



РОССИЙСКИЙ ИСЛАМ В ТРАНСФОРМАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ СОВРЕМЕННОСТИ: новые вызовы и тенденции развития в XXI веке

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева
Уфимского научного центра Российской академии наук

**Российский ислам
в трансформационных процессах
современности: новые вызовы
и тенденции развития
в XXI веке**

Уфа
«Диалог»
2017

УДК 297.1

ББК 86.38

Р36

Печатается по решению Ученого совета ИЭИ УНЦ РАН

Редакционная коллегия:

А.Г. Баимов, Т.М. Надыршин, Р.Р. Садиков,
А.И. Тузбеков, З.Р. Хабибуллина (отв. редактор)

Р 36 Российский ислам в трансформационных процессах современности: новые вызовы и тенденции развития в XXI веке. Сборник научных статей / отв. ред. З.Р. Хабибуллина. – Уфа: Диалог, 2017. – 280 с.

Islam in Russia during today's transformation processes: New challenges and development trends in the 21st century / edited by Z.R. Khabibullina. – Ufa: Dialog, 2017. – 280 p.

ISBN 978-5-94524-196-1

Сборник посвящен вопросам функционирования ислама в современной России. Авторы статей рассматривают актуальные проблемы мусульманского сообщества в условиях политических, социально-экономических и культурных трансформаций на рубеже XX–XXI веков: взаимодействие ислама и государства в поликонфессиональном обществе, мусульман с представителями других конфессий, внутриисламские процессы, вопросы профилактики радикализма и экстремизма в религиозной среде, особенности религиозной идентичности мусульманских народов, влияния мигрантов на религиозный баланс в обществе, проблемы религиозного образования, отражение ислама в СМИ и др.

Книга адресована специалистам-религиоведам, исламоведам, историкам, этнографам, социологам, политологам, а также всем, кто интересуется историей и современным состоянием мусульманской общины в России.

УДК 297 .1

ББК 86.38

ISBN 978-5-94524-196-1

© Коллектив авторов, 2017

© ИЭИ УНЦ РАН, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	7
<i>Амелин В.В., Денисов Д.Н., Моргунов К.А.</i>	
МИГРАНТЫ И ИСЛАМ В ОРЕНБУРЖЬЕ.....	9
<i>Ахунов А.М.</i>	
ХАДЖ У ТАТАР: ОТ ПРОШЛОГО – К НАСТОЯЩЕМУ.....	16
<i>Баимов А.Г.</i>	
ИСЛАМ И АРМИЯ В РОССИИ.....	26
<i>Баймалдина С.М.</i>	
ПРОФИЛАКТИКА ЭКСТРЕМИЗМА И ТЕРРОРИЗМА УГОЛОВНО- ПРАВОВЫМИ МЕРАМИ В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН.....	38
<i>Bekkin Renat</i>	
THE MUFTIATES AND THE STATE IN THE SOVIET TIME: THE EVOLUTION OF RELATIONSHIP.....	54
<i>Белоруссова С.Ю.</i>	
ЮЖНАЯ ГРУППА НАГАЙБАКОВ: МЕЖДУ ПРАВОСЛАВИЕМ И ИСЛАМОМ.....	76
<i>Булатов А.А.</i>	
РАЗВИТИЕ ИСЛАМА В НОВЫХ РЕАЛИЯХ ПОЛИТИКО- ТЕРРИТОРИАЛЬНОГО ИЗМЕНЕНИЯ СТАТУСА КРЫМА.....	92
<i>Буранчин А.М.</i>	
ИСЛАМСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ БАШКИРСКОМ ОБЩЕСТВЕ: ИСТОКИ, СОДЕРЖАНИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ.....	98
<i>Гибадуллин Р.М.</i>	
ИЗУЧЕНИЕ И ПРЕОДОЛЕНИЕ АНТИИСЛАМСКИХ СТЕРЕОТИПОВ В СОВРЕМЕННЫХ СМИ КАК ПРОБЛЕМА ПРОФИЛАКТИКИ ЭКСТРЕМИЗМА.....	120
<i>Исхаков Р.Л.</i>	
ИСЛАМ В ФЕДЕРАЛЬНОМ СПИСКЕ ЭКСТРЕМИСТСКИХ МАТЕРИАЛОВ: ИЗ ОПЫТА ЛОНГИТЮДНОГО МОНИТОРИНГА.....	130
<i>Касимов Р.Н., Поздеев И.Л.</i>	
МУСУЛЬМАНСКИЕ ОБЩИНЫ УДМУРТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ: ОПЫТ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ С МИГРАНТАМИ.....	146
<i>Кузина Н.В.</i>	
СЕМАНТИКА И КОНТЕКСТ ЛЕКСЕМ «ИСЛАМ» И «МУСУЛЬМАНИН» В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ	

ОФИЦИАЛЬНОМ ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ И В АКТУАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ (анализ федеральных СМИ, новостных агрегаторов, запросов пользователей сети Интернет).....	155
Лойко Л.М.	
РОЛЬ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ФАКТОРА В ПЕРИОД СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ (по материалам экспедиционных исследований у некоторых групп татар Волго-Уральского региона: в Татарстане, Марий Эл, Нижегородской и Пермской областях, 2004–2008 гг.).....	168
Магомедова З.А.	
ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ РОЛЬ ШЕЙХОВ НАКШБАНДИЙСКОГО ТАРИКАТА В ДАГЕСТАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ XVIII–XIX вв.....	183
Мишуцков А.А.	
РОЛЬ ВОСКРЕСНЫХ ШКОЛ И ЛЕТНИХ ЛАГЕРЕЙ ПРИ МЕЧЕТЕЯХ В ДУХОВНОМ ВОСПИТАНИИ МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ ОРЕНБУРЖЬЯ.....	196
Надырин Т.М.	
ИСЛАМ И ШКОЛА В РОССИИ: ГРАНИЦЫ СВЕТСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО.....	208
Нуруллина Р.В.	
СОЦИАЛЬНЫЙ АВТОРИТЕТ В ИСЛАМЕ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА.....	217
Сызранов А.В.	
РОССИЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО И МУСУЛЬМАНСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ ПОВОЛЖЬЯ В КОНЦЕ XX – начале XXI вв.....	227
Хабибуллина З.Р.	
ПАЛОМНИЧЕСТВО (ХАДЖ) В СИСТЕМЕ МЕЖДУНАРОДНЫХ СВЯЗЕЙ МУСУЛЬМАНСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ РОССИИ.....	242
Чермухамбетов Е.Н.	
ПРОЦЕСС ВОЗРОЖДЕНИЯ ИСЛАМА И ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В НЕЗАВИСИМОМ КАЗАХСТАНЕ.....	252
Yakupov Rif	
THEOLOGY AS A DOMAIN OF SCIENCE AND THE EDUCATIONAL SUBJECT: HISTORICAL, CULTURAL AND SCIENCE-STUDY ANALYSIS.....	263
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	278

CONTENTS

PREFACE.....	7
V.V. Amelin, D.N. Denisov, K.A. Morgunov	
MIGRANTS AND ISLAM IN THE ORENBURG REGION.....	9
A.M. Akhunov	
THE HAJJ AMONG TATARS: FROM THE PAST TO THE PRESENT.....	16
A.G. Baimov	
ISLAM AND THE RUSSIAN ARMY.....	26
S.M. Baymoldina	
PREVENTING EXTREMISM AND TERRORISM THROUGH THE USE OF CRIMINAL LEGAL MEASURES IN THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN.....	38
R.I. Bekkin	
THE MUFTIATES AND THE STATE IN THE SOVIET TIME: THE EVOLUTION OF RELATIONSHIP.....	54
S.Yu. Belorussova	
THE SOUTHERN GROUP OF NAGAIBAKS: BETWEEN THE ORTHODOXY AND ISLAM.....	76
A.A. Bulatov	
THE DEVELOPMENT OF ISLAM UNDER NEW REALITIES OF CHANGING THE POLITICAL AND TERRITORIAL STATUS OF CRIMEA.....	92
A.M. Buranchin	
ISLAMIC IDENTITY IN THE MODERN RUSSIAN SOCIETY: SOURCES, CONTENTS, PROSPECTS.....	98
R.M. Gibadullin	
RESEARCH AND TRANSCENDENCE OF ANTI-ISLAMIC STEREOTYPES IN MODERN MASS MEDIA AS AN ISSUE OF PREVENTING EXTREMISM.....	120
R.L. Iskhakov	
ISLAM IN THE FEDERAL LIST OF EXTREMIST MATERIALS: FROM THE EXPERIENCE OF THE LONGITUDINAL MONITORING SURVEY.....	130
R.N. Kasimov, I.L. Pozdeev	
MUSLIM COMMUNITIES IN THE UDMURT REPUBLIC: THE EXPERIENCE OF INTERCULTURAL COMMUNICATIONS WITH MIGRANTS.....	146

N.V. Kuzina	
SEMANTICS AND CONTEXTS OF THE LEXEMES ISLAM AND MUSLIM IN THE MODERN-DAY RUSSIAN OFFICIAL IN FORMATION SPACE AND IN CURRENT PUBLIC AWARENESS (analysis of federal mass media, news aggregators, user queries to the Internet).....	155
L.M. Loyko	
THE ROLE OF THE ETHNO-RELIGIOUS FACTOR DURING SOCIAL TRANSFORMATIONS (according to the materials of expedition investigations among some groups of Tatars in the Volga-Ural Region: Tatarstan, Mari El Republic, Nizhny Novgorod and Perm Oblasts, 2004–2008).....	168
Z.A. Magomedova	
THE PUBLIC AND POLITICAL ROLE OF NAQSHBANDI TARIQAH SHAYKHS IN THE DAGHESTANIAN SOCIETY OF THE 18th AND 19th CENTURIES.....	183
A.A. Mishuchkov	
THE ROLE OF MOSQUE SUNDAY SCHOOLS AND SUMMER CAMPS IN YOUTH SPIRITUAL EDUCATION OF THE ORENBURG REGION.....	196
T.M. Nadyrshin	
ISLAM AND SCHOOL IN RUSSIA: THE BORDERS BETWEEN SECULAR AND RELIGIOUS SPHERES.....	208
R.V. Nurullina	
SOCIAL PRESTIGE IN ISLAM UNDER CONDITIONS OF THE MODERN RUSSIAN SOCIETY.....	217
A.V. Syzranov	
THE RUSSIAN STATE AND MUSLIM ORGANIZATIONS OF THE VOLGA REGION IN THE LATE 20th AND EARLY 21st CENTURIES.....	227
Z.R. Khabibullina	
THE PILGRIMAGE (HAJJ) IN TERMS OF INTERNATIONAL RELATIONS OF MUSLIM ORGANIZATIONS IN RUSSIA.....	242
E.N. Chermukhambetov	
THE REGENERATION OF ISLAM AND FORMATION OF THE RELIGIOUS IDENTITY IN INDEPENDENT KAZAKHSTAN.....	252
R.I. Yakupov	
THEOLOGY AS A DOMAIN OF SCIENCE AND THE EDUCATIONAL SUBJECT: HISTORICAL, CULTURAL AND SCIENCE-STUDY ANALYSIS.....	263
INFORMATION ABOUT AUTHORS.....	278

ПРЕДИСЛОВИЕ

В современном мире, в том числе и в России, ощущается рост научного и общественного интереса к исламской проблематике, продиктованный реалиями современности, ростом роли религии в обществе, конфликтности, экстремизма и терроризма в религиозной среде. Актуальным является недостаток объективной и достоверной информации, обусловленный нехваткой теоретических и экспериментальных исследований, научных данных и сведений, особенно в региональном измерении.

Предмет рассмотрения данной книги – ислам в России. Представленные в ней статьи отражают историю и современную ситуацию в исламском сообществе, сложившуюся во многих регионах страны с мусульманским населением – в Республике Башкортостан, Республике Татарстан, Республике Дагестан, Республике Марий Эл, Удмуртской Республике, Астраханской, Нижегородской, Пермской, Самарской, Саратовской, Оренбургской, Челябинской областях, а также в Крыму и Казахстане. Одна из главных особенностей ислама в России заключается в том, что он является важным этнообразующим фактором и компонентом национальной культуры народов, традиционно исповедующих эту религию.

Предлагаемый вниманию читателей сборник – результат совместной работы исследователей, занимающихся изучением религиозной сферы общества в целом и ислама в частности, на территории России и в соседних государствах.

Авторами книги являются сотрудники научных организаций: Астраханского государственного университета, Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева (Республика Казахстан, г. Астана), Института истории и археологии Уральского отделения РАН (г. Екатеринбург), Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (г. Махачкала), Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН, Казанского (Приволжского) федерального университета, Крымского научного центра исламоведения (г. Симферополь), Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Оренбургского государственного университета, Российской медицинской академии непрерывного профессионального образования (г. Москва), Российского этнографического музея (г. Санкт-Петербург), Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения РАН (г. Ижевск), Уральского федерального университета

им. первого Президента России Б.Н. Ельцина (г. Екатеринбург), Центра гуманитарных исследований Министерства культуры Республики Башкортостан (г. Уфа), Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан (г. Казань).

В сборник также вошли статьи сотрудников религиозных учебных заведений – Российского исламского университета Центрального духовного управления России и Оренбургской Духовной семинарии, в которых авторы отразили позиции и деятельность своих организаций по развитию мусульманского образования, воспитанию молодежи, жизни мусульман в условиях этноконфессионального многообразия российского общества.

На основе обширного эмпирического материала с привлечением различных источников исследователи анализируют такие проблемы, как исламский фактор миграционных процессов в регионах России; причины и риски распространения радикальных идеологий, меры профилактики экстремизма и терроризма на государственном и международном уровне; взаимодействие государства, ислама и общества в современной России; институциональная история российского ислама; религиозное лидерство; особенности религиозной самоидентификации и мотивации мусульманских народов; место религии в светском обществе и вопросы реализации религиозных практик; образ ислама в СМИ; религиозное образование и воспитание.

Вопросы, обсуждаемые в сборнике, актуальны и часто остро дискуссионны. Поэтому вполне закономерно, что авторы придерживаются разных подходов, порой несовпадающих трактовок одних и тех же понятий. Редколлегия изначально не ставила своей целью свести все к единообразию, поэтому в книге представлены разные точки зрения на процессы, развивающиеся в современном российском исламе. Несмотря на разнообразие сфер научных интересов, методологических подходов, подобное объединение исследователей в рамках совместного издания свидетельствует, на наш взгляд, об общности религиоведческих и исламоведческих исследований в стране.

В книге представлен лишь небольшой круг проблем, касающихся мусульманского сообщества в России, и они, безусловно, требуют дальнейшего комплексного изучения и обсуждения на дискуссионных и экспертных площадках.

З.Р. Хабибуллина

**Амелин В.В., Денисов Д.Н., Моргунов К.А.
V.V. Amelin, D.N. Denisov, K.A. Morgunov**

МИГРАНТЫ И ИСЛАМ В ОРЕНБУРЖЬЕ¹

MIGRANTS AND ISLAM IN THE ORENBURG REGION

Аннотация: В статье, основываясь на данных проведенного в сентябре 2017 г. социологического исследования, представлены данные о религиозной принадлежности и уровне религиозности мигрантов, прибывших в Оренбургскую область из Узбекистана, Таджикистана, Азербайджана и Казахстана. В ходе социологического исследования также было изучено общественное мнение по поводу существования реальной опасности роста религиозного экстремизма в связи с приездом в Российскую Федерацию трудовых мигрантов из Центральной Азии и Азербайджана, а также выявлены причины и факторы, способствующие религиозной радикализации части мигрантского сообщества.

Ключевые слова: мигранты, ислам, религиозная радикализация, религиозный экстремизм, межконфессиональные отношения.

Abstract: In the article, based on the data of a sociological survey conducted in September 2017, data are presented on the religious affiliation and level of religiosity of migrants who arrived in the Orenburg Region from Uzbekistan, Tajikistan, Azerbaijan and Kazakhstan. In the course of the sociological survey, public opinion was also studied about the existence of a real danger of growing religious extremism in connection with the arrival of labor migrants from Central Asia and Azerbaijan to the Russian Federation, as well as the causes and factors contributing to the religious radicalization of part of the migrant community.

Keywords: migrants, Islam, religious radicalization, religious extremism, inter-confessional relations.

Миграционные потоки через Оренбургский участок российско-казахстанской границы из стран Центральной Азии не ослабевают. За 9 месяцев 2017 г. через пункты пропуска пограничного контроля на Оренбургском участке российско-казахстанской государственной границы проследовало 2,2 млн иностранных граждан и лиц без гражданства. На территорию Оренбургской области прибыли и поставлены на миграционный учет 92,8 тыс. иностранных граждан и лиц без гражданства. Основная масса «новожителей», прибывающих в область из Узбекистана (39,8 тыс.), Таджикистана (16,4 тыс.), Азербайджана (4,2 тыс.) и Казахстана (14,7 тыс.), исповедуют ислам.

Этим обусловлена актуальность изучения культурных факторов

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ и Правительством Оренбургской области научного проекта № 17-13-56001 е(п).

интеграции и возможной религиозной радикализации мигрантов, прибывающих на территорию Оренбургской области, а также уровня толерантности населения региона к мигрантам из Центральной Азии и Азербайджана.

Проблемы миграции, в том числе социальной адаптации мигрантов, достаточно хорошо представлены в исследованиях В.В. Амелина, Э.М. Виноградовой, Г.В. Шешуковой [1]. Однако проблемы религиозной радикализации представителей мигрантского сообщества отдельно никогда не рассматривались.

Этим обусловлено то, что в сентябре 2017 г. в рамках проекта «Социальный облик мигрантов: факторы культурной интеграции и религиозной радикализации» было организовано проведение социологического исследования, позволившего выявить позитивные практики адаптации и интеграции мигрантов в оренбургский социум, а также причины и факторы, способствующие религиозной радикализации части мигрантского сообщества.

Выборка исследования – квотная, пропорциональная (по полу, возрасту, образованию (население области), национальности и по месту проживания). Погрешность в пределах нормы (3,4 %). Объем выборки – 502 респондента, в том числе жители области – 354 чел. (г. Оренбург, Орск, Соль-Илецк, Акбулақ, Илекский район), мигранты – 148 человек (включая 12 школьников, детей мигрантов), 33 эксперта (в том числе 11 имамов).

Необходимость осуществления исследований в этой сфере продиктована изменениями в этноконфессиональной ситуации региона под влиянием миграционных процессов. Издавна проживающие в Оренбургской области народы в своем межнациональном общении накопили значительный потенциал межкультурного взаимодействия в духе толерантности. Вместе с тем сегодня они сталкиваются с новожителями – таджиками, узбеками, киргизами, турками-месхетинцами, азербайджанцами и другими, менталитет и культурно-бытовые особенности которых оказались не-привычными для коренных жителей.

Автономность образа жизни, специфика трудовой деятельности мигрантов не могли не породить интолерантности по отношению к ним. К этому следует добавить, что в последние годы мигранты активно подвергаются идеологической обработке со стороны вербовщиков, представляющих радикальные религиозные организации, в частности запрещенные на территории страны.

Результаты социологического исследования свидетельствуют о том, что направления в исламе, с которыми идентифицируют себя мигранты, приехавшие в Оренбуржье, различны: шииты – 22 %;

сунниты – 31,6 %; суфии – 3,6 %; другое – 6,6 % (отказались от ответа – 12,5 %, затруднились с ответом – 22,7 %).

Посещение мигрантами религиозных служб в мечети у себя на родине распределилось следующим образом: чаще одного раза в неделю – 18 %; один раз в неделю (на пятничную молитву) – 16 %; во время крупных праздников – 32 %; очень редко – 9 %; вообще не посещали – 18 %.

Итак, 34 % мигрантов регулярно посещали мечеть на родине, 32 % – только по большим праздникам, вообще не посещали – 18 %.

Исследователей интересовало как посещают мигранты мечети в Оренбуржье и периодичность. Посещают религиозные службы мечети (в общине) в Оренбургской области: чаще одного раза в неделю – 11 %; один раз в неделю (пятничную молитву) – 17 %; во время крупных праздников – 32 %; очень редко – 8 %; вообще не посещают – 26 %.

Следовательно, 28 % мигрантов регулярно посещают мечеть, находясь в Оренбургской области, 40 % – очень редко или только по большим праздникам, вообще не посещают – 26 %.

Таким образом, после переезда в Оренбургскую область трудовые мигранты стали реже посещать мечеть. Если с разной степенью интенсивности посещали мечети на родине 75 % мигрантов, то в Оренбургской области посещают мечети 68 % мигрантов, что всего на 7 % меньше. Но в целом мигранты, переехав в Оренбургскую область, сохраняют свои религиозные практики.

В современных условиях возрастает опасность религиозной радикализации некоторых представителей мигрантского сообщества. Это подтверждают и опрошенные эксперты.

К примеру, 50 % экспертов полагают, что существует реальная опасность роста религиозного экстремизма в связи с приездом в Российскую Федерацию трудовых мигрантов из Центральной Азии и Азербайджана. 41 % экспертов полагают, что не существует реальной опасности роста религиозного экстремизма в связи с приездом в Россию трудовых мигрантов из Центральной Азии и Азербайджана.

В целом динамика по оценке жителями области межконфессиональных отношений 2009–2017 гг. такова: отношения между представителями христианства и ислама оценивали как хорошие в 2009 г. 68 % жителей области, в 2017 г. – 58 %. Некоторую напряженность в отношениях между представителями христианства и ислама отметили: в 2009 г. – 18 %, а в 2017 г. – 23 % жителей, наличие конфликтов отметили 0,4% в 2009 г. и 2 % в 2017 г. 74 % имамов отношения между представителями ислама и христианства

охарактеризовали, как хорошие, а 27 % – указали на некоторую напряженность в отношениях между представителями христианства и ислама в нашей области. Эти результаты по опросу населения и экспертов свидетельствуют о том, что хоть и небольшой, но потенциал для конфликтов между представителями христианства и ислама в нашей области есть. Напряженность, которую отмечают четверть жителей и экспертов, может породить локальные конфликты в межконфессиональных отношениях. А они, безусловно, повлияют на конфессиональную ситуацию в регионе. Таким образом, напряженность и конфликты в межконфессиональных отношениях отметили 25 % жителей, что на 7 % выше, чем в 2009 г.

Какова динамика в готовности населения области принять участие в межконфессиональных конфликтах? Готовы были лично принять участие в открытых столкновениях на стороне людей своей конфессии, если бы оказались втянутыми в межконфессиональный конфликт: в 2008 г. – 12 %, в 2009 г. – 13 %, в 2017 г. – 13 % жителей области. Не готовы были лично принять участие в открытых столкновениях на стороне людей своей конфессии: в 2008 г. – 75 %, в 2009 г. – 74 %, в 2017 г. – 78 % жителей области.

Конфликтный потенциал в межконфессиональных отношениях за 8 лет практически не изменился, и продолжает оставаться невысоким. Однако и такой небольшой конфликтный потенциал все же может проявиться при определенных обстоятельствах.

А какова готовность мигрантов из Центральной Азии и Азербайджана принять участие в межконфессиональных конфликтах, если таковые будут? 26 % мигрантов из Центральной Азии и Азербайджана готовы лично принять участие в открытых столкновениях на стороне людей своей конфессии, если бы оказались втянутыми в межконфессиональный конфликт. 65 % – не готовы участвовать в таком конфликте, 9 % затруднились с ответом.

По сравнению с жителями области среди мигрантов в 2 раза больше тех, кто готов принять участие в конфликте на стороне представителей своей конфессии. А это серьезный фактор радикализации действий мигрантов при определенных обстоятельствах.

Мигранты считают, что открытые столкновения между представителями разных религий на территории Оренбургской области: вряд ли возможны – 61 %; такие столкновения возможны при определенных обстоятельствах – 12 %; город (район) уже стоит на пороге таких столкновений – 1 %; такие действия в принципе не реальны – 9 %; затруднились ответить – 13 %.

Если возникнут конфликты внутри землячества, мигранты обращаются за посредничеством для их разрешения: к официальным

служителям местных мечетей – 9 %; к неофициальным имамам своей национальности – 2 %; к тем и к другим священнослужителям независимо от их национальности – 1 %; к своим землякам – 17 %; будут разрешать конфликты самостоятельно – 15 %.

Кого выбирают мигранты в качестве посредников для разрешения конфликтов? К имамам обращаются только 12 % мигрантов, к своим землякам еще 17 %, к представителям правоохранительных органов – 36 %.

Особую опасность представляют конфликты внутри землячества, в частности между сторонниками традиционного ислама и радикального.

В качестве экспертов были опрошены имамы. Способы разрешения конфликтов внутри мигрантского сообщества в оценке имамов следующие: 55 % имамов ничего не знают о таких конфликтах; 18 % полагают, что мигранты обращаются к имамам; 9 % полагают, что мигранты обращаются к представителям правоохранительных органов. Готовы лично принять участие в качестве посредника в разрешении конфликта между представителями разных направлений ислама – 72 % имамов.

82 % имамов полагают, что права мигрантов соблюдаются или скорее соблюдаются. Отношение экспертов к проблеме нарушения прав мигрантов: 59 % экспертов полагают, что права мигрантов соблюдаются; 27 % экспертов полагают, что права мигрантов не соблюдаются.

Субъекты нарушения прав мигрантов в оценке экспертов: представители органов власти – 27 %; представители местного населения – 14 %; представители землячества – 9 %; работодатели – 82 %; никто не нарушает права мигрантов – 9 %.

Отношение имамов к проблеме нарушения прав мигрантов: права скорее соблюдаются – 73 % имамов; права скорее не соблюдаются – 9 % имамов; затруднились ответить 18 % имамов.

Конфликтный потенциал в отношениях между представителями разных религий на территории Оренбургской области в оценке экспертов следующий: 55 % экспертов полагают, что открытые столкновения между представителями разных религий на территории Оренбургской области в ближайшее время возможны. Следовательно, реальный потенциал межконфессиональных конфликтов, которые могут породить радикальные действия, выше, чем предполагают жители области и сами мигранты, 26 % которых уже готовы принять участие в таких конфликтах на стороне представителей своей конфессии. На радикализацию поведения мигрантов-мусульман влияют и внешнеполитические факторы.

В частности, участие России в гражданской войне в Сирии.

Выяснялся уровень интереса мигрантов к современным событиям в Сирии: 30 % мигрантов интересуются информацией о событиях в Сирии, 65 % мигрантов не интересуются или скорее не интересуются информацией о событиях в Сирии. Несмотря на то, что только 30 % опрошенных интересуются событиями в Сирии, 51 % одобряет политику России в Сирии. 7 % не одобряют политику России в Сирии. Следовательно, на самом деле интересуются событиями в Сирии не менее 60 % мигрантов, а не 30 %, по их собственному признанию. 7% мигрантов, которые не одобряют политику России в Сирии, вполне могут стать объектом вербовки со стороны радикальных организаций, в том числе и в Интернете. Кроме того, 41 % опрошенных ушли от ответа на вопрос об оценке политики России в Сирии. Среди них также могут быть те, кто не согласен с политикой России в Сирии.

«Исламское государство» (ИГ, ИГИЛ, ДАИШ – запрещенное в России), по мнению мигрантов из Центральной Азии и Азербайджана: представляет угрозу миру, так полагают – 51 %; не представляет угрозы – 15 %; угроза преувеличена СМИ – 1 %. Таким образом, 16 % мигрантов из Центральной Азии и Азербайджана, проживающих в области, полагают, что «исламское государство» не представляет угрозы миру. Эти мигранты также могут стать объектом мобилизации со стороны радикальных организаций (в том числе и ИГИЛ). Следовательно, отношение части мигрантов к оценке ИГИЛ – также фактор радикализации их поведения в регионе.

Напомним, что по данным этого опроса 45 % экспертов, 45 % имамов, 75 % жителей области предлагают государству ограничивать приток мигрантов из Центральной Азии и Азербайджана в область. Одна из причин такой позиции населения заключается в том, что, по мнению 65 % жителей области, мигранты могут быть носителями радикальных течений ислама. Остальные причины мигрантофобии мы рассмотрели в нашем исследовании.

50 % экспертов полагают, что существует реальная опасность роста религиозного экстремизма в связи с приездом в Россию трудовых мигрантов из Центральной Азии и Азербайджана.

41 % экспертов полагают, что не существует реальной опасности роста религиозного экстремизма в связи с приездом в Россию трудовых мигрантов из Центральной Азии и Азербайджана.

Позиция экспертов обосновывается в их предложениях по совершенствованию миграционного законодательства, которое будет предотвращать проникновение в Россию представителей радикаль-

ного ислама в частности, именно поэтому 81 % экспертов выступили против массового вывода из «черных списков» тех мигрантов, которые ранее имели административные нарушения в России.

Список источников и литературы

1. См., например: Амелин В.В. Мигранты в Оренбуржье: проблемы социальной адаптации. – Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2002. – 164 с.; Он же. Беженцы – переселенцы в Оренбуржье // Жизнь национальностей Оренбуржья. – 1996. – № 2; Он же. Миграционные процессы в Оренбуржье и проблемы социальной адаптации мигрантов на селе // Социальное образование, социальная работа на селе: материалы межвузовской научно-практической конференции. – Оренбург: Изд. Центр ОГАУ, 2001. – С. 34–42; Он же. Проблемы миграции населения и этнополитические процессы в приграничном регионе (социальный аспект) // Государственное и муниципальное управление: ученые записки Института управления ОГАУ. – Оренбург: Изд. центр ОГАУ, 2002. – С. 19–24; Он же. Иммигранты в Оренбуржье: сегрегация или интеграция? // Диалог культур: евразийский опыт и региональная специфика: материалы международного научно-практического семинара. – Оренбург: ИПКГОУ ОГУ, 2009. – С. 12–17; Амелин В.В., Виноградова Э.М. Оренбуржье в системе региональных интересов России: реальность и представления граждан в зеркале этносоциологии – М.: Цимо, 1998. – 351 с.; Виноградова Э.М. Тенденции развития межэтнических и этноконфессиональных отношений приграничного города Орска. – Орск: ООО «Агентство «Пресса», 2013. – 60 с.; Шешукова Г.В. Проблемы миграционной политики в зеркале общественного мнения // Евразийский перекресток. Сборник материалов научно-практических мероприятий. Выпуск третий. – Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2015. – С. 12–21; Шешукова Г.В., Телякаева А.Ф. Проблемы и перспективы межнациональных отношений в Оренбургской области: социологический анализ // Этносоциум и межнациональная культура. – 2012. – № 4 (46). – С. 151–156.

**Ахунов А.М.
A.M. Akhunov**

ХАДЖ У ТАТАР: ОТ ПРОШЛОГО – К НАСТОЯЩЕМУ

THE HAJJ AMONG TATARS: FROM THE PAST TO THE PRESENT

Аннотация: Актуальность исследуемой проблемы обусловлена возрастианием значения религиозного фактора в социально-политической и религиозно-культурной жизни глобального сообщества и России в XXI в. Цель статьи заключается в выявлении и анализе тенденций развития у татар такого религиозного института, как хадж в период XI–XXI вв. Ведущим подходом к исследованию данной проблемы является историко-сравнительный метод: в ретроспективном плане рассматривается становление этого института, существование в условиях различных общественно-экономических формаций, особый акцент делается на постсоветский период. Уделяется внимание вопросам организации хаджа: разработке маршрутов и различных программ, факторам, влияющим на стоимость путевки в хадж, и др. Материалы статьи могут быть полезны в исследованиях институциональной истории российского ислама, а также в современных общественных дискуссиях о месте религии в светском пространстве, а также при формировании научно-методической и нормативно-правовой базы для совершенствования государственной вероисповедной политики.

Ключевые слова: хадж, волжские булгары, взаимосвязи между Поволжьем и Арабским Востоком, ислам в Татарстане, Духовное управление мусульман Татарстана.

Abstract: The relevance of the investigated problem is caused by the growing importance of the religious factor in the socio-political and religious-cultural life of the global community and Russia in the XXI century. The purpose of this article is to identify and analyze trends in the development of Tatar religious activities such as Hajj during the XI–XXI centuries. The leading method of the study of this problem is a historical-comparative method: in retrospect the emergence of this institution and the existence under conditions of the different socio-economic formations have been analyzed; a particular emphasis is made on the post-Soviet period. A special attention is paid to the question of organization of the Hajj: route construction and different programs, cost factors of trip tickets, etc. It is proved that the system of organization of doing Hajj in the Republic of Tatarstan as an obligatory ritual for every Muslim is now almost developed. In a short time (since the 1990s) the stage of formation passed, competence centers are defined, and logistics are established, all the requirements of the Islamic religion, the Russian and international legislation are observed.

Keywords: Hajj, Volga Bulgarians, relations between the Volga region and the Arab East, Islam in Tatarstan, Muslim religious board in Tatarstan.

История хаджа в России изучена достаточно хорошо. Но в первую очередь эти исследования касались таких традиционных

для востоковедов регионов Российской империи, как Туркестан и Кавказ и почти не затрагивали Поволжье. В отношении Туркестана наиболее комплексной является книга В.П. Литвинова «Внерегиональное паломничество мусульман Туркестана», в которой автор излагает основные принципы государственного регулирования хаджа в Мекку и Медину [9, с. 3–28]. Подробно тема мусульманского паломничества в истории Российской империи рассматривается в статье Б. Брауэра, опубликованной в американском научном журнале «Slavic Review» [19, р. 567–584]. Из новых трудов по данной теме можно выделить монографию А.Т. Сибгатуллиной «Контакты тюрок-мусульман Российской империи на рубеже XIX–XX вв.». Автор рассматривает условия организации мусульманского паломничества из России в Хиджаз: маршруты, основные проблемы, связанные с пребыванием на территории Османской империи, и др. [13, с.12–151].

Непосредственно вопросу хаджа мусульман из Поволжья и Приуралья посвящены статьи З.Р. Хабибуллиной «Хадж мусульман Башкортостана: история и современные тенденции» [15, с. 312–317] и Ю.Н. Гусевой «Хадж мусульман Волго-Уральского региона в первой трети XX века: К постановке проблемы» [5, с. 123–129] и некоторые другие работы. Что касается изучения хаджа из Татарстана, то эта тема не становилась объектом специального изучения, за исключением нашей небольшой публикации [4, с. 278–280].

Как известно, ислам в Поволжье на территории Волжской Булгарии был официально принят в 922 г., но фактически проник сюда гораздо раньше. Татарские предания говорят о том, что еще в VII в., то есть сразу после возникновения ислама в Аравии сподвижники пророка Мухаммада принесли новую религию на Волгу. К сожалению, отсутствие у татар своих древних письменных источников не дает ученым возможности подтвердить или опровергнуть все эти версии.

Первые упоминания о волжских булгарах относятся к IX–X вв. Самый известный источник – это путевые записки секретаря багдадского посольства Ибн Фадлана, который прибыл в Волжскую Булгарию в 992 г. Именно он одним из первых описал первые булгарские мечети, рассказал о том, каким образом местные имамы совершают службу. Необходимо отметить, что и само прибытие арабской делегации было инициировано волжскими булгарами, которые за несколько лет до этого направляли в Багдад своих послов с просьбой прислать к ним знатоков ислама и зодчих, которые смогли бы построить новые мечети. Из этого следует, что

как минимум в начале X в. предки нынешних татар – волжские булгары – активно путешествовали по мусульманскому миру.

Первые документальные сведения о хадже, совершенном волжскими булгарами, относятся к 1041/1042 г. О прибытии булгар в Багдад упоминает арабский историк Ибн ал-Джаузи: «И прибыл один человек из булгар, – говорят, что он один из больших людей того народа, со свитой из 50 человек, направляясь совершить хадж» [17, с. 82].

Подробнее эту историю описал известный татарский ученый Гайнетдин Ахмеров (1864–1911). В своей книге «Болгар тарихы» («История Булгар» – Казань, 1909 г.) он приводит пример о контактах булгар и своих «сюзеренов» – аббасидских халифов: «В 433 г. по хиджре (1042 г.) 50 человек из булгар отправились в хадж через Багдад. Халиф Багдада принял их в своем дворце, оказал им всяческие почести и расспросил их о делах». Здесь же говорится о том, что багдадский халиф дал им в качестве сопровождающего «амир ал-хаджа» («руководителя группы паломников»), некоего Ибн ал-Касыма ибн ал-Аксаси [3, с. 49].

Этот пример говорит о том, что и через сто лет после официального принятия ислама волжскими булгарами отношения между Булгарией и Аббасидским халифатом оставались вполне дружественными. Уже позже, в XIX в., направляющиеся в хадж мусульмане из Поволжья чаще всего будут останавливаться в Стамбуле. Возможно, что во времена древних булгар международные маршруты паломников проходили через Багдад, а не через Стамбул. Вероятнее всего, это было связано с отсутствием надежного и безопасного водного и сухопутного транспорта, в связи с чем наибольшей популярностью пользовались проверенные караванные пути через Багдад.

Сама Волжская Булгария официально приняла ислам в 922 г., но исламизировалась гораздо раньше. В X–XII вв. ислам распространился по всей территории этого крупного восточноевропейского государства. На месте Волжской Булгарии возникло Казанское ханство, после завоевания Казани в 1552 г. русскими войсками – Казанская губерния, просуществовавшая до 1920 г.

Ввиду отсутствия достоверных письменных источников, трудно представить как развивалось паломничество в период Казанского ханства и позже, после включения его в состав Русского государства. Известно, что в 1494/95 г. хадж совершила казанская царица Нур-Солтан, а в 1524 г. – хан Сахибгирей.

Во все эти века предки татар, несмотря на отсутствие хороших дорог, всевозможные опасности, отправлялись в дальний путь,

который занимал не один месяц передвижения пешком, верхом на лошадях и верблюдах, а в лучшем случае – на кораблях морем.

В качестве примера можно привести поездку в хадж известного татарского богослова Шигабутдина Марджани, которую он совершил в 1880 г. В Казани ученый сел на пароход «Вольский» и направился в Нижний Новгород. Оттуда через Москву и Киев поездом поехал в Одессу. Из Одессы снова пароходом в Стамбул. Там он опять сел на пароход и прибыл на нем в египетский город Александрию. Проехав через весь Египет на поезде, он добрался до Суэца, где сел на пароход и наконец-то добрался до Аравии [11, с. 54–75].

В 1899–1900 гг. известный татарский богослов и педагог Хамидулла Альмушев практически повторил маршрут Марджани, правда, с небольшим крюком в Европу. Из своей родной деревни Петряксы в Нижегородской губернии он добрался на повозке до станции Алатырь. Потом на поезде доехал до Петербурга, откуда снова на поезде с пересадками в Варшаве, Вене, Будапеште, Белграде и Софии добрался до Стамбула. Оттуда на кораблях и пароходах он доплывает до Ливана, позже посещает Сирию, Палестину, Египет и лишь спустя несколько месяцев добирается до Мекки и Медины. Впрочем, его поездка не была хаджем в чистом виде. Посетив по пути множество стран, он старался лучше познакомиться с местными достопримечательностями, поклониться могилам мусульманских святых, ради чего останавливался в каждом месте по две-три недели. Наибольший интерес у него вызывают памятники, которые так или иначе связаны с исламом, историей этой религии, ее видными деятелями. Он описывает увиденное со скрупулезностью путешественника-первооткрывателя и все это заносит в свой путевой дневник, который в настоящее время является ценным документом по истории Ближнего Востока конца XIX в. [16].

В 1882 г. в саудовском городе Джидда открывается российское консульство. Первым консулом назначается действительный статский советник – татарин Шагимардан Ибрагимов, который в тот же год погибает во время совершения хаджа. Хотя официально и было сообщено, что он умер от холеры, но, по некоторым версиям, он пал от рук местных фанатиков, не представлявших, что царские чиновники могут быть правоверными мусульманами. Когда в России к власти пришли большевики, на пост первого полпреда Советов в Саудовской Аравии был вновь назначен татарин – выходец из Башкортостана Карим Хакимов, позже погибший в годы репрессий.

В советское время совершить хадж удавалось лишь единицам мусульман из всего СССР. Например, в 1955 г. из огромной многомиллионной страны в хадж направилось всего 20 человек, хотя в тот же год, например, из Йемена в Саудовскую Аравию прибыло 58 089 паломников, а из Египта – 34 618.

Когда в СССР началась перестройка и рухнул «железный занавес», многие мусульмане захотели совершить хадж, но помешал недостаток средств и проблема с конвертируемостью советского рубля. Лишь в 1990 г. первая большая группа мусульман из Советского Союза в количестве 1 500 человек побывала в священных местах за счет личных средств короля Саудовской Аравии.

Нараставшие центробежные силы в мусульманской умме России, ускорившиеся с распадом СССР, привели к созданию в августе 1992 г. в Казани независимого от Духовного управления мусульман Европейской России и Сибири (ДУМЕС) Духовного управления мусульман в Республике Татарстан (ДУМ РТ). В этом же 1992 г., еще до образования ДУМ РТ, был впервые организован прямой хадж на автобусах с выездом из Казани [18, с. 59].

После признания легитимности вновь созданного ДУМ РТ процесс организации хаджа в республике был взят под контроль государства. Например, для проведения хаджа 1993 г. по договоренности с президентом Татарстана Духовное управление заказало два самолета, принадлежащих компании «Авиалинии Татарстана». В этот год хадж совершило 300 татарстанцев при стоимости путевки в 350 тыс. руб. (ок. 400 долларов США). Действующие имамы, преподаватели медресе и воскресных школ смогли приобрести тур по льготной цене в 100 тыс. руб. [1]. В следующем, 1994 г. многие российские мусульмане, в т.ч. и татарстанцы, вновь воспользовались подарком короля Саудовской Аравии Фахда [6].

К слову сказать, благотворительные путевки будут распределяться и в последующие годы, но уже в гораздо меньших объемах. Например, в 1999 г. королем Фахдом было выделено на Россию 750 бесплатных путевок в хадж для неимущих, что привело к различным злоупотреблениям со стороны распределителей подарка. Особую остроту это получило в условиях экономического кризиса и троекратного обесценивания рубля по отношению к доллару. Если до августовский событий 1998 г. поездка в хадж обходилась в среднем в 1500-1600 долларов США, то в сезон 1999 г. операторы вынуждены были снизить цену до минимальных 900 долларов США с обслуживанием по принципу «ниже низшего» [14].

Экономический кризис 1998 г. сделал востребованными уже подзабытые виды перемещения до святых мест – автобусом или комбинированный: самолет и автобус. Еще в 1996 г. председатель ижевского клуба «Хадж» Ф. Махиянов предлагал организовать железнодорожный хадж, взяв за отправную точку Казань как крупный транспортный узел. По его замыслу мусульмане соседних областей и республик могли добираться из Казани до Астрахани на специальном хадж-поезде, а далее – на воздушном, водном или автомобильном транспорте в Мекку и Медину. На каждой крупной станции и переезде он планировал разместить ларьки (позже – минимаркеты) «Хадж», для обеспечения всем необходимым мусульманских паломников, а также рекламные стенды с информацией о жизни местных татар [10]. Конечно, подобный противоречащий законам логистики проект не был востребован, но его появление говорило о том, что проблема организации хаджа в Татарстане существует.

Недостаток финансов у населения после кризиса 1998 г. также вынудил искать новые формы в деле организации хаджа из Республики Татарстан. С октября 2001 г. при ДУМ РТ начала действовать программа помощи в организации хаджа «Идель-хадж». Она предусматривала финансирование на условиях постепенного накопления средств, подготовку и обучение групп паломников в местном исламском университете, а также полное организационное обслуживание (виза, трансфер, авиаперелет, проживание, медицинская страховка). В реализации программы приняли участие страховая компания «Наско-Татарстан», «Татфондбанк» и туристическая компания «Идель» [12].

Изначально задуманная накопительная система финансирования хаджа приобрела конкретные формы в 2008 г. Была предложена программа, согласно которой любой желающий совершить хадж должен откладывать ежемесячно по 1 тыс. рублей в течение 5 лет. «Идель-хадж» самостоятельно выбирает инвестиционную компанию, которая вкладывает средства в халяльные (разрешенные) инвестиционные проекты, а затем оплачивает участие паломника в хадже.

Данная программа была разработана в соответствии с действующим законодательством РФ с соблюдением исламских норм и традиций. В 2002 г. программа получила одобрение Совета муфтиев России и поддержку Совета по Хаджу при Правительстве России, а ее руководитель – генеральный директор страховой компании «Наско-Татарстан» Р. Гатауллин вместе с муфтием Г. Исхаковым в 2002 г. были избраны членами данного Совета.

В этом же году вопросы по непосредственной организации хаджа в РТ перешли к специально созданному при муфтияте отделу по делам хаджа во главе с заместителем муфтия А. Мингалеевым. В 2003 г. он был преобразован в департамент «Идель-хадж».

По мере развития «Идель-хадж» начал организовывать хадж для мусульман Татарстана и более чем 30 регионов России, где были открыты специальные представительства. «Идель-хадж» брал на себя следующие задачи: организация обучения руководителей групп, медиков и самих хаджиев, разработка маршрутов, организация питания и проживания паломников в Мекке и Медине, координация действий с государственными органами власти в ходе подготовки к паломничеству в святые для мусульман места, налаживание контактов с хадж-миссией РФ и другими туроператорами, которые занимаются отправкой хаджиев, проведение международных конференций по вопросам хаджа с участием мировых туроператоров.

Постепенно были разработаны программы для желающих совершить умру – обряд малого хаджа. В январе 2010 г. во время визита в Казань лидера Палестинской автономии Махмуда Аббаса была достигнута договоренность об открытии маршрута в Иерусалим с целью посещения третей святыни ислама – мечети «Аль-Акса» [2].

Всего по линии «Идель-хадж» совершили хадж в 2002 г. – 114 чел., в 2003 г. – 175 чел., в 2004 г. – 178 чел., в 2005 г. – 509 чел., в 2006 г. – 583 чел., в 2007 г. – 1538 чел., в 2008 г. – 2192 чел., в 2009 г. – 3477 чел. По мнению экспертов в области туристического бизнеса, при условии получения 10-15 % прибыли с каждой путевки «Идель-хадж» мог зарабатывать до 30 млн рублей в год [8].

С начала 2011 г. «Идель-хадж» работал с ДУМ РТ на основе специального соглашения об аккредитации хадж-оператора. Со сменой муфтия в апреле 2011 г. в Духовном управлении мусульман Татарстана «Идель-хадж» потерял поддержку, при ДУМ РТ был создан свой оператор, забравший все квоты, предназначенные для мусульман Татарстана. Окончательный удар по «Идель-хадж» был нанесен в июле 2012 г., после покушения на муфтия ДУМ РТ И. Файзова и убийства начальника образовательного отдела муфтията В. Якупова. Председатель совета директоров компании «Идель-хадж» Р. Гатауллин попал под подозрение и был задержан сотрудниками правоохранительных органов [7].

С 2012 г. все вопросы организации хаджа контролирует дочерняя организация ДУМ РТ – ООО «Татарский деловой мир», с 18.12.2015 г. – ООО «ДУМ РТ Хадж» (бренд «ДУМ РТ Хадж», руководитель Р.А. Вахитов) – единственный официально аккредитованный хадж-оператор по Республике Татарстан. Что касается данных по количеству мусульманских паломников за период 2012–2017 гг., то они разнятся в зависимости

от источника. Отсутствие точной статистики, на наш взгляд, объясняется нежеланием официального оператора афишировать реальный трафик хаджиев из Татарстана, который заметно снизился в последние три года на фоне экономического кризиса и резкого снижения покупательной способности населения. Например, в 2015 г. недобор составил 50 %. Нереализованные квоты, как правило, передаются в другие регионы РФ, где они более востребованы. Все это в итоге может привести к снижению общероссийской квоты.

В целом, согласно данным наиболее достоверных источников, по «ДУМ РТ Хадж» можно привести следующие цифры:

Таблица 1. Количество паломников из Республики Татарстан в 2012–2017 гг.¹

№	год	Квота Республики Татарстан (чел.)	Выехало в хадж (чел.)
1.	2012	1500	1021
2.	2013	1500 (снижена до 1200)	1200
3.	2014	1800	1500
4.	2015	1500	750
5.	2016	1200	635
6.	2017	1200 (увеличена до 1700)	1453

Деятельность «ДУМ РТ Хадж» нельзя назвать финансово успешной, но организация работает с прибылью. Согласно отчету за 2016 г., при валовом доходе в 12,6 млн руб. после уплаты налогов и прочих расходов получена чистая прибыль в 725 тыс. руб.². Но в связи с увеличением квоты для Республики Татарстан

¹ Таблица составлена на основе следующих данных: (2012 г.) Информация для паломников // Управление Роспотребнадзора по РТ. URL: http://16.rosпотребnadzor.ru/c/journal/view_article_content?groupId=10156&articleId=259936&version=1.0 (дата обращения: 20.12.2017); (2013–2014 гг.) Антонов К. Татарстан направился к святыням. Республике в полтора раза увеличили квоту на совершение хаджа // Коммерсант (прил. «Волга-Урал»). 25.03.2014; (2015 г.) Матвеев М., Хафизова Л. Хадж–2016: возвращение автобусных туров, ожидание страшной жары и девальвационная скидка // Реальное время. 16.05.2016. URL: <https://realnoevremya.ru/analytics/31071> (дата обращения: 20.12.2017); (2016 г.) Единый Федеральный реестр туроператоров. ООО «ДУМ РТ Хадж» // Ростуризм. 24.04.2017. URL: <https://www.russiantourism.ru/operators/show.php?id=44635bab-69fc-bbd6-da64-5735a11d-52bb> (дата обращения: 20.12.2017); Афанасьев С. Хадж–2017: щедрость Саудитов, «королевский» тариф в \$ 10 тысяч и Татарстан без добавки квот // Реальное время. 07.04.2017. URL: <https://RealnoeVremya.ru/analytics/61593-analiz-rynka-hadzh-uslug-v-2017-godu> (дата обращения: 07.04.2017); (2017 г.) Состоялось совещание по подготовке к хаджу 2017 г. // Хадж Миссия России. 29.03.2017. URL: <http://hajj-mission.com/2017/03/29/> (дата обращения: 20.12.2017); Коновалова Д. Роспотребнадзор РТ: Во время хаджа паломников с инфекциями не было // Комсомольская правда (Казанский выпуск). 12.10.2017. URL: <https://www.kazan.kp.ru/online/news/2896640/> (дата обращения: 20.12.2017).

² ООО «ДУМ РТ Хадж» // За честный бизнес. Самый популярный портал проверки контрагентов в РФ. URL: https://zachestnyibiznes.ru/company/w/1151690107128_1655344220_OOO-DUM-RT-HADGh/balance/ (дата обращения: 20.12.2017).

в 2017 г. можно прогнозировать увеличение чистой прибыли в два-три раза.

Поскольку совершение хаджа является обязанностью каждого мусульманина, спрос на эту услугу, несмотря на рост цен, остается на очень высоком уровне, организация паломничества приносит существенный доход. Следовательно, этот процесс не может развиваться стихийно и в настоящее время полностью контролируется Духовным управлением мусульман Татарстана.

Список источников и литературы

1. 25 мая начнется хадж мусульман Татарстана в Мекку // Postfactum.ru. – 13.05.1993.
2. Аббас обсудит вопросы расширения паломнических связей с Татарстаном. – URL: <https://islamrf.ru/news/russia/rusnews/11409> (дата обращения: 20.10.2017).
3. Ахмеров Г.Н. Избранные труды. – Казань: Татарское книжное издательство, 1998. – 240 с.
4. Ахунов А.М. Организация хаджа в Республике Татарстан и вопросы его финансирования // Проблемы современной экономики. – 2014. – № 1 (49). – С. 278–280.
5. Гусева Ю.Н. Хадж мусульман Волго-Уральского региона в первой трети XX века: к постановке проблемы // Известия Уфимского научного центра РАН. – 2013. – № 2. – С. 123–129.
6. Делегация мусульманского сообщества России выезжает на паломничество в Саудовскую Аравию по приглашению короля Фахда // РИА «Новости». – 25.01.1994.
7. Задержаны четверо подозреваемых в покушении на муфтия РТ и убийстве его бывшего зама. – URL: <https://www.business-gazeta.ru/news/63256> (дата обращения: 20.10.2017).
8. Как «Идель Хадж» продавала «воздух». – URL: http://islam-today.ru/islam_v_rossii/kak_quotidel_xadzhquot_prodavala_quotvozduxquot/ (дата обращения: 20.10.2017).
9. Литвинов В.П. Внерегиональное паломничество мусульман Туркестана (эпоха Нового времени). – Елец: ЕГУ им. И.А Бунина, 2006. – 311 с.
10. Махиянов Ф. Возможен хадж железнодорожный? // Татарские края. – 16.10.1996.
11. Очерки Марджани о восточных народах. – Казань: Татарское книжное издательство. 2003. – 175 с.
12. Республика Татарстан. Разработана программа страхования, позволяющая накопить денег на паломничество в Мекку //

Regions.ru. – 11.09.2002.

13. Сибгатуллина А.Т. Контакты тюрок-мусульман Российской и Османской империй на рубеже XIX–XX вв. – М.: Институт востоковедения РАН, 2010. – 264 с.
14. Супонина Е. Взятка за паломничество // Время MN. – 23.03.1999.
15. Хабибуллина З.Р. Хадж мусульман Башкортостана: история и современные тенденции // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. – 2009 – Том 11.– № 6 (32). – С. 312–317.
16. Хадж-наме. Книга о хадже. Путевые заметки / пер. со ставропатарского А.М. Ахунова. – Н. Новгород, 2006. – 112 с.
17. Халидов А.Б. Сообщение арабской хроники XII в. о посольстве Булгара в Багдад // Марджани: наследие и современность. Материалы международной научной конференции. – Казань: Издательство Алма-Лит, 1998. – С. 82–84.
18. Якупов В. Ислам в Татарстане в 1990-е гг. – Казань: Иман, 2005. – 144 с.
19. Brower B. Russian Roads to Mecca: Religious Tolerance and Muslim Pilgrimage in the Russian Empire // Slavic Review. – 1996. – Vol. 55 – № 3 (Autumn). – P. 567–584.

ИСЛАМ И АРМИЯ В РОССИИ ISLAM AND THE RUSSIAN ARMY

Аннотация: Предметом исследования в данной статье являются мусульмане в Российской армии. Рассматриваются противоречивые с точки зрения общественности моменты, препятствующие мусульманину нести воинскую службу. Автор сопоставляет исламскую доктрину и законодательство Российской Федерации в сфере свободы совести и вероисповедания и делает попытку внести ясность в насущный вопрос: в какой мере мусульманин может выполнять религиозные практики, находясь на срочной военной службе. Автор также обращает внимание на проблему комплектования военных имамов.

Ключевые слова: ислам, Российская армия, Министерство обороны Российской Федерации, военное духовенство, имам.

Abstract: The subject of the study in this article is the Muslims in the Russian army. We consider contradictory, from the point of view of the public, moments that prevent the Muslim from carrying military service. The author compares Islamic dogmatics and Russian legislation in the field of freedom of conscience and religion, and makes an attempt to clarify the vital question: to what extent can a Muslim send religious practice while on military service. The author also draws attention to the problem of the recruitment of military imams.

Keywords: Islam, Russian army, Ministry of Defense of the Russian Federation, military clergy, Imam.

В современном мире ислам воспринимается как некая угроза для человечества. Развивается исламофобия. В массовой литературе широко утвердился термин «исламистский апокалипсис». Ситуацию усугубляет современная геополитическая обстановка на Ближнем Востоке. Постепенно страх перед исламским миром переходит и российские границы. В средствах массовой информации ежедневно можно встретить слова «исламские террористы», «исламский экстремизм», «атака исламистов», что не может не способствовать среди рядового гражданского населения, далекого от исламской доктрины, созданию некой настороженности, а то и опасения по отношению ко всему мусульманскому миру.

Между тем, ислам – вторая по степени распространенности религия в Российской Федерации. По некоторым данным, сегодня в России проживают около 21 млн мусульман, что составляет приблизительно 15 % от всего населения страны [18]. Основная масса мусульманского населения компактно проживает в республиках

бликах Северного Кавказа – в Дагестане, в Ингушетии, в Чечне, в Кабардино-Балкарии, в Карачаево-Черкесии и Урало-Поволжье – в Башкортостане и в Татарстане. Во многих регионах страны население имеет лишь общие представления об исламской религии, которые зачастую оказываются далеко не позитивными. В результате молодые люди, имеющие подобные убеждения, призываются в армию, где они будут вынуждены «делить хлеб» с мусульманами. С другой стороны, призывники из числа практикующих мусульман озадачены мыслью, что мусульманам не место в армии «кяфыров»¹. В Интернете на тематических сайтах и в группах по интересам в социальных сетях часто можно увидеть вопрос следующего содержания: *«Ассалауму аляйкум. Я живу в республике Дагестан, которая входит в состав государства Россия. Что вы скажите по поводу службы в армии России? Мусульманину, который пойдет на службу в армию, придется давать присягу и клятву верности конституции России. В армии нет нормальных условий для соблюдения предписаний Ислама, а также харамная еда. Также есть вероятность, что войска, проходящие службу в армии, в случае чего могут отправить на военные действия против самих мусульман. Является ли харамом служба в армии или нет? Служба в армии России по закону является обязанностью для каждого гражданина, мужского пола, достигшего 18 лет, и мусульманина могут преследовать правоохранительные органы России и лишить свободы. Но есть возможность избежать службы в армии, дав взятку. Можно ли дать взятку, чтобы не поехать служить в эту армию?»* (орфография и стиль автора вопроса, прим. А.Б.) [4]. Зачастую на подобные вопросы отвечают «зарубежные эксперты», нередко присваивая себе различные титулы и звания. Содержания подобных советов очень часто противоречат законодательству Российской Федерации и подталкивают призывника переступить через закон.

Как видно из вышеизложенного, на сегодняшний момент проблема ислама в Российской армии является актуальной и требует более детального научного анализа. Автор предлагает взглянуть на проблему изнутри и рассмотреть наиболее противоречивые моменты, без которых не может обходится как мусульманин, так и сама армия.

Присяга. По сообщению одного из информантов, отправляя в армию, имам дал ему наставление, что для мусульманина присяга является тяжким грехом, т.к. он якобы должен служить только

¹ От араб. «кафара» (быть неверующим) – неверный, безбожник.

Аллаху, и посоветовал «произносить слова, не принимая их значение сердцем» [11]. Для наглядности приведем текст присяги:

«Я, (фамилия, имя, отчество), торжественно присягаю на верность своему Отечеству – Российской Федерации. Клянусь свято соблюдать Конституцию Российской Федерации, строго выполнять требования воинских уставов, приказы командиров и начальников.

Клянусь достойно исполнять воинский долг, мужественно защищать свободу, независимость и конституционный строй России, народ и Отечество!» [8].

Некоторые исламские ученые, ссылаясь на шариат, утверждают, что мусульманину нежелательно кому-либо или чему-либо в чем-то клясться, кроме Аллаха. Именно слово «клянусь» дважды звучит в тексте присяги. Но в целом, четкого запрета в исламе произносить слова клятвы все же нет. Большинство мусульманских духовных деятелей не видят проблему в клятве верности родине. Они ссылаются на слова одного из хадисов, согласно которому «любовь к родине есть признак веры».

В одной из своих статей А.В. Пчелинцев рассматривает случаи, когда военнослужащие отказывались принимать присягу по религиозным убеждениям, но считали службу в армии священным долгом и вполне успешно завершали срок службы [16, с. 84–86]. Также он отмечает, что за отказ от принятия присяги российское законодательство не предусматривает наказание. А.В. Пчелинцев приводит примеры, когда текст присяги был изменен в частном порядке и вместо «клянусь» военнослужащие произносили «обязуюсь».

Таким образом, ритуал принятия присяги не является для мусульманина препятствием нести службу в рядах Вооруженных сил РФ.

Армейское меню. Следующей проблемой для мусульманина является армейское меню. Свинина и мясо любого другого животного, убитого ненадлежащим образом, являются харамной пищей с точки зрения исламского вероучения: «Запрещена вам мертвечина, кровь и мясо свиньи...» [20, с. 170]. Мясо в армии дается только в обед. Оно может содержаться в бульоне (в основном мясо птицы), а иногда кладут в одну тарелку с гарниром (в зимнее время практически ежедневно дают свинину и сало). Содержание в основных блюдах харамной еды делает бульон и гарнир также непригодными для употребления в пищу. В таком случае для правоверного мусульманина на обед остается только салат, хлеб и компот. На завтрак дают говяжью печень, а на ужин – рыбу.

Согласно высказыванию одного из приближенных пророка Мухаммада, Абдуллы ибн Умара, печень и рыба не являются запрещенной пищей: «Два вида мертвчины и два вида крови были дозволены в пищу. Два вида мертвчины – это рыба и саранча, а два вида крови – это печень и селезёнка» [6].

По инициативе Министра обороны генерала армии С.К. Шойгу с 2013 г. в армейских столовых начали практиковать систему питания «шведский стол», согласно которой каждый военнослужащий на раздаче имеет возможность выбрать из 2-х или 3-х разновидностей блюд наиболее приемлемое для него. Подобная организация питания, несомненно, является большим плюсом для солдат-мусульман.

Таким образом, армейское меню является проблемным вопросом во время службы правоверного мусульманина. Но, как видим, выход из ситуации все же есть.

Намаз в условиях казармы. Пожалуй, самое трудное для военнослужащего-мусульманина – это совмещение времени молитвы с распорядком дня. Согласно общевоинским уставам, военнослужащий имеет право участвовать в богослужениях в свободное от службы время как частное лицо. Распорядок дня в армии сильно перегружен и у солдат срочной службы практически не остается личного времени для совершения пятикратной молитвы. И к тому же методы тотального контроля в виде бесконечных построений по любому поводу оставляют еще меньше времени для намаза.

Однако информанты сообщают, что при согласовании с командирами подразделений последние всегда шли на уступки и разрешали в менее перегруженные моменты выходить из строя и читать намаз. По словам одного из них, Сулпана X. (проходил службу в 2012–2013 гг.), у него была возможность читать намаз 3 раза в день. Иногда Сулпану приходилось читать намаз про себя, находясь при этом в строю по стойке смирно. Молитвенный коврик ему заменяло вафельное полотенце, а в случае, если у него не было возможности совершить омовение, он прибегал к способу очищения камнем или песком (тайаммум). Отсутствие молельной комнаты также создавало дополнительные неудобства. По признанию Сулпана X., ему приходилось читать намаз в любом удобном месте: в спортивном уголке, комнате информирования и досуга, «каптерке», комнате бытового обслуживания и т.д. «Если читал намаз после отбоя, иногда приходилось ставить «фишку»¹. Дело в том, что военнослужащий в армии не имеет

¹ Ставить фишку (арм. жаргон) – оставить товарища на стороже.

права нарушать распорядок дня. А это значит, что в то время, которое отведено для сна, солдат должен находиться в кровати.

Как видим из вышесказанного, при желании, несмотря на все трудности и противоречия в некоторых моментах с общевоинским уставом, у мусульман все же есть возможность совершать намаз в условиях казармы.

Месяц Рамадан и религиозные праздники. Следует отметить, что соблюдать пост во время службы в рядах вооруженных сил для мусульманина не представляется возможным, т.к. прием пищи в армии происходит в строго отведенное время и, как правило, это происходит после восхода солнца и до заката. И к тому же физические нагрузки и прочие тяготы военной службы не позволяют длительное время отказываться от еды. Но есть хадис, согласно которому «... *а кто из вас болен или в пути, то (на нем обязанность поститься) (определенное) число других дней [по числу пропущенных дней]*» [19, с. 45], т.е. после демобилизации либо когда продолжительность дня будет совпадать со временем утреннего и вечернего приема пищи (сухур, iftar).

Относительно религиозных праздников и пятничной молитвы некоторые мусульмане предлагают воссоздать опыт Российской империи и отпускать по пятницам и в религиозные праздники солдат в увольнительные. Однако как показывает практика, военнослужащие, которым предоставлялась такая возможность, чаще использовали свое этническое происхождение для получения увольнительного, чтобы провести выходной день в личных интересах, не по назначению. Вот что сказал по этому поводу один из имамов, имеющий практически 25-летний опыт работы с военнослужащими: «Я несколько раз решал вопрос с командованием, и способствовал, чтобы мусульман отпускали в мечеть на джума-намаз и на праздники. А наши солдаты-мусульмане под этот предлог уходили по девушкам. Вывод: прежде чем что-то возродить, надо народу объяснить, кто такой Аллах! Если они не знают кто такой Аллах, для чего им увольнение?» (орфография и стиль сохранены, *прим. А.Б.*) [12].

Институт военных имамов может стать потенциальным посредником между государством и военнослужащими мусульманами и в перспективе решить многие проблемы и шероховатости во взаимоотношениях ислама и государства в армии. Далее рассмотрим этот вопрос подробнее.

Военные имамы. Должность помощника командира по работе с верующими военнослужащими (ПК РВВ) была официально соз-

дана в начале 2010 г. по приказу Министра обороны РФ А.Э. Сердюкова, по решению Президента РФ Д.М. Медведева. По первоначальному заявлению планировалось создать штат военного духовенства с общей численностью 250 человек. Предполагалось, что замещение созданных должностей будет завершено к концу 2010 г. [5, с. 63]. К слову, процесс заполнения штата военных священнослужителей затянулся до настоящего времени.

Причиной является ряд проблем, требующих определенного времени для их решения. Во-первых, в законодательстве РФ не прописана деятельность военных священнослужителей. Необходимо продумать юридическую сторону вопроса, обозначить права и обязанности, цели и задачи военных имамов, чтобы при этом деятельность духовенства в армии не противоречила светскому характеру государства. Во-вторых, воссоздание института военного духовенства в определенной степени было неожиданностью: как для общества, так и для государства. Со стороны ученых высказывались мнения о возможных негативных последствиях, которые могут иметь место в обозримом будущем в связи с «необдуманным» решением официально впустить в армию священнослужителей [7, с. 2–10]. Поэтому первые годы деятельности института военного духовенства – это скорее экспериментальный период: накопление опыта и работа над ошибками. В-третьих, выдвигаются высокие требования к кандидатам на должность помощника командира по работе с верующими военнослужащими, а процесс их отбора состоит из нескольких этапов и затягивается до одного года. В-четвертых, работа военного священнослужителя имеет свою специфику и некоторые отобранные представители духовенства, в том числе и из числа православных священников, вскоре после назначения пишут заявление об уходе.

В настоящее время созданы структурные подразделения в Министерстве обороны РФ и штат должностных лиц по работе с верующими военнослужащими. Всего было выделено 277 должностей, из которых 10 – светский персонал, 267 – священнослужители.

По факту на февраль 2016 г. 161 штатная должность (из 267) была укомплектована, в их числе 157 православных священников, 3 имама и 1 буддийский священнослужитель (данные получены от консультанта Главного управления по работе с личным составом ВС РФ). Приведенные цифры на настоящий момент могут не совпадать с действительностью по причине постоянного пополнения и обновления штатов военного духовенства. Так, например, по плану к концу 2016 г. должны были быть укомплектованы 223 должности ПК РВВ, а к концу 2017 г. заполнены все оставшиеся

вакансии. Однако следовать этому плану не удалось.

Рядовой читатель, далекий от исследуемой темы, исходя из приведенных цифр может сделать вывод, что предпочтение отдается православному духовенству и осуществляется дискриминация других религий. Однако это совсем не так. Хотя подобное мнение имеет место. Следует понимать, что многие действующие офицеры являются участниками чеченских компаний. Война, которая многими понималась не только как за территориальную целостность России, но и как между двумя мировыми религиями: исламом и православием. И поэтому (в исключительно редких случаях) можем предположить, что в некоторых военных частях руководство может воспрепятствовать появлению в ней имама. На самом деле проблему стоит искать не в этом, так как дискриминации как таковой и нет.

Реальная проблема заключается в пассивности самих мусульманских религиозных объединений и организаций, в частности, в отсутствии их централизации. Очень часто командиры военных частей попросту не знают, из какого духовного управления пригласить священнослужителя. Дополнительные трудности в этом плане создают и сами солдаты-срочники, требуя «своего имама». Если в РПЦ благодаря централизации и церковной иерархии мнение священников автоматически отражает мнение Патриарха, то в исламе каждый имам толкует священные тексты по-своему, и попросту может вынести вердикт о невежестве другого имама исходя из собственного мнения. Поэтому очень трудно найти «того самого имама», который отвечал бы всем требованиям, предъявляемым военному духовенству, тем самым усложняется поиск достойной кандидатуры. Но даже когда командованию удается договориться с каким-либо муфтиятом, возникает следующая проблема – нет желающих из числа мусульманских духовных деятелей для работы в Вооруженных силах. Здесь причины могут быть разные: по идеологическим соображениям; неготовность к частым и длительным командировкам; нежелание брать на себя такую ответственность и т.д. Многих пугают бюрократические особенности отбора, и неоправданная продолжительность этого процесса. Но самой главной причиной, на наш взгляд, является преклонный возраст большинства мусульманских духовных деятелей. Согласно данным исследователей, средний возраст имамов превышает 55 лет [21, с. 162–170]. Участие в повседневной жизнедеятельности военной части предусматривает определенные нагрузки, что требует физического здоровья, выносливости и подтянутости от священнослужителей.

Военные имамы необходимы в современной Российской армии.

Во-первых, об этом говорят цифры официальной статистики: 78,1 % военнослужащих относят себя к верующим, из них: 68,5 % относят себя к православным христианам, 8,5 % – мусульманам, 1,1 % – буддистам, 0,01 % – иудеям, 21,9 % не отнесли себя ни к одной вере [2, с. 25]. Следует понимать, что в цифру 21,9 % входят не только так называемые скрытые верующие, но и представители нетрадиционных религиозных объединений. Исходя из этих данных, каждый 11-й в строю – мусульманин. Соответственно игнорировать чувства верующих-мусульман недопустимо.

Во-вторых, военные имамы в первую очередь необходимы для офицеров, нежели для солдат. Как правило, солдаты бывают очень находчивы и проявляют смекалку, когда дело касается облегчения службы. Неоднократно были зафиксированы случаи, когда солдаты отказывались участвовать в хозяйственных работах, выполнять приказы «офицеров-кяфыров», требовали отпуска и увольнительные по случаю пятничного намаза и религиозных праздников, которые часто использовались не для удовлетворения духовных нужд. А также по часу свободного времени для совершения ежедневного 5-кратного намаза, возможность мыться каждый день в бане и частой смены белья, аргументируя все это религиозными канонами и ссылаясь на Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях». Предоставление таких возможностей отдельным солдатам может привести к конфликтам на религиозной почве между военнослужащими и возникновению негативного отношения к исламу. Офицеры часто бывают далеки от исламской доктрины и чтобы правильно оценить ситуацию необходимо иметь рядом советника в лице ПК РВВ исламского вероучения.

В-третьих, многих призывающих из числа верующих мусульман волнует вопрос насколько правильно служить мусульманам в Российской армии, которая воспринимается ими как «православная». Нередко ответ на свой вопрос они ищут в Интернете на разных мусульманских форумах, в числе которых есть и радикально направленные источники информации. Присутствие имамов в армии свело бы на нет тему о «православной армии», а призывающий имел бы возможность задать интересующий его вопрос уже компетентному военному имаму.

В-четвертых, в качестве противопоставления исламофобии, развивающейся среди рядового российского обывателя. Многие не привыкли считать ислам мирной религией, в основе чего лежит невежество и искаженная информация, полученная из СМИ.

Присутствие имама среди военнослужащих будет способствовать формированию положительного мнения об исламе и его отделению от понятия «терроризм» и прочих негативных стереотипов.

Для привлечения кадров со стороны государства в лице Министерства обороны предоставляются следующие гарантии: 40-часовая 5-дневная рабочая неделя (8-часовой рабочий день), стабильная заработная плата от 25 тыс. рублей с учетом всех надбавок [14], выдается служебная квартира [13], устанавливается пенсионное обеспечение. Основная масса гражданских имамов за свою духовную деятельность практически ничего не получают, кроме добровольных пожертвований своих прихожан. Поэтому предложение государства в этом плане весьма заманчиво и перспективно. Также на базе факультета переподготовки, повышения квалификации и дополнительного образования Российской исламского университета ЦДУМ России (г. Уфа) в 2012 г. были созданы курсы подготовки специалистов с углубленным изучением истории и культуры ислама для работы в Вооруженных силах России. Отобранные кандидаты проходят 2-х месячную спецподготовку на базе Военного университета Министерства обороны РФ.

В настоящее время рано говорить об институте военных имамов. Накоплен лишь незначительный опыт взаимодействия армии и мусульманского духовенства. Как бы банально ни звучало, для наращивания опыта требуется много работать, и не только ПК РВВ мусульманского вероучения, которых на данный момент едва ли наберется 5 человек на всю страну, а каждому муфтию, имам-мухтасибу, имам-хатыбу и всей мусульманской умме России в целом. В этом отношении ярким примером может служить деятельность православных священников в Российской армии в постсоветский период, которая во многом базировалась на их личном энтузиазме. Результатом является богатый опыт РПЦ МП по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами, применяемый сегодня православными ПК РВВ.

Таким образом, некоторые трудности, которые могут возникнуть у правоверного мусульманина в армии в связи с отправлением религиозных обрядов, при желании преодолимы. Командиры подразделений в основном идут на встречу и стараются создать в допустимых объемах условия мусульманам для исповедования своей религии, если последние просят их об этом. В этом контексте было бы правильно сделать соответствующие поправки в общевоинских уставах и законодательно подкрепить инициативу некоторых офицеров. Но офицерский состав чаще некомпетентен в вопросах религии и потому нуждается в советах помощников

командира по работе с верующими военнослужащими. Но не в каждой воинской части есть подобная должность. Отсутствие такого помощника лишает командиров и начальников возможности получить ценные советы для работы с личным составом, а отсутствие знаний приводит к обострению межконфессионального диалога среди их подчиненных. Однако процесс комплектования имамов в Российской армии происходит с большим трудом, несмотря на создание приемлемых условий для работы. На наш взгляд, в основе всякой проблемы лежит отсутствие корректной информации. Очень сложно найти справки о деятельности военных имамов даже в Интернете. Нет развернутой и доступной информации ни на сайте Министерства обороны [9], ни на других сайтах, созданных РПЦ, посвященных институту военного духовенства [3], ни на официальном сайте ЦДУМ России [10] и других муфтиятов. Молчат и печатные издания, тогда как сведениями, изложенными в данной статье, должен обладать каждый имам в каждой мечети на территории России. Последние должны доносить эту информацию до умов молодых и энергичных прихожан мечетей. С этой целью было бы правильно организовывать ознакомительные лекции в районах субъектов Российской Федерации, где проживают мусульмане. Создать сайт или преобразовать имеющиеся, где бы подробнее говорилось об условиях работы, о правах и обязанностях ПК РВВ. Представляется целесообразным съемка и показ рекламных роликов по телевидению.

