

ISSN 2619-1636

ИСТОРИЧЕСКАЯ
ЭТНОЛОГИЯ



Historical
Ethnology
2024

Том 9. № 4

Vol. 9. No. 4

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОЛОГИЯ. 2024. Том 9. № 4**СЕТЕВОЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ**

«Историческая этнология» – рецензируемый научный журнал, в котором освещаются новые методы и результаты исследований, стимулирующие дальнейшее становление в России и в сопредельных странах исторической этнологии как самостоятельного научного направления, тесно связанного со смежными историческими, этнографическими, культурологическими, антропологическими, социологическими дисциплинами.

Миссия журнала – содействие формированию новых стандартов историко-этнологических исследований на евразийском пространстве и укрепление международного сотрудничества в области исторической этнологии как объединительного механизма различных историко-социальных направлений гуманитарной науки.

В журнале публикуются работы по следующим темам: теория этнического, этническая реальность: синхронный и диахронный анализ, идентичность в теории и прикладных исследованиях, микроистория и культура повседневности, национальное образование.

Журнал принимает к публикации: оригинальные статьи, обзоры, переводы зарубежных материалов, мнения экспертов, дискуссионные, методические и информационные статьи, эссе, комментарии.

Год основания: 2016 г.

УЧРЕДИТЕЛЬ И ИЗДАТЕЛЬ:

Государственное научное бюджетное учреждение «Академия наук Республики Татарстан»
(420111, ул. Баумана, 20, Казань, Российская Федерация)

Свидетельство о регистрации СМИ ЭЛ № ФС 77-86148
от 19 октября 2023 г. выдано Роскомнадзором

Выходит 5 раз в год

АДРЕС РЕДАКЦИИ:

420111, ул. Батурина, 7, Казань, Российская Федерация
Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан
Тел./факс +7(843)292-84-82 (приемная)

© Академия наук Республики Татарстан, 2024

© «Историческая этнология», 2024

<https://historicaethnology.org>

E-mail: his.ethnology@gmail.com

HISTORICAL ETHNOLOGY. 2024. Vol. 9. No. 4

ONLINE ACADEMIC JOURNAL

“Historical Ethnology” is a peer-reviewed scientific journal which highlights new methods and research results that stimulate the further development of historical ethnology in Russia and neighboring countries as an independent scientific field, closely related to allied historical, ethnographic, cultural, anthropological, and sociological disciplines.

The mission of the journal is to promote the formation of new standards of historical and ethnological research in the Eurasian space and to strengthen international cooperation in the field of historical ethnology as a unifying mechanism for various historical and social areas of the humanities.

The journal publishes works on the following topics: ethnic theory, ethnic reality: synchronous and diachronic analysis, identity in theory and applied research, microhistory and the culture of everyday life, national education.

The journal accepts for publication: original articles, reviews, translations of foreign materials, opinions of experts; discussion article, methodological and informational articles, essays, commentaries.

Year of establishment: 2016

FOUNDER AND PUBLISHER:

State Institution “Tatarstan Academy of Sciences”
(420111, Bauman St., 20, Kazan, Russian Federation)

Certificate of registration in the Mass Media ЭЛ № ФС 77–86148
received from Roskomnadzor on October 19, 2023

Published 5 times a year

ADDRESS OF THE EDITORIAL OFFICE:

420111, Baturin St., 7, Kazan, Russian Federation
Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences
Tel./Fax +7(843)292-84-82 (reception)

© Tatarstan Academy of Sciences, 2024

© “Historical Ethnology”, 2024

<https://historicaethnology.org>

E-mail: his.ethnology@gmail.com

РЕДАКЦИЯ

Главный редактор: Габдрахманова Гульнара Фаатовна, доктор социологических наук, доцент, заведующий отделом этнологических исследований, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ (Казань, Российская Федерация)

Составитель и научный редактор номера: Сагитова Лилия Варисовна (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань, Российская Федерация)

Редактор английских текстов: Шарифуллина Диляра Рашитовна (Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Российская Федерация)

Ответственный секретарь: Сагдиева Эльвина Азадовна (Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, Казань, Российская Федерация)

EDITORIAL OFFICE

Editor-in-Chief: Gulnara F. Gabdrakhmanova, Doctor Sc. (Sociology), Associate Professor, Head of the Department of Ethnological Research, Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (Kazan, Russian Federation)

Compiler and Scientific Editor of the issue: Liliya V. Sagitova (Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation)

English Editor: Dilyara R. Sharifullina (Kazan (Volga region) Federal University, Kazan, Russian Federation)

Managing Secretary: Elvina A. Sagdieva (Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Kazan, Russian Federation)

Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
The content is available under the license Creative Commons Attribution 4.0 License.



РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Ажигали Серик Ескендирулы – доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент Международной академии архитектуры стран Востока, почетный академик Национальной Академии наук Республики Казахстан, главный научный сотрудник отдела этнологии Института истории и этнологии им. Ч.Ч. Валиханова Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан (Алматы, Республика Казахстан)

Бари Донна – Ph.D. (политология), профессор политических наук, директор программы Патерно Феллоус, Университет штата Пенсильвании (Юниверсити-Парк, США)

Бустанов Альфрид Кашафович – Ph.D., ассистент-профессор гуманитарного факультета, Амстердамский университет (Амстердам, Нидерланды)

Габдрафикова Лилия Рамилевна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела новой истории, Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (Казань, Российская Федерация)

Гарипова Розалия Равилевна – Ph.D., доцент кафедры религиоведения и истории Института истории, философии и религиоведения Школы естественных и гуманитарных наук, Назарбаев Университет (Астана, Республика Казахстан)

Гибатдинов Марат Мингалиевич – кандидат педагогических наук, заместитель директора по научной работе, руководитель Центра истории и теории национального образования, Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (Казань, Российская Федерация)

Головнев Андрей Владимирович – доктор исторических наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, директор Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург, Российская Федерация)

Забирова Айгуль Тлеубаевна – доктор социологических наук, доцент кафедры социологии колледжа гуманитарных и социальных наук, Университет Зайед (Аль-Айне, ОАЭ)

Загребин Алексей Егорович – доктор исторических наук, и.о. директора Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской Академии наук; профессор кафедры истории Удмуртии, археологии и этнологии Удмуртского государственного университета, научный руководитель научно-образовательного центра «Современные этнополитические исследования» (Москва, Ижевск, Российская Федерация)

Иноуэ Ацуси – заведующий кафедрой Корнелиуса Вандербильта и профессор экономики факультета экономики, Университет Вандербильта (Нашвилл, Теннесси, США)

Канлыдере Ахмет – доктор наук, профессор кафедры истории, кафедры всеобщей истории Турции, Факультет гуманитарных и социальных наук, Университет Мармара (Стамбул, Турция)

Квилинкова Елизавета Николаевна – доктор исторических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института искусствоведения, этнографии и фольклора

им. К. Крапивы, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси (Минск, Республика Беларусь)

Курбанова Земфира Ибрагимовна – доктор исторических наук, заведующий отделом этнографии Каракалпакского научно-исследовательского института гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан (Нукус, Республика Узбекистан)

Лентон Адам – Ph.D., факультет политических исследований, Университет Джорджа Вашингтона (Вашингтон, США)

Полунов Александр Юрьевич – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой управления в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений факультета государственного управления Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова (Москва, Российская Федерация)

Резван Ефим Анатольевич – доктор исторических наук, профессор, руководитель лаборатории «Международный центр исламских исследований» Музея антропологии и этнографии Петра Великого (Кунсткамеры) Российской академии наук, директор Санкт-Петербургского музея исламоведения (Санкт-Петербург, Российская Федерация)

Салихов Радик Римович – доктор исторических наук, директор Института истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан, академик АН РТ (Казань, Российская Федерация)

Сейдаметов Эльдар Халилович – кандидат исторических наук, заведующий Крымским научным центром (КНЦ), Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ; доцент кафедры истории, Крымский инженерно-педагогический университет (Симферополь, Российская Федерация)

Султангалиева Гульмира Салимжановна – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой «Всемирная история, историография и источниковедение», Казахский национальный университет имени аль-Фараби (Алматы, Республика Казахстан)

Титмайер Элизабет – профессор, директор Музея Европейских Культур (Берлин, Германия)

Хакимов Рафаэль Сибгатович – доктор исторических наук, научный руководитель Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, академик АН РТ (Казань, Российская Федерация)

Хотопп-Рике Миесте – доктор тюркологии, директор Института Кавказских, Татарских и Туркестанских исследований (ICATAT) (Магдебург, Германия)

Чичек Хусейн – Dr. habil., старший научный сотрудник кафедры религиоведения Венского университета; научный сотрудник Эрлангенского центра ислама и права в Европе, Университета Эрланген – Нюрнберг; Центр перспективных исследований безопасности, стратегических и интеграционных исследований Боннского университета (Эрланген, Германия)

Ягафова Екатерина Андреевна – доктор исторических наук, доцент, профессор кафедры философии, истории и теории мировой культуры, Самарский государственный социально-педагогический университет (Самара, Российская Федерация)

EDITORIAL BOARD

Serik E. Azhigali – Doctor of Science (History), Professor, Corresponding Member of the International Academy of Architecture of Oriental Countries, Honorary Academician of the Republic of Kazakhstan National Academy of Sciences, Chief Researcher of the Department of Ethnology, Ch.Ch. Valikhanov Institute of History and Ethnology of the Science Committee of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan (Almaty, Republic of Kazakhstan)

Donna Bahry – Ph.D. in Political Science, Professor in Political Science, Director of the Paterno Fellows Program, Pennsylvania State University (University Park, USA)

Alfrid K. Bustanov – Ph.D., Assistant Professor, Faculty of Humanities, University of Amsterdam (Amsterdam, Netherlands)

Liliya R. Gabdrafikova – Doctor of Science (History), Chief Research Fellow at the Department of Modern History, Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (Kazan, Russian Federation)

Rozaliya R. Garipova – Ph.D., Assistant Professor of the Department of Religious Studies and History, Institute of History, Philosophy and Religious Studies of the School of Sciences and Humanities, Nazarbayev University (Astana, Republic of Kazakhstan)

Marat M. Gibatdinov – Candidate of Science (Pedagogy), Deputy Director for Research, Chief of the Center for History and Theory of National Education, Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (Kazan, Russian Federation)

Andrey V. Golovnev – Doctor of Science (History), Professor, Corresponding Member at the Russian Academy of Sciences, Director of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation)

Aygul T. Zabirowa – Doctor of Science (Sociology), Associate Professor at the Department of Sociology, College of Humanities and Social Sciences, Zayed University (Al-Ain, United Arab Emirates)

Aleksei E. Zagrebin – Doctor of Science (History), Acting Director of the N.N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences; Professor, Department of the History of Udmurtia, Archeology and Ethnology, Udmurt State University, Academic supervisor of the Research and Education Center “Modern Ethnopolitical Research” (Moscow, Izhevsk, Russian Federation)

Atsushi Inoue – Cornelius Vanderbilt Chair and Professor of Economics, Department of Economics, Vanderbilt University (Nashville, Tennessee, United States)

Ahmet Kanlidere – Dr., Professor, Department of History, Department of General Turkish History, Faculty of Humanities and Social Sciences, Marmara University (Istanbul, Turkey)

Elizaveta N. Kvilinkova – Doctor of Science (History), Associate Professor, Leading Research Fellow, K. Krapiva Institute of Art History, Ethnography and Folklore, Center for Research on Belarusian Culture, Language and Literature of the National Academy of Sciences of Belarus (Minsk, Republic of Belarus)

Zemfira I. Kurbanova – Doctor of Science (History), Head of the Department of Ethnography, Karakalpak Research Institute for the Humanities, Karakalpak Branch of the Uzbekistan Academy of Sciences (Nukus, Republic of Uzbekistan)

Adam Lenton – Ph.D., Department of Political Science, The George Washington University (Washington, USA)

Alexander Yu. Polunov – Doctor of Science (History), Professor, Head of the Interethnic and Interfaith Relations Management Department of the Faculty of Public Administration, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation)

Efim A. Rezvan – Doctor of Science (History), Professor, Head of the International Center for Islamic Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences, Director of St. Petersburg Museum of Islamic Studies (St. Petersburg, Russian Federation)

Radik R. Salikhov – Doctor of Science (History), Director, Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Academy Fellow at the Tatarstan Academy of Sciences (Kazan, Russian Federation)

Eldar Kh. Seydametov – Candidate of Science (History), Chief of the Crimea Research Center, Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences; Associate Professor of the Department of History, Crimean Engineering and Pedagogical University (Simferopol, Russian Federation)

Gulmira S. Sultangalieva – Doctor of Science (History), Professor, Chief of the Department “World History, Historiography and Source Studies”, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Republic of Kazakhstan)

Elisabeth Tietmeyer – Professor, Director of the Museum of European Cultures (Berlin, Germany)

Rafael S. Khakimov – Doctor of Science (History), Academic Director, Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences, Academy Fellow of the Tatarstan Academy of Sciences (Kazan, Russian Federation)

Mieste Hotopp-Riecke – Doctor of Turkology, Director of the Institute for Caucasian, Tatar and Turkestan Studies (ICATAT) (Magdeburg, Germany)

Hüseyin Çiçek – Dr. habil., Senior Research Fellow at the Department of Religious Studies, University of Vienna; Erlangen Centre for Islam and Law in Europe, Researcher, University of Erlangen – Nuremberg; Center for Advanced Security, Strategic and Integration Studies, University of Bonn (Erlangen, Germany)

Yekaterina A. Yagafova – Doctor of Science (History), Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy, History and Theory of World Culture, Samara State Socio-Pedagogical University (Samara, Russian Federation)

СОДЕРЖАНИЕ

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА: ИСЛАМ В МЕНЯЮЩИХСЯ КОНТЕКСТАХ ЭПОХ: СОЦИАЛЬНЫЕ И ИДЕНТИФИКАЦИОННЫЕ ПРОЕКЦИИ

(сост. и науч. ред. *Л.В. Сагитова*)

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

**Междисциплинарность и диахронность в расширении
исследовательской оптики ислама в России
и Средней Азии: введение**

Л.В. Сагитова 513

ТАТАРЫ И ТРАДИЦИИ ИСЛАМА В ИМПЕРСКОЙ, СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

