбирающие семейное образование, не всегда обучают детей сами, они привлекают репетиторов-предметников, педагогов-психологов. Также родители самоорганизуются посредством создания «семейных школ»; как правило, сначала родители объединяются для обучения своих детей, впоследствии привлекают учеников «со стороны». Поскольку затраты на аренду помещения, покупку мебели, компьютерной техники, учебных пособий и др. достаточно велики, стоимость обучения в условиях «семейной школы» получается довольно высокой. Роль родителей в семейном образовании в большей степени состоит в организации процесса обучения, выборе соответствующих методов и педагогических технологий, что требует значительных компетенций и сравнительно больших временных затрат на обучение ребенка⁸¹³.

⁸¹⁰ Антуфьева М. П. Понятие «Семейное образование» в России и США: сопоставительный анализ // Мир науки, культуры, образования. 2019. № 5(78). С. 164–165.

⁸¹¹ Постановление Конституционного суда РФ от 07.06.2000 № 10-П.

⁸¹² Вайнер М. Э. Анализ международного и российского опыта по проблеме семейного образования и воспитания // Вестник Российской международной академии туризма. 2014. № 1. С. 98–105.

⁸¹³ Кошкинко И. В., Покровская Л. И. Семейное образование как вариативная форма обучения // Знание. Понимание. Умение. 2015. № 4. С. 187–193.

Несмотря на то, что семейное образование законодательно введено уже давно, для многих родителей и специалистов оно все еще остается новым и непривычным явлением в сфере образования. Как полагает М. Н. Касаткин, активному развитию этой области образования «мешает неразработанность нормативно-правовой базы, регулирующей данную сферу общественных отношений»⁸¹⁴. Нормативное регулирование семейного образования в настоящее время осуществляется, прежде всего, актами уполномоченных органов государственной власти субъектов Российской Федерации, что в определенной мере компенсирует крайнюю фрагментарность законодательства на федеральном уровне. Это касается также крайне актуального для родителей вопроса компенсационных выплат «семейникам». Практика выплат уже имеется в ряде регионов России (например, в Подмосковье, в Пермском крае, Омской области)⁸¹⁵.

В Татарстане по данным республиканского Министерства образования и науки в последние годы идет лавинообразный рост численности учащихся, вовлеченных в семейное образование. Если в 2014 году на этой форме обучалось 42 ученика, в 2016 году уже 148⁸¹⁶, а в 2018 году – 898 детей. В то же время, многие методические, кадровые и иные вопросы все еще не решены, и исследователи обращают внимание на риски, связанные с семейным образованием детей⁸¹⁷. Один из рисков, который упоминается чаще всего, связан с опасениями, что у ребенка не сформируются необходимые социальные навыки. Тем не менее, специалисты в области семейного образования настроены скорее оптимистично. И. В. Кошкинко и Л. И. Покровская отмечают, что у детей при индивидуализированном обучении высвобождается больше свободного времени, которое они проводят в кружках и секциях, в поездках, прогулках с семьей и с друзьями⁸¹⁸. Опираясь на результаты многочисленных исследований, проведенных за рубежом, А. Н. Якунина утверждает, что семейное образование имеет больше достоинств, чем недостатков: «семейники», как правило, опережают по интеллектуальному

⁸¹⁴ Касаткин М. Н. Семейное образование как правовая форма получения образования в России и Великобритании // Вестник Московского университета МВД России. 2015. № 4. С. 32.

⁸¹⁵ Матвеев В. Ю. Правовое регулирование семейного образования на региональном и муниципальном уровнях // Журнал российского права. 2018. № 11 (263). С. 97–105.

⁸¹⁶ Корякин О. Мама вызвала к доске. URL: <https://rg.ru/2017/04/27/reg-pfo/pochemu-zhiteli-tatarstana-perevodiat-detej-na-semejnoe-obrazovanie.html> (дата обращения: 26.05.2020).

⁸¹⁷ Турцева Д. В Татарстане становится популярным семейное образование: МВД, прокуратура и Минобрнауки озабочены. URL: <https://realnoevremya.ru/articles/127490-v-tatarstane-uzhestochat-kontrol-za-semeynym-obrazovaniem> (дата обращения: 26.05.2020).

⁸¹⁸ Кошкинко И. В., Покровская Л. И. Семейное образование как вариативная форма обучения // Знание. Понимание. Умение. 2015. № 4. С. 187–193.

и психо-эмоциональному развитию сверстников, обучающихся в обычной школе; они больше читают, у них складываются благоприятные отношения с родителями, становятся ответственными в социально-политическом плане гражданами и реже нарушают закон. По ее мнению, в России большие перспективы в плане социализации детей имеет также семейно-школьная форма получения образования, при которой ребёнок по ряду предметов обучается дома, а по остальным – в школе⁸¹⁹.

В целом, родители-мусульмане, выбирающие альтернативное образование для своих детей, находятся перед сложным и неоднозначным выбором. Перевод на семейное образование требует значительных финансовых и временных издержек, которые далеко не все семьи способны нести. Это сложный путь, на котором родителям необходимо проявлять большую активность в вопросах организации образования, контроля усвоения программы, формирования у себя новых педагогических навыков. Нужно учесть, что многие мусульманские семьи многодетны (нередко в семье трое и более детей), так что расходы семьи на образование кратно возрастают. Переводя детей на семейное образование, родители-мусульмане далеко не всегда берутся обучать их сами, следуя общероссийскому тренду, они могут кооперироваться и создавать «семейные школы», либо прибегать к помощи школ, предоставляющих образование дистанционно. В «семейные школы», как правило, набирают детей из таких же религиозных семей, учителя являются в большинстве случаев мусульманами, а помимо светских дисциплин дети могут изучать основы ислама и арабский язык. Все большую популярность набирает дистанционная форма несколько онлайн школ организованы в Москве и Санкт-Петербурге, их услугами пользуются семьи со всей России.

С точки зрения формирования исламизированной среды для становления личности ребенка, а также обеспечения его религиозных потребностей, альтернативные формы образования позволяют гораздо большее, чем обучение в государственной школе. Но возникает вопрос, насколько у ребенка появляются возможности познакомиться с другими мировоззренческими позициями. Право на свободу совести ребенка в контексте получения общего образования может толковаться двояко: как с точки зрения интересов религиозного сообщества, так и исходя из интересов конкретного ребенка как личности⁸²⁰. С одной стороны, родители, апеллирующие к общим

⁸¹⁹ Якунина А. Н. Семейное образование: мифы и реальность // Социальная педагогика. 2015. № 4. С. 85–90.

⁸²⁰ Мухаметзарипов И. А. Зарубежный научный дискурс о религиозных судах в светском государстве // Религиоведение. 2020. № 1. С. 114–122.

для всех мусульман требованиям религии, отстаивают коллективное право на свободу совести (в виде права религиозного сообщества на относительную автономию). Ребенка при этом априори рассматривают как члена мусульманского сообщества, который уже сделал выбор в отношении своего вероисповедания, и чьи права должны быть защищены. С другой стороны, существует индивидуальное право на свободу совести, и здесь скорее силами государства необходимо поддерживать свободу выбора и возможности формирования собственного отношения к вопросам веры у ребенка.

Государственная политика в области альтернативного образования должна быть гибкой и учитывать оба указанных аспекта. Семейное образование в его различных вариантах (индивидуальное обучение на дому или «семейные школы») развивает разнообразные и изменчивые образовательные практики, которые в меньшей степени доступны с точки зрения общественного контроля, чем это происходит в стенах школы. Широкое распространение семейного образования среди верующих ставит перед обществом множество вопросов в отношении обеспечения качества образования, на которые, к сожалению, пока нет полного ответа. Не будет ли обучение ребенка религиозным наукам осуществляться в ущерб изучению «светских» дисциплин? Отвечает ли перевод ребенка на дистанционные формы обучения в начальной школе его психофизиологическим возможностям? Насколько представители онлайн школ ориентированы на качество образования, а не на получение легкой прибыли? В большей мере требования к качеству образования помимо государственной школы могут быть реализованы в рамках частной мусульманской школы, в которой осуществляется устойчивая и более открытая для контроля со стороны государства и общества практика образования.