Список источников и литературы

1. Баимов А.Г. Проблема формирования корпуса мусульманского духовенства в современной Российской армии // Ислам в современном мире.– 2017. – Том 13. – № 3. – С. 183–192.
2. Боровский В.В. О структуре и организации работы с верующими военнослужащими в Главном управлении по работе с личным составом ВС РФ // Организация работы с верующими военнослужащими Вооруженных Сил России: состояние и перспективы. Материалы межрегионального научно-методического семинара, Уфа, 17 февраля 2016 г. – Уфа: РИО РИУ ЦДУМ России, 2016. – С. 23–27.
3. Вестник военного духовенства. Официальный сайт. – URL: <http://kapellan.ru>
4. Ислам или армия? Шариатское решение относительно службы в армии России. – URL: <http://www.moidagestan.ru/blogs/35695/19933> (дата обращения: 2.10.2017).

5. Лукичев Б.М. Патриарх Кирилл и военное духовенство (О трудах Патриарха Московского и всея Руси Кирилла по возрождению института военного духовенства в Вооруженных силах Российской Федерации) – М.: ФИВ, 2016. – 239 с.

6. Магомедрасулов М.А. Животные, мясо которых можно есть. – URL: <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/jivotnie-myaso-kotorih-mojno-est> (дата обращения: 2.10.2017).

7. Мозговой С.А. К вопросу о введении института военного духовенства в Российской Армии // Военно-юридический журнал. – 2010. – № 11.– С. 2–10.

8. Общевоинские уставы Вооруженных сил Российской Федерации. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2012. – 635 с.

9. Официальный сайт Министерства обороны РФ. – URL: <http://miil.ru>

10. Официальный сайт ЦДУМ России. – URL: <http://cdum.ru>

11. Полевые материалы автора (ПМА). Февраль 2014, г. Уфа.

12. ПМА. Июнь 2015, г. Чебаркуль.

13. Приказ Министра обороны РФ от 18.07.2014 г. № 485 «Об организации в Вооруженных силах Российской Федерации работы по предоставлению служебных жилых помещений или жилых помещений в общежитии лицам гражданского персонала Вооруженных сил Российской Федерации» (вместе с «Инструкцией об организации в Вооруженных силах Российской Федерации работы по предоставлению служебных жилых помещений или жилых помещений в общежитии лицам гражданского персонала Вооруженных сил Российской Федерации») (Зарегистрировано в Минюсте России 25.08.2014 г. № 33855). – URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_168246 (дата обращения: 29.09.2017).

14. Приказ Министра обороны РФ от 23.04.2014 г. № 255 (ред. от 18.08.2016 г.) «О мерах по реализации в Вооруженных силах Российской Федерации постановления Правительства Российской Федерации от 5 августа 2008 г. № 583» (вместе с «Положением о системе оплаты труда гражданского персонала воинских частей и организаций вооруженных сил Российской Федерации», «Порядком формирования и использования фонда оплаты труда гражданского персонала воинских частей и организаций Вооруженных сил Российской Федерации») (Зарегистрировано в Минюсте России 17.06.2014 г. № 32708). – URL: www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_164951 (дата обращения: 29.09.2017).

15. Приказ Минтруда России от 10.05.2016 г. № 225 н «Об утверждении Единого квалификационного справочника должностей руководителей, специалистов и служащих, раздел «Квали-

ификационные характеристики отдельных должностей работников воинских частей и организаций Вооруженных сил Российской Федерации» (Зарегистрировано в Минюсте России 06.07.2016 г. № 42771). – URL: www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_201207164951 (дата обращения: 29.09.2017).

16. Пчелинцев А.В. Военная присяга и религиозные убеждения военнослужащих: в поисках компромисса // Право в Вооруженных Силах – Военно-правовое обозрение. – 2011. – № 4. – С. 84–86.

17. Синодальный отдел Московского Патриархата по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами. Официальный сайт. – URL: <http://pobeda.ru> (дата обращения: 4.10.2017).

18. Сколько мусульман живет в разных странах мира. – URL: <http://muslem.ru> (дата обращения: 4.10.2017).

19. Сура 2 «Корова», аят 184 // Коран. Перевод смысла аятов и их краткое толкование / пер. Абу-Адель. – 2008. – С. 45.

20. Сура 5 «Трапеза», аят 3 // Коран. Перевод смысла аятов и их краткое толкование / пер. Абу-Адель. – 2008. – С. 170.

21. Хабибуллина З.Р. Корпус мусульманского духовенства Республики Башкортостан: состояние и тенденции развития // Ученые записки Казанского университета. Серия: гуманитарные науки. – 2013. – Т. 155. – № 3–2. – С. 162–170.

Баймольдина С.М.
S.M. Baymoldina

ПРОФИЛАКТИКА ЭКСТРЕМИЗМА И ТЕРРОРИЗМА
УГОЛОВНО-ПРАВОВЫМИ МЕРАМИ
В РЕСПУБЛИКЕ КАЗАХСТАН

PREVENTING EXTREMISM AND TERRORISM THROUGH
THE USE OF CRIMINAL LEGAL MEASURES
IN THE REPUBLIC OF KAZAKHSTAN

Аннотация: В данной статье автор выявляет актуальные вопросы, связанные с профилактикой экстремизма и терроризма в Казахстане, на основе статистических сведений по данным видам преступлений. В настоящее время, в условиях глобализации, транснационализации всех форм преступности вопросы, связанные с терроризмом и религиозным экстремизмом, имеют большое значение, особенно в последнее время, когда масштабы террористических акций перешли все терпимые грани, создают угрозу безопасности не только в отдельном государстве, но и в мировом сообществе. Назрела острая необходимость разработки мер профилактики не только внутри государств с высоким террористическим риском, но и на межгосударственном и международном уровне. В Казахстане предусмотрена уголовная ответственность за преступления, связанные с экстремизмом и терроризмом.

Ключевые слова: терроризм, религиозный экстремизм, борьба с экстремизмом, борьба с терроризмом.

Abstracts: In this article the author reveals topical issues related to the prevention of extremism and terrorism in Kazakhstan, based on statistical information of these types of crimes. At present, in the context of globalization, the transnationalization of all forms of crime, issues related to terrorism and religious extremism are of great importance, especially in recent times when the scale of terrorist actions has crossed all tolerable facets, poses a threat to security not only in a separate state, but also world community. There is an urgent need to develop preventive measures not only within countries with high terrorist risk, but also at the interstate and international levels. Kazakhstan has criminal liability for crimes related to extremism and terrorism.

Keywords: terrorism, religious extremism, fight against extremism, fight against terrorism.

Вопросы, связанные с профилактикой религиозного экстремизма и терроризма, имеют высокую актуальность в Республике Казахстан, особенно когда Казахстан подписал ряд международно-правовых актов, основным условием которых является борьба с экстремизмом и терроризмом, что налагает ответственность за

внутриполитические и внешнеполитические процессы, происходящие в Казахстане. В связи с этим крайне важно активизировать процессы совершенствования законодательства Республики Казахстан, привести их в соответствие с международными стандартами, направленными на профилактику и предотвращение религиозного экстремизма и терроризма.

Несмотря на принимаемые правовые меры, нацеленные на предупреждение преступлений, связанных с терроризмом и экстремизмом, в Казахстане наблюдаются нередкие факты данных действий.

В соответствии со статистическими сведениями Генеральной Прокуратуры Республики Казахстан, в целом за 12 месяцев 2016 г. 554 уголовных правонарушения находилось в производстве, связанных с экстремизмом и терроризмом. Из них окончены производством – 241, в том числе направлены в суд – 241, прекращены – 190. Наибольшее количество приходится на пропаганду терроризма или публичные призывы к совершению акта терроризма (ст. 256) – 173 факта (см. Таб. 1).

Таблица 1. Сведения об уголовных правонарушениях, связанных с экстремизмом и терроризмом (за 12 месяцев 2016 г.)

Наимено- вание	количество уголовных правонарушений находящихся в производстве		количество уголовных правонарушений, зарегистрированных ЕРДР в отчетном периоде		органами прокуратуры	в том числе	количество уголовных правонаруше- ний, дела о которых окончены произ- водством	в том числе	количество уголовных правонару- шений, уголовные дела о которых направлены в суд	всего	количество уголовных правонарушений, дела о которых прекращены в отчетном периоде	в т.ч.
	1	2	3	4								
A												
Всего уголов- ных право- нарушений, связанных с экстремизмом и терроризмом	554	497	9	241		241	190			7	190	190
по п. 3 ч. 1 ст. 35 УПК РК				4) 9), 10), 11), 12)						8		
Акт терро- ризма (ст. 255)	10	10		7	7	2		2		2		
Пропаганда терроризма или публичные призывы к со- вершению акта терроризма (ст. 256)	173	157		96	96	8		8		8		
по п. 1) 2) 5), 6), 7), 8)												
Создание, руко- водство терро- ристической группой и уча- стие в ее деятель- ности (ст. 257)	107	90		33	33	7		7		7		
п. 1) 2) ч. 1 ст. 35 УПК РК												

Финансиро- вание тер- рористичес- кой или экст- ремистской деятельности и иное пособ- ничество тер- роризму либо экстремизму (ст. 258)	20	20		5	5	8	8	8
Вербовка или подготовка либо вооружение лиц в целях органи- зации тер- рористиче- ской либо экстремистской деятельности (ст. 259)	23	18		8	8	5	5	5
Прохождение террористиче- ской или экстре- мистской подго- товки (ст. 260)								
Захват залож- ника (ст. 261)	1	1		1	1			
Организация и участие в деятельности общественного или религиоз- ного объеди- нения либо иной органи- зации после решения суда о запрете их деятельности или ликвидации в связи с осу- ществлением ими экстре- мизма или тер- роризма (ст. 405)	44	38		17	17	6	6	6

При этом в отчетном периоде из них в 207 уголовных правонарушениях прерваны сроки досудебного расследования. Прерваны сроки по п. 1 ч. 7 ст. 45 (неустановление лица, совершившего уголовное правонарушение) – 46, по п. 2 ч. 7 ст. 45 (нахождение подозреваемого, обвиняемого вне пределов Республики Казахстан) – 7, п. 3 ч. 7 ст. 45 (когда подозреваемый, обвиняемый скрылся от органов уголовного преследования либо место его пребывания не установлено по другим причинам) – 136, по п. 5 ч. 7 ст. 45 (выполнение процессуальных действий, связанных с получением правовой помощи) – 13, п. 7 ч. 7 ст. 45 (отсутствие реальной возможности участия подозреваемого, обвиняемого в деле в связи с решением вопроса о лишении иммунитета от уголовного преследования либо об их выдаче иностранным государством) – 5 (см. Таб. 2) [3].

Таблица 2. Количество уголовных правонарушений, по которым прерваны сроки досудебного расследования в отчетном периоде (за 12 месяцев 2016 г.)

Наименование	Код сроки	количество уголовных правонарушений, по которым прерваны сроки досудебного расследования в отчетном периоде										
		всего										
A	B	10	11	12	13	14	15	16	17			
Всего уголовных правонарушений, связанных с экстремизмом и терроризмом	1	207	46	7	136		13		5			
						п.1 ч.7 ст.45 (неустановления лица, совершившего уголовное правонарушение)	п.2 ч.7 ст.45 (нахождение подозреваемого, обвиняемого вне пределов Республики Казахстан)	п.3 ч.7 ст.45 (когда подозреваемый, обвиняемый скрылся от органов уголовного преследования либо их место пребывания не установлено по другим причинам)	п.4 ч.7 ст.45 (временного психического расстройства или иного тяжелого заболевания подозреваемого, обвиняемого)	п.5 ч.7 ст.45 (выполнение процессуальных действий, связанных с получением правовой помощи)	п.6 ч.7 ст.45 (необнаружения безвестно исчезнувшего лица)	п.7 ч.7 ст.45 (отсутствие реальной возможности участия подозреваемого, обвиняемого в деле в связи с решением вопроса о лишении иммунитета от уголовного преследования либо об их выдаче иностранным государством)

Успешная профилактика экстремизма и терроризма в нашем государстве зависит от многих факторов: качества действующего законодательства по защите основных конституционных прав человека, уровня образованности населения, квалификации специалистов-юристов, призванных по долгу службы защищать права и интересы личности и государства, создавать качественные законодательные акты, отвечающие современным потребностям общества, и ряда других.

Ранее нами рассматривались вопросы, связанные с уголовной ответственностью за осуществление действий, связанных с религиозным экстремизмом и терроризмом [1]. Различные аспекты религиозного экстремизма и терроризма раскрывались в работах отечественных и зарубежных авторов.

Так, например, в монографии «Современный терроризм: взгляд из Центральной Азии», выпущенной учеными Казахского института стратегических исследований [9], рассмотрены такие аспекты, как истоки, сущность религиозного экстремизма и терроризма, распространение этих негативных явлений в странах центральноазиатского региона.

Из работ американских ученых представляет интерес монография Б. Хоффмана «Терроризм – взгляд изнутри», где автор анализирует сепаратистский терроризм в странах Ближнего Востока, интернационализацию этого феномена, такие явления, как религия и терроризм, тактика, технологии, мышление современных террористов [13].

В данной работе нами рассмотрены профилактические меры борьбы с религиозным экстремизмом и терроризмом, предлагаемые современными учеными и специалистами, в частности, исследования Д. Назирова, Б. Хоффмана, В.Е. Петрищева, Л.Р. Сюкайнена, А.Ф. Ниязи и др.

В современной юридической литературе, криминологии термины «профилактика», «превенция», «предупреждение» традиционно употребляются как синонимы и обозначают систему мер, направленных на предотвращение преступлений и устранение причин преступности [7].

Наиболее важными и ответственными компонентами предупреждения терроризма и религиозного экстремизма, как отмечает Д. Назиров, являются вскрытие причин и условий, порождающих эти феномены, разработка политики государственного противодействия терроризму как социально-политическому явлению, координация и согласованность усилий силовых и гражданских структур, централизация руководства всеми действиями по

профилактике и борьбе с терроризмом, а также всестороннее обеспечение осуществляемых специальных и идеологических мероприятий.

Государство несет главную ответственность за противодействие экстремизму, и оно должно инициировать необходимые меры и осуществлять адекватные масштабам явления правовые действия по защите общества. Необходимы взаимодействие и координация всех здоровых сил общества, заинтересованных в решении проблемы, которая в последнее время стала весьма актуальной. В борьбе с терроризмом законодательство должно предусмотреть меры профилактического характера. Представляется необходимым решение следующих задач:

- разработка методики выявления и устранения факторов и условий, способствующих развитию экстремистских и террористических движений, применительно к каждой разновидности современного терроризма и каждому способу проведения террористических операций;
- выявление и ликвидация центров обучения и боевой подготовки террористов;
- разработка и реализация эффективных мер по сокращению социальной базы терроризма за счет проведения информационно-политических и социальных мероприятий, выявление и ликвидация центров идеологического обеспечения и поддержки террористических движений, общественная изоляция террористических групп, лишение ее внутренней и внешней поддержки, расслоение террористической среды;
- прогнозирование развития терроризма и вскрытие социальных источников и причин его развития;
- выявление и ликвидация источников финансирования, включая легитимные и нелегитимные источники дохода террористов как внутри страны, так и за рубежом;
- изоляция террористов от источников пополнения оружия и материальных средств, контроль над производством, ввозом и продажей оружия.

Методика профилактических мероприятий по предупреждению и нейтрализации терроризма должна учитывать типологию современного терроризма, его причины, социальную базу, субъекты поддержки, а также специфику и формы подготовки и проведения террористических операций. Главный вызов в борьбе с терроризмом – как в противостоянии с ним не скатиться к его же методам, сохранить приверженность закону и человеческим ценностям [4].

По мнению Л.Р. Сюккийнена, одной из самых важных сторон борьбы с исламистским экстремизмом является идеино-теоретический аспект. Его актуальность объясняется тем, что из всех составляющих религиозного экстремизма под исламскими лозунгами непосредственное отношение к исламу имеет указанный момент. Ведь прочность позиций исламского экстремизма заключается не только в нерешенности политических, социально-экономических, национальных проблем, но и в его идейной базе, ориентирующейся на исламские концепции [10].

Д.В. Ольшанский в целях предупреждения и нейтрализации терроризма и экстремизма предлагает следующие меры:

Первое. Всегда необходимо сохранять возможность диалога с террористами.

Второе. Государства не должны быть слишком экстремистскими ни по отношению к своим гражданам, ни по отношению друг к другу. Надо помнить: люди создают государства для регуляции своих взаимоотношений, но это не дает государствам права угнетать людей.

Третье. Реальное предупреждение (нейтрализация) терроризма обычно заключается в эффективном воздействии на его самые глубинные «корни»: идеологические, религиозные, социальные, политические и геополитические.

Идеологические корни. На этапе появления радикальных идеологических конструкций полезно вести разъяснительную работу – хотя бы для того, чтобы предостерегать сторонников таких идеологий от излишнего радикализма. Главная идея любого государства – поддержание стабильности ради сохранения самого государства.

Религиозные корни. Практически все традиционные мировые религии давно уже стали «веротерпимыми», поэтому разъяснительная антирадикалистская и антиэкстремистская работа совместно с церковью (официальными представителями духовенства) является весьма эффективной.

Социальные корни терроризма обычно связаны с социальным и экономическим неравенством, политические корни – с неравномерным распределением власти внутри государства.

Геополитические корни терроризма связаны с различными интересами государств и взаимоотношениями между государствами. Противоречивые интересы и обостренные взаимоотношения очень часто порождают межгосударственный терроризм [6, с. 208–212] (особенно в странах Центральной Азии).

Предупреждение терроризма немыслимо без ликвидации его

глобальных предпосылок и его потенциальной массовой базы. Она должна вестись превентивно и гибко, без однобокой опоры на грубую силу. В этом плане поучительным примером является деятельность А.Е. Снесарева по нейтрализации терроризма. Так, в 1902 г. начальник Памира капитан А.Е. Снесарев (впоследствии генерал, ведущий русский геополитик-востоковед, начальник Академии Генерального штаба) предотвратил бунт исмаилитов, доведенных бухарскими властями до крайности, и переход их на сторону Англии. Исмаилиты средних веков были страшнее, чем нынешняя «Аль-Каида», и ни в коем случае нельзя было допустить возвращения памирцев к средневековым обычаям. Капитан Снесарев взял власть на Памире; бухарский бек скрепил печатью его решение. Снесарев восстановил справедливость, избавил памирцев от губительных налогов и свирепости бухарских сатрапов, предотвратил британские манипуляции исмаилитами в качестве террористов (манипуляции, имевшие место впоследствии по линии США – «Талибан» и США – «Аль-Каида»), поэтому жители Памира с благодарностью помнят А.Е Снесарева и по прошествии столетия. Методы А.Е. Снесарева актуальны и ныне: он как геополитик умел в целом предвидеть насущные исторические потребности общества и государства, заранее идти им навстречу; он хорошо знал природу терроризма, его корни, цели, вероятные связи и потенциальные возможности [2, с. 46].

На современном этапе терроризм, независимо от своих источников, принял беспрецедентный размах, и противодействие ему стало одной из важнейших проблем современности для многих стран мира.

Особенно высокую обеспокоенность вызывает политическая нестабильность рискованных регионов, подверженных воздействию террористических провокаций в южных регионах Средней Азии, граничащих с Казахстаном.

Выступая на совещании с работниками правоохранительных органов и силовых структур, президент Таджикистана Э. Рахмон говорил, что «...терроризм, как опасное явление, не признает ни границ, ни национальности, поэтому ни одно государство мира не может бороться с экстремизмом и терроризмом в одиночку...» [8].

В борьбе с терроризмом одним из важных условий является антитеррористическая коалиция, свидетелями чего мы стали после событий 11 сентября 2001 г. в Нью-Йорке и Вашингтоне. Борьба с терроризмом – это только первый шаг на пути объ-

единения мирового сообщества, поэтому необходимо выработать законы, регулирующие применение военной силы в борьбе с этим явлением. Осуществление мероприятий по борьбе с терроризмом должно быть санкционировано Советом Безопасности ООН и проводиться строго под его контролем, проходить с соблюдением норм международного права.

Российский исследователь А.Ф. Ниязи справедливо считает, что шестилетняя гражданская война в Таджикистане доказала противоборствующим сторонам бесперспективность дальнейшего кровопролития. С годами противники осознали, что силой друг друга не одолеть [5, с. 162], поэтому усилиями ООН, ОБСЕ, российской, иранской и узбекской дипломатии, президента Афганистана Б. Раббани, ряда других лиц, организаций избрали диалог и переговоры, в результате удалось подписать Общее соглашение о мире и национальном согласии в Таджикистане (27.06.1997 г., Москва).

В связи с этим с уверенностью можно говорить о том, что конфликт в Южной Осетии, Абхазии, Узбекистане (ИДУ), Джамму и Кашмире (Индия) и в других регионах мира военным путем вряд ли можно решить. Многоликость терроризма в прошлом и его мутации в обозримом будущем наводят на мысль, что борьба с этим злом – дело всего человечества, вне зависимости от расовой, религиозной, социальной принадлежности. Только в этом случае человечество может выстоять перед терроризмом как глобальной угрозой XXI в. [11, с. 772–773].

Неконтролируемые процессы глобализации преступности, в том числе и религиозного экстремизма и терроризма, вызывают опасения за мировую политическую стабильность, ставят под угрозу безопасность человечества во всем мире и потому требуют разработки, и применения соответствующих мер мобильного реагирования на экстремистские и террористические вызовы, ликвидации очагов их возгорания.

В новом Уголовном кодексе Республики Казахстан содержатся нормы, предусматривающие уголовную ответственность за такие правонарушения, как «Акт терроризма» (ст. 255), «Пропаганда терроризма или публичные призывы к совершению акта терроризма» (ст. 256.), «Создание, руководство террористической группой и участие в ее деятельности» (ст. 257), «Финансирование террористической или экстремистской деятельности и иное пособничество терроризму либо экстремизму» (ст. 258), «Вербовка или подготовка либо вооружение лиц в целях организации террористической либо экстремистской деятельности» (ст. 259),

«Прохождение террористической или экстремистской подготовки» (ст. 260).

Данные нормы напрямую связаны с террористическими и экстремистскими действиями. Рассмотрим данные нормы более подробно.

В соответствии с п. 1 ст. 255, именуемой как «Акт терроризма», акт терроризма, то есть совершение взрыва, поджога или иных действий, создающих опасность гибели людей, причинения значительного имущественного ущерба либо наступления иных общественно опасных последствий, если эти действия совершены в целях нарушения общественной безопасности, устрашения населения, оказания воздействия на принятие решений государственными органами Республики Казахстан, иностранным государством или международной организацией, провокации войны либо осложнения международных отношений, а также угроза совершения указанных действий в тех же целях – наказываются лишением свободы на срок от шести до десяти лет с конфискацией имущества.

Во втором пункте данной статьи, те же деяния, совершенные:

1) неоднократно;

2) с применением оружия либо предметов, используемых в качестве оружия, взрывчатых веществ или взрывных устройств, которые могут создать реальную угрозу для жизни и здоровья граждан, – наказываются лишением свободы на срок от восьми до двенадцати лет с конфискацией имущества.

В третьем пункте данной статьи деяния, предусмотренные частями первой или второй настоящей статьи, если они:

1) соединены с применением или угрозой применения оружия массового поражения, радиоактивных материалов и совершением или угрозой совершения массовых отравлений, распространения эпидемий или эпизоотий, а равно иных действий, способных повлечь массовую гибель людей;

2) повлекли по неосторожности смерть человека или иные тяжкие последствия, – наказываются лишением свободы на срок от двенадцати до семнадцати лет с конфискацией имущества, лишением гражданства Республики Казахстан или без такового.

В четвертом пункте данной нормы посягательство на жизнь человека, совершенное в целях нарушения общественной безопасности, устрашения населения, оказания воздействия на принятие решений государственными органами Республики Казахстан,

иностранным государством или международной организацией, провокации войны либо осложнения международных отношений, а равно посягательство на жизнь государственного или общественного деятеля, совершенное в тех же целях, а также в целях прекращения его государственной или иной политической деятельности либо из мести за такую деятельность, либо посягательство на жизнь человека, сопряженное с нападением на лиц или организации, пользующихся международной защитой, здания, сооружения, захватом заложника, зданий, сооружений, средств сообщения и связи, угоном, а равно с захватом воздушного или водного судна, железнодорожного подвижного состава либо иного общественного транспорта – наказываются лишением свободы на срок от пятнадцати до двадцати лет либо пожизненным лишением свободы с лишением гражданства Республики Казахстан или без такового, либо смертной казнью с конфискацией имущества.

В данной статье имеется примечание, в котором указано, что лицо, участвующее в подготовке акта терроризма, освобождается от уголовной ответственности, если оно своевременным предупреждением государственных органов или иным способом способствовало предотвращению акта терроризма и если в его действиях не содержится состава иного преступления.

Следующая норма, именуемая как «Пропаганда терроризма или публичные призывы к совершению акта терроризма» (ст. 256): пропаганда терроризма или публичные призывы к совершению акта терроризма, а равно изготовление, хранение с целью распространения или распространение материалов указанного содержания – наказываются лишением свободы на срок от пяти до девяти лет с конфискацией имущества.

Те же деяния, совершенные лицом с использованием своего служебного положения либо лидером общественного объединения, либо с использованием средств массовой информации или сетей телекоммуникаций, либо группой лиц или группой лиц по предварительному сговору, в том числе с использованием средств, полученных из иностранных источников, – наказываются лишением свободы на срок от семи до двенадцати лет с конфискацией имущества.

В рамках борьбы с анализируемыми правонарушениями и преступлениями было изъято 527 материалов и продукции экстремистского характера, в том числе листовки – 260, книги – 201, иные носители – 66 (см. Таб. 3).

Таблица 3. Сведения об изъятии экстремистских материалов
(за 12 месяцев 2016 г.)

Наименование			Изъято экстремистских материалов
А		Б	1
Всего материалов		1	527
из них	листовки	2	260
	книги	3	201
	иные носители	4	66

Далее следующая норма – «Создание, руководство террористической группой и участие в ее деятельности» (ст. 257), согласно которой создание террористической группы, а равно руководство ею наказываются лишением свободы на срок от десяти до семнадцати лет с конфискацией имущества, лишением гражданства Республики Казахстан или без такового.

Участие в деятельности террористической группы или в совершаемых ею актах терроризма наказывается лишением свободы на срок от восьми до двенадцати лет с конфискацией имущества.

Действия, предусмотренные частями первой или второй настоящей статьи, совершенные лицом с использованием своего служебного положения либо лидером общественного объединения, наказываются лишением свободы на срок от двенадцати до пятнадцати лет с конфискацией имущества, лишением гражданства Республики Казахстан или без такового.

К уголовно наказуемым относятся такие деяния, как финансирование террористической или экстремистской деятельности и иное пособничество терроризму либо экстремизму (ст. 258). В соответствии с этой нормой любое предоставление или сбор денег и (или) иного имущества, права на имущество или выгод имущественного характера, а также дарение, мена, пожертвования, благотворительная помощь, оказание информационных и иного рода услуг либо оказание финансовых услуг физическому лицу либо группе лиц, либо юридическому лицу, совершенные лицом, заведомо осознававшим террористический или экстремистский характер их деятельности, либо то, что предоставленное имущество, оказанные информационные, финансовые и иного рода услуги будут использованы для осуществления террористической или экстремистской деятельности, либо обеспечения террористической или экстремистской группы, террористической или экстремистской организации, незаконного военизированного формирования, –

наказываются лишением свободы на срок от пяти до девяти лет с конфискацией имущества.

Те же деяния, совершенные неоднократно или лицом с использованием своего служебного положения либо лицом, выполняющим управленческие функции в коммерческой или иной организации, либо лидером общественного объединения, либо группой лиц по предварительному сговору, либо в крупном размере, – наказываются лишением свободы на срок от семи до двенадцати лет с конфискацией имущества.

В примечании данной статьи лицо, осуществляющее финансирование террористической или экстремистской деятельности и иное пособничество терроризму либо экстремизму под угрозой насилия и добровольно заявившее об этом, а также активно способствовавшее раскрытию или пресечению преступления, освобождается от уголовной ответственности, если в его действиях не содержится состава иного преступления.

Также подлежит уголовной ответственности вербовка или подготовка либо вооружение лиц в целях организации террористической либо экстремистской деятельности (ст. 259), в соответствии с которой вербовка или подготовка либо вооружение лиц в целях организации террористической либо экстремистской деятельности наказывается лишением свободы на срок от восьми до двенадцати лет с конфискацией имущества.

Такое же деяние, совершенное лицом с использованием своего служебного положения или в отношении несовершеннолетнего, наказывается лишением свободы на срок от десяти до пятнадцати лет с конфискацией имущества.

Прохождение лицом, в том числе за пределами Республики Казахстан, подготовки, заведомо для обучающегося направленной на приобретение умений и навыков совершения террористического или экстремистского преступления (ст. 260), тоже является уголовным преступлением и наказывается лишением свободы на срок от трех до семи лет.

В примечании данной статьи указано, что лицо, совершившее преступление, предусмотренное данной статьей, освобождается от уголовной ответственности, если оно добровольно сообщило о прохождении подготовки, способствовало выявлению других лиц, прошедших такую подготовку, осуществлявших, организовавших или финансировавших такую подготовку, предоставило информацию о месте ее проведения и если в его действиях не содержится иного состава преступления.

В целях борьбы с подобными видами преступлений за 2016 г.

было изъято оружия, боеприпасов и взрывчатых веществ по возбужденным уголовным делам всего – 32, оружия – 21, боеприпасов – 8, взрывчатых веществ – 3 (см. Таб. 4).

Таблица 4. Сведения об изъятии оружия, боеприпасов и взрывчатых веществ (по у/д, связанным с террористической деятельностью) (за 12 месяцев 2016 г.)

Наименование		Изъято оружия, боеприпасов и взрывчатых веществ по возбужденным уголовным делам	
А		Б	1
Всего оружия, боеприпасов и взрывчатых веществ		1	32
из них	оружия	2	21
	боеприпасы	3	8
	взрывчатые вещества	4	3

Необходимо учитывать, что рассматриваемые виды преступлений имеют определенную степень латентности, что усложняет своевременное выявление данных видов преступлений, а также борьбу с такими преступлениями. В связи с этим, необходим комплексный подход в профилактике экстремизма и терроризма, изучение международного опыта в борьбе с данными видами преступлений.

Список источников и литературы

1. Баймодина С.М. Криминологические и уголовно-правовые аспекты религиозного экстремизма // Российский криминологический взгляд. – 2008. – № 4. – С. 237–241.
2. Зотов О.В. Глобализация и международный терроризм: генетическое родство // Терроризм – угроза человечеству в XXI веке. – М.: Институт востоковедения РАН. Издательство «Крафт+», 2003. – С. 36–48.
3. Комитет по правовой статистике и специальным учетам при Генеральной Прокуратуре Республики Казахстан. – URL: <http://pravstat.prokuror.kz/rus> (дата обращения 12.09.2017).
4. Назиров Д. Проблемы терроризма, религиозного экстремизма и экстремизма в Казахстане // Актуальные проблемы правового регулирования в Казахстане. – Алматы: Альянс, 2012. – С. 10–11.

мизма и пути их преодоления. Автореферат дис. ... д.филос.н. – Душанбе, 2009. – 47 с.

5. Ниязи А.Ф. Возрождение ислама в Таджикистане: традиция и политика // Центральная Азия и Кавказ. – 1999. – № 5 (6). – С. 153–164.

6. Ольшанский Д.В. Психология терроризма. – СПб.: Питер, 2002. – 288 с.

7. Петрищев В.Е. Заметки о терроризме. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 241 с.

8. Рахмон Э.Ш. Независимость Таджикистана и возрождение нации. – Т. 4. – Душанбе: Ирфон, 2006. – 336 с.

9. Современный терроризм: взгляд из Центральной Азии / А.Г. Косиченко, М.С. Ашимбаев и др. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 213 с.

10. Сюккийнен Л.Р. Религиозный экстремизм: правовые, политические и идеологические аспекты // Религиозный экстремизм в Центральной Азии. Материалы международной конференции, Душанбе, 25.04.2002 г. – Душанбе, 2002. – С. 22–25.

11. Требин М.П. Терроризм в XXI веке. – Минск. Харвест, 2004. – 816 с.

12. Уголовный кодекс Республики Казахстан. Кодекс Республики Казахстан от 3 июля 2014 г. № 226-V ЗРК.

13. Хоффман Б. Терроризм – взгляд изнутри / пер. с англ. Е. Сажина. – М.: Ультра. – 2003. – 264 с.

THE MUFTIATES AND THE STATE IN THE SOVIET TIME: THE EVOLUTION OF RELATIONSHIP

МУФТИЯТЫ И ГОСУДАРСТВО В СОВЕТСКУЮ ЭПОХУ: ЭВОЛЮЦИЯ ОТНОШЕНИЙ

Abstract: The article examines the state policy towards Islam in the Soviet Union. Particular attention is paid to the institution of spiritual administrations of Muslims (muftiates) and their relations with state authorities. Referring to the term ‘Sergianism’, the author characterizes the policy pursued by the muftiates in relation to Soviet power since the second half of the 1930s as ‘Rasulianism’ (after the surname of Stalin’s mufti G. Rasulev). Considering the history of the muftiates at different stages of the Soviet history, the author questions the very relevance of the institution of spiritual administrations in modern Russia arguing that they fail to serve the interests of the Muslim community of the country.

Keywords: Islam in the USSR, muftiate, ‘Rasulianism’, TsDUM, DUMES, SADUM.

Аннотация: В статье рассматривается государственная политика по отношению к исламу в Советском Союзе. Особое внимание уделяется институту духовных управлений (муфтиятов) и их отношениям с органами государственной власти. Отталкиваясь от термина «сергианство», автор характеризует политику муфтиятов по отношению к советской власти со второй половины 1930-х гг. как «расулианство» (по фамилии муftия Г. Расуlevа). Рассматривая историю муфтиятов на разных этапах советской истории, автор ставит вопрос о необходимости реформирования института духовных управлений в современной России.

Ключевые слова: ислам в СССР, муфтият, «расулианство», ЦДУМ, ДУМЕС, САДУМ.

In Russian historiography there is a point of view that until the end of the 1920s Islam was less persecuted in Soviet Russia than the Russian Orthodox Church (ROC¹)². This statement is true, but only in part. The Bolshevik government

¹ The name “Russian (*Russkaya*) Orthodox Church” was formalised only in 1943. In the laws of the Russian empire the name “Orthodox Russian (*Rossiyskaya*) Church” was used. In the theological and secular literature, the following names were also spread: Russian (*Rossiyskaya*) Orthodox Church, All-Russian (*Vserossiyskaya*) Orthodox Church, Orthodox Catholic Greek-Russian Church, Orthodox Greek-Russian Church and Russian (*Russkaya*) Orthodox Church. According to some authors, the identification of the modern ROC with the Russian Orthodox Church which existed in the Russian empire seems at least debatable [5, p. 2]. Later in the paper, we will use the present name of the ROC, including, when we talk about the period until 1943.

² According to D. Arapov, during 1917–1929 due to certain internal and external reasons, the Bolshevik regime perceived ‘domestic Islam’ as a more or less tolerable religion. Islamic spiritual institutions, schools, their ministers and teachers escaped the persecutions that at that time struck the Russian Orthodox Church [2, p. 19].

acted extremely cautiously and tried to fight religious influence gradually. The main target of Soviet authorities was the ROC as the dominant and largest confession and part of the state apparatus under the monarchical regime. In spite of this, the Bolsheviks did not completely liquidate the Orthodox Church, but preferred to build relationship with the clergy loyal to them (the so-called “Renovationists”). The same applies to other denominations, including Islam. Unloyal Muslim clergy¹ was subjected to repressions during the Civil War of 1918–1921 and in subsequent years, and the loyal clergy was under strict control.

In addition to political repression of individuals and organizations, the Bolshevik government carried out a deliberate diversion against cultural memory. In the late 1920s a campaign was conducted to translate the alphabets of Muslim peoples into the Latin alphabet. In the late 1930s, the Latin alphabets were translated into Cyrillic.

It would be more correct to say that the repression of Islam and the servants of the Muslim cult collapsed somewhat later than, for example, Orthodoxy. However, it happened not at the end of 1920s, as many researchers claim, but in the middle of the decade². The campaign against Islam intensified in 1928–1929s and, according to a number of researchers, its consequences proved even crueler to the Muslim clergy than the campaign against Orthodoxy [7, p. 44].

It is possible to single out the following stages of state policy in relation to Islam: 1) 1917–1929, 2) 1929–1943, 3) 1943–1954, 4) 1954–1965, 5) 1965–1985, 6) 1985–1991. Below I consider each of the stages in more detail.

1) 1917–1929. Speaking in the terminology used in the laws of the Russian Empire, Islam, with a number of reservations, was a “tolerable” religion” in the Soviet Russia at that time. During this period, the Soviet state did not engage in open confrontation with Muslims, preferring to fight with individual representatives of Islam, whom they regarded as counter-revolutionary force. The Soviet political police VCheKa (the All-Russian Emergency Commission for Combating Counter-Revolution and Sabotage) – GPU (the State Political Directorate) – OGPU (the Joint State Political Directorate) conducted systematic work in order to split the ranks of the Muslim clergy.

Having eliminated Milli Idare (the Government of the national and cultural autonomy of the Muslims of the Turkic-Tatars of Inner

¹ The very term ‘Muslim clergy’ is disputable. As it is known, in Sunni Islam there is no clergy as a special professional group. The terms *ulama'* and *clergy* are not synonyms. In Russia Muslim clergy started to flourish in 18–19 centuries.

² According to A. Bennigsen, one of the first steps of the Soviet government to fight Islam was the abolition of Shariah and Adat courts in 1924–1925 [8, p. 44].

Russia and Siberia)¹ in 1918, the Bolsheviks retained the authority of Diniya Nazaraty (a sort of spiritual ministry in the Milli Idare constituency). The Soviet government did not interfere with the creation of the Central Spiritual Administration of Muslims of Inner Russia and Siberia (TsDUM), which became the legal successor to the Orenburg Muhammedan Spiritual Assembly (OMDS), on the basis of Diniya Nazaraty in 1920. Despite the fact that Mufti Galimjan Barudi, who was elected after the February Revolution, spoke with anti-Bolshevik statements, the Soviet authorities did not dare to repress this authoritative Muslim religious figure and he headed TsDUM until his death in 1921.

The importance that the Bolsheviks attached to the Muslim question is evidenced by a number of steps taken by the new government shortly after the October Revolution. On 20 November (3 December) 1917, the appeal “To all working Muslims of Russia and the East” was promulgated, in which the Bolshevik government called upon the Muslims liberated from the yoke of tsarism to become its allies on the road to building a new world. According to historians, the author of this text was the People’s Commissar for Nationalities Affairs in the Council of People’s Commissars of the Russian Soviet Federative Socialist Republic (RSFSR), Joseph Stalin.

The “Appeal”, in particular, read: “Muslims of Russia, Tatars of the Volga and the Crimea, Kirghiz and Sarts of Siberia and Turkestan, Turks and Tatars of Transcaucasia, Chechens and mountaineers of the Caucasus, all those whose mosques and prayers were destroyed, whose beliefs and customs were trampled upon by tsars and oppressors of Russia! Henceforth, your beliefs and customs, your national and cultural institutions are declared free and inviolable. Arrange your national life freely and without hindrance. You have the right to it. Know that your rights, like the rights of all the peoples of Russia, are protected by the entire might of the revolution and its organs, the Soviets of Workers’, Soldiers’ and Peasants’ Deputies” [10]. Noteworthy here is the language used by the author of the “Appeal”: Muslims were guaranteed the safety of national and cultural institutions, but not of religious ones!

In the same December 1917, an important political decision was taken. On the personal order of the chairman of the Soviet government, Vladimir Lenin one of the most valuable manuscripts of the Quran – the so-called Quran of Uthman was given to Muslims. This step was positively regarded in the Muslim community. In Janu-

¹ Milli Idare – the Central National Office Turko-Tatar Muslims of Inner Russia and Siberia in 1917–1918.

ary 1918, the Quran of Uthman was brought in a special car under armed guards to Ufa and handed over to representatives of Diniya Nazaraty.

The success of the Bolsheviks during the Civil War contributed to their national policy. If the leaders of the White Movement firmly adhered to the principle of “one and indivisible Russia”, the Bolsheviks granted national-territorial autonomy to the peoples of Russia. The latter was opposed to national-cultural autonomy. According to the Bolsheviks, national-cultural autonomy was a disguised nationalism and therefore was unacceptable in the proletarian state. Instead of national-cultural autonomy, the Bolsheviks proposed territorial (“regional”) autonomy for some of the regions of the former Russian Empire (Poland, Finland, Ukraine, etc.), with the right of national minorities to use their native language, to have their own schools, etc. The Bolsheviks proclaimed before the revolution the slogan: “no” to the cultural-national autonomy, “yes” to the right of the nation to self-determination up to secession (“Theses on the national question”, 1913) [24]. At first glance, it may seem that the granting of independence is much less in the interests of the state than national-cultural autonomy. However, Lenin and Stalin, who formed the national policy of the Bolsheviks, were guided by other principles. Class interests were at the forefront, and therefore the creation of an independent proletarian state on one of the territories of the former Russian Empire was preferable to the cultural autonomy of national minorities, which could lead to the growth of national self-consciousness to the detriment of the interests of proletarian solidarity. It is not by chance that Mirsaid Sultan-Galiev, one of the first victims of Soviet power from among the Communists, was a supporter of the national and cultural autonomy of Muslim peoples¹.

The Muslim clergy was divided by Soviet ideologists into two groups: “progressive” and “reactionary” (“conservative”). While a tactical union was possible with the former (as long as religion continued to play a significant role among Muslims), representatives of the latter group were an object of active persecution [20]. Representatives of the conservative clergy were not allowed to take up positions of imams, etc. Progressive Muslim religious figures were considered “temporary allies” (*poputchiki*) of the authorities, which helped the dissolution of the clergy from within [20]. The authorities considered even the scenarios of creating on the basis of the progressive Muslim clergy of a kind of a renovationist (obnovlenceskiy) muftiate [11, p. 112].

One of the main tasks that was set before the GPU-OGPU was to split the Muslim clergy, just as it was done in respect of the Ortho

¹ For more details about M. Sultan-Galiev see: Sultan-Galiev 1998 [23].
57

dox clergy. The Renovationist movement within Orthodoxy emerged in the years of the first Russian revolution of 1905–1907. The movement acquired official status after the February Revolution when it was registered as the All-Russian Union of Democratic Orthodox Clergy and Laity. In the early years of the Soviet regime, the country's leadership showed no interest in the renovationists. However, in 1922, it decided to use them in the fight against the Russian Orthodox Church. The aim of the Bolsheviks was to create the Orthodox Church which was completely loyal to the Soviet regime. As a result, since 1922 the Renovationist movement represented by the governing body of the Supreme Church Administration (VTsU) was recognized as the only legal Orthodox Church organization in the Soviet Russia¹.

The bodies of the OGPU had a certain scenario of reaching a schism among the Muslim clergy. The first stage was planned to divide the Muslim clergy on a national basis – by creating a national autonomy for the Muslim clergy in the recently established national republics with predominantly Muslim population. Then, as a second stage, it was planned to split the clergy on dogmatic matters [11, p. 111]. In this case, it was not a division into theological schools and movements (most Muslims in Russia at that time and now are followers of the Hanafi *madhab*), but by differences within the same theological school. I have briefly discussed above the division into conservatives and progressivists. However, rather soon it became clear to the state bodies engaged in monitoring of the religious life of Muslims that the division into “progressivists” and “reactionaries” is rather indistinct. Moreover, in opposition to the initiatives of the Soviet authorities to reduce the role of religion in the life of Muslim peoples, the progressive clergy acted in an alliance with the conservative group [11, p. 112–114]².

The Muslim clergy closely watched the changes in the confessional policy of the Soviet government and accordingly changed their tactics and strategy. A typical example is the establishment of the muftiate in Central Asia. Until 1926, TsDUM and its mufti Riza Fakhretdin were supporters of gaining supremacy “on an all-Union scale in spiritual matters” [1, p. 164]. However, after attending the Meccan congress in 1926, the position of TsDUM’s leadership changed. TsDUM directed on creation in Central Asia of local spiritual management, which would coordinate work of clergy in various republics of Central Asia.

¹ In 1926, the Provisional Supreme Church Council also became an organization recognized by Soviet authorities.

² Hence, as one of the OGPU officers put it: “Contemplating schism in Islam, we should support neither old nor reformed religion” [11, p. 112–114].

According to specialists from the Eastern department of OGPU, such a change of position was caused by the influence of emigrant circles [1, p. 164].

Consolidation and activation of the spiritual departments, which were considered as dead, aroused reasonable concerns among the competent authorities. Spiritual administrations could become the platform on the basis of which the unification of the anti-Soviet intelligentsia from among the national minorities with Muslim clergy could occur. Therefore, since the second half of the 1920s, the policy towards the Muslim clergy, both conservative and progressive, became tougher. An additional factor that provoked confrontation was the campaign to romanize the alphabets of the Turkic peoples, which began in 1921 and ended in 1929. Among the opponents of romanization was not only the Muslim clergy, but also representatives of the local intelligentsia¹.

2) 1929–1943. This stage is characterized by a growing struggle with all faiths, including Islam. Year 1929 was a turning point in the Soviet state's religious policy. This year, an important document, the Resolution of the All-Russian Central Executive Committee and the Council of People's Commissars of the RSFSR "On Religious Associations", was adopted. The Resolution turned out to be a long-living act, which regulated the status of religious organizations until the end of 1990s until the new law "On Freedom of Religion" was adopted. The Resolution allowed to close temples, mosques and other buildings of religious worship, close down religious communities, etc.

At the end of the 1920s – beginning of the 1930s, a campaign to close down mosques commenced. By the year 1930, 10,000 out of 12,000 mosques were closed. About 10,000 Muslims were arrested and convicted in accordance with article 58 (counterrevolutionary activity) of the RSFSR Criminal Code of 1922.

In 1932 the first "godless five-year plan" (*bezbozhnaya pyatiletka*) was announced, by the end of which it was supposed to completely eradicate religion on the territory of the Soviet Union "from the most secluded corners". It was a grassroot initiative, but it was actively supported by the authorities. During the godless five-year plan, 95 % of the churches and 70 dioceses were closed [26, p. 15]. This notwithstanding, the position of the ROC itself has strengthened. In 1927, Metropolitan Sergius, who at that time was the deputy Locum Tenens of the patriarchal throne, issued a Declaration in which he proclaimed

¹ The main discussion about introduction of Latin alphabet took place at the First Turkological All-Soviet Congress held in 1926 in Baku. For more details, see: Pervy Turkologichesky 2011 [16].

complete loyalty of the ROC towards the Soviet government. As a result, the Soviet government finally departed from its earlier policy of supporting the Renovationist movement (which by that time had been split and never received mass support either from believers or the clergy), and started to support the clergy of the ROC, which agreed with the declaration of 1927.

As for TsDUM, the turning point in its history was 1936. This year mufti Riza Fakhretdin died. There were two candidates for the post of mufti: Gabdrahman Rasulev and Kashshaf (Kashshaf ad-din) Tarjemanov (Tarjeman). The first personified a group of Muslim clergy, loyal to the Soviet government, ready to make compromises, e.g. limit the authority of TsDUM for the sake of preserving the muftiate itself. On the contrary, Tarjemanov represented part of the clergy that was convinced of the need to extend the rights of TsDUM.

By the mid-1930s, mufti Fakhretdin came to understand that the era of acceptable compromises with the Soviet authorities was over. Deprived of his powers, TsDUM in his opinion did not have the “opportunity to serve the interests of Muslims”. This position was shared by K.Tarjemanov, who in one of his letters to Fakhretdin wrote: “... in this form, TsDUM is not needed, and its liquidation would force the Soviet authorities to reconsider their attitude to religion” [11, p. 290–291]. Tarjemanov suggested that the clergy discuss this issue at the congress, but Fakhretdin responded that it was impossible to hold the congress and suggested discussing the issue of abolishing TsDUM in secret letters between the *ulama*'. Thus, for the first time since the creation of the institution of muftiate in Russia, the mufti himself seriously discussed the issue of the abolition of spiritual management in Ufa.

The country's leadership chose to support Rasulev. However, the events suddenly went out of control. In April 1936 Tarjemanov proclaimed himself a mufti and tried to gain support from the Muslim clergy. Interestingly though that the authorities did not even need to interfere. Thanks to the efforts of Rasulev and his supporters, telegrams began to arrive in Moscow with protests against the candidature of Tarjemanov. The authors of the telegrams demanded to hold a congress of the Muslim clergy to elect a new mufti. Rasulev and his supporters succeeded in obtaining support from the majority of the clergy. In Moscow meanwhile, evidence was already being collected for the arrest of Tarjemanov. In May 1936, Tarjemanov was arrested. Next year, the case of conspiracy of TsDUM leaders was fabricated, about 30 people were arrested (many of them previously supported Tarjemanov) many of whom later died in GULAG. Tarjemanov and

his colleagues were accused of having decided to close down TsDUM in order to provoke the believers' discontent with the Soviet authorities [27, p. 252].

I have dwelt upon this episode in detail, since it is important for the understanding of how TsDUM developed in the subsequent years. Mid-1930s became a turning point in the fate of this muftiate. Had Fakhretdin lived a little longer, perhaps OMDS-TsDUM would have undergone a reformation for the first time in its history, and curesly enough, on the initiative of the muftiate's clergy itself. Although this step seems rather unrealistic, it seems to have been the only possible solution in the conditions of the total dictatorship of the state and its interference in the work of TsDUM. Had it been implemented, it would allow return to the horizontal system of relations between the Muslim clergy, which existed before 1789.

The Soviet authorities were interested in preserving TsDUM as a controlled structure through which the Muslim clergy could be controlled. At the same time, as evidenced by the above cited correspondence between Tarjemanov and Fakhretdin, the leadership of the muftiate itself tended to the idea of dissolving TsDUM as it could not work for the benefit of Muslims. In fact, Rasulev fulfilled the same role in relation to TsDUM as Metropolitan Sergius fulfilled with respect to the ROC. Rasulev allowed to keep TsDUM as a decorative institution controlled by the authorities.

In the history of Orthodoxy there is a term 'Sergianism' which means "readiness for unlimited compromises with godless power for the sake of preserving church structures" [9]. Those who did not accept Metropolitan Sergius' Declaration of 1927, the main thesis of which was the loyalty to the Soviet government, were immediately subjected to repression.

The same thing actually happened to the Muslim clergy with the only difference that Mufti Rasulev did not adopt a declaration. Those who did not accept the union of the church with Soviet power left and created the so-called Catacomb Church. Those who did not share Rasulev's tactics supplemented the ranks of the unofficial (odd-numbered) clergy, or completely stopped religious activity. This was facilitated by the repressions that soon unfolded. 'Rasulianism' became the credo of Soviet muftiates since 1936.

There were two mass waves of repression against the Muslim clergy during this period. The first stage of repression occurs in the late 1920s – early 1930s. Muslim religious leaders who had been trumped up for fabricated cases were sentenced to various terms – from 3 to 10

years of camps¹. In the years of great terror (1937–1938), many Muslim religious figures were exterminated. Accurate data are not known, but according to rough estimates, voiced by the *imam-khatib* of the Cathedral Mosque in Moscow Ravil Gainutdin in the early 1990s, during the repressions of the 1920s–1930s about 30,000 ministers of the Muslim cult were killed [12, p. 52–53]².

3) 1943–1954. The change in Stalin's policy toward religious denominations occurred during the Great Patriotic War. It turned out that during the difficult years of the war the religious spirit continued to be strong among the citizens of the Soviet Union. The leadership of the party and the state decided to rely on the help of religious organizations and, first of all, the Russian Orthodox Church in raising and maintaining patriotism.

The position of the religious figures themselves was among the key factors that contributed to the change of the Soviet state's policy in relation to religion. They turned to their flock with words of support for the leadership of the country in the fight against the German fascist invaders. In addition, according to the Russian historian V.A. Akhmadullin, the following factors could have influenced the change in the policy of the Soviet state in relation to Islam: patriotic activity of Muslims, including collection and transfer by believers of significant funds to the Defence Fund; strengthening of unofficial religious activities; growth of rumours about a more respectful attitude towards Islam among Germans, etc. [3, p. 20–21, 30].

During this period, the ROC managed to advance its position in the society better than any other religious institutions.

By rendering support to religious organizations, the Soviet government hoped to use them, among others, to conduct policies beneficial to the Bolsheviks in the international arena. Stalin was going to create on the basis of Moscow something like an “Orthodox Vatican” and wanted to make the ROC the main autocephalous Orthodox church in the world. The work on this project was coordinated by the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church created in 1943.

In the second half of the 1940s, the Soviet government also had high hopes with respect to the Muslim clergy. The authorities planned to use it to help improve the image of the USSR in the Muslim world and develop people's diplomacy. In 1943, an important event took

¹ To give but one example, in 1931 in Leningrad a case against members of the Muslim community was trumped up. Altogether 27 Muslims were sentenced, some were sent to exile, others to a concentration camp for 10 years. For more about it, see: Bekkin, 2017 [6].

² Perhaps, this number should also include members of the so-called ‘twenties’ (*dvadtsatki*), congregational counsels of the mosques.

place. That year a constituent congress was held in Tashkent, where the creation of the Spiritual Administration of Muslims of Central Asia and Kazakhstan (SADUM) was announced. In 1944, two more muftiats were established: the Spiritual Administration of Muslims of the North Caucasus (DUMSK) with headquarters in Buinaksk and the Spiritual Administration of Muslims of Transcaucasia (DUMZ or DUM Zak) with headquarters in Baku. Creation of all the three muftiates was sanctioned and, as a matter of fact, initiated by the country's leadership. In May 1944, the Council for Affairs of Religious Cults under the Council of People's Commissars of the USSR (SDRK) was established. Its tasks included coordinating the work of non-Orthodox faiths¹.

It is noteworthy that, simultaneously with creation of new muftiats, the question of forming a single Muslim center in the Soviet Union was being discussed. This question was specifically researched by Russian historians D.Yu. Arapov and V.A. Akhmadullin. According to official documents, the initiative to create the unified muftiate proceeded from the local Muslim community in the Central Asia and the Caucasus. I concur with D.Yu. Arapov who holds that the idea of creating a unified muftiate originated within SDRK spontaneously, but coincided with the wishes of the local clergy [2, p. 46]. Historically the Central Asia, the Northern Caucasus and Transcaucasia were not subject of jurisdiction of muftiate in Ufa (OMDS – TsDUM).

SDRK put the following arguments in favour of creating a unified muftiate: 1) A uniform program of organizational and administrative activities could be established for this muftiate. 2) The muftiate could provide centrally organized assistance to Muslims of the USSR wishing to make a pilgrimage to Mecca and other places of mass pilgrimage. 3) Creation of the muftiate would make it possible to manage the work of educational institutions, coordinating and directing their activities in accordance with the needs of Muslims living in different parts of the Soviet Union. 4) Establish coordinated actions in issues related to the publication of journals, prayer books and other printed materials; 5) Responsibly resolve issues related to the reception of various foreign delegations of Muslims coming to the USSR [2, p. 46]. In addition, SDRK was not satisfied with the hidden struggle for leadership in the Muslim community between Rasulev and Ishan Babakh-anov, mufti of SADUM [4, p. 156].

In 1945, SDRK commissioners in the field conducted a conversation with all the leaders of the muftiates and found out that they all had

¹ From 1943 to 1944 the activities of the Muslim clergy were controlled by the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church.

a positive attitude towards the idea of creating a single muftiate. All muftis took the idea of creating a single muftiate positively. Rasulev expected to occupy this important post, although chairman of SDRK I.V. Polyansky and leaders of DUMSK and DUMZ saw in this post I. Babakhanov as a more influential and authoritative Muslim theologian.

It was assumed that the mufti of a unified spiritual administration would be called the Great Mufti of Muslims of the USSR. The mufti's residence was supposed to be in Tashkent, and the residences of deputy muftis were supposed to be located in those cities where the other spiritual administrations functioned – in Ufa, Baku and Buinaksk. The fourth deputy was supposed to be in Moscow and interact with state authorities.

In July 1947, SDRK prepared a draft Resolution of the Council of Ministers of the USSR, which proposed “to satisfy the request of Muslims for the creation of the All-Union Muslim Center <...> allowing for this purpose to hold in 1948 a Muslim congress in Moscow with the participation of guests from foreign Muslim countries” [2, p. 48].

It was only in 1949 that an end to the question of establishment of a unified Muslim center was put. The country's leadership not without reason decided that the creation of a unified Muslim center would help revive the religious life of Muslims. One of the leaders of the state, K.E. Voroshilov, formulated the position of the state in relation to this issue as follows: the presence of four spiritual administrations is beneficial to the state and, if necessary, another muftiate will be created [3, p. 157].

In August 1945 and January 1946, the Council of People's Commissioners of the USSR adopted regulations on church organizations. As a result, church organizations were granted certain rights that legal entities possessed: e.g., they were allowed to purchase vehicles, real estate, etc.

In this period another important event occurred – the All-Soviet Congress of the Muslim clergy and believers of Siberia and the European part of the USSR took place. The congress, which was held in Ufa in October 1948, renamed TsDUM, which stands for the Central Spiritual Administration of Muslims, into the Spiritual Administration of Muslims of European Russia and Siberia (DUMES) and adopted a new charter of the muftiate. Under the new charter, the powers of the muftiate were significantly curtailed. A number of functions were excluded from the scope of its authority such as maintenance of metric books, opening of new parishes, creation of educational institutions for the training of personnel and some other. Now the main functions of DUMES were limited to controlling (monitoring the activities of both official and unofficial clergy) and accounting (keeping records on the

number of mosques and prayer houses). The changes to the role of the muftiate in Ufa was a logical result of the policy of ‘Rasulianism’.

4) **1954–1965.** During the rule of Nikita Khrushchev the struggle against religion renewed. The renewal of the anti-religious campaign took place in 1954. That year the following two resolutions of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union (CC CPSU) were passed: “On major shortcomings in scientific and atheistic propaganda and measures to improve it” dated 07 July 1954 and “On mistakes in conducting scientific atheist propaganda among the population” dated 10 November 1954. In these documents, it was stated that in recent years there has been a revival of religious life. Conclusions of party officials concerned, among other things, the activity of Muslims, especially in connection with visits to holy places and other activities not controlled by official Muslim clergy.

In 1958, the Note prepared by the Department for Propaganda and Agitation in Soviet Republics of the CC CPSU “On the Deficiencies of Scientific Atheist Propaganda” dated 12 September 1958 stressed that, despite some measures taken, the work on the atheistic education of the working people was at a low level. Particular attention in the note was paid to the economic activities of the clergy that were not controlled by the authorities¹. On 4 October 1958, the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union adopted a secret resolution concerning the mentioned note which ordered all party and public organizations and state bodies to launch a decisive campaign against the “religious vestiges” of Soviet of people.

Finally, on January 1960, two resolutions of the Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union “On acute tasks of propaganda in the modern realities” and “On measures to eliminate violations by the clergy of Soviet legislation on cults” was adopted. The last important document of the era of anti-religious campaign during the rule of Khrushchev was the resolution of the CC CPSU of 18 February 1964 “On the introduction of new civil ceremonies in the life of Soviet people”. According to this document, the party workers needed to strengthen the work to replace religious rituals with civil (secular) ones. Such a policy was carried out back in the 1920s, when the Union of Militant Atheists held the so-called “Komsomol Easter”, “Komsomol Kurban-Bayram” and other pseudo-religious festivals.

From the point of view of Khrushchev, the improvement of relations between the state and the church in the 1940s was a departure

¹ For example, it was mentioned in the note that the Muslim spiritual assembly misappropriated most part of the money that had been collected to help the people of Egypt [28].

from the Leninist principles. According to the researcher in the study of religions L.N. Mitrokhin, the 1950–1980 period should be characterized as the era of “scientific atheism”. During this period, the state policy was not aimed at physical destruction or extrusion of strange unwanted believers as in the years of militant atheism in 1917–1920, but for the re-education of Soviet people for whom “religious prejudices” still continued to have value [13, p. 42–62].

The struggle against religious organizations was conducted by economic methods. In particular, privileges were abolished for church officials in respect of income tax (they were subject to income tax as non-cooperated handicraftsmen (*nekooperirovannye kustari*)), state social services did not extend to the civilian staff of the Church, and others [25]. Religious organizations were forced to transfer a large part of the funds received from parishioners to the Soviet Peace Foundation.

Cult buildings, including mosques were being closed down in big numbers. According to the data cited by A. Bennigsen, out of 1500 mosques that existed in 1954, by 1964 less than 500 mosques remained. During the period from 1958 to 1964, the number of temples and prayer houses of the Russian Orthodox Church on the territory of the USSR decreased from 13414 to 7551, monasteries from 56 to 16, theological seminaries from 8 to 325 [21, p. 399].

At the same time, historians writing about Khrushchev's anti-religious campaign ignore some important circumstances. Indeed, during this period, many mosques were closed. At the same time, reverse processes also took place. So, for example, in the reign of Khrushchev in 1956, the Cathedral Mosque in Leningrad was opened for worship services. Numerous appeals of Muslims to the leadership of the country about the opening of the mosque in the Stalin era after 1945 remained without consequences. This was due to the foreign policy interests of the Soviet state. Many high-ranking guests from the countries of the Muslim countries came to Leningrad and it was important for the leadership of the USSR to show that there is freedom of religion in the country. Similar processes took place in Moscow, where the Cathedral mosque served as a venue for the reception of foreign delegations, including those headed by the leaders of states. In 1955, thanks to the efforts of mufti of SADUM Ishan Babakhanov, the authorities transferred the Barakhan *madrasah* to Muslims.

Obviously, numerically the number of religious buildings transferred to believers was not comparable with the number of closed buildings, but ignoring the circumstance is also not entirely correct.

A significant part of the religious life of Muslims passed outside the walls of the mosque. One of the forms of religious activity in the cit-

ies of European Russia and Siberia was the *majlis* – traditional meetings of believers dedicated to important events and holidays. Both the official imams, servants of the mosque, and unofficial, unregistered mullahs from among those who possessed the necessary knowledge and enjoyed authority from believers were invited to *majlises*. As for Central Asia and the Caucasus, here unofficial Islam was associated with the activities of Sufi *shaykhs* and their *murids*, and later, in the 1970s and 1980s with the activities of the Salafi underground. According to data for 1961, there were 395 registered and more than 2,000 unofficially operating Muslim religious associations, as well as over 2,5 thousand illegally operating mullahs in the Soviet Union [18].

5) **1965–1985.** Khrushchev's anti-religious campaign led to a reduction in the number of religious communities in the Soviet Union, the destruction or closure of religious buildings, etc. However, Khrushchev failed to achieve the desired result. Moreover, the number of people who attended Muslim services increased. The reverse side of anti-religious policy was that religious activity continued to develop at an unofficial level. 1970s are characterized by the growth of Islamic activity in Central Asia and the North Caucasus.

In 1965 there were changes in the system of control over religious organizations in the USSR. The Council for Affairs of Religious Cults and the Council for the Russian Orthodox Church were abolished. Their functions were transferred to a single body – the Council for Religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR (the Council for Religious Affairs (SDR)).

According to the Russian historian D.Yu. Arapov, a kind of consensus between the Council for Religious Affairs and religious organizations was established during this period: “Islamic clergy, observing complete loyalty to the Soviet authorities, engaged in the “moral care” of their flock. For their part, Religious Affairs Council’s workers, who were actively fighting for “the triumph of scientific atheism” and “the elimination of religious remnants”, were in fact not really interested in the success of this project. All their material existence, which was very decent by Soviet standards, was due to the fact that the secularization processes taking place in the USSR were as slow as possible” [2, p. 24].

In the 1970s the pressure of the state on the Russian Orthodox Church also weakened. According to Shkarovsky, starting from the late 1970s a number of Soviet leaders, including the chairman of the Council for Religious Affairs V.A. Kuroyedov, came up with the idea that the Moscow Patriarchate should be supported in certain frameworks, as the national Russian Church, as opposed to aggressive Catholicism and Islamic fundamentalism. In this regard, the emphasis in atheistic propaganda was proposed to be transferred to the struggle with

Catholics, sectarians and Muslims [21, p. 397]. This position was not shared by all party officials who determined the confessional policy [21, p. 397].

At the end of the period under review, the generation of Soviet muftis is changing. In the early 1980s at the head of Muslim spiritual administrations are young ambitious religious figures – Talgat Tadzhutdin (the chairman of DUMES since 1980), Allahshukur Pashazade (chairman of DUMZ since 1980), Shamsiddin (Shams ad-din) Babakhanov (chairman of SADUM since 1982). This is the penultimate Soviet generation of religious figures who have learned to find a common language with any power. Two of the three mentioned muftis (Tadzhutdin and Pasha-zade) still headed the muftiates. As for Babakhanov, he lost his post but found himself in demand in the diplomatic field as an ambassador of Uzbekistan in the Arab countries.

6) **1985–1991.** The first two years of the rule of Mikhail Gorbachev did not bring any fundamental changes to the state confessional policy. Still religious figures associated certain hopes with the figure of the new general secretary. In December 1985, Gorbachev received a letter from the manager of affairs of the Moscow Patriarchate Metropolitan Alexy of Tallinn (since 1990, Patriarch Alexy II). The Metropolitan proposed to the General secretary of the Communist party of the Soviet Union to initiate revision of the legislation on religious associations, which, according to Alexy, was outdated. The reply of the Council for Religious Affairs indicated that such questions should not be raised by the Church [15].

As for the leaders of the muftiates, they turned out to be less ready for the opportunities that Perestroika opened for Muslim religious organizations. The muftis in some regions (primarily in Central Asia and the North Caucasus) did not fully control the religious situation. It is not by chance that at the dawn of Perestroika in 1986, a resolution was adopted by the Political Bureau of the Central Committee of CPSU “On Strengthening the Struggle Against the Influence of Islam”. The reason for the appearance of the resolution was the activation of the radical Islamic movement in the republics of Central Asia in the 1970s – 1980s.

Much of the religious activity was carried out underground. Thus, according to the chairman of the Council for Religious Affairs Kharchev in 1988, about 5,000 unregistered ('self-proclaimed' as he called them) mullahs operated in the USSR [2, p. 446]¹. At the same time, the number of official mullahs was 1,700 people, of whom only 300 had a special religious education [2, p. 446]. Until the last days of its existence,

¹ According to D. Arapov, the number of unregistered mullahs was significantly higher than the figure quoted to him [2, p. 446].

the Council for Religious Affairs tried to take control of unofficial religious activities. Thus, for example, in the analytical report “Muridism and measures to neutralize its negative influence” (1989), Muslim Spiritual Administrations in Soviet Union were encouraged to involve followers of Muridism, that is, members of the Sufi brotherhoods that are beyond the control of the respective muftiate in official events held by the muftiate. These measures were recommended to be combined with ideological work aimed at softly exposing Muridism [2, p. 476–477]. One of the ways of integration of its followers recommended the appointment of loyal members of the Sufi brotherhoods to the Soviet authorities as assistants to imams [2, p. 47].

The first shifts in the state religious policy in the USSR occurred in 1988. In his report, read in 1988, before the students of the Higher Party School, the chairman of the Council for Religious Affairs, K.M. Kharchev noted: “By our will or against it, but religion is part of socialism, and does not even enter it, but rides into it on the rails. And since it is us who rules there, I think it is in our power to direct these rails in one direction or another, depending on our interests” [19, p. 218]. Thus, by the lips of the chief official responsible for carrying out the confessional policy in the USSR, the party authorities recognized their defeat in the struggle against religion. The question now was not how to improve methods of fighting religion and religious associations, as before, but how to coexist with the church and use its growing authority and capabilities in the interests of the state. This surrender at first glance was a logical consequence of the previous policy, beginning in the late 1920s, when ‘Sergianism’ and complete loyalty became the basis for the relationship between church and state. The ROC has become an instrument in the hands of the authorities to realize the interests of the Soviet government.

Important for the future policy of the state in relation to the Russian Orthodox Church was Gorbachev’s meeting with Patriarch Pimen, organized by Kharchev. As a result of this meeting, an agreement was reached on the forms of state support for the celebration of the 1000th anniversary of the Christianization of Rus and giving this event a national scale¹.

The fact that Orthodoxy has already de facto acquired a special status in the Soviet Union is evidenced by how another anniversary event was celebrated – the 1100th anniversary of the adoption of Islam on the territory of Russia. It was celebrated in August 1989 along with another date – the 200th anniversary of the Orenburg Muhammadan

¹ Pravoslavnaya Encyclopedia. URL: <http://www.pravenc.ru/text/166175.html>. Earlier, in 1983, the celebration of 1000 of Christianization of Rus was allowed by Soviet authorities but only as an internal church event.

Spiritual Assembly (OMDS). The principal difference between these two holidays was that the 1000th anniversary of the Christianization of Rus was celebrated as an all-Union holiday, while the 1100th anniversary of the adoption of Islam as a regional one in the territory of only two republics – Tatarstan and Bashkortostan. More details about how different the policy of the governing party and government was towards the ROC were given in the note “On the religious situation in Central Asia” prepared by the Council for Religious Affairs in 1989 [2, p. 463].

The initiator of the celebration was Talgat Tadzhutdin. It is noteworthy that the anniversary was celebrated according to the Muslim calendar. If we celebrate it according to the Gregorian calendar, then in 1989 it would have been only 1067 years since the adoption of Islam. Also a significant date, but not at all a jubilee. This was an important move by Tadzhutdin. First, the celebration of the jubilee allowed him to raise funds, secondly to increase his own authority in the eyes of believers.

The jubilee celebrations were marked by laying and opening of mosques in Ufa, Kazan, Naberezhnye Chelny and Nizhnekamsk. During the years of Perestroika, the number of registered Islamic religious organizations has increased three-fold (from 392 registered mosques in 1985 to 1,103 in 1990).

At the same time, the consequence of political freedoms in the years of Perestroika was dissolution of the muftiates. Some muftiates created in the Soviet time ceased to exist, others faced separatism. In the spring of 1989, mufti of the Spiritual Assembly of the Muslims of the North Caucasus Mahmud Gekkiev was dismissed on charges of corruption and cooperation with the KGB, and the muftiate himself in the autumn of the same year ceased to exist after a number of muftiates of some North Caucasian republics quitted it¹. In January 1990, the Spiritual Administration of Muslims of Dagestan was established on the basis of the Spiritual Administration of the Muslims of the North Caucasus.

A similar fate befell the Spiritual Administration of the Muslims of Central Asia and Kazakhstan (SADUM). On 4 February 1989, a rally of believers gathered at the SADUM residence, demanding the resignation of mufti Shamsiddin Babakhanov [17]. Babakhanov, like

¹ The meeting determined that the reason for re-election was the abuse by Gekkiev of his position as a mufti: various kinds of machinations, squandering of material assets and values of the Spiritual Office, deviation from the legal provisions of Islam; the guilt of Gekkiev was also attributed to the weak protection of interests and the rights of believers guaranteed by the Constitution of the USSR [2, p. 482].

Gekkiev, was accused of corruption and ties to the KGB¹. The election of a new mufti Muhammad Yusuf Sadyk did not save SADUM from falling apart. In 1990, the Spiritual Assembly of Muslims of Kazakhstan separated from SADUM. Then the other muftiates followed suit. In 1991, SADUM was renamed into the Spiritual Assembly of Muslims of Mawarannahr, i.e. ceased to exist as a muftiate which jurisdiction extended to the entire Central Asia.

DUMES faced the problem of separatism a little later. In June 1990, the 5th Congress of DUMES was held. The previous, 4th congress, passed 42 years ago. In general, the congress ran positively and mufti Tadzhutdin spoke there as the undisputed leader of the Muslim community of the European part of Russia and Siberia². Two years later serious problems began to arise in the DUMES. In 1992, he also found himself in a situation when a number of regional religious figures announced the creation of muftiates independent from DUMES. The first in this series was the creation of the Spiritual Board of Muslims of the Republic of Bashkortorstan, which was announced on 22 August 1992 by the chairman of the Ufa *mukhtasibat* of TsDUM N. Nigmatullin. The next day on 23 August, the creation of the DUM RT was announced. Further, the leaders of several *muhtasibats* in the Volga region and Siberia announced their independence from DUMES. The muftiates which were in opposition to DUMES soon joined the Coordination Council of the Heads of the Regional Spiritual Administrations of Muslims of the European Part of the former USSR and Siberia.

Thus, unlike the ROC, which by the time of the collapse of the Soviet Union was strong and solid, the system of Muslim spiritual administrations was in a state of severe crisis. The corrupt, closely tied to the Soviet power muftis did not suit a significant number of believers. It is no accident that in one of the reports of the Council for Religious Affairs it was noted that in the late 1980s the nature of complaints submitted to the Council from the clergy and believers changed. While in previous years the main content of complaints concerned the refusal to register religious communities, now a significant number of petitions were “appeals for mediation in resolving intra-community conflicts” [2, p. 495].

The muftis focused on finding sponsorship support – from the oil monarchies of the Persian Gulf and were little concerned with issues

¹ “At a meeting of the presidium on 6 February both members of the presidium and invited imams, representatives of believers sharply criticized Babakhanov for theological incompetence and inaction in resolving the urgent issues of the confession. He was charged with bribery, moral uncleanness” [2, p. 482].

² For more information about the congress, see: Arapov 2011 [2, p. 506–510].

of strengthening the status of Islam in Russia. Despite the fact that the representatives of the Muslim clergy were deputies of the Supreme Soviet of the USSR, they could not become the core of the Islamic lobby and take the initiative to protect the interests of Islam and Muslims¹.

Meanwhile, the representatives of the Russian Orthodox Church were actively trying to influence the formation of the state confessional policy. In 1988, the work on the draft law of the USSR “On Freedom of Conscience and Religious Organizations” started. Representatives of the Russian Orthodox Church took an active part in the discussion of the draft and introducing amendments to it. As a result, the law took into account many of the wishes of the ROC. In particular, according to Art. 13 of the Law for the first time since 1918 separate parishes and church institutions, including the Patriarchate, were recognized to have rights of legal entities. According to Art. 18, religious organizations were recognized to own buildings, objects of worship, production, social and charitable objects, funds and other property necessary for the performance of their activities. Art. 6 opened a legal opportunity for religious upbringing of children.

The representatives of the Russian Orthodox Church also played an active role in the preparation of the Law “On the Freedom of Religion” of the RSFSR, adopted in the same 1990.

Thus, the leaders of muftiates, occupied with internal disagreements and searching for material assistance, missed an important historical moment for strengthening their positions. The main mistake of a new generation of religious figures was that instead of destroying the outdated system of muftiates that allowed the state to control the religious life of Muslims through the institutions under their control, the older generation of muftis was replaced by younger ones (the last Soviet generation). The historic chance was missed at the turn of the 1980s and 1990s. Already in the mid-1990s, the authorities realized that the system of spiritual administrations is convenient for the state and therefore it is necessary to assist the muftis for solving both internal political and foreign policy tasks.