**Нижегородские татары-мусульмане в региональном измерении
(методологический аспект)**

О.Н. Сеньюткина 520

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

**Муса Бигиев и его современники о состоянии системы
мусульманского образования**

А.Г. Хайрутдинов 532

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

**Мусульмане Волго-Уральского региона в ожидании конца света:
нарративы, акторы и тексты 1920-х – 1940-х годов**

Ю.Н. Гусева 548

СОЦИАЛЬНЫЙ АКТИВИЗМ ТАТАР: ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРОЕКЦИИ

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

**Лидеры татарского общества Москвы
в петиционном движении мусульман 1905 года**

И.К. Загидуллин 565

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

**Татарские просветители и полиграфисты в Туркестане
(конец XIX – первая четверть XX века)***А.Н. Расулов* 579

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

**Религиозные институты урегулирования конфликтов
в современном обществе: на примере Татарстана***И.А. Мухаметзарипов* 592**ИСЛАМ И РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ
В УСЛОВИЯХ ТРАНСФОРМАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО
И КОММУНИКАТИВНОГО ПРОСТРАНСТВ:
НОВЫЕ ВРЕМЕНА – НОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ**

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

**Виртуальный ислам: основные этапы становления, формы проявления
и трансформация традиционных укладов мусульман***З.Р. Хабибуллина* 604

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

**Цифровизация религиозной сферы, доверие духовным лидерам
и отношение к религиозным организациям на фоне постпандемии:
взгляд молодежи***Г.Я. Гузельбаева* 620

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

**Традиция или шариат: трансформация похоронной культуры
в постсоветском Татарстане***А.М. Ахунов* 638**ИСЛАМ, МИГРАЦИЯ И НОВЫЕ ГОРОДСКИЕ ПРОСТРАНСТВА**

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

**Религиозное пространство города в постсоветский период:
процесс конструирования новых религиозных сообществ в Томске***Ф.А. Сметанин* 651

ОРИГИНАЛЬНАЯ СТАТЬЯ

**Формирование мусульманских сообществ российского Крайнего Севера:
проблемы адаптации и рождения новых идентичностей***А.К. Магомедов, М.М. Гаджиев* 665

CONTENTS

SPECIAL TOPIC OF THE ISSUE: ISLAM IN THE CHANGING CONTEXTS OF EPOCHS: SOCIAL AND IDENTITY PROJECTIONS

(Compiler and Scientific Editor *L.V. Sagitova*)

ORIGINAL PAPER

**Interdisciplinarity and diachrony in expanding the research optics
of Islam in Russia and Central Asia: introduction**

L.V. Sagitova 513

TATARS AND ISLAMIC TRADITIONS IN IMPERIAL, SOVIET, AND POST-SOVIET RUSSIA

ORIGINAL PAPER

**Nizhny Novgorod Muslim Tatars in the regional dimension
(methodological aspect)**

O.N. Senyutkina 520

ORIGINAL PAPER

**Musa Bigiev and his contemporaries on the state
of the Muslim education system**

A.G. Khairutdinov 532

ORIGINAL PAPER

**Muslims of the Volga-Urals awaiting the end of the world:
narratives, actors and texts of the 1920s – 1940s**

Yu.N. Guseva 548

TATAR SOCIAL ACTIVISM: HISTORICAL PROJECTIONS

ORIGINAL PAPER

**Leaders of the Tatar Society of Moscow
in the petition movement of Muslims in 1905**

I.K. Zagidullin 565

ORIGINAL PAPER

**Tatar educators and printers in Turkestan
(late 19th – first quarter of the 20th centuries)**

A.N. Rasulov 579

ORIGINAL PAPER

**Religious institutions for conflict resolution in modern society:
the case of Tatarstan***I.A. Mukhametzaripov* 592**ISLAM AND RELIGIOUS TRADITION
IN THE CONTEXT OF TRANSFORMATION
OF SOCIAL AND COMMUNICATIVE SPACES:
NEW TIMES – NEW PROBLEMS**

ORIGINAL PAPER

**Virtual Islam: main stages of formation, forms of manifestation
and transformation of Muslims' traditional ways***Z.R. Khabibullina* 604

ORIGINAL PAPER

**Digitalisation of the religious domain, trust in spiritual leaders and attitude
towards religious organizations in the post-pandemic context:
a youth perspective***G.Ya. Guzelbaeva* 620

ORIGINAL PAPER

**Tradition or Sharia: the Transformation of Funeral culture
in Post-Soviet Tatarstan***A.M. Akhunov* 638**ISLAM, MIGRATION AND NEW URBAN SPACES**

ORIGINAL PAPER

**Religious space of the city in the post-Soviet period:
the process of constructing new religious communities
in the context of desecularisation in Tomsk***F.A. Smetanin* 651

ORIGINAL PAPER

**Formation of Muslim communities in the Russian Far North:
problems of adaptation and the birth of new identities***A.K. Magomedov, M.M. Gadzhiev* 665

СПЕЦИАЛЬНАЯ ТЕМА НОМЕРА:**ИСЛАМ В МЕНЯЮЩИХСЯ КОНТЕКСТАХ ЭПОХ:
СОЦИАЛЬНЫЕ И ИДЕНТИФИКАЦИОННЫЕ ПРОЕКЦИИ**

Оригинальная статья / Original paper
<https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.513-519>

EDN: ENWRZN

**Междисциплинарность и диахронность
в расширении исследовательской оптики ислама
в России и Средней Азии: введение**

Л.В. Сагитова

*Институт истории им. Ш. Марджани
Академии наук Республики Татарстан
Казань, Российская Федерация
liliya_sagitova@mail.ru*

Резюме. В статье представлена редакционная концепция и содержание тематического номера журнала «Историческая этнология», посвященного российскому исламу, мусульманским общинам и деятельности мусульманских интеллектуалов из числа татар. Вошедшие в него статьи, объединенные зонтичной темой: «Ислам в меняющихся контекстах эпох: социальные и идентификационные проекции» – представляют широкое поле исследовательских ракурсов изучения ислама. Междисциплинарный и диахронный подходы, использованные при формировании контента выпуска, позволили проследить динамику состояния и развития исламских институтов, традиций, норм и практик, претерпевающих изменения под влиянием социально-политической, этнокультурной и экономической конъюнктуры исторических эпох российской истории. Эмпирический ракурс направлен на исследование этнокультурных и социальных аспектов ислама в различающихся региональных контекстах, связанных со спецификой интеллектуальной, богословской, обрядово-ритуальной, социальной, повседневной жизнью мусульманских сообществ в Татарстане, в других регионах Российской Федерации, а также в Узбекистане (Туркестане конца XIX – начале XX вв.)

Значимая часть статей посвящена раскрытию роли ислама в татарском сообществе в разные периоды его развития: от имперской России, через эпоху советского атеизма – к реалиям новейшего времени, характеризующимся беспрецедентной динамикой развития коммуникационных технологий. Трансформация обрядово-ритуальной сферы мусульман, формат религиозных практик, новые сетевые сообщества и деятельность духовных лидеров в татароязычных СМИ и в блогосфере – во многом определяют отношение населения и особенно молодежи к исламу. В ряде работ выпуска прослеживается влияние миграционных процессов на развитие ислама и мусульманских сообществ в исторически нетрадиционных для него социальных и географических контекстах. Сопоставление исторических изысканий с широким набором фактологического материала, документов и свидетельств прошлого – с современными этнологическими и социологическими исследованиями – позволяют сформировать многомерную и динамичную картину состояния ислама и мусульманских общин с учетом их исторического бэкграунда на территории России и Средней Азии.

Ключевые слова: ислам, мусульмане, татары, исламское образование, религиозная идентичность, татароязычные СМИ, мигранты-мусульмане, междисциплинарность, диахронный подход, цифровизация.

Для цитирования: Сагитова Л.В. Междисциплинарность и диахронность в расширении исследовательской оптики ислама в России и Средней Азии: введение. *Историческая этнология*. 2024. Т.9. №4. С. 513–519. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.513-519> EDN: ENWRZN

Interdisciplinarity and diachrony in expanding the research optics of Islam in Russia and Central Asia: introduction

L.V. Sagitova

Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences

Kazan, Russian Federation

liliya_sagitova@mail.ru

Abstract. The article presents the editorial concept and content of the thematic issue of the *Historical Ethnology* journal dedicated to Russian Muslims, the Muslim population of Turkestan in the late 18th – early 20th centuries, and Islam. The papers included in the issue are united by the key subject “Islam in the changing contexts of eras: social and identification projections” and represent a wide field of research perspectives in Islamic studies. The interdisciplinary and diachronic approaches used in forming the content of the issue allowed tracing the dynamics of the state and the development of Islamic institutions, traditions, norms and practices, which undergo changes under the influence of the socio-political, ethnocultural and economic situation of different historical eras of the Russian history. The empirical perspective is aimed at studying the ethnocultural and social aspects of Islam in different regional contexts related to the specifics of the intellectual, theological, ritual, social, and everyday life of Muslim communities in Tatarstan, other regions of the Russian Federation, and Uzbekistan (Turkestan of the late 19th – early 20th centuries). A significant part of the articles is devoted to revealing the role of Islam in the Tatar community in different periods of its development: from imperial Russia, through the era of Soviet atheism, to the realities of modern times, which are characterised by unprecedented dynamics of the development of communication technologies. The transformation of the ritual sphere of Muslims, the format of religious practices, new online communities, and the activities of spiritual leaders in the Tatar-language media and in the blogosphere largely determine the attitude of the population, particularly young people, to Islam. A number of works in the issue trace the influence of migration processes on the development of Islam and Muslim communities in historically non-traditional social and geographical contexts. Comparison of historical research with a wide range of factual materials, documents and evidence of the past – with modern ethnological and sociological research allows us to form a multidimensional and dynamic vision of the situation in Islam and Muslim communities, taking into account their historical background in Russia and Central Asia.

Keywords: Islam, Muslims, Muslim community, Tatars, Islamic education, religious identity, Muslim migrants, interdisciplinarity, diachronic approach.

For citation: Sagitova L.V. (2024) Interdisciplinarity and diachrony in expanding the research optics of Islam in Russia and Central Asia: introduction. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 9. No. 4: 513–519. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.513-519> (In Russ.)

Вводное слово редактора следует начать с того, что наш призыв к коллегам-исламоведам из разных регионов Российской Федерации и стран СНГ поучаствовать в формировании тематического номера «Исторической этнологии», посвященного исламу, реализовался в действительно интересном проекте. Совокупность опубликованных в нем работ позволила выстроить контент, охватывающий три разительно отличающиеся друг от друга эпохи: имперскую Россию, советскую, и Россию новейшего времени. Этот трансвременный взгляд на бытование ислама и российских мусульман замечателен тем, что позволяет зримо и ярко увидеть, что происходит с исламом – достаточно консервативным социальным феноменом – в радикально меняющихся социальных условиях: будь то вызовы эпохи Модерна с формирующейся парадигмой национального государства; будь то эпоха советского воинствующего атеизма, или же религиозный ренессанс на фоне тектонических сдвигов постсоветской трансформации с активным возвращением религии в общество, и, наконец, цифровая революция.

Вот эта глубинная и длительная по времени перспектива позволяет оценить значимость и влияние социальности во всем спектре ее аспектов на религиозную сферу и рассмотреть потенциал исламского фактора в цивилизационном развитии как прошлой, так и современной России и, отчасти, в Средней Азии. Спектр собранных в настоящем номере работ можно представить как научный зонд, позволяющий провести социальную диагностику и через это понимание – прогнозировать возможные сценарии проявления и развития российского ислама, который, безусловно, является значимым фактором и инструментом социального проектирования настоящего и будущего жизнеустройства России как многокультурного и многоконфессионального государства, а также в ее взаимодействии с государствами Средней Азии.

Второе, что следует отметить: подавляющая часть работ так или иначе связана с татарским исламом и его носителями татарами-мусульманами. Данное обстоятельство также фокусирует исследовательские кейсы на этой значимой для российской истории и российского общества этнической группе, занимающей второе по численности место среди народов Российской Федерации.

Третье обстоятельство – связано с теоретико-методологическими аспектами изучения ислама. Действительно, мозаика представленных в выпуске работ стимулирует к размышлениям об исследовательской оптике в изучении ислама и языке описания сложных и подчас противоречивых его проявлений в различающихся социальных контекстах. Насколько чувствительны к ним концепции постсекулярности или десекуляризации; теории социального конструирования, инструментализма или примордализма? Какие из них позволяют наиболее адекватно проанализировать роль исламских традиций в их взаимодействии с этническими ценностями, подменившими в эпоху идеологического преследования ислама религиозные практики или же в новейшее время их трансформацию в сложных условиях протекания COVID-19? Как объяснить социальный активизм московской татарской общины в конце XIX – начале XX вв. в контексте общероссийских общественных трансформаций в рамках Российской империи?

И как современная цифровая эпоха, ограничивающая или заменяющая офлайн-коммуникацию и наставничество традиционных экспертов – имамов, влияет на восприятие религиозных установок и ценностей среди различных групп верующих-мусульман в современной России?

Все эти вопросы рождаются в связи с междисциплинарностью, в которой выдержан этот выпуск: совокупность многообразия тем, рассмотренных историками, антропологами, этнологами, социологами и политологами позволяет обогатить узкую цеховую призму, или, наоборот, посмотреть критически на изложенный в иной дисциплинарной парадигме материал. Работы наших коллег, представленные в настоящем выпуске журнала – и есть приглашение читателя к творческой рефлексии в отношении собственных мыслей, наблюдений и их соотношения с исследовательскими материалами журнала.

Представляя данный тематический выпуск, хотелось бы сделать отсылку к редакционной политике журнала «Историческая этнология», ориентированную на междисциплинарность и диахронный подход к изучению социальных явлений, так или иначе связанных с этничностью, этнической культурой, религией, этносоциальными, этнополитическими и этноконфессиональными процессами.

Первую группу различающихся по тематике текстов объединяет рубрика «Татары и традиции ислама в имперской, советской и постсоветской России». Ее открывает статья О.Н. Сенюткиной, которая на примере изучения идентификационных процессов среди нижегородских татар-мусульман, обозначает значимость региональной специфики в этнической истории народа и отсюда – методологические проблемы изучения сложной структуры каждого из этносов России. На примере нижегородских татар-мишарей исследовательница проследживает влияние ряда факторов на формирование субэтнической идентичности. Наряду с этим автор обращает внимание на важность этнокультурной идентификации самого исследователя, которая позволяет ему быть «своим» или же, наоборот, «чужим» на этапе сбора информации. Отсутствие, по мнению О.Н. Сенюткиной, единой методологии в исследовании региональной этнической истории, подводит к необходимости использовать междисциплинарный подход в качестве методологического принципа.