Регулирование множества комплексных вопросов в сфере альтернативного образования в настоящее время требует большего внимания со стороны общества и государства. Пока государство преимущественно осуществляет контроль за соблюдением норм законодательства. Между тем, эта сфера безусловно нуждается в большем содействии со стороны государства в своей дальнейшей институционализации. Вопросы осознанного выбора со стороны родителей, формирование их педагогических компетенций требуют пристального внимания. Эта развивающаяся сфера российского образования нуждается в компетентных учителях для «семейных школ» и для дистанционного обучения, способных к взаимодействию с намного более требовательными и ориентированными на инновации родителями. Важное

значение имеет материально-техническая и финансовая поддержка, создание соответствующей инфраструктуры и нормативного регулирования. Решение комплексных вопросов, без которых невозможно предоставить по-настоящему качественное образование, позволит сфере альтернативного образования перестать быть маргинальной и обеспечит равные образовательные возможности для детей из разных социальных категорий. Тем не менее, учитывая разнообразие потребностей социальных групп и культурно-региональных контекстов, по-видимому, не существует единственного и универсального решения в этой сфере, способного удовлетворить одинаково всех. Поддержка развития разнообразных форм и институтов общего образования в полной мере отвечает разнообразию потребностей представителей полиэтнического и поликонфессионального российского общества. При таком подходе образовательная «хиджра» как форма исламского активизма может стать одним из значимых общественных ресурсов для обновления образовательной системы.

К сожалению, проблема радикализации оказывается увязана в глазах силовых ведомств государства и части общества с вопросами школьного образования детей из мусульманских семей. Как мы видели на примерах с запретами на ношение хиджабов, а также в связи с переходом на семейное образование, решения, которые принимают родители-мусульмане, оказываются в поле зрения правоохранительных органов. Здесь как нигде востребована общественная дискуссия по разграничению проявлений религиозного активизма, основанного на конституционном праве на свободу совести и вероисповеданий, и религиозно мотивированного экстремизма, направленного на разрушение основ общественной безопасности и государственного устройства.

Проведенное исследование преимущественно включает в себя анализ представлений родителей-мусульман, и в меньшей – учителей и школьных администраторов. Но совершенно недостаточное внимание пока уделено «голосам» детей, их позиции и интересам внутри школьных практик. С одной стороны, это связано с выбранными в исследовании приоритетами: представляется, что позиция родителей-мусульман имеет решающее значение в выборе формы образования для их детей. С другой стороны, имеются объективные трудности в исследовании детского контингента, связанные с возрастными особенностями, а также необходимостью получения согласия родителей на его проведение. Изучение мнения детей из мусульманских семей остается важной исследовательской задачей.

4.3 ЭТНОРЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ МИГРАНТОВ: ЗАПАДНЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ И СИТУАЦИЯ В ТАТАРСТАНЕ

Т. Н. Липатова, И. Р. Набиумин

Республика Татарстан является привлекательным для мигрантов, как в экономическом, так и в этноконфессиональном отношении регионом. Исследования показывают, что большинство мигрантов не демонстрируют ярко выраженной ориентации на отъезд из республики и значительная доля связывает свои личные и профессиональные перспективы с проживанием в Татарстане⁸²¹.

Подавляющее большинство населения в государствах Центральной Азии исповедует ислам: в Казахстане мусульманами являются 71% населения, в Кыргызстане и Таджикистане – свыше 80%, в Туркменистане – 87%, в Узбекистане – 96,5%, в Азербайджане – 96%⁸²². Все они, как и мусульмане Татарстана, кроме азербайджанцев, являющихся шиитами, исповедуют суннизм ханафитского мазхаба. Высокую религиозность мигрантов подтверждают и данные исследований: согласно опросу студентов из стран Центральной Азии, обучающихся в Татарстане, «все считают себя верующими людьми и мусульманами»⁸²³.

На сегодняшний день важным является вопрос актуализации потенциала религиозности мигрантов-мусульман на территории принимающего региона, поскольку риски религиозного активизма в мусульманском сообществе Татарстана во многом определяются не только успешностью процессов адаптации и интеграции мигрантов, но и вектором трансформации их этнорелигиозной идентичности. Известно, что именно кризисные явления в структуре идентичности создают благоприятную почву для формирования приверженности радикальным течениям, возникновения деструктивных сообществ.

В данных условиях не исключена вероятность, что изменения религиозной и этнической составляющих в структуре идентичности

⁸²¹ Диаспоры и сообщества мигрантов в Республике Татарстан: этносоциологические очерки. Часть III. Казань: ООО Глаголь, 2016. С. 83.

⁸²² Гарбузарова Е. Г. Ислам в государствах Центральной Азии в современный период // Исламоведение. 2019. Т. 10. № 2. С. 22–31.

⁸²³ Габдрахманова Г. Ф., Сагдиева Э. А., Кораблева Н. И. Студенты из государств Центральной Азии в Татарстане: мотивация, адаптация, жизненные планы // Социологические исследования. 2017. № 3. С. 61.

мигрантов могут стать основой развития религиозного активизма в региональных исламских сообществах, где в среде верующих мусульман определенную долю составляют мигранты, т. е. носители потенциала трансформации религиозности. Анализ данного вопроса может быть значительно обогащен опытом зарубежных исследований этнорелигиозной идентичности мигрантов-мусульман в контексте формирования этнических и религиозных замкнутых сообществ.

Процессы и тренды в зарубежных обществах

Современные зарубежные работы в большей степени посвящены исследованию второго поколения мигрантов-мусульман, когда ислам рассматривается одновременно как религия мигрантов и как религия меньшинства. Важным фактором в понимании формирования религиозной идентичности мигрантов, чьи страны происхождения в основном являются мусульманскими, выступает трансформация прежнего статуса представителя гомогенного как в религиозном, так и социокультурном плане большинства в стране происхождения в новый статус представителя религиозного меньшинства в светском мультикультурном западноевропейском обществе. Как отмечают исследователи, в таких условиях идентичность любого меньшинства неизбежно претерпевает существенные изменения и трансформация идентичности является, прежде всего, результатом миграционного опыта.

В данных условиях, с точки зрения принимающего общества, формирующиеся религиозные сообщества мигрантов и само принимающее общество находятся во взаимодополняемых отношениях, в то время как, с точки зрения миграционного меньшинства, они противостоят друг другу.

Трансформация идентичности мигрантов первого поколения, принадлежащих к религиозным меньшинствам, наиболее наглядно проявляется через изменение соотношения этнического и религиозного компонентов.

Для первого поколения мигрантов-мусульман, основная масса которых выросла в мусульманских обществах, идентичность мусульман как социально-историческое явление была органически связана с доминирующей социально-культурной и этнической средой. Однако после миграции на Запад «быть мусульманином»

стало означать жить в другом контексте – в качестве меньшинства, окруженного доминирующей западной культурой и цивилизацией. В результате миграции, когда культура и религия большинства становится меньшинством, запускаются процессы деэтнизации и де-территориализации унаследованной этнорелигиозной идентичности, характеризующиеся разрывом связей между религией, культурой, обществом, этнической группой и территорией. Как отмечает Ж. Сезари, «идентичности, будучи цельными в мусульманской стране, после иммиграции на Запад автоматически распадаются на религиозные, социальные и этнические компоненты»⁸²⁴. В связи с этим для новых сообществ мигрантов-мусульман определяющим является отношение к исламу как к религии, а не как к социокультурному элементу, ведь в своей новой реальности они больше не имеют общего культурного или языкового наследия. Именно поэтому, будучи религиозным меньшинством на Западе, мигранты-мусульмане воспринимают ислам только как религию, а не как социокультурную действительность⁸²⁵.

Каковы возможные последствия описанных процессов для второго и последующих поколений западных мигрантов-мусульман? Важно отметить, что родители-мигранты, передавая культурное наследие своим детям, считают религию ключом к культурному воспроизводству⁸²⁶. П. Эйд и Й. Варденбург утверждают, что при формировании идентичности дети мигрантов заимствуют стратегии как принимающего общества, так и сообществ, к которым принадлежат их родители⁸²⁷. Н. Аммерман, полагает, что между поколениями иммигрантов происходит «столкновение культур», в результате которого второе и третье поколения формируют собственные взаимоотношения между этническими и религиозными компонентами в структуре идентичности⁸²⁸.

Хотя большинство мигрантов первого поколения продолжают придерживаться своих религиозных практик, западные ученые полагают, что сообщества с преобладанием мигрантов второго и последую-

⁸²⁴ Cesari J. *Modernisation of Islam or Islamisation of Modernity? / Muslims in Europe-from the Margins to the Centre*. Muenster: LIT Verlag, 2004. P. 86.

⁸²⁵ Roy O. *Globalized Islam*. New York: Columbia University Press, 2004. P. 26–29.

⁸²⁶ Warner R. S. and Judith G. W. *Gatherings in Diaspora – Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press, 1998. P. 16.

⁸²⁷ Eid P. *Ethnic and Religious Identity Retention Among Second Generation of Arab Youths in Montreal*. PhD thesis. University of Toronto, Toronto, 2002. 312 p.; *Paroles d'Islam-Individus, Societes et Discours dans l'Islam Europeen Contemporain*, Maisonneuve et Larose, ed. Felice Dassetto. Paris: Maisonneuve et Larose, 2000. 316 p.

⁸²⁸ Ammerman N. *Religious Identities and Religious Institutions / Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 207–224.

щих поколений, скорее всего, будут более унифицированными как в религиозных, так и этнических практиках и самоопределении⁸²⁹.