The critics of Soviet muftis who point to them as a vexatious remnant of the past hindering the development of the Islamic *ummah*, do not understand or do not want to understand that the problem is not of a personal but rather of an institutional nature. It is not the muftis who

¹ Such initiatives came from believers, and not from the leadership of the muftiate. In a number of cases, these initiatives were blocked. For example, at the 5th congress of TsDUM, Mufti Tadzhutdin spoke sharply against those delegates who claimed that “the Soviet state allegedly gives Christians preference over Muslims to the detriment of the latter” [2, p. 508].

are outdated but the whole system of muftiates, which was inherited from the Russian Empire and has become even more closely dependent on the state in ideological and material terms under the conditions of the Soviet system. The only step that could truly contribute to the progress is dismantling of the existing system of the muftiates, however neither Muslim religious leaders of the ‘Soviet model’ nor of the post-Soviet generation are ready for this.

List of references

1. Arapov 2006. Арапов Д.Ю. Мусульманское «духовенство» Узбекистана в 1927 году (оценка полномочного представителя ОГПУ в Средней Азии) // Вестник Евразии=Acta Eurasica. – 2006. – № 4. – С. 160 – 173.
2. Arapov 2011. Ислам и советское государство (1944–1990): сборник документов. Вып. 3 = Islam and the Soviet State (1944–1990 гг.) / сост., авт. предисл. и примеч. Д.Ю. Арапов. – М.: Изд. дом Марджани, 2011. – 528 с.
3. Akhmadullin 2015. Ахмадуллин В.А. Деятельность органов государственного управления СССР и руководителей духовных управлений мусульман по созданию всесоюзного мусульманского центра // Власть. – 2015. – № 8. – С. 154–158.
4. Akhmadullin 2015. Ахмадуллин В.А. Патриотическая деятельность духовных управлений мусульман в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.). – М.: Исламская книга, 2015. – 332 с.
5. Babkin 2015. Бабкин М. Устав Русской православной церкви: допустимо ли отождествление РПЦ и ПРЦ? – URL: <http://grczmoskva.org.ru/stati/mixail-babkin-ustav-russkoj-pravoslavnoj-serkvi-dopustimo-li-otozhdestvlenie-prc-i-prc.html> (дата обращения: 15.12.2017).
6. Bekkin 2017. Беккин Р.И. Мусульмане в советском Петрограде – Ленинграде (1917–1991). – М.: ООО «Садра», 2017. – 112 с.
7. Bennigsen 1967. Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay C. Islam in the Soviet Union. – New York and Washington: Frederick A. Praeger, 1967. – 272 p.
8. Bennigsen 1983. Беннигсен А. Мусульмане в СССР. – Paris: Ymca-Press, 1983. – 87 с.
9. Desnitcky 2016. Десницкий А. Сергианство как комплекс и как вызов. – URL: <http://gefter.ru/archive/18820> (дата обращения: 15.12.2017).

10. Decret 1917. Обращение к трудящимся мусульманам России и Востока // Правда. – 1917. – № 196. – 22 ноября.
11. Guseva 2013. Гусева Ю.Н. Российский мусульманин в XX веке (на материалах Среднего Поволжья). – Самара: ООО «Офорт», 2013. – 408 с.
12. Malashenko 1998. Малащенко А.В. Исламское возрождение в современной России. – М.: Моск. Центр Карнеги, 1998. – 222 с.: ил.
13. Mitrokhin 1997. Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность: (филос.-социол. очерки). – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – 477 с.
14. Mukhedinov 2016. Дамир Мухетдинов: Муллы советского образца – пережиток прошлого. – URL: www.islamnews.ru/news-505207.html (дата обращения: 15.12.2017).
15. Nasledukhova 2011. Наследухова Е.Э., Никитин Д.Н. Горбачев // Православная энциклопедия. Электронная версия. – URL: <http://www.pravenc.ru/text/166175.html> (дата обращения: 15.12.2017).
16. Pervy Turkologichesky 2011. Первый Всесоюзный Тюркологический Съезд. – Баку: Нагыл Еви, 2011. – 552 с.
17. Pismo 1988. Письмо генеральному секретарю ЦК КПСС М.С. Горбачеву от группы мусульман г. Ташкента с жалобой на действия муфтия Ш. Бабаханова. – URL: <http://islamperspectives.org/gpi/items/show/18399> (дата обращения: 15.12.2017).
18. Ro'i 1998. Рой Я. Ислам в Советском Союзе после Второй мировой войны // Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. – М., 1998. – С. 132.
19. Schtrikker 1995. Русская православная церковь в советское время (1917–1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью: [В 2 кн.: Пер. с нем.] / сост. Г. Штриккер. – М.: Пропилеи, 1995. – 462 с.
20. Senyutkina 2013. Сенюткина О.Н., Гусева Ю.Н. Мусульмане Среднего Поволжья в тисках репрессивной политики советской власти (на материалах Нижегородской и Самарской областей). – М.–Нижний Новгород: ИД «Медина», 2013. – 232 с.
21. Shkarovsky 1999. Шкаровский В.А. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. (Гос.-церков. отношения в СССР в 1939–1964 годах). – М.: Крутиц. Патриаршее Подворье и др., 1999. – 400 с.
22. Silantyev 2007. Силантьев Р. Новейшая история ислама в России. – М.: Алгоритм, 2007. – 576 с.

23. Sultan-Galiev 1998. Султан-Галиев М. Избранные труды. – Казань: Гасыр, 1998. – 738 с.
24. Tishkov: 2008. Тишков В. «Национальная политика» до-военного советского периода. – URL: <http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/vystupleni2/stalinizm.html> (дата обращения: 15.12.2017).
25. Vasilyeva 2014. Васильева О.Ю. Романтик Хрущев и его «церковная реформа». – URL: <http://www.pravoslavie.ru/69978.html> (дата обращения: 15.12.2017).
26. Voinstvuyushee 1932. Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. 1917–1932: Сборник / под ред. М. Енишерлова, А. Лукачевского, М. Митина; Центр. совет Союза воинств. безбожников и Ин-т философии Ком. акад. – М.: ГАИЗ, 1932. – 525, [2] с.: ил.
27. Yunusova 2013. Юнусова А.Б., Азamatov Д.Д. 225 лет Центральному духовному управлению мусульман России. Исторические очерки / документальное и иллюстративное сопровождение А.Б. Юнусовой / под общей редакцией А.Б. Юнусовой. – Уфа: ГУП РБ УПК, 2013. – 400 с.: илл.
28. Zapiska 1958. Записка Отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды». – URL: <https://rusoir.ru/03print/03print-02/03print-02-239/> (дата обращения: 15.12.2017).

Белоруссова С.Ю.
S.Yu. Belorussova

ЮЖНАЯ ГРУППА НАГАЙБАКОВ:
МЕЖДУ ПРАВОСЛАВИЕМ И ИСЛАМОМ¹

THE SOUTHERN GROUP OF NAGAIBAKS:
BETWEEN THE ORTHODOXY AND ISLAM

Аннотация: Появление нагайбаков связано с колонизационной политикой Российской империи 1730–1740-х гг., когда будучи представителями различных культур казаки-новокрещены начали складываться в отдельное сообщество. Радикальный сдвиг этничности у нагайбаков произошел в 1842–1843 гг., после принятия руководством Оренбургской губернии решения о переселении казаков Нагайбакской крепости для обороны границ от кочевников киргиз-кайсаков. При этом переселение разделило их на три группы – южную (оренбургскую), северную (чебаркульскую) и центральную (собственно нагайбакскую). После переезда нагайбаки южной группы испытывали влияние со стороны православных и мусульманских миссионеров. В риторике православных священнослужителей речь шла об отколе нагайбаков от христианства. Однако известно, что часть предков нагайбаков исповедовала мусульманскую веру до своего крещения, поэтому для них обращение в ислам было возвращением к прежней религии. В итоге южная группа полностью перешла в ислам и сегодня считает себя татарским сообществом, внутри которого нет ни одного человека, который считал бы себя нагайбаком. Более того, нынешние татары (потомки нагайбаков) уже сами не особенно верят тому, что сюда когда-либо переселяли нагайбаков: в их восприятии это скорее миф, чем историческая реальность.

Ключевые слова: нагайбаки, южная группа, ислам, православие, миссионеры, татары.

Abstract: The appearance of Nagaibaks is connected with the colonization policy of the Russian Empire in the 1730s – 1740s, when, as representatives of different cultures, the new-baptized Cossacks began to form in a separate community. A radical turn in ethnicity among the Nagaibaks occurred in 1842–1843, after the leadership of the Orenburg Province passed a resolution on the resettlement of the Nagaibak fortress Cossacks to defend the borders from nomadic Kirghiz-Kaisaks. At the same time the resettlement divided them into three groups – southern (Orenburg), northern (Chebarkul) and central (Nagaibak). After the move, the southern group's Nagaibaks were influenced by Orthodox and Muslim missionaries. In the rhetoric of Orthodox clergymen, it was a question of the breakaway of Nagaibaks from Christianity. However, it is known that some of the ancestors of Nagaibaks professed the Muslim faith before their baptism, so for them conversion to Islam was a return to the old religion. As a result, the southern group has completely converted to Islam

¹ Исследование проведено в рамках поддержанного РФФИ проекта 17-01-00141 «Антропология движения: теоретический и научно-практический потенциал» (рук. А.В. Головнёв).

and today considers itself a Tatar community, inside of which there is not a single person who would consider himself a Nagaibak. Moreover, the present Tatars (the descendants of the Nagaibaks) themselves do not particularly believe that here they have ever resettled Nagaibaks: in their perception, this is more a myth than a historical reality.

Keywords: Nagaibaks, southern group, Islam, Orthodoxy, missionaries, Tatars.

Появление нагайбаков связано с колонизационной политической Российской империи 1730–1740-х гг. [см.: 9, с. 3–18], когда в степном поясе Урала шло строительство Оренбургской оборонительной линии и одновременно в 1735–1741 гг. подавление восстания башкир. Механизм «острожной колонизации» предполагал укрепление достигнутых рубежей с созданием нового слоя «живой границы» в лице казаков [10, с. 329–369]. Одной из военных баз на Большой Московской дороге стала основанная в 1736 г. Нагайбакская крепость, в которую собирали окрестных инородцев разного происхождения и после (при условии) крещения наделяли казачьим статусом. Благодаря противостоянию башкирам казаки-новокрещены Нагайбакской крепости сплотились в боевое братство, ставшее ядром сообщества нагайбаков.

Нагайбаки сложились на перекрестке путей и изначально представляли собой мозаику культур. Они впитали различные этнические и религиозные традиции: с одной стороны, элементы христианской, мусульманской и языческой религий, с другой – русской, татарской, марийской, чувашской и других этнических культур. При исходной полигиеничности нагайбаки сложились в относительно монолитное сообщество благодаря социальной (казачьей), религиозной (православной) и языковой (турецкой) самобытности и обособленности от соседних групп.

Радикальный сдвиг этничности у нагайбаков произошел век спустя, в 1842–1843 гг., после принятия руководством Оренбургской губернии решения о переселении казаков Нагайбакской крепости на Новую линию для обороны границ от кочевников киргиз-кайсаков. Общие трудности и переживания обустроили на чужбине дополнительно сплоченные переселенцы, получивших особое название по месту их прежней дислокации (Нагайбакской крепости) – нагайбаки. При этом переселение разделило их на три группы – южную (оренбургскую), северную (чебаркульскую) и центральную (собственно нагайбакскую).

История заселения. Южная группа нагайбаков поселилась в поселке Нежинском, станице Гирьял, деревне Алабайтал, станице

Ильинской и поселке Подгорном Оренбургского уезда¹. Переброка нагайбаков на степную границу состоялась после завершения Оренбургской экспедиции. Первоначально на этих местах оказались украинские «черкасы». В 1740 г. комиссия отправила на Украину поручика Калачева с заданием завербовать добровольцев «из малороссиян» на жительство в Башкирии. В течение зимы 1740/1741 г. он набрал 849 душ мужского пола (вместе с семьями получилось более двух тысяч душ черкас), готовых двинуться на Южный Урал [27, с. 58]. Первыми поселенцами редута Нежинского (основан в 1742 г.) стали малороссийские казаки в составе 209 семейств [31, с. 63]. Им полагались значительные льготы, а также снабжение орудиями для хлебопашства, благодаря чему черкасы-малороссы за короткое время обзавелись хозяйством. Однако в 1743 г. во время полевых работ на них напали киргизы и захватили в плен 30 человек. После этого инцидента черкасы не пожелали дольше оставаться в Оренбуржье и были переведены обратно в Малороссию [32, с. 123; 30, с. 135]. В дальнейшем Нежинский заселили русские казаки и крестьяне.

Станицы Гирьяльская и Ильинская серьезно пострадали от пугачевского бунта. 26 ноября 1773 г. казаки Гирьяльского редута «храбро защищались против в 12 раз сильнейшего неприятеля, большая часть была перебита, а остальные взяты в плен». Сходную судьбу испытала Ильинская крепость, которая 28 ноября была полностью разграблена, а дома и церковь сожжены. Ослабленные поселки подверглись нападениям кочевников: «В 1778 г. киргизы разорили Гирьяльский редут до основания, гарнизон перебили, дома сожгли, а большую часть жителей увезли в плен» [31, с. 64]. После тех погромов комендантами крепостей назначали немцев, состоявших на русской службе, например, в Ильинскую крепость был направлен фон Бенек [1, с. 46]. Разоренные поселки стали заселять ясачные татары, в Ильинскую они переехали из деревни Карамалова Белебеевского уезда. В связи с нехваткой военного населения в тех местах ясачных татар переводили в казачье сословие. В 1782 г. от нескольких десятков татар Ильинской крепости поступила просьба о причислении их в казаки, которая была удовлетворена [12, с. 52–54]; в 1785 г. доля татар-казаков Ильинской крепости составляла 23,3 % [2, с. 25].

Постепенно Гирьяльская станица усиливалась татарским населением: в 1818 г. из деревень Новогумеровой и Ускалыцкой были

¹ С 1768 г. поселок Подгорный и станица Ильинская входили в Орский уезд Оренбургской губернии.

переселены 418 человек в станицу Никольскую и Гирьяльскую [35, с. 69–70]. Считается, что деревня Албайтал полностью за-селилась татарами в 1823 г., тогда же был произведен отвод зе-мель для постройки 64 домов и одной мечети для переселенцев. Позднее, в 1826–1827 гг., в Албайтал отправили несколько рус-ских казаков с семьями. Согласно переписи 1834 г., там прожи-вало 395 человек, из которых 365 были татарами [см.: 33]. Таким образом, в Ильинской, Гирьяле и Албайтале к 1842 г. проживало в основном татарское население, а в Нежинском и Подгорном – русское.

Переселение нагайбаков было вызвано необходимостью уси-ления казачьим составом указанных поселков Оренбургского и Орского уездов. Нежинский, Гирял, Албайтал, Ильинская и Подгорный были расположены на стратегических позициях – на границе с кочевой степью, по Оренбургско-Орской дороге. Как и в случае с северной группой, нагайбаков расселили небольшими группами в инородном окружении – среди русских и татар. Их се-ления находились на одной линии, но в существенном отдалении друг от друга, что изначально препятствовало взаимным контак-там и поддержанию целостности группы нагайбаков-переселен-цев. К примеру, расстояние между соседними селениями Нежин-кой и Гирялом составляет 85 км, а между Нежинкой и Подгор-ным – 180 км по прямой. Кроме того, существует мнение, что на-гайбаки южной группы переселились раньше остальных в начале XIX в. [3, с. 6–33]; они переезжали в разное время небольшими партиями, внутри всей группы не контактировали и оставались «чужими» друг другу.

Южная группа нагайбаков оказалась самой малочисленной из трех: в 1881 г. она насчитывала 474 человека (для сравнения, татар в этих местах было 17 332) [31, с. 155]. Наибольшее количество нагайбакских семей прибыло в Нежинский: туда были переселе-ны несколько десятков семей казаков-нагайбаков: Уряшевых, Биктеевых, Каримовых, Айдагуловых (Гавриловых), Юнусовых (Григорьевых), Юсуповых (Васильевых), Ахматовых (Степано-вых), Галеевых (Павловых), Хабибулиных (Яковлевых), Ураску-ловых (Ивановых) [16, с. 11, 32]. В 1904 г. в Нежинском насчи-тывалось 170 семей русских и 41 семья нагайбаков [19, с. 430]. В Ильинской в 1890 г. нагайбаков было 106 человек (58 мужчин и 48 женщин) [24, с. 21], в 1904 г. в той же станице насчитывалось 170 домов русских, 33 дома нагайбаков и 80 домов татар-мусли-ман [19, с. 430]. В Подгорном к 1890 г. было «до 80 душ мужского пола и до 70 душ женского пола» нагайбаков, которые проживали

среди русского населения. В 1904 г. в Подгорном насчитывалось «106 семейств русских и 34 семейства ногайбаков» [24, с. 23]. Нагайбаки Гирьяла и Алабайтала составляли незначительную часть среди преимущественно татарского населения.

По рассказам жителей Нежинки, их предки были переселены в XIX в. в оренбургские степи: «Они шли три месяца в сопровождении казаков. Когда пришли на новое место, то увидели ковыльную степь, казахскую кибитку и табун лошадей» [16, с. 32]. Киргиз-кайсаки, недовольные захватом своего пространства российской властью, часто устраивали набеги на поселки южной группы. Они угоняли лошадей, сжигали сено, брали в плен казаков, охранявших границу со степью [6]. Жители Подгорного рассказывали, что киргизы отгоняли местных женщин (которые, к примеру, отправились за сбором вишни) нагайками в пределы своего поселения. Опасаясь киргиз-кайсаков, казаки Нежинского за пределы села поодиночке старались не выезжать.

В первые десятилетия после переселения нагайбаков на новые земли контроль церкви за их вероисповеданием практически отсутствовал. В поселках либо проводились службы на русском языке (который нагайбаки не понимали), либо их не было вовсе. 30 лет спустя, в 1870-е гг., Оренбургская епархия обратила внимание на поселки, в которых проживала южная группа. Судя по всему, к этому времени нагайбаки Гирьяла и Алабайтала уже смешались с татарским населением или составляли незначительное меньшинство в среде мусульман.

Соперничество православных и мусульманских миссионеров. Оказавшись в плотном окружении татар и русских, нагайбаки подверглись влиянию соседей. В 1886 г. инспектор инородческих школ В.В. Катаринский поднял вопрос о необходимости открытия миссионерских школ в Нежинском и Подгорном, поскольку нагайбаки этих поселков «колеблются между магометанством и христианством». Он заметил, что в «отсутствие христианского просвещения» магометанство «сильно и постоянно проникает в сердца их, благодаря настойчивой пропаганде» [13, с. 73]. В этих школах предполагалось проведение занятий на родном языке, а также изучение русского языка, «который является важным средством к обрусению инородцев» [14, с. 779]. В 1886–1888 гг. в Нежинском, Подгорном и Ильинской были открыты миссионерские школы на средства Оренбургского Михаило-Архангельского братства.

Оренбургское православное сообщество проводило работу по открытию церквей и православных приходов. Если до пересе-

ления нагайбаков в этих поселках работала только одна церковь Пророка Илии в Ильинской, то к началу XX в. по всех поселках (кроме Алабайтал) открылись храмы и церкви. В 1898 г. был построен храм Покрова Пресвятой Богородицы в Подгорном, в начале XX в. в Гирьяле возвели Никольскую церковь. В 1860-х гг. в Нежинском был открыт небольшой молельный дом, который в 1877 г. был преобразован в церковь Архангела Михаила. Впоследствии в Нежинском в 1910 г. была отстроена большая церковь Михаила Архистратига.

Оренбургский епархиальный комитет через миссионерскую школу и церковь вел работу по удержанию нагайбаков в православной вере. До 1905 г. самой проблемной точкой южной группы считалась Ильинская. Священник П. Львов описал следующую ситуацию: «Владыка призывал к себе на квартиру несколько таких человек – мужчин и женщин; увещевал, упрашивал их обраться, вспомнить, что они делают, грозил им гневом Божиим и страшным судом Его. Но безуспешно. Изменники упорно стояли на своем, категорически и даже дерзко заявляя, что это (магометанство) вера отцов и дедов их, которые и благословили их пребывать и твердо стоять в ней» [17, с. 724].

В риторике православных священнослужителей речь шла об отколе нагайбаков от христианства. Однако известно, что часть предков нагайбаков исповедовала мусульманскую веру до своего крещения, поэтому для них обращение в ислам было возвращением к прежней религии [4, с. 45–59].

Важным событием для конфессионального выбора южных нагайбаков, как и для работы миссионеров Оренбургского епархиального комитета, стало принятие «Высочайшего указа об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г., по которому «лица, числящиеся православными, но в действительности исповедующие ту нехристианскую веру <...> подлежат по желанию их исключению из числа православных» [15]. В Ильинской в 1906 г. первыми подали прошение «на исключение из числа православных» урядники Степан Тимофеев и Василий Пахомов со своими семьями. В прошении на имя губернатора Оренбургской губернии они утверждали, что их называют «отступниками от православия... а они никогда православными не были, и исповедовали мусульманскую религию» [8, л. 3]. Несмотря на попытки руководства отговорить урядников от перехода (к этому были подключены полицейское управление, суд Орского уезда и священник станицы Н. Мордовов), они «своего намерения о переходе в мусульманство со своими семействами не оставили» [8, л. 12 об.].

В итоге почти через год после прошения им было выдано разрешение об исключении Тимофеева и Пахомова «из православных метрических списков» [8, л. 15 об.].

Следуя примеру своих лидеров, большая часть ильинских ногайбаков перешла в ислам: в 1906 г. в Ильинской 9 из 14 семей перешли в мусульманскую веру [19, с. 431]. Судя по всему, это было неожиданностью для православных миссионеров, поскольку еще в 1905 г. они писали, что «между Ильинскими ногайбаками пока незаметно движения к отпадению от православия» [19, с. 430]. Попытки разговоров с перешедшими в мусульманскую веру ногайбаками станицы не увенчались успехом.

Когда священник Мордров узнал об этом, то решил собрать их в школу и побеседовать с ними о вере. Отпавшие сначала упорно отказывались идти в школу, затем по настоянию атамана станицы собирались, но отказались слушать беседу священника, а только спорили с ним о том, что имел ли священник право беспокоить и отрывать их от дела, затем разошлись по домам [18, с. 290].

В отличие от Ильинского Нежинский прежде не считался в числе «уклоняющихся от православия», поскольку в поселке не проживало значительного количества татарского населения и внешне некому было оказывать влияние на ногайбаков. Однако благодаря лидерской позиции Л. Уряшева, почти все семьи Нежинского перешли в ислам. Согласно отчету Оренбургского епархиального общества, в 1905 г. в Нежинском в мусульманство перешло 32 семьи ногайбаков, в 1906 г. отпало еще 5, так что в православии остались только 5 семей [18, с. 290]. Желая разобраться в мотивах, побудивших нежинских ногайбаков к переходу в мусульманскую веру, миссионеры выяснили, что «в первых числах июня месяца в Нежинский поселок приезжали оренбургские купцы Рахимовы, собирали более влиятельных ногайбаков, три дня уговаривали их, убеждая к отпадению от православия в магометанство» [19, с. 428–429].

После указа «О веротерпимости» православные миссионеры с еще большим энтузиазмом стали работать в ногайбакских поселках. Тон отчетов в отношении деятельности соперников мусульман стал более жестким. Православные обвиняли их в том, что «принудительными и соблазнительными мерами магометане стараются совращать инородцев в ислам». В попытках объяснения успехов мусульманских проповедников православные миссионеры на первый план выдвигали материальное поощрение для перешедших в ислам ногайбаков. «Оренбургские купцы-татары каждую пятницу приезжали в поселок Неженский с богатыми подарками и угощениями для ногайбаков. Купцы Рамеевы, Рахимовы

и другие содержат на свой счет школу для детей отпавших ногайбаков. Татары Сеитовского посада устроили общую подписку в пользу отпавших ногайбаков и намерены собрать для каждого семейства по сотне рублей. Один татарин того же посада вырыл колодец для ногайбаков» [18, с. 289].

Проповедники сетовали, что «ни одного татарского праздника (пятницы) не проходило, чтобы не были посыпаны целые воза разных подарков для Нежинских ногайбаков» [22, с. 238]. В другом отчете отмечалось, что «нежинский ногайбак Никитин, имеющий в своей семье по восемь душ, получил от [мусульманского] братства сто шестьдесят рублей и построил себе дом». Кроме того, «к каждому магометанскому празднику оренбургские татары-купцы присыпают нежинским ногайбакам богатые пожертвования в виде готовой одежды и обуви» [21, с. 403]. При этом, по воспоминаниям нынешних жителей, в основе работы мусульманских миссионеров было распространение Корана, исламской литературы и мусульманских вещей, что было значимо для укрепления мусульманской идентичности [29, с. 41–70].

Между тем православные священники тоже пытались материально мотивировать «интерес» ногайбаков к православию: отец Крамаренко из Нежинского «выпрашивал пособия беднейшим ногайбакам у Епархиального миссионерского комитета и у Совета Михаило-Архангельского братства, но эти пособия оказались ничтожными в сравнении с тем, что получили ногайбаки от татар» [22, с. 239]. По мнению священников, на симпатии ногайбаков из Подгорного к исламу могло повлиять то, что он «находится на большом тракте от г. Орска к Оренбургу, каждый ногайбакский дом представляет из себя постоянный двор, где исключительно останавливаются одни только магометане, которые находят у ногайбаков все удобства для исполнения своих религиозных обрядов». Там магометане «в зимние долгие вечера между житейскими разговорами заводят беседы о религии и стараются внушить ногайбакам, что ислам есть единственная спасительная вера» [20, с. 332].

Переход в ислам определялся и позицией большинства. Миссионеры жаловались на ситуацию в Ильинской: «Если православные ногайбаки начнут ходить в церковь, то окружающие их отпавшие ногайбаки и татары начинают их ненавидеть, поднимают их на смех и всеми возможными мерами стараются притеснять их в своем кругу» [20, с. 331]. Миссионеры в Нежинском понимали, что «нежинские ногайбаки между собою в близком родстве, как бы составляют одну семью». Те, кто придерживался христи-

анской религии, «в настоящее время терпят от своих отпавших родственников упреки и насмешки» [18, с. 290]. На увещевания батюшки нежинский нагайбак отвечал: «Я, батюшка, ни православной, ни магометанской веры хорошо не знаю, спорить с вами не могу. Все наши ногайбаки переходят в магометанство, а если я один останусь в православии, то все прочие сделаются моими врагами и жить мне не дадут» [18, с. 290].

Нагайбаки Подгорного проживали среди русского населения и, как и в случае с нагайбаками из Нежинского, первоначально как будто не проявляли склонности к переходу в ислам, однако и они (во многом под влиянием соседей из Ильинской) подали прошения на переход в мусульманскую веру: в 1911 г. в Подгорном проживало 35 нагайбаков, из которых за 1908–1909 гг. 25 приняли мусульманскую веру [23, с. 395]. Миссионеры называли приход Подгорного «беднейшим», хотя на их нужды и выделяли некоторые ресурсы. Между местными русскими и нагайбаками нарастало напряжение. «В 1905 году у священника В. Голубева украли двух верблюдов и корову, а у священника Ст. Бикбова в 1906 году украли со двора тарантас. По отзывам русских это делается ногайбаками, склонными к магометанству, из ненависти к священникам и с целью выжить их из прихода» [20, с. 331].

Религиозные разногласия иногда разобщали нагайбакские семьи. Драматические события развернулись в доме нежинских нагайбаков Никитиных. «В первых числах августа месяца ногайбачка Мария Никитина завела полемическую беседу со своим сыном, учеником Богодуховской миссионерской школы. Когда сын начал приводить ей доводы о том, что Магомета нельзя признавать пророком, что он был обычный грешный человек и что магометане в своих молитвах просят Бога о помиловании Магомета – мать бросилась бить сына, который вынужден был бежать из дома, и явился домой тогда, когда мать уже несколько успокоилась» [19, с. 430].

Впоследствии непримиримость Марии Никитиной еще не раз упоминалась в отчетах православных миссионеров. Она «много раз побоями заставляла отречься от православия своего сына Венедикта, 16 лет, но когда тот упорно отказывался, то ночью выгнала его из дома»; в конце концов тот «изъявил согласие перейти в магометанство». Однако другой ее сын, Алексей, который работал псаломщиком в нежинском приходе, так и не перешел в ислам, на что Никитина «угрожала ему отравлением» [21, с. 404]. Сходная судьба ожидала Георгия Уряшева, который после окончания курса Оренбургской миссионерской школы какое-то время вынужден был жить в доме «отпавших в магометанство»

родителей. Те «начали его принуждать отречься от православия и, не добившись своей цели, выгнали его из дома», однако склонить его к исламу так и не сумели [21, с. 404–405].

Кроме того, после принятия указа «о веротерпимости», власти предпринимали попытки контроля за тиражированием и распространением исламской литературы [28, с. 52]. Однако эти действия мало повлияли на деятельность мусульманских проповедников. Православные миссионеры распространяли поучительные истории, которые могли подействовать на самосознание нагайбаков, исповедующих ислам. По их сообщению, «сильное впечатление произвел на отпавших» старик Павлов, который на смертном одре отрекся от мусульманской веры. «Старик Павлов говорит: “Эх, напрасно я отпал от православия, сейчас приходили ко мне мои родители (уже покойные) с зажженными церковными свечами в руках и стали меня укорять, что я не послушался их, отпал от православия”… Отпавшие говорят ему: “Бред с тобою, – ты сам не знаешь, что говоришь”. А он отвечает: “Никакого бреда со мной нет, я в полном сознании, знаю, что говорю, уходите от меня и дайте мне спокойнее умереть”. Затем, немножко погодя, прибавил: “Кто знает меня и хочет слушаться моего совета, пусть не переходит в магометанство”» [22, с. 240].

В историографии распространено мнение, что на переход нагайбаков южной группы в ислам повлияло их мусульманское окружение. Однако в Нежинском и Подгорном рядом с нагайбаками проживало только русское население. Переход нагайбаков южной группы в «магометанство» обусловлен самыми разными мотивами, включая позицию лидера группы, влияние родственников, активность работы мусульманских миссионеров и др.

Этническое самосознание сегодня. Этничности южной группы свойственна изменчивость и устойчивость [11, с. 12]. Смена их религиозной принадлежности повлекла за собой изменение этничности – сегодня потомки людей, именовавшихся нагайбаками, называют себя татарами. Они отрицают свою связь с нагайбаками и считают себя потомками крещеных татар, которых «насильно держали» в православной вере. По рассказам жителей Нежинки, после переселения их предков в Оренбургский уезд татарские фамилии меняли на русские – Юнусовым дали фамилию Григорьевы, Каримовым – Васильевы, Хабибулиным – Яковлевы. Собственные фамилии оставили только наиболее обеспеченным и влиятельным родам Бектеевых (Биктеевых) и Уряшевых.

Старожилы вспоминают, что их предки не понимали русского языка и отказывались ходить на христианские службы. Одна-

ко православный батюшка упрашивал их хотя бы изредка посещать церковь. «Он стучался в окно и просил односельчан пойти в церковь со словами: «Делайте это не ради церкви, а ради меня». И они ходили, потому что с него спрашивали», – рассказал житель Нежинки. Отказ от крещения был чреват денежным побором, лишением статуса казачества и наделяемой земли. Тем более, согласно указу от 4 февраля 1835 г. «О запрещении татарам селиться на оренбургской линии», татарское население должно было либо покинуть свои территории, либо принять православную веру [7].

Татары южной группы рассказывают, что происхождение нагайбаков связано с насильственным крещением. «Их нагайкой гнали в Урал, чтобы они насильно приняли христианскую веру», – рассказывал житель Подгорного Хапулла Гафуров. Некоторые добавляют, что нежелающих креститься рубили на месте, поэтому вся река Урал «была в крови». По воспоминаниям предков потомственного казака Раима Григорьева, «сперва казак шел в церковь, молился там, затем приходил домой, спускался в подпол и держал уразу». При этом православные священнослужители следили, чтобы крещеные не соблюдали мусульманский пост и «заставляли есть». По воспоминаниям, «один дед даже сам себя кончил, когда велели пост не держать, а он не смог» [26]. Старожилы Ильинки считают, что своими действиями «православные крестители выступали против бога».

В этой группе местные жители используют слово «нугайбеки». Для нынешних татар из Нежинки слово «нугайбек» имеет несколько значений: для одних оно ассоциируется с православием, поэтому на вопрос, кто такие нагайбаки, местные жители отвечают, что это «крещеные». Для них слово «нугайбек» означает переход мусульманина в православие и не ассоциируется с народом (понятие крещения передается тюркским «нугай»). По мнению местной учительницы Фании Ахматовой, «если татарина костили, то значит он нагайбак». Другие полагают, что нагайбаки – это кочевой народ, который проживал в соседних степях (видимо, имея ввиду киргиз-кайсаков). Во всех версиях татары подчеркивают отсутствие их связи с нагайбаками. Они признают, что их предками были крещеные татары, но говорят о них в третьем лице. Татарка Галина Степанова рассказала, что «они (предки – прим. С.Б.) клеймо получили «крещеные», а жили истинно казанскими традициями». К. Биктеева-Актемирова рассказала, что ее предков «нугайбеки к себе притягивали, но те нугайбеками быть не хотели».

Судя по всему, слово «нагайбак» в отношении татар южной группы использовалось со стороны властей и церковных деяте-

лей. В отношении себя местные жители его почти не употребляли, а воспринимали слово «нагайбаки» как прозвище. Сегодня слово «нагайбак» воспринимается либо с насмешливым, либо с отрицательным оттенком. В публикации местной газеты Нежинки К.У. Биктеева-Актемирова так описала историю заселения поселка предками-татарами: «Историю появления моих предков татар-булгар (не нагайбаков) в Нежинке я знаю со слов моих родных <...> Сейчас в нашем селе проживает много потомков татар-булгар (не путать с нагайбаками) с татарскими и русскими фамилиями» [5]. Фания Ахматова вспоминает: «Мы все друг друга называли татарами, слова “нагайбак” не было. Оно казалось оскорбительным, потому что казахи нас дразнили “нагайбаками” за то, что мы, якобы, веру меняли».

Сегодня жителей Подгорного называют «подгорнинскими нагайбаками»; это прозвище они получили от своих соседей из Ильинки. Вероятно, это произошло от того, что после указа 1905 г. «О веротерпимости» все ильинские татары перешли в мусульманскую веру, а нагайбаки Подгорного не спешили со сменой веры. Местные жители вспомнили три рода нагайбаков в Подгорном – Ряховских, Федоровых и Гафуровых. При этом все их потомки отрицают свою связь с нагайбаками. Так, Хапулла Гафуров заявил: «Нагайбаки меня не касаются, я – чистый татарин». Фарид Гафуров рассказал, что «раньше идешь по улице, а уже кричат: “О, нагайбак!” А по какому поводу кричат? Меня так дразнили».

Тем не менее татары делятся историями о своей православной родне: «Моя прапрабабушка Наташа так и не перешла обратно (в мусульманство – прим. С.Б.), она сказала, когда я умру, похороните меня на русском кладбище. Она себя называла “крещен”. На вопрос от своих односельчан о переходе в ислам она отвечала: «В церковь я каждый день хожу, а в мечеть не смогу так ходить». При этом ее дети без согласия матери приняли мусульманскую веру. В Подгорном из двух сестер Гафуровых Елена перешла в ислам, а Степанида так и осталась в православной вере (ее называли нагайбачкой).

В Нежинском важную роль в переходе в мусульманство сыграл лидер группы, урядник Леонтий Уряшев, который, согласно отчету Оренбургского епархиального комитета, будучи нагайбаком, активно призывал односельчан к отречению от православной веры. Местные жители гордятся своим предком, называют его атаманом села, который «ко всему проявлял справедливость». Насчет Леонтия Уряшева в Нежинке существует легенда, будто он дважды лично встречался с Николаем II. В первый раз Уряшев

встречал Цесаревича Николая, который возвращался в 1891 г. из Индии; его путь лежал через Нежинский. Второй раз связывается с прошением Уряшева об исключении его из числа православных в 1905 г. Об этом рассказала правнучка Уряшева К. Биктеева-Актемирова: «Леонтий прибыл в Петербург поездом. Николай II его хорошо принял, лично взял прошение Уряшева в руки. Император при этом был без перчаток (знак особого уважения), ведь он уже знал Уряшева [после поездки из Индии 1891 г.]. Леонтий рассказывал, что царю кофе принесли, а ему чай. Николай II спрашивал: “Как в селе, не буянят? Чтобы таких не было!” А Леонтий ответил: “Нет, все спокойно”. – “Молодцы, держите так”» [26].

После разрешения, данного Л. Уряшеву, татары Нежинского поменяли веру. Местные жители рассказывают, что во времена атаманства Уряшева «в селе все было спокойно». Правда, на Леонтия Уряшева было совершено покушение: однажды ночью неизвестные ударили его по голове кирпичом. Сегодня он считается героем – нежинские татары пишут о нем газетные статьи, гордятся родственной близостью, неизменно подчеркивая, что Леонтий Уряшев никогда не был нагайбаком.

Жители Нежинки довольны, что, несмотря на запреты российской и советской власти, им удалось отстоять свою веру. Для них указ «О свободе вероисповедания» 1905 г. стал возможностью возвращения к традициям предков. По их словам, купец Хусаинов, на чьи деньги была построена мечеть в Нежинском в 1906–1907 гг., вложился и в строительство церкви в 1911 г. – для того чтобы «между мусульманами и православными не было распри». Сами татары высказываются, что их предки «пошли по правильному пути», «они выдержали испытания, потому что их вера была крепкой». Сегодня нежинские нагайбаки объединены процессом строительства общинной мечети. Большую роль в активизации мусульманской жизни оренбургских татар играют общинные лидеры и духовенство [33, с. 20–43].

Оренбургские татары помнят о своем казацком прошлом и активно участвуют в его возрождении; некоторые даже толкуют, что жители Нежинки стояли у истоков оренбургского казачества. Местная жительница рассказала о самоощущении прошлого: «Мне иногда говорят: ты ходишь, как министерша. Я когда слышу о казачестве, у меня сердце бьется!» [25].

О связи нынешних татар указанных поселков с нагайбаками говорят сходные поминальные обычай: например, татары проводят «ашлар», а обеды для усопших в Ильинке и Подгорном назы-

вают *Ash birguz*. Местная жительница призналась, что она посещает как мечеть, так и церковь, и «в тайне молится иконке Николая Чудотворца». Тем не менее, сегодня в южной группе нет ни одного человека, который считал бы себя нагайбаком. Местные татары рассказывают легенды о «последних» нагайбакских семьях. Так, по словам старожилов Алабайтала, последние две семьи нагайбаков умерли в голодный 1921 г. [34]. В Ильинке утверждают, что «все нагайбаки уже перевелись». В Нежинке рассказывают о некоей Татьяне Черневой – последней нагайбачке поселка. Однако, несмотря на поиски, ни ее самой, ни ее родственников найти не удалось [25]. В Подгорном смогли вспомнить только умершего 15 лет назад Алексея Ряховского, который считал и называл себя нагайбаком. Нынешние татары уже сами не особенно верят тому, что сюда когда-либо переселяли нагайбаков: в их восприятии это скорее миф, чем историческая реальность.

Список источников и литературы

1. Абрамовский А.П. Кобзов В.С. Оренбургское казачье войско в трех веках. – Челябинск: Челяб. гос. ун-т, 1999. – 450 с.
2. Аминов Р.Р. Комплектование татарами-казаками Оренбургского казачьего войска в докантонный период // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья: сб. статей. – Вып. 4. – Казань: Изд-во «Яз», 2014. – С. 3–33.
3. Аминов Р.Р. Формирование и расширение поселенческой структуры Оренбургских татар-казаков в кантонный период (1798–1840) // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. – 2015. – № 5. – С. 6–33.
4. Белоруссова С.Ю. Ушедшие в ислам: этноистория южной группы нагайбаков // Кряшенское историческое обозрение. – 2016. – № 1. – С. 45–59.
5. Биктеева-Актемирова К.У. Чтобы знали и помнили // Нежинка. – 2012. – № 1 (февраль). – URL: http://www.orinfo.ru/edition_number61433 (дата обращения: 24.04.2017).
6. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). – Ф. 6. – Оп. 10. – Д. 2895, 2922, 3214, 5127, 5347.
7. ГАОО. – Ф. 167. – Оп. 1. – Д. 25. (4 февраля 1835 г.) Отношение военного министра Чернышева о запрещении татарам поселяться по Оренбургской линии.
8. ГАОО. – Ф. 173. – Оп. 10. – Д. 140. Дознание по делу урядников Степана Тимофеева и Василия Пахомова о переходе их из православия в магометанство, 1907 г.
9. Головнёв А.В. Русское влияние на культуру народов Запад-

ной Сибири в XVII–XIX вв. // Культурный потенциал Сибири в досоветский период. Межвузовский сборник научных трудов. – Новосибирск: Новосибирский государственный педагогический университет, 1992. – С. 3–18.

10. Головнёв А.В. Феномен колонизации. – Екатеринбург: УрО РАН, 2015. – 592 с.

11. Головнёв А.В. Этничность: устойчивость и изменчивость (опыт севера) // Этнографическое обозрение. – 2012. – № 2. – С. 3–12.

12. Дело о записи Ильинской крепости дер. Зубочистенской ясачных татар в Оренбургские казаки. 12 марта 1798 г. // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. – Вып. 6. – Оренбург, 1900. – С. 52–54.

13. Журнал Совета Оренбургского Михаило-Архангельского братства от 18 ноября 1886 г. // Оренбургские епархиальные ведомости (ОЕВ). – 1887. – № 2. – С. 69–74.

14. Журнал совета Оренбургского Михаило-Архангельского братства от 29 мая 1887 г. // ОЕВ. – 1887. – № 4. – С. 779.

15. Именной Высочайший Указ, данный Сенату, «Об укреплении начал веротерпимости», 17 апреля 1905 г. – URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/Указ_Об_укреплении_начал_веротерпимости_\(1905\)](https://ru.wikisource.org/wiki/Указ_Об_укреплении_начал_веротерпимости_(1905)) (дата обращения: 25.05.2017).

16. Киселёв Н.М. Форпост. Страницы истории (1742–2012). – Оренбург: Печатный дом «Димур», 2012. – 672 с.

17. Львов П. Краткий очерк поездки по епархии Его Преосвященства, Преосвященнейшего Макария, Епископа Оренбургского и Уральского в 1887 г. // ОЕВ. – 1887– № 17. – С. 718–726.

18. Миссионерская деятельность в инородческих приходах. Сведения о религиозном состоянии нагайбаков за 1906 г. // ОЕВ. – 1907. – № 43 (офиц.) – С. 289–294.

19. Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1905 г. // ОЕВ. – 1906. – № 21 (офиц.). – С. 428–435.

20. Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1907 г. // ОЕВ. – 1908. – № 43 (офиц.). – С. 324–332.

21. Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1908 г. // ОЕВ. – 1909. – № 48 (офиц.). – С. 402–410.

22. Отчет о деятельности Оренбургского епархиального коми-

тета Православного миссионерского общества за 1909 г. // ОЕВ. – 1910. – № 30 (офиц.). – С. 238–246.

23. Отчет о деятельности Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского общества за 1911 г. // ОЕВ. – 1912. – № 36–37 (офиц.). – С. 390–398.

24. Отчет о деятельности Оренбургского Михаило-Архангельского Братства за третий год его существования, 8-го ноября 1888 года и по 8-ое ноября 1889 года // ОЕВ. – 1890. – Приложение. – С. 20–25.

25. Полевые материалы автора (ПМА), Оренбургская область, Оренбургский район, с. Нежинка, ноябрь, 2014.

26. ПМА, Оренбургская область, Оренбургский район, с. Нежинка; Орский район, с. Ильинка, с. Подгорное, июнь–июль, 2016.

27. Рахматуллин У.Х. Население Башкирии в XVII–XVIII вв. Вопросы формирования небашкирского населения. – М.: Наука, 1988. – 188 с.

28. Резван Е.А. Коран в России // Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. – Выпуск 1. – М.: «Восточная литература» РАН, 1998. – С. 47–58.

29. Резван М.Е. Овеществленное слово: талисманы, обереги, амулеты // Центральная Азия. Традиция в условиях перемен. – СПб.: Наука, 2007. – С. 41–70.

30. Рычков П.И. Топография Оренбургская, то есть: обстоятельное описание Оренбургской губернии, сочиненное коллежским советником и Императорской Академии наук корреспондентом Петром Рычковым. – Ч. 2. – СПб: Императорская Академия наук, 1762. – 262 с.

31. Стариков Ф.М. Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска с приложением статьи о домашнем быте оренбургских казаков, рисунков со знамен и карты. – Оренбург: Типография Б. Бреслина, 1891. – 249 с.

32. Стариков Ф.М. Откуда взялись казаки (исторический очерк). – Оренбург: Тип-лит. И.И. Евфимовского-Мировицкого, 1884. – 327 с.

33. Хабибуллина З.Р. Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. – Уфа: Мир печати, 2015. – 220 с.

34. Хасanova Р.Г. Алабайтал. Страницы истории. – Оренбург: Изд-во центр ОГАУ, 2012. – 255 с.

35. Чернавский Н.М. Оренбургская епархия в прошлом ее и настоящем. – Вып. 1. – Оренбург: Типография Оренбургской духовной консистории, 1900. – 352 с.

**Булатов А.А.
A.A. Bulatov**

РАЗВИТИЕ ИСЛАМА В НОВЫХ РЕАЛИЯХ ПОЛИТИКО- ТЕРРИОРИАЛЬНОГО ИЗМЕНЕНИЯ СТАТУСА КРЫМА

THE DEVELOPMENT OF ISLAM UNDER NEW REALITIES OF CHANGING THE POLITICAL AND TERRITORIAL STATUS OF CRIMEA

Аннотация: Статья посвящена положению крымских татар в условиях смены государственной принадлежности Крыма. Особое внимание уделено исламскому фактору развития крымскотатарского общества, национальной и религиозной политике на полуострове в составе Украины и России, интеграции мусульман Крыма в исламское сообщество России.

Ключевые слова: ислам, Крым, Россия, Украина, крымские татары, политico-территориальные изменения.

Abstract: This paper deals with the status of Crimean Tatars during changes associated with Crimea's affiliation. Special attention is paid to the Islamic factor in the development of the Crimean Tatar society, ethnic and religious policies on the peninsula as part of Ukraine and Russia, and the integration of Crimean Muslims into the whole Islamic community of Russia.

Keywords: Islam, Crimea, Russia, Ukraine, Crimean Tatars, political and territorial changes.

Крым спустя чуть более 230 лет вновь стал объектом пристального внимания со стороны мирового сообщества. Причиной явилось глобальное событие, неожиданное даже для большинства жителей полуострова – с марта 2014 г. изменилась государственная принадлежность полуострова.

Если обратиться к истории, то подобное событие впервые произошло в 1783 г., когда Крым оказался в составе Российской империи. Этот факт был закреплен манифестом Российской императрицы Екатерины II: «О принятии полуострова Крымского, острова Тамань и всей Кубанской стороны под Российскую Державу». Сейчас Крым после 60-летнего пребывания в составе Украины переживает второе присоединение полуострова в состав России. Государственная Дума Российской Федерации на внеочередном заседании ратифицировала подписанный 18 марта 2014 г. договор между Российской Федерацией и Республикой Крым: «О принятии в РФ Республики Крым и образовании в составе России новых субъектов». Однако, несмотря на свершившийся факт, Украина продолжает рассматривать Крым как свою территорию,

придав полуострову статус «временно оккупированной» территории. Общеизвестно, что крымские татары-мусульмане в большей массе явились этнической группой, выступившей за сохранение Крыма в составе Украины, и это при том, что за годы независимости, украинское государство, несмотря на многолетнюю борьбу, не приняло ни одного закона, определяющего статус и положение крымскотатарского народа, вернувшегося в Крым после депортации. Проекты законов «О статусе крымскотатарского народа в Украине», «О восстановлении прав лиц, депортированных по национальному признаку», инициированные крымскими татарами, годами лежали в различных комиссиях Верховной Рады Украины, не имея никаких перспектив для принятия.

Украина так «заботилась» о возвращающемся крымскотатарском народе, что единственным способом получения земельных участков для строительства жилья являлись земельные акции протеста или так называемые «самозахваты». Процесс легализации построенных домов был также неизмеримо сложной задачей, на которую уходили многие годы и немалые финансовые средства. Этим объясняется то, что многие семьи до сих пор продолжают проживать на участках и в домах, не имеющих оформленных правоустанавливающих документов. Помимо обустройства невероятно сложно решались животрепещущие проблемы, связанные с сохранением языка, культуры, национального образования, возрождения религии, строительства и возвращения мусульманских культовых зданий. Следует отметить и имевшую место социальную напряжённость, связанную с проявлениями исламофобии, актами вандализма в отношении крымскотатарских национальных памятников и мусульманских кладбищ, которые порой доводились до грани социального взрыва, но оставались без должного внимания государственных органов.

Тогда чем же объясняется причина таких, казалось бы, нелогичных, на первый взгляд, симпатий крымских татар к Украине?

Обратимся к недавней истории. Независимость Украины совпала с периодом массового возвращения крымскотатарского народа на свою историческую родину, которое предварялось нелёгкой борьбой национального движения, часто заканчивающейся для активистов административными караами, тюремными сроками или принудительными заключениями в специальные психиатрические учреждения. При всех имеющихся недостатках в плане национально-культурного и религиозного возрождения Украина не чинила крымским татарам препятствий в создании национально-культурных, политических, общественных и религиоз-

ных организаций, т.е. дала возможность развиться в единую нацию с чёткими вертикалями национального и религиозного самоуправления. В свою очередь, крымские татары не допускали конфронтации с властью до критических ситуаций, придерживаясь главного принципа национальной борьбы за свои законные права – это диалог, а не практика насилиственных действий. В Украине не было прецедентов запрета каких-либо организаций по этническому или религиозному признаку. Так же, как и не было списков запрещенной мусульманской или любой другой религиозной литературы. Отсутствовало и такое понятие, как «экстремизм». Знакомство с любой литературой в соответствии с философскими и духовными мироощущениями личности не ограничивалось судебными запретами, это давало возможность комфорtnого мироощущения и высоко ценилось в обществе.

Весна 2014 г. многое изменила. Мусульманская община Крыма, за все годы ни разу не замеченная в экстремистской деятельности, стала объектом пристального внимания со стороны силовых структур. Обыски в мечетях, медресе, в национальных школах и даже в домах мусульман, проводимые, часто на рассвете, вооруженными людьми в масках, без опознавательных знаков – стали для крымских татар настоящим шоком. Искали, как правило, террористов, оружие и запрещённую литературу. Если первых в Крыму никогда не было, то часто изымаемый самый популярный среди мусульман молитвенник «Крепость мусульманина» был почти в каждом доме, у каждого мусульманина. Подобные действия серьёзно встревожили мусульманскую общественность и, как следствие, боязнь возможных репрессий вынудила сотни мусульманских семей, особенно активную часть представителей различных религиозных течений, оказавшихся под запретом, покинуть Крым.

Ситуация в мусульманской среде Крыма привлекла внимание многих специалистов: религиоведов, учёных, экспертов со всего мира. Так, 24 июня 2014 г. в онлайн-режиме на сайте «Кавказский узел» прошла интересная дискуссия на тему «Ислам в Крыму – возможно ли развитие по кавказскому сценарию?». Ее инициатором и модератором выступила старший научный сотрудник Центра цивилизационных и региональных исследований РАН, кандидат исторических наук Н. Нефляшева, ведущая блог на «Кавказском узле». В обсуждении принимали участие восемь экспертов. По словам Н. Нефляшевой, возвращение Крыма поставило перед федеральным центром новые вызовы – от экономической интеграции республики и до обеспечения безопасности на новых

границах России. И среди проблем, с которыми придется столкнуться, по её мнению, – вопросы интеграции мусульман Крыма в исламское сообщество России. В настоящее время мусульмане Северного Кавказа проходят сложный путь становления своих общин, непростой поиск диалога с государством, а актуализация этнических традиций и ислама стала ответом на системный кризис кавказской политики, считает Наима Нефляшева. По ее мнению, проявления «нового ислама» неизбежны и в Крыму. Во многом согласившись с Наимой, эксперты, в том числе был и ваш покорный слуга, однозначно высказали мнение о том, что кавказский сценарий в Крыму маловероятен, однако прессинг мусульман со стороны силовиков может привести их к радикализации.

Обобщая высказывания учёных, можно сказать, что, несмотря на принадлежность к разным течениям, для крымчан все же важен национальный компонент, а все силовые действия новой власти многие из них воспринимают как национальное унижение... Кроме того, постоянные публичные акции в отношении мусульман в виде задержаний, приглашений «на собеседование», обысков в поисках «исламских экстремистов» и экстремистской литературы способны разжечь в обществе антиисламские настроения со всеми исходящими из этого последствиями. Тогда вскоре ситуация в Крыму действительно пойдет по тому же сценарию, что и на Северном Кавказе [1].

Необходимо привести мнение ещё одного российского политолога, исламоведа, эксперта Центра Карнеги А. Малашенко, который в одном из своих интервью, касаясь ислама в Крыму, сказал: «исламский терроризм» в Крыму не был востребован. Однако в нынешних реалиях, в случае ухудшения социальной или межэтнической обстановки на полуострове может сработать исламский религиозный фактор. Тут все зависит от мудрости Кремля, и дай Бог, чтобы ее Кремлю хватило» [2].

Начиная с весны 2014 г. перед мусульманскими религиозными организациями Крыма встал вопрос интеграции в исламские институции Российской Федерации. Первыми шагами в этом направлении стали контакты руководства Духовного управления мусульман Крыма и Севастополя (ДУМКиС) с муфтиями российских регионов. По приглашению ДУМКиС Крым посетили муфтии многих Духовных управлений России. Большое собрание религиозных лидеров в Крыму прошло 15-18 октября 2014 г., в дни, когда отмечалось 700-летие со дня основания старейшей мечети Европы – Хана Узбека в г. Старый Крым. В работе научно-практической конференции, посвящённой этой юбилейной дате, при-

няли участие: глава Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин, руководители Духовных управлений мусульман Татарстана, Осетии, Ставропольского края, Ингушетии, Кабардино-Балкарии, Калмыкии, Чечни, Белоруссии, Дагестана, Адыгеи и Карачаево-Черкесии. Они однозначно высказались за единство мусульманской уммы Крыма и выразили готовность оказывать содействие ДУМКиС в его деятельности в новых политических условиях.

Дальнейшее развитие событий в Крыму показало, что, несмотря на традиционные близкие отношения с турецкими религиозными центрами, Духовное управление Крыма достаточно быстро нашло точки соприкосновения с мусульманскими духовными центрами Российской Федерации, особенно с Духовным управлением мусульман России во главе с муфтием Р. Гайнутдином.

Что касается государственно-конфессиональных отношений, то в последнее время в Крыму наблюдается стремление местной политической элиты к установлению доверительных отношений с руководством ДУМКиС. Региональная власть объявила о своём решении взять под контроль вопросы сохранения и реставрации значимых культовых мусульманских объектов Крыма и содействие Духовному управлению мусульман Крыма и Севастополя в строительстве Соборной мечети в Симферополе. Впервые за многие годы решён вопрос об объявлении нерабочими днями в Крыму дней празднования мусульманских праздников Ураза-байрам и Курбан-байрам; правительство Крыма решает большинство вопросов, связанных с организацией ежегодного хаджа в Мекку. Представители крымской власти заверили руководство Муфтията Крыма, что признают верховенство и единство Духовного управления мусульман Крыма – Крымского муфтията и муфтия хаджи Эмирали Аблаева как муфтия всего Крыма. В свою очередь, представители правоохранительных органов высказали свою готовность оказать Духовному управлению консультации и содействие в правовых вопросах, принять во внимание жалобы и желания для выработки алгоритма решения [3].

Уже более трёх лет мусульманская умма Крыма проживает в новых реалиях политико-территориального изменения статуса Крыма. Происходят кардинальные изменения в деятельности мусульманских общин, в политике крымских духовных руководителей: меняются принципы взаимодействия с властью и векторы религиозно-политической направленности. Так случилось, что в XXI в. ислам в Крыму вновь оказался в своём далёком историческом прошлом, каков будет результат – покажет будущее.

Сегодня жизнь ставит перед мусульманской уммой Крыма но-

вые задачи и подходы, необходимые для ее обновления и развития в новых сложившихся реалиях, связанных с изменениями в юрисдикции Крыма. На протяжении всей своей истории крымскотатарский народ не раз переживал сложнейшие этапы адаптации к новым реалиям своего существования. Современные крымские мусульмане – это не только мусульманские общины, имамы мечетей, учащиеся медресе и их наставники, но и ученые, деятели культуры, искусства и бизнеса, спортсмены, студенты вузов и просто десятки тысяч добропорядочных граждан и отзывчивых людей. Ислам в Крыму стал реальным фактором общественной жизни. Сегодня он больше всего нуждается не только в помощи государства, но и в тактичном отношении к себе простых крымчан, понимающих, что их соседи могут говорить на своём родном языке и иметь свою культуру, религию, обычай и традиции. В этом случае ислам, учитывая его миролюбивую сущность и многовековую историю мирного сосуществования с верующими различных конфессий, может сыграть важную роль в стабильности и процветании этого прекрасного края.

Список источников и литературы

1. Крым радикализируется, если силовики РФ повторят опыт Северного Кавказа, заявили участники дискуссии на «Кавказском узле». – URL: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/244906/> (дата обращения: 24.09.2017).
2. Малашенко: Москве нужно остерегаться провокаций в Крыму. – URL: <http://www.islamnews.ru/news-432444.html> (дата обращения: 18.09.2017).
3. Руководство ДУМК обсудило с властями крыма проблемы мусульман. – URL: <http://qmdi.org/index.php/ru/glavnye-novosti/316-rukovodstvo-dumk-obsudilo-s-vlastyami-kruma-problemy-musulman> (дата обращения: 21.09.2017).

Буранчин А.М.
A.M. Buranchin

ИСЛАМСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ
В СОВРЕМЕННОМ БАШКИРСКОМ ОБЩЕСТВЕ:
ИСТОКИ, СОДЕРЖАНИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ

ISLAMIC IDENTITY IN THE MODERN RUSSIAN SOCIETY:
SOURCES, CONTENTS, PROSPECTS

Аннотация: В статье на основе материалов этносоциологических исследований, проводившихся в Башкортостане с начала 2000-х гг., делается попытка осмысливать особенности становления исламской идентичности в современном башкирском обществе.

Ключевые слова: исламская идентичность, башкирское общество, модернизация, традиционализм, архаика, постмодерн.

Abstract: The article based on materials of ethno-sociological research held in Bashkortostan since the beginning of the 2000s, attempts to make sense of the formation of Islamic identity in modern Bashkir society.

Keywords: Islamic identity, Bashkir society, modernization, traditionalism, archaic, postmodern.

Сложные и противоречивые процессы, запущившиеся в современной России с распадом Советского Союза, привели к глубинным трансформациям массового сознания, в том числе у нынешних представителей башкирского общества, в котором демонтаж общегражданской (советской) идентичности привел не только к смене на региональную или этническую идентичность, но и к восстановлению идентичности религиозной (главным образом исламской). Однако природа данного социокультурного феномена крайне неоднозначна, поскольку «исламская» идентичность в современном башкирском обществе существует, а зачастую и конкурирует с этнической, общегражданской, локальной и другими формами групповой идентичности. Неясно также, что стоит за ней в содержательном плане: что это? Закономерное восстановление дореволюционной традиции или давление социальной архаики, вышедшей сегодня на поверхность общественной жизни из нижних слоев культуры (как движение к антимодернистскому полюсу); явление, порождённое структурами «общества потребления», Постмодерна, или объективный результат внутренней динамики противоречивого, но при этом прогрессивно развивающегося социума?

Кроме того, феномен религиозной идентичности сам по себе

имеет двойную направленность. С одной стороны, он является инструментом для поддержания субъективной реальности отдельной личности. С другой – может использоваться правящими элитами в качестве инструмента социальной инженерии (к примеру, в рамках нациестроительства) или как одна из опор власти. Исторический опыт (в том числе и современной России) свидетельствует о том, что религиозная идентичность, так же как и этническая, может становиться объектом внимания со стороны различных политических сил, с успехом использующих эти ценности в своих идеологических доктринах и тем самым обеспечивающих себе широкую социальную поддержку.

В настоящее время определить точное количество мусульман в Башкортостане невозможно вследствие отсутствия данных о религиозности населения в последних всероссийских переписях (2002, 2010). Однако в переписных материалах нашел полное отражение этнический состав населения страны. Исходя из того, что религиозным предпочтением башкир и татар республики является ислам, можно определить верхнюю планку численности приверженцев мусульманской веры на ее территории. Так, согласно материалам переписи 2010 г. в Башкортостане проживало 1 172 287 чел. башкир (29,5 % от всего населения республики) и 1 120 702 чел. татар (25,4 % от всего населения республики), т.е. к этническим мусульманам можно отнести 54,9 % населения Республики Башкортостан (РБ).

Еще одним источником определения религиозной картины в республике могут служить социологические опросы населения.

В частности, результаты исследования, проведенного в Башкортостане в 2011 г. Институтом социально-политических и правовых исследований РБ совместно с Институтом социологии РАН, показали, что из числа опрошенных 52,2 % назвали себя мусульманами, 39,5 % – православными, остальные 8,3 % не определились с религиозной идентичностью. Вместе с тем, не все башкиры республики относят себя к мусульманам. Согласно данным социологического опроса, считают своей религией ислам 92,4 % опрошенных башкир и 86,7 % опрошенных татар [12, с. 77].

В советский период процент населения, открыто исполняющего религиозные обряды в Башкирской АССР, как и религиозная активность в целом по стране, был незначительным. Исходя из идеологических установок, партийные органы вели широкую антирелигиозную пропаганду. О том, каким было положение в этой сфере до «перестройки», можно судить по справке об участии молодежи в совершении религиозных обрядов, подготовлен-

ной отделением КГБ по Башкирии в 1984 г. для первого секретаря обкома М.З. Шакирова. В справке отмечалось, что в БАССР действует всего лишь 17 православных церквей, 14 мечетей и 5 молитвенных домов баптистов. Православную церковь в 1984 г. посещали в основном женщины престарелого возраста (95 %). В мечети ходили в большинстве случаев мужчины, также пре-клонного возраста. Молодежь появлялась в церквях и мечетях крайне редко [1, с. 55].

Таким образом, данный документ достаточно ясно показывает, что религиозная идентичность в БАССР к 1980-м гг. была практически полностью подавлена и находилась на периферии массового сознания. Однако кризис коммунистической идеологии, а затем и распад СССР привели к пробуждению религиозного сознания населения. К началу 1990-го года наблюдается повышенный интерес в республике к традиционным религиям. Постепенно меняются отношения между религиозными организациями и властью. 20 июня 1991 г. Верховным Советом был принят закон «О свободе совести и религиозных организациях Башкирской ССР», в котором было также утверждено Положение о Совете по делам религий при Совете Министров БАССР.

По мере деидеологизации советского общества в республике появляются новые исламские организации. В марте 1990 г. в Уфе проходит учредительное собрание Благотворительного общества ветеранов войны и труда «Мусульманская интеллигенция». В 1992 г. возникает Ассоциация тюркских народов Башкортостана. В том же году проходят учредительные собрания Межрегионального мусульманского общества «Шавкат» и Республиканского объединения мусульман «Динислам» [16, с. 233].

Но официальной организацией традиционного ислама в республике становится Духовное управление мусульман Европейской части СССР и Сибири (ДУМЕС) во главе с муфтием Т. Таджуддином. Однако воспользовавшись создавшейся ситуацией и временным отсутствием самого Т. Таджуддина, несколько молодых имамов Башкортостана, Татарстана и Центральной России (в том числе из его ближайшего окружения), объединившись объявляют о создании независимых духовных управлений. Прошедший 21 августа 1992 г. Учредительный съезд религиозных деятелей Республики Башкортостан принимает решение о создании Духовного управления мусульман РБ (ДУМ РБ). Съездом, кроме принятия собственного Устава, избирается муфтий ДУМ РБ. Им становится Нурмухамет Нигматуллин, ранее занимавший должность имам-хатиба Уфимской соборной мечети [1, с. 151].

В этот внутриконфессиональный раскол постепенно были втянуты башкирские и татарские общественно-политические организации. Так, 25 августа 1992 г. на территории Уфимской соборной мечети был проведен митинг, организованный татарскими организациями против создания ДУМ РБ, за единство духовного управления [1, с. 152].

В свою очередь, в поддержку ДУМ РБ и с осуждением действий Т. Таджуддина выступили лидеры башкирского национального движения. Хотелось бы отметить, что участие в этих событиях национальных организаций было связано с тем, что идеологический вакуум, возникший с исчезновением советских мифов, был заполнен в какой-то мере и традиционными религиозными мифами, а этнополитические движения возрождение собственных народов связывали и с возрождением религиозным.

Таким образом, мы видим, что в начале 1990-х гг. интересы религиозных и национальных (башкирских) акторов пересеклись на фоне распада государственной системы и способствовали активному формированию региональной идентичности, которая в республике приняла форму политического движения за «суверенитет БАССР». Однако в последующее двадцатилетие (1990–2010 гг.), в рамках авторитаризма М. Рахимова, процессы в исламской среде переживают сложную и малозаметную, на первый взгляд, трансформацию. По мере расширения влияния исламского сегмента на башкирское общество, его структурного усложнения религиозная идентичность начинает сужать сферу этнического национализма, а где-то и активно конкурировать с ним. Показательно также, что в исламской среде, как и в структуре башкирского национального движения, постепенно появляется умеренное «ядро» (традиционный ислам и адепты, входящие в официальные духовные организации) и неформальные радикальные силы (салафиты, а также секты нурислов, гюленистов и др.). Картина осложняется тем, что и в среде традиционализма, исторически основанного на мировоззрении суфизма, возникают устойчивые группы и течения деструктивного толка, непримиримость которых не уступает активности радикальных исламских фундаменталистов (например, последователи суфийского шейха Хаккани). Фактически т.н. «религиозный ренессанс» в регионе начинается не в конце 1980-х гг., а условно с 2000 г., когда пройдя через процесс усложнения и разветвления структуры, исчерпания и стирания черт советского традиционализма исламское пространство обретает устойчивую субъектность.

В итоге, по мере того как «национальный проект» входил в идеологический и политический кризис в республике, в башкирском обществе автоматически усиливался и занимал его нишу «проект религиозный». Особенно показательной была ситуация с башкирскими молодежными националистическими организациями («Кук буре» и др.), лидеры которых порой жестко пиктировались в социальных сетях с молодыми мусульманами, поскольку на деле видели, как медленно и неуклонно их социальная база перетекает в религиозную сферу, в том числе и связанную с деятельностью салафитской группы «Шура РБ».

Демонтаж авторитарного режима в Башкирии в 2010 г. и назначение ставленника федерального центра Р. Хамитова главой республики первоначально резко ослабили позиции националистов, прежде всего внутри башкирского общества. Этому способствовали не только кризис идеологии и смена власти, но и объективные социокультурные процессы, которые шли на протяжении всего постсоветского периода. Связаны они в первую очередь с глубинными модернизационными переменами, которые возникают при ускоренном переходе от аграрного общества к городскому типу существования. Для примера, удельный вес башкир-городян в структуре башкирского общества в 1926 г. был всего 2,0 %; в 1959 г. – 13,6 %, в 1970 г. – 20,0 %, а в 1989 г. уже 42,4 % [3, с. 107].

В настоящий момент этот показатель составляет около 41 %. Однако, несмотря на эти достаточные высокие темпы, башкирское население, после русских и татар республики, остается наименее урбанизированным. Так, наибольшая степень урбанизации приходится на русское население (44,7 %), далее следует татарское городское население (25,6 %), и только за ними башкирское (19,4 %).

Таким образом, мощным, а возможно и основным фактором, влияющим на социально-политические и иные процессы, в настоящий момент является большая доля (59 %) носителей сельских ценностей и мировоззрения; башкирское общество – даже сегодня это преимущественно аграрное общество, которое из-за неограниченности урбанизационного перехода вошло в тяжелый социокультурный кризис. В то же время, несмотря на то, что нынешнее башкирское общество все еще несет на себе черты аграрного мира, находится в условиях частичного этнического распада, данные социальные процессы, а также сопутствующие им проблемы носят объективный характер. Одновременно в нем наблюдается не только кризис, связанный с отсутствием устойчивой национальной идентичности, но и разворачиваются противоречивые процессы активной архаизации. Рост носителей религиозного и

других форм фундаментализма, устойчивый ценностный и элитный раскол, давление мифологических стереотипов на массовое сознание, а также размывание пласта «высокой культуры» – вот лишь небольшой перечень негативных социокультурных факторов, вызванных догоняющей модернизацией.

Сложные перемены, в том числе и модернистского характера, которые сегодня запустились в целом Башкортостане, зачастую вызывают резкую традиционалистскую реакцию у части населения. Модернизация как болезненное состояние общества закономерно сопровождается частичным социальным распадом (аморализмом, падением нравов, маргинализацией и т.д.). Человек традиционной культуры воспринимает данные процессы болезненно, поскольку они вызывают у него плохо осознаваемый внутренний конфликт. Это приводит к тому, что в обществе усиливаются фундаменталистские настроения, которые могут принимать крайние формы.

В настоящее время формат аграрного традиционализма перестал отвечать новым вызовам времени, стал неадекватен изменившейся реальности, однако параллельно с идущей фрагментацией и атомизацией башкирского общества в нем усиливаются неотрадиционалистские, общинно-коллективистские формы организации социума, такие как мусульманские уммы, землячества, радикально-националистические группировки. Они могут обладать как положительными, так и отрицательными установками и программами, тем не менее, социологически эти общности противоположны постагарной, «либерально-демократической» или городской консолидации. Фактически это полуразрушенное традиционное общество, представители которого, исторически не успев выработать другие формы самоорганизации или идентичности, адаптировались к резко изменившимся внешним условиям, но главным образом за счет усиления и расширения архаики.

Переход от советского модерна к постсоветскому периоду регионализма, а затем и к новой форме политического управления привел не к возврату к структурам модерна, а фактически породил крайне неоднозначную и противоречивую картину сюрреалистического постмодерна, в котором наблюдается сложный сплав структур современности и архаики в ущерб культурной традиции. Соответственно на фоне неработающих социальных институтов мы можем наблюдать сегодня лишь набирающую обороты архаизацию общественных отношений, а также возникновение целого спектра идентичностей внутри башкирского «мира».

По всей видимости, речь идет о системном кризисе («кризи-

се этничности») не до конца устоявшегося социума, над которым нависла определенная угроза распада. Несмотря на активные проявления этничности, на практике башкирское общество по-прежнему почти или совсем ничего не объединяет. Современное башкирское общество как бы «зависло» между распадающейся субъектностью периода «суверенитета» (фактически это разложение традиционного аграрного общества) и слабо формирующейся городской культурой.

Тенденции этнического «полураспада», несформированность устойчивых горизонтальных связей толкают современных представителей башкирского общества, в особенности наиболее активные слои, на формирование идентичностей более локального уровня – религиозного, узкоэтнического, городского, профессионального и др. Соответственно архаизация общественных отношений оборачивается повышенной конфликтностью, агрессией; формирует благодатную почву для распространения религиозного фундаментализма, а также радикального национализма и сепаратизма.

К примеру, одной из главных проблем является сегодня скрытый сепаратизм некоторых групп башкирского общества (особенно среди молодежи), испытывающих чувство недостаточной идентичности в отношении российской государственности в целом. Во многом это вызвано тем, что резкие изменения, запустившиеся со сменой власти, слом жестких форм патернализма не позволили этим группам адаптироваться к переменам. Одновременно на месте сегментов башкирского аграрного общества происходит формирование общества современной массовой культуры, достаточно сильно оторванной от своих традиционных исторических корней, то есть общества, которое уже не хочет прилагать усилия к созданию новых форм высокой и народной культуры.

Глядя на современное башкирское общество, мы действительно уже не можем найти явного башкирского своеобразия. Своеобразие порождается традиционным обществом, в первую очередь тем многоукладным и поликультурным обществом, которое было характерно для аграрного социума, когда параллельно существовали миры крестьянства, башкирской элиты и духовенства, где эти миры сложно взаимодействовали друг с другом, порождая целый комплекс башкирской духовности.

Сегодня, когда все это осталось в прошлом и возник унифицированный образ жизни, который диктуется мегаполисом, остатки традиционного уклада отмирают и уходят на периферию современного развития. Башкирская культура становится более без-

ликой, находящейся под давлением глобалистических ценностей общества массового потребления, массовой «попсы», и чем больше она теряет своеобразие, тем больше на уровне компенсации пытается сохранить свою идентичность. Представители общества все больше ощущают углубляющийся кризис идентичности и все больше нуждаются в новом объединяющем мифе, даже абсолютно ортогональном их реальному бытию, как в некой форме, неком якоре, за который можно зацепиться, и даже пусть в качестве фасада сохранить на сегодняшний день свою идентичность. Однако какой может быть социальная роль религии в новых условиях?

В последние годы среди представителей башкирской элиты много говорится про объединяющую роль «возрожденного ислама», способную превратить башкирское общество в дееспособную нацию. Однако, несмотря на то, что большинство башкир в настоящий момент называют себя мусульманами, в реальности мы видим, что эта идея в целом носит «парадный» характер. Вероятнее всего, это в значительной мере не более чем компенсация за недостаточную национальную идентичность. Кроме того, за внешней, фасадной стороной возвращения к исламской традиции скрываются иные тенденции, зачастую противоположного свойства. К примеру, большая часть тех, кто называет себя верующими, видят в исламе в первую очередь возвращение к национальным традициям и истокам. Они видят в этом не потребность общения с Богом, не потребность личной веры и даже не потребность жить в соответствии с религиозными ценностями, а главным образом этнокультурный маркер, позволяющий самоидентифицировать себя в постсоветской реальности. В действительности к активным мусульманам (к тем, кто живет руководствуясь исламскими установками в обыденной жизни, а не вспоминая о религии лишь во время официальных праздников, таких как Ураза-байрам и Курбан-байрам) условно можно отнести не более 10 % от числа всех башкир. Таким образом, говоря о нынешних носителях религиозной идентичности, речь может идти о незначительном сегменте внутри башкирского общества.

Причем данная ситуация, с небольшими вариациями, во многом типична для всех обществ входящих сегодня в «исламский мир» России. Согласно исследованиям, проведенным в 2009 г. социологической группой Северо-Кавказской академии государственной службы, опросившей около 1500 респондентов из 12 субъектов Южного федерального округа (ЮФО), общая фоновая идентификационная нагруженность религиозного фактора как в русскоязычных субъектах ЮФО, так и в национальных республи-

ках не превышает 10 %. Существенно выше ее значение в Республике Дагестан (18,8 %) и Республике Ингушетия (14,2 %). Но и здесь религиозный фактор не выступает пока в качестве приоритетного [9, с. 6].