Исследование А.Г. Хайрутдинова переносит нас к татарам эпохи Модерна, когда бурное развитие капитализма и научно-технической революции, стимулирует прогрессивно настроенных интеллектуалов-мусульман (Г. Насыри, Р. Фахретдин, М. Бигиев) к переосмыслению парадигмы исламского образования. Репрезентацию их размышлений и свидетельств автор предваряет кратким экскурсом в историю формирования татарского религиозного образования, начиная с болгарского периода, в его связи с религиозными центрами Мавераннахра и Османской империи. Это помогает проследить и понять устойчивость догматического тренда сложившейся образовательной традиции мусульман. Эпистолярное и литературное наследие – живые свидетельства личного опыта обучения в мектебах и медресе их авторов – проливают свет на контекст эпохи,

их мотивацию и энтузиазм в прогрессистском движении, направленном на модернизацию татар как нации в духе того времени.

Ярким контрастом к этим сюжетам воспринимается исследование Ю.Н. Гусевой, погружающее читателя в насыщенную эпоху раннего советского государства с его активной борьбой против религии. Интригу задает и сам материал – архивные источники центрального аппарата Восточного отдела ОГПУ о практиках святых писем среди мусульман Волго-Уральского региона. Таким образом, исследовательница дает голос «молчаливому большинству», сохранявшему духовную автономию в то непростое время. Не менее важный аспект – тонкое различие исследовательницей специфики мусульманских «святых писем» в сравнении с православными аналогами. И, безусловно, ценным является проекция темы в день сегодняшний – использование апокалиптических сюжетов современными исламскими религиозными и политическими организациями в условиях социально-политической турбулентности.

Вторая рубрика посвящена темам социального активизма татар в разные эпохи и в различных сферах: просветительской, политической, нормативно-правовой. История активизма московской городской татарской общины первой половины 1905 г. в форме петиционного движения, получила отражение в статье И.К. Загидуллина. Она представляет собой яркий штрих, характеризующий пассионарность татарских мусульманских интеллектуалов, представителей купечества и зарождающейся буржуазии в отстаивании своих прав и интересов с позиции российских мусульман. Сопоставление исследовательских сюжетов А.Г. Хайрутдинова, И.К. Загидуллина и А.Н. Расулова дает представление о влиятельности модернизационного потенциала татар, который усиливался и охватывал широкие народные массы благодаря бурному развитию с начала XX в. национальных СМИ. Так, в работе А.Н. Расулова представлено исследование деятельности татарских интеллектуалов-мусульман в создании института печатных СМИ в имперском и далее в советском Туркестане в конце XIX – начале XX вв. Анализ исторических материалов позволяет автору продемонстрировать масштабы их культуртрегерской миссии в развитии национальных культур народов Средней Азии.

Активизм современных татар-мусульман в сфере регулирования общественных отношений с позиции исламских норм и ценностей в Республике Татарстан получил отражение в завершающей рубрику работе И.А. Мухаметзарипова. Автор, основываясь на анализе существующих практик, продемонстрировал потенциал регулятивной функции религии, который выражается не только в индивидуальном поведении верующих и в деятельности религиозных организаций, но и в институтах урегулирования конфликтов с участием религиозных деятелей и знатоков Корана.

Влияние динамично меняющегося современного социального контекста на ислам, его институты и самих мусульман раскрывается в текстах третьей рубрики номера «Ислам и религиозная традиция в условиях трансформации социального и коммуникативного пространств». Включенные в нее работы З.Р. Хаби-

буллиной, Г.Я. Гузельбаевой и А.М. Ахунова коррелируют и дополняют друг друга, поскольку с самых разных сторон раскрывают и описывают влияние национальных СМИ и эффекты цифровизации коммуникативного пространства, повлиявшие на интерпретацию, восприятие и проведение традиционных для ислама практик и ритуалов со стороны рядовых татар-мусульман, а также на их отношение к традиционным религиозным институтам и духовенству. Так, статья З.Р. Хабибуллиной с широким и детальным обзором имеющейся на сегодня научной литературы, как теоретического, так и эмпирического плана представляет широкое интерпретационное поле для исследований двух других авторов. Исследуя совершенно разные кейсы: цифровизацию религиозной сферы, доверие духовным лидерам и отношение к религиозным организациям со стороны молодежи (Г.Я. Гузельбаева) и трансформацию похоронной культуры в постсоветском Татарстане (А.М. Ахунов) на фоне протекания COVID-19 и постпандемии, авторы приходят к сопоставимым выводам о влиянии названного феномена на идентификационные и политические последствия смещения границ между общественной и частной сферами; на трансформацию способов обращения с религиозным знанием, исламскими институтами и духовными экспертами (З.Р. Хабибуллина). Как видно по материалам исследований, востребованность последних, особенно в молодежной среде (Г.Я. Гузельбаева), пока слабо и недостаточно эффективно реализуется в цифровом коммуникационном пространстве.

Завершающая номер рубрика – о влиянии миграционных процессов на исламизацию традиционно не мусульманских городских пространств. Открывает рубрику актуальное исследование Ф.А. Сметанина, который, используя концепцию десекуляризации и арсенал антропологических и этнологических методов, показывает специфику постсоветского конструирования новых религиозных пространств и сообществ в Томске. Интрига кейса – в конкуренции «автохтонных» мусульман (исторически проживающих в сибирском регионе татар) и «пришлых», «нетрадиционных» для этой местности трудовых мигрантов-мусульман из Средней Азии и республик Кавказа. Другая статья двух авторов: А.К. Магомедова и М.М. Гаджиева связана с новыми вызовами миграционных процессов в современной России и механизмами адаптации мигрантов-мусульман из стран Средней Азии и Кавказа на северных территориях РФ. Отсылка к предыдущей работе позволяет сравнить два различающихся региональных кейса, оттенив специфику каждого из них. Это помогает проследить региональную дифференциацию, обусловленную местом локации ислама: исторически укорененного (в случае сибирского города Томск) или же осваивающего не традиционные для своего бытования территории Арктики. Проведенное А.К. Магомедовым и М.М. Гаджиевым социологическое исследование показывает в каком качестве цифровизация выступает значимым ресурсом адаптации мигрантов-мусульман из Средней Азии и республик Кавказа к северной территории. Таким образом, миграционные процессы в обоих описываемых случаях свидетельствуют о новой мобильности ислама, расширении его границ на территории Российской Федерации и формировании в среде южных мигрантов-

мусульман новых «северных», «сибирских» идентичностей. Динамика «освоения» исламскими институтами и мусульманскими общинами ранее секулярных городских пространств раскрывает значение различающихся по ареалу происхождения мусульманских общин для трансформации городских пространств.

Завершая обзор работ, составивших содержание предлагаемого читателю выпуска, следует еще раз отметить продуктивность диахронной и междисциплинарной оптик в исследовании региональной специфики ислама. Отчасти, предлагаемый вниманию выпуск можно рассматривать как татарский кейс. В нем получила отражение (в контексте сменяющих друг друга исторических эпох) социальная динамика исламского фактора у одной из наиболее многочисленных этноконфессиональных групп России. Исторический бэкграунд, сложившиеся религиозные паттерны, локальные особенности ислама и мусульманских общин, соединяющих в мировоззренческих и ритуальных практиках религиозную традицию и привносимые временем и событиями инновации, социальный активизм мусульманских интеллектуалов и духовенства – все эти аспекты имеют потенциал к переосмыслению в новых исследовательских стратегиях и концептуальных подходах.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

Сведения об авторе: Сагитова Лилия Варисовна, доктор политических наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела этнологических исследований, Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (420111, ул. Батурина, 7, Казань, Российская Федерация); <https://orcid.org/0000-0002-6426-6970>; e-mail: liliya_sagitova@mail.ru

About the author: Liliya V. Sagitova, Doctor Sc. (Politics), Associate Professor, Leading Research Fellow at the Department of Ethnological Research, Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (7 Baturin St., Kazan 420111, Russian Federation); <https://orcid.org/0000-0002-6426-6970>; e-mail: liliya_sagitova@mail.ru

Поступила в редакцию / Received 15.07.2024

Доработана после рецензирования / Revised 29.07.2024

Принята к публикации / Accepted 15.08.2024

ТАТАРЫ И ТРАДИЦИИ ИСЛАМА В ИМПЕРСКОЙ, СОВЕТСКОЙ И ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

Оригинальная статья / Original paper
<https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.520-531>

EDN: EVIИТ

Нижегородские татары-мусульмане в региональном измерении (методологический аспект)

О.Н. Сеньюткина

*Нижегородский государственный
лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова
Нижний Новгород, Российская Федерация
senutkina@mail.ru*

Резюме. Автор статьи исследует методологические подходы к изучению нижегородских татар-мусульман, которые нашли применение в трудах предшественников или те из них, которые еще ждут апробации. При этом используется микросрез нижегородского социокультурного пространства. Особое внимание в статье уделяется понятийному аппарату описания истории мишарей, выявлению специфических черт мишарского субэтнуса татарской нации и роли государства в создании переломных моментов истории этой общности.

Автор показывает, что одним из исследовательских ракурсов изучения истории мусульман (в том числе, российского татаро-мусульманского мира) может быть место пребывания верующих, их локализация. Использование регионального измерения при написании истории российских татар вполне оправдано, хотя бы потому что исторически сложились специфические черты в процессе развития отдельных субэтносов татарского народа (сибирские татары, крымские татары и др.). Автор на примере истории татар Нижегородчины доказывает преимущества использования такого принципа как междисциплинарность, считая возможным применение отдельных элементов тех или иных методологий к пониманию этноса в оптике исторической этнологии. Другой важной исследовательской проблемой, актуализированной автором, является значимость региональной специфики, как в изучении структуры и самосознания автохтонных народов России в их субэтническом разрезе, так и связанной с этим региональной специфики полиэтнического и поликонфессионального государства, каковым является Российская Федерация. Материалы статьи позволяют говорить об актуальности избранной автором темы, поскольку общая этническая картина России складывается из отдельных региональных «мазков».

Ключевые слова: ислам, социум, нижегородские татары-мусульмане, методология, постсекулярность, оптика нарратива.

Для цитирования: Сеньюткина О.Н. Нижегородские татары-мусульмане в региональном измерении (методологический аспект). *Историческая этнология*. 2024. Т.9. №4. С. 520–531. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.520-531> EDN: EVIИТ

Nizhny Novgorod Muslim Tatars in the regional dimension (methodological aspect)

O.N. Senyutkina

Nizhny Novgorod Dobrolyubov State Linguistic University

Nizhny Novgorod, Russian Federation

senutkina@mail.ru

Abstract. The author of the article explores methodological approaches to the study of Nizhny Novgorod Muslim Tatars, which found application in the works of predecessors or those that are still awaiting testing. In this case, a microsection of the Nizhny Novgorod sociocultural space is used. Particular attention in the article is drawn to the conceptual apparatus of describing the history of the Mishars, identifying the specific features of the Mishar subethnic group of the Tatar nation and the role of the state in creating turning points in the history of this community.

The author shows that one of the research angles for studying the history of Muslims (including the Russian Tatar-Muslim world) may be believers' place of residence, their localisation. The use of the regional dimension when writing the history of Russia's Tatars is completely justified, if for no other reason than that specific features have historically developed in the process of development of individual subethnic groups of the Tatar people (Siberian Tatars, Crimean Tatars, etc.). Using the example of the history of the Nizhny Novgorod Region Tatars, the author proves the advantages of using such a principle as interdisciplinarity, considering it possible to apply individual elements of certain methodologies to understanding ethnicity in the optics of historical ethnology. The author draws attention to another important research problem – the significance of regional specifics, both in studying the structure and self-awareness of the autochthonous peoples of Russia in their subethnic context, and, related to this, the regional specifics of a multi-ethnic and multi-confessional state, that is the Russian Federation. The materials of the article allow us to speak about the relevance of the topic chosen by the author, since the overall ethnic picture of Russia consists of individual regional “strokes”.

Keywords: Islam, society, Nizhny Novgorod Muslim Tatars, methodology, post-secularity, optics of narrative.

For citation: Senyutkina O.N. (2024) Nizhny Novgorod Muslim Tatars in the regional dimension (methodological aspect). *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 9. No. 4: 520–531. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.520-531> (In Russ.)

В заглавии статьи отмечены «нижегородские татары» (татары-мишари) как отдельный предмет исследования. Насколько это отделение от татарской общности может быть правильным с точки зрения истории и современного видения? Может быть, в духе глобализации пространственная локальность (иными словами – географический кейс) неуместна и её следует отодвинуть на задний план или вообще забыть? Но что тогда остается в сознании более чем 50 тысяч татар, в исторической памяти людей, живущих по сей день на юго-востоке Нижегородской области, тюркские предки которых восходят, по меньшей мере, к XIII–XV вв.? Эти и другие вопросы, которые неизбежно возникают у исследователя, задавшегося целью осуществить микросрез нижегородского простран-

ства в оптике тюркского сюжета, заставляют обратиться к методологии как науке о принципах и методах постижения человеком окружающего мира. Кроме того, сегодня существует интерес к региональной специфике практических проявлений мусульманского вероучения, и написан ряд работ в этом ключе, что также подтверждает необходимость изучения конкретики бытия правоверных в том или ином пространстве (Сенюткин, 2001; 2009).

Методологические подходы к пониманию человеческого общества и отдельных его составляющих (будь то человек или группа людей) постоянно менялись вместе с изменениями объективной реальности. Диалектичность процесса сводилась к тому, что общественные изменения диктовали перемены их осмысления, а описание перемен, в свою очередь, конструировало действительность, уходя в значительной степени из сферы сознания в сферу материального. Отмеченный посыл заставил автора статьи обратиться к методологическим векторам исторических исследований, которые, по мнению ряда современных специалистов, находятся сегодня в центре внимания ученых-гуманитариев и являются востребованными в академической среде.

Изучая перспективы исторической этнологии, как части гуманитарного знания, Р.С. Хакимов отмечает, ссылаясь на труды А. Тойнби, что «татарская тематика» на сегодня пока не освоена учеными: «для европейских историков татары – это антимир». Не отрицая значимости ряда научных трудов, поднимающих вопросы истории татар, он выявляет проблему необходимости «переоценки методологических основ и понятийного инструментария с позиции современных задач», утверждая и доказывая, что «эта проблема не является сугубо российской, она характерна в целом для мирового научного сообщества» (Хакимов, 2016: 13).