Описанные процессы также объясняют различия в конструировании идентичности первого и второго поколений мигрантов, особенно в части отношений с исламом. Б. Маречал обращает внимание, что выражение принадлежности к исламу различных поколений мигрантов было тесно связано с культурными основами и практиками регионов их происхождения, в основном периферийных и сельских. Новые поколения активно, как сознательно, так и бессознательно, отделяли культурную специфику от универсальности в исламе, приспособлявая последний к новой культуре европейской среды, заменяя, или, по крайней мере, значительно переосмысливая культуру регионов происхождения родителей⁸³⁰. Поэтому, поколения мусульман, рожденные на Западе, не унаследовав набора четко определенных социальных и культурных ценностей и символов ислама и, следовательно, не будучи способными воспроизвести этнорелигиозную идентичность своих родителей, вынуждены трансформировать собственную идентичность, переосмысливая ислам в новом социокультурном контексте⁸³¹. Поддерживая эту точку зрения, П. Эйд утверждает, что «второе и последующие поколения мусульман придают новые значения и роли исламу как маркеру этнической идентичности, переориентируя и трансформируя уже готовую этнорелигиозную идентичность, берущую основы из общества мигрантов»⁸³².

С. Джили-Рэй подчеркивает, что в то же время значение религиозной идентичности может быть уменьшено или даже поставлено под сомнение под влиянием того многообразия, в окружении которого находится мигрант⁸³³. Таким образом, религиозная идентичность многих мусульман, родившихся и выросших на западе, часто представляет собой сознательную реконструкцию, нежели воспроизводство этнического наследия или традиций. Л. Пик называет этот тип религиозной идентичности «избираемой идентичностью»⁸³⁴.

⁸²⁹ Ebaugh H. and Chafetz J. Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations. Walnut Creek, CA: AltaMira, 2000. P. 46; Voas D. and Fleischmann, F. Islam Moves West: Religious Change // Annual Review of Sociology. 2012. № 38. P. 525–545.

⁸³⁰ Marechal B. et al. Muslims in Enlarged Europe – Religion and Society. Leiden: Brill, 2003. P. 534.

⁸³¹ Muslims in Europe-from the Margins to the Centre. Muenster: LIT Verlag, 2004. P.170.

⁸³² Eid P. Ethnic and Religious Identity Retention Among Second Generation of Arab Youths in Montreal. PhD thesis. University of Toronto, Toronto, 2002. P. 45–46.

⁸³³ Gilliat-Ray S. Multiculturalism and Identity: Their Relationship for British Muslims // Journal of Muslim Minority Affairs. 1998. № 18(2). P. 347–355.

⁸³⁴ Peek L. Becoming Muslim: The Development of a Religious // Identity. Sociology of Religion. 2005. № 66(3). P. 215–242.

Развитие новых форм религиозной идентичности

Многие зарубежные исследования подтверждают, что в сообществах меньшинств мигрантов религиозный компонент идентичности приобретает, как правило, лидирующее значение, и, будучи отделенным от своего первоначального унаследованного окружения, выполняет функцию якоря в вопросах устойчивости, защиты и укрепления идентичности, особенно когда окружающая среда позиционирует себя как дискриминирующая и/или исключительная⁸³⁵. Значимость религиозной идентичности в диаспорах является средством преодоления дискомфорта и трудностей выживания в среде, пронизанной конкурирующими культурными ценностями и практиками⁸³⁶. Как результат развиваются новые формы религиозности. Религия, возвращаемая в одном культурном контексте и воспроизводимая в другом цивилизационном пространстве, неизбежно находит различные формы выражения в новой среде⁸³⁷. Ж. Сезари говорит об особой, связанной с миграцией форме религиозности, когда статус членов миграционного религиозного меньшинства во многом определяет их религиозную идентичность. Ислам первого поколения, обремененный чувством потерянной национальной идентичности, все чаще уступает место новым формам религиозности⁸³⁸.

Новые формы религиозности мусульман, родившихся на западе, развиваются в разных направлениях и не всегда подразумевают снижение активности религиозных практик⁸³⁹. Как отмечает Ж. Сезари, утверждение своей «мусульманственности» естественно и чрезвычайно разнообразно с точки зрения религиозного проявления – от строгой ортопраксии до более этически ориентированных форм религиозного участия⁸⁴⁰. При этом некоторые направления поощряют открытость и диалог с принимающим обществом, в то время как другие отвергают секулярную или немусульманскую среду.

⁸³⁵ Pepicelli R. Young Muslim Women of Bengali and Moroccan Origin in Italy: Multiple Belongings, Transnational Trajectories and the Emergence of European Islam // *International Review of Sociology*. 2017. № 27(1). P. 61–79; Ameli S. R. Globalization, Americanization and British Muslim Identity. London: ICAS Press, 2002; McMichael C. Everywhere Is Allah's Place: Islam and the Everyday Life of Somali Women in Melbourne // *Australia. Journal of Refugee Studies*. 2002. № 15(2). P. 171–188.

⁸³⁶ Jacobsen C. The Quest for Authenticity: Islamization Amongst Muslim Youth in Norway / *European Muslims and the Secular State*. Aldershot: Ashgate. 2005. P. 155–169.

⁸³⁷ Gender, Religion and Diversity. London: Continuum, 2004. P. 183.

⁸³⁸ Esposito J., Burgat F. Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe. Rutgers University Press, 2003. P. 259.

⁸³⁹ Voas D., Fleischmann F. Islam Moves West: Religious Change // *In the First and Second Generations*. Annual Review of Sociology. 2012. № 38. P. 535.

⁸⁴⁰ Cesari J., McLoughlin S. *European Muslims and the Secular State*. Aldershot: Ashgate, 2005. P. 5.

Одной из важных особенностей новых форм религиозности молодого поколения мигрантов, рожденных на Западе, является процесс, описываемый как индивидуализация, приватизация или «протестантизм мусульманства» и его практик⁸⁴¹. Такое понимание сущности и функций религии предполагает, что религиозная идентичность и ее проявления должны ограничиваться только частной сферой. В соответствии с такой формой, религиозность западных мусульман, включая социальные функции религиозных обрядов, а также их проявления, в значительной степени отвергаются. Индивидуализация проявляется в виде таких тенденций, как снижение верности традиционным религиозным авторитетам, эклектизм религиозных практик, основанный на принципе индивидуального выбора религиозных убеждений и релятивизма религиозной истины⁸⁴².

Индивидуализация в контексте конструирования идентичности мигрантов выполняет две важные функции. Во-первых, избавляет от культурных, этнических и патриархальных ограничений и, поэтому, используется для дистанцирования людей от их этнических сообществ. Во-вторых, индивидуализация оспаривает понимание этническими сообществами сущности религиозной традиции⁸⁴³.

Однако, как продемонстрировала К. Якобсен в исследовании религиозных практик молодых норвежских мусульман, процесс индивидуализации следует рассматривать не как освобождение независимых индивидов от религиозных традиций или «протестантизм ислама», но, прежде всего, в качестве особого продукта постмодерна. Появление новых элементов связано с влиянием самой миграции, глобализации и модернизации, которые трансформируют религиозные идентичности и практики с целью воспроизводства нормативности и авторитета ислама, а также передачи знаний об исламе. Другими словами, новые формы религиозности западных мусульман связаны с новым пониманием ислама и тем, кто имеет авторитет выступать от его имени⁸⁴⁴.

⁸⁴¹ Fadil N. *Individualising Faith, Individualizing Identity: Islam and Young Muslim Women in Belgium / European Muslims and the Secular State*. Aldershot: Ashgate, 2005. P. 143–155.

⁸⁴² *Ibid.* P. 143.

⁸⁴³ Jacobsen C. *The Quest for Authenticity: Islamization Amongst Muslim Youth in Norway / European Muslims and the Secular State*. Aldershot: Ashgate. 2005. P. 155–169.

⁸⁴⁴ *Ibid.* P. 32.

Результаты зарубежных исследований подтверждают формирование еще одной формы религиозной идентичности молодых мигрантов-мусульман, родившихся на Западе. Речь идет о, так называемой, «коллективной идентичности», основанной на образе мировой мусульманской уммы с акцентом на стремление «очистить» ислам от унаследованных этнокультурных элементов предыдущих поколений. По мнению Г. Шмидта, для второго поколения молодых мигрантов-мусульман связь с исламом соотносится исключительно с концепцией уммы, с сообществом верующих. Важной особенностью коллективной идентичности является усиление акцента на поиске «истинного нормативного ислама», и всякий раз, когда молодые мусульмане заявляют о своей религиозной идентичности в западном контексте, доказательство глубокого знания ислама считается критически важным⁸⁴⁵. Мигранты выражают свою транснациональную религиозность не только через следование исламу, свободному от примеси национальных или этнических традиций, но и через чувство солидарности со своими братьями за границей. В то время как предыдущие поколения признавали главенство этнических и национальных связей в практиках своих религий, сегодня мусульмане в Европе нередко чувствуют, что эти связи вступают в конфликт с универсальными основами ислама⁸⁴⁶.