Примерно такое же положение исламская идентичность занимает и в современном татарском обществе. К примеру, с целью детального изучения новых тенденций в самосознании и поведении татарской молодежи в 2008–2012 гг. было проведено социологическое исследование социокультурных ценностей молодых татар (в возрасте от 16 до 28 лет). Это два массовых опроса с объемом выборки 1500 человек каждый и глубинные интервью, в которых приняли участие более 70 респондентов [6, с. 142].

С одной стороны, эти данные позволяют говорить о достаточно высоком уровне религиозной идентичности среди молодых татар: верующими себя считают 89,3 % татарской молодежи. 92,2 % утверждают, что они принадлежат к исламу, 3,8 % – к другой религии, оставшиеся 4 % – ни к какой [6, с. 143].

Однако когда речь заходит о конкретных религиозных практиках, картина становится более ясной. Так, умеют совершать намаз 19 % молодых татар. Но читают его регулярно – 5 раз каждый день – лишь 5 % опрошенных; молятся по правилам совершения намаза, но реже (несколько раз в неделю) 3 % молодежи. Не по правилам совершения намаза, но часто молятся 38 % татар, а 35 % знают короткие молитвы, но произносят их редко. Вообще не молятся 20 %.

По результатам данного исследования: ходят в мечеть 14 % опрошенных (каждую неделю – 4,5 %, 2-3 раза в месяц – 4 %, примерно раз в месяц – 5,5 %). Ходят в мечеть редко, несколько раз в год, в том числе по праздникам 43 % татарской молодежи. Не ходят никогда – 43 %. Соблюдают уразу в целом 31 % молодых татар (причем 8 % постятся всегда, а 23 % – лишь в некоторые дни). Не соблюдают уразу – 60 % [6, с. 145].

По мнению Г.Я. Гузельбаевой, типологический анализ с использованием методики построения индексов по уровню религиозного сознания и поведения показывает, что в среде молодых людей можно выделить группу глубоко религиозных молодых мусульман, которые составляют лишь 6 % от общего числа татарской молодежи [6, с. 146].

Ситуация относительно уровня религиозности современной молодежи Республики Башкортостан также в целом не отличается от общероссийских тенденций, а имеющаяся социологическая эмпирика позволяет сделать вполне определенные выводы.

В частности, в 2005 г. в рамках научно-исследовательского проекта «Современное состояние этнокультурных отношений в Республике Башкортостан: этносоциологическое измерение» были опрошены студенты высших учебных заведений РБ (дневных и заочных отделений) [15]. В исследовании приняли участие респонденты в возрасте 18–25 лет. Состав выборки среди представленной возрастной категории составил: башкиры – 35,6 %, русские – 26,2 %, татары – 33,1 %, представители других национальностей – 5,1 %.

Тогда большая часть респондентов молодого поколения идентифицировала себя как людей верующих. К «верующим, но не соблюдающим обычай и обряды» отнесли себя 51,6 % респондентов, к «верующим и соблюдающим обычай и обряды» – 27,4 %. Количество «колеблющихся» составило 6 %, к атеистам отнесли себя 2,4 % [15].

Проведенный в 2013 г. на базе Башкирской академии государственной службы и управления при Главе РБ общереспубликанский социологический опрос дал более конкретную картину по религиозной идентичности у молодежи Башкортостана. Так, по его результатам удалось выяснить, что 20,1 % опрошенных не относят себя к верующим, 60,4 % респондентов относят себя к верующим, но не соблюдают религиозные обряды, только 8,4 % считают себя верующими, а 11,2 % респондентов затруднились с ответом [11, с. 135].

По мнению исследователей, проводивших данный опрос, «большинство молодежи признает свою принадлежность к вере, но не ориентируется на религиозные институты». Они также выяснили, что «в молодежной среде предрасположенность к религии преобладает над установкой на атеизм. Распределение по месту проживания подтвердило тот факт, что в меньшей степени влияние религиозных институтов осуществляется в крупных городах. Так, в группе молодых людей, которые не относят себя к верующим, большую долю составили жители г. Уфы (25,7 %). Данные исследования показывают, что религиозность молодежи носит конформистский характер: есть желание быть как все, называться верующими (мусульманами, православными), время от времени вести себя как верующие, т.е. отмечать религиозные праздники, проводить обряды никаха, венчания, крестить детей, однако по-настоящему всерьез приобщаться к вере молодые люди не намереваются» [11, с. 135].

Проведенный в ноябре 2016 г. Центром гуманитарных исследований Министерства культуры РБ социологический опрос по

теме «Состояние межнациональных и межконфессиональных отношений в Республике Башкортостан» также подтвердил сохранение данных тенденций в этой сфере. Опрос был проведен в крупных городах и районах республики, выборка составила: 1201 человек, в том числе молодежь в возрасте от 18 до 30 лет.

Результаты социологического исследования показали, что к верующим (то есть соблюдающим все религиозные обряды и обычай своей веры) относят себя лишь 8,7 % опрошенных из числа молодежи. Подавляющее большинство (62,0 %) респондентов причисляют себя к верующим, но не соблюдают религиозные обряды. Достаточно высок процент тех, кто колеблется между верой и атеизмом – 9,0 %; атеистов, но толерантно относящихся к верующим – 8,7 %; нетерпимых атеистов оказалось лишь 0,6 % из числа опрошенной молодежи. Процент затруднившихся с ответом по сравнению с 2013 г. остался на прежнем уровне (11,0 %).

Сравнительный анализ результатов приведенных выше социологических опросов (2005, 2013, 2016 гг.) позволяет сделать вывод о том, что:

- для подавляющего числа молодежи РБ (62 %) в целом свойственен «светский» тип мировоззрения, а религиозная идентичность носит больше «парадный» характер, то есть когда религиозные ценности в большинстве своем трансформировались в ходе промышленно-индустриальной модернизации, ушли в прошлое, но еще сохранились на «парадном» уровне;

- количество активных или «реальных» верующих (то есть живущих опираясь на религиозные установки в повседневных практиках) не превышает уровня 8-9 % от общего числа молодежи РБ, кроме того нет в настоящий момент и заметного роста данного показателя¹, что в целом характерно и для всего населения региона.

Таким образом, социальная база для распространения, к примеру, исламского религиозного экстремизма в Башкортостане является относительно небольшой. Соответственно преувеличивать угрозу радикализации исламского сегмента было бы ошибочно. Тем не менее, на наш взгляд, в регионе всё же наблюдается определенный рост противоречий в этой сфере, особенно в условиях наметившегося кризиса в официальных духовных структурах

¹ Большой процент верующих (27,4 %) среди студентов вузов республики по опросу 2005 г. вряд ли связан с ростом религиозного фундаментализма в этой среде (то есть там, где его уровень по определению должен быть низким); вероятнее всего, носит локальный характер или исследование выполнено с использованием другой методики.

(ЦДУМ России, ДУМ РБ), а также направлений, связанных с «традиционным исламом», в котором также сегодня существуют группы деструктивного характера. По мнению религиоведа З.Р. Хабибулиной, это стало следствием того, что «за последние 20 лет произошло значительное омоложение кадров духовенства Республики Башкортостан, на фоне которого прослеживается тенденция конфликта поколений, передела сфер влияния духовных деятелей с традиционными взглядами и молодых, радикально настроенных, имамов» [13, с. 180].

Последнее создало благоприятные условия для усиления и распространения течений и группировок просалафитского толка в РБ, которые в настоящий момент усиленно стремятся дистанцироваться от идеологии ваххабизма, тем самым постепенно легитимизируясь в общественном сознании. Между тем, по мнению религиоведа А.Б. Юнусовой, «в современной практике салафиты лишь на словах отличаются от ваххабитов, стремясь занять собственную идеологическую нишу и завоевать доверие мусульман», в то время как «местное население не различает ни тех, ни других, доверчиво относится к представителям фундаментализма как к носителям «настоящего» или «традиционного» ислама, поскольку само является достаточно невежественным в отношении знаний Корана, Сунны, ислама в целом» [4, с. 52].

Кроме того, как показывает практика, салафиты более адаптивны к запросам исламской молодежи, они социально мобильны и могут, в отличие от традиционного мусульманского духовенства, находить общий язык с молодым поколением. С одной стороны – исламский фундаментализм является движением относительно небольшого меньшинства, так как подавляющее число современных мусульман исповедует «традиционный ислам». С другой – высокая политическая и медийная активность фундаменталистов, а также широкое использование ими террористических методов борьбы в мире способствуют широкой известности именно этого направления.

Другими словами, в установках современного исламского фундаментализма заложены некоторые элементы, которые парадоксальным образом частично резонируют с парадигмой модерна. К примеру, как отмечают некоторые исследователи, в их идеологии «вполне модернистскими являются идея равенства всех верующих перед Богом, отсутствие клира, идея индивидуального отношения к вере. В то время как в «традиционном исламе» эти тенденции в значительной степени стерты под влиянием этнических и иных социокультурных влияний» [7, с. 446].

В любом случае исламский фундаментализм является сложным социальным феноменом, требующим внимательного и детального исследования. И совсем неверным является расхожее представление о нем как о крайнем выражении архаики. Традиционный ислам и особенно суфизм намного более архаичны, нежели ваххабитские теории.

Таким образом, результаты социологических опросов молодежи РБ показывают в настоящий момент относительно небольшой уровень религиозной идентичности (9 %).

На вопрос об уровне религиозности и религиозных установок, влияющих на повседневные практики у представителей современного башкирского общества, также можно ответить вполне определенно.

Казалось бы, большая доля сельского населения должна влиять и на степень религиозности нынешних башкир. Однако как показывают проведенные исследования, урбанизация башкирского общества постепенно ведет к размыванию аграрного традиционализма и как закономерное следствие – к сближению поведения с более урбанизированными этносами республики, а функция религии в качестве регулятора репродуктивных установок все больше воспринимается «как дань национальной традиции».

Приверженность браку по религиозному обряду башкиры сохранили даже в советское время [17, с. 274]. В трансформационный период значимость такого брака у мусульманского населения Башкортостана лишь возрастила по мере изменения глубины религиозного сознания. Так, согласно результатам опроса 2011 г., около 80 % мужчин и женщин башкирской национальности вступили в брак по религиозному обряду «никах». Данный обряд у башкир, как и остального мусульманского населения (прежде всего татар), практикуется гораздо чаще, чем православное венчание у русских. У башкир отмечается рост доли тех, кто его придерживается [2, с. 69].

Однако по содержанию чаще всего башкирское население вступает в брак по обряду потому, что он считается не столько религиозным, сколько национальным обычаем. Отвечая на вопрос «Почему Вы заключили брак по религиозному обряду?», более двух третей (69 %) выбрали вариант ответа «обряд – национальная традиция моего народа». На фоне сохранения этого мотива как ведущего усилилась религиозная мотивация. Вариант ответа «я верующий (верующая), поэтому соблюдаю религиозные обряды» выбрал почти каждый пятый (18,2 %), что отражает нынешнее состояние религиозного сознания башкирского населения.

Среди причин заключения религиозного брака вера более весома у поколения до 35 лет и старше 65. Небольшая часть религиозных брачных обрядов совершается потому, что считается: именно такое бракосочетание является нормой (вариант ответа «так принято, так делают все или многие») и потому, что на обряде «никах» настояли родители респондента или родители партнера (по 6,4 %). В подавляющем большинстве случаев религиозный обряд у башкир проводится до официальной регистрации брака в органах ЗАГС (94 %) [2, с. 70].

В целом, как считает социолог и демограф Ф.Б. Бурханова, современные «башкиры, как и другие этносы, являются носителями репродуктивных установок, характерных для населения урбанизированных территорий. Данные анализа в разрезе город/село показывают, что нормы и поведение городского и сельского населения сблизились, сельские жители практически перестали быть проводниками традиционных для этноса взглядов на рождение вне брака, многодетность, аборты и другие вопросы деторождения. Заметные различия взглядов башкир-горожан и сельчан обнаружены лишь в представлениях о числе детей» [2, с. 73].

Данные опроса 2011 г., приведенные Институтом социально-политических и правовых исследований РБ, также показали, что довольно значительная часть башкир соблюдает обязательные для мусульман религиозные нормы и предписания, но крайне избирательно. Так, 32,7 % опрошенных башкир соблюдают пост (уразу); 28,9 % башкир не употребляют алкоголь; 24,9 % соблюдают исламские предписания в питании. Однако респондентов, которые совершают ежедневно 5-кратный намаз, оказалось всего лишь 6,3 % [10, с. 79]. То есть в данном случае в зависимости от того, что считать признаком истинной религиозности речь может идти о доле «реальных» мусульман среди башкир в границах от 6 до 32 %.

Результаты же социологического исследования Центра гуманитарных исследований 2016 г. показали, что к верующим среди башкир (то есть соблюдающих все религиозные обряды и обычай своей веры) относят себя 12,4 % из числа опрошенных. Подавляющее большинство (60,6 %) респондентов-башкир признаются себя к верующим, но не соблюдают религиозные обряды. Есть процент тех, кто колеблется между верой и атеизмом – 5,1 %; атеистов, но толерантно относящихся к верующим – 7,8 %; нетерпимых атеистов оказалось лишь 0,5 % из числа опрошенных башкир. Затруднившихся с ответом оказалось 14,0 %.

Следовательно, опираясь на данные различных соцопросов,

проводившихся в Республике Башкортостан, а также методом сравнительного анализа можно сделать вывод о том, что доля практикующих мусульман в башкирском обществе (включая молодежь), соблюдающих основные обряды и нормы, составляет 6-12 % от числа всех башкир республики (группа «глубоко верующих»).

Однако значительна и доля тех, входит в промежуточную группу «соблюдающих нормы и предписания, но не в полной мере» (32,7 %). Это означает, что башкирское общество, пройдя через процесс советской модернизации, является преимущественно светским по своему содержанию, а потенциальная база носителей исламской идентичности составляет не более трети от числа всех башкир.

Другими словами, это лишь парадная ценность национальной идентичности, которая действительно очень важна, потому что современное башкирское сознание испытывает крайний дефицит в каких-то объединяющих началах. Это одна из немногих ценностей, способная объединить, хотя бы на внешнем уровне, многие разорванные социальные общности и субгруппы. Но на практике, когда религиозные деятели начинают вмешиваться в дела общества и претендовать на что-то большее, чем просто парадный символ башкирской культуры, это вызывает заметное отторжение. Башкирское общество явно не желает отходить от светского формата своей культуры.

Стремительный рост за последние 27 лет числа тех, кто называет себя мусульманами, казалось бы, позволяет говорить о своего рода «исламском ренессансе», особенно на фоне крайне малого числа верующих в позднесоветский период в БАССР. Теперь же налицо формальный рост религиозности башкирского общества в несколько раз. Причем, если в советский период основная часть верующих состояла из мужчин и жителей малых городов и деревень, то сегодня мы наглядно видим, что ислам достаточно глубоко проник в молодежную среду и в социальное пространство больших городов республики. Это означает, что произошло не просто расширение традиционной группы верующих, а к исламу в той или иной форме пришли совершенно новые социальные группы.

Однако переживаемый башкирами «исламский ренессанс» – крайне неоднозначное явление, имеющее корни не только и не столько в собственно исламской традиции, сколько в реанимации гораздо более древнего пласта народных верований и суеверий, успешно переваренных современной массовой культурой.

Истоки и противоречия нынешнего состояния башкирского общества, возможно, коренятся в глубоких пластах истории, а сам «текст» культуры и ее коды требуют тщательной социологической «расшифровки» в рамках башкироведения, поскольку сегодня уже ясно, что на поверхность вышли слои культуры, имеющие досовременный характер. Все-таки башкирское общество исторически имело, в отличие от других кочевых народов, совершенную иную форму интеграции в российское государство – с высоким уровнем автономности и самоуправления. Если взять аспект проникновения ислама в повседневную жизнь башкир в досоветскую эпоху, то также можно говорить о слабом, поверхностном усвоении исламских ценностей. Даже во второй половине XIX в. В. Чемешанский, характеризуя степень исламизированности башкир, отмечал, что «между ними нет особо набожных, какие встречаются между собственно мусульманами, потому и сами правила Корана не строго соблюдаются ими и не имеют положительного для них влияния» [14, с. 140].

Одновременно, как и постреволюционная ломка первой половины XX в., перемены конца того же века привели к очередному витку архаизации массового религиозного сознания, своего рода «религиозному китчу» (религии для массового пользования, наряду с концертами местной эстрады), а также к попыткам создать (изобрести) новые религиозные традиции. Результаты такого движения очень противоречивы, поскольку ведут не только к примитивизации общества, но и к внутренним конфликтам. К примеру, как отмечает в своих исследованиях А.Б. Юнусова: «Обращение к архаичным пластам религиозной культуры в настоящее время отражает неустойчивость верующих, легко попадающих под влияние спекулирующих на религиозных чувствах различного рода миссионеров, подверженность духовной сферы криминализации, внутренние противоречия в среде современных мусульман» [18, с. 114]. Так, с одной стороны сторонники «традиционного ислама» в башкирском обществе активно создают свою мифологию, в том числе и путем сакрализации пространства (поклонение могилам, святым местам и т.д.), с другой – это провоцирует всплески фундаментализма радикально настроенной части мусульманской молодежи в лице салафитов и ваххабитов [18, с. 114].

Особо необходимо отметить, что в настоящий момент новая религиозность все чаще становится фактором раскола в башкирском обществе. К примеру, когда разделение идет по линии последователей суфизма и его различных версий (главным образом среди башкирской творческой элиты) и нижних этажей социума, мно-

гие представители которого разделяют идеологию нетрадиционного направления (включая ваххабизм). То есть это уже не только внутриконфессиональный разрыв, но и стратовый (между элитой и массой). Можно даже утверждать, что внутри башкирского мусульманского пространства сегодня формируются две версии ислама – для элиты и масс. Данный раскол обладает явным деструктивным потенциалом, постепенно втягивая в свою орбиту гуманитарную интеллигенцию, а также представителей научного и экспертного сообщества. Фактически этому противостоит лишь небольшая часть светски ориентированной башкирской интеллигенции, которая не может блокировать нарастающие масштабы архаизации этнического сознания. Впрочем, ради объективности следует отметить, что и у подавляющей части мусульманского духовенства постепенно растет понимание опасности со стороны радикалов. Так, по результатам соцопроса 2011 г., 64,7 % имамов обозначили опасность ваххабизма для традиционного ислама в республике и необходимость борьбы с ним [11, с. 152]. Проблема только в том, что в настоящий момент в Башкирии, как и в целом по России, нет четкого определения «традиционного ислама», а действующие акторы из религиозной сферы (включая и некоторых представителей экспертного сообщества) легко манипулируют этим термином, вкладывая в него иногда прямо противоположный смысл.

Ситуация в этом плане с каждым годом становится более сложной, в особенности если взять во внимание тот факт, что в ЦДУМ работают в основном татары, в ДУМ РБ – башкиры (около 30 % духовных лиц входят в эти структуры, не имея «профильную» национальность) [13, с. 177].

В итоге вместо органичной модернизации общество медленно деградирует в культурном плане, а сложный баланс между традицией и архаикой явно меняется в пользу последней.

По мнению А.Ю. Зудина, подобные процессы объясняются тем, что «мощные сдвиги переворачивают общественную иерархию культуры. На поверхности оказываются архаические культурные слои, которые по своей природе обладают повышенным тяготением к сакрализации» [8, с. 125]. Сегодня многие культурологи говорят о явлении «размытой» религиозности. С одной стороны, люди готовы причислить себя к одной из религиозных конфессий, с другой, их вера носит избирательный характер, эклектична, переплетена с суевериями, доставшимися в наследство от языческого прошлого, обрывочными научными знаниями и псевдонаучными фактами. В целом это не способствует становлению четкой миро-

воззренческой картины мира (даже религиозной), а следовательно, ведет к отсутствию прочных ценностных основ личности, на формирование которых прежде всего уповают сторонники дальнейшего процесса сакрализации общества [10, с. 111].

Неясна также перспектива освоения носителями религиозной идентичности общегражданских ценностей, поскольку, к примеру, «исламский мир» представляет собой довольно закрытую и локализованную структуру. В этой связи интересными представляются данные, опубликованные центром «Религия в современном обществе» Института социологии РАН. Центр с 1993 г. осуществляет мониторинг состояния религиозности в рамках обще-российских массовых опросов. Они, в свою очередь, показывают, что православные верующие дают самый высокий удельный вес лиц, ощущающих себя гражданами России (64 %) и самый низкий – гражданами мира (1,5 %), тогда как во внеконфессионально-религиозной группе процент ощущающих себя гражданами мира выше чем втрое [5, с. 301].

Наиболее существенные отличия демонстрирует группа последователей ислама, в которой гражданами России ощущают себя лишь 39 % респондентов, а гражданами мира – 8 %. При этом уровень неопределенности в гражданской ориентации мусульман также самый высокий – 33 %. По мнению социологов Ю.А. Гаврилова и А.Г. Шевченко, «все это свидетельствует о том, что процесс интеграции мусульманских народов в единую гражданскую общность протекает не всегда гладко» [5, с. 301].

В заключение можно сделать следующие выводы. Полученные результаты исследования в целом подтверждают тезис о том, что исламская идентичность во многом является частью идентичности национальной (этнической). В то же время в условиях тяжелого социокультурного кризиса она способна подменять или даже конкурировать с последней, к примеру, как архаика в случае разрушения культурной органики, традиции появляется на ее месте, компенсируя, таким образом, нарушенную ткань социального бытия. Кроме того, различные виды идентичности (общегражданская, региональная, этническая, локальная и др.) могут носить множественный и динамичный характер, то есть меняться в зависимости от внешних или внутренних условий.

Это хорошо видно на примере самого башкирского общества, когда в последние годы авторитарного режима этническая идентичность стала испытывать заметный идеальный и мировоззренческий кризис, а смена власти в 2010 г. привела не только к разрушению национальной субъектности 1990-х гг. (основан-

ной на идеологии «суверенитета»), но и к усилению религиозного фактора. Что неудивительно, поскольку таким образом башкирское «традиционное общество» постаралось адаптироваться к резким социальным и политическим переменам. Тем не менее, с точки зрения социологии, за этим явлением кроется прежде всего желание традиционалистского сознания опереться на религиозную идентичность, которая, как и этническая мифология, в условиях хаоса модернизации предлагает непротиворечивую и целостную «картину мира»; задает образцы и нормы поведения в десакрализованном и в противоестественном (в трактовке верующих) социальном пространстве. Другими словами, это все тот же синкретизм человека традиционного общества, который стремится увидеть и объяснить атомизированный современный мир, объединив рациональную и психоэмоциональную сферу сознания. К сожалению, суждения носителей современной исламской и этнической идентичности в башкирском обществе (даже среди элиты) зачастую антинаучны и мифологичны, обладают всеми признаками «сектантского» мышления, что затрудняет общественный диалог.

Главным образом по этой причине исламский фактор, включая угрозу со стороны радикальных течений, отчетливо обозначился в Башкирии именно с 2010 г., поскольку до этого, как ни парадоксально, его сдерживал «этнократический» режим М. Рахимова.

На первом этапе правления Р. Хамитова новый виток социокультурной модернизации башкирского общества также объективно вел к ослаблению крайних форм этнонационализма, а сам социум представлял собой пестрый конгломерат различных социальных групп и порой полярных, в ценностном плане, субкультур, фактически объединённых лишь территорией и общей историей происхождения. И роль этническости в этих условиях была далеко не такой значительной, несмотря на сложившиеся стереотипы и мифы в этом вопросе.

Вероятнее всего, именно пережитый шок, а также болезненная ликвидация патерналистского регионального режима первоначально привели к тому, что общегражданская и даже локальная идентичности стали превалировать в башкирском обществе над этнической, что в принципе нехарактерно для полуаграрного, во многом этноцентричного социума.

К примеру, уже социологическое исследование 2011 г., проведенное в Республике Башкортостан под руководством Л.М. Дробижевой, показало очень интересную и закономерную,

с точки зрения социокультурной динамики общества, картину. В частности, ответы респондентов-башкир об ощущении своей близости с различными социальными группами выявили тогда, что не только общероссийская идентификация преобладает над этнической, но и даже локальные идентичности имеют большое значение для опрошенных. Так, у представителей башкирского общества иерархия идентичностей (по убывающей) сложилась следующим образом – в первую очередь «земляки», «жители вашего города, села», «граждане России», и лишь затем «люди той же национальности» и «люди вашего вероисповедания» [12, с. 42].

На вопрос же: «Кем вы себя чувствуете?» лишь 34,2 % башкир ответили «скорее человеком своей национальности». «Скорее россиянином» – 11,9 %; «ни тем, ни другим» – 3,1 %, а подавляющее количество респондентов идентифицировали себя «и как россиянином, и как человеком своей национальности» – 48,8 % [12, с. 41]. Что в очередной раз подтвердило истинность утверждения, что современные башкиры в большинстве своем являются носителями и общегражданской, и этнической идентичностей одновременно.

Казалось бы, все указывало на то, что этнерелигиозный фактор не является абсолютной доминантой в сложном спектре башкирской идентичности и сложились благоприятные условия для постепенной интеграции в новый общероссийский проект, а также для дальнейшего освоения гражданских ценностей. Однако в силу ряда причин политического и социально-экономического характера наметившаяся модернизация башкирского общества после 2014 г. была во многом оборвана. Незначительная модернистская прослойка внутри общества из-за действия властей самоустранилась, отошла на второй план, а уже осенью 2017 г. в регионе прошла череда протестных митингов башкирской общественности («в защиту языка») с участием 2,5 тыс. человек. Цифра очень значительная для республики, где акций с таким количеством участников, то есть собранных по этническому принципу, не было с начала 1990-х гг. Анализ этих событий показывает, что под давлением внешних угроз в башкирском обществе фактически заново восстановилась субъектность «эпохи суверенитета». Атомизированный и разорванный социум резко сплотился вокруг этнических ценностей, а его представители почувствовали на некоторое время новое единение, включая до этого аполитичных башкир-горожан второго и третьего поколения. Единство это во многом мнимое – нынешнее башкирское общество по-прежнему сильно расколото, в нем много противоречий и агрессии, его раз-

личные части не слышат и плохо понимают друг друга. Глубинная же природа данного явления, на наш взгляд, еще более противоречива (так как социологически это контрмодернизационное движение) но одновременно и закономерна. Попытки искусственным образом подавить национальную идентичность в реальности привели к обратному эффекту: поскольку общество, находящееся в сложном и переходном состоянии, с высоким уровнем традиционализма, имеет все возможности для этнической мобилизации, иногда по иррациональным и даже надуманным причинам, а сам национализм как политическое явление может со временем принять в нем вполне реальные и устойчивые формы.

Это означает, что в условиях протекающих сегодня сложных социокультурных трансформаций ошибочно препятствовать формированию этнической идентичности, к примеру, в современном башкирском или татарском обществе, хотя бы потому, что это зачастую естественная потребность людей, особенно жителей национальных республик. В противном случае, как показывает практика, рано или поздно в качестве ответной реакции происходит всплеск радикально-националистических или фундаменталистских настроений, что блокирует назревшую модернизацию и отбрасывает население «мусульманских» регионов к пройденным уровням культуры. Не стоит также забывать, что современная этническая идентичность, в отличие от религиозной, является все-таки продуктом светского, модернистски-ориентированного общества, а значит в перспективе именно она может стать опорой и ресурсом для органичного и поступательного движения вперед.

Список источников и литературы

1. Буранчин А.М. Этнополитическое развитие Республики Башкортостан в 1990–2000 гг. – Уфа: РИО РУНМЦ МО РБ, 2006. –180 с.
2. Бурханова Ф.Б. Брак и семья и у башкир // Социологические исследования. – 2015. – № 8. – С. 66–74.
3. Валиахметов Р.М. Динамика и особенности изменений структуры сельского и городского башкирского населения // Традиция и толерантность: проблема понимания. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Уфа: Гилем, 2012.
4. Вояковский Д.С., Юнусова А.Б. Интервенция радикальных идеологий в российское исламское пространство. – Уфа: БГПУ, ИЭИ УНЦ РАН, 2011. – 83 с.
5. Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Ислам и православно-мусульманские отношения в России в зеркале истории и социоло-

гии. – М.: Культурная революция, 2010. – 308 с.

6. Гузельбаева Г.Я. Исламская идентичность татарской молодежи Республики Татарстан // *Pax Islamica*. – 2013. – № 1 (10). – С. 137–150.

7. Дугин А.Г. Социология воображения. Введение в структурную социологию. – М.: Академический Проект; Трикста, 2010. – 564 с.

8. Зудин А.Ю. «Культура имеет значение»: к предыстории российского транзита // *Мир России*. – 2002. – № 3. – С. 122–158.

9. Рудой В.В., Понеделков А.В., Старостин А.М. Структура региональной идентичности населения Юга России: состояние и тенденции изменений (социологический анализ) // Сборник материалов Международной научно-практич. конф. 15–17 июня 2009 г. г. Пятигорск. – Ростов-на-Дону.: СКАГС, 2009. – С. 6–17.

10. Сергеев Д.В. Социально-культурная ситуация в России начала XXI в.: рецидивная культура, архаизация, изобретенная архаика // *Мир России*. – 2012. – № 3. – С. 100–118.

11. Современная молодежь Башкортостана: тенденции и проблемы развития: коллективная монография / под ред. Г.А. Малофеевой и Р.Р. Яппаровой. – Уфа: Мир печати, 2016. – 135 с.

12. Социологический ответ на «национальный вопрос»: пример Республики Башкортостан. Институт социологии РАН. – М.; Уфа: Восточная печать, 2012. – 124 с.

13. Хабибуллина З.Р. Мусульманское духовенство в Республике Башкортостан на рубеже XX–XXI веков. – Уфа: Мир печати, 2015. – 220 с.

14. Черемшанский Б.М. Описание Оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом этнографическом и промышленном отношении. – Уфа, 1859. – [4], IV. – 472 с.

15. Шакурова Г.Р. Современная молодежь Башкортостана. – URL: <http://vatandash.ru/index.php?article=377> (дата обращения: 15.09.2017).

16. Этнополитическая мозаика Башкортостана. – Т. 3. – М.: Цимо, 1993. – 340 с.

17. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. – Уфа: Уфим. полиграфкомбинат, 1999. – 356 с.

18. Юнусова А.Б. Мобилизованный архаизм: новые тенденции в традиционной религиозной практике поклонения башкирских мусульман // *Известия Уфимского научного центра РАН*. – 2015. – № 3. – С. 106–115.

Гибадуллин Р.М.
R.M. Gibadullin

ИЗУЧЕНИЕ И ПРЕОДОЛЕНИЕ
АНТИИСЛАМСКИХ СТЕРЕОТИПОВ
В СОВРЕМЕННЫХ СМИ КАК ПРОБЛЕМА
ПРОФИЛАКТИКИ ЭКСТРЕМИЗМА

RESEARCH AND TRANSCENDENCE OF ANTI-ISLAMIC
STEREOTYPES IN MODERN MASS MEDIA AS AN ISSUE
OF PREVENTING EXTREMISM

Аннотация: Статья посвящена проблеме влияния антиисламских стереотипов на общественное сознание. Автор анализирует материалы по исламской тематике одного из наиболее массовых периодических печатных изданий в Татарстане, показывает, как негативные образы ислама связывают его с агрессивностью, нетерпимостью и подавлением личности.

Ключевые слова: ислам, мусульмане, СМИ, конфессиональная тематика, текстологический анализ, дискурс, антиисламские стереотипы.

Abstract: The article is devoted to the problem of the impact of anti-Islamic stereotypes on the public consciousness. The author analyzes the materials on Islamic topics on the one of the most popular periodicals in Tatarstan, shows how a negative image of Islam link it with aggression, intolerance and suppression of the individual.

Keywords: Islam, Muslims, media, confessional topics, textual analysis, discourse, anti-Islamic stereotypes.

В качестве одного из главных условий безопасного и стабильного существования современного общества всё чаще рассматривается налаживание межцивилизационного исламо-христианского диалога. Однако препятствием на этом пути продолжают оставаться культурные границы между христианским и исламским мирами, исторически сложившиеся традиции взаимного недоверия, преодоление которых требует не столько политических решений, сколько изменений в общественном сознании. Так, в западной европейско-христианской традиции сохраняется ложное представление о якобы деструктивной природе ислама и несовместимости его подходов с интересами и перспективами развития человечества. Это представление трудно преодолеть средствами обычной дискуссии, поскольку оно носит аксиоматический характер и базируется на стереотипах, заведомо приписывающих исламу негативные характеристики: а) агрессивность по отношению к внешнему миру; б) неспособность обеспечивать самораз-

витие общества и его продвижение по пути научного прогресса; в) антигуманная, тоталитарная направленность на подавление личности как базовая причина агрессивности и отсталости. Сегодня эти по сути своей антиисламские стереотипы распространяются и укрепляются под влиянием фактора террористической угрозы. Это происходит и в России, несмотря на её продолжительный исторический опыт взаимодействия с мусульманской культурой и развитые традиции академического исламоведения. С другой стороны, всё чаще осознаётся социальная пагубность этих стереотипов, которая заключается не только в том, что блокируется конструктивный межконфессиональный диалог и наносится моральный ущерб мусульманской общине, но и в том, что огромное количество людей лишается права на получение объективной информации об одной из ведущих мировых религий.

По признанию видного российского исламоведа Л.Р. Сюкиянена, сделанному им в 1997 г., в постсоветском общественном сознании преобладало «предвзятое отношение к исламу,искажающее его истинные ценности и историю», ислам воспринимался, «прежде всего, как фактор, играющий негативную роль» [4, с. 41], как «примитивное, обращённое в прошлое учение, оправдывающее слепой фанатизм, нетерпимость и ограниченность» [4, с. 3], «как синоним кровопролития и террора» [4, с. 42]. По мнению учёного, такой «образ ислама, сложившийся в общественном мнении... и нередко разделяемый даже официальными учреждениями», «основывается на недоразумениях или умышленной фальсификации» и выражается в том, что «исламские сюжеты» в СМИ сводятся к «исламскому фундаментализму», «непримиримой исламской оппозиции», «исламскому терроризму», и «почти не касаются позитивного вклада ислама в мировую духовную культуру» [4, с. 42]. По прошествии десятилетия, в 2007 г., Л.Р. Сюкиянен с сожалением фиксировал ту же неизменную ситуацию, отмечая, что «политика в отношении ислама... определяется, прежде всего, сквозь призму борьбы с терроризмом и экстремизмом» [3, с. 61]. В результате «преобладает узкий взгляд на ислам как на идеологию, политическую силу и практику, угрожающие стабильности, целостности и конституционным основам власти» [3, с. 38–39]. Поэтому «для большей части российского общества и власти аксиомой считается... агрессивность ислама, его ограниченность, фанатизм и внутренне присущий ему радикализм» [3, с. 40].

Говоря о культивировании через средства массовой информации таких негативных в отношении ислама установок, необходимо подчеркнуть, что крайне редко это является следствием

целенаправленного и злонамеренного стремления подорвать позиции ислама в России. Чаще всего мы имеем дело с неосознанным воспроизведением в дискурсивной практике общепринятых стереотипов. Собственно лишь под таким углом зрения и можно вести речь о повсеместном распространении антиисламского дискурса в современной России. Тем не менее, это обстоятельство не должно заслонять от нас конфликтогенную природу этого дискурса. Особенно когда он проявляется в полигэтноконфессиональных, прежде всего, в «мусульманских» республиках, где, несмотря на него, возможно, даже более мягкие и завуалированные формы, он способен в большей мере обострить межконфессиональные отношения и вызывать оппозиционно-протестную реакцию со стороны мусульман. К сожалению, в большинстве проводимых сегодня исследований этноконфессиональных процессов и проблем в республиках практически не рассматривается влияние фактора антиисламских стереотипов на состояние межконфессиональных отношений. Так, в проведённом Казанским межрегиональным центром экспертиз исследовании «Мониторинг религиозной обстановки в Республике Татарстан за 2012 г.» одной из основных задач было изучить «внутриконфессиональный психологический-эмоциональный фон в среде мусульман РТ». В качестве фактора, формирующего этот фон, анализировались «печатные материалы, распространяемые в Республике Татарстан, на предмет наличия в них признаков экстремизма» [2, с. 1–3]. Однако в исследовании не учитывалась деятельность СМИ как непосредственного участника «религиозной обстановки», оказывающего на неё не всегда и не во всём конструктивное влияние именно в силу присущих ему антиисламских стереотипов. А между тем это влияние многомерно. Оно затрагивает не только социально-психологическое самочувствие мусульман и их отношения с другими конфессиями, с общественными и государственными структурами. Оно также затрагивает базовую правовую основу демократического регулирования межконфессиональных отношений – право каждого человека на свободу совести, которая невозможна без права на получение объективной информации.

В данной статье предпринята попытка обозначить присутствие антиисламских стереотипов в общественной жизни Татарстана как проблему, требующую пристального и объективного изучения. С этой целью предлагается анализ материалов СМИ Татарстана на примере периодического печатного издания «Электронная версия газеты – на сайте intertat.ru» (главный редактор О. Манчева), выходящего в виде общереспубликанского

приложения (вкладыша) ко всем городским и районным газетам. Выбранное для анализа издание являлось наиболее массовым в республике и воздействовало на достаточно широкие слои её населения. Оно выпускалось еженедельно, на татарском и русском языках, тиражом около 200 тыс. экземпляров, объёмом 12 страниц. Поскольку издание входило в структуру медиахолдинга «Татмедиа», финансировавшегося из бюджета республики, оно воспринималось как выраждающее официальную точку зрения. Экспертом по исламу елабужской организации Союза журналистов РТ Л. Мифтаховым из 22 выпусков издания, размещенных в газете «Новая Кама» (г. Елабуга) за период с января по май 2013 г., было выявлено и проанализировано 17 материалов по конфессиональной тематике, в 15-и из которых речь идет о жизни мусульман и в 3-х – о жизни христиан (см. Табл. 1). Результаты этого анализа, предоставленные автору данной статьи, были им доработаны и углублены.

Общая направленность изученных нами материалов характеризуется тем, что они не только не ориентированы на преодоление в общественном сознании антиисламских стереотипов, но, напротив, способствуют их сохранению и усилению. Об этом свидетельствует ряд выявленных нами текстологических моментов:

1) В освещении газетой жизни мусульманской общины Татарстана заметно постоянное акцентирование социально негативных аспектов, с чем связано и преобладание соответствующей лексики: «теракт», «ваххабит», «экстремистская», «радикальный» и т.д. В целом теме терактов и экстремизма удалено значительное место в 8-и из 15-и рассмотренных нами материалов. Например, тема произошедших в Казани 19 июля 2012 г. террористических актов против религиозных деятелей И. Файзова и В. Якупов так или иначе, затрагивалась в газете практически каждый месяц в рассматриваемый период, часто при отсутствии непосредственного информационного повода. Даже в статьях, тематически не связанных с этими событиями, они всё же неизменно упоминались, что позволяло выстраивать психологически негативный фразеологический ряд. Так, в статье, посвящённой готовившемуся в Казани открытию мечети Кул Шариф после её ремонта (см. Табл. 1, 4 января) были даны совершенно не связанные с этим событием комментарии, задающие ему тревожный социально-психологический фон: «многие решили, что “ремонт” – это предлог», «серьёзное противостояние между бывшим имам-хатыбом... и муфтием», «в июле произошёл теракт», «чтобы все события улеглись, потребовалось время», «закрытие Кул Шарифа не имеет от-

ношения к громким событиям». В статье по проблеме кандидатуры нового муфтия (см. Табл. 1, 1 февраля) автор также сумел найти повод напомнить о трагических событиях полугодовой давности: «покушение», «подрыв служебного автомобиля», «перенёс операцию», «на больничном». Содержание следующей статьи по той же проблеме кандидатуры нового муфтия (см. Табл. 1, 8 марта) снова было построено вокруг теракта. В материалах с интервью назначенного исполняющим обязанности муфтия К. Самигуллина (см. Табл. 1, 12 апреля) – в первом же вопросе журналиста прозвучало: «рассадником ваххабизма», «учат радикальному исламу», «после терактов 19 июля». В следующем номере этого же месяца (см. Табл. 1, 19 апреля) тема убийства муфтия была почему-то поднята целенаправленно и даже заявлена в заголовке. Наконец, в статье об обвинении в экстремистской деятельности прихожан казанской мечети «Аль-Ихлас» (см. Табл. 1, 17 мая) автору тем более не составило труда ассоциативно увязать эту проблему с терактами лета 2012 г., к которым она в действительности не имела никакого отношения. Поводом для выхода ещё двух материалов с социальным негативом стали обвинения мусульман в экстремистской деятельности, хотя и не связанной с террористической деятельностью: одна статья – о прихожанах всей той же мечети «Аль-Ихлас», причастных к запрещённой в России организации «Хизб ут-Тахрир» (см. Табл. 1, 18 января), другая – о не имеющей влияния в республике секте «файзрахманистов» (см. Табл. 1, 1 марта). Эти статьи также содержали характерный фразеологический ряд: «известна как ваххабитская», «отправится за решётку», «признал скандальную общину экстремистской» и т.д. Кстати, по свидетельству автора, эта мечеть, с одной стороны, известна как «ваххабитская», с другой – её прихожане и имам имеют какое-то отношение к запрещённой в России организации «Хизб ут-Тахрир», которая, как известно, по своим идеяным установкам несовместима с ваххабизмом. Непонимание автором статьи этих очевидных и принципиальных для мусульман различий, к сожалению, оставляет место для сомнений не только в его объективности, но и компетентности.

2) Как проявление определённого «антисламского» пристрастия не могло не выглядеть то, что материалы газеты не обеспечивали идеологического равновесия в подаче образов православия и ислама. Так, немногочисленные статьи по православной тематике (всего 3 за рассматриваемый период) имели социально позитивное содержание, в то время как статьи о мусульманах – с точностью до «наоборот». Конечно, такой перекос отчасти мог найти

объяснение в реальном положении дел: ведь теракты и обвинения в экстремизме действительно затронули мусульманскую общественность, а не православную церковь. Однако следует также признать, что определённая избирательность газеты всё же просматривалась в игнорировании ею социального позитива в жизни мусульман. Например, если случай благотворительности в пользу церкви, имевший место за пределами Татарстана, получил освещение (см. Табл. 1, 25 января, «Все гонорары – на церковь»), то аналогичная практика в жизни мусульманских общин республики осталась без внимания.

К сожалению, впечатление о конфессионально мотивированной пристрастности газеты создавала также неудачная компоновка материала в отдельных номерах, в которых информация о жизнеутверждающих проявлениях православия соседствовала с напоминаниями об экстремизме в жизни мусульман. Так, в номере газеты от 18 января (см. Табл. 1) фактически оказались противопоставленными две статьи: о жизни православного монастыря и мечети. Одна статья («Красота требует льда») была посвящена созданию ледяных скульптурных композиций в Раифовском Богородицком монастыре в связи с его подготовкой к празднику Крещения Господня. Материал включал интервью со скульптором, монахом, а также художественные фотоснимки. Другая статья («Экстремисты пригрелись в котельной») информировала о закрытии в Казани мечети «Аль-Ихлас» по подозрению в экстремистской деятельности. В номере газеты от 1 февраля (см. Табл. 1) также одновременно присутствовали темы православия и ислама. В статье «На молитву в первый класс! Вы слыхали? Это нас...» рассказывалось о том, что в соответствии с решением главы Мамадышского муниципального района местные школьники стали организованно посещать мечети и церкви. Однако чисто с психологической точки зрения православие и ислам не были представлены в статье равновесно, поскольку её сопровождала достаточно большая фотография с изображением мальчика на молитве в православном храме (с пояснением «...религия плохому не научит»), но была проигнорирована реальная возможность разместить аналогичный фото-сюжет с мальчиком в мечети. Кроме того, в этом же номере газеты была помещена уже упоминавшаяся нами статья «А муфтия всё нет...», которая содержала характерный набор фраз: «покушение», «подрыв служебного автомобиля», «перенёс операцию», «на больничном» и т.д.

3) Другие примеры неудачной компоновки материала связанны с тем, что тема религиозных традиций ислама совмещалась с

информацией, задававшей восприятию читателей определённый «антиисламский» фон. Первый пример касается проблемы ношения хиджаба в школах, которой в рассматриваемый период были посвящены 3 статьи (см. Табл. 1, 11 января, 5 апреля, 19 апреля). Как известно, эта проблема в ходе широкого общественного обсуждения стала одним из главных пунктов принципиального столкновения мусульманской и немусульманской точек зрения. Очевидно, поэтому во всех статьях, казалось бы, проявилось стремление объективно представить разные мнения, отстранившись от самой общественной полемики, однако, судя по комментариям авторов, они всё же оказывались её невольными участниками на стороне противников ношения хиджаба в школе. В первых двух статьях эта позиция подкреплена авторитетом директора школы и прокурора. Третья статья «Татарстан отвоюет хиджабы для школьниц?» уже не добавила новых аргументов, зато рядом с ней была размещена статья с устрашающим названием «Убить муфтия», которая в контексте дискуссионного противостояния мусульманам, возможно, должна была служить символическим напоминанием о трагедии и суровым предупреждением о возможных последствиях исламизации общества.

Второй пример дают две статьи (см. Табл. 1, 10 мая), в которых была затронута тема хаджа, являющегося одним из основных столпов ислама. Статья «Готовлюсь к хаджу летом» содержит подробную информацию о нездоровой конфликтной ситуации вокруг компании «ДУМ РТ – хадж» и финансов, задействованных в организации хаджа. Эта разоблачительная направленность в отношении финансовых интересов официальных религиозных деятелей Татарстана явно перекликается с содержанием следующей статьи («Кому в Саудовской Аравии жить хорошо?»), где тема мусульманских финансов как бы получила своё продолжение, в данном случае уже применительно к богатству королевской семьи Саудовской Аравии – страны, которая, как известно, принимает на своей территории паломников хаджа и, вероятно, получает с этого определённые доходы, на что и сделан акцент в статье. Столь очевидная идейная взаимосвязанность этих двух формально не связанных материалов субъективно выстраивает эффект своеобразного «финансового разоблачения», направленного не только против татарстанских организаторов хаджа, но и на дискредитацию самого социального института хаджа, обеспечивающего единство всего исламского мира как уммы.

4) В позиции авторов статей нередко ощущается ироническая интонация, неуместная и не вполне корректная с точки зрения

уважения чувств верующих. Даже смысл некоторых заголовков несёт в себе карикатурно-сатирический подтекст. Например, название «Кандидаты в муфтии: и млад, и стар» (см. Табл. 1, 22 марта) явно содержало намёк на то сложное, кризисное состояние, которое испытывала мусульманская община Татарстана в вопросах соблюдения канонических принципов формирования института религиозных лидеров. В этой болезненной для мусульман ситуации они, по сути, высмеивались в утрированном виде за их якобы некритичное и почти повальное («и млад, и стар») стремление к должности муфтия. Или же другой пример: в названиях ряда статей (см. Табл. 1, 8 марта, 19 апреля, 10 мая) не без лёгкого сарказма использованы фразы в духе армейской риторики («сдать пост», «отвоевать хиджаб», «готовлюсь к хаджу»), которые ассоциативно перекликались с достаточно распространёнными вульгарными представлениями о будто бы дисциплинарно-казарменном укладе жизни мусульманина.

Таким образом, предложенный нами текстологический анализ содержания периодического издания «Электронная версия газеты – на сайте intertat.ru» выявляет в его информационной деятельности в рассмотренный период признаки подверженности влиянию социально-психологических стереотипов, которые мы определили как антиисламские. К сожалению, слишком жёсткая приверженность издания этим стереотипам не позволяет надеяться на то, что оно может способствовать снижению напряжённости в межконфессиональных отношениях, поскольку характер его материалов предполагает прямо противоположный результат. В совокупности проанализированные нами материалы газеты не могут не укрепить в мусульманах убеждение в своей информационной дискриминированности, а в среде немусульман – ощущение исходящей от ислама нарастающей опасности, и в итоге и с той, и с другой стороны – чувство взаимного недоверия. Однако сделанные нами выводы, безусловно, не дают основания для слишком широких и далеко идущих обобщений, поскольку рассмотренные материалы газеты охватывают незначительный период. Полученные результаты позволяют лишь обозначить важное направление, которое, на наш взгляд, необходимо развивать в исследовании этноконфессиональных проблем современного российского общества.

Таблица 1. Заголовки статей и даты выпусков в газете «Новая Кама» (г. Елабуга, январь – май 2013 г.)

Дата выпуска ¹	Название статьи	Автор статьи
4 января	«В Кул Шарифе теперь не дует»	В. Беляева
11 января	«Хиджаб и школьная форма – норма?»	А. Тимериева
18 января	«Экстремисты пригрелись в котельной»	А. Гарифуллин
18 января	«Красота требует льда»	О. Платонов
25 января	«Все гонорары на церковь»	лента.Rу
1 февраля	«А муфтия всё нет...»	В. Беляева
1 февраля	«На молитву, в первый класс! Вы слыхали? Это нас...»	Е. Мельник
1 марта	«”Файзрахманисты” оказались экстремистами»	А. Угаров
8 марта	«Муфтий сдал пост»	В. Беляева
22 марта	«Кандидаты в муфтии: и млад, и стар»	В. Беляева
5 апреля	«Хиджаб отделили от школы»	Е. Мельник
12 апреля	«Камиль Сафиуллин: “Ошибкается тот, кто не советуется”»	В. Беляева
19 апреля	«Убить муфтия»	Г. Фахретдинов
19 апреля	«Татарстан отвоюет хиджабы для школьниц?»	Е. Мельник
10 мая	«Готовлюсь к хаджу летом»	В. Беляева
10 мая	«Кому в Саудовской Аравии жить хорошо?»	не указан
17 мая	«Мечеть “Аль-Ихлас” переименуют»	А. Гарифуллин

¹ Поскольку общереспубликанское приложение не имело выходных данных, дата его выпуска приводится на примере вкладыша к газете «Новая Кама» (Елабуга). На сайте intertat.ru статьи появлялись чуть раньше, например, если в «Новой Каме» – 4 января 2013 г., то на сайте – 28 декабря 2012 г. [1].

Список источников и литературы

1. Беляева В.В. В Кул Шарифе теперь не дует. – URL: <http://www.ipad.intertat.ru/ru/obschstvo/item/10202-v-kul-sharife-teper-ne-duet/html> (дата обращения: 04.01.2015).
2. Мониторинг религиозной обстановки в Республике Татарстан за 2012 г. Итоговый информационно-аналитический отчёт. Ч. 1. / Казанский межрегиональный центр экспертиз. – Казань: б.и., 2012. – 48 с.
3. Мусульманский опыт миростроительства: базовые цели и ценности, формы познания и социокультурной организации. Исторический опыт и российская ситуация. Материалы научного семинара. – Выпуск № 5. – М.: Научный эксперт, 2007. – 136 с.
4. Сюккийнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. – М.: Ин-т гос-ва и права РАН, 1997. – 48 с.

Исхаков Р.Л.
R.L. Iskhakov

ИСЛАМ В ФЕДЕРАЛЬНОМ СПИСКЕ ЭКСТРЕМИСТСКИХ МАТЕРИАЛОВ: ИЗ ОПЫТА ЛОНГИТЮДНОГО МОНИТОРИНГА

ISLAM IN THE FEDERAL LIST OF EXTREMIST MATERIALS: FROM THE EXPERIENCE OF THE LONGITUDINAL MONITORING SURVEY

Аннотация: В статье представлены результаты лонгитюдного мониторинга практики формирования Федерального списка экстремистских материалов, составляемого Министерством юстиции Российской Федерации во исполнение Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности» (2002). Список занимает определенное место в Концепции национальной безопасности государства, но имеет риски и угрозы, связанные с особенностями современного правового регулирования и правоприменения.

Ключевые слова: ислам, Федеральный список экстремистских материалов, лонгитюдный мониторинг, национальная безопасность, Россия.

Abstract: This paper presents the longitudinal monitoring results on the practice of forming the Federal List of Extremist Materials compiled by the Ministry of Justice of the Russian Federation pursuant to the Federal Law on Counteracting Extremist Activities (2002). The list fills a certain place in the National Security Concept, yet it has some risks and threats due to peculiar features of the present-day legal regulation and enforcement.

Keywords: Islam, Federal List of Extremist Materials, longitudinal monitoring, national security, Russia.

Актуальность выбранной нами темы диктуется тем, что в 2017 г. исполнилось 80 лет февральско-мартовскому Пленуму ЦК ВКП(б), на котором Генеральный секретарь заявил, что по мере укрепления социализма будет усиливаться сопротивление его противников. Лапидарный псевдоучастный тезис привел к тому, что уже в августе 1937 г. началась кампания самых жестоких и массовых убийств в отечественной истории – Большой террор¹.

За два года (1937–1938), по версии доктора исторических наук, главного научного сотрудника Института российской истории РАН В.Н. Земского, по обвинениям в антисоветской деятельности было расстреляно 681 692 человека [4], что составляет 85 % общей численности расстрелянных за весь условный «сталинский период» (799 455 человек с 1921 по 1953 гг.) [4].

¹ Впервые термин «Большой террор» был введен в научный оборот английским ученым Р. Конквестом в 1968 г.

Так что же такое Федеральный список экстремистских материалов (ФСЭМ)? По запросу «Федеральный список экстремистских материалов» поисковая система «Яндекс» выдала 2 млн ответов. Федеральный список экстремистских материалов составляется Министерством юстиции России (ранее – Росрегистрацией) на основе судебных решений. В него включаются различные материалы, признанные экстремистскими.

Федеральный список экстремистских материалов ждет своего аналитика. Мы ведем лонгитюдный мониторинг практики формирования ФСЭМ. Впервые опубликовали его результаты в 2016 г. [6]. До этого на эту тему было несколько выступлений на научно-практических конференциях. В ноябре 2013 г. в Екатеринбурге правозащитная фирма «ЮРИКС» (Москва) и Уполномоченный по правам человека в Свердловской области провели семинар «Правовые пределы свободы выражения мнения: российская практика и зарубежный опыт», на котором, в числе других, впервые был принят к рассмотрению Федеральный список экстремистских материалов. Кроме того, есть еще несколько работ – доклад А. Верховского и Г. Кожевниковой (ИАЦ «Сова», г. Москва) «О Федеральном списке экстремистских материалов» [1], статья П. Протасова «Без права на обжалование. Как формируется список экстремистских материалов Минюста» [8].

ФСЭМ формируется на основе Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности» № 114-ФЗ от 25.07.2002 г. [9]. Сегодня Закон действует в редакции пяти Федеральных законов от 27.07.2006 г. № 148-ФЗ, от 27.07.2006 г. № 153-ФЗ, от 10.05.2007 г. № 71-ФЗ, от 24.07.2007 г. № 211-ФЗ, от 29.04.2008 г. № 54-ФЗ. Статья 13 «Борьба с распространением экстремистских материалов» определила, что на территории Российской Федерации запрещаются издание и распространение печатных, аудио-, аудиовизуальных и иных материалов, содержащих хотя бы один из признаков, предусмотренных частью первой ст. 1 настоящего Федерального закона. К таким материалам относятся:

- а) официальные материалы запрещенных экстремистских организаций;
- б) материалы, авторами которых являются лица, осужденные в соответствии с международно-правовыми актами за преступления против мира и человечества, а также материалы, содержащие признаки, предусмотренные частью первой ст. 1 настоящего Федерального закона;

в) любые иные, в том числе анонимные, материалы, содержащие признаки, предусмотренные частью первой ст. 1 Федерального закона.

Сама по себе идея такого списка была, вероятно, продиктована разумными и даже гуманными соображениями. 10 января 2000 г. была утверждена новая редакция Концепции национальной безопасности Российской Федерации, заменившая собой редакцию, утвержденную в декабре 1997 г.

Однако особенности современного правового регулирования и, прежде всего, правоприменения не исключают определенные риски и угрозы. Одна из них – вступивший в действие Федеральный закон «О противодействии экстремистской деятельности» № 114 от 25.06.2002 г. Пятнадцать правозащитных организаций страны назвали Закон «О противодействии экстремизму» «бессмысленным и нарушающим права человека» [12]. Подобные оценки могут демонстрировать санкции в отношении сотрудников библиотек [11].

27 августа 2008 г. на коллегии прокуратуры Алтайского края были подведены итоги проверки исполнения антиэкстремистского законодательства за полгода. Прокурорская проверка коснулась деятельности библиотек по сверке фондов с Федеральным списком экстремистских материалов. По ее результатам было внесено 11 представлений и 12 предостережений.

В начале июля 2008 г. Воскресенская районная прокуратура Саратовской области вынесла предостережения о необходимости соблюдения антиэкстремистского законодательства 17 сельским библиотекарям. Поводом послужило то, что прокуратура предположила, что библиотеки выдают читателям книги, поступившие в фонды в частном порядке, без надлежащей проверки.

В начале июня 2009 г. прокуратура Карабаевского района Карабаево-Черкесии в результате проверки районных библиотек внесла 15 представлений в адрес муниципальных властей и привлекла к дисциплинарной ответственности 16 человек, заведующих филиалами библиотек.

25 ноября 2009 г. прокуратура Ульяновской области внесла руководителю регионального Департамента культуры и архивного дела представление с требованием устраниТЬ нарушения антиэкстремистского законодательства и привлечь к ответственности должностных лиц. В открытом доступе Ульяновской областной научной библиотеки обнаружились две книги богослова Саида Нурси, признанные экстремистскими и включенные в официальный список запрещенных материалов. Между тем, выходные

данные имевшихся в библиотеке книг Саида Нурси не совпадают с данными книг, внесенных в список экстремистской литературы. Позднее и.о. директора областной научной библиотеки Елена Чичнева, обвинявшаяся в хранении и распространении экстремистских материалов, предстала перед судом и была оправдана, так как было установлено, что книги не находились в открытом доступе.

20 апреля 2009 г. в ходе проверки, проводившейся прокуратурой Ленинского района г. Уфы совместно с Управлением ФСБ России по РБ, ОУФМС России по РБ в Ленинском районе г. Уфы в библиотеке Российского исламского университета ЦДУМ России была обнаружена и конфискована книга Саида Нурси, признанная экстремистским материалом и внесенная в Федеральный список под номером 45. В адрес ректора внесено представление об устранении нарушений законодательства о противодействии экстремистской деятельности.

23 июня 2010 г. прокуратура города Заинска (Республика Татарстан) сообщила о возбуждении дела по ст. 20.29 КоАП (распространение экстремистских материалов) в отношении директора Центральной библиотеки за то, что в свободном доступе библиотеки находились три экземпляра книги, признанной экстремистской Ростовским областным судом.

25 июня 2010 г. прокуратура Воронежской области сообщила о внесении представлений директорам средних школ Ольховатской и Заболотовской за то, что система фильтрации на школьных компьютерах не обеспечивала нужной защиты от доступа к сайтам, «содержащим материалы экстремистского характера». Также были привлечены к дисциплинарной ответственности учителя информатики обеих школ.

4 июля 2011 г. мировой суд судебного участка № 3 Кировского района Екатеринбурга признал виновной по ст. 20.29 КоАП РФ (хранение в целях массового распространения экстремистских материалов) директора Зональной научной библиотеки ФГАОУ ВПО «Уральский Федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина». Директор была приговорена к штрафу за книгу А. Окорокова «Фашизм и русская эмиграция» и статью «Чеченская республика» из «Большой энциклопедии» издательства «Терра»¹, также отметили, что, согласно приказу

¹ В марте 2010 г. Уполномоченный по правам человека в Чеченской Республике Нуриди Нухажиев обратился к председателю Совета Федерации Федерального собрания России Сергею Миронову, председателю Государственной думы ФС РФ Борису Грызлову, генеральному прокурору РФ Юрию Чайке, президенту Академии

ректора образовательного учреждения, «доступ к фондам библиотеки имели не только сотрудники и учащиеся вуза, но и сторонние читатели» [16].

В период с 20 по 30 июля 2010 г. Красногвардейский районный суд Республики Адыгея вынес решения о признании незаконным бездействия руководства 13 местных средних школ и администрации Красногвардейского района. В школьных библиотеках отсутствовал Федеральный список экстремистской литературы.

Федеральный список экстремистских материалов содержит наименования материалов, признанных экстремистскими в результате судебных решений [10]. Закон запрещает распространение, производство и хранение в целях распространения экстремистских материалов на территории РФ; предусматривает признание материалов экстремистскими федеральным судом по месту их обнаружения, распространения или производства, их конфискацию и включение материалов в Федеральный список, который подлежит «размещению в международной компьютерной сети Интернет», а также опубликованию в СМИ (Статья 13) [14].

Материалы, признанные экстремистскими решением суда по месту их обнаружения, подлежат немедленной конфискации. Информация о судебном решении передается в федеральный орган государственной регистрации – Министерство юстиции РФ. На основе полученных сведений формируется «Федеральный список экстремистских материалов», который размещен на сайте по электронному адресу: <http://www.minjust.ru/nko/fedspisok/>. Кроме того, список помещается на сайте Информационно-аналитического центра «Сова»¹. Существуют сайт «Министерство Правды РФ»

наук РФ Юрию Осипову и министру культуры России Алексею Авдееву с требованием изъять из обращения 58-й том Большой энциклопедии «Терра» и привлечь к ответственности главного редактора. По мнению Нуредина Нухажиева, в статье о Чеченской Республике «преднамеренно собран весь набор негативных стереотипов о чеченцах». События, происходящие в Чечне, освещаются «без соблюдения принципа историзма», а о чеченском народе говорится с «ненавистью и пренебрежением». В экспертном заключении Института востоковедения РАН также подвергли резкой критике «намеренную фальсификацию» при изложении истории чеченского народа, содержащуюся в статье «Чеченская Республика». 5 апреля 2010 г. Заводской районный суд Грозного признал статью «Чеченская Республика» экстремистской и постановил конфисковать 58-ой том Большой энциклопедии. 25 мая 2010 г. Верховный суд Чечни отклонил кассационную жалобу издательства. В соответствии с решением суда, 58-й том энциклопедии был полностью изъят из продажи.

¹ В отличие от официального списка все записи в версии ИАЦ «Сова», по возможности, приведены в соответствие с действующим ГОСТом. Это сделано для того, чтобы было легче идентифицировать запрещенный материал.

(<http://www.minjust.net/>) – библиотека материалов из Федерального списка экстремистских материалов и сайт Ярослава Севера (<http://www.proza.ru/2009/03/20/651>).

De facto «экстремистскими» в России признаются любые материалы, которые показались предосудительными какому-нибудь уездному силовику. Уполномоченный по правам человека в России В. Лукин говорил о низком уровне экспертиз по так называемым экстремистским делам. В российском законодательстве отсутствует четкое и внятное определение понятия «экстремизм».

Делаются робкие шаги по анализу правоприменительной практики. 25 февраля 2009 г. в Государственной публичной исторической библиотеке России прошел Круглый стол, посвященный работе библиотек с изданиями,ключенными в «Федеральный список экстремистских материалов» [3]. Была представлена информация о результатах проверок органами прокуратуры выполнения Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности», которые проводились в 2008 г. в Кировской областной научной библиотеке и библиотеках Воронежской области.

Впервые Федеральный список экстремистских материалов был опубликован 14 июля 2007 г. и сначала состоял из 14 пунктов. Изначально предполагалось, что список будет обновляться два раза в год; на практике он обновляется значительно чаще. ИАЦ «Сова» публикует хронологию обновления Федерального списка экстремистских материалов: так, как эти обновления осуществляются на официальном сайте Министерства юстиции и так, как они отражаются в «Российской газете».

В 2009 г. Федеральный список экстремистских материалов пополнялся 36 раз и вырос с 301 до 467 позиций (и темпы не снижаются: на 1 июня 2010 г. в списке было уже 617 пунктов). Качество списка продолжает ухудшаться: в нем растет как число дублирующих друг друга материалов (к концу 2009 г. уже 15 материалов включено в список дважды и один – трижды), так и материалов, которые невозможно идентифицировать. Из включенных в список в 2009 г. 166 материалов 12 % приходятся на исламские материалы, преимущественно материалы запрещенной партии «Хизб ут-Тахрир» (в 2008 г. на них приходилось 37 % материалов).

Всего же к концу 2009 г. около трети (32 %) федерального списка составляли мусульманские материалы. В числе первых материалов, признанных экстремистскими, под номером два значится «Книга единобожия» Мухаммада ибн Сулейман ат-Тамими (Из-

дательский дом «Бадр»). Решение вынесено Савеловским районным судом г. Москвы от 02.04.2004 г. Следом по решению Нальчикского городского суда от 15.01.2004 г. шла книга «Сквозь призму ислама» автора Абд-аль Хади ибн Али. Плодотворным было заседание Туймазинского городского суда Республики Башкортостан 5 сентября 2007 г. Экстремистскими были признаны книги Такиуддина ан-Набохони «Исламское государство», «Демократия – система безверия», «Политическая концепция Хизбуль-Хакир», журналы «Аль-Вайй» № 215, № 221, 230, 233, 234, 235, 236. Коптевский районный суд САО г. Москвы решением от 21.05.2007 г. чохом признал экстремистскими 12 книг (номера 45–58 Списка) из собрания сочинений Саида Нурси «Рисале-и Нур». По решению Бугурусланского городского суда Оренбургской области от 06.08.2007 г. и определению Бугурусланского городского суда Оренбургской области от 19.10.2007 г. в список (номера 64–79) внесены семь книг – «Программы по изучению шариатских наук», «Объяснение основ веры» (краткий очерк догматов ислама), «Личность мусульманина, в том виде, который стремится придать ей ислам с помощью Корана и Сунны» (4-е издание), «Отведение сомнений», «Жизнь шейха Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба...», «Основы ислама», «Книга единобожия» Салиха ибн Фавзан ал Фавзана и две брошюры – «Разъяснение основ веры: заметки об истинном вероучении», «Необходимость соблюдения «Сунны Посланника Аллаха» (да благословит его Аллах и приветствует)».

В комментарии с сайта исполкома Всемирного конгресса татар, посвященном запретам мусульманской литературы, отмечено: «Согласно решению Бугурусланского городского суда Оренбургской области в федеральный список экстремистской литературы были включены такие издания, как книга «Основы исламского вероучения...», книга «Исламская ақида ... по Священному Корану и достоверным изречениям пророка Мухаммада», книга «Жизнеописание пророка, да благословит его Аллах и приветствует», брошюра «Ислам сегодня», книга «Объяснение основ веры», книга «Личность мусульманина в том виде, который стремится придать ей ислам с помощью Корана и Сунны», книга «Основы ислама» и другие издания». В данном обновлении федерального списка в отношении исламской литературы не было ни одного указания на авторов книг и брошюр, годы изданий, издательства, места опубликования или других сведений, позволяющих с точностью идентифицировать запрещенное издание.

Вместе с тем книг и брошюр с названием, например, «Основы

ислама» сейчас в России существует такое множество, что привести их точное количество представляется технически затруднительным.

В Пензе запретили массу трудов аятоллы Хомейни¹, который шиитами почитается чуть ли не за бога – его биографию, изречения, тексты изучают в медресе по всему миру. Умеренные мусульмане всего мира спокойно читают его, а в России у них этого права нет, причем по решению суда в Пензе.

В 2007 г. на волне активной борьбы с исламским терроризмом в Бугурусланском городском суде Оренбургской области были запрещены труды богослова XVIII в. Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба, стоявшего у истоков ваххабизма, который, в свою очередь, стал государственной религией Саудовской монархии.

26 марта 2012 г. судья Ленинского районного суда г. Оренбурга удовлетворяет ходатайство прокурора по признанию экстремистскими 65 (!) наименований литературы богословского и исторического содержания буквально всех исламских издательств России. 2 августа 2015 г. городской суд Южно-Сахалинска (судья Наталья Перченко) признал экстремистской книгу «Мольба (дуа) к богу: ее назначение и место в исламе», которая представляет собой краткие пояснения к аятам Корана. Согласно выводам экспертизы, в коранических текстах, приведенных в книге, и комментариях к ним содержится пропаганда превосходства ислама над другими религиями. Европейский суд по правам человека коммуницировал жалобы на внесение в список ряда мусульманских изданий. И таких примеров множество.

К концу 2009 г. около трети (32 %) федерального списка составляли мусульманские материалы; 7 % материалы кавказских (в основном чеченских) сепаратистов; еще около 15 % – это материалы Национал-большевистской партии, левацких организаций, тексты активистов политической оппозиции, исторические монографии, а также материалы, содержание которых неизвестно и по их названиям невозможно предположить, что противозаконного в них усмотрели суды. Оставшиеся 46 % приходятся на тексты и иные материалы неонацистского, расистского и ксенофобного характера.

Из 166 материалов, включенных в список только в 2009 г., 12 % приходится на исламские материалы, преимущественно материалы

¹ Сейид Рухолла Мостафави Мусави Хомейни, или Имам Хомейни (1902, по другим данным, 1898/1900–1989) – иранский политический деятель, великий аятолла, лидер исламской революции 1979 г. в Иране. Высший руководитель Ирана с 1979 по 1989 гг.

запрещенной партии «Хизб ут-Тахрир» (в 2008 г. – 37 %), 19 % – на материалы левацких организаций, тексты политических оппозиционеров, исторические монографии или материалы, идентифицировать которые не представляется возможным даже приблизительно (в 2008 г. – 17 %), 52 % – на материалы ксенофобного и неонацистского характера (в 2008 г. – 45 %) и 17 % – на материалы северокавказских (прежде всего чеченских) сепаратистов (это новая группа материалов, появившаяся в списке лишь в 2009 г.). Большая по сравнению с предыдущим годом доля неонацистских материалов и резкое уменьшение доли исламских материалов вполне соответствует правоприменительной практике: как правило, запрещенные материалы – это то, что изымают на обысках у фигурантов уголовных дел, которых стало больше по фактам расистских нападений и существенно меньше – по членству в «Хизб ут-Тахрир».

Проведенный нами в 2012 г. контент-анализ списка показал, что из проанализированных 727 материалов 43 % (313) тематически религиозные¹, из них:

- 63 % – исламские (196);
- 7 % – неоязычники (22);

¹ Вспомним строки романа Ф.М. Достоевского «Идиот» (Глава VII):

«...католичество вера нехристианская? – повернулся на стуле Иван Петрович. – А какая же? Князь Мышкин: – Нехристианская вера, во-первых! – в чрезвычайном волнении и не в меру резко заговорил опять князь, – это во-первых, а во-вторых, католичество римское даже хуже самого атеизма, таково мое мнение! Да! таково мое мнение! Атеизм только проповедует нуль, а католицизм идет дальше: он искаженный Христа проповедует, им же оболганныго и поруганного, Христа противоположного! Он антихриста проповедует, клянусь вам, уверяю вас! Это мое личное и давнишнее убеждение, и оно меня самого измучило... Римский католицизм верует, что без всемирной государственной власти церкви не устоит на земле, и кричит: «Non possumus!» («Не можем!» лат.). По-моему, римский католицизм даже и не вера, а решительно продолжение Западной Римской империи, и в нем всё подчинено этой мысли, начиная с веры. Папа захватил землю, земной престол и взял меч; с тех пор всё так и идет, только к мечу прибавили ложь, пронырство, обман, фанатизм, суеверие, злодейство; играли самыми святыми, правдивыми, простодушными, пламенными чувствами народа, всё, всё променяли за деньги, за низкую земную власть. И это не учение антихристово?! Как же было не выйти от них атеизму? Атеизм от них вышел, из самого римского католичества! Атеизм прежде всего с них самих начался: могли ли они веровать себе сами? Он укрепился из отвращения к ним; он порождение их лжи и бессилия духовного! Атеизм! У нас не веруют еще только сословия исключительные, как великолепно выразился намедни Евгений Павлович, корень потерявшие; а там, в Европе, уже страшные массы самого народа начинают не веровать, – прежде от тьмы и от лжи, а теперь уже из фанатизма, из ненависти к церкви и ко христианству! <...> Надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, которого мы сохранили и которого они и не знали! Не рабски попадаясь на крючок иезуитам, а нашу русскую цивилизацию им неся, мы должны теперь стать перед ними, и пусть не говорят у нас, что проповедь их изящна, как сейчас сказал кто-то...»

- 3 % – использующие христианскую тематику (11);
- 27 % – новые религиозные движения (84).

В мае 2017 г. нами совместно с исследователем А.В. Снаговской методом систематической выборки проведен контент-анализ. За единицу отбора мы брали материал, признанный судом экстремистским и занесенный в федеральный список экстремистских материалов. Предметом нашего анализа стали материалы (по два месяца в каждом нечетном году, начиная с 2007 г.) за сентябрь и декабрь 2007 г., август и ноябрь 2009 г., июль и октябрь 2011 г., март и июнь 2013 г., февраль и май 2015 г., январь и апрель 2017 г. Всего эмпирическим полем нашего исследования стали 527 материалов, признанных судами экстремистскими. Из них 34 книги (в том числе 1 аудиокнига) (6,4 %), 11 брошюр (2 %), 19 листовок (3,6 %), 43 газеты, журнала (8,1 %), 45 информационных материалов (8,5 %), 39 статей (7,4 %), 157 видеозаписей (29,7 %), 36 аудиозаписей (6,8 %), 17 текстов песен, стихов (3,2 %), 14 комментариев в социальных сетях или на сайтах (2,6 %), 5 групп в социальных сетях (0,9 %), 6 личных страниц пользователей в социальных сетях (1,1 %), 6 сайтов (1,1 %), 2 обращения (1 – на сайте, 1 – в газете) (0,3 %), 93 изображения (17,6 %) (из них 62 – с подписью и 31 – без подписи). Из перечисленных выше материалов 171 материал был распространён в социальной сети «ВКонтакте», что составляет 32 % от общего числа материалов.

По содержанию контента: материалы, разжигающие национальную рознь (неонацистские, антисемитские, ксенофобские) – 273 (51,8 %); материалы, критикующие власть, чиновничество, РПЦ – 29 (5,5 %); материалы кавказских сепаратистов – 52 (9,8 %); материалы украинских националистов – 29 (5,5 %); русофобские материалы, посланник которых не известен – 13 (2,4 %); материалы, задевающие чувства верующих – 4 (0,75 %); исторические монографии – 4 (0,75 %); религиоведческие материалы (исламские) – 17 (3,2 %), неоязыческие – 15 (2,8 %), новых религиозных движений – 7 (1,3 %), использующие христианскую тематику – 2 (0,3 %), сионистские – 3 (0,5 %); материалы, которые идентифицировать не удалось 78 (14,8 %).