В этнологическом исследовательском поле основными дефинициями, традиционно выработанными интеллектуальной генеалогией прошлых лет, должны сохраниться, на наш взгляд, такие как: «этнос», «религия», «культура», «цивилизация», «общность» и другие устоявшиеся языковые единицы. Тем не менее, остается сложность, осознаваемая в академическом сообществе, заключающаяся в полисемантичности этих понятий. От этой многозначности содержания понятий исследователю трудно уйти без разрушения общей картины истории этносов, которая в его сознании заложена определенным образованием и принадлежностью к той или иной историко-этнологической школе. Изучая этносы, невозможно обойтись без понимания этнонимов.

Этноним – это изначально некий маркер, который дает пищу для дальнейших размышлений по поводу того или иного этноса. Это некий знак, который разделяет людей. Есть «мишари», есть «немишари». Назовем этнонимы татар-мишарей: это, в первую очередь – *татарлар* или *мишәрләр*. Наличие этих терминов уже говорит о том, что мишари не отделяют себя от более широкого по содержанию понятия – татары. Кроме того, татарин-мишарин может назвать себя *меселман*, но это будет не этноним, а конфессионим. Он может назвать себя, *алатор*, но это будет топоним. А вот политонима для обозначения мишарей

мы не найдем, поскольку своего отдельного государства, некоего, условно говоря, Мишаростана, татары-мишари не создали и в целом не стремились к этому. Конечно, имеющиеся названные обозначения рождались в связи с меняющимися условиями жизни.

Говоря о мишаро-татарском субэтнотате татарской нации, мы должны обратить внимание на некоторую специфику его обозначения. Вспомним, что часто мишари именуются «мещерой». В русских летописях упоминается народ «мещера», а в XIX в., опираясь на эти сведения, историки связывали два понятия «мещера» и «мишари» и считали, что древнее финно-угорское племя, о котором идет речь в «Повести временных лет», подверглось тюркизации и дало основу мишарям. Этой точки зрения придерживались А.С. Гациский, С.П. Толстов и др.

Особняком стоит мнение о соотношении понятий «мишари» и «можары (маджары, мачары)». Исследователь А.М. Орлов ставит знак равенства между этносами, именуемыми в разных источниках как: «мещер», «мишер», «маджар», «можар», «мочар» и считает, что это – один народ, западные половцы (кипчаки). Приоритет маджар в этногенезе мишарей отстаивает и Д.З. Хайретдинов. Однако, целый ряд крупных специалистов-востоковедов (Д.А. Хвольсон, А.Я. Гаркави, В.Г. Тизенгаузен, Б.Н. Заходер), занимаясь исследованием истории венгерского народа, понимали под маджарами древних венгров (мадьар). Добавим, что понятие «Мещера» – ещё и географическое. Местность с названием Мещера – окраинная часть Древней Руси, которая вошла в Московское княжество.

Историческая этнология видит мир без тех достаточно жестких границ, к которым мы привыкли, изучая современную политическую карту мира. Однако без политологической составляющей представить перемены в жизни нижегородских татар (например, лашманство) не представляется возможным, поскольку перевод татар к новому социальному статусу происходил «сверху» по решению политической элиты.

В нашем видении структура татаро-мишарского этноса может выглядеть следующим образом.

Микроуровень представлен отдельными индивидами, носителями этнического сознания (этнофорами) и семьями, как отдельными микрогруппами, воспроизводящими этническую культуру.

Собственно этнический уровень – совокупность этнических общностей на уровне нижегородских, пензенских, лямбирских и других групп. Этот же уровень представляют мещеряки Башкортостана, которые могут быть квалифицированы не как этнический, а как этносоциальный организм.

Макроуровень – это татаро-мишарский субэтнос, входящий в татарскую нацию.

Супермакроуровнем может быть славяно-тюркский суперэтнос.

Многозначность содержания терминов, используемых методологами, устойчиво требует выделения узловых, оселковых, лингвистических обозначе-

ний, выбор которых зависит от методологической направленности работы ученого. Тяготение к тому или иному методологическому вектору (а сегодня их накопилось большое количество) подвигает ученого к соблазну детерминистского выбора. Это может быть историческая психология, интеллектуальная генеалогия/история (ранее именуемая историей общественной мысли), гендерная история, история ментальностей, история в духе «every-day life», «микроистория», религиозная антропология и др. Существует большой набор конкретных приемов исследования. Такая многозначная палитра затрудняет выработку единой социокультурной модели общества: она еще не создана и может быть и не будет создана. Релятивистский/постмодернистский взгляд на мир тянет нас в сторону от глубины познания и многих исследователей не устраивает. Видимо, нужны новые дефиниции. Недавно появляется понятие постпостмодернизм, затем метамодернизм (Ван ден Аккер Робин, 2019), в котором историка, безусловно, подкупает возврат Истории после провозглашенного Фукуямой Конца Истории (Фукуяма, 1990: 84–118).

На наш взгляд, именно методологический выбор «оселков» историко-этнологического характера может привести к конвергенции гуманитарных наук и постепенно к стиранию границ между ними. Региональное измерение в большей степени тяготеет к микроистории в пространственном кейсе и необходимо для обретения более глубокого понимания конкретных пространств. Но правильно ли отказаться от «Большого нарратива», оставив его в эпохе модернизма, как мы отказались в 1990-х гг. от марксистского метавзгляда на мир, обвинив его в излишней схематичности и экономической детерминированности? Марксизм/неомарксизм нацеливает исследователей на обязательность изучения экономики, в том числе на региональном уровне. Экономическая подсистема общественной жизни в формате общества-системы, возведенная в ранг базиса общественно-экономической формации, убеждает, что без материальной культуры тех же нижегородских татар (и не только) многие специфические черты их жизни будут не поняты.

Не отказываясь от «Большого нарратива» (метанарратива), необходимого, среди прочего, при признании существующих общечеловеческих, мировых проблем, мы понимаем, что без исследования микросюжетов историко-этнологического характера, без регионального измерения, мы теряем возможность решения многих задач, необходимых для совершенствования межкультурных коммуникаций глобального уровня. Общая мировая концепция истории не должна быть потеряна, по нашему убеждению. Тогда регионоведческий ракурс будет представлять собой необходимый элемент общего взгляда на мир. Например, мусульманские практики нижегородских татар станут интересной частью религиозной жизни исламской цивилизации в целом.

Понимание переплетения межкультурных коммуникаций в историческом процессе требует критического подхода. Как пишет М. Глостанова: «Деколониальное мышление – это критический подход в гуманитарных и социальных науках, который в широком смысле зародился в Африке, Южной Америке и

среди интеллектуальных меньшинств в США (коренных американцев, латинос/ас и др.). Вместо того чтобы вести свое историческое происхождение от интеллектуального наследия Греции и Рима, деколониальное мышление в качестве точки отсчета использует открытие Нового Света, возникновение атлантических коммерческих маршрутов XVI–XVII вв., геноцид коренного населения и работорговлю африканцами, организованную западными христианскими государствами Европы. Деколониальное мышление отходит прочь от западной истории и всесторонне исследует колониальную матрицу власти, возникшую в XVI–XVII вв. в Атлантике, как темную сторону модерности» (Тлостанова, 1990; Тлостанова, 2009: 5–14).

Учитывая современное движение человечества от бинарности к многополярности, а также нежелательность монополярности для большого количества стран планеты, следует обратить внимание на ту методологическую установку, которая получила наименование «переплетенной истории». В стремлении уходить от детерминизмов разного свойства, гуманитарии стремятся показать сложность исторических процессов развития народов через констатацию множества факторов влияния на них.

Актуальность «переплетенной истории», как направления методологической мысли¹, О. Бессмертная связывает с «деколонизацией»² гуманитарных исследований, понимая под ней «высвобождение нарративов, посредством которых мы – исследователи – описываем историю изучаемых сообществ, из-под воздействий имперских и колониалистских дискурсов и навязываемых ими интерпретаций» (Бессмертная, 2023: 16). О деколонизации в широком смысле этого слова, а не в дихотомии «колония-метрополия», ученые заговорили относительно давно: «Переплетение истории» её сторонники характеризуют как далеко «не новое, да и не жестко очерченное, направление в международной историографии, формирующееся преимущественно в начале 2000-х гг. Оно стоит в том же ряду, что то смыкающиеся, то расходящиеся с ним исследовательские направления, которые предлагают транснациональную и транскультурную перспективы и отказываются от замыкания исторического исследования в категориальных рамках сколь угодно широко очерчиваемых воображаемых сообществ и единств – нации, империи или цивилизации; среди них «перекрестная история» (*histoire croisée*), «взаимосвязанная история» (*connected history*), исто-

¹ Речь идет о тех ученых, кто работает в рамках проекта «Переплетенная история / *Entangled History*: мусульмане и другие в России и вовне», который реализуется при поддержке Фонда академического развития Факультета гуманитарных наук (2022–2024) и в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

² Деколонизация в широком смысле слова, с глубоким философским звучанием требует определенного осмысления в российской интеллектуальной традиции, которая под воздействием советского периода отечественной истории сводит определение содержания понятия к прямой политической дихотомии «метрополия – колония». К тому же, в среде российских ученых до сих пор нет единого мнения о том, насколько можно считать Российскую империю колониальной державой.

рия пограничий (borderland history) и/или фронтиров, даже «глобальная история» – хотя все они порой решительно спорят друг с другом»» (Бессмертная, 2023: 20).

В нижегородском татаро-мишарском кейсе это означает большее движение в сторону конкретики повседневности мусульман, выявлению их самости и меньшее обращение к российской имперской и постимперской государственности как фактору, на неё влияющему. Кроме того, межкультурные переплетения, ярко проявляющиеся в полиэтноконфессиональном Нижегородском регионе, оттеняют ту специфику татар-мишарей, которая была обретена исторически именно в связи с особенностями населения края.

Принимая цивилизационный подход к пониманию исторического процесса в 1990-е годы, мы, историки-исследователи, понимали его излишнее акцентирование на локальных цивилизациях. Анализируя всеобщий исторический процесс в рамках исторических вузовских курсов, но отказываясь вместе с тем от его марксистской интерпретации, мы говорили об особой значимости межкультурных взаимодействий, убирая из картины мира излишние «Великие китайские стены» (Сенюткина, 1994). В условиях «архивной революции» мы пытались осмыслить многоэтничность и поликонфессиональность российского общества, дискутируя, являются ли эти объективные характеристики плюсом или минусом для россиян в целом.

Предметом споров явился также вопрос о продуктивности примордиализма. Как отмечал В.А. Тишков, сторонники примордиализма признают, что «осознание групповой принадлежности будто бы заключено в генетическом коде и является продуктом ранней человеческой эволюции, когда способность распознавать членов родственной группы была необходима для выживания» (Тишков, 1997: 92). Сегодня набирает силу тенденция увлечения рассмотрением этничности как врожденного свойства человеческой идентичности (Ельчинова, Васильева, Эльканова, Зинченко, 2013). Однако, на наш взгляд, этносы, даже, если принять их как примордиальные группы, носят характер, прежде всего, социальных, а не биологических сообществ, поскольку этнические сдвиги и связи рассматриваются как сущностно зависимые от исторических изменений.

Примордиализму в понимании этноса противостоят конструктивизм и инструментализм. Используя эти методологические системы, следует обратить внимание на важнейшие факторы, влияющие на формирование этносов – общность языка и территории. Применительно к мишарям, это будет выглядеть следующим образом.

Пространство, где формировались мишари, историческая Мещера – низменная равнина, расположенная между реками Клязьмой на севере, Москвой на юго-западе, Окой на юге и реками Судогдой и Колпь на востоке. Кроме того, в Мещеру входили земли по рекам Ока, Цна, Алатырь, Сура (в её среднем течении), Пьяна. Юг и юго-восток современной Нижегородской области может исторически рассматриваться как часть Мещеры, а именно Восточная Мещера. А нижегородские татары – это жители Восточной Мещеры. Поэтому иногда их

называют мешеряки. Это слово закрепилось за мишарями – переселенцами в Башкортостан, создателями мешерякских поселений, мешерякских военных подразделений.

На современной карте в состав пространства, где формировались мишари, входят юг и юго-восток Нижегородской области, Мордовия, восток Рязанской области, север Пензенской и Ульяновской областей, часть Татарстана (Буинский и Дрожжановский районы), часть Московской, Владимирской областей России.

Что касается лингвонима для обозначения мишарей: это западный диалект татарского языка. Кроме того, изучая тюркоязычные народы, лингвисты указывают на наличие в среде татар-мишарей двух ярко выраженных групп: северных, цокающих и южных – чокающих.

К тому же есть этнические общности, которые не «вложились» в этноним «мишари», но по другим источникам являлись этноэлементами базового характера для формирования татаро-мишарского субэтнуса. Основа татаро-мишарской этнической общности многокорневая и складывалась из таких основных этноэлементов, как древние тюрки, хазары, волжские булгары, буртасы, кипчаки (они же половцы, куманы), возможно, маджары (мадьары, мочары, мацары, мажгары).

Предки татар-мишарей (протомишари) оставили следы своего раннего пребывания в пространстве Мещеры (понимаемой в широком смысле слова) ещё с доордынских времен, то есть до XIII в., до прихода воинов Бату на Восточно-Европейскую равнину. Таким образом, уже в те времена происходили межэтнические и межконфессиональные взаимодействия; предки татар-мишарей учились жить в соседстве с финно-уграми и частично славянами. Период с древности до XIII столетия являлся, по сути, первым этапом формирования татаро-мишарского этноса. Второй этап относится к XIII–XVI вв. Консолидации этноса способствовала государственность.

У предков татар-мишарей был свой своеобразный опыт государственности – это был сначала период пребывания их части в составе Волжской Булгарии. Затем можно вспомнить в составе Орды самостоятельный Мещерский юрт (Мещерское княжество) с центром в городе Мохши. Улус Мохши или Наровчатское княжество было смешанным по составу населения: там жили и буртасы, и можары, и мордва, и чуваша, и частично славяне. Северо-западная часть Мещерского юрта стала основой для формирования Касимовского ханства, просуществовавшего с 1445 по 1681 гг.

Тюрки жили на территории формирования мишарей задолго до письменных свидетельств их пребывания в этом пространстве. К XVI в. этническая общность татар-мишарей в основном сложилась на основе более раннего буртасско-можарско-половецкого и более позднего золотоордынского-тюркского компонентов.

Важным методологическим посылом является рассмотрение истории нижегородских татар с точки зрения традиционности и модерности.