Отмечается, что некоторые представители второго и третьего поколений мигрантов-мусульман особенно преданы практике более чистой формы ислама⁸⁴⁷. Такая тенденция наблюдается и среди многих молодых мусульман Америки, которые, как отмечает К. Леонард, «путешествуют по основам ислама»⁸⁴⁸. Исследование арабской молодежи второго поколения в Сан-Франциско выявило группу мусульман, чья религиозная идентичность противоречила этнической⁸⁴⁹. В свою очередь, Г. Шмидт в исследовании молодых мусульман западного происхождения с высоким уровнем образования, проживающих в Дании, Швеции и США, отмечает, что сам миграционный процесс

⁸⁴⁵ Schmidt G. Islamic identity formation among young Muslims: the case of Denmark, Sweden and the United States. // *Journal of Muslim Minority Affairs*. 2004. № 24(1). P. 36.

⁸⁴⁶ Esposito J. and Burgat F. *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe*. Rutgers University Press, 2003. P. 257.

⁸⁴⁷ Ebaugh H. and Chafetz J. *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*. Walnut Creek, CA: AltaMira, 2000. P. 403–404.

⁸⁴⁸ Leonard K. Introduction: Young American Muslim identities // *The Muslim World*. 2005. № 95 (4). P. 473–477.

⁸⁴⁹ Naber N. Muslims First, Arab Second – A Strategic Politics of Race and Gender // *The Muslim World*. 2005. № 95(4). P. 479–495.

способствует «очищению» ислама и его аккультурации⁸⁵⁰. Многие авторы полагают, что процессы детерриториализации и миграции, специфика самих светских смешанных западных обществ, также как и исторический опыт расизма, социально-экономической изоляции и международного политического климата привели к политизации мусульманской идентичности и развитию форм ислама, свободных от культуры, часто связанных с радикальным исламом и крайне политизированной независимой идентичностью⁸⁵¹.

По мнению исследователей, религиозная идентичность не всегда конструируется в соответствии с описанными механизмами, и часто ее значимость оспаривается. Таким образом, Европа и западные общества, будучи ареной, на которой конкурируют разные образы и традиции ислама, предлагает и разные способы быть мусульманином⁸⁵².

Этнорелигиозная идентичность мигрантов-мусульман в Татарстане

Исследования, проведенные в Республике Татарстан, в свою очередь, позволяют проанализировать тенденции формирования и трансформации этнорелигиозной идентичности мигрантов-мусульман из стран ближнего зарубежья и в некоторых случаях сопоставить с трендами, наблюдаемыми на Западе. В этой связи необходимо сделать ряд оговорок. Во-первых, в Татарстане, в отличие от зарубежных стран, сообщество мигрантов в основном представлено первым поколением. Во-вторых, в Татарстане мигранты-мусульмане отнюдь не представляют собой религиозное меньшинство в отличие от их единоверцев на Западе. В-третьих, развитость инфраструктуры для обеспечения потребностей мусульман в Республике Татарстан крайне выгодно отличается от инфраструктуры и возможностей быть мусульманином в западном обществе. Следует также сказать о наличии единого исторического прошлого и коммуникативного пространства русского языка, которое поддерживается поколением родителей мигрантов.

Вторичный анализ данных этносоциологических исследований адаптационных стратегий, социальной идентичности и религиоз-

⁸⁵⁰ Schmidt G. Islamic identity formation among young Muslims: the case of Denmark, Sweden and the United States // Journal of Muslim Minority Affairs. 2004. № 24(1). P. 37.

⁸⁵¹ British Muslims Between Assimilation and Segregation. Leicester: Islamic Foundation, 2004. P. 215–242; Voas D. and Fleischmann F. Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations // Annual Review of Sociology. 2012. № 38. P. 525–545.

⁸⁵² Muslims in Europe – from the Margins to the Centre. Muenster: LIT Verlag, 2004. P.91.

ных практик представителей трудовых мигрантов в Республике Татарстан, а также иностранных студентов из стран СНГ, позволил выделить некоторые особенности этнорелигиозной идентичности мигрантских сообществ Татарстана⁸⁵³.

Результаты исследований, проведенных Т. А. Титовой, Е. В. Фроловой А. Д. Байтуриным, показывают неоднородность уровня религиозности представителей различных этнических сообществ мигрантов: 60% таджиков, более 25% азербайджанцев и туркменов, 20% киргизов и узбеков сообщают о соблюдении всех религиозных запретов и предписаний⁸⁵⁴. Что касается частоты посещения мечети, то не реже 1 раза в неделю мечеть посещают более 48% таджиков, более 25% узбеков, 15% туркменов, 11% киргизов. В наименьшей степени мечеть посещают азербайджанцы – порядка 50% отмечают, что ходят в мечеть крайне редко⁸⁵⁵. При этом, как отмечают исследователи, в большей степени, чем другие национальности, высказывают желание соблюдать строгость при исполнении религиозных предписаний и запретов таджики и туркмены (каждый второй), киргизы и узбеки (каждый пятый). Среди азербайджанцев доля таковых и вовсе отсутствует⁸⁵⁶. Отмечается, что большинство мигрантов не испытывают затруднений в осуществлении своей религиозной жизни в Татарстане⁸⁵⁷. Оценивая собственные знания об исламе, высокие баллы ставят таджики, низкие – азербайджанцы и узбеки⁸⁵⁸.

В контексте анализа религиозного активизма большой исследовательский интерес представляют мнения мигрантов о необходимости регулирования жизни общества и государства религиозными нормами, а также соответствия государственного строя России принципам религиозного государства. Результаты исследования Т. А. Титовой и др.

⁸⁵³ Диаспоры и сообщества мигрантов в Республике Татарстан: этносоциологические очерки. Часть III. Казань: ООО Глаголь, 2016. 152 с.; Титова Т. А., Фролова Е. В., Байтурин А. Д. Мигранты в Республике Татарстан: занятость, трудовые траектории, интеграция в принимающее общество / Гармонизация межэтнических и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан. Сборник научных трудов. Казань: Изд-во «Артифакт», 2017. С. 48–62.; Фролова Е. В. Молодые мигранты в Республике Татарстан: адаптационные стратегии, социальная идентичность и религиозные практики / Гармонизация межэтнических и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан. Сборник научных трудов. Казань: Изд-во «Артифакт», 2017. С. 82–102; Титова Т. А., Фролова Е. В. Идентичность и социокультурные процессы в сообществах мигрантов Республики Татарстан // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2017. Т. 37. № 4. С. 207–218.

⁸⁵⁴ Диаспоры и сообщества мигрантов в Республике Татарстан: этносоциологические очерки. Часть III. Казань: ООО Глаголь, 2016. С. 79.

⁸⁵⁵ Там же. С. 78.

⁸⁵⁶ Там же. С. 79.

⁸⁵⁷ Там же. С. 77.

⁸⁵⁸ Там же. С. 79.

показывают, что 70% азербайджанцев, 50% таджиков и 25% узбеков считают необходимым регулирование жизни общества и государства религиозными нормами⁸⁵⁹. На вопрос о необходимости соответствия государственного строя России принципам религиозного государства утвердительно ответили около 90% азербайджанцев и узбеков и 70% таджиков⁸⁶⁰.

Обращаясь к этническому компоненту идентичности, исследования показывают⁸⁶¹, что последний в большей степени актуализирован у азербайджанцев. Отвечая на вопрос: «Кто Я?» две трети азербайджанцев называют свою этническую принадлежность, отдавая ей в перечне социально значимых идентичностей второе место, пропуская вперед семейные и гендерные характеристики⁸⁶². Напротив, в структуре социальной идентичности таджиков, равно как и узбеков, этническая идентичность занимает последнее место – в ходе опросов ее отметили лишь 5%⁸⁶³. Несмотря на различный уровень значимости этнической составляющей в структуре идентичности мигрантов-мусульман, 70% проживающих в Татарстане соблюдают обычаи и традиции своего народа⁸⁶⁴.

Стремление общаться на языке принимающего общества, знать его и совершенствоваться является важным показателем интеграции. Большая часть мигрантов-мусульман, проживающих в Республике Татарстан, свободно владеют русским языком: азербайджанцы, уз-

⁸⁵⁹ Титова Т. А., Фролова Е. В. Идентичность и социокультурные процессы в сообществах мигрантов Республики Татарстан // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2017. Т. 37. № 4. С. 214.

⁸⁶⁰ Там же.