По регионам, вынесшим решения по делу об экстремизме, складывается следующая ситуация: Москва – 66 решений (14,5 %); Брянская область – 65 (14,3 %); Санкт-Петербург – 50 (9,4 %); Татарстан – 36 (6,8 %); Якутия – 28 (5,3 %); Краснодарский край – 20 (3,7 %); Кабардино-Балкарская Республика и Воронежская область – по 17 (3,2 %); Башкортостан – 14 (2,6 %), Уфа – 9 (1,7 %); Ульяновск –

13 (2,4 %); Ямало-Ненецкий АО – 12 (2,2 %); Калининград и Курск – по 11 (2 %); Кемерово – 10 (1,8 %); Дагестан и Благовещенск – 8 (1,6 %); Астраханский край – 7 (1,4 %); Орел и Ростовская область – 6 (1,2 %); Новосибирская, Владимировская, Ярославская, Псковская и Архангельская области – 5 (0,9 %); Тверь, Республика Коми, Чечня, Калужская, Новгородская, Пензенская, Свердловская, Липецкая, Самарская области – 4 (0,7 %); Владивосток, Красноярский край, Волгоградская область, Ставропольский край, Тюменская область, Сахалин, Республика Хакасия, Адыгея и Мордовия, Чебоксары, Саратов – 3 (0,5 %); Республики Ингушетия и Марий Эл, Алтайский край, Рязанская область – 2 (0,3 %); Иркутская, Кировская и Челябинская области – 1 (0,1 %).

В 2018 г. исполняется 505 лет Пятому Латеранскому собору, который благословил *Index Librorum Prohibitorum* (Индекс запрещенных книг), запретив к изданию книги без разрешения епископов¹.

Поиск экстремизма проник уже и в науку. Решением одного из районных судов Республики Адыгея в список экстремистских материалов внесена брошюра А.А. Мантаева «Основы вероучения ханифов» (номер 2638 в списке), подготовленная на основе его же диссертации «Ваххабизм и политическая ситуация в Дагестане» на соискание ученой степени кандидата политических наук. По данным составителей списка, сообщает центр «Сова», указанная книга была обнаружена в молельной комнате ФКУ ИК-1 УФСИН России по Республике Адыгея [5]. Согласно лингвистическому заключению Центра специальной техники Института криминалистики ФСБ России, в тексте «Основы вероучения ханифов» имеется высказывание экстремистской направленности, а именно – призыв к насильственным действиям в отношении группы лиц, выделенной по религиозному признаку, т.е. немусульман. Помимо этого, по информации Теучежской межрайонной прокуратуры, в тексте содержатся негативные установки в отношении групп лиц, обозначенных как «неверные», «мушрики», иудеи и христиане.

¹ Первый сводный папский Индекс запрещенных книг (ИЗК) был издан в Риме в 1559 г. и с тех пор постоянно переиздавался с дополнениями (последнее, 32-е издание списка вышло в 1948 г., туда попали 4000 книг, запрещенных из-за ереси, аморальности, элементов порнографии, политической некорректности и т.д.). В 1571 г. была учреждена Конгрегация индекса, следившая как за составлением и пополнением перечня, так и за его строжайшим соблюдением с помощью местных церковных властей и инквизиторов. Конгрегация индекса была упразднена в 1917 г., а ее функции переданы Конгрегации святой службы (инквизиции); с преобразованием последней по решению 2-го Ватиканского собора издание ИЗК в 1966 г. прекращено.

Диссертация А.А. Мантаева «Ваххабизм и политическая ситуация в Дагестане» (М., 2002) подготовлена на кафедре философии и политологии Дипломатической академии МИД РФ (научный руководитель профессор В.Е. Чертихин). Основные выводы и результаты исследования были представлены в публикациях, обсуждены в ходе научно-практических конференций, семинаров в Министерстве по делам национальностей Республики Дагестан и Института востоковедения РАН. На диссертацию А.А. Мантаева уже ссылаются авторы 41 диссертационной работы [17]. Звучит странновато: в исправительной колонии в молельной комнате обнаруживают диссертацию (!), экспертный орган проводит свой анализ и видит то, что никакие «академики» в свое время не узрели – призывы к насилию.

Диакон Андрей Кураев считает: «любую попытку философской дискуссии представителей традиционных религий с sectами спешат назвать экстремизмом» [7]. «Апофеозом пополнения списка должен стать, конечно же, запрет на Библию или какуюто из ее книг. Учитывая то, что цитаты из Писания часто приводятся без указания источника, а компетентность «экспертов» под вопрос ставилась неоднократно, в этой грустной шутке только малая доля шутки...» [8].

Президент РФ В.В. Путин встречался со студентами юридических вузов и факультетов Москвы 3 декабря 2013 г., встал вопрос о юридических запретах на доступ к информации в Интернете, к тем или иным сайтам. В своем ответе В.В. Путин заявил: «...Но просто свернуть это, технологически и юридически все запретить – абсолютно неправильно, это самый простой и вредный путь. Это все равно что, знаете, запретить статью, книжку. Это невозможно. Если она, по вашему мнению, является плохой, вредной, нужно талантливо, грамотно, своевременно ответить, с тем чтобы потребители одной и другой информации могли сравнить и сказать: да, пожалуй, этот парень-то поумнее будет, а первое мнение совершенно никуда не годится, вредное, нужно выбросить его на свалку истории. Это я так, в общих чертах, но подход в целом должен быть такой. Это должны быть фундаментальные подходы, а не сиюминутное желание задушить, схватить и не пустить (выделено нами. – Р.И.). Но опасности там, конечно, есть, и мы, безусловно, должны об этом думать. И в этом я с вами абсолютно согласен» [2].

Октябрьский районный суд г. Новороссийска 17 сентября 2013 г. признал русскоязычный текст Корана экстремистским материалом за положения, которые содержатся в большинстве священ-

ных текстов ведущих мировых религий. Основанием для запрета и уничтожения книги судья Г. Чанов назвал то, что в ней говорится о превосходстве верующих, в данном случае мусульман, над остальными людьми. При этом он сослался на некую справку об исследовании, где отмечается, что распространение подобных материалов «приводит к увеличению преступлений экстремистской направленности». Признать экстремистским «Смысловой перевод священного Корана на русский язык» (перевод с арабского Э.Р. Кулиева. 1-ое издание. Комплекс имени Короля Фахда по изданию священного Корана. п/я 6262. Медина Мунаввара. Саудовская Аравия, 2002. 1088 с.) просила Южная транспортная прокуратура – книга попала в поле зрения ведомства в результате обыска на местной почте. Решение Октябрьского районного суда Новороссийска осудил Совет муфтиев России. Его председатель Равиль Гайнутдин обратился к Президенту России с требованием вернуть дело на дополнительное рассмотрение и привлечь к нему специалистов-профессионалов по исламу.

Через два года Южно-Сахалинский городской суд признал экстремистской книгу «Мольба (дуа) к богу: ее назначение и место в Исламе», представляющую собой сборник молитв и кратких пояснений к аятам Корана. Книга была изъята в марте 2014 г. при проверке сахалинской общины мусульман, проведенной прокуратурой Южно-Сахалинска совместно с УФСБ по Сахалинской области. Поводом для этого явились «Аль-Фатиха» и другие Суры Корана. В частности, «экстремистскими» называются цитаты из Корана: «Тебе мы поклоняемся и Тебя молим о помощи» («Аль-Фатиха»), «Не взывайте же ни к кому наряду с Аллахом» («Аль-Джинн»). Иск о признании экстремистской книги, представляющей собой краткие пояснения к аятам Корана, базировался на анализе лингвистов, проведенном по заказу прокуратуры в ЭКЦ УМВД России по Сахалинской области. По мнению привлеченного эксперта, в книге «Мольба (дуа) к богу: ее назначение и место в Исламе» «имеются высказывания, представленные в форме утверждения, в которых речь идет о превосходстве, преимуществе человека или группы лиц перед другими людьми на основании их принадлежности и отношения к религии (к исламу)». 12 августа 2015 г., городской суд Южно-Сахалинска соглашается с выводом автора экспертизы о том, что в коранических текстах, приведенных в книге, и комментариях к ним содержится пропаганда превосходства ислама над другими религиями, и признает ее экстремистской.

Решение российского правосудия, направленное против

исламской литературы, так бы и осталось незамеченным, если бы не заявление главы Чеченской Республики Рамзана Кадырова, который подверг резкой критике судью и прокурора, принявших постановление о запрете переведенных цитат Корана. «Поэтому, конечно же, я думаю, позиция Рамзана Ахматовича заслуживает уважения, и к ней должны прислушаться, – заявил муфтий Равиль Гайнутдин. – Пора прекратить, «фестиваль районных судов» по запрету исламской литературы».

Президент России В.В. Путин 15 октября 2015 г. в соответствии с пунктом «г» ст. 84 Конституции России внес в Государственную думу проект Федерального закона «О внесении изменения в Федеральный закон “О противодействии экстремистской деятельности”». Президент предложил поправку, запрещающую поиск экстремизма в священных писаниях христианства, ислама, иудаизма и буддизма.

Концепция законопроекта была согласована с представителями соответствующих централизованных религиозных организаций России. Под защиту предлагалось внести Библию, Коран, Тору (Танах) и Ганджур. 23 ноября 2015 г. президент РФ В.В. Путин подписал принятый 11 ноября 2015 г. Государственной думой РФ и одобренный 18 ноября 2015 г. Советом Федерации законопроект [15].

Федеральный закон от 23 ноября 2015 г. № 314-ФЗ «О внесении изменения в Федеральный закон “О противодействии экстремистской деятельности”» вступил в силу со дня его официального опубликования. Библия, Коран, Танах и Ганджур, их содержание и цитаты из них на основании ст. 1 данного Закона не могут быть признаны экстремистскими материалами.

* * *

Список запрещенных книг в нано-современной и инновационно-модернизированной России уже в три раза больше исторического списка инквизиторов, который составлялся в течение трехсот лет. На 10 октября 2017 г. он содержит 4211 пунктов (часть из которых исключена в связи с повтором содержания ранее внесенных пунктов). Символично, что крайний информационный материал, признанный решением Ленинского районного суда г. Ростова-на-Дону от 29.03.2017 г. экстремистским, касается ислама. Это распространенная в сети Интернет (как говорится в решении суда) «видеозапись «Шейх Халид ар-Рашид – в защиту посланника Аллаха», продолжительностью около 8 минут, начинающаяся словами: «Пророк Мухаммад услышал про человека по имени Халид аль Худали...» и заканчивающаяся словами:

«Перевел брат Абдуллах из Кыргызстана специально для ПАИ».

Задуманный как инструмент борьбы с экстремизмом, список запрещенных произведений литературы и искусства превратился в бессмысленный бюрократический документ [13]. Благодаря желанию надзорных органов увеличивать показатели и закону, легко позволяющему запретить любое произведение, в экстремисты зачисляются художники и богословы, но бороться с реальным террором в России это не помогает.

Список источников и литературы

1. Верховский А., Кожевникова Г. О Федеральном списке экстремистских материалов // Российский бюллетень по правам человека № 28 (2010). – URL: <http://www.hrights.ru/text/b28/Chapter9%201.htm> (дата обращения: 24.10.2012).
2. Встреча со студентами юридических вузов Москвы. – URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/19778> (дата обращения: 17.01.2013).
3. Государственная публичная историческая библиотека России. – URL: <http://www.shpl.ru/shpage.php?menu=2324> (дата обращения: 25.10.2010).
4. Земсков В.Н. К вопросу о масштабах репрессий в СССР // Социологические исследования». – 1995. – № 9. – URL: http://scepsis.net/library/id_957.html (дата обращения: 25.10.2010).
5. Информационно-аналитический портал «Сова». – URL: <http://www.sova-center.ru/.../n.../counteraction/2015/03/d31546/> (дата обращения: 28.11.2015).
6. Исхаков Р.Л. «Не судимы будете...» К вопросу о Федеральном списке экстремистских материалов // Известия Уральского федерального университета (Проблемы образования, науки и культуры). – 2016. – № 1 (147). – С. 175–184.
7. Новикова Н., Радов А., Сизова Ю., Шаров А., Яковлева Е. Топонография // Российская газета. – 2007. – 17 апреля. – URL: <http://www.rg.ru/2007/07/14/kstremizm.html> (дата обращения: 25.10.2012).
8. Протасов П. Без права на обжалование // Частный корреспондент. – 2009. – 7 апреля. – URL: <http://www.chaskor.ru/p.php?id=5134> (дата обращения: 23.10.2012).
9. Российская газета. – 2002. – 30 июля. – № 138–139. (3006–3007).
10. Российская газета. Федеральный выпуск.– 2012. – 7 марта (5722).
11. Санкции в отношении сотрудников библиотек. – URL: <http://www.rusidea.org/forum/viewtopic.php?p=33366> (дата обращения: 25.10. 2012).
12. Список запрещенных произведений литературы и искусства: Кришна и Микки-Маус станут экстремистами. – URL: <http://synews.ru/news/tema/3464-spisok-zapreshhennykhproizvedenijj>

[literatury-i.html](#) (дата обращения: 23.10.2012).

13. Туманов Г. Антинародное творчество. Как Кришна и Мики Маус становятся экстремистами // Газета.Ru (31.08.2011). – URL: <https://www.gazeta.ru/social/2011/08/30/3750005.shtml> (дата обращения: 04.09. 2011).

14. Федеральный закон «О противодействии экстремистской деятельности № 114-ФЗ от 25 июля 2002 г. (в ред. Федеральных законов от 27.07.2006 г. № 148-ФЗ, от 27.07.2006 г. № 153-ФЗ, от 10.05.2007 г. № 71-ФЗ, от 24.07.2007 г. № 211-ФЗ, от 29.04.2008 г. № 54-ФЗ).

15. Федеральный закон от 23 ноября 2015 г. № 314-ФЗ «О внесении изменения в Федеральный закон “О противодействии экстремистской деятельности”». – URL: <http://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/71153654> (дата обращения: 06.12.2015).

16. Федоров А. Что делать библиотекам с Федеральным списком экстремистских материалов. – URL: <http://ideafor.info/?p=4135> (дата обращения: 25.10.2012).

17. Электронная библиотека диссертаций. – URL: <http://www.dissercat.com/content/vakhkhabizm-ipoliticheskaya-situatsiya-v-dagestane> (дата обращения: 28.11.2015).

**Касимов Р.Н., Поздеев И.Л.
R.N. Kasimov, I.L. Pozdeev**

МУСУЛЬМАНСКИЕ ОБЩИНЫ УДМУРТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ: ОПЫТ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ С МИГРАНТАМИ

MUSLIM COMMUNITIES IN THE UDMURT REPUBLIC: THE EXPERIENCE OF INTERCULTURAL COMMUNICATIONS WITH MIGRANTS

Аннотация: В статье изучается место мусульманских общин в поликонфессиональном и полигенетичном пространстве Удмуртской Республики, анализируется опыт взаимодействия исламских организаций в контексте социальных и демографических процессов, протекающих в регионе. Авторы указывают на изменение этнического состава верующих, усложнение взаимоотношений как внутри мусульманских общин, так и с государственными органами. В то же время исламские организации обладают серьезным потенциалом по передаче и сохранению исторически сложившегося в Удмуртии опыта межкультурного добрососедства.

Ключевые слова: мусульманские общины, Удмуртская Республика, ислам, мигранты, адаптация, религия, этнос, татары.

Abstract: The article examines the place of Muslim communities in the multi-confessional and multi-ethnic space of the Udmurt Republic, analyzes the experience of the interaction between Islamic organizations in the context of social and demographic processes taking place in the region. The authors point to a change in the ethnic composition of believers, the complication of relationships both within Muslim communities and with the state authorities. At the same time, Islamic organizations have a serious potential for transferring and preserving the experience of intercultural good neighborliness historically developed in Udmurtia.

Keywords: Muslim communities, Udmurt Republic, Islam, migrants, adaptation, religion, ethnوس, Tatars.

Исторический опыт и формы этнокультурного взаимодействия народов в Российской Федерации остаются актуальной проблемой современности и традиционно привлекают внимание научного сообщества. Обобщение наработанной практики этнического добрососедства и веротерпимости, выявление форм и способов межкультурных коммуникаций, последствия и эффекты от активизации религиозных движений, выяснение роли государственной и региональных моделей национальной и конфессиональной политики – вот далеко не полный перечень тем проблемного поля, требующих постоянного внимания исследователей. Одним из важнейших нам видится рассмотрение современного состояния мусульманских организаций, испытывающих много-

мерную зависимость от социально-экономических, политических и этнокультурных изменений, происходящих в российском обществе. Сегодня в России увеличивается число тех, кто именует себя мусульманами. Во-первых, мы наблюдаем в нашей стране интерес к исламу, вызванный, в том числе, и модой на религиозность, на «возврат к истокам». Во-вторых, среди мигрантов значительное количество составляют мусульмане, они активно перемещаются по континентам, несут представления о своей религиозной культуре.

В данной статье на примере одного из субъектов Российской Федерации – Удмуртской Республики – делается попытка анализа состояния и опыта коммуникаций мусульманских общин в контексте социальных и демографических процессов, протекающих в регионе. Эмпирической основой исследования послужили статистические материалы, опубликованные в печатных средствах массовой информации, информация государственных органов, а также результаты полевых этнографических исследований, собранных авторами в 2011–2016 гг. на территории Удмуртии. Данные содержат материалы бесед с руководителями национально-культурных общественных организаций, представителями муфтията, мигрантами, а также людьми, так или иначе взаимодействующими с представителями религиозных организаций и участвующими в этнокультурной жизни региона. Собранные материалы были обработаны, систематизированы и сданы в Научно-отраслевой архив Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук (далее – УИИЯЛ Уро РАН).

В самом начале следует отметить, что исторически Удмуртская Республика формировалась как территория взаимодействия трех основных этнокультурных массивов – финно-угорского, славянского и тюркского, что в значительной степени обуславливает сложный этноконфессиональный состав республики. Пограничное положение земель, расположенных в бассейнах Камы и Вятки, способствовало активному культурному соприкосновению разных групп населения и во многом обусловило современный полиэтнический и поликонфессиональный колорит края [2, с. 223].

По данным последней Всероссийской переписи населения, здесь проживает 1 521 420 чел. – представители более 130 национальностей. Первую по численности группу населения составляют русские – 912 539 чел. (62,2 %), на втором месте удмурты – 410 584 чел. (28,0 %), на третьем – татары – 98 831 чел. (6,7 %), далее следуют украинцы – 8 332 чел. (0,6 %) и марийцы –

8 067 чел. (0,6 %) [1, с. 10]. Соответственно, население имеет и сложный религиозный состав. По состоянию на 1 января 2016 г. в республике зафиксировано 277 религиозных организаций [7].

Сегодня здесь действуют три зарегистрированные централизованные организации: одна православная – Удмуртская митрополия Русской православной церкви Московского Патриархата, включая в себя Ижевскую, Глазовскую и Сарапульскую епархии, одна протестантская – Централизованная Религиозная Организация Удмуртская Епархия Христиан Веры Евангельской (пятидесятников) «Дело Веры», одна мусульманская – Региональное Духовное Управление мусульман Удмуртии (Ижевский муфтият) в структуре Центрального Духовного Управления мусульман России.

Кроме того, конфессиональное поле региона представлено местными религиозными организациями старообрядцев, протестантов – Церкви христиан веры евангельской «Филадельфия», «Дело веры», «Вера, действующая любовью», иудеев – еврейская община города Ижевска «Звезда Давида», а также Армянской апостольской церковью и др. Вполне возможно, что помимо них в регионе имеется также определенное количество незарегистрированных религиозных групп, поскольку это допускается законодательством.

В условиях насыщенного конфессионального пространства Удмуртской Республики мусульманские организации (мечети и махалля) занимают активную позицию по налаживанию межконфессиональных, государственно-конфессиональных и этнокультурных отношений. На данный момент в республике действует 19 местных мусульманских организаций. В Ижевске представители исламской религии собираются в трех мечетях – Ижевской Соборной, Центральной, «Иман нуры», а по республике – в мечетях местных городских и сельских общин. РДУМУ (Региональное духовное управление мусульман Удмуртии) активно взаимодействует с региональными государственными и муниципальными органами власти, принимает участие в различных семинарах по обсуждению религиозных и межнациональных вопросов, противодействию экстремизму. Его представители входят в состав различных общественно-консультативных советов. К примеру, муфтий РДУМУ Ф.Г. Мухаметшин входит в состав Общественного совета по вопросам межнациональных и межконфессиональных отношений при Главе Удмуртской Республики, а первый заместитель муфтия Н.С. Ихсанов неоднократно становился членом Общественной палаты Удмуртии. Стоит добавить, что и ре-

спубликанские власти не обделяют своим вниманием нужды мусульман, при поддержке чиновников и управленцев республики в городах и сельских районах Удмуртии строятся новые мечети. Одной из таких стала новая и пока единственная мечеть города Глазова, где проповеди проводятся уже с 2015 г., а внутренние работы по отделке мечети продолжаются и сейчас.

Расширению информационного поля ислама способствуют и общественные организации татар (Региональная национально-культурная автономия татар Удмуртии, РОДД «Татарский общественный центр УР», РМОО «Союз татарской молодежи «Иман», Союз татарских женщин, НКО «Фонд содействия строительству и ремонту мечетей в УР»), а также национально-культурные организации азербайджанцев, узбеков, таджиков, чеченцев в Удмуртии. Национально-культурные объединения на свои мероприятия приглашают представителей мусульманских организаций, помогают строительству мечетей, проведению социальных акций [11, с. 160].

В Удмуртии все желающие могут изучать основы мусульманской религии, посещать мечети и встречаться с имамами. При мечетях регулярно проводятся занятия по основам ислама как для взрослой, так и для детской аудитории. На занятиях желающие знакомятся с основами мусульманской культуры, учатся читать Коран и совершать намаз. Регулярно для школьников в каникулярное время проводятся тематические лагеря по изучению Корана и мусульманских религиозных традиций, а в рамках школьного курса «Основы религиозных культур и светской этики» устраиваются экскурсии в мечети, где обучающимся и их педагогам рассказывают о мусульманах, особенностях архитектуры и внутреннем убранстве мечети [8].

Ситуация последних лет свидетельствует о том, что за последние годы общины мусульман Удмуртии испытывают кардинальные этнические изменения в своем составе. Прежде всего, происходит увеличение числа мусульман за счет приезжих из других регионов России и даже из других стран. Мы наблюдаем и усложнение взаимоотношений между мусульманскими общинами и государственными органами в современной внешнеполитической обстановке и угрозы со стороны радикалов-исламистов. Впрочем, оценивая место мусульманской религии в жизни любого народа необходимо учитывать одно важное обстоятельство: несмотря на усиленно декларируемое чувство духовного единства, последователям пророка Мухаммеда в разных странах и регионах не удалось создать единого восприятия религиозного знания. На практике

оно синкретично срослось с этническими культурами, в которых переплетаются черты классического ислама с разнообразными национальными и региональными элементами традиционной духовной культуры.

Ислам в России и её регионах имеет своеобразие и отличается (в отдельных деталях) от ислама в Саудовской Аравии или Сирии. Мы понимаем или должны начать понимать, что мусульманин и араб, также как мусульманин и татарин – это не одно и то же. Мусульманин – это маркер конфессиональной принадлежности. Для этого понятия не существует условных национальных границ. Также как татарин и араб могут оказаться всего лишь номинальными мусульманами, показывающими свою веру лишь формальным набором поведенческих практик, так и русский с немцем могут стать истинно верующими в Аллаха сторонниками ислама. Мусульманин – это любой искренне выражющий приверженность исламской религии человек. С другой стороны, «араб» («арабский»), равно как и «татарин» («татарский») – это маркер национальной этнической принадлежности. Арабы, татары, башкиры, чеченцы и пр. – это люди, представляющие соответствующую этническую группу, имеющую этнодифференцирующие признаки: своеобразие языка, традиции и обычай народа, характерный национальный костюм и кухня, этнические стереотипы восприятия себя и окружающих. Да, исторически ислам зародился в среде арабов, на Аравийском полуострове, и Коран был написан на арабском языке. Впрочем, это не мешает отдельным представителям из среды номинальных мусульман-татар думать, что пророк Мухаммед был татарином, а исламская религия – это истинно татарская религия, которая с древности спасет народ от ассимиляции в нынешнее неспокойное время. В то же время, некоторые арабы исторически принадлежат древним православным христианским церквам, а среди татар есть татары-кряшены. Смешно было бы запретить им называться арабами или татарами, только по тому, что их религия отличается от ислама.

Ежегодно в Удмуртской Республике возрастает поток приезжающих из стран ближнего зарубежья, прежде всего из стран постсоветского Закавказья и Средней Азии. Предварительно выявлены по времени две миграционных волны: первая пришла на конец XX в., вторая, гораздо более массовая, – на последние 5 лет. Так, в 2011 г. количество прибывших из стран ближнего зарубежья составило 969 чел., в 2012 г. – 1305, в 2013 г. – 1079, в 2014 г. – 1605, в 2015 г. – 1763, в 2016 г. – 2005 [3]. Преобладающее большинство приезжих из стран СНГ – граждане Узбе-

кистана. Так, по данным УФМС России по Удмуртской Республике, в 2014 г. выходцы из этой страны составляли 42 % от всего количества иностранцев, далее – граждане Азербайджана (10,9 %) и Украины (10,8 %) [6]. По состоянию на 1 марта 2016 г. в Удмуртии зарегистрировано 3900 граждан Узбекистана, 1585 граждан Азербайджана, 970 – Таджикистана и 554 – Армении [10].

Как уже было отмечено выше, приток значительного количества мигрантов из Средней Азии и Закавказья, которые практически все являются мусульманами, изменил религиозную ситуацию в регионе. Если раньше основную массу мусульман представляли местные татары и башкиры, то сейчас это выходцы из Узбекистана, Таджикистана и Азербайджана. Как отмечает заместитель махалля «Центральная мечеть» Р.Г. Газинуров, «мне, как религиозному деятелю, приходится учитывать, что контингент слушающих – это все больше мигранты, и для этого мне приходится больше использовать русский язык. Если раньше мне стопроцентно можно было использовать татарский язык, то сейчас приходится перемешивать, переводить одновременно с татарского на русский. И второе, что нужно – это упрощать слова, если раньше я мог использовать литературный русский, то сейчас я должен выбирать слова попроще» [5, л. 6].

При этом приезжие (как они сами считают) более набожны, нежели местные мусульмане: «Каждую пятницу я хожу в мечеть на ул. Азина, ну и по праздникам мусульманским тоже хожу. Еще у нас здесь (в здании автосервиса) есть молельная комната, мы там делаем намаз пять раз в день» [4, л. 9]. Религиозные нормы для них являются одним из важнейших регуляторов отношений с ближайшим окружением. К примеру, вступить в брак с местной девушкой (что само по себе редкость), можно только после принятия ею ислама: «Сначала религию принимают, потом уже никак – свадьбу по мусульманским обычаям делают. Без этого будет харам» [5, л. 16].

Кроме того, многих приезжих смущают сложившиеся здесь порядки. Многие информанты указывают, что женщины в том же Узбекистане в мечеть по праздникам не ходят, в отличие от здешних: «В Средней Азии женщины в праздничный день не приходят в мечеть, а у нас приходят, они собираются отдельно от мужчин» [5, л. 6]. Вот какими наблюдениями поделился руководитель НКО «Узбекская национально-культурная община в Удмуртской Республике «Тинчлик» А.О. Муртозаев: «Часто на праздники в мечеть ходим, на Курбан-байрам, Ураза-байрам. Вот только многие, кто приезжает недавно, очень удивляются здешним нравам. У нас

вот в мечети на празднике женщины отдельно, мужчины отдельно, даже не взглянешь в их сторону. А тут мулла выходит после молитвы, всех поздравляет с праздником, может подойти к знакомым женщинам, обнять их. Мои узбеки говорят: «Аке, как это можно так делать?» [4, л. 3–4]. Однако, несмотря на некоторые разночтения, это практически не вызывает конфликтов: «Что касается узбеков, таджиков и киргизов – у нас с ними очень много общего, практически нет разницы: у нас общий, похожий язык, поэтому с узбеками легко. С таджиками язык разный, но религии и религиозные обряды общие. С ними тоже легко» [5, л. 6–7]. Стоит отметить, что языковая и религиозная близость с татарами помогает приезжим адаптироваться к местным условиям: «У нас многие в мечеть ходят, там, кстати, и с татарами знакомятся. У нас с ними много общего в языке, в религии, это помогает общению, дружбе» [4, л. 3].

Заметим, что в последние годы только на ifтары – разговоры для постящихся в месяц Рамадан – в мечетях Ижевска могут ежедневно собираться до 1000 человек постящихся [9]. Общение мусульман разных национальностей способствует налаживанию новых социальных связей, психологической разгрузке мигранта, возможности поделиться своими заботами и переживаниями.

В то же время не стоит думать, что приток мусульман из других мест проходит безболезненно. Священнослужители выделяют две основных «точки напряжения». Во-первых, это наличие на территории республики приверженцев двух различных течений ислама – суннизма и шиизма: «Так получилось, что азербайджанцы на девяносто процентов – шииты. Приезжая сюда, они привозят свои традиции. Они приходят к нам в мечеть, дружелюбно со всеми общаются, но молитвы, некоторые обряды они стараются проводить так, как у них заведено» [5, л. 6]. Во-вторых, существует разница в обрядах с приезжими из Дагестана и Чечни: «Дагестанцы и чеченцы, они вроде бы ислам приняли давно, но у них много своих местных традиций, которые отличаются от наших. Они, когда приезжают сюда, приезжают со своими традициями и их необходимо учитывать в общении с ними» [5, л. 6]. Поскольку все мусульмане ходят в одни и те же мечети, присутствуют на одних и тех же проповедях, то перед местными имамами стоит серьезная и важная задача учесть эти особенности, не дать противоречиям нарушить сложившиеся отношения. Все это требует у священнослужителей особой подготовки, хорошего знания богословской теории, умения общения с прихожанами. На пятничных

намазах хорошо видно, кто знаком с правилами поведения в мечети, а кто нет. Скажем, в мечеть приходят в футболках с коротким рукавом, сидят, вытянув вперед ноги, иногда без головного убора. Всё это мелочи, но, тем не менее, не приветствуется классическим исламом и противоречит благочестивому поведению мусульманина в мечети.

В этой связи стоит вспомнить, что совсем недавно, в 90-е гг. XX в., во времена роста религиозного самосознания, возникали конфликты между «старыми» имамами, представителями так называемого «народного ислама», когда ислам накладывается на местные верования, и «новыми», которые изучали теоретический, традиционный ислам. К счастью, на данный момент конфликты эти практически исчезли: «Во-первых, из пожилых имамов кто-то умер, а кто-то с годами сам стал изучать религию, читать книжки и поэтому со временем свои ошибки поправили, во-вторых, молодежь, которая лет двадцать назад была весьма категорична, она поняла, что такими наскоками ничего не поправишь. И мы пришли к такой золотой середине» [5, л. 8].

Таким образом, институт мусульманских общин Удмуртской Республики обладает серьезным потенциалом по передаче и сохранению исторически сложившегося в регионе опыта сосуществования в условиях этнического и религиозного многообразия. В условиях взаимодействия с мигрантами махалля выполняют важную социокультурную функцию, помогая интегрировать вновь прибывающих к новым условиям существования, давая им положительное мироощущение, расширяя и укрепляя социальные связи. Тем самым решается задача по преодолению характерной для диаспор и её членов замкнутости, обособленности от внешней среды локальных этнических групп, что чревато обострением межэтнической напряженности. Перед мусульманскими общинами современность ставит большое количество вопросов, среди которых поддержка конструктивного диалога с государственными и муниципальными органами власти, противодействие радикальному исламу, усиление работы с верующими, в том числе различных направлений, религиозное просвещение населения.

Список источников и литературы

1. Воронцов В.С. Национальный состав и демографические характеристики населения Удмуртской Республики // Удмуртская Республика: историко-этнографические очерки. – Ижевск: Кировская областная типография, 2012. – С. 10–18.

2. Воронцов В.С., Касимов Р.Н., Поздеев И.Л., Черниенко Д.А. Тюркские народы в этнокультурном пространстве Удмуртии // Вестник экономики, права и социологии. – 2016. – № 4. – С. 222–227.

3. Естественное движение и миграция населения Удмуртской Республики // Сайт Федеральной службы государственной статистики по Удмуртской Республике. – URL.: http://udmstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/udmstat/ru/statistics/population/ (дата обращения: 18.08.2017).

4. Научно-отраслевой архив УИИЯЛ Уро РАН, Рукописный фонд. – Опись 2-Н. – Дело 1648. – 24 л.

5. Научно-отраслевой архив УИИЯЛ Уро РАН, Рукописный фонд. – Опись 2-Н. – Дело 1678. – 26 л.

6. О миграционной ситуации на территории Удмуртской Республики за 2014 г. и перспективы ее развития в 2015 г.: официальный доклад УФМС по Удмуртской Республике на заседании Общественно-консультативного совета 12.03.2015 г.

7. Распределение организаций Удмуртской Республики по организационно-правовым формам на 01.01.2016 г. // Сайт Федеральной службы государственной статистики по Удмуртской Республике. – URL: http://udmstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rossstat_ts/udmstat/resources/9b9108004fd246e3b348f76be9e332ec/%D0%9E%D0%9A%D0%9E%D0%9F%D0%A4.pdf (дата обращения: 21.08.2017).

8. Сайт Регионального Духовного Управления мусульман Удмуртии. – URL: <http://www.muslimpress.ru/novosti/segodnya-16-marta-v-centralnoj-mecheti-izhevsko-sostoyalas-ekskursiya-dlya-shkolnikov.htm> (дата обращения: 07.08.2017).

9. Свет Ислама для далёких деревень Удмуртии: Муфтият Удмуртии проводит ifтары в местах проживания мусульман // Сайт Регионального Духовного Управления мусульман Удмуртии. – URL: <http://www.muslimpress.ru/novosti/svet-islama-dlya-dalyokikh-dereven-udmurtii.htm> (дата обращения: 18.08.2017).

10. Справка Управления Федеральной миграционной службы по Удмуртской Республике «Статистические сведения, касающиеся пребывания на территории Удмуртской Республики иностранных граждан (по состоянию на 31.03.2016г.)», 2016 г.

11. Чуракова Е.А. Религиозный фактор в деятельности национально-культурных объединений татар в Удмуртии // Татары Удмуртии: история, традиции и современность: материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Ижевск: Институт повышения квалификации и переподготовки работников образования УР, 2014. – С. 159–164.

Кузина Н.В.
N.V. Kuzina

СЕМАНТИКА И КОНТЕКСТ ЛЕКСЕМ «ИСЛАМ»
И «МУСУЛЬМАНИН» В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ
ОФИЦИАЛЬНОМ ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ И
В АКТУАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ
(анализ федеральных СМИ, новостных агрегаторов,
запросов пользователей сети Интернет)

SEMANTICS AND CONTEXTS OF THE LEXEMES ISLAM
AND MUSLIM IN THE MODERN-DAY RUSSIAN OFFICIAL
INFORMATION SPACE AND IN CURRENT PUBLIC AWARENESS
(analysis of federal mass media, news aggregators,
user queries to the Internet)

Аннотация: В статье рассматривается семантика и сочетаемость лексем «ислам», «мусульманин», а также некоторых других, образующих тематическую группу «ислам – мусульманский», в современном виртуальном информационном пространстве Российской Федерации, а именно содержание поисковых запросов пользователей в поиске «Яндекс» и «Гугл» (что именно ищет и как понимает современный пользователь Интернет семантику «ислам», «мусульманин» и иных слов тематической группы), ответы новостных агрегаторов «Яндекс» и «Гугл», сочетаемость и содержание материалов при запросе по лексемам «ислам», «мусульманин» на Первом федеральном телевизионном канале (1999–2017 гг.), телеканале «Дождь», в материалах Федеральных средств массовой информации «Известия», «Российская газета» за последние годы.

Ключевые слова: семантика, информационное пространство, актуальное социальное бессознательное, политика, идеология, религиозная жизнь, образ Другого.

Abstract: The semantics and compatibility of the lexemes «Islam», «Muslim», as well as some others forming the thematic group «Islam-Muslim», in the modern virtual information space of the Russian Federation, namely the content – search queries for users in the search for «Yandex» and «Google» (what exactly is the search and understanding of the modern Internet user semantics «Islam», «Muslim» and other words of the thematic group, the answers of the news aggregators «Yandex» and «Google», the compatibility and content of the material in the inquiry on the lexemes «Islam», «Muslim» on the First Federal TV channel (1999–2017), the television channel «TVRain», in the materials of the Federal mass media «Izvestia», «Rossiyskaya Gazeta» for the last years.

Keywords: semantics, information space, actual social unconscious, politics, ideology, religious life, the image of the Other.

Актуальность и методика исследования. Определяющим фактором стабильности в многонациональных и поликонфессиональных государствах, а также в межгосударственных отношениях в современную эпоху стали создаваемые посредством средств массовой информации (СМИ, интернет-СМИ, телевизионные каналы) и закрепляемые в социальном бессознательном устойчивые дологические (допонятийные) синкеты и комплексы (толкования), сопровождающие носителя иной, чем собственная, культуры, политических или религиозных взглядов. Значимость и пути изучения данных образных структур наиболее полно описаны в работах З.В. Сикевич, О.К. Крокинской, Ю.А. Пессель о социальном бессознательном [16], В.Ф. Петренко в работах о методах выявления семантического радикала и семантического дифференциала [12, 13]. В связи с наличием в социальном бессознательном частично устойчивой и ригидной, а частично подвижной структуры, различных слоев – общий устойчивый менталитет, связанные с историческим периодом семантические дологические комплексы, актуальное социальное бессознательное (формирующееся под влиянием актуальных сиюминутных событий, общего информационного фона, потока) – необходимо особо отметить влияние на толерантность в восприятии Другого предустановки, «заказа» в формировании информационной повестки СМИ. Развитие сети Интернет и возможностей интернет-поиска позволяет глубоко и подробно изучить механизмы, направления наполнения так называемого актуального слоя социального бессознательного, способы его формирования через манипуляции информацией в СМИ, а также изучить имеющиеся в бессознательном семантические дологические комплексы, избегая процедур преднамеренных социологических опросов.

Предметом изучения стал вводимый с помощью СМИ и уже имеющийся в социальном бессознательном не идентифицированного русскоязычного пользователя сети Интернет семантический фон вокруг лексем «ислам» и «мусульманин» (а также вокруг некоторой иной лексики данного лексико-семантического поля). Иными методами данные конструкты уже изучались [1, 2]. В последние десятилетия в России также защищены и опубликованы исследования о роли и истории развития ислама (в том числе и в его маргинальных формах) как на территории Российской Федерации [3, 4, 5, 6, 8, 11, 15, 18, 20], так и в мировом сообществе [7, 9, 10, 14, 17, 19].

Ограничимся в данной работе методами изучения сочетаемости и окказиональных значений семантических единиц. С исполь-

зованием процедуры контекстного анализа изучалось содержание информационного материала, выдаваемого по запросу на указанные лексемы в сети Интернет, выделялись основные смысловые блоки (сюжетные темы), с которыми связывается в материале лексема поискового запроса.

Был проанализирован весь текстовый контент, размещенный на официальном интернет-ресурсе Первого федерального телевизионного канала по запросам «ислам», «мусульманин» в сервисе «Поиск». Содержание выборки (в полном объеме за все годы существования данного Интернет-ресурса телевизионного канала) анализировалось с помощью контекстного анализа. Все контексты, в которых расположена лексема, были распределены по тематике на группы, исходя из материала текстов (то есть предельное количество и тематические обозначения групп не обозначались до поиска, а только по его результатам), так как такой тип анализа представлялся нам (по аналогии с контент-анализом) наиболее достоверным.

Были проанализированы с использованием аналогичной методики все контексты также на интернет-ресурсах газет «Известия» и «Российская газета» (по запросу «ислам» в поисковой строке). Данные ресурсы были выбраны как излагающие государственный, идеологически выдержаный и преподносимый как истинный, верный взгляд на тему. Для сравнения был выбран не запрещенный, условно «оппозиционный» коммерческий телевизионный канал, распространяемый по платной подписке («Дождь»), в его контенте был проанализирован весь текстовый материал, сопровождающий телевизионные сюжеты и все текстовые новости по запросам «ислам», «мусульманин» за все время существования интернет-ресурса, как и в предыдущих случаях. В новостных агрегаторах «Яндекс. Новости» и «Google. Новости» проводился анализ результатов запроса на слова «мусульманин» и «ислам» в поисковой строке. Так как количество новостей было велико, анализировались по содержанию первые 10 страниц результатов поиска как наиболее актуальная новостная повестка. Дальнейшая методика анализа была идентична вышеописанной.

В случае анализа поисковых запросов пользователей в «Яндекс» и «Google» реализовывалась следующая методика, заимствованная в работах лингвистов-разработчиков «Яндекс» (д.филол.н. Е.В. Рахилина): анализировались запросы пользователей, сохраненные в поисковой системе в сети Интернет в «Яндекс» и «Google» как предпочтительные (или как подсказки для пользователя) – они высвечиваются при начале введения

слова в поисковой строке и сохраняются в памяти агрегатора. При этом анализировался весь спектр поисковых запросов, выявляемых на указанную в исследовании дату. Данная работа является одной из серий работ, выполненных по данной методике на вышеуказанных ресурсах, и призвана выявить, как СМИ и новостная повестка влияют на толерантность и межконфессиональные, межнациональные контакты в современной России, а также с целью поиска достоверных методов изучения социального бессознательного на основе результатов активности пользователей Интернет. Аналогичные исследования были озвучены в том числе на мероприятиях, проводимых под эгидой Российского военно-исторического общества (тематика «враг», «война» и др.).

Анализ использования и сочетаемости лексем «мусульманин», «ислам» и иных слов данного семантического поля в поисковых запросах пользователей Интернет (поисковые системы «Яндекс» и «Google»).

Рассмотрим запросы пользователей Интернет в поисковой системе «Яндекс», содержащие лексемы «мусульманин», «ислам», а также «халяль» и др.

Был проведен анализ запросов, введенных в поисковую строку на сайте yandex.ru и включающих вышеуказанные лексемы, с целью выявления степени толерантности и контекста репрезентации самосознания мусульманина и культуры ислама. Обнаружено 30 вариантов поисковых запросов. Из них:

10 – запросы о поиске художественных фильмов («Мусульманин» (1995), актеры фильма, сцены фильма, поиск торрентов для скачивания контента; «исламские фильмы список на русском языке, смотреть»; «Исламский экзорцист» (2017); «Халяльные полицейские страны» (2011));

8 – запросы о значениях слов и выражений, сформированные заведомо инокультурными пользователями («ислам – это»; «мусульманин – это»; «халяль – что это»; «халяльная еда – что это такое»; «халяльное мясо – что это такое» и др.);

5 – запросы о специализированных информационных ресурсах, связанных с исламом («Ислам.ру»; «Исламьюс»; «Мусульманин.ком»; «Халяль – международный центр стандартизации и сертификации»; «Халяль экспо»);

4 – запросы с бытовой тематикой, вопросами уклада жизни и традиций («исламский сонник»; «мусульманин и христианка – брак»; «халяльное питание «Аэрофлот» – что входит 2017»; «халяль кафе в Москве»);

3 – запросы об исторических деятелях, географических и по-

литических понятиях, в том числе связанных с экстремизмом.

Содержание поисковых запросов позволяет отметить присущие с высокой степенью вероятности среднему пользователю Интернет:

- низкую общекультурную осведомленность по вопросам ислама, но имеющийся интерес к незнакомой культуре;
- установку на восприятие культуры через художественный кинематографический образ;
- наличие высокого процента русскоязычных пользователей Интернет-мусульман, ищущих в поисковом сервисе ответы на вопросы повседневной жизни и испытывающих, возможно, трудности, в процессе инкультурации.

Рассмотрим запросы пользователей Интернет в поисковой системе «Google», содержащие лексемы «мусульманин», «мусульманский», «ислам» (и все однокоренные слова), а также «мечеть», «мулла», «имам», «халяль».

Был проведен анализ запросов, введенных в поисковую строку на сайте google.ru и включающих вышеуказанные лексемы, с целью выявления степени толерантности и контекста презентации самосознания мусульманина и культуры ислама. Обнаружено 107 вариантов поисковых запросов. Из них:

36 – запросы русскоязычных пользователей Интернет-мусульман по вопросам веры («ислам – судный день»; «мусульманские молитвы»; «ислам бадургов»; «имамат»; «мечеть в Москве»; «мечеть на Проспекте Мира»; «мечеть в Казани»; «мечеть Шейха Зайда»; «мечеть Аль Акса»; «мечеть на Поклонной горе»; «мечеть в Отрадном»; «мечеть на Новокузнецкой»; «мечеть Кул Шариф»; «мечети Москвы»; «мечети Стамбула»; «мечети в Москве на карте метро»; «мечети Казани»; «мечети в Москве на карте»; «мечети Мира»; «мечети Москвы адреса»; «Имам Шамиль»; «Имам Али Абуль-Хасан»; «Имам Махди Мухаммад ибн аль-Хасан аль-Махди»; «Имам Хусейн аль-Хусейн ибн Али аль-Кураши»; «Имам Азам Имам Азам Абу Ханифа»; «Имам Шафии Имам Мухаммад ибн Идрис аш-Шафии Курайший Маккий»; «Имам Хасан Аль-Хасан ибн Али аль-Кураши»; «мулла Омар»; «мулла поет»; «мулла читает молитву»; «мулла Садра» и др.);

32 – запросы с бытовой повседневной тематикой, вопросами уклада жизни и традиций («мусульманин и русская»; «мусульманин и христианка»; «мусульманский праздник»; «мусульманская одежда»; «мусульманские женские имена»; «исламские имена»; «мусульманский календарь»; «исламский календарь»; «мусульманский сонник»; «исламский сонник»; «исламский банкинг»;

«исламский банк»; «исламский магазин Москва»; «исламский магазин»; «имам баялды»; «халяль»; «халяльная еда»; «халяль кафе»; «халяль магазин»; «халяль пицца»; «халяльное питание»; «халяль маркет Москва»; «халяль доставка Москва»; «халяль гид»; «халяльное мясо» и др.);

25 – запросы об исламизме, исламизации и исламской революции («исламская революция»; «исламист»; «исламисты»; «исламизация»; «исламизация Европы»; «исламизация России»; «Исламиада»; «исламизация Москвы»; «исламизация Кавказа»; «исламизация Ирана»; «исламизация Франции»; «исламизация Европы статистика»; «исламизация Европы 2017»; «исламистка»; «исламисты и мусульмане»; «исламистские группировки»; «исламисты в Мьянме»; «исламисты в Сургуте» и др.);

6 – запросы о поиске художественных фильмов («Мусульманин»; «исламские фильмы»; «Мусульманин» – перевод; «Мусульманин» Хотиненко и др.);

4 – запросы об исторических деятелях и деятелях культуры, географических понятиях («Имам Алимсултанов» и др.);

2 – запросы, связанные с экстремизмом;

2 – запросы о специализированных информационных ресурсах, связанных с исламом («Исламик стор»; «Мусульманин.ком»).

Содержание поисковых запросов позволяет отметить присущие с высокой степенью вероятности среднему пользователю Интернет:

- наличие высокого процента русскоязычных пользователей Интернет-мусульман, ищущих в поисковом сервисе ответы на вопросы веры и истории, а также на вопросы повседневной жизни;

- большой процент запросов, связанных с фобией исламизации.

Ответы новостных агрегаторов «Яндекс» и «Гугл» на запрос по лексемам «мусульманин» и «ислам» («Новости»).

Был произведен анализ новостных лент в ответ на запрос «мусульманин» в поисковых строках «Google. Новости» и «Яндекс. Новости» на 19–22 октября 2017 г. Результатом поиска были более 619 379 записей новостных материалов, опубликованных в «Яндекс. Новости» и 2 990 000 записей в «Google. Новости».

Было проанализировано содержание первых 10 страниц результатов запроса. На основании данного анализа установлено, что два новостных агрегатора на слово «мусульманин» дают различающуюся информацию.

Данные поиска новостей по запросу «мусульманин» в «Яндекс.

Новости» из рассмотренных новостных эпизодов разделились на:

45 – сложности выживания мусульман в Российской Федерации;

42 – сюжеты, связанные с национальной и духовной культурой мусульман;

34 – сюжеты о мечетях, их строительстве или отправлении религиозной обрядности;

27 – информация о террористических актах;

24 – сюжеты о мусульманах-беженцах на территории США и Западной Европы;

20 – описание ситуаций смерти или погребения мусульман;

20 – сюжеты о зарубежных мусульманских странах или странах, где существует длительный срок мусульманской diáspora;

17 – сюжеты о международных связях мусульман Российской Федерации и мусульман за рубежом (культурные, научные и духовные связи).

На первых позициях по релевантности, к сожалению, в поиске в системе «Яндекс. Новости» располагалась подборка, связанная с террористическими актами, где понятие ИГИЛ (запрещено в Российской Федерации) напрямую связывается с культурой ислама.

Следующими по релевантности являются сюжеты о духовной и культурной жизни мусульман Российской Федерации, об их взаимосвязях с мировым сообществом мусульман.

По запросу «мусульманин» в «Google. Новости» из проанализированных материалов тематика распределилась следующим образом:

69 – сюжеты, связанные с жизнью мусульман-мигрантов в США и Западной Европе;

22 – сюжеты о терактах и преступлениях;

12 – сюжеты о национальной культуре мусульман;

10 – сюжеты о неправомерных задержаниях (или жестоком обращении с мусульманами);

8 – сюжеты о мусульманах, являющихся значимыми персонами в Российской Федерации (наделенных государственной властью);

7 – сюжеты о достижениях или подвигах современных мусульман;

6 – сюжеты о жизни в зарубежных мусульманских странах.

Обращает внимание приоритет по запросу «мусульманин» в поиске новостей англоязычного контента.

Приоритетными в поиске являлись на указанную дату новости, связанные с культурной и религиозной жизнью мусульман, а также

с бытовыми событиями и ситуациями унижения носителей культуры ислама сторонними лицами, сюжеты о нетерпимости.

Материалы ТВ-каналов, содержащие лексему «ислам» и «мусульманин» в качестве ключевого слова (обнаруживаемые поисковой системой интернет-ресурсов «ТВ Дождь», «Первый федеральный телевизионный канал»).

Были проанализированы текстовые аннотации и материалы по запросу «мусульманин» на интернет-ресурсах www.tvrain.ru (телеканал «Дождь») и www.1tv.ru (Первый федеральный телевизионный канал).

За все время существования телеканала «Дождь» (2011–2017 гг.) обнаружено 17 результатов по запросу «мусульманин» (из них 15 видеосюжетов и 2 случая в разделе «Новости»), 2 результата по запросу «халиль» (в разделе «Видео»), а также 243 результата по запросу «ислам» (в разделе «Видео» – 185, в разделе «Новости» – 58).

По содержанию данные упоминания могут быть отнесены к следующим группам тем:

75 – национальная и духовная культура ислама;

60 – сюжеты о главах государств или государственных чиновниках-мусульманах (Российская Федерация и зарубежные страны);

58 – сюжеты о террористических актах;

22 – сюжеты об оскорблении в адрес мусульман или ислама;

20 – сюжеты о жизни мигрантов в США и Западной Европе;

19 – сюжеты о смерти мусульманина (в том числе известных мусульман, государственных деятелей);

11 – сюжеты о запрещенных произведениях культуры ислама;

10 – сюжеты о протестах;

4 – сюжеты о произведениях, отображающих образ мусульманина;

4 – сюжеты, изображающие подвиг мусульманина.

В Интернет-контенте «Первого федерального телевизионного канала» с февраля 1999 г. по октябрь 2017 г. обнаружены 467 информационных материалов с упоминанием лексемы «мусульманин».

Лексема «мусульманин» фигурирует в информационных материалах, по тематике распределяющихся следующим образом:

180 – упоминания в связи с терроризмом и иными преступлениями;

115 – сюжеты о культурной и религиозной жизни ислама;

107 – сюжеты о международном и межконфессиональном сотрудничестве (Российской Федерации со странами ислама, или христианской церкви с исламом и др.);

68 – сюжеты о высших лицах, в том числе высших лицах мусульманских стран, политических союзов и военных подразделений;

27 – сюжеты о мигрантах-мусульманах, в том числе о протестных явлениях и сложностях адаптации в США и странах Евросоюза;

13 – сюжеты о репрессиях или иных притеснениях по отношению к лицам, исповедующим ислам.

Общий вывод: налицо установка на популяризацию влиятельных лиц культуры ислама из сферы политических или военных деятелей (как с положительной, так и с негативной коннотацией), в том числе освещение их преступлений или подробное освещение завершения жизненного пути. Также налицо установка на формирование негативного имиджа ислама в целом. В предшествующие годы, однако, более последовательно отражались в контенте и размещались в виде текста поздравления российских мусульман с религиозными праздниками и освещение культурных традиций.

На негосударственном телевизионном канале при этом более весомой является группа новостей, отражающих духовный и культурный облик ислама.

Материалы СМИ, содержащие лексемы «ислам» и «мусульманин» в качестве ключевого слова (обнаруживаемые поисковой системой Интернет-ресурсов изданий «Известия», «Российская газета»).

Был проанализирован контекст употреблений лексемы по запросу «мусульманин» на электронных ресурсах «Известия» и «Российская газета». Результат поиска – несколько сотен информационных материалов на каждом ресурсе, в которых в том или ином контексте упоминается ислам или носители культуры мусульманского мира.

Запрос по лексеме «мусульманин» на сайте «Российской газеты» (<https://rg.ru/search/>) с октября 2001 г. по октябрь 2017 г. дает 520 результатов и отсылает к информационным и аналитическим материалам, имеющим следующую тематику и соответствующий контекст употребления лексемы «мусульманин» (таким образом помечает зону наличия конфликта, противостояния в оценке крупнейшей духовной и культурной диаспоры в России):

196 – материалы о культурной и духовной жизни (преимущественно – праздники и традиции ислама, а также культурные артефакты – выставки и кинопремьеры);

156 – информация о террористических актах и иных преступлениях;

130 – информационные материалы о межконфессиональных, в том числе международных контактах, в которых существенная роль принадлежит культуре ислама;

85 – репортажи или иная информация о сложностях выживания представителей ислама и предубеждениях в восприятии духовной и бытовой культуры ислама в Российской Федерации;

70 – информационные материалы о первых лицах государств, республик или политических союзов, высказывающих отношения к исламу или принадлежащих к исламу;

62 – информационные материалы о сложностях инкультурации мигрантов, исповедующих ислам, в странах Европы и в США.

На сайте информресурса «Известия» (<https://iz.ru/search/>) было найдено по запросу «мусульманин» с октября 2001 г. по октябрь 2017 г. 322 материала, которые после проведения контекстного анализа подразделились по тематике на следующие группы:

127 – информационные материалы или упоминания мусульман в связи с террористическими актами или иными преступлениями;

86 – сюжеты о межконфессиональных, в том числе международных контактах;

70 – информационные материалы о культурной и религиозной жизни мусульман, в том числе о традициях быта или о различных артефактах искусства;

66 – информационные материалы о первых лицах государств или политических (в том числе военных) объединений, которые имеют отношение к исламу или исповедуют ислам;

49 – информационные материалы о сложностях выживания мусульман на территории Российской Федерации;

42 – информационные материалы о сложностях адаптации мигрантов-мусульман на территории Европы и США.

Выводы. К настоящему времени можно отметить устойчивый тематический комплекс, формируемый Интернет-СМИ (как телевизионными каналами, так и издательскими домами), а именно: семантическая связка «мусульманин – ислам» и терроризм, первые лица политических объединений/религиозных групп или государств/городов (исповедующие ислам), религиозная традиция (Ураза-байрам и хадж), угроза по отношению к западному миру, а также растущая представленность (благодаря ряду медийных персон культуры, отражающих культуру ислама в творчестве или принявших ислам, и лицам, наделенным властью в Российской Федерации) культуры ислама в духовной и культурной жизни России, несмотря на существующие ограничения для отправления обрядности и соблюдения традиций ислама в повседневной

жизни, а также на ограничения в изучении духовных традиций (в связи с подозрениями в экстремизме, терроризме) для молодежи.

Наиболее связывают в информационной повестке (согласно контекстному анализу новостных материалов) с исламом рост терроризма и преступности «Первый федеральный телевизионный канал» и «Известия». С культурной жизнью, а также с вопросами инкульпации мусульман в Российской Федерации связывают приоритет в освещении событий телеканал «Дождь», новостные агрегаторы «Google. Новости» и «Яндекс. Новости», «Российская газета».

Поисковые запросы посетителей Интернет отражают рост русскоязычных пользователей-мусульман, проживающих в центральной России и активно прибегающих к помощи сети Интернет, а также растущий вес межконфессиональных контактов и образовательный интерес к культуре ислама со стороны инокультурных посетителей сети Интернет. Прежде всего пользователей интересуют вопросы инкульпации мусульман в условно «чужом» обществе и вопросы соблюдения религиозных и бытовых традиций. Может быть также сделано осторожное предположение (по результатам выявленных запросов пользователей) о выраженном страхе перед угрозой исламизации, о наличии среди пользователей русскоязычного сегмента Интернет придерживающихся идеи исламизации.

Таким образом, межрелигиозный и межкультурный конфликт существует, он искусственно обостряется посредством интолерантных СМИ (как государственных, так и негосударственных), но вызван не столько наличием угрозы со стороны ИГИЛ/ДАИШ (запрещено в Российской Федерации) и нагнетанием фобий вокруг ислама, сколько переходом российской общества от в целом научного менталитета (последовательно складывавшегося в последнее столетие на территории сначала СССР, затем Российской Федерации) к взгляду на мир через установки религиозного мировоззрения, что и приводит вместо объединения на базе научных и общечеловеческих этических ценностей, к обострению противоречий, основанных на разделении мирового сообщества на страты и группы в связи с архаизированно преподносимыми трактовками вопросов веры.

Можно было бы порекомендовать в век глобальных военных угроз и резкого ухудшения общего психоэмоционального климата в обществе включать в информационную повестку больше материалов, рассматривающих темы культурной жизни, с установкой на мирные коннотации, на воспитание приятия Другого, миролюбия и толерантности.

Список источников и литературы

1. Аль-Биляль А. Стереотипный образ ислама в англо-американской политологии и западных средствах массовой информации. Автореферат дис. ... к.полит.н. – М., 2006. – 29 с.
2. Баринов И.А. Конструирование и воспроизведение образов ислама на конфессиональном поле Забайкальского края. Автореферат дис. ... к.филос.н. – Чита, 2013. – 22 с.
3. Бережной С.Е. Исламский фундаментализм на Юге России. Автореферат дис. ... к.полит.н. – Ростов-на-Дону, 2004. – 23 с.
4. Вояковский Д.С. Политические проекты исламского экстремизма в современной России. Автореферат дис. ... к.полит.н. – Уфа, 2009. – 23 с.
5. Гайнутдинов Р.И. Ислам в современной России. Автореферат дис. ... к.филол.н. – М., 2003. – 20 с.
6. Задорожный И.Н. Исламский фундаментализм в политическом процессе современной России. Автореферат дис. ... к.полит.н. – М., 2006. – 20 с.
7. Ибрагимов М. Дж.-оглы. Современная англо-американская политология об «Исламском возрождении». Автореферат дис. ... к.филос.н. – М., 1991. – 19 с.
8. Мавляутдинов И.С. Социальная роль Ислама как фактора стабилизации общества. Автореферат дис. ... к.социол.н. – Казань, 2007. – 24 с.
9. Магомедова М.З. Мусульманский образ жизни: истоки и современность. Автореферат дис. ... к. филос.н. – Махачкала, 2002. – 20 с.
10. Мансуров А.Н. Влияние ислама на духовную культуру народов (социально-философский анализ). Автореферат дис. ... к.филос.н. – Ташкент, 1991. – 18 с.
11. Михалева А.В. Мусульманские общины в политической жизни немусульманских регионов: сравнительный анализ России и Германии. Автореферат дис. ... к.полит.н. – Пермь, 2004. – 25 с.
12. Петренко В.Ф. Основы психосемантики. – 2-е изд., доп. – СПб.: «Питер», 2005. – 480 с.
13. Петренко В.Ф. Психосемантика сознания. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1988. – 208 с.
14. Пинюгина Е.В. Интеграция мусульман в современное европейское государство. Автореферат дис. ... к. полит.н. – М., 2010. – 25 с.
15. Сидоров Д.В. Политические факторы структурирования мусульманского сообщества Российской Федерации. Авторефе-

рат дис. ... к.полит.н. – М., 2015. – 25 с.

16. Сикевич З.В., Крокинская О.К., Постель Ю.А. Социальное бессознательное. – СПб.: «Питер», 2005. – 266 с.

17. Соболев В.Г. Мусульманские общины в государствах Западной Европы в 1990-е гг. Автореферат дис. ... к.историч.н. – СПб., 2004. – 22 с.

18. Филь М.С. Мусульманские общины в политической жизни современной России. Автореферат дис. ... к.полит.н. – М., 2006. – 20 с.

19. Хукшишев З.Д. Роль ислама в политических процессах общества. Автореферат дис. ... к.полит.н. – Душанбе, 2007. – 18 с.

20. Черепанов М.С. Мусульманское сообщество в политическом поле региона: структурно-генетический анализ стратегий активистов. Автореферат дис. ... к.полит.н. – Тюмень, 2010. – 21 с.

Лойко Л.М.
L.M. Loyko

РОЛЬ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ФАКТОРА В ПЕРИОД СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

(по материалам экспедиционных исследований у некоторых групп татар Волго-Уральского региона: в Татарстане, Марий Эл, Нижегородской и Пермской областях, 2004–2008 гг.)

THE ROLE OF THE ETHNO-RELIGIOUS FACTOR DURING SOCIAL TRANSFORMATIONS

(according to the materials of expedition investigations among some groups of Tatars in the Volga-Ural Region: Tatarstan, Mari El Republic, Nizhny Novgorod and Perm Oblasts, 2004–2008)

Аннотация: В статье на примерах экспедиционных исследований начала XXI в. у четырех этнотерриториальных групп татар рассматриваются проблемы этноконфессиональной идентичности, рост уровня реисламизации населения, роль активистов, общин и представителей местной интеллигенции в процессе обучения нормам ислама разных возрастных и социальных групп населения, а также роль кадров в исламских учебных заведениях.

Ключевые слова: ислам, кризис идентичности (национальной и религиозной), сельские и городские мусульманские общины, самоорганизация, кадровый потенциал религиозных организаций.

Abstract: Using the example of researches carried out with four ethnic Tatar groups at the beginning of the 21st century, this article covers an issue of ethno-confessional identity, increased re-Islamization, role of activists, communities and local intellectuals during learning Islamic tenets by different social and different-aged groups as well as the role of HR departments at the Islamic educational institutions.

Keywords: Islam, (national and religious) identity crisis, rural and urban Muslim communities, self-organization, human resources of religious organizations.

В регионе Поволжья и Приуралья исторически сложилась ситуация активных миграционных процессов как финно-угорского, так и тюркского населения, связанных с разными причинами политического и социально-экономического характера. В результате этих процессов складывается ярко выраженная этническая мозаичность с локальной вариативностью культур: образуются зоны смешанного расселения и формируются периферийные группы, достаточно удаленные от материнского этноса и обладающие как общими, так и специфическими чертами в материальной и духовной культуре.

Значительные группы переселенцев, как финно-угров, так и тюрков, проживают в сопредельных областях – Нижегородской, Саратовской, Самарской, Ульяновской, Пензенской, Оренбургской, Пермской, Вятской, территории которых в культурно-историческом плане входят в зону формирования Волго-Уральской этнографической области.

Именно такие районы смешанного населения, так называемые «контактные зоны», представляют особый интерес в плане этнологического обследования. Многолетние наблюдения среди различных народов установили, что эти группы в результате длительных контактов становятся билингвальными и бикультуральными, т.е., восприняв ряд черт инонационального окружения, они одновременно сохраняют свои национальные особенности. У них складывается система сохранения культурных традиций, привнесенных с родины, при этом этническое самосознание несет в себе также осознание своей этнической обособленности [2, с. 6–19; 4, с. 37–42; 6, с. 88–99; 11, с. 53–55].

В 2004–2008 гг. автором статьи проводилось изучение некоторых этнотерриториальных групп татар. В задачи обследования входил сбор фактического, иллюстративного и вещевого материала по основным этнографическим темам, в том числе и «Ислам как образ жизни». В центральной татаро-казанской подобласти была проведена работа в г. Казани, г. Арске, Арском районе, в Парангинском районе Республики Марий Эл; в Сергацком районе Нижегородской области; и Бардымском районе Пермской области. Таким образом, для обследования были выбраны 4 группы татар-мусульман – казанских и мишарей – как на исконной территории проживания этноса (татары Казани, Арска, Арского района), так и на сопредельных территориях (Парангинский район Марий Эл) и на значительном удалении от этнического ядра – Нижегородская и Пермская области [1, л. 17].

Экспедиция 2004 г. началась со знакомства с культурой и бытом татар Казани и Арского района Республики Татарстан. В программе экспедиционной работы актуальной была тема «Ислам как образ жизни». Это диктовалось, прежде всего, тем, что в предыдущие десятилетия (до 90-ых гг. XX в.) сотрудники Российского Этнографического музея религиозность татар вообще не изучали и в связи с этим при создании новой экспозиции «Народы Поволжья и Приуралья» мы не могли бы объективно иллюстрировать эту тему. В 1990-е гг. ислам в Татарстане переживает процесс активного возрождения: возникают новые духовные управление и центры, происходит массовое строительство мечетей, при кото-

рых возникают мусульманские общины – махалля. Особенностью жизни постсоветского общества стало значительное увеличение числа верующих, а также рост симпатий к религии. В связи с ростом религиозности населения возникает необходимость подготовки мусульманских священнослужителей, что диктует создание новой системы религиозного образования.

Обследование началось с посещения Соборной Султанаевской мечети в г. Казани. В ней, как и в других татарских мечетях, есть женские молельные залы, они обычно расположены на втором этаже и проповедь муллы транслируется туда по радио. На пятничном намазе была возможность не только наблюдать, как это происходит, но и беседовать с муллой. Имея высшее гуманитарное образование, он поступил в Казанский исламский институт «Мухаммадию», затем совершенствовал свои знания в медресе в Бухаре, а позже – в Аммане (Иордания), в высшей духовной Академии, где получил степень доктора богословия. Мулла рассказал, какую большую роль в настоящее время играет нравственно-этическая сторона ислама: межконфессиональная толерантность, уважение семейных ценностей и этнических традиций. Он подчеркнул роль ислама в качестве компонента национальной культуры и этнообразующего фактора.

Его слова подтвердили верующие, опрошенные во время экспедиции. Из опроса следует, что в последние годы особенно активизировалось функционирование ислама на семейно-бытовом уровне. Сельские жители проводят домашние меджлисы (сборы) по поводу религиозных праздников и семейных событий с приглашением гостей (преимущественно старшего возраста), во время сбора перед чаепитием и по окончании его присутствующие читают Коран.

Значительная часть населения (это в основном относится к двум возрастным группам – молодежи и пожилым людям) для того, чтобы читать Коран в первоисточнике, осваивают или восстанавливают знание арабского языка (кроме курсов при мектебах, Исламском институте, функцию обучения взяло на себя телевидение и радио – есть специальные программы по изучению арабского языка).

Практически у всех опрошенных во время посещения в их домах было зафиксировано наличие Корана на двух-трех языках: татарском, турецком и обязательно арабском.

Расширилась просветительская деятельность при мечетях и мектебах в связи с тем, что многие татары, считая себя истинно верующими мусульманами, не знают некоторых норм ислама и не осуществляют религиозные практики.

Следует отметить, что некоторые шариатские обряды совершаются в трансформированном виде, наиболее приспособленном к современному образу жизни. Например, обряд обрезания «суннат» теперь чаще всего проводится не знахарем в присутствии муллы, а в больнице; обряд бракосочетания «никах» раньше проводился в отсутствие молодоженов, теперь их присутствие стало нормой.

Таким образом, несмотря на некоторые отступления от канонических норм ислама, был зафиксирован довольно высокий уровень ориентированности на конфессиональные ценности (как на вербальном, так и на реальном уровне).

Из беседы с муллой и представителями общины стало понятно, что мусульманское духовенство для того, чтобы привлечь как можно больше верующих, вводит много компромиссных решений, позволяющих занятым людям, например, не соблюдать пятикратный намаз, посещать мечеть только по пятницам для совместного прочтения полуденной молитвы и проповеди «хутбы». Работающим позволяет частичное несоблюдение поста «уразы» во время месяца рамазан (постятся обычно 3-7 дней); кроме того, посещаемость мечетей выросла за счет верующих женщин [6, 2004].

В Арском районе Татарстана были обследованы три населенных пункта: деревни Клачи, Мендош и Кшкар. Среди опрашиваемых были все возрастные группы: старики (старше 60 лет), среднее поколение и молодежь, часть из них были приехавшие на лето к родным студенты и отпускники. Многие из них приехали из Казани, Елабуги, Нижнекамска и других городов Республики Татарстан. Татары, как раньше, так и в настоящее время, подвержены активным миграционным процессам, в том числе и в разные города России. Практически в каждой семье представители молодого поколения уезжают в города (в том числе в Санкт-Петербург, Москву, Самару, Саратов, Пензу и другие) и без каких-либо осложнений интегрируются в полиэтничной среде. Но связи с «малой» родиной и родственниками никогда не ослабевают. Дети регулярно навещают родителей, принимают активное участие в жизни села: праздниках, свадьбах и пр., без одобрения и благословения родителей обычно не совершают никаких серьезных шагов, таких как вступление в брак, начинание какого-либо предпринимательства и др. Они же являются трансляторами информации о событиях, происходящих в местах их нового пребывания [6, 2004]. Эта группа опрошенных также показала высокий уровень приверженности мусульманским ценностям.

Следующим обследованным районом был Парангинский район Республики Марий Эл, находящийся на северо-восточной грани-

це с Татарстаном. Здесь было обследовано 5 татарских деревень и сел, находящихся в непосредственном окружении мариийских сел.

По свидетельству информантов, первые татарские поселения в этих местах появились очень давно (вероятно, бежали от крещения с территории современного Татарстана). До этого здесь жили в непроходимых лесах марийцы. Насколько эти леса были непрходимыми свидетельствуют народные предания, а также топонимия некоторых населенных мест: например, деревня Портчара (по-марийски «покчара» – дословный перевод «выхода нет»).

Так как татары испокон веков были земледельцами, они стали выжигать леса, корчевать их и сеять хлеб. Марийцы же постепенно уходили на северо-запад. Но топонимика и гидронимика до сих пор напоминают о прежних насељниках этих мест. Причем, что представляется особенно интересным, до сих пор в народе сохраняются предания о святых местах, а названия этих мест связаны с марийцами. Портчара до сих пор считается святым местом, «чермыш зераты» (дословный перевод – «черемисское кладбище»). По свидетельству информантов, существует легенда, что на местном кладбище похоронены марийские святые, поэтому ураганы обходят их деревню стороной и за всю историю существования поселения не было сильных пожаров. Раньше там было место общественных молений (священная роща «луд» (мар.)) – а теперь эти места почитают татары. Были зафиксированы сходные легенды о заселении татарами других деревень: Мазарбаша (другое название – Алашайка), Портянура, Купая – первыми насељниками этих мест были марийцы, но в XVI–XVII вв. их вытесняют татары.

Все опрошенные считают себя истинными мусульманами, но в отличие от татар, проживающих в Арском районе Татарстана, жители Парангинского района в беседах очень много внимания уделяют рассказам о том, какие домусульманские праздники и обряды сохранились в их среде. Многие жители знают и применяют архаические обряды при закладке и строительстве дома. До сих пор сохраняется вера в духов – покровителей дома, амбара, хлева, колодца, бани. Религиозный синcretизм характерен для населения контактных зон вообще и не стал исключением для местного населения. Именно в этом районе, как нам представляется, мы имели возможность наблюдать яркое проявление «народного ислама».

Характерная национальная черта – ориентация на семейные ценности – особенно ярко выражена в Парангинском районе. Современные семьи татар большей частью многодетные (обычно 3-5 детей), и передача традиций здесь скорее правило, чем

исключение. Было интересно отметить тот факт, что многие жители этих сел в 1990-е гг. стали заниматься тем видом промыслов, которым занимались их деды-прадеды в конце XIX – начале XX вв. Так, опять появились пимокаты – ремесленники по производству валяной обуви (их изделия имеют хороший рынок сбыта), кожевники, портные по изготовлению шуб, полуушубков (теперь дубленок). Причем способы изготовления и орудия труда в этих ремеслах зачастую используют те же, что и их предки. Безусловно, появились и более усовершенствованные станки, например, для обработки кожи и шитья шуб, но в основном по-прежнему преобладает ручной труд. Как и раньше, в изготовлении различных изделий принимают участие чаще всего члены семьи предпринимателя, наемный труд надо оплачивать, и учитывая налоги и трудности со сбытом продукции, стараются не брать работников.

Предпринимательством и различными ремеслами сейчас в сельской местности занимаются представители разных профессий, в том числе и служители культа. Так, например, в деревне Портянур Парангинского района мулла мечети занимается пимокатным промыслом с 1948 г. Он из семьи потомственных пимокатов. В семье его родителей был очень высок уровень ориентации на нормы ислама. В его собственной семье эта традиция была продолжена. Воспитывая своих детей, супруги прививали им нравственно-этические нормы ислама, те, в свою очередь, так же обучают и своих детей. Мулла из собственного опыта понял, что именно в процессе социализации подрастающего поколения закладываются определенные знания, установки, нормы и стандарты поведения, в том числе и религиозного. Следует отметить, что в районах, удаленных от муфтията, куда еще не прислали священнослужителей (а это чаще всего относится к контактным зонам), происходит стихийное формирование института неофициальных священнослужителей (неофициальных мулл), знающих Коран и способных совершить необходимые культовые ритуалы. Не имея углубленной богословской подготовки, эти муллы, однако, сохраняют позиции ислама на бытовом и обрядовом уровне [8, с. 435].

Во вновь построенной мечети (частично построенной на собственные средства) мулла рассказал о своем приходе и его проблемах. По его словам, несмотря на то, что все жители деревни считают себя мусульманами, нормы шариата, особенно в обрядовой сфере, соблюдают только несколько стариков. Среднее поколение и молодежь в силу занятости на работе ходят в мечеть только на религиозных праздниках (гаюах). Пост (уразу) также держат полностью только старики, молодежь – обычно первые или по-

следние три дня, среднее поколение старается держать 3 дня в начале поста, 3 дня в середине и 3 дня в конце уразы. Некоторые дети под влиянием взрослых тоже держат уразу: девочки с 9 лет, мальчики с 12 лет.