Во-первых, традиционность хозяйственной деятельности была изначально связана со скотоводством, что определялось природными условиями – полочецкой степью. Волжские булгары, как известно, перешли к земледелию. Всё больше вторгаясь в лесостепную полосу и соприкасаясь со славянами-земледельцами, тюрки выдвигают на первый план пашню, а не пастбище. Модерность в экономической жизни, связанная с развитием российского капитализма, была подготовлена торговой деятельностью татар-мишарей. Однако, несмотря на вхождение в товарно-денежные отношения и переселение в города, мишари не успели сформировать свою буржуазию, не дошли до нации, остались народностью, если учитывать исторические формы этноса. Индустриализация советского времени подтолкнула представителей татаро-мишарской этнической общности, как и в целом татар, к вхождению в промышленные коллективы. Например, история татар города Дзержинска Нижегородской области является подтверждением тому.

Во-вторых, традиционность в жизни татар-мишарей определялась религией – исламом. Яркой страницей их истории было противостояние крещению в XVI–XVII вв. и в XVIII столетии. Особенно был силен натиск Крещенской Конторы, действовавшей в середине XVIII в. и не добившейся того результата, к которому стремились миссионеры. Модерностью в указанном контексте можно считать некоторый уход от религии в связи с атеизацией советского времени, за которым последовало новое обращение к конфессиональным корням.

Проблема «Центр/периферия» также может быть приложена к истории нижегородских татар. В политическом смысле: тюрки в исторической области Мещера тяготели к Булгару. Затем центры менялись: Сарай-Бату, Москва и Казань на параллелях, затем Москва (с середины XVI в.) как единственный центр.

В пределах региона Нижний Новгород (полиэтноконфессиональный по составу населения) выступал в большей степени центром административного свойства. Татары испытывали также влияние Сергача, Пильны, Сеченова и т.д. Но в культурном смысле мишари всегда тянулись к Казани, и конечно, конфессионально к Мекке и Медине, что усложняет проблему исследования мишарского менталитета.

Накопление эмпирического материала и публикация историй отдельных татарских селений Нижегородской области продолжается и сегодня, потребность в этом знании высказывается самими татарами³, но на параллелях с этим происходит, например, критическое осмысление того, как воспринимался ислам российской политической элитой в царское и советское время (Гусева, Сеньюткина, Христофоров, 2021).

Создавая региональную этническую историю, мы ставим вопросы о том, кто её пишет (принадлежащий к этносу автор – «свой» или «чужой», ощущаю-

³ Из последнего вышедшая в 2023 г. история татарской деревни Красный Остров, что в Нижегородской области (Красный Остров..., 2023).

щий себя вне описываемого этноса; историк, этнолог или кто-то иной), что является приоритетным на этапе сбора эмпирического материала, и, что немаловажно, какой методологический инструментарий используется ученым для глубокого погружения в тему.

Поскольку единая методология не существует, выход из сложившейся ситуации, по-видимому, в активном принятии такого методологического принципа как междисциплинарность. Подчеркиваем словосочетание – *активное принятие* (курсив – авт.), поскольку сегодня многие ученые не отрицают важность использования междисциплинарности, но на деле не торопятся вводить новации, заложенные в этом принципе.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ЛИТЕРАТУРА

Бессмертная О. «Переплетенная история» и/или «деколонизация» исторических исследований? // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. 2023. № 3/4 [41]. С. 14–32.

Ван ден Аккер Робин. Метамодернизм: историчность, аффект и глубина после постмодернизма: [Робин ван ден Аккер, Тимотеус Вермюлен, Джеймс МакДауэлл и др.]; под редакцией Робина ван ден Аккера [и др.]; перевод с английского В.М. Липки. Москва: Группа компаний РИПОЛ классик: Панглосс, 2019.

Гусева Ю.Н., Сенюткина О.Н., Христофоров В.С. Пытаясь понять и вообразить ислам... (образ ислама в сознании российских элит 1880-х – 1920-х гг.) М.: Медина, 2021.

Ельчинова Г.И., Васильева Т.А., Эльканова Л.А., Зинченко Р.А. Татары-мишари: популяционно-генетическая характеристика // Живые и биокосные системы. 2013. № 3. С. 1–13. URL: <https://jbks.ru/archive/issue-3/article-19?ysclid=lybwwii2rx572727101> (дата обращения: 22.04.2024).

Красный Остров и его история. М.: ТДДС-Столица-8, 2023.

Сенюткин С.Б. История татар Нижегородского Поволжья с последней трети XVI до начала XX вв. (Историческая судьба мишарей Нижегородского края). Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2001.; переизд. Москва – Нижний Новгород: ИД «Медина», 2009.

Сенюткина О.Н. Учебно-методическое пособие по курсу «История цивилизаций». Нижний Новгород: НГЛУ, 1994.

Тишков В.А. Очерки теории этноса и политики этничности в России. М., 1997.

Тлостанова М.В. Деколонизация гуманитарного знания // Вестник РУДН. Серия Философия. 2009. № 1. С. 5–14.

Тлостанова М. Постколониальный удел и деколониальный выбор: постсоциалистическая медиация // Новое литературное обозрение. 2020. № 1(161). С.66–84.

Фукуяма Ф. Конец историй? // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 84–118.

Хакимов Р.С. Перспективы исторической этнологии // Историческая этнология. 2016. Том 1, № 1. С. 8–23.

REFERENCES

- Bessmertnaya O. (2023) “Intertwined history” and/or “decolonisation” of historical research? *Gosudarstvo, religiya i tserkov' v Rossi i zarubezhom* [State, religion and church in Russia and abroad]. No. 3–4 [41]: 14–32. (In Russ.)
- Van den Akker Robin (2019) *Metamodernism. Historicity, Affect and Depth after postmodernism.*: Ripol-Classic Publishing house. URL: https://psv4.userapi.com/c856232/u59859230/docs/d16/dda3e41eb63a/Robin_van_den (accessed: 22.04.2024). (In Russ.)
- Guseva Yu.N., Senyutkina O.N., Khristoforov V.S. (2021) *It is possible to understand and imagine Islam... (the image of Islam in the minds of Russians from the 1880s to the 1920s).* Moscow: Medina Publ. (In Russ.)
- Elchinova G.I., Vasilyeva T.A., Elkanova L.A., Zinchenko R.A. (2013) Mishar Tatars: Population genetic characteristics. *Zhivye i biokosnye sistemy* [Living and bioinert systems]. No. 3: 15–24. (In Russ.)
- Red Island and its history* (2023) Moscow: TDDS-Capital-8 Publ. (In Russ.)
- Senyutkin S.B. (2009) *History of the Tatars of the Nizhny Novgorod Volga region from the last third of the 16th century to the early 20th century. (The historical fate of the Mishars of the Nizhny Novgorod region).* N. Novgorod: NNGU edition; reissue (2021): Moscow – N. Novgorod: Medina Publ. (In Russ.)
- Senyutkina O.N. (1994) *Educational and methodological study guide for the History of Civilizations course.* Nizhniy Novgorod: NGLU Publ. (In Russ.)
- Tishkov V.A. (1997) *Essays on the theory of ethnicity and the politics of ethnicity in Russia.* Moscow. (In Russ.)
- Tlostanova M.V. (2009) Decolonising humanities knowledge. *Vestnik RUDN. Seriya Filosofiya* [Bulletin of RUDN University. Philosophy Series]. No. 1: 5–14. (In Russ.)
- Tlostanova M. (2020) Post-colonial hedgehog’s destiny and decolonial hedgehog’s choice: post-socialist mediation. *Novoe literaturnoe obozrenie* [New literary review]. No.1 (161): 66–84. (In Russ.)
- Fukuyama F. (1990) The end of history? *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. No. 3: 84–118. (In Russ.)
- Khakimov R.S. (2016) Perspectives of historical ethnology. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical ethnology]. Vol. 1. No. 1: 8–23. (In Russ.)

Благодарность. Статья подготовлена в рамках гранта Российского научного фонда «Панисламизм и пантюркизм: исторический, современный и прогностический дискурс в лицах и событиях» (N 24-28-00188), <https://rscf.ru/project/24-28-00188/>

Acknowledgement. The article was prepared as part of the Russian Science Foundation grant “Pan-Islamism and Pan-Turkism: historical, modern and prognostic discourse in persons and events” (N 24-28-00188), <https://rscf.ru/project/24-28-00188/>

Сведения об авторе: Сенюткина Ольга Николаевна, доктор исторических наук, профессор кафедры истории и мировой политики, начальник Международной научно-исследовательской лаборатории «Историческая компаративистика, регионоведение и развитие восточно-азиатских территорий», Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова (603455, ул. Минина, 31а, Нижний Новгород, Российская Федерация); <https://orcid.org/0000-0002-0649-7295>; e-mail: senutkina@mail.ru

About the author: Olga N. Senyutkina, Doctor Sc. (History), Professor at the Department of History and World Politics, Head of the International Research Laboratory “Historical Comparatistics, Regional Studies and Development of East Asian Territories”, Nizhny Novgorod Dobrolyubov State Linguistic University (31a Minin St., Nizhny Novgorod 603455, Russian Federation); <https://orcid.org/0000-0002-0649-7295>; e-mail: senutkina@mail.ru

Поступила в редакцию / Received 24.04.2024

Доработана после рецензирования / Revised 10.07.2024

Принята к публикации / Accepted 13.08.2024

Оригинальная статья / Original paper
<https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.532-547>

EDN: EVIYJE

Муса Бигиев и его современники о состоянии системы мусульманского образования

А.Г. Хайрутдинов

Институт истории им. Ш. Марджани

Академии наук Республики Татарстан

Казань, Российская Федерация

khaidar67@mail.ru

Резюме. Статья знакомит со свидетельствами и размышлениями выдающихся мусульманских интеллектуалов Российской империи о неадекватном вызовам времени Модерна состоянии образовательного процесса в мусульманских учебных заведениях России и мусульманского зарубежья на рубеже XIX–XX вв. Автор статьи прослеживает историю формирования мусульманского образования среди татарского населения Российской империи с эпохи принятия ислама Волжской Булгарией. Анализ связей с различными образовательными центрами Средней и Центральной Азии демонстрирует специфику формирования общей для всех мусульман российской цивилизации системы образования. Представленные в тексте многочисленные источники и свидетельства татарских интеллектуалов-мусульман, проходивших обучение в татарских исламских образовательных учреждениях первой и второй ступени в конце XVIII – начале XIX вв., позволяют детально рассмотреть и оценить недостатки и устаревшие принципы методов обучения учащихся мусульман – шакридов. Фрагменты писем, воспоминаний, публицистических статей в татарских печатных СМИ таких известных татарских общественных деятелей, как М. Бигиев, Г. Курсави, Ш. Марджани и К. Насыри, Р. Фахретдин, С. Айни, Г. Идриси демонстрируют актуализировавшийся в татарском обществе того времени тренд на преодоление средневекового догматизма и схоластики в образовании молодежи. Развитие научно-технического прогресса, формирование буржуазного слоя в татарском обществе актуализировало ценность свободомыслия, которое напрямую соотносилось с важностью развития татарской теологической мысли: глубоким изучением богословских предметов – толкования Корана, предания о Мухаммеде и исламского правоведения. Информация, содержащаяся в представленных материалах, сохраняет свою актуальность и в наши дни, поскольку, с одной стороны, позволяет учитывать ошибки прошлого, а с другой – может и должна быть использована в процессе организации и содержательного наполнения образовательного процесса в существующих и создаваемых мусульманских учебных заведениях в Российской Федерации.

Ключевые слова: Айни, Бигиев, Идриси, Фахретдин, мектеб, медресе, мусульманская образовательная система, схоластика, кадимизм, джадидизм.

Для цитирования: Хайрутдинов А.Г. Муса Бигиев и его современники о состоянии системы мусульманского образования. *Историческая этнология*. 2024. Т.9. №4. С. 532–547. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.532-547> EDN: EVIYJE

Musa Bigiev and his contemporaries on the state of the Muslim education system

A.G. Khairutdinov

Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences

Kazan, Russian Federation

khaidar67@mail.ru

Abstract. The article introduces the testimonies and reflections of outstanding Muslim intellectuals of the Russian Empire on the state of the educational process at Muslim educational institutions in Russia and among the Muslim expatriate community at the turn of the 19th–20th centuries, which was inadequate to the challenges of the Modern era. The author of the article traces the history of the formation of Muslim education among the Tatar population of the Russian Empire back to the era of the adoption of Islam by the Volga Bulgaria. An analysis of connections with various educational centers in Central and Central Asia demonstrates the specifics of the formation of an educational system common to all Muslims of the Russian civilization. The paper presents numerous sources and testimonies of Tatar Muslim intellectuals, who were trained at Tatar Islamic educational institutions of the first and second stages in late 18th – early 19th centuries. The materials allow us to examine in detail and evaluate the disadvantages and outdated principles of teaching methods for shakirds, Muslim students. Fragments of letters, memoirs, publicistic articles in the Tatar printed media of such famous Tatar public figures as M. Bigiev, G. Kursavi, Sh. Marjani, K. Nasyri, R. Fakhretdin, S. Ayni, and G. Idrisi demonstrate the tendency, which became relevant in the Tatar society at that time, to overcome medieval dogmatism and scholasticism in youth education. The development of the scientific and technological progress and the formation of a bourgeois layer in the Tatar society actualised the value of free thinking, which directly correlated with the importance of the Tatar theological thought development: a deep study of theological subjects – the interpretation of the Koran, the tradition of Muhammad and Islamic jurisprudence. The information contained in the presented materials remains relevant today, since, on the one hand, it allows us to take into account the mistakes of the past, while, on the other hand, it can and should be used in the process of organising and content-filling the educational process at existing and future Muslim educational institutions in the Russian federation.

Keywords: Ayni, Bigiev, Idrisi, Fakhretdin, mekteb, madrasah, Muslim educational system, scholasticism, Kadimism, Jadidism.

For citation: Khairutdinov A.G. (2024) Musa Bigiev and his contemporaries on the state of the Muslim education system. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 9. No. 4: 532–547. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.532-547> (In Russ.)