⁸⁶¹ Диаспоры и сообщества мигрантов в Республике Татарстан: этносоциологические очерки. Часть III. Казань: ООО Глаголь, 2016. 152 с.; Титова Т. А., Фролова Е. В., Байтурин А. Д. Мигранты в Республике Татарстан: занятость, трудовые траектории, интеграция в принимающее общество / Гармонизация межэтнических и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан. Сборник научных трудов. Казань: Изд-во «Артифакт», 2017. С. 48–62.; Фролова Е. В. Молодые мигранты в Республике Татарстан: адаптационные стратегии, социальная идентичность и религиозные практики / Гармонизация межэтнических и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан. Сборник научных трудов. Казань: Изд-во «Артифакт», 2017. С. 82–102; Титова Т. А., Фролова Е. В. Идентичность и социокультурные процессы в сообществах мигрантов Республики Татарстан // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2017. Т. 37. № 4. С. 207–218.

⁸⁶² Титова Т. А., Фролова Е. В. Идентичность и социокультурные процессы в сообществах мигрантов Республики Татарстан // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2017. Т. 37. № 4. С. 209.

⁸⁶³ Там же.

⁸⁶⁴ Фролова Е. В. Молодые мигранты в Республике Татарстан: адаптационные стратегии, социальная идентичность и религиозные практики / Гармонизация межэтнических и межконфессиональных отношений в Республике Татарстан. Сборник научных трудов. Казань: Изд-во «Артифакт», 2017. С. 89.

беки и киргизы – 90%, таджики – более 80%⁸⁶⁵. О желании повысить уровень владения русским языком сообщают более 80% азербайджанцев, около 50% таджиков и узбеков и более 30% киргизов⁸⁶⁶.

Доля свободно владеющих татарским языком максимальна среди азербайджанцев (более 40%), во всех остальных группах не превышая 25% (25% киргизов и узбеков, более 9% таджиков)⁸⁶⁷. Многие мигранты в Татарстане, в основном таджики и узбеки, сожалют, что из-за недостаточного владения татарским языком не могут чувствовать себя полноценно в мечетях: верующие вынуждены слушать проповедь лишь формально, что препятствует их интеграции в татарстанскую умму. В то же время для изучения татарского языка определенные усилия готовы предпринять более 80% азербайджанцев, около 50% киргизов, более 40% таджиков и 30% узбеков⁸⁶⁸.

Религиозная жизнь мигрантов-мусульман в Республике Татарстан: данные экспертного опроса

С целью выяснения основных аспектов религиозной жизни мигрантов-мусульман в Республике Татарстан сотрудниками ЦИИ АН РТ были проведены экспертные интервью, участниками которых выступили преподаватели высших учебных учреждений, научные сотрудники исследовательских центров, представители государственных структур, в том числе силовых ведомств, деятельность которых связана с вопросами миграции, работники Дома Дружбы народов, имеющие опыт взаимодействия с мигрантами⁸⁶⁹.

Одной из причин выбора Республики Татарстан в качестве места работы трудовыми мигрантами является тот факт, что данный регион ассоциируется с мусульманским регионом, что во многом способствует успешной адаптации. Из интервью: *«Они очень часто говорят, как американцы пишут там, «Исламская республика», в этом плане. Они говорят: Нет, я в Кировскую область не поеду,*

⁸⁶⁵ Диаспоры и сообщества мигрантов в Республике Татарстан: этносоциологические очерки. Часть III. Казань: ООО Глаголь, 2016. С. 46.

⁸⁶⁶ Там же. С. 47.

⁸⁶⁷ Там же. С. 46.

⁸⁶⁸ Там же. С. 48.

⁸⁶⁹ Основные требования, предъявляемые к экспертам (в зависимости от сферы деятельности): наличие трудов и исследований, связанных миграцией; участие в конференциях, круглых столах, мероприятиях, посвященных вопросам миграции; связь профессиональной деятельности с вопросами миграции. Выборка формировалась методом «снежного кома». В интервью участвовали 13 экспертов, среди которых: 5 – преподаватели высших учебных учреждений, 3 – работники научно-исследовательских центров и научно-исследовательских институтов, 3 – представители общественных организаций, 2 – госслужащие.

нет, я в Нижегородскую область не поеду, я поеду туда, где живут мои братья-мусульмане».

Экспертами отмечается, что приезжая в другую страну, многие мигранты испытывают культурный диссонанс. В отношении Татарстана это связано с имеющимися у них представлениями о республике как о регионе, в котором сильны позиции ислама и где соблюдаются его нормы – люди не употребляют алкоголь (по крайней мере публично), женщины не надевают открытые наряды, существует уважение к старшему поколению и т. д. Из интервью: *«Они рассчитывают увидеть мечети и не только мечети, братьев мусульман».* Приезжая сюда, у некоторых данный образ не сходится с тем, что они видят. Из интервью: *«Просто у них позиционируется Татарстан как мусульманская республика, и, приезжая сюда, они видят... пьяных мужчин, которые может там этнические татары, но при этом должны быть мусульманами по их представлениям, но они позволяют себе пить и так далее и так далее, да и там непотребно одеваться и вести себя неподобающе».* Данное обстоятельство вызывает недовольство у некоторых мигрантов т. к. не вписывается в представление о том, каким должен быть регион, позиционирующий себя как место, где сильны позиции ислама и где немалая часть населения считает себя мусульманами. Из интервью: *«Они мне не раз говорили с болью, что называется в сердце и в голосе, что какие у вас мусульмане, вот здесь все такое разное».*

Немалую роль играет цель приезда. Если мигрант приехал работать и уехать, то религиозные аспекты для многих не столь интересны, а в приоритете становится заработок, чтобы обеспечить свою семью, все остальное для него не столь значимо. Из интервью: *«С ним общаешься по религиозной проблематике, ему абсолютно неинтересно, т. е. есть у него вера, он верит в Аллаха, он в исламе, но это все носит для него такой не первичный характер, для него фундаментальные вещи, ценности – это семья, дети и жена и надо их содержать. Поэтому приехав в Россию, остальные моменты ему не столь важны».*

Эксперты сходятся во мнении, что мигранты достаточно активно посещают мечети. При этом можно отметить, что существуют определенные различия в активности их посещения представителями различных этносов. Отмечается, что менее активно посещают мечети казахи, чем, например, таджики, являющиеся активными прихожанами местных мечетей: И. [интервьюер]: *«А в целом они, насколько активно посещают местные мечети?»* Э. [эксперт]:

«Вот вообще они более религиозны, нежели наше местное население. Это факт».

Экспертами отмечается, что в Татарстане нет мечетей, которые находились бы под контролем определенных этнических групп. Из интервью: *«Каких-то отдельных мечетей, где, вот эта таджикская мечеть, вот два квартала пройди, вот это узбекская мечеть, у нас этого нет».*

По мнению некоторых экспертов, среди мигрантов практикуется создание альтернатив татарстанским мечетям в виде различных молельных квартир и молельных домов. Из интервью: *«Мои респонденты проговаривались, что «молельный комнаты мы создаем, у нас есть свои имамы, есть видеоконференции».* Одной из причин выбора такого вида религиозной активности, по мнению экспертов, является удобство и простота ведения религиозных ритуалов. При этом, отмечается, что, несмотря на наличие подобных молельных комнат, многих из тех, кто их посещают, продолжают также посещать и мечети. Из интервью: *«В основном они стараются религиозные ритуалы соблюдать в таком комфорт формате, т. е. домашний такой формат, скажем так. Там где они снимают квартиры. Пятничная молитва проходит в мечети, но здесь какой-то жесткой установки я не видел».*

В ходе интервью отмечается, что часть мигрантов увлекается нетрадиционным исламом, одним из каналов распространения которого является интернет пространство – существуют группы, где происходит пропаганда нетрадиционного ислама, значительную часть аудитории которых составляет молодежь. Из интервью: *«Если говорить о молодом поколении, прежде всего учебная миграция ... в сетевом пространстве, т. е. в социальных сетях есть и закрытые группы, есть и открытые, где, по сути, пропаганда нетрадиционного ислама присутствует. В ходе мониторингов можно констатировать, что достаточно большое количество подписчиков – выходцы из Центральной Азии, возраст достаточно молодой, до 25 лет, преимущественно мужчины».* Большинство экспертов сходятся во мнении, что приезжая в Татарстан, многие мигранты продолжают соблюдать нормы и каноны традиционного ислама. Из интервью: *«В основном соблюдаются [нормы, каноны Ислама], но таких каких-то вот фундаменталистских диких рвенений нет».*

Определенные мнения сложились у экспертов относительно авторитета местных мулл. Региональные священнослужители не

являются авторитетными лицами для приезжающих мигрантов из Средней Азии, и за духовными советами они предпочитают обращаться к священнослужителям, которые являются представителями того же этноса, что и они. Из интервью: *«Я думаю, что за большими советами к ним вряд ли они обращаются, все-таки у нас есть из числа, скажем так их представители духовенства».*