Начиная с 1990-х гг. и на момент экспедиции многие жители посылают своих детей учиться у муллы (учат суры Корана, основы шариатского права). В некоторых семьях начинают обучать молитвам детей с 4-5 лет, делают это в основном знающие бабушки. Они же стараются объяснить внукам, каковы с их точки зрения преимущества ислама: вера в единого Бога, отсутствие посредников, постоянное стремление к совершенствованию, почитание родителей и старших, чистота помыслов и поведения в быту (не сквернословить, не пить, не курить, не гневаться, не воровать, постоянно трудиться, в т.ч. учиться). По мнению информантов, это приносит определенные результаты: молодежь если даже и нарушает какие-то предписания, то стыдится этого, наблюдается тенденция более позитивного поведения: стали меньше пить, проявлять интерес к учебе и т.д. При нарушении правил шариата в мечеть делают приношение (денегами или одеждой для служителей): в специально отведенном месте можно увидеть большое количество мужских головных уборов «тубэтей», иногда встречаются верхние халаты «чапаны» – как компенсация за нарушения. Таким образом, в период обследования татар Парангинского района Республики Марий Эл был отмечен значительный уровень ориентирования местного населения на религиозные ценности. Понимая свое этнокультурное отличие от представителей ядра татарской нации, находящегося на территории Республики Татарстан, и ослабленные культурно-информационные связи с ними, парангинские татары считают, что объединяющим их фактором может стать конфессия [1, л. 17].

В 2005 г. состоялась плановая экспедиция, осуществленная, также как в 2004 г., в рамках Всероссийской программы «Культурное наследие народов России» совместно с сотрудниками Государственного центра татарского фольклора (г. Казань) и Казанского (Приволжского) федерального университета. Основной задачей было продолжить сбор фактического, иллюстративного материала по заявленной в 2004 г. теме: «Ислам, как образ жизни». Работа проводилась в 10 сельских населенных пунктах, в двух городах: Сергаче и Нижнем Новгороде. Основным объектом изучения были татары-мишари (так называемая Сергачская подгруппа).

Следует отметить, что этот регион с давних пор известен своей многонациональностью, такая ситуация складывается в Волго-

Окско-Сурском междуречье уже в XVI–XVII вв., и характер че-респолосного расселения здесь русских, мордвы, татар-мишарей сохранился до настоящего времени. Общность их исторических судеб обусловила черты сходства материальной и духовной культуры, прослеживаемые по этнографическим данным.

Сергачские мишари, проживающие в тесном контакте с мордвой на протяжении многих веков, имеют в своей культуре еще более мощный финно-угорский пласт (это прослеживается и в материальной и особенно духовной культуре и языке), чем другие группы мишарей. Основной поток переселенцев проходил в XVIII–XIX вв. Мигранты приезжали из разных мест: Заказанья, Оренбуржья, г. Касимова и др. Следует отметить, что большинство пожилых людей помнит свою родословную до 7-9 поколения, поэтому всем хорошо известны места их исхода. Молодые люди также стараются возродить свое «шежере» (родословное дерево), используя при этом книги записи актов гражданского состояния при мечетях или писцовые книги, а также воспоминания старейших родственников.

В Сергачском районе были выборочно обследованы следующие населенные пункты: Анда, Пица, Кочки-Пожарки, затем работы были продолжены в нескольких населенных пунктах соседнего Краснооктябрьского района: Чембелей, Медяна, Уразовка, Овечий Овраг, Рыбушкино, Семеновка. Таким образом, рекогносцировочно был обследован целый куст татаро-мишарских поселений, находящихся в центре социокультурного пространства – места структурирования и формирования этнографической группы татар-мишарей Нижегородчины.

В результате опроса было установлено, что в настоящее время сосуществуют несколько вариантов самосознания: 1-й – татары, 2-й – местное название – нижгары, 3-й – самоназвание по вероисповеданию – «мосэльмане» (мусульмане). Следует отметить, что многие информанты излагали этот перечень в обратной последовательности.

Информанты разных возрастных групп охотно отвечали на вопросы, связанные с исламом. Особенno значительной была информация, полученная от респондентов 1910–1930 г. рождения. Они всегда начинали рассказ с того, как их в детстве обучали основам исламского вероучения. По свидетельству информантов, они начали посещать мектеб (школу при мечети) с 7-8 лет (мальчики). С девочками обычно занимались жены мулл и их помощников – мугаллимов. В XIX–XX вв. школ-мектебов в этом районе было несколько. Особенно славились мектебы в Овечьем овраге,

Рыбушкине, Сафаджае, Медяне. В Новом Рыбушкино было 5 мектебов – учились практически все дети. Тяга к знаниям культивировалась, и этому способствовали самые грамотные в селе люди – муллы, абызы, имамы, мугаллимы. Следует отметить, что мулла в семейной и общественной жизни односельчан всегда играл очень большую роль, к его словам прислушивались и чаще всего поступали соответственно его советам. Мулла был участником практически всех семейных праздников и обрядов: он руководил обрядом благословения вступивших в брак «никах», читая суру из Корана «Иман», и вписывал в книгу регистрации браков условия брачного договора. Опрошенные нами информанты всех возрастных групп считают «никах» в брачном цикле обрядов необходимым при условии внесения некоторых корректив: например, присутствия молодоженов на обряде. Мулла также участвует в обряде «исем кушу» – имянаречении младенцев: читает определенную суру из Корана, затем определяет и произносит имя младенца, сначала ему на ухо, затем родным, вносит его в регистрационную книгу. Он является непременным участником «джаназа» – погребального обряда, читает молитву Ясин (с поминовением всех усопших предков) и на 40 день произносит главную молитву «Алль хам киль Аллах», его приглашают на поминальные трапезы.

Значительна была роль муллы, когда возникал конфликт в семейных отношениях: при желании семейной пары разойтись именно мулла принимал основное решение о разводе, он же решал, с кем остаются дети. Если женщина уходила от мужа к другому, то мулла предписывал оставить детей отцу, так как считалось, что женщина совершает греховное действие и может плохо повлиять на их воспитание, которое доверялось отцу, мулле и жене муллы.

Интересным представляется факт участия мулл в окказиональных обрядах: например, в обряде вызывания дождя мулла совершал «истиска намаз», молитву «Алль хам киль Аллах», читал молитву об испрошении дождя; в случае падежа скота в отдельных хозяйствах проводился обряд «кутергей хаир» с участием муллы, и в обряде «хозер оше» молитву «Алль хам киль Аллах», когда в доме происходило неприятное событие (например, пожар).

Мулла также был одним из главных действующих лиц на традиционных календарных праздниках: Сабантуе, Наурозе. Он также должен был освящать жертвенных животных во время Курбанбайрама и Уразы.

Когда мулле было сложно выполнять одному все обязанности,

связанные с духовной жизнью односельчан, а тем более с их повседневными делами, он обращался за помощью к старейшинам села. Особенно это касалось вопросов по семейному праву, а также проведению того или иного праздника и др. Роль старейшин была велика, старииков в татарской деревне уважали, а особенно людей, обладающих каким-то особым знанием: например, знахарей – «кимче», «абилик», «абыстай».

По свидетельству информантов, в 1990-е гг. и начале XXI в. вновь участились случаи обращения населения к знахарам. Это объясняется исчезновением медицинских пунктов из небольших сел, а также удаленным расположением от них больниц и роддомов. Поэтому женщины часто рожали дома, вызывая знахарку «абилик» или «знающую» – «абыстай», чаще всего это была жена муллы. Многие «абилик» в прошлом были медработниками и в своей практике они совмещают знания акушерок (повитух) с обрядами и магическими приемами в сочетании с мусульманскими молитвами.

По нашему мнению, у представителей этой группы в обрядах, связанных с родинами, довольно ярко проявляется религиозный синкретизм. Языческие моменты в обряде (использование оберегов, окуривания и др.) сочетаются с мусульманскими: чтением молитв, предписанных Кораном. Это может быть трактовано как одно из проявлений так называемого «народного» ислама [7]. Следует отметить весьма лояльное отношение мулл «старой» школы к таким проявлениям синкретизма, в то время как муллы нового направления (в основном выпускники зарубежных духовных академий Арабских Эмиратов, Турции, Афганистана) негативно относятся к народному исламу, ратуя за чистоту веры. Преобла дающая часть информантов порицают такое отношение молодых мулл к традициям. Высокопоставленные руководители Духовного управления мусульман Нижегородской области (ДУМНО) проводят активную политику подготовки кадров: их готовят в Нижегородских медресе «Медина» и «Махинур», где как перспективу развития мусульманского обучения видят подготовку священнослужителей, которые преуспевали бы не только в мусульманских, но и в светских знаниях. В связи с этим вводятся те общеобразовательные предметы, которые преподаются в светских, особенно гуманитарных вузах (в том числе историю России, историю и культуру мусульманских народов, информатику и др.).

С целью повышения уровня обучения как в религиозной, так и светской сфере при больших мечетях, медресе организуются мектебы – школы, в которых детей и взрослых обучают основам

религии, истории Отечества, информатике и тем видам народного творчества, которые были особенно развиты в этом регионе. Причем мектебы есть как круглогодичные (воскресные), так и летние. В Нижнем Новгороде бывший директор Исламского института «Махинур» Д.В. Мухетдинов в беседе сказал: «Сегодня мы все являемся свидетелями роста мусульманского самосознания в мире. Особенно ярко этот процесс проявляется в современной России, где проживает более 20 млн мусульман. Одним из его движущих компонентов становится образование. Поэтому наше медресе мы назвали «Махинур» – что по-русски значит «Дарящий свет», специфика подготовки и воспитания будущих имамов в медресе определяет стиль и формы их дальнейшей деятельности. В конечном счете, от этого зависит то, проводником каких идей в отношении государства и общества станет будущий имам: лояльно-дружелюбных или деструктивных. Руководство медресе уделяет большое внимание подготовке имамов, чьи знания полностью отвечали бы требованиям современности, введено обучение новым предметам: история России, иностранные языки, навыки работы с персональным компьютером. Сотрудники и учащиеся занимаются научно-исследовательской и научно-просветительской работой. Преподаватели нашего института разрабатывают программы и методики для мусульманских школ, ведь в настоящее время на Нижегородчине живет более 100 тысяч мусульман, для которых конфессиональный фактор является одним из важнейших для этнической самоидентификации» [6, 2005].

В 2008 г. была осуществлена экспедиция в Бардымский район Пермского края, проводившаяся совместно с сотрудниками кафедры Древней и Новой истории России Пермского государственного университета.

Прикамье – с давних времен край многонациональный: здесь проживают русские, коми-пермяки, удмурты, чуваши, татары и башкиры. Заселение края этими народами происходило в разное время. Исторически в Прикамье сложилось несколько территориальных групп татар и башкир. Группу обследованных нами татар и башкир в этнографической литературе предложено называть тулвинскими (по названию р. Тулвы, по берегам которой они селились) или Бардымскими (по названию с. Барда – сейчас райцентр) [9, с. 133]. Научные споры об их этнической и языковой принадлежности, ввиду сложной истории формирования этой группы, актуальны до настоящего времени.

Этнопсихологом В.Ю. Хотинец была исследована этническая идентификация татар и башкир Бардымского района. Все ее ис-

следования подтверждают бинарность этнического самосознания, большая часть информантов считает себя особым народом – «гайнинскими татаро-башкирами» [10, с. 12–20]. Формирование этой культурной общности завершилось к середине XIX в., когда они оказались полностью в окружении русского населения. Компактное проживание и иноэтническое окружение способствовали консолидации группы, усилию внутренних связей. Браки заключались исключительно внутри этой группы, поэтому они стали представлять замкнутый эндогамный ареал.

Главным выразителем этническости населения становится специфический этноним. Местные жители осознают себя группой с двойственной этнической идентификацией, заключающейся в сознании принадлежности как к татарскому, так и башкирскому этносу. Начало формирования двойственного этнического самосознания можно отнести ко времени падения Казанского ханства (XVI в.), когда на земли коренного башкирского племени «гайне» устремились миграционные потоки татар со Средней Волги. Они стали заселять башкирские земли, арендя их у башкир-вотчинников на определенный срок. Вместе с ними приходят наиболее совершенные навыки сельского хозяйства, наиболее развитая система исламского культа, и, наконец, получивший приоритетные права татарский язык. Смешение башкирского и татарского языков породило новый бардымский диалект татарского языка.

В настоящее время для этой группы характерно бытование среди населения двух этнонимов: «башкирские татары» и «татарские башкиры» – что является выражением бинарности самоидентификации. Следует отметить также, что в этой группе существует этнолокальные варианты самоидентификации. К ним следует отнести бытование этнонимов: «типпер», «мишер», «кряшен», «ар», возникших как память о тех этнических компонентах, которые принимали участие в формировании группы бардымских башкир (татар) в разные исторические периоды [4, с. 340–341].

В исторической, этнографической литературе единого мнения о распространении ислама у тулвинских татаро-башкир нет. По мнению большинства исследователей, они исповедуют ислам с XIV в., когда он стал господствующей религией на территории Башкортостана. Существует также мнение, что башкиры-гайнинцы (в нашем контексте «тулвинские башкиры») восприняли ислам от казанских татар, переселявшихся в эти места в XVII–XVIII вв. Периферийное расположение территории Тулвинского поречья явилось причиной того, что канонический ислам здесь сильнее, чем в других группах, взаимодействовал с доисламскими веро-

ваниями [4, с. 343–345].

Значительная часть (в основном это средняя и младшая возрастные группы) информантов в анкете по исламу на вопросы «Допускаете ли Вы соблюдение и проведение каких-либо домусульманских праздников, обрядов, поверий?» и «Носите ли Вы какие-нибудь амулеты?» отвечали «Нет». Но во время бесед с некоторыми из пожилых информантов были получены сведения, в которых, безусловно, содержалась информация о трансформированных доисламских представлениях.

Так, например, среди местного населения широко распространены представления о змеях как представителях нижнего хтонического мира. Змеиный «рог» – зуб змеи – способен исполнять желания, предохраняет от порчи, сглаза, кожа змеи лечит болезни и приносит счастье, змеи охраняют клады и т.д. Подобная информация получена от нескольких пожилых женщин (в с. Сараши, с. Ишимове). При этом были показаны «боти» – амулеты, представляющие собой прямоугольные сумочки (из домоткани, сукна) с вложенными в них молитвами – выписками из Корана, рядом лежат засушенная кожа или «рог» – зуб змеи. Такие сумочки обычно носили на черепахой перевязи или под головным убором.

Некоторые информанты не отрицали факты ношения и хранения амулетов, применения доисламских обрядов и почитания местных святых «газизов».

Домусульманские верования дополняют нормы ислама в тех сферах, которые этими нормами не регулируются (сакральное освоение лесных и речных пространств и пр.).

В настоящее время в Бардымском районе имеется 28 действующих мечетей, 23 из них находятся в юрисдикции Духовного управления мусульман Пермского края. В селе Барда (районном центре, население 8,5 тыс. человек) функционируют три мечети и одна (соборная) достраивается. В Барде удалось посетить службы в двух мечетях и познакомиться с имамами. Один из них – Акманаев Рафик Фатыхович – потомственный служитель культа в трех поколениях. Он показал свое «шежерэ» – родословное древо и рассказал, что по материнской линии он один из потомков знаменитого татарского поэта Габдуллы Тукая, дед которого был уроженцем этих мест. Со слов Акманаева, несмотря на то, что почти все жители – татары и башкиры – считают себя мусульманами, большинство молодежи и лиц среднего возраста не исполняют основные канонические предписания ислама. Уровень посещаемости мечетей (даже во время пятничного намаза) весьма низкий. Это объясняется и занятостью населения, и недостаточным

уровнем исламского просвещения. Для повышения исламской грамотности в 1991 г. при мечети была создана воскресная школа, ставшая позднее по указу муфтия Пермского края филиалом Уфимского медресе «Аль-Ихлас». В ней шесть преподавателей. Программа состоит из следующих предметов:

- 1) Акъда – рассмотрение основных положений веры;
- 2) Тажвид – правила чтения Корана;
- 3) Изучение сур Корана – «Фатиха», от суры «Филь» до суры «Нас»;
- 4) Знакомство с хадисами;
- 5) Арабский язык;
- 6) Татарский язык.

Следует подчеркнуть, что, несмотря на значительные отступления от норм официального ислама (несоблюдение числа намазов, редкое посещение мечети и др.), большинство информантов на вербальном уровне проявляют высокую степень ориентированности на обрядовую сторону, и несоблюдение ее зависит от многих обстоятельств. Они считают, что конфессиональный фактор является решающим в их национальной идентичности, и конфессионизм «мосельман» у них широко распространен. Большинство опрошенных в Бардымском районе на вопрос «кто Вы по национальности?» отвечали: «Мы – мусульмане» [6, 2008].

Таким образом, обследование и опрос представителей разных групп татар-мусульман, проживающих в контактных зонах Республики Марий Эл, Нижегородской и Пермской областей, а также в г. Казани, г. Арске и Арском районе Республики Татарстан (в общей сложности опрошено около 300 респондентов) показал:

- значительную степень актуализации этнического самосознания у татар этих групп;
- иерархичность самосознания;
- особенностью жизни на постсоветском пространстве у татар разных групп стала религия, занимающая значительное место в структуре этнического самосознания;
- у большинства информантов (особенно это касается людей младшего и среднего возраста) основой религиозности является их внутреннее самоощущение, а институционально-догматические нормы они относят к числу второстепенных.

Процессы «крайсламизации» татар имели место в более ранние периоды (XVIII–XIX – начале XX вв.). Идея объединения всех групп татар в «мусульманскую нацию» была значимой из-за отсутствия других институтов, формирующих единство, и конфессионизм «мусульманин» стал широко использоваться для иден-

тификации разных групп татар. Реанимация «религиозного национализма» в какой-то степени повторилась в 90-е гг. XX – начале XXI в. Актуализация конфессионального самосознания происходит на фоне роста консолидации татарской нации в постперестречный период, а новый этап «реисламизации» – это не столько проявление религиозных чувств, сколько актуализация этнонационального самосознания.

Список источников и литературы

1. Архив Российского Этнографического музея. – Ф. 10. – Оп. 2. – д. 12.
2. Исхаков Д.М. Из истории формирования тюркоязычного населения Пермского края // Пермские татары / под ред. А.Х. Халикова, Р.Г. Мухамедовой, Д.М. Исхакова. Казань: ИЯЛИ им. Ибрагимова КФАН СССР, 1983. – 164 с.
3. Исхаков Д.М. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона (принципы выделения, формирование, расселение и демография). – Казань: ИЯЛИ, 1993. – 173 с.
4. Казанцева О.А., Черных А.В., Подюков И.А. и др. Бардымский район: от прошлого к настоящему. – СПб: Изд-во «Маматов», 2009. – 500 с.
5. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. – М.: Наука, 1974. – 576 с.
6. Полевые материалы автора.
7. Сызранов А.В. Народный ислам на Нижней Волге. – URL: <http://www.ethnonet.ru/tu/pub/?cc=auth&g> (дата обращения: 27.04.12).
8. Татары. – М.: Наука, 2001. – 583 с.
9. Тульинские татары и башкиры: этнограф. очерки и тексты / [А.В. Черных, Д.Ф. Моргун, А.А. Плюхин и др.]; Адм. Перм. обл. [и др.]. – Пермь: Пермское книжное изд-во, 2004. – 455 с.
10. Хотинец В.Ю. Этнопсихологический анализ особенностей развития гайнинских башкир. – Барда: Бардымский газетно-книжный издательский комплекс, 1999. – 37 с.
11. Черных А.В. Особенности формирования тульинской группы татар и башкир // Национальная культура и языки народов Прикамья – возрождение и развитие: к 200-летию Пермской губернии: материалы Межрегиональной научно-практической конференции. Пермь, 27 ноября 1997 г. – Пермь: Нот Авайл, 1997.

Магомедова З.А.
Z.A. Magomedova

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ РОЛЬ ШЕЙХОВ
НАКШБАНДИЙСКОГО ТАРИКАТА В ДАГЕСТАНСКОМ
ОБЩЕСТВЕ XVIII–XIX ВВ.

THE PUBLIC AND POLITICAL ROLE OF NAQSHBANDI
TARIQAH SHAYKHS IN THE DAGHESTANIAN SOCIETY
OF THE 18th AND 19th CENTURIES

Аннотация: Статья посвящена главным идеологам накшбандийского тариката в Дагестане и их общественно-политической роли в дагестанском обществе XIX века.

Ключевые слова: ислам, суфизм, тарикат, накшбандийский тарикат, идеологи.

Abstract: The article is devoted to main ideologists of tariqa of Naqshbandiya in Daghestan and their political role in the Dagestan society in 19 century.

Keywords: Islam, sufism, tariqa, tariqa of Naqshbandiya, ideologists.

Тарикат – одна из форм суфизма, предполагающего путь к истине, к Богу. Термин этот появился уже в XIX в. и первоначально обозначал различные морально-психологические методы, при помощи которых человек, ищущий самоусовершенствования, может быть направлен к этой цели кратчайшим путем [5, с. 37]. Чтобы понять специфику и сущность идеологии накшбандийского тариката в Дагестане, необходимо проанализировать деятельность её главных последователей в XIX в.

На рубеже XVIII–XIX вв. Дагестан был раздроблен на множество владений и обществ. «Дагестану была жизненно необходима идеология сплочения всех здоровых сил перед фактом тотального завоевания» [18, с. 21]. Носителем откровения свыше, то есть нового вероучения – мюридизма, на Кавказе стал муршид Мухаммад-Эфенди Ярагский (1770/71–1838) – «святой тарикатский шейх, источник божественных истин, руководитель лиц, идущих к великим тайнам, спаситель гибнущих, великий чудотворец, светоч исламской религии» [4, с. 243]. Он являлся крупнейшим идеологом накшбандийского тариката в Дагестане. На должность тарикатского шейха-муршида его благословил Хас-Мухаммад Ширванский.

Мухаммаду-Эфенди было больше двадцати пяти лет, когда он, «завершив курс науки и знаний в Кюринском округе и в остальном Дагестане», возвратился на родину, в Вини-Яраг. Сельчане

встретили его весьма радушно. Они уже были наслышаны о его успехах в учебе и в родном селении, и особенно в Ахтах, Согратле и других исламских образовательных центрах Дагестана. Кроме того, велик был авторитет его отца Исмаила-Эфенди, который, как и дед его Шихкамал, занимался преподавательской и проповеднической деятельностью в Вини-Яраге. Благодаря их стараниям в селении строилась мечеть, при ней открылась исламская школа. Сельчанам было приятно сознавать, что Мухаммад пошел по отцовскому и дедовскому пути.

Несмотря на то, что в Дагестане ислам начал распространяться еще с середины VII в., в начале XIX в. во многих общинах еще был широко распространен адат – местный обычай. Адат противоречил шариату – нормам мусульманского права и морали. Мухаммад-Эфенди начал свою деятельность в Дагестане, решительно потребовав повсеместного отказа от адата и перехода к шариатскому законодательству. Он выдвинул идеи антифеодального, антиколониального протesta и справедливости. В своем обращении к горцам он говорил: «Первый закон нашей веры – это свобода во всех отношениях. Ни один мусульманин не должен быть рабом другого и, еще того меньше, жить порабощенным чужими народами. Второй закон равнозначен первому, ибо один без другого не может существовать» [19, с. 39].

К нему в селение Яраг стали стекаться горцы из других селений, чтобы послушать его проповеди. Число недовольных властью царских наместников и местных феодалов стало расти. В марте 1824 г. наместник царя на Кавказе генерал А.П. Ермолов вызвал правителя Кюринского и Казикумухского ханства Аслан-хана и приказал прекратить возникшие волнения. Аслан-хан встретился с Мухаммадом-Эфенди в селении Касумкент, куда по его требованию был вызван шейх с некоторыми своими приверженцами. Аслан-хан стал упрекать Мухаммада-Эфенди в том, что он своими призывами к газавату (войне с неверными) ведет народ к гибели. Хан говорил о больших военных силах русских, противостоять которым горцы не смогут. В ответ на эти упреки Мухаммад-Эфенди заявил: «Я бы посоветовал и тебе, хан, оставить мирскую суету и подумать о том, куда мы все пойдем». Шейх обвинил хана в пособничестве царским колонизаторам, в порабощении подвластного ему народа. Публично оскорбленный хан дал пощечину Мухаммаду-Эфенди. Слова кадия задели Аслан-хана за живое, но через некоторое время он успокоился и попросил прощения у Ярагского. Обратившись к Мухаммаду-Эфенди, он сказал: «Прости меня за оскорбление, которое я нанес тебе

в легкомысленной злобе, но исполни просьбу, которую я выскажу во имя твоего и моего блага: прикажи своим мюридам вести себя тихо и не призывать больше народ к возмущению. В противном случае русский наместник потребует, чтобы я привел тебя к себе, и мне придется исполнить его волю; я боюсь совершить тяжкий грех, передав такого большого алима, как ты, в руки неверных русских. Если же я встану полностью на вашу сторону, то русские заберут у меня мою землю и наследство, а меня прогонят из моего дома, с моей Родины» [6, с. 21]. Ярагский ответил ему: «Если ты не можешь быть за нас, то не выступай и против нас. Будь для русских другом на словах, чтобы обезопасить себя и быть полезным нам» [6, с. 24]. Аслан-хан сообщил генералу Ермолову, что в ханстве восстановлен порядок. Однако до порядка было еще далеко.

Услышав о проповедях Мухаммада-Эфенди, в Ярагское мечетье явились Гази-Мухаммад и Шамиль из Гимры, Ших-Шабан из Губдена, Гаджи-Юсуф и Джамалуддин из Казикумуха, мулла Хан-Мухаммад из Табасарана и др. [21, с. 21]. Мухаммад-Эфенди изложил программу своей мюридской организации. Главной ее целью был газават: «Тот, кто не придерживался шариата и никогда не обнажал меча против неверных, для того никогда не наступит спасение, обещанное нам Аллахом через своего Пророка. Тот же, кто действительно желает выполнять повеления шариата, тот должен радостно отречься от всех земных благ и кровь свою и имущество отдать на защиту своего бога, оставить свой дом, жену и детей и последовать призыву битв» [21, с. 22]. Ярагский каялся, что он ошибался, получая от верующих приношения, и просил разделить его имущество между ними. Однажды, когда перед его домом собралось много людей, Мухаммад Ярагский обратился к ним с такими словами: «Я очень грешен перед Аллахом и Пророком. До сих пор я не понимал ни воли Аллаха, ни предсказаний его посланника Мухаммада. По милости Всеизвестного только сейчас у меня открылись глаза и я, наконец, вижу, как подобно сверкающим алмазам, проходит мимо меня источник вечной правды. Все мои прошлые деяния лежат на моей душе как тяжелое бремя грехов. Я потреблял плоды Вашего поля, я обогащался за счет Вашего добра, но священнослужителю не пристало брать и десятой доли, а судья должен судить только за то вознаграждение, которое обещал ему Аллах. Я не соблюдал этих заповедей, и сейчас совесть обвиняет меня в грехах. Я хочу искупить свою вину, попросить прощения у Аллаха и у Вас и вернуть Вам все, что брал ранее. Подходите сюда; все мое имущество должно стать Вашим! Берите его и делите все между Вами!» [6, с. 21].

Ярагский, несмотря на свой почтенный возраст, был очень активен в эти годы. Он проявил себя не только духовным руководителем горских масс, но и тонким политиком, полностью владеющим обстановкой. Это был период подъёма тарикатского движения под неустанным контролем и руководством Ярагского. Муршид активно пропагандирует газават и умело направляет деятельность мюридов. Известность шейха и его учения распространяются далеко за границами Кюры, Кубы, Дербентского и Казикумухского ханств.

Учение Ярагского о тарикате складывалось из идей, заложенных в Коране, позиций традиционного накшбандийского тарикаата, взглядов ряда мыслителей суфизма, философии ал-Газали и собственных убеждений, выражавших индивидуальное миропонимание и специфику духовных запросов населения в конкретных исторических условиях. Сущность и содержание учения излагались помимо речей и возвзаний также в молитвах, рукописном сочинении «Асар», касыдах, переписке с проповедниками из разных мест, учебных пособиях и на устных занятиях в медресе [3, с. 83].

Особое место занимают новые формы проповеднической и разъяснительно-агитационной работы в массах: проповеди-обращения, прокламации и речи, как на арабском, так и на родном языке. Публичные обращения на языке слушателей делали их содержание доступным, более того – использование родной речи пробуждало еще и национальные чувства. Верующие горцы воспринимали проповеди-возвзвания на родном языке с особой теплотой. Они могли и дома свободно пересказывать услышанные речи членам семьи, близким и родственникам. Мухаммад-Эфенди использовал и организационную форму воспитания тарикатского образа жизни. Он создал тарикатские группы (сообщества) мусульман, во главе которых находились наставники. Наставники отбирались из числа авторитетных правоверных, образованных, известных своей нравственной чистоплотностью и способных личным примером и внушением наставить мусульман на верный путь. Тарикат Ярагского оформлялся как специфическая школа воспитания совершенной личности. Он включал аскетизм, но разумный; главное в нем – обретение мусульманином «чистого сердца и светлого лица», «избегание шумных забав грешников», «изгнание от себя разврата», «раскаяние в грехах», «прощение обид» и т.д. [3, с. 89].

Активная политическая деятельность Ярагского делала его заложником царских властей. Царские агенты держали шейха под постоянным наблюдением. Информация о его связях, круге

знакомств, сборах, встречах и проповеднической деятельности стекалась в управление жандармерии и в ставку А.П. Ермолова. Недовольство властей вызывала необычайная активность религиозных общин Дагестана, которые, вдохновленные речами Ярагского, пропагандировали идеи газавата среди населения. «Беки и важнейшие люди часто собирались для совещания под благовидным предлогом, тогда как на самом деле эти совещания были очень подозрительны», – отмечалось в донесениях [7, с. 136].

Однако проповеди тариката не только не прекращались, но и принимали массовый характер, тогда царское командование начинает действовать. Ермолов приказывает арестовать Ярагского и доставить его в Тифлис. Мухаммад-Эфенди без всякого сопротивления сдался. Он был доставлен в Курах, откуда под усиленной охраной его намеревались доставить в Тифлис [6, с. 24]. В Курахе шейха помещают в тюремный каземат. И в ту же ночь ему организовывают побег. После побега Ярагский еще больше активизирует свою деятельность среди горских обществ и уже открыто возглавляет газават. Период 1825–1826 гг. становится периодом окончательного оформления мюридизма как идеологии освободительного движения. В конце 1828 г. в мечети Вини-Ярага состоялся «последний совет, на котором положено было начать газават. Мулла Магомет был душою этого совета. Вскоре после того он собрал к себе представителей всех вольных обществ Дагестана – учёных, мулл, кадиев, старшин – и после долгой молитвы объявил всенародно, что знамя газавата поднимает его любимый ученик Кази-мулла и тут же провозгласил его имамом» [18, с. 29].

Преемником и духовным наследником Ярагского становится Джамалуддин Казикумухский (1788–1866). Джамалуддин был дагестанским ученым и преподавателем, духовным наставником Шамиля, одним из авторитетнейших знатоков арабской литературы, занимавшим выдающееся место в духовной жизни Дагестана. Он был одним из ярых сторонников тариката накшбандийского ордена, активным распространителем накшбандийских идей, автором знаменитого суфийского трактата «Правила достодолжных приличий». Сущность накшбандийского тариката, по словам Джамалуддина, состоит в следующем: «Накшбандийский тарикат означает постоянное занятие лучшими молитвами. Первые условия этого пути – вступивший на него должен повиноваться ниспосланной книге и последнему Пророку (Да будет с ним милость Аллаха), искренне раскаяться в грехах, удовлетворять все обиды, просить прощения у обиженных, служить неуклонно на пути Мухаммада (Да будет с ним милость Аллаха), исполнять строго

шариатские постановления, отказываться от лишней еды, лишнего сна и разговоров, постоянно нуждаться в Боге, быть довольным судьбой, извергнуть из себя страсть к сему обманчивому дому вселенной; кто усвоит эти качества, тот дойдет до места присутствия Господа Бога» [14].

Джамалуддин Казикумухский являлся автором нескольких сочинений. Самое известное из них, получившее всеобщее признание, – трактат по теории и практике суфизма накшбандийского тариката под названием «ал-Адаб ал-мурдийят фит-тарикат ан-накшбандийят» («Удовлетворительные правила в накшбандийском тарикате»). Труд издавался неоднократно (Порт-Петровск, 1905; Темир-Хан-Шура, 1908; Оксфорд, 1986). Перевод на русский язык (свободное изложение материала) также издавался в Тифлисе в 1869 г., а переиздание было осуществлено в Оксфорде в 1986 г. Известно также сочинение, посвященное доступному изложению основ мусульманской религии (усул ад-дин), правилам совершения молитвы, соблюдения поста, описанию внешности Пророка и его образа жизни. Сочинение построено в форме вопросов и ответов («Та’лиф аш-шайх ал-камил ал-муршид Джамал ад-дин» (т.е. «Сочинение совершенного шейха муршида Джамалуддина») или «Кифай ат ал-‘аум» («Достаточное для народа»)). Третье известное произведение – «ал-Каул ас-садид фи джауаб рисалат Са’ид ли-ш-шайх ал-муршид Джамал ад-дин» («Здравое слово в ответ на послание Саида шайха муршида Джамалуддина»). Накшбандийский тарикат был лучшим по своей организации. В основе Накшбандийского тариката были заимствования из других систем и действия, которые устраивали суфийские шейхи: публичный зикр, слушание, танец, уединение и т.д.

В «Книге воспоминаний» Абдурахман – сын Джамалуддина ал-Гумуки дает ряд интересных сведений о своем отце и о его деятельности на духовном поприще [2, с. 12]. «Родитель мой, – пишет Абдурахман, – сеид Джемалэддин-Гуссейн, был родом из Казикумуха. В молодости он служил при Казикумухском хане Аслане письмоводителем. Хан любил его и за усердную службу и преданность пожаловал ему три деревни в Кюринском ханстве. И жители этих деревень платили дань моему отцу». Но Джамалуддин вскоре «очнулся от светского забытья», – обратился к Богу с полным раскаянием в своих грехах, в которых он провел прошлую свою жизнь, будучи в услужении у Аслан-хана. «Ибо кто проводит жизнь в сообществе тиранов, у того большая часть жизни проходит в согрешениях». Поэтому он посетил Мухаммада-Эфенди Ярагского, от которого принял тарикат и «позволение направлять

по этому пути желающих вступить на истинный путь». С этой миссией он вернулся в Казикумух, где «проводил время в уединении, занимаясь молитвами и направлением посетителей на путь истины». На вступление его в число тарикатских последователей проливает свет следующая запись, сделанная им под письменным наставлением к нему Мухаммада-Эфенди Ярагского: «Это первый завет, который сделал мне господин и мой шейх Мухаммад ал-Яраги во время моего следования за ним в 1291 году в первую ночь великого месяца Рамазан» [15, с. 58]. Аслан-хан отрицательно относился к распространению тариката и мюридизма, поэтому Джамалуддин вынужден был удалиться в селение Цудахар, откуда вернулся в Кумух только после смерти правителя (1836 г.). Из сказанного видно, что, в отличие от своего духовного наставника и учителя Мухаммада-Эфенди Ярагского, Джамалуддин Казикумхский был против газавата. Он даже запрещал Газимухаммаду заниматься им. «Джамал Эддин убедил его принять на себя распространение шариата, но строго запретил ему вступать в борьбу с русскими, а стараться только об искоренении в буйных дагестанцах закоренелых привычек и пороков и наставить их на путь истинный» [16, с. 18]. Воинственность Газимухаммада раздражала Джамалуддина Казикумхского. Он пишет: «Было много ученых людей, которые тоже хорошо знали о необходимости газавата, однако они ничего не предпринимали, считая это дело невозможным: сам Коран воспрещает вести войну против неприятеля сильнейшего. Если найдутся такие люди в настоящее время, пусть они и ведут газават, но ему (Гази-Мухаммаду), как последователю и проповеднику тариката, это неприлично» [11, с. 149]. Эти разногласия разделили партию тарикатистов на две части: одна поддерживала Газимухаммада, а другая, большая часть, считала, что мюрид обязан подчиниться внутренней дисциплине своего ордена и во всем слушаться своего шейха, даже если он с ним не согласен. «Джамалуддин исповедовал чистый тарикат, чуждый политической подоплеке, направленный на возвышение духа и учивший пониманию божественных откровений» [10, с. 45]. Не призывая к газавату против русских, он сохранял суфизм в строгих догматических рамках. По своим политическим взглядам шейх резко расходился с имамом Газимухаммадом, потому что «не соглашался с последним в его действиях против русских и в возмущении дагестанского населения», тем не менее он пользовался громадной популярностью среди населения, принимал активное участие в идеологической и политической жизни Дагестана.

Абдурахман-Хаджи Согратлинский (1792–1882) – третий шейх

накшбандийского тариката в Дагестане. О нем упоминает ал-Багини в своем сочинении «Табакат ал-Хаваджиган»: «Полный хранитель, проницательный, разумный советчик Абу Мухаммад Хаджи Абд ар-Рахман Эфенди был ученым, знаменем учёных-правоведов, господином достойных, громом рабам божиим, советчиком для порочных людей, врагом для упрямых, красноречивым в разговоре, проповедником Дагестана» [4]. Абдурахман-Хаджи родился в 1792 г. в селении Согратль. «Селение Согратль – родник учёных, благочестивых, поклоняющихся, смельчаков, ювелиров, потомственных кузнецов. В Дагестане во всех этих делах нет селения равного ему», – так писал о нем Абдурахман из Газикумуха в «Книге воспоминаний» [2, с. 82].

Согратль являлся крупнейшим очагом арабоязычной культуры в Дагестане. Здесь был сформирован крупный учебно-научный центр с несколькими медресе, крупнейшей библиотекой, переплетной мастерской. Здесь совершенствовали свои знания выходцы из многих краев Кавказа. Прошедшие обучение получали официальное право на продолжение учебы в общемусульманском центре образования, в Каирском университете Аль-Азхар. В этом селении было несколько медресе, пользовавшихся большой популярностью в Дагестане. Среди них выделялись медресе Шапи-Гаджи (окончившего самое почетное в мусульманском мире учебное заведение Аль-Азхар в Египте), Махди-Мухаммада и Абдурахмана-Хаджи. В них обучались в среднем по 150–200 человек в год. Туда приезжали со всех концов Дагестана, главным образом для совершенствования мусульманского образования [1, с. 18].

Все три имама Дагестана – Гази Мухаммад, Гамзат-бек и Шамиль – получили духовное воспитание, в т.ч. и в согратлинском медресе. В свое время здесь учились Мухаммад Кудутлинский (1652–1717), Мухаммад Ярагский (1770/71–1838), Джамалуддин Казикумухский (1788–1869), Абусуфьян Акаев (1872–1931) и десятки других выдающихся деятелей Дагестана, Чечни и Северного Кавказа. В этой среде, пропитанной духом науки и восточной культуры, родился и воспитывался Абдурахман-Хаджи Согратлинский. Его отец – состоятельный торговец Даран Ахмед – человек, побывавший во многих торговых центрах Востока и России и знающий цену науки, расходовал чуть ли не все свое состояние на обучение своих сыновей Абдурахмана и Селим Дибира. Способные сыновья Ахмеда, особенно Абдурахман, оправдали надежды отца. Оба они стали хорошо известными алимами (учёными), популярными не только в родном селении, но и во всем Дагестане [8, с. 68].

Абдурахман-Хаджи прошел традиционные для своего времени

ступени мусульманского образования в родном селении. Основным наукам он обучался у Ибрагим Дибира из Согратля. Последующими учителями Абдурахмана-Хаджи по тарикату и наукам были такие авторитеты, как Мухаммад Ярагский, Джамалуддин Казикумухский, Исмаил Курдамирский, Хас Мухаммад Ширванский. Во время паломничества в Мекку в 1832 г. он, как и многие дагестанцы, решил совершенствовать свои знания. В Мекке он обучался у таких известных ученых, как Сайд Таха ал-Халиди ал-Багдади, Али ал-Кузбари, Абд ар-Рахман ал-Кузбари, аш-Шаркави, Мухаммед ад-Дахлави, Сайд Хусейн Джамал ал-Лайл ал-Макки и др. [8, с. 69]. Существует притча, касающаяся обучения Абдурахмана Согратлинского у Магомед-Салиха Йеменского. Он (Абдурахман Согратлинский), Дамадан Мугинский и Магомед Убринский пришли к Магомед-Салиху Йеменскому с определенной целью познать у него секрет заключительного и высшего учения ислама – сирр ул раббан (тайны Владыки, т.е. Господа) [9, с. 21].

У Абдурахмана-Хаджи в свою очередь обучались такие муршиды и алимы, как Мухаммад Ободинский, автор сочинения «Канз ад-дуар» по тарикату, Абдуллах-Хаджи Гимринский, Атанас Могохский, Султан-Кади Араканский, Мухаммад-Хаджи Кикунинский [12, с. 73], Узун-Хаджи Салтинский [8, с. 69]. Учеником Абдурахмана Согратлинского был выдающийся сподвижник и соратник Шамиля – Магомед-Амин (1818–1899), с деятельностью которого связана новая и яркая полоса в народно-освободительном движении народов Западного Кавказа против царизма в 40–50-е гг. XIX в. [15, с. 198].

Перу Абдурахмана-Хаджи принадлежат множество сочинений, наиболее известным среди которых является «Касыда», посвященная победе войск Шамиля над отрядами Воронцова в Дарго [22, с. 192]. В «Касыде» упоминаются храбрейшие наибы Шамиля – Хатын, Сухайб, Ильдар, которые погибли в сражениях при Бальгито, Дарго. Суфийский трактат «Ал-Машраб ан-Накшбандий» («Источник Накшбандий»), изданный в Темир-Хан-Шуре в 1906 г., сочинение посвящено исламу и суфийско-тарикатскому учению и предназначено мюридам, вступающим на путь накшбандийского тариката. Перевод сочинения «Ал-Машраб ан-Накшбандий», выполненный научным сотрудником ИИАЭ ДНЦ РАН А.Р. Наврузовым, приводится в книге А.М. Абдуллаева «Деятельность и воззрения шейха Абдурахмана-Хаджи и его родословная» [1, с. 200]. В Рукописном фонде ИИАЭ ДНЦ РАН имеются три копии сочинения «Хашийя ас-Сугури» или

«Хашийа Адаб ал-Бахс» («Субкомментарий к нормам поведения при дискуссии»).

Известно, что Абдурахман-Хаджи пользовался большим уважением у имама Шамиля. В переписке имам обращался к нему со словами «Аш-шамс ал-мунира» («Светящее солнце»). С Шамилем и Гази-Мухаммадом Абдурахман-Хаджи познакомился еще тогда, когда они вместе с ним изучали тарикат у первых двух тарикатских шейхов. Абдурахман-Хаджи был у Шамиля муҳтасибом – своего рода государственным инспектором аппарата имамата и советником. Шамиль поручал ему наиболее важные и сложные дела государственного и частного характера. Особенно часто приходилось ему заниматься урегулированием конфликтов между представителями власти имамата, родами и влиятельными лицами. В 1843 г. при штурме русскими Казикумуха в числе других попал в плен и Абдурахман-Хаджи. Он был заключен в тюрьму в Тбилиси. Чтобы поднять ответственность мюридов в бою, имам запрещал в те годы обменивать русских на пленных мюридов. Но в данном случае имам отступил от своих правил и обменял русских пленников на алима. После поражения движения горцев и пленения Шамиля Абдурахман-Хаджи был самым авторитетным деятелем в горном Дагестане. Абдурахман-Хаджи был популярным тарикатским шейхом.

«Во времена своей юности он отправился к Джамалуддину Каизикумхскому и принял от него иджазу (разрешение) на вступление в Накшбандийский тарикат и на наставление людей на него. После он встретился с Мухаммадом Ярагским во время пребывания его (Ярагского) в Согратле. И от него также получил иджазу на наставление в тарикат. Шейх Согратлинский глубоко изучал все науки, знал наизусть Коран. Он был богообоязненным человеком и аскетом» [16, с. 113].

Основными занятиями шейха были преподавание наук на арабском языке и духовное руководство многочисленными мюридами накшбандийского тариката. Он обучал, наставлял, направлял людей по пути шариата и тариката. Современники характеризовали его как «человека воздержанного и умеренного. Он обладал большим талантом ораторско-проповеднического искусства и порою заставлял аудиторию плакать» [8, л. 70]. Говорили, что Абдурахман-Хаджи утром заходил в мечеть и преподавал до вечерней молитвы все науки, в том числе философию и астрономию. А вечером дома принимал мюридов до поздних часов и занимался их духовным образованием [8, л. 74].

Не последнюю роль он сыграл и в политической жизни Дагестана. Об этом свидетельствует восстание горцев 1877 г., духов-

ным знаменем которого он стал. С самого начала шейх был против восстания и убеждал народ в несвоевременности выступления. Но его не послушали. Восставшие просили пожилого шейха возглавить восстание, но Абдурахман-Хаджи отказался, ссылаясь на преклонный возраст. Тогда повстанцы потребовали, чтобы сын Абдурахмана-Хаджи – Гаджи-Магомед возглавил восстание, которое впоследствии было жестоко подавлено. Его руководители во главе с сыном Абдурахмана-Хаджи были казнены. Князь Меликов, руководивший русскими войсками, собирался подвергнуть наказанию и Абдурахмана-Хаджи, который был настолько стар, что не мог ходить самостоятельно. Поэтому его принесли к князю на носилках. Меликов обвинил шейха в том, что он поднял бунт и приказал арестовать и отправить его в Гуниб, а оттуда на арбе он был перевезён в Темир-Хан-Шуру. С просьбой простить шейха к Меликову обратилась мать его переводчика Абдулкадыра Даитбекова из с. Нижнее Казанище. Переводчики считались уважаемыми людьми, к мнению которых прислушивались, и поэтому князь удовлетворил просьбу матери Абдулкадыра, и шейха отправили к ней, в Нижнее Казанище, где он и оставался до смерти, т.е. до 1881/82 г. [14, с. 154].

Все три личности, описанные в статье, – Мухаммад-Эфенди Ярагский, Джамалуддин Казикумухский и Абдурахман-Хаджи Согратлинский – являлись почитаемыми суфийскими шейхами, яркими политическими деятелями и известными учеными не только в Дагестане, но и за его пределами.

Список источников и литературы

1. Абдуллаев М.А. Деятельность и воззрения шейха Абдурахмана-Хаджи и его родословная. – Махачкала: Юпитер, 1998. – 288 с.
2. Абдурахман из Газикумуха. Книга воспоминаний / пер. с араб. М.-С. Саидова; ред. перевода, подготовка факсимильного издания, comment., указатели А.Р. Шихсаидова, Х.А. Омарова. – Махачкала: Дагестанское книжное издательство, 1997. – 315 с.
3. Агаев А.Г. Магомед Ярагский. Мусульманский философ. Духовный вождь дагестанского освободительного движения XIX века. – Махачкала: Издательско-полиграфический центр ДГУ, 1996. – 212 с.
4. Ал-Багини. Табакат ал-Хаваджиган. – Дамаск: Даруль Нуьман лиль-Улюм, 1996. – 234 с. (пер. с араб. языка автора настоящей статьи).

5. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. – Т. 3. – М.: Наука, 1956. – 524 с.
6. Боденштедт Ф. Народы Кавказа и их освободительные войны против русских. – Махачкала: Дагкнигоиздат, 1996. – 39 с.
7. Волконский Н.А. Война на Восточном Кавказе с 1824 по 1834 гг. в связи с мюридизмом // Кавказский сборник. – 1886. – Т. 10. – 230 с.
8. Гайдарбеков М. Антология дагестанской поэзии на арабском языке. – Махачкала: Дагучпедгиз, 1965. – 160 с.
9. Гусейнов Г.К. Магомед-Убри. Дагестан: время судьбы. – Махачкала: Дагест. кн. издательство, 1992. – 198 с.
10. Дегоев В.В. Имам Шамиль: пророк, правитель, воин. – М.: Русская панорама, 2000. – 374 с.
11. Дневник Руновского за июль 1861 г. // Акты Кавказской археографической комиссии. – 1904. – Т. V. – Вып. 1. – 278 с.
12. Ибрагимова З.Б. Мухаммад-Хаджи и Шарапуддин Кикунинские – шейхи братства Накшбандийа (биографический очерк) // Научное обозрение. – 2004. – № 3. – С.71–74.
13. Кемпер М. К вопросу о суфийской основе джихада в Дагестане // Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Центральной Азии и на Кавказе. – М.: Восточная литература, 2003. – 284 с.
14. Магдиев С.Я. «Правила достодолжных приличий» шейха Джамалуддина Казикумухского // Материалы региональной научно-практической конференции «Молодежь и наука Дагестана» (24–25 сентября 2002 г.). – Махачкала: Дагестанский государственный университет, 2002. – С. 35–40.
15. Магомеддадаев А.М. Магомед-Амин – наиб Шамиля в стране адыгов // Информационно-аналитический вестник. – 2002. – Вып. 5. – С. 45–56.
16. Назир из Дургели. Нуздат ал-Азхан фи тараджим уламаи Дагистан // Рук. фонд ИИАЭ ДНЦ РАН. Фонд Магомедсаида Саидова. № 95. (пер. с арабского языка автора настоящей статьи).
17. Покровский Н.И. Кавказские войны и имамат Шамиля. – М.: РОССПЭН, 2000. – 511 с.
18. Потто В. Кавказская война. – Т. V. – Вып. 1. – Тифлис, 1889. – 672 с.
19. Рамазанов Х.Х., Рамазанов А.Х. Мухаммад Ярагский – идейный вождь освободительной борьбы народов Кавказа. – Махачкала: ИПЦ ДГУ, 1996. – 198 с.
20. Ханбабаев К.М. Мюридизм в Дагестане в XIX – начале XX вв. // Ислам в Дагестане. Сборник научных статей. – Махачкала:

ИПЦ ДГУ, 1994. – С. 65–76.

21. Хашаев Х.-М. Движущие силы мюридизма в Дагестане. – Махачкала: б.и., 1956. – 206 с.

22. Хроника Мухаммада Тахира ал-Карахи о дагестанских войнах в период Шамиля / пер. с араб. А.М. Барабанова. – М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – 183 с.

Мищучков А.А.
A.A. Mishuchkov

РОЛЬ ВОСКРЕСНЫХ ШКОЛ И ЛЕТНИХ ЛАГЕРЕЙ ПРИ МЕЧЕТЕЯХ В ДУХОВНОМ ВОСПИТАНИИ МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ ОРЕНБУРЖЬЯ¹

THE ROLE OF MOSQUE SUNDAY SCHOOLS AND SUMMER CAMPS IN YOUTH SPIRITUAL EDUCATION OF THE ORENBURG REGION

Аннотация: В данной статье рассматривается роль примечетских воскресных школ в духовно-нравственном воспитании молодого поколения мусульман. Создание таких воскресных школ при мечетях актуально для многонациональной мусульманской общины Оренбургского края как фактор укрепления традиций ислама, противостояния негативным социальным явлениям, религиозному радикализму. На основе выступлений А. Шарипова, председателя Регионального Духовного управления мусульман Оренбургской области, показана религиозно-педагогическая позиция данной мусульманской организации по воспитанию молодого поколения.

Ключевые слова: просвещение, воспитание, исламское образование, мусульмане, Оренбуржье, мечеть, примечетские курсы, летние лагеря.

Abstract: The article discusses the role of mosque-based Sunday schools in spiritual and moral upbringing of the young Muslim generation. The establishment of such mosque-based Sunday schools is very important for the multiethnic Muslim community of the Orenburg region as a factor which helps strengthen the Islamic traditions, counteracting negative social phenomena and religious radicalism. Using the public statements made by A. Sharipov, Chairman of the Regional Spiritual Muslim Administration of the Orenburg Oblast, it shows religious and pedagogical principles for upbringing the young generation.

Keywords: education, upbringing, Islamic education, Muslims, Orenburg region, mosque-based courses, summer camps.

В Оренбургской области проживают более трехсот сорока тысяч мусульман, более двух десятков различных национальностей, что составляет 16,8 % населения области [1, с. 4]. Самые крупные народы – татары (152 тыс.), казахи (120 тыс.), башкиры (47 тыс.), азербайджанцы (7,5 тыс.), узбеки (5 тыс.), таджики (4 тыс.), турки (1 тыс.), чеченцы (1 тыс.) и многие другие. Такой полигэтничный характер Оренбургского края, в котором соседствует более 120 национальностей, обуславливает и специфику мусульманского образования при мечетях. На начало 2017 г. в области насчитываются

¹ Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ и Правительством Оренбургской области научного проекта № 17-11-56002 а(р).

15 мухтасибатов, 152 мечети, 13 молельных домов, 100 местных мусульманских религиозных организаций (ММРО) и 61 религиозная группа. В 60 мечетях ведутся примечетские курсы по изучению Корана и арабского языка, в которых преподают 79 преподавателей.

Руководством Регионального Духовного Управления мусульман Оренбургской области (ДУМОО) проводится масштабная работа по развитию мусульманского начального образования, переводу всех религиозных школ на единые стандарты обучения, высокую научно-методическую основу, повышению квалификации преподавательского состава. Начиная с 2015 г. ежегодно проводятся курсы повышения квалификации для педагогов примечетских воскресных школ. Так, 28 сентября 2015 г. на базе медресе «Хусаиния» председатель ДУМОО А.А. Шарипов провёл педагогическое совещание для преподавателей воскресных курсов всех мечетей г. Оренбурга, где призвал строить процесс обучения на основе традиционных ценностей ислама и уделять особое внимание вопросам религиозной безопасности от радикальных и деструктивных течений. С 9 по 12 ноября 2015 г. на базе медресе «Хусаиния» были развернуты консультационные курсы для педагогов воскресных школ с целью перевода их на единую программу с последующей аттестацией. В ноябре 2017 г. курсы повышения квалификации преподавателей воскресных школ собрали около 50 педагогов, которые были аттестованы педагогической комиссией.

3 апреля 2017 г. прошло заседание совета при губернаторе Оренбургской области по вопросу о роли религиозных институтов в патриотическом воспитании молодежи. Из слов А.А. Шарипова, председателя ДУМОО: «Сегодняшний день показывает необходимость формирования духовно-нравственного просвещения и воспитания подрастающего поколения. Успешность реализации данного процесса заключается в тесном взаимодействии органов власти и религиозных организаций. Ибо только высокая нравственность и духовность позволят в дальнейшем взрастить нам достойных граждан нашего родного государства – хороших и справедливых людей. Молодежь – будущее нашего общества. Духовное управление мусульман особый упор делает на нравственное, патриотическое воспитание молодежи. Не каждый регион может похвастаться своим религиозным учебным заведением традиционного ислама, которое является кузницей кадров с 25-летней историей. Медресе «Хусаиния» играет немаловажную роль в противостоянии и профилактике распространения идей

радикализма и терроризма. С 2015 г., началом работы нового, обновленного состава ДУМОО, приоритетной стала организация духовного просвещения молодежи, где исламские доктрины связываются с реалиями сегодняшнего дня. Ведется постоянная работа в воинских частях Оренбургского гарнизона. Стало добром традицией приглашать в мечеть военнослужащих на религиозные и государственные праздники. Причем, с обязательным условием: половина приглашенных – солдаты-мусульмане, другая половина – представители других конфессий. Особым вниманием духовного управления пользуются воины-инвалиды, находящиеся на излечении в госпиталях. Детские дома и интернаты, приюты для престарелых, паллиативный центр и больницы, индивидуальная, точечная помощь нуждающимся людям, оказавшимся в трудном положении, – все это работа нашей социальной службы. Два года подряд Духовным управлением во время каникул проводятся курсы для детей в новом ракурсе. Конечно, как и положено, мы организовали для них занятия по Корану, основам веры, мусульманской этики и нравственности. Чтобы научить основам безопасности жизни и привить чувство ответственности за свою жизнь и жизнь других, приглашали сотрудника ГИБДД; чтобы привить любовь к культуре, чтению и искусству и чтобы развить их интеллектуально – не раз посещали театр, краеведческий музей, библиотеку; для укрепления дружеских отношений с представителями всех национальностей – походы в «Национальную деревню» г. Оренбурга. А чтобы привить любовь к Родине и желание служить на ее защите – воспитатели водили детей в военные части, на военный аэродром, в дом-музей Ю.А. Гагарина, парк «Салют, Победа!», музей участников боевых действий. Следуя политике нашего президента РФ В.В. Путина с целью укрепления традиционных духовно-нравственных устоев и ознакомления с культурой наших народов, предлагаю ежегодно проводить «День открытых дверей» в культовых зданиях Оренбуржья. Подобное мероприятие поможет преодолеть стереотипы и ознакомить жителей региона с этноконфессиональным многообразием Оренбуржья. Только общими усилиями и действительно настоящей активной работой в сфере духовного просвещения мы добьемся результатов, которые сможем оставить последующим поколениям» [2, с. 6]. Такая деятельная позиция ДУМОО в повышении роли религиозного духовно-нравственного и гражданско-патриотического воспитания молодого поколения приносит свои ожидаемые плоды. За последние три года в два раза выросло количество примечетских курсов для детей, построено несколько новых мечетей.

Губернатор Оренбургской области Ю.А. Берг при открытии мечети в поселке Караванном 14.09.2016 г. отметил высокую образовательную роль мечетей: «Наша область – пример мира, добрососедства и сотрудничества представителей разных конфессий и народов. Мусульмане Оренбуржья активно участвуют в общественной жизни, ведут просветительскую деятельность, продолжают традиции благотворительности и меценатства, уделяют большое внимание укреплению общечеловеческих ценностей, поддержанию межрелигиозного и межнационального согласия. Я благодарю всех, кто вложил свой труд, свое сердце, для того, чтобы Божий храм был. Это была поистине народнаястройка, независимо от вероисповедания помогали все. Уверен, мечеть станет важным духовным центром поселка, источником просвещения, распространения и укрепления идей гуманизма, истинных духовных ценностей ислама». Альфит-хазрат Шарипов, обращаясь к собравшимся на этом празднике, сказал: «Пусть эта мечеть своей деятельностью вносит вклад в духовное просвещение общества, нравственное и патриотическое воспитание подрастающего поколения. Пусть она хранит и передает последующим поколениям истинные традиции нашей религии, несет в себе мир и добро» [7, с. 4].

Важным условием эффективности религиозного воспитания детей является единство семейного воспитания и мусульманского образования при мечетях, а также на базе культурных учреждений. Так, в Оренбургском государственном татарском драматическом театре им. М. Файзи для детей и юношества прошел большой концерт «Мавлид ан-Наби – 2015», в котором приняли участие гости из Республики Татарстан – молодой исполнитель мунаджатов Ильяс Халиков и финалистка телепроекта «Голос. Дети» Саида Мухаметзянова.

Одним из примеров общего мероприятия для родителей, детей и педагогов стало 21 июня 2017 г. в Центральной Соборной мечети Оренбурга проведение праздника Ночи Предопределения «Ляйлят аль-Кадр». Состоялся конкурс среди детей на лучшее чтение Корана и конкурса на лучшее сочинение на тему: «На кого я хочу быть похож». Лучшие чтецы были отмечены призами, все участники получили памятные подарки от Духовного управления мусульман. После всех конкурсов состоялось коллективное разговение, вместе была прочитана вечерняя молитва, а после состоялся праздничный iftar, на котором присутствовало более пятисот человек [3, с. 4].

В течение всего учебного года при мечетях Духовного управления мусульман Оренбургской области проходят воскресные

курсы для детей по основам ислама и арабскому языку. Летом и зимой во время каникул также организуются краткосрочные курсы дневного пребывания детей, которые в особой форме позволяют совместить учебные занятия с мероприятиями досуга и оздоровления детей.

Так, в дни школьных каникул при мечети поселка Тюльган состоялось обучение основам ислама для мальчиков школьного возраста. На новогодних каникулах ребята днём приходили в молельное помещение поселка Тюльган и с интересом изучали основы ислама: пять столпов религии, столпы Имана, чтение намаза, произнесение Азана, короткие суры из Корана и некоторые до'а (обращения к Аллаху). Каждый день в молебном помещении для ребят организовывали уроки, чаепития со сладостями и подвижные игры на переменах. В воскресенье, 8 января 2017 г., на закрытие детских курсов пришли родители – послушать, чему научились их дети. Валиулла-хазрат Муртазин подарил ребятам подарки и пожелал всем здоровья и милости Аллаха в новом году. Каникулы у ребят получились познавательными [4, с. 5]. Следующая встреча детей состоялась летом, во время каникул.

С октября по май в воскресных школах при мечетях области ежегодно проходят встречи с детьми по основам ислама, которые ведут педагоги и имам-хатыбы мечетей. В Оренбургской Центральной Соборной мечети 26 апреля состоялся последний в этом учебном году урок в воскресной школе, который провел её директор А. Шарипов. Он обратился к воспитанницам в связи с успешным окончанием учебного процесса со следующими словами: «Всем известно, какую роль в воспитании подрастающего поколения играет женщина. От того, как она будет образована, в том числе и религиозно, зависит, каким вырастет ее сын, дочь, внук или внучка. Благодарю вас за то, что, не считаясь со временем, вы приходите сюда и получаете знания об исламе, это большое дело. Однако без уроков нравственности, уроков добродетели сформировать высокую духовность невозможно. Поэтому призываю вас к добру и любви, миру и дружбе. Лишь своим личным примером мы сможем достичь желаемого: дать обществу такого человека, который никому не причинит зла и будет совершать только благодеяния. Стремитесь к этому, не останавливаясь на достигнутом, поступайте в медресе, университеты и помните: учиться, от колыбели до последнего вздоха – это Сунна нашего Пророка. Лишь познания ислама могут привести нас к истинному пониманию нашего предназначения на этой бренной земле: о том, что в этот мир мы приходим лишь для подготовки к вечной

жизни». С такими добрыми словами выпускники примечетских школ выходят во взрослую жизнь, и нравственные ориентиры ислама помогают принять им правильные жизненные решения.

Старейшей в Оренбуржье детской летней образовательной площадкой является мусульманский детский лагерь «Нур» («Свет») при мечети в поселке Татарская Каргала Сакмарского района. С 1998 г. на базе летнего лагеря более 140 детей ежегодно получают первоначальные знания об исламе, отдыхают, участвуют в спортивных играх, конкурсах, экскурсиях. Так, с 12 по 21 августа 2014 г. действовал областной мусульманский лагерь на 100 человек: для 65 девочек – в культурно-образовательном центре «Нур» и для 35 мальчиков – на базе мечети «Ас Салям». Дети постигали основы арабского языка, мусульманское богословие (акиду), этику (ахляк), историю пророков и жизнеописание Мухаммада, читали Коран, заучивали молитвы (дуа), занимались рукоделием, участвовали в конкурсах, спортивных играх, театральной постановке, совершили экскурсии в Оренбург [5, с. 2].

В Оренбургской Центральной Соборной мечети с 17 по 29 июля 2017 г. прошли учебные курсы по основам ислама и духовно-нравственному воспитанию детей и подростков от 5 до 15 лет. Прошли обучение 66 детей, которые участвовали в экскурсиях по г. Оренбургу, в спартакиаде, в мастер-классах по арабской графике, меҳенди, мусульманскому питанию. Перед открытием курсов перед ребятами и родителями выступил председатель РДУМОО Альфит-хазрат Шарипов со словами: «Послушный ребенок – это тот, кто с первого раза слушается маму и папу, не доставляет им огорчения и не заставляет волноваться ни по каким поводам. Ведь «довольство родителей в довольстве Всевышнего, а довольство Всевышнего в довольстве родителей», говорится в изречении пророка Мухаммада. Поэтому ребенок всегда должен помнить это, даже если он уже стал взрослым, что необходимо совершать только то, что будет радовать маму и папу. На родителях лежит большая ответственность за дитя, за его правильное воспитание. Если мы с малых лет научим свое чадо уважительно и почтительно относиться к родителям, научим его послушанию и тому, что все дела необходимо делать только с благословения родителей, тогда ни один ребенок не попадет больше ни в ИГИЛ (запрещенное в РФ), ни в другие запрещенные группировки. Ведь ни один родитель не даст своего благословения на то, чтобы его дитя, которое он растил и лелеял, пылинки с него сдувал, отправилось воевать за идеи, которые чужды и нашей религии и всему человечеству. Поэтому в изречении пророка Мухаммада сказано: «Лучшее

наследство, которое оставит родитель после себя – это благое воспитание ребенка». Ибо благие дети приносят только пользу и отцу-матери и всему обществу» [3, с. 4].

20 июля дети из летнего лагеря побывали с экскурсией в воинской части № 33860. На учебном полигоне ребята смогли пройти полосу препятствий, посидеть в окопах, подтянуться и отжаться на спортивных снарядах. Военные рассказали детям о жизни и быте солдат, какой у них распорядок дня, показали военные экспонаты. При закрытии курсов каждому из них было вручено благодарственное письмо от председателя РДУМОО Альфит-хазрат Шарипова. Ребята исполняли нашид (богословские песнопения) и суры на японском и французском языках, показали две сценки с поучительными сюжетами. Их слушали наставники, родители и гости праздника. Это был настоящий праздник духовного общения детей и взрослых, сохраняющий и продолжающий традиции исламской культуры [6, с. 1]. Красоту и духовную глубину ислама детям показали воспитатели во главе с руководителем курсов Ахмад-хазратом Андреевым.

С 2012 г. в мечети Медногорска под руководством имам-мухтасиба Хасан-хазрат Хасанова ежегодно организуется детский летний лагерь для юных мусульман. В 2017 г. педагоги лагеря разработали специальную программу по интерактивному взаимодействию с детьми, где теоретические занятия чередовались со спортивными играми и другими культурными мероприятиями. Воспитатели в доступной форме рассказывали детям об исламском вероучении, об основах Корана, а также о естествознании. За десять дней пребывания в лагере ребята выучили четыре суры Корана, «Аят аль-Курси», молитвы первой необходимости, познакомились с мусульманской этикой, изучали историю пророков и жизнь пророка Мухаммада. Они научились совершать тахарат – ритуальное омовение. В процессе обучения детям прививалась в первую очередь любовь к Богу через познание знамений. Особое внимание на уроках нравственности («ахляк») уделялось формированию у детей знаний о морально-правовой системе ислама, благонравию согласно аятам Корана и хадисам пророка Мухаммада. Особо следует отметить таких талантливых педагогов, как мугалиму Кильдибаеву Лялю (предметы «История пророков» и «Ахляк») и Сарию-мугалиму Бикбову («Коран»). В летнем лагере придавалось значение всестороннему развитию детей, они участвовали в походах на природу, в спортивных мероприятиях (настольный теннис, волейбол, футбол, эстафеты), в интеллектуальных викторинах [6, с. 2]. Главным воспитательным результатом

было понимание детьми высокого нравственного величия ислама. Ислам – это мир и ответственность за свои поступки перед Все-вышним Творцом и всеми окружающими тебя людьми, к какой бы вере и убеждениям они ни относились. Искренне верующий мусульманин всегда проявит жалость к нуждающемуся, терпение в трудные времена и будет глубоко почитать своих родителей. Он лишь стремится получить довольство своего Господа, боясь его и уповая на него.

Летние курсы в 2017 г. по исламской культуре проходили: в мечети села Сарманай Шарлыкского района с 9 по 23 июля; в мечети поселка Полевой Домбаровского района с 16 по 22 июля выпускницей медресе «Хусаиния» Аминой-абыстай Мукановой; в мечети села Новомусино Шарлыкского района в начале июля под руководством имам-хатыба Фарит-хазрат Зарыпова и педагога Венеры-абыстай Теркуловой [3, с. 2]; в мечети села Плещаново с 17 по 30 июля под руководством имам-хатыба Габдракип-хазрата Райманова. В мечети села Плещаново при изучении основ ислама дополнительно к арабскому языку юные мусульмане и мусульманки (25 детей) изучали и алфавит башкирского языка. Это позволило детям еще раз прикоснуться к сокровищнице религиозной и национальной культуры.

С 6 по 20 июля прошел лагерь дневного пребывания детей при мечети «Рамазан» г. Оренбурга, в котором приняли участие более 50 учащихся. Они познали правила благого поведения в обществе и почтительного, уважительного отношения к родителям, к старшим, к соседям и ко всем окружающим, научились читать короткие суры и совершать молитву. На заключительном празднике к ребятам обратился председатель РДУМОО Альфит-хазрат Шарипов со следующими словами: «Слушайтесь своих родителей с первого раза, не доставляйте им огорчения. Будьте для них только радостью, чтобы они были довольны вами. Папа и мама никогда не пожелают своему сыну или дочке плохого. Они все делают ради вашего блага, вот и вы старайтесь приносить только положительные плоды от своей жизни, своего поведения для них. Не забывайте и о хорошем отношении к окружающим. Мы должны жить в мире и согласии со всеми людьми. Дети, даже взрослые, обязаны слушать своих родителей с первого раза, говорить с отцом и матерью вполголоса». Обращаясь к родителям: «Детей нужно начинать воспитывать пока те ещё не родились. Каким образом? Начинать с себя. Говорят: «Маленькие дети – маленькие проблемы, взрослые дети – большие проблемы». Совершенно неверно смотреть на своих детей как на проблему. Ребёнок – это

подарок Божий. И его нужно любить, относиться как к личности. Одеть, обуть, купить что-то – это, конечно, важно. Но куда важнее не упустить момент воспитания. Когда люди говорят, что у них непослушный ребёнок, тем самым они сами себе ставят «двойку». Это только их вина, что ребёнок вырос таким. Говорят, что хороший ребёнок продлевает жизнь своих родителей. А родители до конца жизни молятся за своих детей. Считается, что Бог принимает молитвы в первую очередь обиженных людей, путешественников и родителей, молящихся за своих детей. В изречении пророка сказано, что рай находится под ногами ваших матерей». От всего Духовного управления мусульман Оренбургской области А. Шарипов выразил благодарность за активную многолетнюю работу с детьми имам-хатыбу мечети «Рамазан» Фаруху-хазрату Зиннатуллину, показавшему высокий пример воспитания в детях любви к родителям, к близким, к родной земле, воспитывающему подрастающее поколение на традиционных ценностях, которые принесут в будущем пользу людям, обществу и Родине.

20 октября 2017 г. председатель Регионального духовного управления мусульман Альфит-хазрат Шарипов принял участие в работе X Международной научно-практической конференции «Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века» в г. Уфе с докладом на тему «Религиозное образование молодежи – залог спокойного будущего нашей страны», в котором сообщал: «Реалии настоящего времени и опыт прошедших советских десятилетий атеизма показывают, что без духовности невозможно воспитание высоконравственной личности. И сейчас как никогда необходимо заниматься духовно-нравственным просвещением и воспитанием подрастающего поколения, чтобы вырастить добродорядочных, честных, хороших и справедливых людей – достойных граждан нашего государства, придерживающихся традиционных семейных и духовных ценностей. Современная молодежь – это, во-первых, наш потенциал, от гражданской позиции, духовно-нравственных, ценностных установок и социальной ответственности которых зависит будущее России, ее устойчивое развитие и процветание. От нынешнего подрастающего поколения зависит будущая национальная безопасность нашей страны.

Мы видим, что во всех арабских или оранжевых революциях используется молодежь от 15 до 40 лет, которую взращивали на радикальных идеях с малых лет. Пользуясь тем, что у этой молодежи нет крепкой духовной основы, нет религиозных знаний, нет жизненного опыта, нет знаний, а только юношеский максимализм и безответственность, ее используют как пушечное мясо, как

массовку. То, что происходит в этих странах, нас настораживает, и мы должны учиться на чужих ошибках, чтобы не потерять нашу государственность.

В разные времена при разных правительствах принимались, принимаются и будут приниматься государственные законы для регулирования порядка в стране. Но Божий закон Всевышнего Творца миров, который лежит в основе всех традиционных религий (не убей, не укради, уважение и почтительное отношение к старшим и родителям, любовь к Родине, семейные, а также другие нравственные ценности) будет неизменным до конца Судного дня. Наши деды и прадеды одержали победу в Великой Отечественной войне, потому что были воспитаны религиозными родителями, которые привили им настоящую любовь к Отчизне, к своему народу. Это тот самый патриотизм, о котором мы сейчас так много говорим. Ведь «Любовь к Родине – это часть веры». Мне посчастливилось быть участником открытия в 2016 г. в с. Казанка Шарлыкского района Оренбургской области музейно-культурного комплекса им. П.В. Нектова.

Это поистине великий человек, который вернулся с войны без обеих ног, но не пал духом, а наоборот, добился таких результатов, которых здоровый человек не достигал – он стал героем социалистического труда. По сути, Нектов повторил подвиг летчика Алексея Маресьева, но в мирной жизни. Это благодаря тому, что в нем была сильна тяга к жизни, был крепкий духовный стержень. Если воспитывать ребенка на таких высоких примерах и служению Богу и людям с малых лет, то мы сможем и в будущем увидеть поколение детей богобоязненных, ответственных, нравственных, стремящихся совершать только благо.

В школе мы изучаем предметы, явления, их свойства. Например, как образуются дождевые облака, круговорот воды в природе, виды и сорта растений, животный мир. А вот Кто создал все это великолепие – забываем сказать. А ведь на самом деле религия и наука – это как два весла одной лодки. Они никак не противоречат друг другу. Тяга к вере, потребность в ней заложена в человеке с рождения. И ученые доказали, что в головном мозге есть часть, которая отвечает за веру. И если ее вовремя не заполнить, то ее заполнят тяга к алкоголю, наркотикам, азартным играм. Свидетелями чего мы и являемся. То есть от того, какие убеждения мы вложим в человека, зависит его дальнейшая судьба. Пойдет ли он по пути добра или зла. К сожалению, из-за отсутствия духовности среди подрастающего поколения стали распространяться суициды. Частыми стали стрессы, и как следствие различные за-

болевания: болезни нервов, сердца, диабет среди детей. К 2030 г. медики дают прогнозы, что самой распространенной болезнью будет депрессия. Все это исходит от того, что в человеке нет крепкой духовной основы и вера слаба. Ибо крепкая вера позволяет человеку воспринимать и переносить все жизненные трудности более спокойно. Верующий человек знает, что все хорошее и плохое – от Бога.

И наша общая задача – воспитывать подрастающее поколение с верой, чтобы оно выросло духовно сильным. Ведь это граждане, которые в будущем будут жить и созидать, и в чьих руках на попечении мы останемся в старости. Также необходимо учить детей, чтобы они познавали не только свою религию, но и религию тех, кто живет рядом. Ибо мы живем в многоконфессиональной и многонациональной стране. Слава Всевышнему, у нас никогда не было войн и конфликтов на религиозной почве. И тот опыт веков, доставшийся нам от предков, мы должны передать своим потомкам. Научить жить в мире, согласии, добрососедстве и почтении, в дружбе и любви. Только вместе, идя рядом и стараясь каждый на своей стезе, мы сможем достичь больших результатов и воспитать высоконравственных, верующих людей, искренне любящих свою Родину и приносящих ей пользу» [8].