В истории татарского народа в целом, и в истории татарского национального образования, в частности, начиная уже с болгарского периода (X в.) вплоть до 1917–1918 гг. особое место занимали религиозные образовательные учреждения начальной и средней ступени – мектебы и медресе, а учебный процесс в них ставил целью привитие учащимся религиозных знаний. Свидетельство о существовании в Волжской Булгарии развитой сети мусульманских

учебных заведений оставил Ибн Руста¹, который писал, что большинство населения Булгарии являются последователями ислама, и что в болгарских селениях имеются мечети с муэдзинами, имамами, а также школы (Известия о хозарах..., 1869: 23). Религиозно-образовательная система существовала и в период Казанского ханства (Горохов, 1941: 141). После падения Казанского ханства и ликвидации татарской государственности система национального религиозного образования была утрачена, и татары, желающие получить соответствующие знания, были вынуждены уходить на Кавказ или в Среднюю Азию. Местная классическая образовательная среда стала восстанавливаться на рубеже XVII–XVIII вв. (Медресе г. Казани..., 2007: 4), т.е. спустя около полутора веков, прошедших с 1552 года. Главную роль в этом играли абызы (букв. люди, знавшие Коран наизусть от арабск. термина хафиз), многие из которых возвращались в родные края после прохождения религиозных штудий за пределами русских владений.

Начиная с самой древности в мектебах, которые можно назвать начальными школами, учащимся давались азы грамотности и знания по основам религии, тогда как в медресе, выполнявших роль религиозных училищ, давались более широкие знания по религиозным дисциплинам, арабскому языку, логике и ряду других наук. Со временем сеть мектебов и медресе выросла в количественном отношении и стала охватывать основную массу татар в местах их компактного и диаспорального проживания в деревнях и городах, рассеянных по просторам Российской империи. Например, в Казанской губернии в 1891 г. работало 526 мектебов и медресе (без учета таковых в самой Казани), в 1902 г. – 756 из них 6 – в Казани), в 1913 г. – 1067 (из них 26 в самой Казани, где 20 были старометодными, 6 – новометодными (Медресе г. Казани..., 2007: 8). Помимо количественных показателей, приведенные данные отражают устойчивую динамику роста числа татарских учебных заведений во времени. Что касается количества учащихся, то, к примеру, в 1913 г. в 1067 религиозных учебных заведениях татар Казанской губернии обучалось 80855 человек. При этом на 11 татар приходился 1 учащийся и одна школа на 76 учащихся (Вәлиуллин, 2016: 60–62). Это было самое высокое соотношение в стране, поскольку даже у русских, обучающихся в финансируемой государством образовательной системе, соотношение школа/население было гораздо ниже, и одна школа приходилась на 1500–300 человек (Рахимкулова, 1998: 43).

Поскольку подобные учебные заведения, вкупе с образованием в рамках семьи, представляли собой единственную возможность получения образования татарами, то они рассматриваются нами как уникальный феномен, который мы и называем национальной (татарской) системой религиозного образования. Ос-

¹ Ибн Руста (Абу Али Ахмад ибн Умар ибн Руста; 2-я полов. IX в. – начало X в.) – арабоязычный путешественник и географ (в российской дореволюционной литературе – ибн Даста). По происхождению иранец. В конце IX в. – начале X вв. совершил путешествия по Малой Азии, Закавказью, Хазарии, Волжской Булгарии, посещал Хиджаз, Йемен и другие регионы Аравии.

новой чертой данной системы до определенного периода времени являлось доминирование религиозных дисциплин и ряда других наук, выполняющих вспомогательную, т.е. обслуживающую религиозные предметы, функцию. Что касается изучения татарами светских дисциплин, то до начала рассматриваемого нами периода конца XIX – начала XX вв. необходимости в этом не было. Система татарского религиозного образования полностью копировала оную, практикуемую у мусульман Кавказа и Средней Азии (Бухара, Хива, Самарканд), если говорить об окраинах Российской империи, и, согласно свидетельству М. Бигиева, не отличалась от содержания религиозного образования во внешнем мусульманском мире (Османская империя, Центральная Азия, Индия).

Между тем, еще в 70-е годы XVIII в. с призыва муллы Мурата о необходимости обновления ислама (Исхаков, 1997: 9), у татар началась эпоха, когда по объективным причинам, все острее и острее стала осознаваться потребность в расширении сетки преподаваемых в медресе дисциплин за счет включения в нее светских наук. В конце XVIII в. татарский теолог Габдуннасыр Курсави (1776–1812) выступил против существующего положения вещей, призывая открывать концептуально новые медресе и вести в них обучение согласно запросам свободного мышления (Вәлиуллин, 2016: 55). Новый тренд последовательно поддерживали ровесник Курсави Габдуррахим Утыз-Имяни, Ш. Марджани и Г. Насыри. Однако в этот момент дали о себе знать драматические нюансы внутрисистемных реалий, в условиях которой татары априори не имели возможности основывать национальные училища, техникумы, институты и университеты, в которых преподавались бы не религиозные науки. При этом крайне мало татар имело возможность получать светское образование в линейке государственных учебных заведений. В сложившихся условиях, начиная с последней четверти XVIII в., в национальной системе образования начал формироваться методологический раскол, представленный наличием с одной стороны традиционных (кадимистских, т.е. старометодных) медресе, строго хранящих освященные веками устои, содержание учебного процесса и, в целом, философию образования, и т.н. джадидских, т.е. новометодных медресе – с другой.

Возникновение сети медресе второго типа, по большому счету, было вызвано социально-политическими и экономическими условиями существования татарского народа, на которое не могли не оказывать влияния процессы, происходящие в российском обществе. Не имея возможности строить собственную систему светского образования, татарские активисты были вынуждены использовать уже имеющуюся систему религиозных учебных заведений, в отличие от тактики османского правительства, которое, оказавшись в той же ситуации, стало основывать высшие светские учебные заведения (военные, инженерно-технические, государственной службы). Татары были вынуждены, по мере возможности, реформировать традиционные медресе и/или создавать с нуля новые медресе с преподаванием в них светских, т.е. естественных, точных и гуманитарных наук, наряду с религиозными. Процесс перестройки образовательных парадигм даже в рамках медресе имел огромное социокультур-

ное значение и определял будущее татарского народа. Муса Бигиев написал об этом следующее:

Божье благословение нашего движения ... начинается с алфавита, мектебов, медресе и воспитания детей. Это одухотворяющее Божье благословение оказалась весьма благодатным: за короткое время во многих местах были открыты новые реформированные учебные заведения, ставшие замечательным примером. Позднее, вольно или невольно, бóльшая часть оставшихся учебных заведений последовала этим примерам. В стенах мектебов и медресе, в среде шакирдов, муаллимов и имамов начался мощный процесс пробуждения. В среде российских мусульман повсеместно получила всеобщее распространение страсть к учебе, преподаванию и писательскому труду. Таким образом, с благодатным Божиим благословением мы начали наше движение с самых его основ и в наилучшей форме. Пусть процесс и развивался медленно, но, все же, мы шли правильным и прямым путем. И если мы взглянем на пробуждение, начавшееся в нашем народе, и на признаки пробудившихся устремлений и желаний, то можно питать еще большие надежды по поводу того, что в дальнейшем наше движение ускорится и будет приносить еще более прекрасные плоды. После этого, ин шалла Аллах, будет постоянно увеличиваться количество реформированных начальных мектебов. ... и в деревнях, и в городских махаллях будут создаваться прекрасные начальные мектебы. Наши дети... будут массово обучаться в русских школах и западных колледжах... в дальнейшем, до сотен и тысяч возрастет количество наших студентов ... использующих... полученное в отечественных университетах и институтах, а также в западных учебных заведениях, знание и воспитание. И несмотря на то, что двадцать-тридцать миллионов наших мусульман не имеют национальной средней школы, тогда как в каждом маленьком русском городке имеется три-четыре средние школы, в дальнейшем, благодаря массе готовящихся учителей, у нас стараниями самого народа ... начнут создаваться средние национальные школы. И если мы в течение дальнейших двадцати-тридцати лет будем постигать науки, получать образование и перенимать промышленность в западных школах и колледжах, то ... будут подготовлены глаза, видящие наши национальные потребности, будут подготовлены руки, которые будут служить нашим национальным интересам, и будут подготовлены все силы, необходимые для того, чтобы сдвинуть с места груз наших национальных проблем. Возможно, тогда мы сможем занять место в одном ряду с самыми цивилизованными нациями наших соотечественников (Бигиев, 1912: 71–7).

Важнейшей предпосылкой появления джадидских медресе была остро осознаваемая определенными кругами татарских интеллектуалов необходимость перестройки парадигмы преподавания религии и связанных с ней дисци-

плин. М. Бигиев не только одобрял и приветствовал начавшийся процесс реформирования системы национального образования, но и указывал на недостатки этого движения. Например, он подчеркивал ошибочность такого подхода, когда джаиды либо стремились полностью отказаться от преподавания религиозных дисциплин, либо же, оставляя преподавание религиозных дисциплин в их неизменном виде, фокусировались только на вопросах внедрения в программы медресе и преподавания светских предметов и наук. Именно по этой причине Бигиев не относил себя к числу джаидов, и вообще, он был одним из немногих татарских интеллектуалов, которые последовательно выступали за глубокое реформирование преподавания религиозных наук, как в содержательном, так и в концептуальном аспектах, выступая в этом деле продолжателем идей Г. Курсави, Ш. Марджани и К. Насыри.

К своему видению образовательной реформы М. Бигиев пришел не с чистого листа, но отталкиваясь от богатого личного опыта непосредственного обучения в традиционных медресе мусульманского мира. А его опыт свидетельствовал о том, что методика преподавания религиозных наук в системе образования не только татар в России, но и других мусульманских народов в зарубежных странах, была глубоко ущербной, плачевной и бесперспективной, если не сказать вредной и губительной для самих мусульман. Он писал:

В религиозных медресе не осталось и следа от ислама. В медресе Туркестана и Индии, в которых образовательный процесс длился на протяжении двадцати-тридцати лет, в медресе Турции с их десяти-пятнадцатилетним курсом обучения, в мечетях Аравии не было ничего, кроме чтения книг по грамматике, синтаксису, логике, каламу, философии, и не было ничего, кроме уродования прекрасной морали. Эта великая болезнь, пришедшая к нам со стороны Туркестана, из самого разрушенного источника, каким являются бухарские медресе, в наших медресе получила продолжение в еще более дурной форме. Ибо, хотя методика преподавания была все той же старинной методой, но образ жизни шакирдов был в таком состоянии, что он еще больше помогал разрушению их нравственности. Религиозные медресе были таковыми во всем мире ислама (Бигиев, 1912: 18).

Оценки Мусы Бигиева касательно состояния мусульманской образовательной системы звучат резко настолько, что возникает вопрос о степени его объективности. С целью внесения ясности в поставленный вопрос в настоящей статье приводятся свидетельства других людей, которые имели личный опыт обучения в российских и зарубежных мусульманских учебных заведениях второй половины XIX – начала XX вв.

Обзор мы начнем с позиции выдающегося татарского ученого-энциклопедиста, просветителя и педагога Габдулкаюма Насыри. Его оценка положения дел и качества образования в татарских медресе с одной стороны более чем красноречива, а с другой – служит убедительным свидетельством жалкого состояния образовательного процесса в татарских медресе и никчемности давае-

мых в них знаний. За год до смерти Насыри его посетил один почитатель – шакирд казанского медресе «Мухаммадия» Миргазиз Укмасы². В ходе беседы Насыри сказал юноше такие слова:

Наша родина общая с русскими. У них много знаний, но мы не можем ими пользоваться, поэтому отсутствие в медресе русского языка – большой недостаток. А нам нужен не арабский язык, а русский. Поэтому старайся читать по-русски, нужные знания там, братишка.

Когда Укмасы посетовал, что русский язык в медресе не преподают, Насыри резюмировал: «Если не преподают, то и учиться [в медресе – А.Х.] не нужно. (Каюм Насыри..., 2017: 512).

Из дальнейших наставлений Насыри, данных им Укмасы, следует, что он был убежден в том, что медресе не служат интересам татарского народа: «Существует же Татарская Учительская школа. Нужно учиться в ней. Для чего изучать логику? Нужно ценить молодость, нужно изучать ана теле [букв. язык мамы, т.е. родной язык – А.Х.], это же смешно и абсурдно – не зная свой язык изучать правила арабского языка» (Каюм Насыри..., 2017: 512).

Теперь перейдем к свидетельствам еще одного очевидца, получившего образование в медресе традиционалистского толка, а именно к воспоминаниям выдающегося татарского религиозного и общественного деятеля Ризаэтдина Фахретдинова (1852–1936). В своих воспоминаниях Фахретдин пишет, что однажды он был поставлен в неловкое положение вопросом своего сына, когда тот спросил его о предназначении протянутой от вершины телеграфного столба и уходящей в землю железной проволоки. В тот момент Фахретдин задумался о том, способны ли он и подобные ему другие отцы давать верные ответы на вопросы, которые им задают их дети. По сути Фахретдин в тот момент осознал, насколько низок был уровень знания окружающего мира и т.н. светских наук у людей, получивших образование в медресе, в котором он сам провел 21 год жизни в качестве учащегося, а позже – учителя-муаллима. Далее, после перечисления названий десятков книг, по которым он и тысячи другим шакирдов учились в традиционалистских татарских медресе, Фахретдин заключает: «Ни одна из книг, названия коих я перечислил, не являлась учебником... ни одна из них не является чем-то, что пробуждало бы в шакирдах любовь к исламу» (Фахретдин, 2009: 18).

Судя по воспоминаниям Фахретдина, образование, даваемое в традиционалистских медресе, было совершенно бесполезным в плане изучения и понимания окружающего мира. Увы, но вопреки многочисленным кораническим императивам, призывающим людей к изучению мира, в котором они живут, а

² Миргазиз Укмасы (Забилов Миргазиз Габдулкаюмович; 1884–1948) – татарский поэт; учился в медресе «Мухаммадия», был членом «Тайного литературного кружка» и нелегальной политической организации шакирдов «аль-Ислах», в 1907–1914 гг. учительствовал в деревне Татарские Кынады Саратовской губернии и в городе Акмолинск. Участник Первой мировой войны. В 1923–1925 гг. был муллой в родной деревне, занимался земледелием. В мае 1931 г. был арестован, осужден на 8 лет лагерей.

также вопреки выдающимся научным достижениям мусульманских ученых-естествоиспытателей средневековья, учащиеся традиционалистских, или, как их еще называют, кадимистских медресе не имели представления о том, что земной шар вращается вокруг своей оси. Другой фрагмент воспоминаний Фахретдина дает представление о том, какие идеи царили в головах шакирдов относительно формы планеты. Услышав новость о том, что земля имеет форму шара, они рассуждали седующим образом: «Если это верно, то ведь по ночам мы, подобно тараканам, ползающим по доскам потолка, должны ходить вниз головами! Как же мы не падаем, как не выливаются реки и моря?!» (Фәхретдин, 2009: 23).