Одной из причин низкого авторитета местных имамов называется качество религиозного образования. После ряда событий, связанных с всплеском экстремистских настроений, в России получили развитие институты собственного религиозного образования. Однако, по мнению некоторых экспертов, уровень религиозных образовательных учреждений оставляет желать лучшего и не готовит конкурентоспособные кадры. Из интервью: *«Не пользуются, конечно. Поскольку это наиважнейшая такая проблема, поскольку когда мы посылали людей, чтобы они учились за рубежом, они привезли чуждые взгляды российскому обществу, салафитские и прочее. А наше образование, к сожалению, не было выстроено до тех высот, чтобы, соответственно, эти имам-хатыбы, которые есть, пользовались поддержкой нашего местного населения, не говоря уже о приезжих, то, что они им будут доверять».*

Эксперты отмечают, что некоторые мигранты предпочитают обращаться за советами к духовным лицам на родине посредством дистанционных видов связи, вместо того, чтобы обратиться к татарстанским муллам. Из интервью: *«Было вот такое мнение, мне говорили в интервью, что они обращаются на родину, частные проблемы по телефону, по скайпу».*

Большинство экспертов сходятся во мнении, что местные имамы не выделяют мигрантов как особую группу, поскольку действуют в соответствии с догматами ислама о необходимости помогать всем людям. Из интервью: *«Наши священнослужители исходят из того, что все мусульмане – не важно кто, братья и сестры, и, соответственно, здесь никакой разницы нет».*

Вопрос радикализации мигрантов, затронутый в ходе интервью, позволил получить мнения экспертов, что в Татарстане на сегодняшний день данная тема не является актуальной. Было отмечено, что отчасти такой процесс имел место быть в прошлом, когда в Татарстан приезжали уже радикализировавшиеся мигранты. Зачастую это было скорее бегством в России от местных (Среднеазиатских) властей. По мнению одного из экспертов, под особым вниманием мигранты были в период 2010–2015 гг. Именно тогда был всплеск

салафистских настроений, и определенная часть салафитов была завербована из рядов мигрантов. Из интервью: *«Проблема мигрантов очень сильно заботила власть где-то начиная с 10-го по 15-й год, я очень условно беру этот промежуток, поскольку мы помним там были очень большие проблемы с салафитами, т. е. с радикальными исламистами, и, соответственно, считалось, что одной из групп, из которых эти люди набираются, являются трудовые мигранты, которые сюда приезжают и, ни в коем случае не будем говорить, что это все, это небольшой процент, вот тогда им было уделено усиленное внимание».*

Немалые риски может таить в себе значительный рост количества мигрантов при отсутствии интеграции в принимающее общество. Наиболее опасна ситуация, когда мигранты замыкаются в отдельные сообщества, сводя контакты с местным населением к минимуму и контактируют в основном с представителями своей национальности. Из интервью: *«Критичное положение может возникнуть в каком плане, то, что если численность мигрантов будет возрастать и они не будут вовлекаться в общественные коммуникации, гражданские на уровне нашего светского общества, а будут являться такими, по сути, ассоциациями закрытого типа, это может настораживать».*

Подводя итоги данного исследования, можно сделать ряд выводов. Во-первых, проживая в Татарстане, многие мигранты продолжают вести религиозную жизнь, кто-то в меньшей степени, кто-то в большей. Во-вторых, сталкиваясь с проблемами в религиозном аспекте, мигранты предпочитают обращаться в первую очередь к духовным лидерам своей родины, либо к местным имамам своей национальности. В-третьих, потенциальной проблемой для стабильности Татарстана является распространение экстремистских идей среди мигрантов. В прошлом данная проблема была актуальна и приводила к серьезным последствиям. В настоящее время вопрос радикализации мигрантов не стоит столь серьезно, однако, не исчез полностью и продолжает оставаться в качестве возможного дестабилизирующего фактора. В-четвертых, серьезным вопросом является интеграция мигрантов в принимающее сообщество, поскольку будучи в определенной изоляции, они становятся уязвимыми для воздействия со стороны нетрадиционных религиозных течений, что может явиться серьезной проблемой для принимающего общества.

Находясь в Татарстане, многие мигранты продолжают вести религиозную жизнь. Сталкиваясь с проблемами в религиозной сфере, мигранты-мусульмане предпочитают обращаться в первую очередь либо к представителям духовенства своей родины, либо к местным имамам и активистам своей национальности. Потенциальной угрозой стабильности Татарстана является распространение экстремистских идей среди мигрантов. В прошлом данная проблема была актуальна и приводила к серьезным последствиям, в настоящее время, хотя и не стоит столь серьезно, однако, не исчезла и продолжает оставаться в качестве возможного рискогенного фактора.

Наибольший потенциал религиозного активизма мигрантских сообществ сформирован у граждан Таджикистана. Их высокая религиозность, будучи структурирующим компонентом идентичности, сочетается с низкой актуализацией этнической составляющей. В условиях роста желания представителей таджикского сообщества соблюдать религиозные требования и запреты, а также делегировать исламу право установления современного государственного и общественного устройства, такая «расщепленная» идентичность может вызывать тревогу.

Определенный потенциал формирования религиозного активизма способны актуализировать узбеки. Свойственное выходцам из Узбекистана менее активное посещение мечети по сравнению с таджикскими мигрантами с большой вероятностью предполагает ограничение практик частной сферой, а также развитие процессов индивидуализации религиозности в их сообществе. Более низкий уровень знаний об исповедуемой религии, а также малая значимость этнического компонента идентичности в сочетании с признанием необходимости регулирования жизни общества и государственного строя России в соответствии с принципами религиозного государства значительно увеличивают вероятность формирования и развития новых, и не всегда конструктивных форм религиозности.

В контексте признания верховенства религии в жизни государства и общества значительной частью азербайджанцев высокой оценки собственных религиозных знаний, с одной стороны, и актуализации этнического компонента в структуре идентичности, успешной интеграции в принимающее общество, подкрепленной желанием изучать и совершенствовать русский и татарский языки, вероисповедание в среде азербайджанского сообщества воспринимается в качестве этнокультурного компонента, способствуя интерпретации ислама не только как религии, но и как социокультурной действительности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя общие итоги представленной работы, выделим наиболее важные, на наш взгляд, моменты. Несмотря на необходимость дальнейшего теоретического осмысления понятия исламского активизма, данная концепция вполне приемлема и эффективна как для понимания исторических аспектов развития религиозных форм деятельности в мусульманских сообществах, так и для анализа современных процессов.

На протяжении истории развития татарского сообщества исламский активизм принимал различные формы. Такие социокультурные трансформации как переход от письменной к печатной культуре, процессы промышленной революции и индустриализации оказывали значительное влияние на развитие различных форм исламского активизма в татарском сообществе. Правоверные Российской империи одними из первых мусульманских народов восприняли подобные изменения. Советский период в значительной степени прервал традицию религиозного активизма не только под воздействием атеистической пропаганды, но и под влиянием особой формы трудовой этики, которая втягивала массы населения в строительство «светлого будущего». Несмотря на динамичные процессы исламского возрожденческого активизма, сегодня общественно-политическая значимость религии постепенно снижается. Ислам не сходит с общественной повестки татарского сообщества, но постепенно становится делом частного индивидуализма. Современные процессы трансформации и глобализации задают особые траектории исламскому активизму, который проявляет себя достаточно разнонаправленно, как в виде социально приемлемых практик, а в отдельных случаях как радикальная форма протестной деятельности.

Основные аспекты религиозного активизма второй половины XIX – начала XX вв. раскрываются в татарской богословской мысли через призму взаимодействия прогресса и религии. Молодое поколение сторонников прогрессивных реформ концептуализировало прогресс как линейный путь, по которому развивались народы. Джадидизм, как новое общественное явление, тесно переплетенное с политикой, моралью, правом, практикой общественной жизни и осмысленное с позиций задач общественного прогресса, равенства и свободы, стал духовным ориентиром для прогрессивно настроенной мусульманской интеллигенции. В ходе индивидуальных поис-

ков приемлемых путей развития для своих народов интеллектуалы пересматривали приоритеты предыдущих поколений в стремлении к сочетанию исламской традиции с позитивными науками современности и тем, что они называли европейской цивилизацией. Однако эти попытки не увенчались успехом, и религии была отведена второстепенная роль. «Мусульманский коммунизм», являющийся в этом плане, в том числе, продолжением джадидитского политического реформаторства, а также процессы секуляризации привели мусульманскую общественность к вопросам о самоопределении мусульманских народов России, заменив религиозно-культурную идентичность новой национальной идентичностью.