Выступая в 2016 г. на этой же конференции, он отмечал: «Религиозное образование в настоящее время – это вопрос национальной безопасности нашего государства. От того кто, как и чему будут учить будущих имамов зависит спокойствие и стабильность в стране. И история показывает, что наша страна всегда была уникальной. В том числе и в плане мусульманского образования. Мы не можем применять полностью зарубежную систему исламского образования у себя. Поскольку необходимо учитывать наши российские традиции, культуру и менталитет. Одним словом, сохранив неизменные религиозные догмы, надо стремиться адаптировать мусульманские социальные институты к изменившимся условиям современного общества с целью преодоления внутриконфессиональной замкнутости, успешного встраивания в новые социально-экономические отношения и обеспечения комплексного развития уммы на благо стабильности и процветания нашей Отчизны» [8, с. 157–158].

Таким образом, развивая отечественные традиции мусульманской педагогики, начальное образование при мечетях может решить одну из основных своих образовательных задач: привести детей к адекватному освоению мусульманской культуры (основ Корана и арабского языка) на нравственном примере выдающихся

мусульманских деятелей Оренбургского края; сформировать культуру межнационального общения, единства мусульманской общины на высоких нормах мусульманской цивилизации в XXI в.

Список источников и литературы

1. Амелин В.В., Денисов Д.Н., Моргунов К.А. Ислам в конфессиональном пространстве Оренбургского края. – Оренбург: ООО ИПК «Университет», 2014. – 304 с.
2. Мусульмане Оренбуржья. – № 5 (18). – (04.05.17).
3. Мусульмане Оренбуржья. – № 7 (20). – (12.07.2017).
4. Мусульмане Оренбуржья. – № 15 (15). – (02.02.2017).
5. 10 дней отдыха для юных мусульманок // Оренбургский минарет. – 2014. – № 8. (28 августа).
6. Мусульмане Оренбуржья. – № 9 (22). – (12.09.2017).
7. Мусульмане Оренбуржья. – № 11 (11). – (03.10. 2016).
8. Шарипов А.А. 25-летний опыт деятельности современного медресе «Хусаиния» и перспективы развития // Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 110-летию медресе «Галия» (г. Уфа, 9–10 ноября 2016 г.) – Уфа: Мир печати, 2016. – С. 154– 159.

Надыршин Т.М.
T.M. Nadyrshin

ИСЛАМ И ШКОЛА В РОССИИ: ГРАНИЦЫ СВЕТСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО

ISLAM AND SCHOOL IN RUSSIA: THE BORDERS BETWEEN SECULAR AND RELIGIOUS SPHERES

Аннотация: Рассматривая образование как инструмент трансмиссии культуры, в статье проанализировано отношение мусульманского духовенства к курсу «Основы религиозных культур и светской этики», а также дано объяснение низкой доле модуля «Основы исламской культуры» в ряде регионов России. Тем не менее, в некоторых учебных заведениях России данный модуль преподается и мы выделяем причины, которые могут повлиять на доминирование «Основ исламской культуры» в отдельной школе. Трансмиссия исламской культуры в зависимости от модуля и ряда других факторов на уроке ОРКСЭ бывает двух видов: культурологическая и миссионерская. Однако их применение сложно отследить, ввиду этого границы светского и религиозного выглядят очень размытыми.

Ключевые слова: трансмиссия культуры, ОРКСЭ, школа, ислам, образование, мусульманское духовенство.

Abstract: Considering education as an instrument for the transmission of culture, the article analyzes the attitude of the Muslim clergy to the course “Basics of religious cultures and secular ethics”, as well as explains the low percentage of the module “Foundations of Islamic Culture” in a number of regions of Russia. Nevertheless, in a number of educational institutions in Russia this module is taught and article highlights the reasons that can influence the dominance of the “Fundamentals of Islamic Culture” in a separate school. The transmission of Islamic culture, depending on the module and a number of other factors in the lesson, is of two kinds: culturological and missionary. However, their use is difficult to track because of this border of the secular and religious look very blurry.

Keywords: transmission of culture, “Basics of religious cultures and secular ethics”, school, Islam, education, Muslim clergy.

Процесс возрождения религиозной жизни в России неизбежно отражается в образовательном пространстве. Идеи о включении религии в систему образования начали обсуждаться еще в СССР, в конце 1980-х гг. Несмотря на скептицизм отдельных ученых в отношении идеи процесса секуляризации, религия в жизни общества играет заметную роль. Последние три десятилетия она увеличивает своё присутствие в сфере образования. Эта интеграция связана в первую очередь с введением предмета «Основы религиозных культур и светской этики» (далее ОРКСЭ). В данной работе рассмотрен механизм вхождения

курса ОРКСЭ в систему современного образования, отношение мусульманского духовенства к новому курсу и особенности мусульманской культурной трансмиссии в условиях введения нового предмета.

Религия имеет несколько уровней взаимодействия с образовательным пространством. В большинстве стран мира религия при огромном разнообразии подходов изучается в школе. Как отмечает Ф.Н. Козырев, «Школьное религиозное образование отличается тем, что на первый план в нем выходит общеобразовательная задача, задача общего развития личности: овладения обучающимися основами важнейших наук о природе и обществе, расширения их интеллектуального кругозора, развития мировоззрения и нравственно-эстетической культуры. В школе религиозно-образовательный блок неминуемо вступает в то или иное взаимодействие с нерелигиозными учебными предметами и, что более важно, с той системой идей и принципов (идеологией), которой руководствуется школа и которая далеко не всегда оказывается совместимой с вероисповедной системой ценностей» [5, с. 20]. Изучение взаимодействия двух этих сфер культуры отражено в широком спектре научных работ [12; 13].

Важное внимание уделялось проблеме религии в педагогике. Это связано с тем, что на протяжении многих веков религия и религиозное мировоззрение обладали монополией на воспитание детей. О непростых отношениях между религией и педагогикой размышляли такие ученые, как К.Д. Ушинский, В.В. Зеньковский. О возможности совмещения религии и педагогики говорили Г. Флоровский, И. Ильин [5, с. 2].

Исходя из существования религии в стенах школы, учеными и педагогами разрабатываются методы преподавания нового курса, а также оценивается их влияние на духовно-нравственное развитие учащихся. Вышеуказанные вопросы касаются в первую очередь педагогических аспектов введения курса.

Существует несколько ключевых вопросов, отраженных в исламоведении. Одна из главных проблем – это сосуществование верующего в Бога ученика с учебным материалом, противоречащим или не вполне согласующимся с религиозными взглядами. Достаточно подробно рассмотрены отдельные аспекты этой проблемы в работе И.В. Елистратовой [8].

В условиях секуляризованного российского общества реализация социальных норм религии может вступать в конфликт с социальными нормами доминирующего дискурса, когда основное взаимодействие происходит с людьми их же национальности, но ко-

торые являются представителями религии лишь по этническому принципу. Данная проблема касается норм одежды и взаимоотношения с противоположным полом [2, с. 8].

В статье также рассматривается взаимодействие второй по величине религии в России – ислама – со школой в условиях введения курса ОРКСЭ.

Цель учебного курса ОРКСЭ – формирование у младшего подростка мотиваций к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении культурных и религиозных традиций многонационального народа России, а также к диалогу с представителями других культур и мировоззрений [9].

Каждый вариант программы ОРКСЭ называется модулем. Это отдельный цикл со своей структурой, целями и задачами. На основании поручения главы государства было определено шесть модулей. Это модули традиционных конфессий России. Среди них «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры» «Основы иудейской культуры», «Основы буддийской культуры». Для тех учащихся, которые хотят «изучать всё многообразие российской религиозной жизни», предусмотрен модуль «Основы мировых религиозных культур». Тем, кто не имеет определённых религиозных убеждений, у кого они не сформировались, представлено право изучать «Основы светской этики».

Предмет «Основы православной культуры» преподавался в России еще в 1990-е гг. Основным проводником и инициатором курса была Русская православная церковь. В связи с тем, что в России существует несколько крупных мусульманских организаций, отношение к курсу у них было различным. Предмет ОРКСЭ был введен в качестве эксперимента с 2010 г. в 19 регионах России. В их число вошли субъекты всех федеральных округов, среди них регионы с преобладанием русского населения, а также национальные республики. Из регионов, в которых компактно проживают мусульмане, была выбрана Чеченская Республика. Таким образом, вхождение предмета в образовательное пространство продолжается на протяжении более 20 лет.

Итоги эксперимента были положительными. С 2012 г. курс преподается на всей территории Российской Федерации. Большинство родителей в стране выбирают модуль «Основы светской этики». Причины выбора данного модуля рассмотрены в отечественной литературе [5].

Многие родители опасаются навязывания детям религии в школе, поскольку сами с осторожностью, сдержанно относятся к ней. Светская этика кажется им более понятной. Кроме этого, родители не заинтересованы в том, чтобы класс разбивался

на группы, так как это нарушит сложившиеся отношения среди детей. Модуль «Основы светской этики» воспринимается как некий компромисс, который устраивает всех. Безусловно, присутствует влияние учителей на выбор родителей [5, с. 126–127].

Причины выбора модуля «Основы светской этики» учителями также вполне обоснованы:

- нейтральность модуля, которая облегчает задачу педагога;
- простота модуля с методической точки зрения;
- простота усвоения детьми модуля «Основы светской этики»;
- учителю проще выбрать один модуль, чем преподавать все;
- наличие учебников [3, с. 127–128].

Учитывая вышеупомянутые факторы, неудивительно, что модуль «Основы светской этики» получил наибольшую популярность в стране.

Выбор модуля «Основы исламской культуры» в долевом соотношении занимает низкое место. В 2015/2016 учебном году выбор модуля в России составил 3,7 % (см. Таб. 1).

Таблица 1. Регионы с выбором модуля
«Основы исламской культуры» свыше 1 %

Субъект РФ	Количество школьников, изучающих «Основы исламской культуры»	Выбор модуля «Основы исламской культуры» в %
Республика Ингушетия	6 119	99,51 %
Чеченская Республика	25 449	97,53 %
Республика Дагестан	13 618	39,02 %
Карачаево-Черкесская Республика	821	17,25 %
Астраханская область	478	4,41 %
Республика Крым	736	3,86 %
Ямало-Ненецкий автономный округ	263	3,78 %
Ханты-Мансийский автономный округ – Югра	731	3,71 %
Ульяновская область	272	2,60 %
Ставропольский край	667	2,57 %
Республика Башкортостан	1 084	2,54 %
Саратовская область	370	1,68 %
Пензенская область	188	1,68 %

Продолжение Таблицы 1. Регионы с выбором модуля
«Основы исламской культуры» свыше 1 %

Республика Марий Эл	97	1,42 %
Чувашская Республика	172	1,37 %
Республика Мордовия	81	1,21 %
Оренбургская область	215	1,03 %

В России в семи регионах доля этнических мусульман составляет более половины населения. К ним относятся Ингушетия (ок. 98 %), Чечня (ок. 96 %), Дагестан (ок. 94 %), Кабардино-Балкарья (ок. 70 %), Карачаево-Черкесия (ок. 63 %), Башкортостан (ок. 54,5 %) и Татарстан (ок. 54 %) [7].

Однако в Республике Кабардино-Балкарья только у 28 школьников родители выбрали модуль «Основы исламской культуры», а в Республике Татарстан вообще на уровне властей региона было принято решение не изучать «Основы исламской культуры».

Низкие показатели модуля «Основы исламской культуры» также связаны с неоднозначной позицией мусульманского духовенства. Мусульманские религиозные организации изначально не были заинтересованы в введении курса ОРКСЭ, однако когда стало ясно, что данная инициатива неизбежна, присоединились к ней с разной степенью вовлеченности.

Совет муфтиев России во главе с Равилем Гайнутдином предлагал ввести в школах единый для всех учащихся курс по изучению основ сразу всех мировых религиозных культур, не делая выбора между православием, исламом или каким-то другим одним вероисповеданием. «Последние социологические исследования показали, что наше общество не готово к введению уроков по основам конфессиональных культур, тем более, по основам той или иной веры. Мы считаем, для нашего многонационального государства оптимальен единый курс, знакомящий учеников с многообразием религий, которые исповедуют народы Российской Федерации», – отметил в интервью РИА Новости муфтий Равиль Гайнутдин [4].

На этапе эксперимента имам Московской мемориальной мечети на Поклонной горе, мусульманский ученый-богослов Шамиль Аляутдинов высказал следующую позицию: «Учитывая то, насколько быстро происходит движение науки, нужно поддерживать светское образование. Насильственное навязывание религии в школах, с учетом современного научного развития, никак не будет действовать благоприятно на наше молодое поколение» [15].

Верховный муфтий России Талгат Таджуддин отмечал в своем

интервью, что «сейчас в школах преподаются основы культуры и истории традиционных конфессий, и назревает вопрос о преподавании нравственности» [14].

Центральное духовное управление мусульман России также принимало участие в семинарах, посвященных вопросам преподавания предмета ОРКСЭ, и выступило инициатором создания «горячей линии» по вопросам преподавания, чтобы в случае каких-то нарушений, перегибов на местах граждане могли сообщить адресно [11].

Дамир Мухетдинов (Совет муфтиев РФ) отмечал: «Но ситуацию осени 2016 года, когда стало известно, что учебная программа готовится лишь для одной конфессии, а параллельно с этим в ряде регионов проводятся сомнительные эксперименты по однобокому претворению в жизнь предметной области ОДНКНР (Основы духовно-нравственной культуры народов России – *прим. Т.Н.*), очень многие жители России, не только мусульмане, восприняли крайне негативно. Восприняли именно как посягательство на светский характер образования, причем посягательство скрытное, кулаурное. Кулаурность, закрытый характер методической проработки курса ОРКСЭ мы с сожалением отметили для себя и после ознакомления с методическим пособием «Основы исламской культуры. Книга для учителя», изданным Московским институтом открытого образования. При его разработке не проводилось никаких консультаций с мусульманскими религиозными организациями, а в результате пособие обладает рядом серьезных изъянов» [6].

Отношение представителей мусульманских организаций к преподаванию ОРКСЭ выглядит противоречивым. Представители духовных управлений выражают определенный скепсис относительно предмета. Неоднозначное отношение мусульманского духовенства подтверждается нашими полевыми материалами, полученными в Республике Башкортостан. Здесь есть представители духовенства, которые поддерживают введение курса, готовы к сотрудничеству и взаимодействию со школой. Однако существуют населенные пункты, где духовенство не готово к интеграции ислама и школы в формах, которые предлагает курс ОРКСЭ. В этом кроется главное отличие позиций мусульманских религиозных организаций России от Московского Патриархата. Духовенство Русской православной церкви едино в своей позиции по продвижению курса и в особенности модуля «Основы православной культуры».

Мотивация родителей не выбирать религиозные модули связана с тем, что религия в жизни большей части семей не занимает

важного места. Процессы секуляризации затронули жизнь основной части населения страны. Тем не менее, иногда в некоторых школах родители выбирают конфессиоанльные модули, в частности «Основы исламской культуры». У этого существует несколько причин, на наш взгляд:

1. Конфессиональные модули часто выбирают в школах тех населенных пунктов, где компактно проживают представители одной национальности. Согласно нашим полевым исследованиям, а также данным Министерства образования Республики Башкортостан, выбор модуля «Основы исламской культуры» характерен для восточной и юго-восточной части региона в муниципальных образованиях, где компактно проживают башкиры.

2. Конфессиональные модули выбирают в школах тех населенных пунктов, где местный представитель духовенства активно участвует в общественной жизни учебного заведения. В данном случае взаимодействие духовенства со школой происходит на регулярной основе и не обязательно связано с курсом ОРКСЭ.

3. Выбор конфессиональных модулей может произойти по инициативе образовательного учреждения. В данном случае учитель или руководство школы в силу своего этноконфессионального мировоззрения заинтересован в изучении конфессионального модуля. По итогам наших полевых исследований в Республике Башкортостан чаще всего обнаруживалась обратная тенденция. Администрация школы заинтересована в изучении неконфессиональных модулей курса.

Трансмиссия исламской культуры в условиях ОРКСЭ.

Процесс трансмиссии культуры – это процесс передачи навыков, знаний, устремлений, ценностей и дискретных элементов поведения [16]. Трансмиссия культуры происходит на ОРКСЭ через двух основных субъектов образования. Транслятором выступает учитель или близкий родственник ученика.

При рассмотрении процесса трансмиссии культуры необходимо выделить два основных направления, которые различаются между собой:

1. Трансмиссия исламской культуры с применением культурологического подхода. Такой формат изучения ислама характерен преимущественно для неконфессиональных модулей курса ОРКСЭ. Ислам в рамках указанного подхода воспринимается как часть культуры мусульманских народов России. Школьникам разъясняется понятие «традиционная религия». Информация об исламе преподносится с позиций академического религиоведения. Для данного подхода характерно сравнение ислама с дру-

гими религиозными учениями. Обрядность рассматривается поверхностно. Наибольший акцент делается на таких явлениях культуры, как архитектура, этикет, одежда, праздники. Индоктринационный эффект не является целью учителя.

2. Трансмиссия исламской культуры с применением миссионерского подхода. Несмотря на декларативность культурологической формы урока, на ОРКСЭ учителями может применяться и культурологический миссионерский подход. Чаще всего применение данного подхода может происходить трансляторами культуры неосознанно. Согласно типологизации религиозного образования, которую разработал Ф.Н. Козырев, при применении первого подхода религия рассматривается на уроке как «дар», а в условиях миссионерского подхода религия воспринимается как «закон» [1]. В данных условиях можно обнаружить индоктринационный эффект, и соответственно цели и задачи урока преследуют проявление определенного религиозного поведения учащихся.

На форму трансмиссии культуры влияют различные факторы: этнический, религиозный, урбанистический и образовательная среда. Огромное значение имеет модуль преподавания. Реализация формы трансмиссии культуры – это отражение компромисса всех заинтересованных акторов: учителей, родителей, учащихся, духовенства, чиновников системы образования. Учитывая вариативность форм преподавания, границы светского и религиозного в школе ввиду введения ОРКСЭ на настоящий момент выглядят очень размытыми.

Список источников и литературы

1. Андросенко С. Религия как дар // Свято-Филаретовский православно-христианский институт. – URL: <https://sfi.ru/sfi-today/news/religiya-kak-dar.html> (дата обращения: 16.10.2017).
2. Балтанова Г.Р. Хиджаб в школе: надо ли будить спящего льва? // Высшее образование сегодня. – 2017. – № 5. – С. 56–62.
3. Воронина А.С., Забияко А.П., Заводская Е.А., Пелевина О.В. «Основы религиозных культур и светской этики» в Амурской области в контексте общерелигиозной ситуации в России и регионе // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 122–149.
4. Глава СМР предлагает ввести в школах единый курс основ религии // РИА Новости. – URL: <http://ria.ru/society/20130320/928116666.html#ixzz3mLUR44v1> (дата обращения: 16.10.2017).
5. Гуманитарное религиозное образование / сост. Козырев Ф.Н. – Санкт-Петербург: Русская христианская гуманитарная академия, 2010. – 389 с.

6. Д. Мухетдинов: в духовно-нравственном воспитании учащихся фактор соревновательности между религиями нежелателен // Мусульмане России. Официальный сайт духовного управления мусульман Российской Федерации. – URL: <http://www.dumrf.ru/upravlenie/speeches/11816> (дата обращения: 16.10.2017).

7. Двадцатка самых исламизированных регионов России // Islamtoday. All about Muslim World. – URL: http://islam-today.ru/islam_v_rossii/dvadczatka_samyx_islamizirovannyx_regionov_rossii/ (дата обращения: 16.10.2017).

8. Елистратова И.В. Учителю об эволюционизме и креационизме в школьном курсе биологии // Наука и перспективы. – 2016. – № 2. – С. 3–21.

9. Издательство «Просвещение». Об учебном курсе. Комплексный курс «Основы религиозных культур и светской этики». – URL: http://old.prosv.ru/umk/ork/info.aspx?ob_no=20402 (дата обращения: 14.01.2016).

10. Колесниченко М.Б. Социологический взгляд на ношение хиджаба // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 10-3 (48). – С. 101–106.

11. Куликова С. Новый школьный курс в Башкирии поссорил Митрополию и Минобразования РБ // Независимая уральская газета. – URL: <http://proural.info/news/4610/> (дата обращения: 16.10.2017).

12. Метлик И.В. Религия и образование в светской школе. – М.: Планета-2000, 2004. – 384 с.

13. Метлик И.В. Взаимодействие государства, семьи и церкви в духовно-нравственном воспитании учащихся российской школы. // 1612 год. – URL: <http://www.1612god.ru/mpublic/775.html> (дата обращения: 16.10.2017).

14. Муфтий Таджуддин предложил преподавать в школах нравственность // Интерфакс. – URL: <http://www.interfax.ru/russia/547829> (дата обращения: 16.10.2017).

15. Хусаинов И. Религия и школа: за и против // Общероссийское информационное агентство мусульман «Инфо-ислам». – URL: http://www.info-islam.ru/publ/stati/statji/religija_v_shkole_za_i_protiv/5-1-0-11224 (дата обращения: 16.10.2017).

16. Spindler G.D. Anthropology and Education: An Overview (1955) // Fifty years of anthropology and education, 1950–2000 / G.D. Spindler. – Mahwah, N.J: L. Erlbaum Associates, 2000. – P. 53–73.

17. Zine J. Muslim Youth in Canadian Schools: Education and the Politics of Religious Identity // Anthropology & Education Quarterly. – 2001. – 32. № 4. – С. 413–414.

**Нуруллина Р.В.
R.V. Nurullina**

СОЦИАЛЬНЫЙ АВТОРИТЕТ В ИСЛАМЕ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

SOCIAL PRESTIGE IN ISLAM UNDER CONDITIONS OF THE MODERN RUSSIAN SOCIETY

Аннотация: В статье рассматриваются следующие вопросы: привело ли религиозное возрождение в России к созданию условий для формирования нового поколения исламских ученых, способных выдавать авторитетные мнения (улама); каковы критерии, по которым должен выделяться духовный лидер, обладающий социальным авторитетом; какие современные исламские деятели могут претендовать на роль религиозного авторитета? Исследование основано на материалах опросов целевых групп мусульман в Татарстане.

Ключевые слова: ислам в России, религиозный авторитет, критерии духовного лидера, советы улемов.

Abstract: The paper deals with the following subjects: on whether the recent Islamic revival produced a new generation of Islamic scholars capable of issuing authoritative opinions. If so, which Islamic leaders can resume the position of religious authority and what criteria should be applied to their selection? This presentation uses sociological survey data based on Tatarstan.

Keywords: Islam in Russia, religious authority, criteria of a spiritual leader, councils of ulema.

Одним из религиозных институтов, традиционно обеспечивающих социальный авторитет в исламе, считается институт улемов – авторитетных священнослужителей, обладающих знанием священных текстов и способных правильно их комментировать. Улама, улемы, алимы (мн. ч. от «алим» – «знающий», «ученый») – собирательное название знатоков богословия, историко-религиозного предания и этико-правовых норм ислама, как теоретиков, так и практических деятелей в области традиционных форм образования, судопроизводства на основе шариата и исполнения обрядов [5, с. 239–240]. Их значимость в жизнедеятельности мусульманских сообществ различного уровня настолько велика, что данный феномен рассматривается многими авторами как цивилизационная особенность и один из важнейших вкладов ислама в мировую культуру. С самого начала «...именно герменевтика – умение представлять божественное знание и применять его в жизни становится приоритетным в [мусульманском] обществе» [8, с. 69].

В контексте современных социально-политических и культурных преобразований, которые переживают все без исключения мусульманские народы, в том числе в России и Евразии в целом, данное обстоятельство признается исключительно важным: «внедрение новых идей в мусульманское сознание зависит от возможностей исламских идеологов привести эти новации в соответствии с мусульманскими традициями, идеалами. Без серьезной исламской интерпретации никакие новые идеи или модели не могут быть восприняты мусульманским сознанием» [7, с. 59].

Вместе с тем отмечается, что социальный авторитет религиозных ученых в исламском мире серьезно пострадал в эпоху колониализма, когда их деятельность была ограничена: «Корень проблем, с которыми лицом к лицу столкнулись мусульмане, в потере авторитета священнослужителями и религиозными учеными и в отсутствии религиозного согласия в исламском мире в очень важный период истории» [1]. В еще большей степени это справедливо для России ввиду ее атеистического прошлого. В период активной борьбы советского государства с религией в конце 1920-х – 1930-е гг. сотни и тысячи имамов и улемов были раскулачены, сосланы, посажены в лагеря или расстреляны. «Мусульманское духовенство утратило наиболее активную и образованную часть религиозных деятелей» [6, с. 178].

Между тем, существует целый ряд теоретических и практических проблем, от решения которых зависит полноценное существование российской уммы в современных условиях, а также эффективное взаимодействие мусульманского права с законами светского государства. *«Может модернизироваться, по-моему, исламское образование, шариат, как сам шариат, так и понимание шариата – фикх. Их необходимо приспосабливать к определенному времени. Сегодня, в наших условиях, мне кажется, из чисто прагматических соображений нужно некоторые шариатские нормы делать более влиятельными, более целенаправленными, более соответствующими современному развитию общества»* (исламовед, кандидат наук, татарин, 32 года, практикующий мусульманин).

Для урегулирования сложных богословских вопросов необходимы усилия компетентных лиц, а законность их решений должны обеспечивать специальные акты (фетвы), обоснованные авторитетом издающих их улемов. К примеру, наиболее сложной, концептуальной и трудноразрешимой исследователи считают проблему легитимности существования мусульманской общины за

пределами мира ислама (Дар аль Ислам), в немусульманской стране. «Решение этой проблемы требует концептуальных новаций в исламе, что невозможно без применения иджтихада. Однако вопрос о правомерности его применения в современных условиях считается одним из спорных в исламском мире. К тому же в России этому препятствует то, что преобладающим направлением ислама здесь является суннизм, для которого характерно в целом отрицательное отношение к возрождению практики иджтихада, а также то, что среди российских мусульман отсутствуют ученые-правоведы, имеющие необходимую для осуществления такой практики богословскую квалификацию муджтахидов и признание в исламском мире» [3, с. 85].

Другая важная проблема современного общества, впрочем, тесно связанная с первой, – это проблема религиозного экстремизма. Ее решение также возможно только при участии авторитетных богословов. «*Экстремизм – это не только проблема государства, но и проблема мусульманской уммы и ее духовных лидеров. Не находятся люди, которые смогли бы все ценностные установки ислама донести до людей правильно. Наверное, у этих экстремистов, которые через ислам добиваются своих целей, большие людей, умеющих манипулировать сознанием людей, использовать их неграмотность*» (исследователь ислама, женщина, татарка, 27 лет, высшее образование). «*Образованный, грамотный мусульманин никогда не будет выходить на улицу мирных людей убивать, никогда. Поэтому этот вопрос решить можно только образованием, грамотностью и мудростью. А этого не будет, пока не будет учебных заведений специальных, грамотных ученых, которые будут авторитетны*» (имам, татарин, 50 лет, высшее образование – религиозное и светское). «*И вообще, мы сколько думали, скажем так: радикальный ислам можно уничтожить, т.е достаточно пригласить сюда авторитетных ученых, допустим, с того же египетского Аль-Азхара. И они по частям разберут вот это все радикальное, основываясь на всех доказательствах... конечно, это должно помочь, многих бы спасли тем самым... нужно преподнести для них авторитетов. Потому что они следуют за своими авторитетами*» (муэдзин, татарин, 28 лет, среднее образование).

Точка зрения о том, что интеллектуальный потенциал российской уммы еще недостаточно высок для решения сколь-нибудь сложных теоретических и практических проблем, весьма распространена. «*Я больше всего читаю зарубежные, из арабских стран ученых книги, потому что у них знания очень большие*» (мужчина,

студент светского вуза, 23 года, практикующий мусульманин). «*Нет специалистов, которые могут объяснить суть ислама. Что такое ислам невозможно понять за 2-3-5 лет. Раньше учились у шейхов по 30–40 лет. Учиться нужно всю жизнь, чтобы потом суметь что-то объяснить людям. На сегодняшний день знания, которые получают в медресе, они поверхностные*» (имам, татарин, 30 лет, высшее образование – религиозное).

Вместе с тем, существует и противоположная точка зрения, согласно которой в настоящее время у нас «уже имеется ряд улемов, чей практический опыт и теоретические знания могли бы быть использованы для вынесения правовых актов-фетв» [2]. Но кто именно может претендовать на эту роль, и какие объективные критерии позволяют выделить подлинных духовных лидеров? Центром исламоведческих исследований АН РТ при сотрудничестве с Российским исламским институтом в 2012–2016 гг. проводился анкетный опрос среди служителей мечетей регионов Поволжья из числа обучавшихся на двухнедельных курсах в Центре повышения квалификации работников религиозных организаций и преподавателей учебных заведений при Российском исламском институте (n=750). В числе прочих, респонденты отвечали на следующие открытые вопросы:

Каковы критерии, по которым должен выделяться духовный лидер, обладающий социальным авторитетом (улама)?

Существуют ли в настоящее время в Татарстане (России) условия для формирования у мусульман таких лидеров?

Укажите, пожалуйста, пять наиболее авторитетных с Вашей точки зрения мусульманских деятелей современности.

На вопрос о критериях, по которым должен выделяться духовный лидер, обладающий социальным авторитетом, затруднились ответить более половины опрошенных нами имамов (50,2 %), что само по себе свидетельствует о сложности и неоднозначности исследуемой проблемы. Респонденты, ответившие на вопрос, среди качеств, необходимых для мусульманского духовного лидера, в первую очередь выделяют: наличие религиозного образования (16,1 %), глубоких религиозных знаний (9,3 %), а также веры (*иман*), благочестия, проповедческого дара и организаторских способностей (вместе – 9,8 %). Улем, по их мнению, должен быть примером истинного мусульманина, деятельного, способного претворить свои знания в жизнь. Помимо, так сказать, «профессиональных» характеристик, не меньшее значение придается личностным качествам потенциальных лидеров (30,2 %). Пред-

ставлен широкий спектр положительных свойств личности, включающий более 30 наименований, по частоте упоминания список возглавляют нравственность, терпение, честность, порядочность, доброжелательность, общительность, духовность, мудрость. Вопрос о существовании в настоящее время в Татарстане (России) условий для формирования у мусульман духовных лидеров вызвал затруднения у 35,6 %; считают, что такие условия существуют в полной мере – 47,3 %; полагают, что условия существуют частично – 15,1 %; категорически не согласны с этим – 2 %.

В качестве наиболее авторитетных мусульманских деятелей настоящего времени в анкетах чаще всего фигурируют местные и региональные лидеры (представляющие Татарстан либо другие регионы Поволжья), гораздо реже – религиозные деятели общероссийского уровня, и практически совсем нет в списке зарубежных имен. Из последних упоминаются, например, влиятельный египетский богослов Юсуф Кардави, имам мусульманской общины Финляндии Абдрахман Кайа. Это можно рассматривать как свидетельство низкого уровня вовлеченности рядовых российских имамов в интеллектуальную жизнь мировой мусульманской уммы, что отличает их от предшественников дореволюционной эпохи. В большей степени они интересуются проблемами российских мусульман и в своей деятельности ориентируются, прежде всего, на российские религиозные авторитеты. Среди таковых российский исламский общественный деятель Гейдар Джемаль, председатель Центрального духовного управления мусульман, верховный муфтий России Талгат Таджуддин, председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин, глава Совета улемов Российской ассоциации исламского согласия, муфтий Ямalo-Ненецкого автономного округа Фарит Салман, Сопредседатель Совета муфтиев России, муфтий Саратовской области Мукаддас Бибарсов, Муфтий Духовного управления мусульман г. Москвы и председатель ДУМ Чувашской Республики Альбир Крганов, главный имам Московской соборной мечети Ильдар Аляутдинов, имам-хатыб московской Мемориальной мечети Шамиль Аляутдинов, председатель Регионального Духовного управления мусульман Самарской области Вагиз Яруллин и др. Многие из них также активно трудятся в качестве богословов и проповедников, являются авторами книг по исламскому богословию и исламоведению, блогерами и действительно считаются многими весьма влиятельными российскими религиозными деятелями. Единственная женщина в этом списке – Валерия Порохова – известный автор смыслового перевода Корана на русский язык.

Поскольку подавляющее большинство обучавшихся на курсах имамов (более 90 %) живут и работают в Татарстане, именно татарстанские лидеры наиболее широко представлены в материалах исследования. Всего в списке около трех десятков имен, среди которых имена муфтиев Республики Татарстан (Гусман Исхаков, Ильдус Файзов, Камиль Самигуллин), их заместителей, бывших и нынешних (Абдулла Адыгамов, Рустам Батров, Рустам Хайруллин, Рафик Мухаметшин). Неоднократно упоминаются также некоторые бывшие и действующие казыи во главе с главным казыем Татарстана Джалилем Фазлыевым, имамы-мухтасибы, руководители и преподаватели мусульманских учебных заведений, редакторы мусульманских газет и журналов, наиболее популярные имам-хатыбы, пользующиеся уважением среди своих коллег (см. Таб. 1). Часть из них стояла у истоков исламского возрождения в республике, как, например, Гильмулла Халиуллин, которого считают одним из самых авторитетных и самых деятельных имамов Татарстана, открывшего казанскую мечеть «Мадина», Джалиль Фазлыев – организатор одного из первых районных мухтасибатов в Татарстане, или Гусман Исхаков – первый ректор Российского исламского университета и др. В списке есть и достаточно молодые люди, и в том числе – самый молодой муфтий в истории Татарстана Камиль Самигуллин. Потенциальные алимы часто совмещают активную общественную деятельность с преподаванием в религиозных и светских вузах, при этом занимаются наукой, в том числе исламской теологией и богословием. Авторами широко известных религиозных книг и одновременно популярными проповедниками являются Джалил Фазлыев, Рамиль Юнусов, Махмуд Шарафутдин и некоторые другие. Есть несколько исламоведов, в том числе имеющих ученые степени, и наиболее титулованный среди них – Рафик Мухаметшин – доктор политических наук, профессор, действительный член Академии наук Республики Татарстан, ректор Российского исламского университета, ректор Болгарской исламской академии, заместитель муфтия.

Таблица 1. Количество упоминаний мусульманских лидеров согласно анкетному опросу среди служителей мечетей регионов Поволжья

	Имя	Должность	Коли-чество упоми-наний	%
1	Джалиль Фазлыев	Главный казый Татарстана	196	26,1
2	Камиль Самигуллин	Муфтий Татарстана	127	16,9
3	Рамиль Юнусов	Бывший имам мечети «Кул Шариф»	113	15
4	Махмуд Шарафутдин	Имам-хатыб казанской мечети «Шамиль»	60	8
5	Талгат Таджуддин	Муфтий ЦДУМ	55	7,3
6	Равиль Гайнутдин	Председатель Совета муфтиев РФ	52	6,9
7	Валиулла Якубов	Бывший заместитель муфтия РТ	48	6,4
8	Ильдус Файзов	Бывший муфтий РТ	45	6
9	Гусман Исхаков	Бывший муфтий РТ	40	5,3
10	Абдулла (Рамиль) Адгамов	Бывший заместитель муфтия РТ	35	4,7
11	Рафик Мухаметшин	Ректор РИУ, ректор Болгарской исламской академии	24	3,2
12	Юсуф Давлетшин	Имам-мухтасиб (Татарстан)	18	2,4
13	Ильдар Гаяветдин (Аляутдинов)	Главный имам Московской соборной мечети	17	2,3
14	Идрис Гаяветдин	Имам мечети Тауба, Набережные Челны	17	2,3
15	Фарид Салман	Муфтий Ямало-Ненецкого АО	12	1,6
16	Рустам Батров	Бывший заместитель муфтия РТ	10	1,3
17	Шамиль Гаяветдин (Аляутдинов)	Имам-хатыб московской Мемориальной мечети	9	1,2

Из 29 человек, которых наши респонденты выбрали в качестве авторитетных для себя, 12 были раньше либо являются в настоящее время членами Совета улемов ДУМ РТ. Совет улемов ДУМ РТ – это совещательный орган, созданный в 1994 г. с целью решения научно-богословских вопросов. Основные функции Совета улемов ДУМ РТ связаны с подготовкой богословских заключений (фетв), разъяснений традиционного положения мусульманской

религии, с деятельностью по разработке типовых проповедей и материалов проповедей для имам-хатыбов ДУМ РТ [4]. Подобные институты существуют у ряда других мусульманских организаций России (при ДУМ Чечни, Кабардино-Балкарии, Ингушетии, Дагестана, Нижегородской области, Башкирии, Центральном духовном управлении мусульман России). Их появление связано с попыткой возродить традиционные для ислама совещательные формы решения актуальных для уммы вопросов, такие как *Шура* – совет наиболее авторитетных и знающих мусульманских деятелей, ученых, богословов. Уже многие годы обсуждается вопрос о создании общероссийского совещательного органа [2].

Однако если северо-кавказские Советы улемов считаются весьма влиятельными в своих регионах, то татарстанский, по всей видимости, еще не стал достаточно авторитетным. Одни эксперты считают причиной этого недостаточную централизацию всей организационной системы ДУМ РТ. «Фактически не наложен механизм исполнения решений Совета на местах... Статус его кажется немного подвешенным» [2]. С другой стороны, существуют прямые и косвенные свидетельства того, что авторитет официальных религиозных деятелей все же не является абсолютным. В экспертных интервью неоднократно звучала прямо противоположная точка зрения. «*“Там, где-то наверху, проводят какие-то конференции, собрания, акции, а мы вот здесь простые мусульмане со своими проблемами сами по себе живем*», – говорят люди. Происходит примерно такое: чем выше занимаемый пост у религиозного деятеля, тем дальше он от народа» (имам, преподаватель в религиозном учебном заведении, татарин, 40 лет, высшее образование – религиозное и светское). «...*Муфтий должен быть авторитетным ученым, не просто ученым, а примером для мусульман, про которого... вот сказали бы: “Я хочу... я доверяю этому человеку, я ответ хочу получить от него”*. Такого нет» (имам, татарин, 50 лет, высшее образование – религиозное и светское). В свете этого также неоднозначной представляется позиция почти половины респондентов, затруднившихся ответить на соответствующие вопросы в анкете, либо отказавшихся отвечать на них.

Еще одной причиной, затрудняющей формирование подлинной духовной элиты у российских мусульман, по мнению некоторых экспертов, может стать излишняя опека со стороны органов государственной власти. Признавая необходимость сотрудничества религиозных организаций с государственными структурами для решения многих значимых для всего российского общества проблем, тем не менее в случае недостаточной гибкости они пред-

видят последствия, нежелательные для обеих сторон. «*Если так пойдет, то в религии останутся “неживые” чиновники-имамы. Потеряется связь с народом, и влиять на массы станет еще труднее. Молодежь уйдет в подполье, разойдутся по квартирам, их будут преследовать. А это, соответственно, создаст еще один виток напряженности*» (имам, преподаватель в религиозном учебном заведении, татарин, 40 лет, высшее образование – религиозное и светское).

Таким образом, в контексте современных социально-политических и культурных реалий возникает целый ряд проблем, от решения которых зависит полноценное существование российской уммы, в частности, эффективное взаимодействие мусульманского права с законами светского государства. Одним из способов решения актуальных вопросов может стать возрождение традиционного для ислама института улемов – авторитетных священнослужителей, обладающих знанием священных текстов, способных правильно их комментировать и выносить правовые акты-фетвы, легитимные с точки зрения уммы и в то же время приемлемые для российского общества в целом. В России (в частности, в Татарстане) в настоящее время существуют как благоприятные условия для формирования подобных институтов, так и факторы, сдерживающие этот процесс. В их числе эксперты отмечают недостаточно высокий интеллектуальный потенциал российской мусульманской уммы в целом, обусловленный атеистическим прошлым страны, а также недостаточную сбалансированность государственно-религиозных отношений в настоящее время.

Список источников и литературы

1. Базиан Х. Религиозные авторитеты, государство и революции // Исламский портал. – URL: <http://www.islam-portal.ru/novosti/105/4456/> (дата обращения: 23.02.2016).
3. Гараев Д. Советы улемов в России: назад в будущее? // Исламский портал. – URL: <http://www.islam-portal.ru/novosti/104/2251/> (дата обращения: 13.02.2016).
4. Гибадуллин Р.М. Возрождение ислама в России как проблема политического мировоззрения мусульман // Ислам в мультикультурном мире – 2012: Сборник материалов и тезисов 2-го Казанского международного научного форума. 29–31 октября

- 2012 г. – Казань: Арт-Лоджик, 2012. – С. 84–85.
5. Духовное управление мусульман Республики Татарстан. Официальный сайт. – URL: <http://darulifta.tatar/> (дата обращения: 9.04.2016).
6. Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: «Наука» Главная редакция восточной литературы, 1991. – 315 с.
7. Миннуллин И.Р. Мусульманские общины и власть в Мордовии в 1945–1980-е годы // Мордовский народ в составе Российской государственности: история и современность. Материалы межрегиональной научно-практической конференции / отв. ред. Т.Д. Надыкин. – Саранск: ФГБОУ ВПО «Мордовский государственный педагогический институт имени М.Е. Евсеевьева», 2011. – С. 178–182.
8. Мусхаджиев С.Х. Политико-правовая доктрина ислама: теоретический аспект // Вестник Майкопского государственного технологического университета. – 2011. – Выпуск 2. – С. 54–59.
9. Нурулла-Ходжаева Н.Т. Община в мусульманской традиции Центральной Азии // Вестник МГУКИ. – 2012. – № 4 (48) июль–август. – С. 67–71.

Сызранов А.В.
A.V. Syzranov

РОССИЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО И МУСУЛЬМАНСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ ПОВОЛЖЬЯ В КОНЦЕ ХХ – НАЧАЛЕ ХХI ВВ.

THE RUSSIAN STATE AND MUSLIM ORGANIZATIONS OF THE VOLGA REGION IN THE LATE 20th AND EARLY 21st CENTURIES

Аннотация: В статье рассматривается процесс «мусульманского возрождения» в регионах Поволжья в контексте государственной политики России по отношению к мусульманским организациям. История взаимоотношений российского государства и российского ислама и важнейшего аспекта этих взаимоотношений – государственной политики России по отношению к мусульманскому населению, анализ позитивного опыта и ошибок – одна из важнейших задач отечественной истории. Мусульманское сообщество Поволжья является наиболее многочисленным и организованным среди других «мусульманских» регионов России. Самые исламизированные регионы Поволжья – Республики Татарстан и Башкортостан – притягивают к себе большинство региональных мусульманских сообществ. Активный процесс «возрождения» ислама затронул также Астраханскую, Саратовскую и Самарскую области.

Ключевые слова: духовное управление, ислам, мусульманские организации, Поволжье, политика, Российское государство.

Abstract: In article process of ‘Muslim revival’ in regions of the Volga region in a context of a state policy of Russia in relation to the Muslim organizations is considered. History of relationship of the Russian state and the Russian Islam and the most important aspect of this relationship – a state policy of Russia in relation to the Muslim population, the analysis of positive experience and mistakes – one of the most important problems of national history. The Muslim community of the Volga region is the most numerous and organized among other "Muslim" regions of Russia. The most Islam regions of the Volga region – the Republic of Tatarstan and Bashkortostan, draw to themselves the majority of regional Muslim communities. Active process of ‘revival’ of Islam mentioned also Astrakhan, Saratov and Samara areas.

Keywords: Muslim spiritual boards, Islam, Muslims organizations, Volga region, policy, Russian state.

Изучение эволюции государственной политики России по отношению к мусульманским организациям в конце XX – начале XXI вв. имеет большое теоретическое и практическое значение в связи с так называемым «мусульманским ренессансом», когда в исламских районах страны в указанный период шло бурное возрождение исповедуемой религии. Ислам продолжает играть всё более заметную роль в общественно-

политической жизни современной России. Будучи фактором формирования общественного сознания и поведенческих стереотипов мусульманского населения, ислам оказывает существенное воздействие на ход исторических событий в нашей стране.

По мнению известного российского исламоведа А.В. Малашенко, обозначив секулярный характер государства, равенство всех религий, соблюдение прав верующих, власть в постсоветской России сделала своей приоритетной задачей в отношении ислама установление контроля над ним. На практике этот контроль означал: требование от мусульман лояльности государству; подотчетность мусульманского духовенства; надзор за деятельностью всех религиозных и религиозно-политических организаций, включая религиозные учебные заведения; контроль над зарубежными контактами с целью предотвратить влияние извне. Чтобы «дирижировать» мусульманством, власти было необходимо, во-первых, определить степень своей заинтересованности в его организационном единстве; во-вторых, уяснить, требуется ли для этого создание специального органа, посредством которого она может отслеживать ситуацию в среде верующих и контактировать с их лидерами; в-третьих, выработать подход к фактической политизации ислама и созданию на религиозно-политической основе тех или иных партий и движений. Кроме того, правящему ныне режиму предстояло сформулировать свое отношение к «нетрадиционному исламу», к исламской оппозиции, открыто противопоставившей себя государству [9, с. 92].

Мусульманское сообщество Поволжья является наиболее многочисленным и организованным среди других «мусульманских» регионов России. В нем проживали в исследуемый период (по переписи 2002 г.) 5850 тыс. этнических мусульман (18,7 % всего населения), что составляет 40,4 % от числа всех российских приверженцев ислама. В двух поволжских регионах – Татарстане и Башкортостане – этнические мусульмане составляют большинство населения. Мусульмане региона объединены в более чем 2000 религиозных организаций, среди которых 25 имеют статус централизованных. Собственные Духовные управления мусульман (ДУМы) созданы в каждом из поволжских субъектов, причем в Башкортостане, Оренбургской и Ульяновской областях существуют сразу по три таких структуры, а в Татарстане, Мордовии, Чувашии, Пермском крае и Пензенской области – по две. Среди мусульман региона доминируют народы Поволжья, доля которых достигает 96,5 % (5600 тыс.), также выходцы с Кавказа (2,5 %

приволжских мусульман – 140 тыс.) и из Средней Азии (0,9 % – 53 тыс.). Самыми крупными этническими группами являются татары (4000 тыс.), башкиры (1350 тыс.) и казахи (228 тыс.) [13, с. 191].

Самые исламизированные регионы Поволжья – республики Татарстан и Башкортостан – притягивают к себе большинство региональных мусульманских сообществ округа. В зоны их влияния не входят только тяготеющая к Москве Нижегородская область и географически отдаленная от Казани и Уфы Саратовская. Татарстан и Башкортостан являются единственными регионами Поволжья, в которых этнические мусульмане составляют большинство населения.

У высшей администрации Татарстана и Башкортостана время от времени обнаруживались амбиции превратить свои республики в «столицу» российского ислама. На это неформальное звание претендовала Казань, которая, по выражению муфтия республики, «приобретает облик влиятельного мусульманского центра в обширном евразийском регионе» [5, с. 24]. В 1992 г., когда впервые было образовано Духовное управление мусульман Татарстана, именно оно по замыслу местных руководителей должно было стать главным исламским центром России. К этому же стремились и лидеры набиравшего в то время силу «Татарского общественного центра», предлагавшие перевести в Казань Духовное управление мусульман европейской части России.

В свою очередь, в Башкортостане полагали, что «единственным органом, который реально может объединить всех российских мусульман, остается уфимское ЦДУМ» [19, с. 296]. Те, кто выступал за формирование «главных» центров российского ислама в Башкирии или в Татарстане, отнюдь не претендовали на влияние на Северном Кавказе.

Муфтият Татарстана – фактически государственный, и создан он был при непосредственном участии и поддержке республиканских властей. На протяжении 1990-х гг. вокруг формирования местной религиозной структуры велась борьба, непосредственное участие в которой принимали светские власти Татарстана, в том числе его президент. В итоге ДУМ республики оказался встроенным в систему власти. Строгий надзор администрации над исламом объясняется высокой степенью влияния религии на общество [7, с. 102].

В Астраханской области до 1991 г. существовало 7 мусульманских общин [1], к 2008 г. их стало уже свыше 60 [2, с. 45]. В 1990-е – начале 2000-х гг. восстанавливаются старые и строятся новые мечети. Строительство новых культовых зданий стало одним из приоритетных направлений деятельности местной

мусульманской общественности. В настоящее время в г. Астрахани действуют 13 мечетей (в т.ч. 11 каменных, 2 деревянных).

Произошли изменения и во внутренней структуре объединений мусульман Астраханской области. В январе 1991 г. был создан Астраханский мухтасибат, который возглавил имам Центральной мечети № 1 Назымбек-хазрат (Ильязов, 1951 г.р.). В мае 1994 г. мухтасибат был преобразован в муфтият [2, с. 46–47; 13, с. 351–352]. Официально он стал называться «Духовное управление мусульман Астраханской области» (ДУМАО) или «Региональное духовное управление мусульман Астраханской области» (РДУМ АО), а после государственной регистрации 6 июня 1999 г. получил наименование «Астраханское региональное духовное управление мусульман» (АРДУМ). Муфтият возглавил все тот же Назымбек-хазрат. АРДУМ подчиняется Центральному Духовному управлению мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ) с центром в Уфе, во многом потому, что ЦДУМ является историческим преемником Оренбургского магометанского духовного собрания, которому подчинялись мусульманские «приходы» Астраханской губернии до революции.

Руководство АРДУМ проводит достаточно результативную деятельность в области просвещения, образования и благотворительности. Большое внимание АРДУМ уделяет участию в мероприятиях, посвященных социальным проблемам, а также вопросам мира и взаимопонимания в стране в целом и в нашем регионе в частности. Муфтий Назымбек-хазрат принимает деятельное участие в миротворческой деятельности и межконфессиональном диалоге, выступает на местных, всероссийских и международных форумах и конференциях с призывами сохранения мира и согласия между представителями всех конфессий и национальностей. В частности, в ноябре 2000 г. в Астрахани состоялся Миротворческий форум муфтиев Юга России, в работе которого приняли участие духовные лидеры мусульман Северного Кавказа и Нижнего Поволжья, председатель ЦДУМ муфтий Талгат Таджуддин, а также полномочный представитель президента РФ по Южному федеральному округу В.Г. Казанцев. По результатам форума было принято заявление, в котором содержался призыв к упрочению мира и согласия, искоренению терроризма, предотвращению межнациональных и гражданских конфликтов на Юге России [4, с. 7].

Из 135 народов, представители которых проживали в Саратовской области согласно Всероссийской переписи населения 2002 г., 45 относятся к традиционно мусульманским народам. Из них в наибольшей степени представлены (в порядке убывания): казахи –

78 320 чел., татары – 57 577 чел., азербайджанцы – 16 417 чел., чеченцы – 8 515 чел., лезгины – 5 308 чел., башкиры – 3 988 чел., курды – 2 268 чел., узбеки – 2 140 чел., таджики – 1 468 чел., аварцы – 1 445 чел., табасаранцы – 1 276 чел. [12, с. 7].

В годы перестройки началось возрождение религиозной жизни в саратовской мусульманской общине. Имам-хатыб единственной на тот момент саратовской мечети М.А. Бибарсов и председатель Саратовского общества «Ислам» А.В. Бахтеев обратились в Саратовский горком КПСС с просьбой вернуть верующим здание исторической саратовской мечети на ул. Татарской. В 1989 г., когда мусульмане отмечали 1100-летие принятия ислама народами Поволжья, Саратовский горисполком принял решение о передаче здания мечети мусульманской общине города [10, с. 17]. В том же году началось издание в Саратове мусульманской прессы, сначала в виде разовых приложений к различным местным изданиям. В мае 1990 г. был напечатан выпуск специального приложения «Мусульманский вестник» к газете «Анонс».

В январе 1991 г. на базе мусульманских общин Саратовской области был образован Саратовский мухтасибат Духовного управления мусульман Европейской части России и Сибири, лидером которого стал Мукаадас Бибарсов. В апреле 1991 г. была зарегистрирована саратовская газета «Мусульманский вестник» [11, с. 69]. Саратовский имам постепенно стал известен в широких кругах российской общественности.

В сентябре 1992 г. М. Бибарсов объявил о создании независимого от ДУМЕС Межрегионального ДУМ Саратовской, Пензенской и Волгоградской областей, впоследствии переименованного в ДУМ Поволжья. 7 октября 1992 г. новая централизованная структура прошла регистрацию, а 15 августа 1993 г. вошла во Всероссийский Координационный Центр Духовных управлений мусульман России [11, с. 70].

В 1992 г. были созданы Исламский благотворительный фонд духовного возрождения и социальной защиты и просветительский Исламский Центр Поволжья «Да'ва» и тогда же на Саратовском телерадиоцентре стал действовать мусульманский канал «Аллаху акбар». Передачи этого канала информировали слушателей об истории ислама, традициях и обычаях мусульман; включали в себя проведение уроков нравственности и освещение важных событий, происходящих в саратовском регионе. Исламским Центром Поволжья «Да'ва» в летний период 1993 г. была впервые проведена просветительская работа в некоторых селах Саратовской, Волгоградской и Пензенской областей. Студенты-мусульма-

не, обучающиеся в Саратовском медицинском институте, во время летних студенческих каникул набирали на местах группы из сельских жителей и обучали их основам ислама [15].

Впервые летом 1993 г. в рамках деятельности Исламского Центра Поволжья «Да'ва» работали три мусульманских оздоровительных лагеря, в которых побывало 280 детей из городов и сел Саратовской, Пензенской и Волгоградской областей. В этих лагерях имелись временные мечети, где дети совершали пятикратный намаз. С ними также проводились занятия по основам ислама. С тех пор организация летнего отдыха детей в мусульманских лагерях стала традиционной.

29–30 октября 1994 г. на I съезде мусульман Поволжья, проходившем в Саратове, решением делегатов мусульманской общественности 8 субъектов Федерации главой вновь образованного ДУМП был избран М. Бибарсов. ДУМП обозначило зоной своего влияния Саратовскую, Пензенскую, Волгоградскую, Астраханскую, Ульяновскую и Самарскую области, а также республики Чувашию, Мордовию и Калмыкию. К этому времени в большинстве перечисленных регионов проходило (или уже прошло) становление собственных духовных управлений мусульман при поддержке местных властей, делающих ставку на «своих» имамов и муфтиев.

В сентябре 1995 г. М. Бибарсов был избран спикером съезда мусульман России в Москве, а затем и генеральным секретарем Союза мусульман России.

13–14 апреля 1996 г. в Саратове состоялся учредительный съезд общественно-политического движения «Мусульмане России». Основной целью новой организации стала защита прав мусульман в нашей стране. В работе съезда приняли участие 72 делегата из 38 регионов России. Съезд сформировал Совет и выбрал председателя – имама ДУМП М. Бибарсова. В июле 1996 г. ДУМП выступило соучредителем Совета муфтиев России, а М. Бибарсов стал его сопредседателем [11, с. 70].

После принятия Федерального закона «О свободе совести и религиозных объединениях» в 1997 г. все религиозные организации были обязаны перерегистрироваться в соответствии с новыми правилами. В 1999 г. ДУМ Поволжья было перерегистрировано в органах юстиции под названием «ДУМ Саратовской области», но оговорило себе право продолжать использовать уже ставшее привычным прежнее название.

В 1999 г. при ДУМП был создан Департамент социальной поддержки и благотворительности. Духовное управление и пре-

жде занималось благотворительностью, но именно в это время в область стала прибывать новая волна беженцев и вынужденных переселенцев. Сотрудники департамента договаривались с больницами и другими учреждениями о приеме и оказании необходимой помощи больным из числа беженцев, помогали продуктами питания, теплыми вещами, медикаментами [15].

В конце 1990-х – начале 2000-х гг. сложились устойчивые формы участия ДУМП в общественной жизни Саратовской области. Делегации ДУМП обязательно участвовали в заседаниях актива области, во всех торжественных собраниях, митингах и демонстрациях по поводу государственных праздников России, во всех международных, всероссийских и региональных форумах, встречах с официальными делегациями из-за рубежа и из субъектов Федерации.

М.А. Бибарсов стал одним из наиболее популярных людей области с очень высокими позициями в рейтингах доверия. Его постоянно приглашали на встречи в вузы, учреждения культуры, другие организации, воинские части, на муниципальные празднества по всей области.

ДУМП ежегодно проводило съезды мусульманской молодежи, фестивали культур мусульманских народов. В этих мероприятиях всегда участвовали представители высших эшелонов местной власти, традиционных конфессий и общественных организаций, гости из других регионов и из-за рубежа.

Одним из главных дел саратовской мусульманской общины в течение целого десятилетия было строительство новой мечети на историческом месте – на ул. Татарской. Новая мечеть фактически начала работать в 2003 г. Но ее официальное открытие состоялось только в 2005 г., после возведения минарета и установки на нем шпиля с полумесяцем.

В 2006 г. в Саратовском исламском центре открылось медресе со сроком обучения 4 года [11, с. 71].

Отношения исламских структур Саратовской области с властными структурами области можно условно поделить на два этапа. Первый из них – с конца 1980-х по вторую половину 1990-х гг. – можно оценить как период становления отношений, когда мусульманская организация и ее руководство набирали авторитет своими делами. Второй этап – с конца 1990-х гг. – характеризуется созданием устойчивых форм сотрудничества власти с традиционными исламскими структурами. Это проявлялось и на федеральном, и на региональном уровнях, что отчасти отразилось в принятии нового законодательства о религии.

По мере формирования в области национальных общественных организаций народов, традиционно исповедующих ислам, у них складывались связи с ДУМП. Руководители обществ входили в актив мечети, а имамы принимали участие в собраниях и праздниках национальных обществ. Поскольку в отношениях данных обществ с властями проявлялось много общих требований и пожеланий, они стали стремиться к консолидации. Одним из центров такой консолидации стало ДУМ Поволжья.

Во второй половине 1990-х гг. в Саратовской области значительно усилилось стремление властей к взаимодействию с общественностью и даже к опоре на нее. Именно в этих условиях стала заметной роль мусульман области, относительно общей численности населения немногочисленных, но организованных и выдвинувших из своих рядов заметные фигуры. Специфическими формами консолидации общественности, позволившими проявиться ее мусульманской составляющей, в Саратовской области стали «Договор об общественном согласии» и Общественная палата. По совместной инициативе органов власти и общественных организаций в мае 1996 г. был открыт к подписанию «Договор об общественном согласии в Саратовской области». Участники Договора обязались «воспитывать уважительное отношение к религии, религиозным конфессиям как составной части культуры каждого народа». Текст Договора был широко распространен, списки подписавших его юридических лиц публиковались в СМИ. Подписали договор большинство религиозных объединений области, вне зависимости от их конфессиональной принадлежности, численности и времени регистрации. Для обеспечения реализации Договора (наряду с другими задачами) в феврале 1997 г. в Саратовской области была создана Общественная палата Саратовской области. Во все составы президиума Палаты избирался имам Духовного управления мусульман Поволжья М.А. Бибарсов и неоднократно – председатель Саратовского регионального отделения ООД «Мусульмане России» К.Т. Тугушев. В президиум Общественной палаты и в руководство профильных комиссий входили руководители национальных общественных организаций мусульманских народов: К.А. Аблязов от «Татарской национально-культурной автономии», З.Ш. Хакимов от «Башкирской национально-культурной автономии», В.А. Тащеков от «Ассоциации поволжских казахов» и др. Заседания Общественной палаты широко освещались в СМИ [11, с. 73].

В отчетном докладе за первый год работы 30 мая 1998 г. председатель Общественной палаты, вице-губернатор области

В.В. Володин высоко оценил социальную активность мусульман региона.

Религиозные объединения Саратовской области, в т.ч. ДУМ Поволжья, самым активным образом принимали участие в разработке областных законов «О благотворительной деятельности в Саратовской области», «О государственной поддержке молодежных и детских общественных объединений», «О государственной поддержке общественных объединений в Саратовской области».

С 2000 г. во всех районах области были созданы общественные советы при главах администраций муниципальных образований, куда обязательно входили православные священники и мусульманские имамы. Эти общественные советы стали считаться отделениями Общественной палаты и направляли делегатов на ее собрания.

Национальные общественные организации мусульманских народов и ДУМП приняли участие в подготовке Областной целевой программы национально-культурного развития народов Саратовской области на 2003–2006 гг.

В 2003 г. был учрежден Фонд поддержки Общественной палаты для финансирования деятельности Палаты и социально-значимых проектов. В Палате появились новые рабочие группы и комиссий, в том числе комиссия по вопросам религиозных конфессий и межконфессиональных отношений, в которую входили как представители религиозных объединений, так и нерелигиозных общественных организаций. В сентябре 2004 г., когда было принято решение о создании Общественной палаты Российской Федерации, в рабочую группу по ее подготовке из Саратова был направлен значительный систематизированный материал о различных направлениях деятельности Общественной палаты Саратовской области, в том числе по вопросам укрепления межрелигиозной толерантности.

В апреле 2005 г. делегация Общественной палаты Саратовской области во главе с М.А. Бибарсовым выезжала на Северный Кавказ, где на специально организованных встречах с общественностью Ставропольского края, Карачаево-Черкесии, Кабардино-Балкарии и Северной Осетии-Алании делилась опытом работы по укреплению межнационального и межконфессионального согласия [15].

Руководство и актив ДУМП часто приглашались на официальные встречи руководства области с делегациями из мусульманских стран и из национальных республик РФ, где титульными являются народы, традиционно исповедующие ислам. Как правило, в программу пребывания таких делегаций входило посещение мечети.

В январе 2007 г. в Саратове состоялась встреча губернатора Саратовской области П.Л. Ипатова с главами региональных духовных управлений мусульман РФ в рамках выездного заседания Совета муфтиев России. На встрече речь шла о диалоге власти и религиозной общественности. В частности, мусульмане области высказались за преподавание в рамках школьной программы истории христианства, ислама и иудаизма, за равноправие традиционных мировых религий в Вооруженных силах страны [15].

В феврале 2007 г. сопредседатель Совета муфтиев России, руководитель Духовного управления мусульман Поволжья М. Бибарсов посетил Саудовскую Аравию, Катар и Иорданию в составе делегации во главе с Президентом России В.В. Путиным.

Возрождение ислама в самарской умме началось относительно рано. События «перестройки» позволили значительной части татарского населения открыто заявить о необходимости возрождения мечетей как духовных центров. В 1989–1990 гг. было зарегистрировано 26 религиозных обществ мусульман (при них – 52 служителя культа) [18, л. 2]. В Самаре с 1967 г. действовала небольшая мечеть, которая могла вместить максимум 270 чел. [3, с. 75].

В 1990 г. в пользование мусульманских общин области было передано 9 зданий сохранившихся мечетей [17, л. 36]. К началу 1991 г. действовало уже 30 мусульманских обществ [3, с. 76]. По-степенно росло количество прихожан городской мечети: в 1990 г. ее посещало уже в среднем 200–250 человек, а в праздники – до 8003 [17, л. 36]. Потому вопрос о строительстве нового здания становился еще более актуальным.

В 1989 г. городские власти пошли навстречу пожеланиям верующих и выделили место под строительство новой Соборной мечети, которая была заложена 17 сентября 1989 г. [8]. На протяжении 1990-х гг. деятельность мусульманских лидеров Самары (и самарского муфтията в целом) была сосредоточена на вопросе строительства Самарской соборной мечети. Процесс ее строительства был растянут во времени, в финансовом и организационном плане был весьма сложен. Мечеть занимает площадь 1200 кв. м., высота минарета от основания здания до верхней точки полумесяца – 60 метров. Большой зал и два яруса могут одновременно вместить более тысячи человек. Мечеть была торжественно открыта в ноябре 1999 г., став одной из крупнейших мечетей в Европе [8]. Осеню 1998 г. строительство Соборной мечети было начато также в Тольятти.

Строительство районных и сельских мечетей велось по иници-

ативе отдельных активистов, как правило, на средства, выделяемые руководством предприятий, администраций, спонсоров-выходцев из данного селения, пожертвования местных жителей. Региональное духовное управление мусульман Самарской области (далее – РДУМ СО) также активно помогало строительству мечетей в районах, получая на это средства в том числе из областного бюджета. В конце XX – начале XXI вв. постепенно возвращались мусульманам и отстраивались заново мечети в городах области и сельской местности. В период 1991–2007 гг. они появились и возродились во всех крупных областных городах (Сызрань, Тольятти), районных центрах, во многих татарских селениях Самарской области [3, с. 79].

В конце 1999 г. в области было зарегистрировано 64 мечети, а в 2003 г. их число достигло 78. Однако существует проблема безмечетных приходов. По состоянию на 2005 г. и до настоящего времени в Самарской области работает около 80 зарегистрированных мусульманских религиозных организаций [3, с. 81].

В январе 1991 г. на базе самарских махалля был образован Куйбышевский мухтасибат ДУМЕС, который возглавил имам-хатыб куйбышевской Соборной мечети Вагиз Яруллин. К этому времени процесс реисламизации затронул уже и большинство татарских сел, в которых десятками стали открываться новые мечети. В 1992 г. в селе Алькино Похвистневского района области было открыто среднее медресе «Гали», вскоре получившее статус филиала уфимского Исламского университета им. Р. Фахретдина [14, с. 255].

В мае 1994 г. на первом съезде мусульман Самарской области Куйбышевский мухтасибат был преобразован в Региональное ДУМ Самарской области (РДУМ СО) в составе Центрального духовного управления мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ), а имам-мухтасиб Вагиз Яруллин стал его муфтием [13, с. 214; 14, с. 255].

В начале 1998 г. самарская умма встала перед угрозой раскола: группа мусульманских активистов во главе с лидером местного отделения Всемирного конгресса татар Рауилем Ягудиным созвала чрезвычайный съезд, попытавшийся сместить муфтия Вагиза Яруллина и выбрать новым председателем РДУМ СО имам-хатыба самарской Соборной мечети Аухатдина Канюкаева. Впрочем, благодаря усилиям Вагиза Яруллина, поддержке Т. Таджуддина и жесткой позиции администрации области ситуацию удалось нормализовать и даже примирить оппонентов.

1 июля 1999 г. в Самаре прошел второй съезд РДУМ СО, ко-

торый продлил полномочия муфтия Вагиза Яруллина и назначил А. Канюкаева его заместителем. Кроме того, при Самарском муфтияте был образован специальный отдел по осуществлению хозяйственной деятельности с целью изыскания средств на программы РДУМ СО [16].

20 ноября 2004 г. прошел третий съезд самарских мусульман. Он был посвящен организационным вопросам и отчету РДУМ СО о работе за прошедший период. На этом представительном мероприятии присутствовали и губернатор К.А. Титов, и председатель Губернской Думы В.Ф. Сазонов. Кроме прочего это свидетельствовало о партнерских и дружественных отношениях между властью и РДУМ СО [3, с. 91].

В деятельности РДУМ СО можно выделить ряд основных направлений. Прежде всего, это вопросы открытия, реконструкции и функционирования мечетей и махалля города и области; организация и финансирование издательских, образовательных программ; проведение общественных мероприятий (семинаров, конференций). РДУМ СО проводит большую работу по возвращению и реконструкции молитвенных помещений общинам города и области. Частично об этом было сказано в разделе о современной жизни самарских мусульман. РДУМ СО также активно помогало и помогает строительству мечетей в районах, получая на это средства, в том числе из областного бюджета [8].

В октябре 2002 г. при самарской Соборной мечети открылось медресе «Нур» («Свет»), ставшее третьим в области, а за два года до этого в с. Кинель-Черкассы начало свою работу медресе «Шарафутдин» [3, с. 256]. 14 сентября 2004 г. открылась третья в Самаре мечеть.

В 1996 г. в Самаре начала выходить национальная народная газета «Азан». Она была создана по инициативе предпринимателя Зульфата Салахова – инициатора создания попечительского совета по строительству Самарской соборной мечети. Вначале газета выходила один раз в месяц, но с 1998 г. редакции (редактор Шамиль Галимов) удалось наладить двухразовый выпуск, а с июня 1999 г. «Азан» выходит еженедельно. Публикуя свои материалы главным образом на русском языке, газета рассказывает об истории и культуре мусульманских народов, философии ислама. Постоянный тираж газеты «Азан» – 1000 экз. Однако в последнее время издание испытывает большие материальные затруднения вследствие сокращения финансирования из областного бюджета [8].

В начале июля 2002 г. в Сызрани вышел в свет первый номер мусульманской газеты «Булгар». Печатный орган Сызранского

мухтасибата призван вести религиозно-культурную просветительскую работу в городе, где сегодня проживает около 11 тысяч мусульман. Редакторские обязанности выполняет имам мечети Ильгизар Сагдеев. Тираж составляет 1000 экз., а выходит газета 2 раза в месяц. На базе Самарской соборной мечети и по инициативе имама И. Сафина с 2007 г. выходит газета духовно-просветительского содержания «Салям». В основном она содержит богословские материалы, статьи о жизни мусульман в разных уголках земного шара [3, с. 86]. В 2002 г. заработал официальный сайт Духовного управления мусульман Самарской области. На нем представлена большая часть подготовленных материалов, появляются новости и объявления, касающиеся жизни самарской уммы. Кроме этого, на сайте размещены основные сведения о РДУМ Самарской области, современном положении ислама в регионе, Закон о свободе совести, статьи, направленные на разъяснение основ религии [8].

По данным переписи 2002 г., общая численность мусульманского населения (городского и сельского) Самарской области составляет 183 717 чел. (его доля – 5,6 %). Городское мусульманское население представлено татарами (89 621), азербайджанцами (13 016), узбеками (4 695), башкирами (4 092), таджиками (3 983), казахами (3 273). Картину дополняет наличие незначительного (менее 1 000 человек) числа представителей киргизской, чеченской, туркменской диаспор. В сельской местности также преобладают татары (42 326), за ними следуют казахи (11 971) и башкиры (4 020), остальные же мусульманские общины весьма малочисленны [9, с. 14 и др.]. Таким образом, ядром мусульманской Самары и области были и продолжают оставаться татары. Все они – приверженцы суннитского мазхаба.

На сегодняшний день в составе РДУМ СО – единственного в области централизованного религиозного управления, объединяющего все существующие в Самарской области мусульманские религиозные организации, – находится около 80 религиозных объединений. На территории области действуют 71 мечеть, 6 безмечетных приходов, 5 воскресных школ (в гг. Самара, Тольятти, Сызрань, сс. Камышла и Шентала), а также 2 медресе (в с. Алькино и в г. Самара) [3, с. 11; 14, с. 256]. Большинство мусульманских общин области сосредоточено в Похвистневском, Шенталинском, Камышлинском, Красноярском и Кинель-Черкасском районах, а также в Самаре, Тольятти, Сызрани и Новокуйбышевске.

В отличие от большинства других централизованных структур Поволжья РДУМ СО смогло избежать раскола, что позволило

ему целиком сосредоточиться на процессе «возрождения» ислама в своем регионе. В настоящее время Самарский муфтият ведет множество программ в просветительской, социальной, информационной и гуманитарной сферах.

В Самарской области не было отмечено особо активной деятельности радикальных салафитов, хотя некоторые мусульманские лидеры и чиновники обвиняют в причастности к этому течению имам-хатыба самарской Соборной мечети А. Канюкаева и его небольшую общину «русских мусульман». Следует также отметить, что правоохранительные органы области неоднократно выявляли на ее территории миссионеров «чистого ислама». Так, 24 ноября 2004 г. около самарской Соборной мечети за распространение экстремистской литературы были задержаны два активиста радикальной исламистской организации «Хизб ут-Тахрир», а впоследствии аресту подверглись и двое их сообщников. 11 ноября 2005 г. они были осуждены на различные сроки лишения свободы [6].

Список источников и литературы

1. Булатов Г.Ш. Ислам в Астраханском крае // Идель (Газета Астраханского областного общества татарской национальной культуры «Дуслык»). – 1998. – 27 января.
2. Викторин В.М. Ислам в Астраханском регионе. – М.: Логос, 2008. – 96 с.
3. Гусева Ю.Н. Ислам в Самарской области. – М.: Логос, 2007. – 112 с.
4. Информационно-аналитический бюллетень (общественно-политическая ситуация в Астраханской области). – Вып. № 4 (12). – Астрахань, 2000.
5. Исхаков Г. Ислам в Татарстане: история и современность // Мир ислама. – 1999. – № 1. – С. 22–25.
6. Киселева М. Листовки у стен мечети // Пульс Поволжья. – 2005. – 13 октября.
7. Малащенко А.В. Государство и ислам в постсоветское время // Свободная мысль. – 2007. – № 3. – С. 92–104.
8. Материалы официального сайта Регионального духовного управления мусульман Самарской области при Центральном духовном управлении мусульман России. – URL: <http://www.islamsamara.ru> (дата обращения: 23.09.2017).
9. Национальный состав населения Самарской области (по данным Всероссийской переписи населения 2002 г.). Статистический сборник. – Самара, 2004. – 20 с.

10. Песиков Ю.В. Мечеть на Татарской улице. – Саратов: Издательство «Слово», 1997. – 54 с.
11. Семенов В.В. Мусульмане в общественной жизни Саратовской области // Ислам на Юге России: Сборник статей / сост. и отв. ред. А.В. Сызранов. – Астрахань: Аф ВАГС, 2007. – С. 67–76.
12. Саратовская область в цифрах и фактах. – Саратов, 2004.
13. Силантьев Р.А. Новейшая история исламского сообщества России. – М.: Информационно-издательская продюсерская компания «ИХТИОС», 2006. – 632 с.
14. Силантьев, Р.А. Ислам в современной России. Энциклопедия. – М.: Алгоритм, 2008. – 576 с.
15. Текущий архив Духовного управления мусульман Поволжья.
16. Текущий архив Регионального духовного управления мусульман Самарской области.
17. ЦГАСО (Центральный государственный архив Самарской области). – Ф. Р3219. – Оп. 2. – Д. 57.
18. ЦГАСО. – Ф. Р3219. – Оп. 2. – Д. 88.
19. Юнусова А.Б. Ислам в Башкирии. – Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999. – 352 с.

**Хабибуллина З.Р.
Z.R. Khabibullina**

**ПАЛОМНИЧЕСТВО (ХАДЖ)
В СИСТЕМЕ МЕЖДУНАРОДНЫХ СВЯЗЕЙ
МУСУЛЬМАНСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ РОССИИ**

**THE PILGRIMAGE (HAJJ) IN TERMS OF INTERNATIONAL
RELATIONS OF MUSLIM ORGANIZATIONS IN RUSSIA**

Аннотация: Активность международных контактов российских мусульман с каждым годом растет, их налаживание и развитие является одной из главных уставных задач современных религиозных организаций. В статье рассматриваются вопросы организации паломничества мусульман (хаджа) в системе международных контактов России и внутреннего управления религиозных объединений мусульман. На основе программных заявлений и уставных документов религиозных организаций мусульман европейской части России анализируются их позиции в вопросе установления и развития международных связей.

Ключевые слова: ислам, хадж, Мекка, религиозные организации, Россия, Саудовская Аравия.

Abstract: International contacts of Russian Muslims become more active from year to year. Their establishment and development are among the main statutory objectives of today's religious organizations. The article examines issues on the organization of Muslim pilgrimage (Hajj) in terms of Russia's international contacts and internal management of Muslim religious associations. Using mission statements and statutory documents of Muslim religious organizations in European Russia, it analyzes opinions on establishing and developing international relations.