Из воспоминаний Р. Фахретдина об учебе в медресе можно сделать следующие выводы: отсутствовала стройная методология образовательного процесса, обучение заключалось в чтении книг, не являющихся учебниками и не предназначенных для обучения исламу, как религиозному учению и системе. В медресе не преподавался Коран, однако доминировало бездумное, некритическое заучивание наизусть его частей, отсутствовало системное обучение шакирдов науке хадиса и правоведению (*фикх*), не преподавалась общая история, в том числе и история ислама. Не было обучения татарскому и персидскому языкам.

Обратимся к воспоминаниям Садриддина Айни³ о годах его учебы в знаменитом бухарском медресе Мир-и Араб в 1890-е годы, когда там же учился и Муса Бигиев.

Айни пишет, что в бухарских медресе проходили арабский язык – морфологию и синтаксис, логику, риторику, естественные науки в богословском понимании, правила омовения, поста, похорон, паломничества в Мекку, порядок купли и продажи, правила рабовладения и освобождения рабов, правила брака и развода и тому подобные установления шариата, знание которых было необходимо при осуществлении религиозной или государственной деятельности. Что касается математики и литературы, то эти дисциплины не входили в круг обязательных предметов, но всякий желающий мог изучать на стороне, если имел средства на оплату индивидуальных занятий. Родной для Айни таджикский язык не изучался, его мог усваивать каждый как хотел – из жизни или по книгам. Айни делает акцент на том, что программа занятий и учебная литература, порядок обучения и очередность в изучении книг оставались неизменными в течение четырех или пяти столетий, с XIV века, т.е. с эпохи Тамерлана. Айни пишет:

Порядок обучения был таков, что юноша, окончив начальную школу мог остаться неграмотным... Если у юноши было желание учиться дальше, он шел к мулле в мечеть и договаривался о дальней-

³ Садриддин Айни (1878–1954) – таджикский и узбекский советский писатель, общественный деятель и учёный, автор трудов по истории и литературе народов Средней Азии. Основоположник таджикской советской литературы и один из зачинателей узбекской советской литературы.

ших занятиях. С муллой проходили книгу «Бидан». В этой книге по-таджикски, с примерами на арабском языке, изучалась арабская грамматика. Затем ученик принимался за написанную по-таджикски книжонку «Начало науки» (Бадъ аль-маъариф)⁴. В ней в форме вопросов и ответов излагались основы ислама. Затем приступали к изучению арабской морфологии по книгам «Муиззи» и «Зинджани» и синтаксиса – по книге «Авамил»⁵. Ученик зубрил наизусть арабские примеры из этих книг и перевод их на таджикский язык. Затем переходил к арабской книге «Кафия»⁶, где арабский синтаксис изложен полнее... На эти занятия уходило три года (Айни, 1981: 138–139).

Со слов Айни, следующие пять лет жизни шакирда уходило на изучение книги Абдуррахмана Джами «Шарх-и Мулла», толкующую арабский синтаксис «Кафия» Занятия по этой книге проходили под руководством более опытного муллы, тогда как его помощники давали ученикам книгу по логике – «Шамсийа»⁷. После «Шарх-и Мулла», в течение года изучались толкования к «Шамсийи» по книге «Хашийа-и Кутби»⁸, догматика пол книги «‘Ака’ид Насафи»⁹, затем в течение четырех лет ученики изучали толкования к «‘Ака’ид Насафи», написанные имамом Тафтазани¹⁰. После этого два года изучали логику и метафизику (в ее религиозном понимании) по книге «Тахзиб»¹¹, а затем еще два года изучалась книга «Хикмат аль-‘айн»¹², в которой излагались «сверхъестественные» науки. Наконец, еще два года изучали богословский трактат «Мулла Джалал»¹³. Айни отмечает также и то, насколько неэффективны были временные затраты на усвоение учебного материала:

...немногие часы занятий тратились бессмысленно. Например, ученик проходил текст «Шамсийи» с помощником учителя. Затем с

⁴ «Бадъ аль-маъариф» – небольшой трактат по основам акиды (калимату-т-таухид, калиматуш-шахада, форма провозглашения веры в Аллаха, в ангелов, писания, посланников, в Последний день, в предопределение-такъдир, хадис об обучении вере-иману (всего 16 страниц в казанском издании 1908 г.)).

⁵ «Авамил» – сочинение по арабской грамматике Абдулкахара Джурджани (ум. 1080).

⁶ Кафия – учебный трактат по арабской грамматике Ибн аль-Хаджиба (ум. 1249). Полное название «Кафия фи ан-нахв».

⁷ «Шамсийа» – учебник по логике Наджмаддина Умара аль-Казвини аль-Катиби (ум. 1276). Полное название «Ар-Рисаля аш-шамсийа фи аль-каваид аль-мантикайя».

⁸ Разъяснительный трактат по логике к «Шамсийи».

⁹ «‘Ака’ид Насафи» – вероучительный трактат Наджмиддина Абу Хафса Насафи (1068–1142).

¹⁰ Тафтазани (Са’дадин Мас’уд ибн ‘Умар ат-Тафтазани; 1322–1390) – исламский теолог тюркского происхождения, видный представитель позднего калама, автор сочинений по логике, юриспруденции, поэтике, грамматике, математике, риторике и коранической экзегетике, которые пользовались популярностью в качестве учебных пособий.

¹¹ «Тахзиб» – трактат бухарского богослова Садиддина Тафтазани (ум. 1381).

¹² «Хикмат аль-‘айн» – сочинение философа Нджмиддина Умара аль-Казвини аль-Катиби (ум. 1276).

¹³ «Мулла Джалал» – комментарий Джалаладдина даввани (ум. 1502) к «Акаид».

ним же или с учителем он повторял этот текст для занятий со старшим учителем. И этот же текст перечитывал еще с одним, а то и с двумя старшими учителями. Так и тут один час превращался в три или четыре часа чтения одного и того же текста. Текст, который прочитать и разобрать можно было за один час, отнимал четыре часа занятий и четыре часа хождения от учителя к учителю, на ожидание и на возвращение домой. Восемь часов – весь зимний день – уходило на то, что можно было сделать за один час (Айни, 1981: 139).

Давая общую характеристику содержанию обучения, Айни делится следующими откровениями:

Можно представить, насколько невежественны были грамотеи-богословы этих мест, если они даже не замечали, что в бухарских медресе попросту не изучались никакие богословские предметы, кроме метафизической риторики и средневековой схоластики, ибо такие необходимые для мусульманского богослова предметы, как толкование Корана, предания о Мухаммеде и правоведение ислама, могли изучаться лишь по инициативе самих учащихся в частном порядке, а большинству учеников это не было доступно (Айни, 1981: 139).

Известно, что бухарские медресе пользовались огромной популярностью у татар, поскольку считались очагами истинного знания, а бухарские богословы – наиболее знающими. Можно предположить, что если какой-либо татарский юноша получал там образование, то в глазах соплеменников он, несомненно, становился знатоком ислама. То же самое наблюдалось и у таджиков и узбеков. Этот момент нашел отражение и в воспоминаниях Айни:

Если скажу, что официальный курс девятнадцатилетнего обучения в бухарских медресе не давал никаких результатов, читатели могут мне не поверить и обвинить в обмане. Чтобы подтвердить такой вывод, достаточно несколько примеров. Восемь лет ученик тратил на усвоение арабской грамматики. А ведь известно, что на изучение какого-либо языка, если им прилежно заниматься, достаточно двух лет. Бухарцы же в своих медресе за восемь лет выучивали лишь несколько легких арабских фраз и правильное произношение арабских слов при чтении (Айни, 1981: 141).

В качестве свидетельства крайней неэффективности методики обучения арабскому языку в воспоминаниях Айни освещается история формирования корпуса комментариев к лингвистическому трактату «Кафия» Ибн аль-Хаджиба. Первым комментарий к нему написал Абдуррахман Джами и назвал его «Шарх-и Мулла». Его современник Мулла Исамиддин¹⁴ вступил в схоластический спор с Джами и написал по этому поводу свое критическое толкование к «Шарх-и Мулла». В ответ на это, один из учеников Джами – Мулла Абдулга-

¹⁴ Мулла Исамиддин (1536) автор толкования к «Кафия».

фур Лори¹⁵ написал заметки на полях книги «Шарх-и Мулла», защищая Джами от нападок Исамиддина. Эту работу развил ученик Муллы Абдулгафура – Мулла Лябиб. Он толковал Джами и Абдулгафура, язвительно опровергая Исамиддина. Наконец, в XVII веке Шариф Бухараи¹⁶ написал к «Шарх-и Мулла» подробное толкование, где собрал все существовавшие до него толкования и попытался найти в них истину. Резюмируя подобные полемические баталии, Айни подчеркивал, что целых пять лет своей жизни каждый из шакирдов тратил на изучение всех этих толкований и на бесконечные препирательства по поводу правильности или заблуждений всех предшествующих толкований (Айни, 1981: 142).

Может возникнуть вопрос, как стало возможным, что несмотря на крайнюю отсталость и неэффективность мусульманской образовательной системы в Российской империи, среди татар время от времени все-таки появлялись выдающиеся религиозные ученые, богословы и философы, как, например, А. Курсави, Ш. Марджани, М. Бигиев и многие другие? Ответ на этот вопрос у С. Айни выглядит следующим образом:

И все же, некоторые окончившие бухарские медресе были образованными людьми. Правда, такие люди были столь же редки, как плодовые деревья в солончаковой пустыне. И не в медресе накапливали они знания, получали их не в зубрении программы и ведя схоластические споры. Нет, знаниями они овладевали благодаря исключительным способностям, настойчивости, упорству (Айни, 1981: 143).

Ниже будет показано, что яркой иллюстрацией к этим словам Айни является фигура самого Мусы Джаруллаха Бигиева.

Далее мы перейдем к воспоминаниям Галимджана Идриси¹⁷, в которых он описывает положение дел в области мусульманского образования в бухарских медресе. В 1909 г. в османском журнале он опубликовал «Сират-ы мөстәкыйм» небольшую заметку под названием «Бохарада тәхсыйл» (Религиозное образование в Бухаре), которая, в контексте нашей темы, представляет собой ценный источник информации. Ниже приводится отрывок из упомянутой статьи в переводе на русский язык:

¹⁵ Абудл Гафур Лори (ум.1506) – известный философ и ученик Абдурахмана Джами, написавший подробную биографию своего учителя и комментарии к его произведениям.

¹⁶ Шариф Бухараи (ум. 1697) – таджикский ученый и поэт Мир Мухаммад Шариф Хусайн ас-Саддики Бухараи, служивший мударрисом в бухарских медресе. Автор работ по фикху и суфизму.

¹⁷ Галимджан Идриси (Галимджан Ибрагимович Идрисов; 1887–1959) – татарский журналист, религиозный и общественный деятель. В 1914–1915 гг. редактор журнала «Тюрк йурду», с 1915 г. жил в Германии, в 1916–1922 гг. служил имамом в лагере военнопленных Вюнсдорф, в 1922–1924 гг. официальный представитель Бухарской Народной Советской Республики в Германии, один из основателей и активных деятелей «Общества помощи российским мусульманским студентам» (1918–1924 гг.), после Второй мировой войны перебрался в Каир и служил переводчиком у короля Египта Фарука I. Работал в штаб-квартире Лиги арабских государств, основанной в 1945 г.

Не думайте, что прочитанное вами под этим заголовком доставит вам удовольствие. Напротив, приготовьтесь познакомиться с очень горькими истинами. В течение семи веков прошедших с того момента как жители Бухары имели честь принять религию ислам в начале второго века хиджры до конца восьмого века хиджры, они сослужили огромную службу для религиозных и светских наук. Из их числа появилось множество благословенных мужей, таких, как Мухаммад бин Исмаил, Абу Наср Фараби, Шайх Раис, Умар Насафи и Али Паздави, которые являются настоящей гордостью не только исламского мира, но и всего человечества. Они послужили формулированию правил арабского языка, называемому «Матерью языков» (Умм аль-алсина) и арабской литературе больше, нежели сами арабы. Они приложили силы и усердие в деле собирания, систематизации и кодификации основ ислама (усул-ы исламият) и ответвлений ислама (фуруг-ы исламият) больше, чем все остальные мусульмане. Благодаря их рвению появилась важная часть трудов, посвященных социальной философии и философии этики, которые, будучи переведенными на европейские языки, были восприняты в качестве руководства по достижению благополучия. Даже в науке медицины и астрономии они ушли далеко вперед по сравнению с современными им племенами. Факт возведения внуком эмира Тимура мирзой Улугбеком в Самарканде первой в мире обсерватории представляет собой неопровержимое и прекрасное доказательство в пользу нашего утверждения.

Однако ближе к концу восьмого века хиджры наследники, пришедшие на смену этим благодатным предкам, увлекшись науками логики, калама и дискуссий, настолько взрастили количество споров и яростных дискуссий по этим наукам, что стали отдавать все свои силы написанию бесчисленных томов, касающихся этих диспутов. В итоге, они перестали находить время не только для занятий другими, переданными в их руки благодатными предками, науками с целью их дальнейшего естественного развития и углубления, но не могли найти время даже для занятий такими фундаментальными науками, как тафсир и хадис, являющимися основой наших религиозных знаний.

Таково нынешнее состояние Бухары, которая в свое время по праву заслужила имя Священная Бухара (Бохара-и Шәриф), поскольку являлась источником знания и достоинства в те века, когда она даровала многочисленные блага, обрела славную историю и являлась важной частью исламского мира (Әл-Идриси, 1909).

Теперь вновь обратимся к воспоминаниям Мусы Бигиева. Этот выдающийся татарский интеллектual и неординарный религиозный мыслитель имел опыт обучения в традиционалистском медресе Касимия в г. Казани, в бухарском медресе Мир-и Араб. Его воспоминания ценны также тем, что его опыт учащегося-шакирда не ограничивается только российскими медресе, поскольку он

имел личный опыт обучения в османских медресе в Стамбуле, Шаме, Хиджазе, Египте, а также в медресе Британской Индии. Он писал:

Оказалось, что дланью Всемогущего в мое сердце были посажены семена любви к религиозным наукам, в силу чего я потратил приблизительно десять лет в религиозных медресе Казани и Мавараннах-ра, ... около пяти лет путешествовал, последовательно посещая такие исламские края, как Турция, Египет, Хиджаз, Индия, Шам. Я останавливался в медресе этих стран на какое-то время. Я увидел все известные в тех краях религиозные медресе. Однако, я с великим огорчением обнаружил, что самой малой вещью в этих «великих религиозных медресе» являются религиозные дисциплины (Бигиев, 1907: 2).