Эволюция российской исламской теологии демонстрирует зависимость понимания и трактовки священных текстов от культурно-исторического и социального контекста. Татарское богословие Нового времени (с конца XVIII в.) развивалось в русле возвращения к Корану и Сунне. Были популярны суфийские интерпретации, связанные с очищением сердца и нравственностью. Период джадидизма оказался продолжением этих тенденций. На первый взгляд, в комментариях к исламским священным текстам сквозят довольно нехарактерные для ислама элементы – специфическая терминология прогресса, национализма, дозволения магических практик, музыки, «нечистых» лекарств с добавлением недозволенных для мусульман веществ. Однако, углубившись в вопрос, данный взгляд о несоответствии исламу оказывается не противоречащим истине. Корни подобных представлений лежат в произведениях имама Аль-Газали, Матуриди, или даже Абу Ханифы. Главным в комментариях периода джадидизма продолжает оставаться чистота единобожия (вероубеждение), однако вторым по значимости начинает играть опыт, опора на восприятие чувств, позволяющая встроиться в изменяющуюся социальную реальность.

Процесс постсоветской институционализации ислама в Татарстане осуществлялся в несколько этапов. Сегодня вполне естественная для первых лет религиозного обновления эйфория постепенно заменяется серьезными размышлениями о сущности того ислама, который соответствует истинным канонам и необходим мусульманам, в том числе, татарскому сообществу. На стадии продолжающегося развития находится и российское исламское образование. Мусульманские учебные заведения, особенно университеты, безусловно, призваны решать свою главную задачу – подготовку высокообразованных религиозных деятелей, однако очевидно, что

в современных условиях они не могут ограничиваться только этим, и одной из главных задач для них является подготовка мусульманской интеллигенции и богословов. В современном мусульманском обществе уже появляется прослойка интеллигенции, которая сможет нести объективную информацию об исламе и тем самым, если и не ликвидировать полностью, то, по крайней мере, сузить почву для распространения исламофобских настроений, поддерживать традиции толерантных отношений.

Современный этап возрождения религиозного активизма берет свое начало в 1980-х гг. и обусловлен новыми вызовами. Если в этот период наблюдается рост интереса к исламу при дефиците образованного мусульманского духовенства и соответствующей религиозной литературы, то уже в 1990-х гг. либерализация отношения к религии способствует наводнению книжного рынка разного рода религиозной литературой, а прибывающие из-за границы преподаватели, будучи далекими от традиций, сложившихся в мусульманской умме ТАССР, привносят свое мировоззрение. Отсутствие базового мусульманского образования и доверие к зарубежным единоверцам обусловили проникновение в местную мусульманскую среду отдельных радикальных трактовок ислама, включавших иногда упрощенные и тенденциозные толкования, а неформальный ислам часто выступал альтернативой официальному мусульманскому духовенству. Сложившаяся линия конфронтации в обществе – внутренних диссидентов и партийной номенклатуры – отчасти проявилась и в среде мусульманского духовенства, что порой приобретало крайние тенденции – в риторике некоторых общественных и религиозных деятелей были тесно переплетены религиозные и национальные элементы.

В условиях религиозного возрождения конца XX в. в Татарстане местные мусульманские приходы становятся центрами исламского активизма и играют важную роль не только в религиозной, но и социальной жизни мусульман. Примерами богослужебной, благотворительной и образовательной деятельности являются мечеть «Казан Нуры» и медресе «Шамиль», расположенные в Казани. На протяжении всего периода существования мечети и медресе растет количество посещающих и желающих совершить религиозные обряды поклонения (например, чтение намаза), обряды, затрагивающие семью и родственников (например, имянаречение ребенка, бракосочетание, проводы усопшего), а также изучать основы ислама. Неуклонно повышается потребность верующих в грамотном

исполнении мусульманских обрядов, развиваются новые формы благотворительной и социальной деятельности.

Росту исламского активизма во многом способствует деятельность конкретных имамов. Будучи религиозными деятелями низового уровня, имамы представляют собой своеобразный мусульманский «актив», служащий для верующих референтной группой, и могут рассматриваться как индикатор массовых настроений в исламском сообществе. Типологизация современных имамов Татарстана раскрывает трансформацию их роли в социальной структуре российского общества с учетом процессов секуляризации. На сегодняшний день социализация российских имамов всё больше определяется моделью формирования так называемых имамов-«специалистов», группу которых представляют выпускники созданных в постсоветский период российских мусульманских учебных заведений. Не исключено, что в ближайшем будущем данная модель претерпит существенные изменения, которые будут связаны прежде всего с изменением уровня религиозных потребностей и самодетельности общин, а также с качеством исламского образования, что позволит устранить общий недостаток современных имамов – низкий уровень владения арабским языком, являющийся деструктивной константой на фоне динамичных изменений в структуре и характеристиках постсоветского мусульманского «актива».

Религиозное возрождение невозможно представить без участия средств массовой информации. У истоков появления мусульманской прессы стояла татарская национальная элита, которая своей задачей видела не только просвещение народа, но и повышение общего уровня его культуры. Сегодня религиозная журналистика является отдельным самостоятельным направлением и имеет свои особенности. Часть таких изданий отличает закрытость, жёсткая модерация, дистанцированность авторов, нежелание работать с читателем (в том числе отсутствие обратной связи), формализм публикаций, тяжёлый стиль и язык, отсутствие стремления освещать «светские» темы, сосредоточенность на сугубо внутренних вопросах и проблемах. Анализ современных мусульманских СМИ показывает, что подавляющее большинство (59%) сайтов аффилированы с официальными духовными мусульманскими структурами и образовательными учреждениями. В то же время современные мусульманские медиа создают полноценные медиа-холдинги. Примером является издательский дом «Хузур» – «Спокойствие». Он представляет собой не только издание по выпуску богословской просветительской

и учебной литературы, но также включает интернет-радио «Азан», федеральный информационно-аналитический портал «Ислам сегодня» и единственное в России мусульманское телевидение «Хузур ТВ». Хорошую конкуренцию мусульманским медиа составляют мусульманские блогеры. Этот сектор имеет большие перспективы, поскольку ниша остается не до конца заполненной: на значительную русскоязычную аудиторию мусульман приходится небольшое количество блогеров, освещающих жизнь мусульманского сообщества.

Определенную роль в развитии религиозного активизма в татарском сообществе играет религиозное возрождение кряшенской общины. Будучи инструментальной, религиозная идентичность кряшен заложена в основы их внутреннего признания и самосознания. Религия остаётся одним из важнейших маркеров этнической идентичности кряшен, прослеживается прямая корреляция между кряшенским религиозным возрождением и активизацией этнического кряшенского потенциала данной субэтнической группы татарского народа. Особенностью кряшенского религиозного активизма является демаркация кряшен как от православных татар на основе уже сложившейся этнической идентичности, так и от русских через практику создания собственных храмов (приходов) с богослужениями на церковно-кряшенском языке.

Перспективы исламского активизма во многом определяются факторами его развития. Роль норм шариата, исламского образования, индустрии «халяль» в формировании и развитии потенциала исламского активизма неоспорима. В современном Татарстане нормы шариата применяются мусульманами ограниченно и избирательно с учетом многих факторов, в том числе региональной специфики. В конечном счете, речь идет о следовании не одному, а множеству «шариатов» как комплексам правил, объединенных приверженностью единому вероучению (декларируемому или фактическому) при различии набора норм, их содержания и толкования. Религиозная нормативно-регулятивная система превращается в разнообразные внутренние установления конкретных религиозных объединений (организаций, групп, течений), когда часть предписаний являются сходными, а часть – различаются. В целом поведение большинства верующих адекватно окружающей их социальной действительности и совпадает с поведением лиц других вероисповеданий и мировоззрений. Жесткость религиозных норм смягчается их выборочным применением верующими и реинтерпретацией современными религиозными деятелями. Тем самым в обществе достигается баланс

интересов и мирное сосуществование в противовес фундаменталистским и радикальным установкам отдельных индивидов и групп.

Масштабы распространения религиозного активизма среди мусульман, получающих профессиональное исламское образование, в значительной степени зависят от возраста. Сегодняшняя молодёжь, избравшая подобную траекторию, не всегда стремится связывать свое будущее с профессиональной деятельностью в религиозной сфере – сегмент реального активизма здесь составляет около 22%. Мусульмане среднего и старшего возраста проявляют большую ответственность и профессиональную заинтересованность, формируя сегмент реального активизма с долей в 34%. В свою очередь, пассивный конформизм распространен почти у 4/5 молодых учащихся исламских учебных заведений и только у 2/3 мусульман старшего и среднего поколения.

Качественные исследования свидетельствуют о положительном влиянии религиозной среды мусульманских учебных заведений на обучающихся – респонденты говорят о большем понимании и осознанности в следовании исламу в сравнении с периодом до поступления. В то же время тенденции «поступать в медресе по остаточному принципу», «нежелание работать по профессии» и «образование для себя» свидетельствуют о невысокой привлекательности религиозных учебных заведений для абитуриентов, об отсутствии четкого представления о профессии, связанной с религиозной сферой, и ее перспективах, что в конечном итоге значительно уменьшает роль исламского образования в мусульманском сообществе, в том числе, сказывается на подготовке региональных исламских священнослужителей.