Keywords: Islam, Hajj, Mecca, religious organizations, Russia, Saudi Arabia.

Современный период развития ислама в России характеризуется расширением международных религиозных связей мусульман, деятельностью духовных управлений в данном направлении, участием религиозных деятелей в международных переговорных процессах, затрагивающих интересы верующих, увеличением числа мусульман, совершающих паломничество в Мекку, выездом мусульман на учебу в страны исламского мира, установлением личных контактов граждан-мусульман Российской Федерации с единоверцами из других стран.

Международные связи России со странами исламского мира в настоящее время находятся на стадии активного развития, они охватывают экономические, политические, правовые, гуманитарные и другие направления. Неизбежность и естественность это-

го процесса в первую очередь связана с действием следующих трех основных факторов. Во-первых, это исторические и цивилизационные связи с исламским миром. Во-вторых, растущая роль российских мусульман, являющихся частью мировой исламской уммы, в общественно-политической жизни нашей страны. В-третьих, это целый комплекс геополитических обстоятельств, предопределяющих взаимную заинтересованность России и исламского мира друг в друге [4, с. 551].

Ежегодное паломничество мусульман (хадж) – одна из главных форм международных контактов России с рядом государств исламского мира, способствующая совершенствованию международных отношений в условиях нарастания процессов глобализации и интенсификации межцивилизационного взаимодействия.

С 1924 г. Саудовская Аравия (КСА) является хранительницей главных мусульманских святынь – священных территорий Мекки и Медины. Ритуальное паломничество в Мекку – пятый столп ислама, который обязан выполнить каждый мусульманин хотя бы раз в жизни, если ему позволяют здоровье и средства. Ежегодно 2 миллиона и более единоверцев со всех уголков мира встречаются здесь, чтобы выразить свое почтение Аллаху и вернуться на свою родину с божественной благодатью. Несмотря на то, что в стране господствует суннизм строгого толка, огромное количество мусульман самых разных течений непрерывным потоком посещают Саудовскую Аравию. Нахождение на ее территории главных святынь придает ей международную значимость и значимость в мировой умме мусульман. Существует негласное правило: тот, кто владеет Меккой и Мединой, считается носителем верховной власти в мировой исламской общине. Саудиты умело используют фактор паломничества к святыням для поднятия религиозного авторитета Королевства – в частности, во время хаджа перед паломниками всегда выступает саудовский monarch с речами скорее политического, чем религиозного характера.

В этой связи проблема организации массового выезда-въезда российских паломников на умру и хадж, соблюдение ими национального законодательства России и зарубежных стран, а также норм, принципов международного права и обязательств России перед страной, принимающей паломников, остаются одними из актуальных в развивающихся международных религиозных связях исламских организаций страны.

В течение длительного времени (с конца 1930-х до начала 1990-х гг.) отсутствовали прямые дипломатические связи между Россией и Саудовской Аравией. Идеологические причины, в том

числе и религиозные, стали причиной замораживания отношений. Мусульмане из СССР, лишь за редким исключением, не посещали Мекку в сезон хаджа, что являлось еще одним фактором, способствующим взаимному отчуждению. Изменения во внутренней политике СССР, начавшиеся во второй половине 1980-х гг. и связанные с пересмотром принципов отношения государства к религиозным конфессиям, способствовали восстановлению российско-саудовских контактов.

В 1989 г. после десятилетий запрета хадж был впервые официально разрешен для российских мусульман. В 1990 г. отправилась первая многочисленная группа паломников из СССР (около 1,5 тысяч человек). Все они были объявлены гостями саудовского короля и визит оплачен принимающей стороной. Саудовская Аравия ежегодно выделяет бесплатные путевки для ряда государств, где проживают мусульмане. Например, в 2014 г. по распоряжению короля Саудовской Аравии Абдаллы ибн Адель Азиза 1400 человек из 70 стран мира получили бесплатные путевки для совершения хаджа [8]. Несколько лет их получали и российские мусульмане. В 1992 г. Королевство выделило более 35 миллионов долларов, чтобы смогли совершить хадж 17 тысяч паломников из стран СНГ. В настоящее время российским паломникам также оказывается материальная помощь в совершении хаджа как зарубежными, так и отечественными спонсорами.

Организация паломничества, создание верующим необходимых условий для его выполнения со стороны государства актуальна для всех стран, где мусульмане составляют весомую цифру. У каждой страны выделяются свои наиболее важные стороны этой задачи. Стремление к вере и тяга к ритуалу, ставшие одной из составляющих постсоветского социального репертуара [3, с. 7], в значительной степени повлияли на формирование государственной политики в сфере свободы совести в нашей стране. В Российской Федерации ислам занимает вторую ступень по численности своих приверженцев после православия. Количество мусульман в стране по разным оценкам составляет от 10 до 14 % населения. Большинство из них – коренные жители, и власти вынуждены учитывать этот факт в своей политике. 22 апреля 2005 г. в интервью израильскому телевидению Президент России В.В. Путин отнес ислам наряду с иудаизмом и православием к числу традиционных религий, которые пользуются поддержкой государства [14, с. 158].

К началу XXI в. хадж из России стал фактором доверия между властью и общиной мусульман, был признан неотъемлемым стол-

пом ислама и важным элементом международных религиозных связей. Ежегодно мусульманские святыни в Мекке и Медине массово посещает более 20 тыс. паломников из России. Государство активно участвует в организации хаджа и обеспечении безопасности российских граждан.

При правительстве Российской Федерации с 2002 г. действует Совет по Хаджу – незарегистрированное общественное объединение, координационный орган духовных управлений мусульман. В нем представлены руководители крупнейших централизованных организаций мусульман России и представители государственных органов. В 2003 г. было утверждено положение о российской Хадж-миссии. Она состоит из руководителей групп, гидов, переводчиков, врачей (всего около 200 человек) и оказывает содействие российским паломникам на территории Саудовской Аравии в сезон хаджа.

Основные задачи Совета по Хаджу: ведение переговоров с Министерством по делам Хаджа КСА по вопросам определения квоты для российских мусульман, условий их пребывания, транспортировки, проживания, питания, оплаты пошлин и сборов; формирование Хадж-миссии; распределение квоты по российским регионам, отбор туристических фирм, обеспечивающих паломничество, согласование их деятельности с посольством КСА; взаимодействие с органами власти в России; обмен информацией между духовными управлениями [13].

Создание Хадж-миссии положило начало упорядочению процесса организации хаджа и развитию культуры совершения паломничества среди российских мусульман. Как указано на официальном сайте Совета по Хаджу РФ, Хадж-миссия отвечает за осуществление взаимодействия между Духовными управлениями мусульман, туристическими фирмами, организующими хадж, органами власти и саудовской стороной, контролирует выполнение решений Совета по хаджу и всех условий, указанных в российско-саудовском Протоколе о приеме российских паломников. Хадж-миссия России взаимодействует с Генеральным консульством России в Джидде. На сезон хаджа в Королевстве Саудовская Аравия в круглосуточном режиме функционирует офис оперативного штаба Хадж-миссии России и медицинской группы. Ее представители дежурят в период прибытия российских паломников в аэропортах Королевства, а также в офисах саудовских организаций, которые занимаются приемом российских паломников, проверяют наличие вакцинации у паломников, контролируют, имеют ли паломники единую форму одежды и индивидуальные удостове-

рения, в которых помимо данных паломника указаны дежурные телефоны Хадж-миссии. Особое внимание уделяется транспортировке и размещению паломников в местах совершения ритуалов хаджа – долине Мина, Муздалифа, горы Арафат, организованному походу к столбам Джамарат для совершения ритуала «побивания камнями шайтана» [13].

В целом, организация паломничества мусульман со стороны российского государства сосредоточена на следующих аспектах:

1. обеспечение международного сопровождения в контактах религиозных организаций мусульман с Саудовской Аравией и другими странами-транзитерами;
2. обеспечение физической и духовной безопасности паломников;
3. контроль медико-санитарных норм, способствующих возвращению паломников в благополучном состоянии;
4. координация процесса организации паломничества путем участия в консультативном органе – Совете по хаджу.

Как отмечают дагестанские коллеги, современная организация паломничества мусульман в России отражает опыт взаимодействия и сотрудничества государства с мусульманской общиной через диалог культур и цивилизаций, гуманитарные принципы национальных и религиозных традиций. Россия берет на себя историческую ответственность обеспечения внутренних и международных условий для развития их общественной, культурной, национальной и религиозной самобытности [2, с. 8–13.].

За двадцать лет практики выезда мусульман в хадж в современной России сложилась единая централизованная система его организации, налажено взаимодействие с иностранными дипломатическими миссиями, решены визовые вопросы. За исключением таких внутренних проблем, как распределение квот, стандартизация организации хаджа, единый уровень качества предоставляемых услуг туроператорами, международные аспекты выезда паломников в целом урегулированы.

Исламский фактор в значительной степени способствует развитию российско-арабских отношений. В настоящее время для России важно сохранить и упрочить ее традиционные связи с арабскими странами. Паломничество в Мекку занимает важное место в структуре межцивилизационного взаимодействия России и арабского мира и тем самым – в системе внутреннего управления религиозных объединений мусульман.

Согласно ст. 20 Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», религиозные организации вправе

устанавливать и поддерживать международные связи и контакты, в том числе в целях паломничества, участия в собраниях и других мероприятиях, для получения религиозного образования, а также приглашать для этих целей иностранных граждан [12].

Программные заявления мусульманских организаций европейской части России гласят, что российская умма участвует в международных контактах в рамках международного права и российского законодательства, ведет активную деятельность по укреплению связей с правительствами исламских государств и неправительственными исламскими структурами. Исключаются из контактов радикальные исламские организации террористической и экстремистской направленности. Составителями программы выделяется, что международные контакты способствуют возрождению исламского духовного образования в стране и строительству мечетей, созданию фондов, широкой благотворительной работе, духовному и культурному росту российских мусульман, выпуску качественной религиозной литературы [5].

В уставных документах религиозных организаций различного уровня, от централизованных до местных, отдельным пунктом прописывается установление и поддержание международных связей и контактов [см., например, 9–11].

Так, в уставе Центрального духовного управления мусульман России (ЦДУМ) указаны следующие виды международной деятельности: организация паломничества в священные места мусульман, прием представителей различных религиозных организаций и конфессий, проведение национальных или международных религиозных совещаний, съездов, семинаров, открытие представительств ЦДУМ, его председателя и муфтия в Российской Федерации и за рубежом, а также при духовном управлении представительств иностранных религиозных организаций [11]. Поддержание связей с зарубежными и международными организациями находится в прерогативе Президиума ЦДУМ. Связи местных религиозных организаций с религиозными организациями, функционирующими за пределами Российской Федерации, осуществляются по согласованию с централизованной организацией. Например, в Духовном управлении Республики Башкортостан работает специальная группа по международным контактам. Согласно уставу, она действует в соответствии с действующим законодательством, во взаимодействии с органами государственной власти. Группа организует обмен делегациями, представителями, священнослужителями, информацией, литературой и предметами

религиозного назначения с другими религиозными организациями Российской Федерации и зарубежных стран [9].

Наиболее тесные контакты у российских мусульман сложились с Королевством Саудовская Аравия, Кувейтом, Турцией, Ираном, Египтом, Организацией Исламского сотрудничества, благотворительными фондами из Катара, Саудовской Аравии, Турции, Кувейта. Представители крупнейших централизованных организаций мусульман России: Центрального духовного управления мусульман России, Совета муфтиев России, Духовного управления мусульман Республики Татарстан, Духовного управления мусульман Республики Дагестан, Духовного управления мусульман Чеченской Республики, Духовного управления мусульман Республики Ингушетия, Координационного центра мусульман Северного Кавказа входят в Совет по Хаджу.

Год хаджа начинается с переговоров между делегацией Совета по Хаджу Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации и Министерством Хаджа Королевства Саудовская Аравия, которые завершаются принятием Соглашения об организации хаджа и условиях приема российских паломников. На совещании решается вопрос о квоте заинтересованной страны на хадж. Решением министров иностранных дел Организации Исламская конференция от 1987 г. квота формируется из расчета одной тысячи человек от каждого миллиона мусульманского населения. Российская сторона в последние несколько лет на совещании запрашивает цифру в 20,5 тыс. паломников. По просьбе того или иного государства квота может быть увеличена саудовской стороной. Так, в 2011 г. для России она была доведена до 25 500 человек [7]. Полученную квоту российский Совет по Хаджу распределяет внутри страны по региональным духовным управлению мусульман и координационным центрам, а те, в свою очередь, передают ее выбранным и аккредитованным туроператорам. В основу распределения квоты ставится фактическое количество паломников, направленное в хадж в предыдущем году, в разрезе координационных центров, духовных управлений республик, краев, областей [6].

Главная роль духовных управлений в организации хаджа состоит в представлении интересов своих приходов, справедливом распределении квоты между верующими, проведении организационно-разъяснительной работы среди тех, кто выезжает в хадж. Религиозные объединения формируют списки паломников, первоочередность предоставляется тем, кто совершает хадж впервые и людям пожилого возраста, лишенным возможности выезда из

СССР. В некоторых приходах практикуется публичное, открытое обсуждение кандидатур в мечетях и на сходах верующих. В настоящее время ведется работа по формированию общефедеральной базы данных паломников.

Вопрос распределения квоты в регионах является принципиальным, и существующее его состояние служит ярким примером развития религиозной жизни мусульман в регионах России. Основная масса паломников в России с Северного Кавказа (см. Таб. 1). Если регион не покрывает выделенную квоту, из свободных мест образуется резервная квота, которая распределяется по другим духовным управлением с большим количеством желающих.

Позитивный резонанс среди мусульман получила многолетняя благотворительная программа хаджа, в рамках которой Главой Чеченской Республики Р.А. Кадыровым, бывшим членом Совета Федерации С.А. Керимовым, а также другими спонсорами финансировались до 5 тысяч паломников, преимущественно с Северного Кавказа. Благотворительные программы предназначались для представителей малоимущих и социально незащищенных категорий населения.

Таблица 1. Распределение квоты между
Духовными управлениями мусульман (2009–2016 гг.)¹

Централизованные структуры мусульман	2009 г.	2010 г.	2011 г.	2012 г.	2013 г.	2016 г.
ДУМ Республики Дагестан	6000	8000	10000	8000	8000	6000
ДУМ Чеченской Республики	3000	3000	3000	4000	3600	2600
Совет муфтиев России	3750	3000	2500	2000	3000	2500
ДУМ Республики Татарстан	3000	2000	2000	1500	1500	1200
Центральное духовное управление России	2000	2000	1300	1200	1300	1100
ДУМ Республики Ингушетия	1500	1500	1500	1500	1800	1400
Координационный центр мусульман Северного Кавказа	1250	1000	1220	1200	1300	1100

Проблема сбалансированного распределения квоты, которое бы учитывало возможность равного представительства для всех регионов, муниципальных образований, национальностей, активно обсуждается мусульманами на различных информационных площадках, вызывает рост взаимных претензий, зачастую демонстрирует недоверие централизованным структурам и их лидерам в защите интересов своих мусульман. Часть духовных деятелей

¹ Таблица составлена по данным Хадж-миссии России.

Урало-Поволжья считает, что «российских хадж в руках Дагестана», несмотря на то, что мусульмане Северного Кавказа в действительности проявляют высокую активность в отношении паломничества с момента его легализации. Тем не менее, в распределении квоты имеют место такие негативные моменты, как коммерциализация, деятельность посредников, несоответствие между формально выделяемой квотой Духовных управлений и фактически выехавшими паломниками. Создание единой базы паломников, которое ведется с 2013 г., возможно, решит эти проблемы. Тем более, что Совет по хаджу в соответствии с требованиями Организации Исламского сотрудничества признает оправданной практику крупнейших мусульманских государств, ограничивающих совершение хаджа чаще 1 раза в пять лет [6].

В целях информирования широких слоев верующих об условиях, требованиях и сроках совершения хаджа широко используются средства массовой информации, Интернет, проводятся общероссийские конференции и семинары по вопросам совершенствования организации хаджа. Наиболее положительным опытом подготовки и осуществления паломничества Советом по хаджу Министерством иностранных дел РФ признан опыт Духовного управления Республики Дагестан [1].

Результатом деятельности духовных управлений стало значительное расширение географии представительства паломников и количества мусульман, впервые совершивших хадж. В регионах постоянного проживания мусульман России имеется тенденция к увеличению числа паломников, сдерживающими моментами являются ограничения по квоте и высокая стоимость путевок. В планах Совета по хаджу продолжить работу с саудовскими властями с целью увеличения российской квоты на хадж.

Таким образом, паломничество мусульман занимает важное место как в международных отношениях, так и в отношениях между государством и исламскими объединениями в России, в функционировании религиозных организаций мусульман. Наличие условий для его выполнения в стране является одним из факторов позитивного взаимодействия с рядом восточных государств, свидетельством соблюдения свободы совести в стране, наличия связи между верующими и представляющими их лидерами, главами духовных управлений.

Список источников литературы

1. Актуальные вопросы паломничества мусульман России (практическое пособие для организаторов и участников Умры и Хаджа) // Министерство иностранных дел Российской Федерации

ции. Официальный сайт. – URL: http://www.mid.ru/foreign_policy/news/-/asset_publisher/cKNonkJE02Bw/content/id/490458 (дата обращения: 22.12.2017).

2. Бекмурзаев Б.А. Хадж из России: Опыт и проблемы государственно-конфессиональных отношений // Исламоведение – 2011. – № 3. – С. 8–13.

3. Головнев А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). – Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. – 496 с.

4. Наумкин В.В. Ислам и мусульмане культуры и политика. Статьи, очерки, доклады разных лет. – М.–Новгород: ИД «Медина», 2008. – 768 с.

5. Основные положения социальной программы российских мусульман / Совет муфтиев России. – Ярославль: ДИАПРЕСС, 2000. – 43 с.

6. Протокол расширенного совещания по вопросам организации хаджа в 2011 г. от 19 мая 2011 г. № 1. // Текущий архив ЦДУМ России.

7. Протокол соглашения между делегацией Совета по хаджу Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве Российской Федерации и Министерством хаджа Королевства Саудовская Аравия об организации хаджа и условиях приема российских паломников в сезон 1432 г.х., соответствует 2011 г. // Текущий архив ЦДУМ России.

8. Саудовский король пригласил 1400 гостей совершить хадж // Информационно-аналитический портал Islam News. – URL: <http://www.islamnews.ru/news-432364.html> (дата обращения: 25.10.2017).

9. Устав Духовного управления мусульман Республики Башкортостан // Текущий архив ДУМ РБ.

10. Устав Мусульманской религиозной организации Кировского района г. Уфы «Ихлас» // Текущий архив ДУМ РБ.

11. Устав Религиозной организации Центральное духовное управление мусульман России // Текущий архив ЦДУМ России.

12. Федеральный закон от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ (ред. от 06.07.2016 г.) «О свободе совести и о религиозных объединениях». – URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_16218/ (дата обращения: 20.12.2017).

13. Хадж-миссия // Хадж-миссия России. Официальный сайт. – URL: <https://hajjmission.ru/mission/aboutmission> (дата обращения: 25.10.2014).

14. Ярлыков А.А. Основные проблемы взаимоотношений ислама и власти на Центральном и Северо-Западном Кавказе // Ислам и государство: сборник научных статей. – М.–Уфа: Информреклама. – 2007. – С. 158–176.

**Чермухамбетов Е.Н.
E.N. Chermukhambetov**

**ПРОЦЕСС ВОЗРОЖДЕНИЯ ИСЛАМА
И ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
В НЕЗАВИСИМОМ КАЗАХСТАНЕ**

**THE REGENERATION OF ISLAM AND FORMATION OF THE
RELIGIOUS IDENTITY IN INDEPENDENT KAZAKHSTAN**

Аннотация: В статье рассматриваются актуальные проблемы мусульманского сообщества и формирование религиозной идентичности в условиях политических, социально-экономических и культурных трансформаций в Казахстане на рубеже XX–XXI веков. Так же освещается взаимодействие и связь ислама с национальными традициями и культурой, влияние государственной политики на внутриисламские процессы и течения, секуляризации на исламское сообщество в Казахстане.

Ключевые слова: ислам, религиозная идентификация, ревитализация, секуляризация, модернизация, возрождение.

Abstract: The article considers topical issues of the Muslim community and the formation of religious identity under socio-economic and cultural transformations in Kazakhstan at the turn of the 21st century and shows interactions and relations between Islam and national traditions and culture and the influence of the state policy on intra-Islamic processes and trends as well as the influence of secularization in the Islamic community in Kazakhstan.

Keywords: Islam, religious identification, revitalization, secularization, updating, revival.

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. отмечается взлет того, что было впоследствии названо «исламским возрождением» в Центральной Азии (по нашему мнению, правильнее было бы использовать термин «ревитализация религии», т.е. возвращение жизни религии). Исламская вера и связанные с ней традиции как важные элементы национальной идентичности начали свое возрождение на Северном Кавказе, в Азербайджане, в Поволжье, Крыму, в Татарстане и других регионах бывшего СССР [1, с. 147–148]. Сформировалась целая совокупность теоретических концепций [2, с. 16–17]. Исследователи указывали, что общей предпосылкой, подготавливавшей этот взлет интереса к религии, явились мощные общественно-политические процессы, которые повлияли на многие стороны жизни общества [5, с. 8]. Немаловажную роль здесь сыграли годы перестройки и последствия распада СССР вкупе с обретением независимости бывших союзных республик, позволившей через короткий промежуток времени соединить

духовно-культурные ценности со своим народом, формируя постепенно в новых условиях этническое и религиозное самосознание. В этот период религиозные деятели поддержали перемены, порожденные инициативами М.С. Горбачева по перестройке общества. Стали возрождаться мечети и храмы. Число верующих стало постепенно расти. Особенno возросло их количество после принятия 15 января 1992 г. Закона Республики Казахстан «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях», в котором было гарантировано право на свободу вероисповедания (ст. 1), равенство граждан Республики Казахстан, независимо от их отношения к религии (ст. 3), запрет на организацию политических организаций религиозного характера и т.д. [3, с. 161–162]. Данный Закон отразил значительные перемены в государственном регулировании религиозной сферы в новых социально-экономических и общественно-политических условиях. Новое законодательство устанавливало равенство всех религий перед законом, право граждан определять свое отношение к религии. Провозглашался принцип невмешательства государства в дела религиозных объединений.

На этом фоне примечательна тенденция упрочения деятельности официальных мусульманских религиозных объединений («Всемирная ассамблея исламской молодежи», международные фонды «Абу Даби ал-Хайрийа», «Ахмед Яссави», Благотворительный фонд «Вакф ал-Исламия», «Берекет», «Каганат», Центр милосердия «Ахмедин», центр «Харун Яхъя»), а также религиозных обществ (Лига женщин-мусульманок, Ассоциация «Фатима», движение «Рифах», «Суфийское братство», культурный центр русских мусульман «Ихлас»).

С середины 1990-х гг. активизировалась деятельность и закрытых религиозных обществ, а также нетрадиционных исламских движений и течений [5]. Начали проявлять свою активность последователи пира Исламатуллы, члены турецких религиозных групп «Нурджулар» и «Сулейманийа», пакистанского религиозно-просветительского движения «Таблиги джамаат», накшбандийской группы «Хазрат Ибрахим», суфийской группы «Тарикатшылар», а также миссионерские организации и движения «Исламская организация спасения», «Всемирная исламская помощь» и другие.

В Казахстане была создана сеть исламского образования, куда вошли Исламский университет (впоследствии переименован в Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак», в котором за период с 2001 по 2007 гг. получили религиозное образование 145 студентов), исламский институт по повышению квалификации религиозных деятелей при Духовном управлении

мусульман Казахстана. Кроме того, были открыты Казахско-Кувейтский университет (ныне Южно-Казахстанская гуманитарная академия), международный Казахско-Арабский университет, международный Казахско-Турецкий университет. Эти высшие учебные заведения функционируют вне системы ДУМК и были открыты при финансовой помощи зарубежных государств. В 2003 г. – Центр Исламоведения при Институте востоковедения им. Р.Б. Сулейменова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан. В 2006 г. при Казахском гуманитарно-юридическом университете был основан Центр исламской экономики и права (ЦИЭиП), образовался Союз мусульман Казахстана.

С 1997 г. выпускается религиозно-познавательный журнал «Мир ислама» («Ислам Элемі»), журнал «Шапагат-Нур» (издается с 1998 г.), журнал «Ислам» (издается с 2003 г.), религиозно-познавательная газета «Ислам және өркениет» («Ислам и цивилизация»), газета «Иман» («Вера»), независимая газета «Рухани омір» («Духовная жизнь»), независимая республиканская информационная газета «Ислам».

По нашим оценкам, уровень религиозности населения страны до 1997 г. имел положительную динамику. Доля лиц из числа верующих достигла к середине 1990-х гг. около 80 %. Однако этот показатель к концу 1990-х гг. стал постепенно снижаться. В 2004 г. 74,3 % респондентов считали себя верующими, 20,1 % – нерелигиозными. Продолжала сохраняться тенденция востребованности религиозных ценностей. К концу 1990-х гг. пост (ораза) соблюдали более 70 % мусульман Казахстана.

Увеличилась и степень отчетливости религиозной идентификации населения республики, повысился статусный уровень религии. Результаты опроса показали, что свыше 70 % опрошенных ответили, что их роднит со своим народом язык, свыше 60 % называли обычай и обряды, до 40 % и более считали, что их связывают религия, духовная культура.

Социологический опрос проводился в разных регионах Казахстана в рамках научной экспедиции в 2015 г. Данные исследования были отражены в отчете З.Г. Залилова. Среди опрошенных не было имеющих специфические интересы представителей духовенства, религиозных институтов и различных звеньев администрации. Респондентами были обычные, живущие в сегодняшних непростых условиях люди, мнение которых в определенной степени отражает интересы, потребности и настроения основной массы населения.

Развитие самосознания стало проявляться у мусульманских

народов в укреплении ислама как образа жизни. Несмотря на отделение ислама от государства, новая интелигенция считала себя принадлежащей к мусульманской культуре. Религиозная идентификация происходит путем воссоздания трех основных пластов традиций:

- а) арабо-мусульманский пласт (вера в единобожие, выполнение всех необходимых обрядов, особый образ жизни, отвечающий канонам ислама);
- б) принадлежность к сообществу мусульманских народов;
- в) местные религиозные традиции, в том числе принадлежность к суфийскому братству.

Данной цели (религиозной самоидентификации) служит специальная литература (публикация коранических сказаний, хадисов, перевод и издание Корана, выход в свет книг, посвященных возникновению и развитию ислама), изданная официально, а также различные формы религиозного самиздата. Ту же задачу решают многие религиозные учебные заведения и различные курсы при мечетях. Постоянный и значительный интерес населения к исламской религии, особенно в первой половине 1990-х гг., вызвал к активности другое явление, связанное с организацией и изучением Корана, Сунны, а также трудов известных богословов. Согласно исследованиям, около 73 % из числа опрошенных выразили интерес к арабо-мусульманскому исламу и свыше 15 % читали или читают Коран. Более 40 % респондентов ответили, что их роднит со своим народом духовная культура и исламская религия [4].

Традиционная религия не потеряла своей функциональной связаннысти с национальными традициями и обычаями, и не утратила качества интегрального и необходимого элемента всей системы духовной культуры. Для большинства мусульманского населения Казахстана ислам выступает скорее как духовно-нравственный фактор.

В Казахстане руководство осознало необходимость не только провозглашения Закона, но и принятия мер по проведению его в жизнь. Был организован ряд массовых кампаний с целью ознакомить население страны с новыми законами. Практически все религиозные организации получили легальный статус. Они стали свободно издавать и покупать религиозную литературу, вести разъяснительную работу среди верующих, заниматься благотворительной деятельностью. Как отмечает С. Пейруз, глубинного разрыва с религией, на который надеялась советская власть, не произошло: религия осталась само собой разумеющейся даже

после семидесяти лет атеистического режима [7, с. 145]. Несмотря на то, что КПСС бдительно следила за тем, чтобы никакая религиозная традиция не могла сравниться с ней по степени организованности, пока советские идеологи и философы отвергали религию или преобразовывали ее в более абстрактные идеи, многие по-прежнему совершали религиозные ритуалы и обряды. Кстати сказать, вряд ли правы те авторы, которые считают, что после «ухода» коммунистической идеологии наступил вакуум, который стал заполняться религиозным мировоззрением. Вакуум является фундаментальным видом объективной реальности и основным способом его существования – «потенциальное бытие». Он потенциально содержал в себе религиозные традиции и религиозное состояние, которые в новых условиях раскрылись и стали служить источником самых различных религиозных явлений, в том числе взаимно противоречащих друг другу. Как отмечает С.М. Акимбеков, «со снятием в СССР официальных запретов ислам в Центральной Азии «неожиданно возродился» и само по себе «возрождение из небытия» мусульманских структур позволяет утверждать, что межцивилизационное взаимодействие происходило здесь не по линии замещения одной цивилизации другой, а в форме сосуществования, частичного смыкания без разрушения основных системных связей. Естественно, что после исчезновения давления со стороны союзного центра мусульманские общины Центральной Азии быстро стали восстанавливать привычные связи и взаимодействия» [1, с. 148].

Одновременно в те же 1990-е гг. в постсоветских странах Центральной Азии начался весьма интенсивный процесс либерализации духовной жизни, который вызвал существенные структурные сдвиги в системе религиозного образования и рост числа приверженцев мировых традиционных и нетрадиционных религий. Способствовала религиозной активности, безусловно, и государственная политика в религиозной сфере, на которую в тот период обратили более пристальное внимание. Эти и другие условия и повлияли на своеобразный всплеск интереса к исламским истокам. В отличие от традиционных исламских обществ, в которых под «исламским возрождением» подразумевалось восстановление ценностей первоначальной мусульманской общины, в Казахстане основной упор был сделан на возрождение ценностей «народного ислама», связанных с национальными традициями и обычаями.

Примерно в тот же период, когда стал вновь возникать интерес к «классической» или «теоретической» форме религии («большой традиции»), в регионе стали активно выделять «малую тра-

дицию» – народную религию, некодифицированные религиозные верования и практику простых людей в традиционном обществе.

Поддержка со стороны официальной власти процесса возрождения ислама не была случайной: исламская религия, являясь наследием национальной культуры, сохранила свое влияние на определенные слои населения, отчасти даже на лидеров общественных движений; она сохранила частично и свой характер «народной премудрости». Ее функциональные каноны согласуются с теми идеями и концепциями, которые стали провозглашать и выдвигать руководители молодых независимых государств; принцип радения о подъеме духовности народа не противоречит ставке официальной власти на изучение культурного наследия; принцип гуманного, справедливого отношения к людям не противоречит политике усиления нравственных начал в обществе; исламский постулат развития культуры взаимоотношений между людьми и знаний согласуется с политикой гармонизации в обществе межэтнических и межрелигиозных отношений. Официальные власти стремились увязать исламские ценности с национальной традицией, представить религию в качестве важной составляющей в истории народа. Поддержка религиозного возрождения призвана была идеологически обеспечивать политику расширения межгосударственных связей, столь важных для перспектив экономического развития, способствовать укреплению сотрудничества с мусульманскими странами. Нельзя не признать, что в определенной мере в этом проявилась гибкость политических методов, умение казахстанского руководства приспособиться к требованиям времени, возродив традиции прошлого и утверждая новую политическую систему, новое видение мира.

Коренные изменения в социально-экономической и общественно-политической ситуации в независимом Казахстане обусловили возрастающую роль тенденций изменчивости в развитии религиозной сферы, создали не только совершенно новое социальное поле, но и новые условия, и новые возможности для возрождения религии. Как отмечает Л.Г. Ерекешева, с распадом Советского Союза трансформации подверглась не только политически-правовая и экономическая структуры (относящиеся к социальной системе), но, что более значительно, культурно-ценностная система, занимающая более высокое положение в системе иерархии и потому оказывающая более углубленное влияние и на характер изменений, происходящих в социальной и личностной системах [2, с. 34]. Данный процесс прокладывал себе путь в обществе, прежде всего, через трансформацию мировоззрений, что в итоге находит свое

выражение в изменении форм религиозности. Причинами данной трансформации являлись достижения определенного этапа социально-экономического развития, специфика исторической и политической обстановки, изменения в окружающей среде (т.е., в конечном счете, потребность в скорейшей адаптации к изменившимся условиям). Системой всего комплекса особенностей, обеспечивающих нормальную деятельность религиозных организаций и надежность их адаптации к новым общественно-политическим условиям, задается, как известно, специфика трансформации, которую можно подразделить на спонтанные изменения, возникающие в процессе внутреннего развития той или иной религии, на стимулированные извне перемены и, наконец, на заимствования. Особенности внедрения инноваций, восприятие и использование их религиозной общиной зависят от вышеуказанных факторов, выступающих в системном единстве, и от специфики внутренней жизни религиозной группы, ее параметров, стойкости внутренних взаимосвязей, характера взаимодействия с окружающими социальными институтами. Во многом скорость внедрения, степень усвоения и распространения инноваций определяется тем, в какие из сфер религии она проникает. Сам процесс усвоения инновации подразделяется на несколько фаз. Это селекция, отбор информации по степени ее соответствия общим догматам религии; воспроизведение инноваций в форме простого копирования; модификация, приспособление их к специфике религиозного мировоззрения. Решающая роль в процессе утверждения инноваций в религиозной общине принадлежит, несомненно, той религиозной идеологии, которую проповедует община. Однако значительные различия в формах усвоения вызываются также утилитарным или престижно-знаковым характером самих инноваций.

По нашему мнению, в Казахстане процесс религиозного возрождения потребовал перехода по трем основным линиям. Первая – это переход от семейно-бытовых форм к традиционным формам религии. Вторая линия перехода – это переход от традиционных форм к теоретическим формам, что, в конечном счете, вызывает интерес к классическим основам религии; третий переход – это переход от местных религиозных форм к другим формам и направлениям, существующим в религиозной системе в целом, что предполагает более расширенное и углубленное знание соответствующих доктринальных и идеологий. Конечно, деление это в достаточной мере условно, ибо возрождение религии – это единый процесс. Взятые вместе, они составляют исторический этап в развитии общества, однако в Казахстане каждый из них не мо-

жет быть окончательно завершенным. Здесь сказываются качественно иные, отличные от других стран особенности протекания процессов в религиозной сфере. В стране сложился и продолжает существовать дуализм в религиозной системе, который, в свою очередь, выступает как один из решающих факторов во всей проблеме возрождения религии.

Необходимо подчеркнуть, что современная религиозная жизнь в стране является собой внутренне разнородное, вплоть до противоположных значений, целостное образование. С одной стороны, это определяется тем, что процесс религиозного возрождения совместился по времени с такими социально-экономическими и политическими реформами, которые способствовали формированию нетрадиционной для казахстанского общества социальной структуры и мировоззрения. С другой стороны, изменение информационного режима, плоды «гласности» и первые шаги по направлению к духовной свободе общества заставили людей по-новому оценить культурное наследие прошлого. Все эти изменения в социальной и духовной жизни общества повлияли на религиозную ориентацию людей. На каждом из уровней религиозной ориентации идет выдвижение различных критериев и оценок, происходит селекция и отбор ценностей, картин религиозного миропонимания. Процессы религиозного возрождения во многом стали для Казахстана как бы базисными и в проблеме религиозности населения. Они в определенной степени определяют как глубину этой проблемы, так и ее содержание.

Возрождение религии – сложный и не лишенный внутренних противоречий процесс. Его развитие в недрах отдельных стран и мусульманских общин имеет свои специфические черты и особенности. Ход этого процесса в одних странах в настоящее время ведет к усилению разобщенности (например, Афганистан), в других – к консолидации существующего государственного устройства (Индонезия), в-третьих – продолжает угрожать секуляристской политической системе (Турция, Египет). Конечно, в разных странах процесс возрождения религии имел и имеет разные форму и содержание. По нашему мнению, он зависит от следующих основных факторов:

- демографический и национальный состав населения;
- историческая традиция, выражаясь в характерном для данной страны в целом и для населяющих ее народов в частности этнокультурном комплексе;
- уровень социально-экономического развития, характер и направление экономических процессов в данный период;

- особенности социально-политического устройства общества и динамика его развития;
- господствующий идеологический «климат» и в особенностях состояние и функционирование традиционных религиозных систем;
- международная обстановка как на мировой арене, так и в изучаемом регионе.

Все перечисленные факторы могут рассматриваться только в тесном взаимодействии и взаимовлиянии, как это и происходит в реальной жизни.

Одной из отличительных черт религиозного возрождения в Казахстане была, как нам кажется, его распространенность. Фактически в каждом из регионов республики, независимо от их размера или экономического, политического и культурного окружения, можно было видеть тенденцию к поиску религиозных ценностей. В целом, обретение независимости Казахстаном дало новый толчок возвышению роли и статуса религии в обществе. При этом хотелось бы отметить, во-первых, что возвышение статуса религии в новых условиях явилось результатом организованного движения, а не стихийного процесса. Во-вторых, рамки этого движения расширились от ограниченного круга людей до многочисленного отряда из самых разных слоев населения. Религиозные объединения и организации, широко привлекавшие население в свои ряды, преследовали целый спектр разнообразных целей, но в любом случае их прямой или косвенной функцией была борьба за рост влияния и авторитета религии; они играли роль институтов «формально организованной борьбы» за изменение статуса религии в общественной жизни. В свою очередь, и в этом согласны многие авторы, разработанный местными властями реформистско-централизаторский курс в религиозной сфере отражал как интересы религиозно-общинных традиций, так и их стремление удержать в разумных рамках нарастающий процесс по возрождению религиозных традиций, имеющих глубокую историческую и этнокультурную подоплеку.

Нельзя не отметить, что в отличие от других развивающихся стран политическое развитие Казахстана в 1990-х гг. не привело к отстранению духовенства от общественной жизни, но дало ему возможность проявить себя в изменившихся экономических и интеллектуальных обстоятельствах и продолжить исполнение своей роли. Возможно, именно этот шаг руководства страны в новых политических условиях является отличительной чертой Казахстана, сравнительно с некоторыми иными государствами. Хотелось

бы обратить внимание еще на одну из особенностей «религиозного возрождения» в Казахстане. Она заключается в том, что этот процесс стал развиваться в условиях сосуществования разноисповедных общин с доминирующими религиозными ценностями.

С культурологической точки зрения движение народов Центральной Азии за возрождение мусульманских ценностей представляет собой процесс самоидентификации, необходимое условие возврата к духовному наследию. В значительной степени движение к возрождению исламских традиций является как бы одной из сторон процесса возрождения культурного наследия. Немало представителей творческой интеллигенции видят в возрождении и развитии религии основное условие разрешения многих национальных и социальных проблем казахстанского общества. Их видение в обобщенной форме выглядит следующим образом. Ислам – это религия народа. Современная эпоха в Казахстане – это эпоха национального возрождения. Национальное возрождение, по существу, должно быть возрождением национальной культуры и религии. Если религия не получит новой перспективы, нового развития, их не получит и национальная культура. Таким образом, развитие национальной культуры, по их мнению, возможно на основе национальных духовных ценностей, духовная система зарубежного происхождения не в состоянии занять в казахстанском обществе место традиционной религии. На психологическом уровне подобное движение создает предпосылки для национальной идентификации личности, позволяющей приобщение к своей культуре. Практически же речь идет о том, чтобы через возрождение исламских ценностей воссоздать историю и культуру, самобытность и традиции, восстановить традиционный образ жизни. Религия – это формы продолжающихся и развивающихся отношений, другими словами, это область сосредоточения истории, культуры, традиций и обычаяев. Религия, будучи своеобразным духовным феноменом, отражается в процессе своего развития в определенных сторонах и уровнях этнического развития. Религия – это форма духовной культуры народов, выступающая как целостное образование. Она является одним из важнейших параметров национального бытия, отражающих специфику экономической, политической и культурной жизни.

Таким образом, в условиях независимости страны стала вырисовываться следующая тактика официального руководства по отношению к исламу: не отрицая его влияния на широкие массы населения, использовать в своей деятельности все ценности исламской цивилизации и в то же время не дать радикальным си-

лам возможности прибегнуть к исламу в политических целях, как это было в Индонезии, Иране и других странах Востока.

Список источников и литературы

1. Акимбеков С.М. Афганский узел и проблемы безопасности Центральной Азии. Издание 2-е, испр. и доп. – Алматы: Конти-нент, 2003. – 400 с.
2. Ерекешева Л.Г. Религия и социо-культурные системы в истории Центральной Азии. Автореферат дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.03. – Алматы: Институт востоковедения им. Р.Б. Сулейменова КН МОН РК, 2008. – 49 с.
3. Закон Республики Казахстан от 15 января 1992 г. «О свободе вероисповедания и религиозных объединениях» // Религия и право. Информационный бюллетень. – Астана: Комитет по делам религий Министерства юстиции Республики Казахстан, 2007. – С. 161–171.
4. Залилов З.Г. Мусульманская умма Казахстана в контексте этнической и культурно-конфессиональной идентичности. Аналитический отчет. – Алматы: ИФиП МОН РК, 2015.
5. Исламское возрождение в республиках Центральной Азии (по материалам зарубежных исследований). – URL: <http://revolion.allbest.ru/religion/000282470.html> (дата обращения: 17.09.2017).
6. Марзиев И.З. Исламский фактор на Северном Кавказе: призрак «исламизма» добрался до России? // Казахстан-Спектр. – 2005. – № 2. – С. 8–15.
7. Пейруз С. Изменение религиозного спектра в Центральной Азии: союз между исламом и православным христианством // Казанский федоралист. Специальный выпуск. – 2005. – № 1 (13). – С. 142–161.

**THEOLOGY AS A DOMAIN OF SCIENCE AND
THE EDUCATIONAL SUBJECT: HISTORICAL, CULTURAL
AND SCIENCE-STUDY ANALYSIS**

**ТЕОЛОГИЯ КАК НАУЧНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ И УЧЕБНАЯ
ДИСЦИПЛИНА: ИСТОРИКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ
И НАУКОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

Abstract: Today Russia sees the revival of the system of religious education. Hence this raises the issue about the content of “Theology” as a new area of specialization. There already is a program and a standard on “Religious Studies”. At the same time, the concept of spiritual education does not fully fit into the semantic content of the standard on “Theology”. This article is devoted to the analysis of all these contradictions at the level of terminology, methodology of sciences and logic.

Keywords: science, religion, Islam, Christianity, theology, standard, academic degree, spiritual rank, logic.

Аннотация: В современной России возрождается система религиозного образования. В связи с этим возникает вопрос о содержании новой области специализации – «Теология». Уже есть программа и стандарт – «Религиоведение». В то же время концепция духовного воспитания не полностью вписывается в смысловое содержание стандарта «Богословие». Эта статья посвящена анализу всех этих противоречий на уровне терминологии, методологии наук и логики.

Ключевые слова: наука, религия, ислам, христианство, теология, стандарт, ученая степень, духовный ранг, логика.

This article requires a short preface, both logically and for the sake of historiography. After all, everything that is being analyzed as a matter of current importance (leave out self-reflection) mediates the appeal to future readers [21; 22]. Thus, it is necessary to say some words about the background of this analysis.

First. The revival of the position, status and institutions of all the confessions, unconventional in the past, began in the early 1990s due to a definitive breaking point in Russian history. In this regard, the system of Judaic, Islamic and Orthodox Christian clerical education was also restored. Our main focus lies on Islamic education.

Second. At the first stage of this restoration process in the “new Russia” the development of the system of Muslim education was quite

spontaneous¹. Above all, Muslim education was absolutely independent from secular education and financed by Russian Muslim Ummah (community). In other words, it was based on donations. Although the process was quite dynamic and positive, it had several negative aspects. The most important among them was the emergence of “teachers” in various unconventional branches of Islam, including those we might call “unofficial” and “pseudo-spiritual”. Consequently, since the early the 2000s the government started paying more and more attention to clerical education.

Central and regional Muslim spiritual boards were concerned by the situation as well. In short, the political concerns of the government and religion in that area were the same.

Third. By the middle of the first decade of the 21st century the basis of the system of Islamic education had been already established. There were thousands of Muslim Sunday schools, evening classes, courses, dozens of secondary-education institutions (“madrasahs”) and several institutions of higher education which applied for the status of universities (or at any rate were licensed to provide higher education in such status). Those were the universities in Moscow, Ufa, Kazan, Makhachkala, Nalchik and Grozny. In 2006 the Government of the Russian Federation adopted a decision to run the federal “Clerical Education Support” program and charged the Ministry of Education and Science of the Russian Federation with overseeing its execution. The Ministry of Education initiated the creation of a “Consortium” of Islamic universities intended to support and develop Islamic higher and secondary education. Regional “pairs” of universities – secular and religious – were formed within the Consortium. In Ufa such a pair is Russian Islamic University CSBM and M. Akmullah Bashkir State Pedagogical University.

Fourth. The functioning of this support program, activity of the partner universities and additional support of the previously established Muslim Education Support Foundation was quite fruitful. During the

¹ The research on the periods of the recent history of Islamic education and the analysis of the stages of its development are given in: R. Yakupov. History and religion: Essential issues of theology and education. Islamic ideals and values in the educational domain of the 21st century. Proceedings of the 3rd International Scientific Conference’s plenary meeting. Ufa, December 16-17, 2010. Ufa, BSPU Publ., 2010, pp. 26–31; R. Yakupov. Today’s world and the problems of clerical education: From the history of the Russian Islamic University of CSBM Russia. Islamic ideals and values in the educational domain of the 21st century. The 4th International Scientific Conference. Ufa, 2011, pp. 19–24; R. Yakupov. On the history and contemporary strategies of clerical education. Innovative resources of Islamic education and culture. Collection of proceedings of the 2nd All-Russian Scientific Conference. Ufa, March 2011, pp. 147–149; R. Raev, R. Yakupov. Historic traditions and innovations in clerical education. Plenary lecture. Islamic ideals and values in the educational domain of the 21st century. The 5th International Scientific Conference. Ufa, 2012.

ten-year work of the support program the Islamic education made a huge step in its development approaching the standards of public (i.e. secular) education while remaining autonomous and characteristic as a system of clerical education

Under such conditions the governmental control over the domain of clerical education increases. A new standard of such an academic subject as “Theology” is being introduced to the educational process of secular universities. The reason is most probably the introduction of that subject in several private universities, mostly Orthodox-Christian and Judaic, developed quite successfully within the confessional traditions. In this regard the trend towards forming the departments of religious studies in secular universities which made its appearance in the mid-1990s is now intensifying.

Now, even the whole divisions of theological education are being formed in public universities due to the introduction of the new national standard. As reported in 2008 and 2009, 38 Russian higher-education institutions (of which 23 were public universities) provided theological education. They become (or aspire to) the footholds for further development of the government’s plans on clerical education [24; 14].

Moreover, dozens of scientific and educational institutions (centres, laboratories and departments) are being established responding to the current situation or having actual purpose of supporting clerical education.

Fifth. In October 2013 President of the Russian Federation directly addressed the Muslim Ummah encouraging it to pay more attention to such an issue as the revival of the “traditional theological high school” of Islam in Russia [17]. Two years later in September 2015 he emphasized this statement once again in his speech at the opening ceremony of the reconstructed Moscow Cathedral Mosque [10].

Consequently, scientific research institutions also join the process. The concept of Muslim clerical education is rapidly being developed. It had undergone an accelerated discussion and was finally approved by the Ministry of Education in late 2015. At the same time, the Higher Attestation Commission of the Russian Federation announced the institutionalization of *theology*, now as a scientific specialty (which includes the possibility of getting a degree) [13].

In this regard, additional (considering the scale of the ingoing process, they are not the only ones) controversies arise in relation to Islamic education and secular education as well. Particularly, there is the problem concerning the contents of a newly established theology course, given the fact that secular education programs already includes

such a subject as “Religion Studies”, while the concept of Muslim clerical education does not exactly fit the subject matter of this course.

In view of this, in the beginning of 2016 the Ministry of Education and the academic institutions working in the field of Islamic studies announced a debate aimed to discuss that matter and other important issues of standardizing clerical education, increasing its quality, developing a multilevel system etc.

The categorical comprehension of such notions as “theology”, “religion studies”, “Islamic studies” and some corresponding terms was notably discussed within a special meeting held in May 2016 in Moscow. The meeting organized by the Ministry of Education assembled the experts of all the chief profile institutions of the Academy of Science, leading universities of Russia and, naturally, Islamic higher-education institutions – members of the above-mentioned Consortium.

Sixth. The aforesaid problem of terminology and content of the new scientific and educational “specialties” and “subjects” goes beyond the sphere of clerical education. It affects education in general and also the domain of science and scientific knowledge. In that sense it becomes a problem of science studies.

Since we have already done some research in that field we now consider it proper initially referring the reader to a series of previous works to give essential remarks on these seemingly well-known and familiar definitions.

Seventh. For the sake of better understanding and apprehension of the essence of our analysis we quote below the extract from the agenda of the above-mentioned Ministry of Education meeting: “The Higher Attestation Commission under the Ministry of Science and Education of the Russian Federation reports the arrangement of public debates on the formation of such scientific branch as “theology” and its adoption in the nomenclature of scientific specialties. The programme of the debates involves the discussion of such issues as: the necessity to single “theology” out as a separate scientific branch; the equation of the scientific degrees in theology conferred by institutions of clerical education to those of the state scientific attestation” [9].

We believe that this preface, despite its substantial size, would be useful for those who are or will be interested in the problems and history of education and particularly clerical education in Russia and all over the world for now this matter is much likely to be a key factor in further development of the society. It will highly depend on the quality, vectors and, what is the most important, of the content of the educational process. Though this thought seems quite trivial nowadays, any reasonable person would be concerned whether he considers properly

the ongoing global processes. Everyone, each at his own level and in his own place, should make certain efforts to struggle against negative or even dangerous tendencies in the development of modern society. And now let us proceed to the topic of our analysis.

Studying this matter (see the letter cited above), it is important to look first at it at the dictionary level. If we follow the exact meaning of the notion of "theology", we must admit that this in fact is the "study of God". Some theologians protest such an interpretation proclaiming "theology" a complex of scientific (or academic, such as dogmatics, exegesis and hermeneutics) disciplines. There are two simple objections to this thesis. First, all the notions in brackets reveal but a section of the whole field of study and are essentially utilized in different scientific disciplines (e.g. historiography).

Second, within theology they are united for the single purpose of studying its central object. In this case it is the study of God (Allah) and human being as a spiritual creation.

Besides, if we recognize each of these disciplines as a separate science (since there is a "complex of scientific disciplines"), how should we qualify the specialty and confer a degree: in theology or in any other more narrow discipline? We shall return to this question later in our analysis.

Thus, all the above-mentioned disciplines may be (and must be) acknowledged as the branches of theological science, similar to, for example, physics that includes the history of science, methodology and other branches such as macrophysics and microphysics¹. Philosophy is even better (and closer to theology) as an example of such division: it includes its own history, physics, logic, ethics, aesthetics and so on.

Thus, "theology" should be determined as a science of studying God. But considering the fact that there are at least three main confessions in Russia (for obvious reasons we do not include Buddhism in this list) we must raise a question of dividing theology into three branches at least. These are Islamic, Judaic and Christian theologies. But even that would be insufficient to acknowledge theology as a science and educational subject.

Within these three branches and within theology in a broad sense (if we admit the validity of general theology) we must point out vi-

¹ The major branches of physics are subdivided in their turn into lesser branches which are also diversified. Macrophysics is divided into mechanics, thermodynamics, electrodynamics etc., microphysics is divided into atomic, statistic, quantum and nuclear physics. Mechanics, for example, is divided into statics and kinematics. The most important fact here is that some branches of physics are as much far away from each other as dogmatics and aesthetics in theology. While the object is the same, one could understand the separate branches of physics only through studying physics step by step from the basics to the highest notions and laws.

vidly their subject matter. Also, we most certainly have to thoroughly consider the content of this science (scientific apparatus, terminology, laws and methodologies). Assuming the dictionary meaning of theology previously mentioned and considering the confessional specificity of the world's religions the question of the discipline content is much easier to be answered. It means that theology is recognized as an exceptionally irrational science.

But today it is not true. Moreover, the subject matter of theology and that of religion studies are much similar despite the efforts of some managers in educational system to hide the similarities behind the variety of notions.

We should remember that the notion of theology as an educational subject along with the "Bologna model" came to Russia from Europe where universities have had their theological departments for centuries.

But we should note that, even considering the well-known European "multiculturalism", theology in European universities (at least in the recent past) evolved within the unified Catholic tradition. Thus, it is essentially the theology of Catholicism, no matter traditional or Lutheran, for despite some differences in these teachings they all bear markings of a common historic and cultural tradition [2]. Let alone the fact that the leading European universities have their "microconfessional" theological departments, e.g., separate departments of "Catholic" and "Lutheran" theologies in the Munich University.

The situation in Russia is quite the opposite: it is indeed the poly-confessional state where the world's religions function simultaneously. However, there is an idea of implementing "general theology" into the Russian educational system seemingly belonging to Russian Orthodox Church¹. At the very least, the first theological departments were created within the Orthodox Christian tradition. Moreover, Orthodox theologians headed the theological departments in secular universities. But these are generally the people who had acquired good secular education, received scientific degrees and went through all the steps of state (secular, in fact) educational process with their work on theses in various branches of science (including the religion studies).

We should give even more thought to the content of "theology" as an academic subject. And those are different areas with different goals. A science is a process of obtaining knowledge while an academic subject is a process of studying the knowledge that is already obtained.

¹ Some members of academic institutions do not think it is right. See, for example: Andreeva 2016 [1].

So there is the question of the contents of this new academic subject. The secular scientific community must at least be aware of the fact that there is no unanimity concerning the content of clerical education in Russian Muslim Ummah, even among its theologists. The process of understanding this matter is still ongoing.

The problem of implementing theology as a subject (and the notion itself) is a discussion, among other things, over a unified educational standard. This is already a question of curriculum for bachelors and masters. A curriculum does not consist of one subject but of a complex of subjects. So the temptation arises to call it a complex of sciences instead of a separate discipline.

But we believe that in fact we should make a distinction between such notions as “science” and “field of specialization”.

But even outside the questions of standardization (we must once again mention that Islamic theology in Russia will require standardization for the sake of avoiding a confrontation between different theological schools) and even if we leave this problem out the subject matter of “general theology” as a science and as an academic subject is not clearly defined. It could be defined only with the division of theology into Islamic, Judaic and Christian (and even Buddhist, though it is more likely to be considered a philosophy) theologies.

While “secular theology” in its present state is unlikely to be introduced to the university educational process, many Islamic higher-education institutions are forced to go through the accreditation of the “theology course” (as an academic course and specialty, not as a branch of science or a particular academic subject). It is not a secret that they make use of certain “tactical actions” either making the process a formality or combining the courses of “secular theology” and purely religious courses (Sharia).

Why are we so persistent in repeating this idea? This is because when it comes to conferring a degree it is always about a particular and well-defined scientific field (or science). Otherwise, must it be a degree in Fiqh, Aqaid, Aliyah, Quran studies or Arabic language (sciences of Shariah)? Or a little bit of everything? Or in “Islamic theology” after all? Then we should need a suitable definition of its subject matter (distinguishing it from other theologies) and create a certain standard of training specialists in that field. It is again a question to meditate on.

Now let us speculate on the already mentioned idea of equating degrees conferred by religious institutions with scientific degrees. We consider this inappropriate at best or even harmful for it would raise neither quality nor level of Islamic education. It would be a formal act which different people and forces could take advantage of with all the

consequences and processes it entails. Moreover, it might devalue religious ranks and scientific degrees in the system of secular sciences which are a sole standard of defining the degree of one's scholarship.

Thus, if we are to discuss conferring scientific degrees on theologians it is obligatory that they go through a full process of training and specialization in a particular science (say the religious studies, or linguistics, or history) combining it with the whole course of Shariah sciences – branches of “Islamic theology”¹. It is the only way, in our opinion.

In short, it would probably be fruitful if theology was assigned entirely to the domain of clerical education and theology in a narrow sense to the domain of Islamic education. As for the degrees, we believe that they should be conferred in secular and religious institutions separately within the system of regulations that exist in secular science and education. It would certainly make things more difficult for Islamic universities, but it would also raise the quality of education they provide.

Thus, we have presented the main theses and arguments concerning the interpretation of such notion as “theology” and the question of conferring the scientific degrees in theology on those who acquire purely clerical education. It is possible that these arguments are not entirely obvious and some aspects need certain clarification.

We addressed only those two problems that became a subject for the debate on the Ministry of Education's forum. But they could not be fully understood without thorough analysis of such notions as “clerical education”, “professional” and “basic education”, “science”, “knowledge” and “cognition” from the viewpoint of science studies. To solve the problem concerning the order of conferring scientific degrees on clergy members and the problem of correlation between clerical and scientific ranks it is important to deal with the notion of "scholarship" in religious and secular public conscience using scientific logic and the merits of modern science in the field of methodology and analysis.

¹ It needs to be explained. By using the phrase “Shariah sciences” we simply follow the tradition developed in literature of Islamic studies. Besides, though it is a separate issue, we believe that these divisions of “Islamic theology” might actually become independent, if the science in general is in development. For example, we believe that today one of the important matters is the development of Islamic law, which is equal to the notion of Fiqh (Arab.) that includes primarily the “canon” (rules of worship) and then the law itself. Even more so, the Arabic language should become an independent discipline for in the system of “Shariah sciences” it is considered to be conditional to master other academic subjects. From the viewpoint of modern science, it also makes sense to acknowledge “Islamic source studies” as a separate discipline. But it is a matter of future discussion for Islamic theologians.

Anticipating further speculations we can state that the public conception of this question is quite diverse and is far from being definitive, despite its apparent simplicity. Any specific questions addressed to potential experts (such attempts were indeed made) reveal this uncertainty. Besides, as for the question of "scholarship" the lack of understanding or misunderstanding is equally characteristic of both ordinary people and certain members of the scientific community and all the more for clergy which discusses dogmatic questions and easily calls any member of alternative doctrines "ignoramuses" At best, at worst, and this is the primary danger of "philosophical poverty", those dogmatic debates lead to social controversies and collisions and sometimes wars. It has to be kept in mind.

The interpretations of such notions as "science", "branch", "field", "discipline" and "degree" correlations are in their turn associated with such notions as "specialty", "specialization", "qualification" and even "profession", and those could be interpreted, as the analysis shows, quite differently in legal documents, scientific literature, and everyday vocabulary. Retrospectively and in perspective, these interpretations tend to grow even more diverse and to be utilized without proper understanding and consideration.

That is probably the reason why discussions concerning "theology" are often non-constructive, and each time there are more questions than answers. The agenda of the Ministry of Education's meeting cited above serves as a good example: there is no clear indication of the status of theology whether it is "science", "set of sciences", "discipline" or "specialty". These questions are very important. As long as the interpretations of the above-mentioned notions remain diverse, there is no sense in discussing theology itself (as an abstract matter).

It is important to know that all those questions are indeed the matter of an innovative and exceptionally relevant science called "science of science" or "science studies". Sadly, part of the scientific community still refuses to acknowledge this science, especially the socalled "professional" philosophers. This is strange enough for they should probably be the first to understand its relevance and practicability in today's world. Although the development of science was always quite controversial ("per aspera"), there is probably some inner logic and higher purpose in it. By this, we mean that higher challenge results in more accurate selection. That is why "science of science", despite all the opposition it faces, has not only survived, but strengthened its influence on the scientific community. The number of those who support its recognition as science keeps on growing. We have already

addressed this problem in a number of articles [22; 23] and think it useful to present some ideas below.

Modern society becomes “globalized”, and one of the significant features of globalization is “informatization”. So in that sense modern society also becomes “informational”. Information itself becomes a crucial resource in that global society. In fact, we believe that it has already become like this.

Science in its essence is information – information that is being sought, organized and transmitted. Thus, science is a crucial factor in social development – its “effector” according to B. Leontiev [5–8] and its resource. Obviously, the rethinking (or rather a total revision) of the achievements and development of science in general is one of the most important tasks of science itself. So, there is a particular object of analysis and a particular subject. Of course, there are patterns, regularities and controversies in the development of science to be discovered (in fact most of them are probably already obvious). There is also a proper nomenclature (language) and many other things necessary to form any scientific field (science in a narrow sense). Finally and most importantly, there are perceivable problematics in the logic of the development of science in the past and especially in the future. And the range of such problematics is constantly widening.

This is neither gnoseology nor philosophy and history of science, as many skeptics believe. This is a completely different field of analysis, a question of the aim of science which was not as relevant in the age of empiric outlook and pre-industrial world (i.e. before the 20th century) as today. But now that science becomes a factor and a resource, the question of science as means of production arises. This entails the questions concerning priorities of its development, intellectual property, planning and many other interwoven and complex things important as they are and stipulates the necessity of recognizing "science studies" as an independent science.

Is it related to the specific questions discussed above in this article? Surely, it is. All the questions we have originally brought up, including the question concerning theology, are the matter of the analysis of science studies. The reviews of experts in “Islamic studies” (mostly linguists specializing in Arabic) on the one hand and clerics on the other hand would be insufficient without such analysis. This analysis will probably be “corporate” which will influence its quality.

Thus, summarizing our research, we believe that there is a necessity to study thoroughly the issue concerning the content of theology as an academic subject at each level of Islamic education (especially doctorate). After dealing with this issue we may raise the question of

accredited scientific degrees in Islamic education. The only condition is that the degrees should be conferred on those who have undergone the whole complex of obligatory procedures, no matter how difficult they are. Equating clerical ranks to scientific degrees automatically is absolutely unacceptable. It would be a disservice to Islamic education, as well as to Islamic science, culture and simply to Muslim society, i.e. Ummah. This could also be damaging to secular education and scientific training as a bad example.

Modern times, including the return of religiousness or, in other words, “religious conscience” which grows even more influential every day, will undoubtedly call for the revision of the correlation between the notions of “secular” and “religious” sciences, “knowledge”, “cognition” and “scholarship”. Solving this problem will certainly help the development of education, clerical education in particular.

To support this idea, we can bring up a simple model. The idea of separation of secular and religious sciences and the idea of their incompatibility within secular and clerical education affects directly the determination of the content of such education and hence its quality and level. We believe this separation to be unjustified and harmful. It can impoverish science and those who try to separate it. It is indeed the “philosophical poverty”. The incompatibility here is nothing more than a false idea, regardless of the ideology, for science is just the process of studying the world. That is why the question of secular and religious sciences is the question of the adjustment of science into the system of religious or secular education. Thus, it is a question of interpretation of science in a religious or an atheistic mind in all its different variations, either confessions or ideologies.

“General theology” is particularly impossible nowadays, even considering the existence of such a notion as monotheism. “General theology” might exist as a unified science only for a person free of all confessional boundaries and doctrines. Otherwise, a person would be forced to study and transmit only a certain system of views. Theology is always, or at least today, is “confessional”. Knowledge (and cognition), on the other hand, is solid and inseparable. As for the general study of different theological systems, history and culture, including dogmatics and exegesis, ethics, hermeneutics and canons, it is the matter of religious studies focused on the world’s religions (polytheistic as well).

This is also a problem of science studies. It will become more and more pressing and demand certain efforts of the intellectual community.

There is also a question of correlation between the notions of “Islamic theology” and “Islamic studies”. The interpretation of these

notions is of particular importance given the fact that even the concept of clerical education is called “The concept of specialist training with profound studying the history and culture of Islam”. The situation is similar to that with the title of the above-mentioned “Clerical Education Support Program”.

In our opinion, it is the original inaccuracy that leads to further uncertainties in determining the tasks of clerical education support and all other difficulties and controversies in the implementation of the federal program.

There is again an obvious lack of clarity as for whom we should consider “specialists with profound knowledge of Islam”. Are they theologians, clerics who can also have different levels of training, i.e. competence or experts in history and culture, including the scholars of religion and Islam? We may add that “Islamic studies” as a science has yet to find its footing. And in the realm of this science linguists (experts in Arabic studies, turcologists, Semiticists etc.) hold a privileged status compared to non-professionals, which might be true but only in part.

We believe that “Islamic studies” and “Islamic theology” each have their own particular object and particular subject and so must be considered independent branches of science, though they probably may not yet have a status. As for their object and subject it is obvious that they are different in each case. Theology is the “studying of God”. “Islamic theology” is the study of God based on Islamic doctrine and dogmatics. As for “Islamic studies”, it is the study of Islamic history and culture from the outside. It does not mean that there should be an impenetrable border between those fields. Any expert in “Islamic studies” can become “Islamic theologian” and vice versa. It is not so important to strictly set borders as to understand the differences between secular and religious sciences in the subject and object matter that occur not as insurmountable barriers, but as instruments of the general process of studying and cognizing.

Thus, a simple question of the notion of “theology” leads us to a whole bundle of key questions needed to be analyzed and answered, or at least receive some attention. In conclusion, we must emphasize once again that all the ideas presented above are not simply the results of “reflection”, but the conclusions based on a thoroughly analyzed sociological, statistical, terminological, encyclopedic, linguistic and historiographical materials. As for the subject of analysis, we believe that the discussion on “theology”, standard, specialization etc. is far from being over [3; 24; 17; 4; 11] and further debates will certainly continue. Unfortunately, the range of problems under discussion is mixed

up with politics and conjuncture entailing difficulties in its scientific analysis. That is exactly the viewpoint of most secular and religious scientists, regardless of their confession, who analyze these problems seriously.

List of references

1. Andreeva 2016. Андреева Л., Элбакян Е. Теология и религиоведение в современной России. Новые «научные и образовательные специальности» носят характер жесткой конфессиональной ориентации. – URL: <http://ateism.ru/articles/education.html> (дата обращения 15.06.2016).
2. Barsegyan 2012. Барсегян Н. Кафедра теологии: годится ли нам немецкий рецепт. – URL: http://polit.ru/article/2012/11/02/germ_teologia/ (дата обращения: 15.06.2016).
3. Gorbunov 2015. Горбунов С. Университеты и теология: опыт современной Европы. – URL: <http://trv-science.ru/2015/01/24/universitet-i-teologiya-opyt-sovremennoj-evropy/> (дата обращения: 10.06.16).
4. Kotlyar 2015. Котляр П. Чем грозит введение ВАК специальности «теология». – URL: http://www.gazeta.ru/science/2015/10/13_a_7816751.shtml 13.10.2015. (дата обращения: 15.06.16).
5. Leontiev 2002. Леонтьев Б.Б. Цена интеллекта: Интеллектуальный капитал в российском бизнесе: Оценка, ориентирование, моделирование, защита прав. – Москва: «Акционер», 2002. – 196 с.
6. Leontiev 2005. Леонтьев Б.Б. Эффектор как новый системообразующий фактор в оценке и управлении бизнесом // Имущественные отношения в Российской Федерации. – 2005. – № 4. – С. 36–50.
7. Leontiev 2013. Леонтьев Б., Мамаджанов Х.А. Инвентаризация интеллектуальных прав на результаты интеллектуальной деятельности. – Москва: Патент, 2013. – 267 с.: ил.
8. Leontiev. 1999. Леонтьев Б.Б. Введение в теорию обновления общества. Москва: «РИНФО», 1999. – 122 с.
9. Letter 2016. Официальное письмо Министерства образования Российской Федерации от 20.05.2016. «Об общественном обсуждении научной отрасли “Теология”» № 62/01.
10. Moscow cathedral mosque 2015. Московская соборная мечеть открыта после реконструкции / Официальные сетевые ресурсы Президента России. – URL: <http://kremlin.ru/events/president/news> (дата обращения: 15.06.16.).
11. Philipov 2010. Филипов А. Теологическое образование во Франции и России: по следам Круглого стола в ПСТГУ. – URL: <http://www.pravmir.ru/filosofiya-spaset-mir-po-sledam-kruglogo-stola-v-pstgu/> (дата обращения: 10.06.16.).

12. Raev 2012. Раев Р.А., Якупов Р.И. Исторические традиции и новации в духовном образовании. Пленарный доклад. // Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века. V Международная научно-практическая конференция. – Уфа: Изд-во БГПУ. – 2012. С. 24–31.
13. Solodovnik 2015. Солодовник С. Теология в светских вузах / The Owl. Information Analysis Center/ – URL: <http://www.sova-center.ru/religion/publications/2015/10/d33126/> (дата обращения: 15.06.16.).
14. Theology 2008. Теология в научной и образовательной системе. Материалы слушаний в Общественной палате Российской Федерации. – М.: Изд. Общественной палаты Российской Федерации. – 2008. / Блог В.А. Тишкова. – URL: http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikaci3/kollektivn/teologiya_.html (дата обращения: 05.05.2016.).
15. Vladimir Putin 2013. В.В. Путин назвал ислам «ярким элементом российского культурного кода» / Религия и общество, 2013. – URL: <http://newsru.com/relig/22oct2013/ufa.html> (дата обращения 30.05.16).
16. Vorobiev (archpriest) 2013. Воробьев В. (Протоиерей), Колотвин С. Приближается трагедия религиозного образования в России. – URL: <http://www.pravmir.ru/chto-zhdet-teologiyu-v-rossii> (дата обращения: 10.06.16).
17. Yakupov 2010. Якупов Р.И. История и религия: актуальные вопросы теологии и образования // Идеалы и ценности Ислама в образовательном пространстве XXI века. Материалы III Международной научно-практической конференции. Уфа, 16–17 декабря 2010 г. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2010. – С. 26–31.
18. Yakupov 2011. Якупов Р.И. К вопросу об истории и современных концепциях духовного образования» // Инновационные ресурсы мусульманского образования и культуры: Вторые Фахретдиновские чтения. Сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции. – Уфа: Медина, 2011. – С. 147–149.
19. Yakupov 2011. Якупов Р.И. Современный мир и проблемы духовного образования: из истории Российского исламского университета ЦДУМ РФ // Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века. IV Международная научно-практическая конференция. – Уфа: Изд-во БГПУ, 2011. – С. 19–23.
20. Yakupov 2012. Якупов Р.И. Науковедение, гуманитарные науки и историография // Вестник ВЭГУ. – 2012. – № 3 (64). – С. 217–224.

21. Yakupov 2013. Якупов Р.И. К вопросу о канонической истории России // Вестник ВЭГУ. – 2013. – № 3 (65). – С. 145–155.
22. Yakupov 2015. Якупов Р.И. Науковедение и культурология как науки глобального общества // Вестник ВЭГУ. – 2015. – № 4 (78). – С. 175–186.
23. Yakupov 2015, Kuzeev 2015. Якупов Р.И., Кузеев И.Э. Интернет и социология: историко-культурологический анализ // Вестник ВЭГУ. – 2015. – № 6 (80). – С. 152–161.
24. Zubanova 2007. Зубанова С.Г. Теологам не в чем оправдываться, просто академик В. Гинзбург не знает ситуации на кафедрах теологии в высшей школе / Сайт Московского Патриархата. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/274983.html> (дата обращения: 30.05.16).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Амелин Веналий Владимирович, доктор исторических наук, профессор, директор Научно-исследовательского института истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета, г. Оренбург.

Ахунов Азат Марсович, кандидат филологических наук, доцент кафедры востоковедения, африканистики и исламоведения Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Казань.

Баймов Айрат Гайсарович, младший научный сотрудник Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра Российской академии наук, г. Уфа.

Баймолдина Светлана Маликовна, кандидат юридических наук, доцент кафедры уголовно-правовых дисциплин Евразийского национального университета им. Л.Н. Гумилева, член Российской криминологической ассоциации, Республика Казахстан, г. Астана.

Беккин Ренат Ирикович, доктор экономических наук, кандидат юридических наук, профессор Российской академии наук, г. Москва.

Белоруссова Светлана Юрьевна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук, г. Екатеринбург.

Булатов Айдер Аметович, кандидат философских наук, директор Крымского научного центра исламоведения, г. Симферополь.

Буранчин Азамат Мажитович, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра гуманитарных исследований Министерства культуры Республики Башкортостан, г. Уфа.

Гибадуллин Рустам Марсельевич, кандидат исторических наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук Набережночелнинского института (филиал) Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Набережные Челны.

Денисов Денис Николаевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета, г. Оренбург.

Исхаков Рафаиль Лутфуллович, кандидат филологических наук, доцент кафедры периодической печати и сетевых изданий Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург.

Касимов Рустам Нуруллович, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Удмуртского института истории, языка

и литературы Уральского отделения Российской академии наук, г. Ижевск.

Кузина Наталья Владимировна, кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Российской медицинской академии непрерывного профессионального образования, г. Москва.

Лойко Лидия Михайловна, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Поволжья и Приуралья, Российский Этнографический музей, г. Санкт-Петербург.

Магомедова Зейнаб Ахмеддибировна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела востоковедения Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской академии наук, г. Махачкала.

Мишучков Андрей Александрович, кандидат философских наук, доцент, научный сотрудник Оренбургской Духовной семинарии, г. Оренбург.

Моргунов Константин Алексеевич, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института истории и этнографии Южного Урала Оренбургского государственного университета, г. Оренбург.

Надыршин Тимур Маратович, младший научный сотрудник, ученый секретарь Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра Российской академии наук, г. Уфа.

Нуруллина Роза Вагизовна, кандидат социологических наук, ведущий научный сотрудник Центра исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан, г. Казань.

Поздеев Игорь Леонидович, кандидат исторических наук, врио директора Удмуртского института истории, языка и литературы Уральского отделения Российской академии наук, г. Ижевск.

Сызранов Андрей Вячеславович, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России Астраханского государственного университета, г. Астрахань.

Хабибуллина Зиля Рашитовна, кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела религиоведения Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского научного центра Российской академии наук, г. Уфа.

Чермухамбетов Ерлан Нурмухаметович, магистр философии, стажер Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, г. Москва.

Якупов Риф Исмагилович, доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук, проректор Российского исламского университета Центрального духовного управления России по научной работе, г. Уфа.

Знак информационной продукции 16+

Научное издание

РОССИЙСКИЙ ИСЛАМ В ТРАНСФОРМАЦИОННЫХ
ПРОЦЕССАХ СОВРЕМЕННОСТИ: НОВЫЕ ВЫЗОВЫ
И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ В XXI ВЕКЕ

Сборник научных статей

Отв. редактор
3.Р. Хабибуллина

Комп. верстка – Зеленова Татьяна
Корректор – Сайтбатталова Юлия

На первой стороне обложки: строящаяся в Уфе мечеть «Ар-Рахим»
(фото О. Менькова)
Дизайн обложки – М.А. Кузьмин

Подписано в печать 25.12.2017. Формат 60x84¹/₁₆. Бумага «Офсетная».
Гарнитура Times New Roman. Тираж 500 экз. Заказ № 5990.

Верстка и печать в ООО «Издательство «Диалог»
450076, г. Уфа, ул. Гафури, 54. Тел./факс: (347) 251-78-29.

E-mail: dialogufa@mail.ru

Сайт: elasgroup.ru