Нельзя обойти и гендерные аспекты. Конструирование мусульманками своих жизненных стратегий во многом определяется их религиозным активизмом. Одни нацелены на всестороннее развитие, в том числе наряду со светским стремятся получить и религиозное образование, что помогает им расширить религиозные знания и применить их в своей жизненной практике, быть конкурентоспособными специалистами во всех жизненных сферах. Другие полностью посвящают себя семье и не видят противоречия между статусом домашней работницы и низкой оценкой этой роли в современном обществе. Мусульманки воспринимают домашнюю работу, уход за детьми и пожилыми родственниками как своё естественное предназначение, а профессиональную деятельность как дополнение к домашней работе, приносящее материальную выгоду и личностный

рост. Образованные, всесторонне развитые, активные верующие женщины имеют высокий потенциал в контексте перспектив развития религиозного активизма в Татарстане. Несмотря на стремления мусульманок к вовлечению во все сферы общественной деятельности, возникают некоторые трудности в профессиональной области. С одной стороны, это связано с препятствиями в трудоустройстве из-за внешнего вида мусульманок (хиджаб), дресс-кодом, режимом труда (нет возможности для выполнения религиозных практик) на некоторых предприятиях, с другой стороны, наличием семьи, которая является главной прерогативой для мусульманки.

Не только духовные и социальные аспекты развития исламского активизма отражают его особенности. Материальная сторона жизни мусульманского сообщества Татарстана представлена в развитии исламской инфраструктуры. Формирование халяль-индустрии является следствием смены экономической парадигмы и проявлением возрожденческого активизма. Благодаря включению данных процессов в социокультурную и экономическую жизнь мусульманского сообщества, у его представителей появляется возможность проявлять активность в особом сегменте экономики, отвечающем религиозным запросам. Развитие халяль-индустрии в Татарстане как фактора религиозного активизма обусловлено, с одной стороны, действиями представителей религиозного сообщества и властных структур, направленными на защиту и реализацию интересов уммы посредством институционализации сферы «халяль», с другой стороны, активным потреблением товаров «халяль» категории самими верующими.

Религиозный активизм может иметь различные формы проявления, а в отдельных случаях перерасти в деструктивные практики. В мусульманском сообществе Татарстана риски религиозного активизма связаны, прежде всего, с такими явлениями, рассмотренными в монографии, как радикальная среда, альтернативные формы образования и трансформационные процессы в этнорелигиозной идентичности мигрантов-мусульман.

Радикальное религиозное сознание представителей мусульманского сообщества формируется под влиянием целого ряда социального-психологических факторов как внутреннего, так и внешнего характера. Исследования ЦИИ АН РТ указывают, что индоктринация становилась вторичной по отношению к социально-психологической радикализации, которая изначально происходит под влиянием сложных жизненных ситуаций. Многие представители местной радикальной среды являются выходцами из нерелигиозных семей

и становились активными верующими уже в осознанном возрасте, нередко конфликтуя по этому поводу со своими родителями. Погружение в идеологию формировало дихотомичную картину мира и только усиливало дальнейший процесс радикализации, а последующее нарушение социальных связей окончательно способствовало «закреплению» радикального сознания. Специфические интерпретации некоторых положений ислама, в частности такдира (предопределения), конструировали особый тип религиозного сознания, облекающего собственный образ судьбы в фаталистическую форму. Совершенные действия, в том числе экстремистского и террористического характера, интерпретировались не как преступления, а как «испытание», «служение Аллаху» и даже «награда от Всевышнего», которые «предначертаны» божественным проведением.

Сегодняшнее стремление некоторых родителей-мусульман к обеспечению требований исламской религии в школьном пространстве является одной из форм религиозного активизма, способного привести к трансформации устоявшихся школьных практик в России. Ряд родителей-мусульман, в том числе в Республике Татарстан, не вполне удовлетворены условиями, которые предоставляются их детям в государственной школе, и некоторые предпочитают осуществлять воспитание ребенка в более исламизированной среде до тех пор, пока религиозные убеждения не обретут устойчивость. Родители обращаются к различным альтернативным образовательным формам, таким как перевод детей на семейное образование или обучение их на заочной форме, организация «семейных школ», обучение в частной мусульманской школе, онлайн образование. Подобные формы образования получают все большее распространение. В данном контексте религиозный активизм родителей-мусульман в сфере общего образования проявляется в виде особой «низовой» социальной инженерии: создании и апробации альтернативных методов и методик обучения в рамках существующего законодательного регулирования. Однако в большинстве случаев это не всегда приводит к положительным результатам, о чем свидетельствуют невысокие оценки, которые получают дети и подростки на экзаменационных испытаниях.

Другим рискогенным фактором становятся миграционные процессы, которые сказываются на местном мусульманском сообществе. Проживая в Татарстане, мигранты-мусульмане продолжают вести религиозную жизнь, и проявление религиозности у различных национальностей происходит по-разному. Процессы трансформации

этнорелигиозной идентичности мигрантов-мусульман во многом определяют риски религиозного активизма в региональном мусульманском сообществе. Анализ вторичных данных показал высокую религиозность выходцев из Таджикистана, в сочетании с низкой актуализацией этнической составляющей. Свойственное выходцам из Узбекистана менее активное посещение мечети по сравнению с таджикскими мигрантами с большой вероятностью предполагает ограничение практик частной сферой, а также развитие процессов индивидуализации религиозности в их сообществе. Высокий уровень внутригрупповой сплоченности азербайджанцев на фоне мощной актуализации этнического компонента и успешной интеграции в принимающее общество позволяют воспринимать их вероисповедание в качестве этнокультурного компонента.

Полученные выводы и заключения свидетельствуют о большом потенциале изучения религиозного активизма в мусульманском сообществе Татарстана, запросе на дальнейшие междисциплинарные исследования данного феномена, что позволит разработать прогностическую модель социокультурных трансформаций в регионе.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Валиуллин Камиль Хамзович, научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: kamil.kazan@rambler.ru

Галиева Гузель Илгизовна, кандидат социологических наук, заведующая отделом «Центр мониторинга межнациональных и межконфессиональных отношений в РТ» ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: guzaka@mail.ru

Гафиятуллина Ильмира Рашатовна, научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: gafiyatulla13@gmail.com

Гибадуллин Рустам Марсельевич, кандидат исторических наук, доцент. Для связи с автором: gustahmgib@gmail.com

Гибадуллина Миляуша Рустамовна, научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: g.milya@mail.ru

Гильмутдинов Данияр Рустамович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: ascoldan@gmail.com

Денисов Андрей Евгеньевич, кандидат политических наук, научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: count-denisov@yandex.ru

Закиров Айдар Азатович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: aydarzak1@yandex.ru

Касимова Анастасия Валериановна, научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: kasimova.nastia@yandex.ru

Кусанова Динара Сырынбетовна, младший научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: dinaradinaria@mail.ru

Липатова Татьяна Николаевна, кандидат социологических наук, старший научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: talipatova@yandex.ru

Мухаметзарипов Ильшат Амирович, кандидат исторических наук, заместитель директора ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: muhametzaripov@mail.ru

Мухаметшин Рафик Мухаметшович, доктор политических наук, профессор, ректор Российского исламского института, действительный член Академии наук Республики Татарстан. Для связи с автором: rafikm@mail.ru

Набиулин Ислам Ринатович, младший научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: islamnab@mail.ru

Насибуллов Камиль Исакович, кандидат психологических наук, старший научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: rtkamil@bk.ru

Нуруллина Роза Вагизовна, кандидат социологических наук, ведущий научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Набережные Челны). Для связи с автором: ernuru@yandex.ru

Патеев Ринат Фаикович, кандидат политических наук, начальник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: pateev@bk.ru

Рогатин Владимир Николаевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: blaide@rambler.ru

Шерстобоев Владислав Владимирович, кандидат социологических наук, старший научный сотрудник ОСП «Центр исламоведческих исследований» Академии наук Республики Татарстан (г. Казань). Для связи с автором: vladislav.scherstoboev@yandex.ru

Яруллин Руслан Фаридович, студент кафедры религиоведения Казанского (Приволжского) федерального университета. Для связи с автором: kit.kit@list.ru

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

**ИСЛАМ И РЕЛИГИОЗНЫЙ АКТИВИЗМ
В РЕСПУБЛИКЕ ТАТАРСТАН**

Коллективная монография

Подписано в печать 03.03.2021.
Формат 60x84 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная.
Гарнитура «Times New Roman». Усл. печ. л. 26,04.
Тираж 150 экз. Заказ №28/1.

Издательство Академии наук РТ.
420111, г. Казань, ул. Баумана, 20.
Тел./факс: (843) 292-49-14
e-mail: izdat.anrt@yandex.ru

Отпечатано в ООО «Фолиант»
420111 г. Казань, ул. Профсоюзная, д. 17в