Дабы не быть голословными, обратимся к воспоминаниям Бигиева о том, какое представление они получали о Коране и хадисах, в ходе обучения в медресе, которыми он поделился на страницах книги *«Әдәбият ғарабия илә голум исламия»* (Арабская литература и исламские науки):

В те времена мы всерьез полагали, что Коран представляет собой сборник поминаний Аллаха, предназначенных для зачитывания в мечетях, на религиозных меджлисах, на кладбищах и в свободное время, для того, чтобы снискать Божье довольство. Мы считали, что хадисы представляют собой сентенции о различных жизненных ситуациях, применяемые в проповедях для пробуждения в мужиках хоть какой-то заинтересованности или для того, чтобы попросту запугать их. ... Хадис не преподавался. Тафсир не преподавался. По фикху не преподавалось ничего, кроме «Китаб ат-Талак» (Книга о расторжении брака), в которой лишь отчасти затрагивались вопросы межличностных отношений. Что касается истории, то не было ни всеобщей истории, ни истории ислама. Не было естественных наук (голум табигыя) и математики. Что касается арифметики, то преподавались лишь четыре действия, необходимые для исполнения религиозных обязанностей (фарыз). Вот таковы были знания, даваемые в медресе. Выпускники наших религиозных медресе были полными невеждами (гафил) в том, что касалось высокой мусульманской учености и исламского интеллектуального наследия (эсар исламия) вообще (Бигиев, 1908 4–5).

Следующая цитата Бигиева подтверждает и даже иллюстрирует слова Айни, которые он сказал о людях, которые вопреки учебе в бухарских медресе умудрялись стать образованными людьми:

В каком бы только религиозном медресе я не оказался, по причине отсутствия мектебов и медресе со стройной системой преподавания религиозных наук, я, волей-неволей, в частном порядке посещал жилища местных факихов, мухаддисов и писателей, получая те уроки, которые считал для себя важными (Бигиев, 1907: 2).

Важно отметить, что Муса Бигиев обучался в медресе Мир-и Араб в те же годы, в которые там учился Садриддин Айни. Учитывая тот факт, что и Айни, и Бигиев были большими любителями арабской и персидской поэзии, они вполне могли знать друг друга, познакомившись на одном из поэтических вечеров, которые, как следует из воспоминаний Айни, во внеурочное время устраивали студенты, увлекающиеся литературой и поэзией. Данный факт свидетельствует о том, что татары, учившиеся в бухарских и других туркестанских медресе, осваивали персидский (таджикский) язык во многом именно на такого рода мероприятиях, а также в ходе живого общения с местным таджикским населением. Выше мы отмечали, что в бухарских медресе язык фарси не преподавался, как не преподавался и татарский язык в кадимистских медресе во внутренней России.

Подводя итог своим странствиям в поиске религиозных знаний, Бигиев написал следующие слова:

Вот таким образом я, в течение пятнадцати лет, учился в религиозных медресе исламских стран. Ни в одном из медресе я не смог найти религиозных наук на достаточном уровне. Я обнаружил, что занятия по Писанию, занятия по Сунне во всех медресе находились на одном, крайне низком уровне. В итоге, я вернулся на свою родину не удовлетворенным, но разочарованным (Бигиев, 1907: 2).

В другой книге Бигиев описывает опыт знакомства с исламским образованием в других странах и находит много общего в системах обучения в различных медресе:

Подчиняясь желанию выяснить это и положившись на Аллаха, я отправился в долгое путешествие по далеким странам и городам. Я побывал в Туркестане, Стамбуле, жил в Мекке и Медине, прошел вдоль и поперек Сирию, Индию и Египет. Я обнаружил, что имеющиеся в этих странах медресе очень похожи на те, что существуют у нас в России (Бигиев, 1908: 5).

Интересно, что Бигиев подробно разбирает не только проблемы традиционной, т.е. кадимистской, методологии образования, но критикует и ошибки обновителей-джадидистов, которые они, по его мнению, допускали при формировании новой методологии обучения в медресе:

Я увидел, что отдалившиеся от религиозных наук на тысячи фарсахов¹⁸ приверженцы древней методологии отрицают и религиозные науки, и каждую необходимую науку; убедившиеся в бесполезности наших древних медресе приверженцы нового метода либо полностью отказываются от религиозных наук, либо, оставив занятия по религиозным наукам в их прежнем состоянии, претендуют на создание методологии только для занятий новыми науками (Бигиев, 1907: 3).

¹⁸ Фарсах – персидская мера длины; обычно представлен расстоянием, которое проходит караван до очередного привала и составляет приблизительно 5.5 км.

Описание Бигиевым и его современниками состояния дел в системе мусульманского образования представляет ценность тем, что оно имеет всесторонний характер и поднимает проблему кризиса мусульманского образования на уровень культурно-исторического и философского анализа, а сделанные им выводы имеют обобщающий характер. Осознание Мусой Бигиевым и другими татарскими интеллектуалами кризиса мусульманской образовательной системы, его природы, истоков и материального выражения, равно как и предложенные им способы решения накопившихся в этой важнейшей общественной сфере проблем сохраняют свою актуальность и в наши дни, характеризующиеся восстановлением и развитием мусульманских учебных заведений в Российской Федерации.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ЛИТЕРАТУРА

- Айни С.* Бухара: (Воспоминания). В 2-х кн. Кн. 1. Душанбе: Ирфон, 1981.
- Эл-Идриси Г.* Бохарада тэхсыйль // Сират-ы мөстәкыйм. 1909. № 59. Б. 111–112.
- Бигиев М.* Эл-Лөзүмийәт тәржемәсе. Казан, 1907.
- Бигиев М.* Әдәбият гарәбия илә голүм исламия. Казан, 1908.
- Бигиев М.* Халык назарына берничә мәсьәлә. Казань, 1912.
- Валиуллин Р.Н.* Татар мәктәп-мәдрәсәләрендә кулланылган гуманитар фәннәр буенча дәреслекләр (XIX йөз азагы – XX йөз башы). Казан, 2016.
- Горохов В.М.* Реакционная школьная политика царизма в отношении татар Поволжья. Казань: Татгосиздат, 1941.
- Известия о хозарах, буртасах, болгарах, мадярах славянах и руссах Абу Али Ахмеда бен Омара Ибн Даста, неизвестного доселе арабского писателя начала X века в первый раз издал, перевел и объяснил Д.А. Хвольсон, профессор С. Петербургского университета. СПб., 1869.
- Исхаков Д.М.* Феномен татарского джадидизма: введение к социальному осмыслению. Казань: «Иман», 1997.
- Каюм Насыри: Әдәби-тарихи һәм документаль-биографик жыентык. Казан: Жыен, 2017.
- Медресе г. Казани XIX – нач. XX вв.: Сборник документов и материалов. Казань: Гасыр, 2007.
- Рахимкулова М.Ф.* Преподавание естественных наук в татарских школах дореволюционной России. Оренбург, 1998.
- Фәхретдин Р.* Тәржемәи хәлем. Казан: «Иман», 2009.

REFERENCES

- Ayni S. (1981) *Bukhara: (Memories)*. In 2 volumes. Vol. 1. Dushanbe. (In Russ.)
- Äl-Idrisi G. (1909) The education in Bukhara. *Sirat-i möstāqim* [The Straight Way]. No 59: 111–112. (In Ottom.-Tatar)
- Bigiev M. (1907) *Translation of Al-Luzumiyat*. Kazan. (In Ottom.-Tatar)
- Bigiev M. (1908) *Arabic literature and Islamic disciplines*. Kazan. (In Ottom.-Tatar)
- Bigiev M. (1912) *Several issues to people's attention*. Kazan. (In Ottom.-Tatar)
- Vəliullin R.N. (2016) *Textbooks on the Humanities used at Tatar schools and madrasahs (late 19th century – early 20th century)*. Kazan. (In Tatar)
- Gorokhov V.M. (1941) *Reactionary school policy of tsarism towards the Volga Tatars*. Kazan. (In Russ.)
- The news about the Khazars, Burtases, Bulgarians, Madyars, Slavs and Russians by Abu Ali Ahmed Ben Omar Ibn Dast, A Hitherto unknown Arab writer of the early 10th century*. Publ., transl. and explained for the first time by Prof. D.A. Khvolson, at St. Petersburg University. St-Peterburg: Imperial Academy of Sciences Printing House, 1869. (In Russ.)
- Iskhakov D.M. (1997) *The Phenomenon of Tatar Jadidism: an introduction to social understanding*. Kazan. (In Russ.)
- Kayum Nasyri: Literary-historical and documentary-biographical collection*. Kazan, 2017. (In Tatar)
- Madrasahs of Kazan 19th – early 20th centuries: A collection of documents and Materials*. Kazan, 2007. (In Russ.)
- Rakhimkulova M.F. (1998) *Teaching of natural sciences at Tatar Schools of pre-revolutionary Russia*. Orenburg. (In Russ.)
- Fähretdin R. (2009) *My biography*. Kazan. (In Old Tatar)

Сведения об авторе: Хайрутдинов Айдар Гарифутдинович, кандидат философских наук, доцент, исполняющий обязанности заведующего отделом истории религий и общественной мысли, Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан (420111, ул. Батурина, 7, Казань, Российская Федерация); <https://orcid.org/0000-0003-0648-0466>; e-mail: khaidar67@mail.ru

About the author: Aidar G. Khairutdinov, Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor, Acting Head of the Department of the History of Religions and Social Thought, Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences (7 Baturin St., Kazan 420111, Russian Federation); <https://orcid.org/0000-0003-0648-0466>; e-mail: khaidar67@mail.ru

Поступила в редакцию / Received 22.01.2024

Доработана после рецензирования / Revised 3.07.2024

Принята к публикации / Accepted 14.08.2024

Оригинальная статья / Original paper
<https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.548-564>

EDN: FLPBST

Мусульмане Волго-Уральского региона в ожидании конца света: нарративы, акторы и тексты 1920-х – 1940-х годов

Ю.Н. Гусева

Московский городской педагогический университет

Москва, Российская Федерация

j.guseva@mail.ru

Резюме. В фокусе внимания – апокалиптический нарратив о конце света (*ахир заман*) и приближении Судного дня (*киямат*) в «святых письмах», имевших хождение в сельской среде волго-уральских мусульман в 1920-е – 1940-е годы. Сюжет изучается на основании архивных источников центрального аппарата Восточного отдела ОГПУ и опубликованных материалах. Апокалиптический нарратив и феномен «мусульманских святых писем» изучается в двух ракурсах: 1) с точки зрения понимания протестного потенциала «молчаливого большинства» – рядовых верующих и специфической части, т.н. неофициальных, религиозных суфийских лидеров-ишанов; 2) для изучения сельской мусульманской среды: ее страхов, ожиданий, настроений, паттернов религиозного мышления и мировоззренческой рамки, внутри которой осмыслялись резкие масштабные социальные перемены. Для ответа на эти вопросы мы изучили содержание «святых писем», каналы их распространения и целевые группы.

Сделан вывод о том, что апокалиптический нарратив в такого рода сочинениях в большей степени служил духовной мобилизации и адаптации, нежели призывал к сопротивлению, прямо называя виновных и осуждая их деятельность. При значительном структурном и содержательном сходстве с православными «святыми письмами», магические тексты волго-уральских мусульман более сдержанны в отношении руководства страны и перемен, что, вероятно, связано со спецификой понимания власти в исламе. Кроме того, будучи типичными проявлениями вернакулярной («частной», «живой») религиозности, изученные тексты демонстрируют глубокую укорененность исламских ценностей, религиозного языка описания действительности в сознании сельского населения мусульманских регионов Советского Союза на всем протяжении первой половины XX века.

Ключевые слова: ислам в Волго-Уральском регионе, «святые письма», апокалипсис в исламе, ишаны, ишанизм, Восточный отдел ОГПУ.

Для цитирования: Гусева Ю.Н. Мусульмане Волго-Уральского региона в ожидании конца света: нарративы, акторы и тексты 1920-х – 1940-х годов. *Историческая этнология*. 2024. Т.9. №4. С. 548–564. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.548-564> EDN: FLPBST

Muslims of the Volga-Urals awaiting the end of the world: narratives, actors and texts of the 1920s – 1940s

Yu.N. Guseva

Moscow City Pedagogical University

Moscow, Russian Federation

j.guseva@mail.ru

Abstract. The focus of the article is the apocalyptic narrative about the end of the world and the approach of the Judgment Day in the “holy letters”, which were spread among rural Volga-Ural Muslims in the 1920s – 1940s. The plot is studied on the basis of published and archival sources preserved at the Eastern Department of the Joint State Political Directorate (OGPU).

The apocalyptic narrative and the phenomenon of the “Muslim holy letters” have been studied in two aspects: 1) from the perspective of understanding the protest potential of the “silent majority” – ordinary believers and Ishans, unofficial religious Sufi leaders; 2) in order to study the rural Muslim community: its fears, expectations, moods, patterns of religious thinking, and the ideological framework which explained social changes. To answer these questions, we have examined the content of the “holy letters”, their distribution channels, and target groups.

It is concluded that the apocalyptic narrative served more for spiritual mobilisation and adaptation rather than called for resistance, directly naming the perpetrators and sharply condemning their activities. With significant structural and substantive similarities with the “Orthodox holy letters” the magical texts of the Volga-Ural Muslims were more restrained in relation to the USSR authorities, which is probably due to Muslims’ specific attitude to power. Being typical manifestations of vernacular (“private”, “living”) religiosity, our sources demonstrate the deep rootedness of Islamic values, the religious language of describing reality in the minds of the rural population of the Soviet Union’s Muslim regions in the first half of the 20th century.

Keywords: Islam in the Volga-Ural region, holy letters, apocalypse in Islam, Ishan, Ishanism, the Eastern Department of the OGPU.

For citation: Guseva Yu.N. (2024) Muslims of the Volga-Urals awaiting the end of the world: narratives, actors and texts of the 1920s – 1940s. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 9. No. 4: 548–564. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.548-564> (In Russ.)

В центре нашего внимания – апокалиптический нарратив о конце света (*ахир заман*) и приближении Судного дня (*киямат*) в «святых письмах»¹ мусульман Волго-Уральского региона. Распространение подобных текстов под разными наименованиями («духовное завещание дервиша», «завещание Пророка Магомета» и пр.) зафиксировано нами в 1920-х–1940-х гг.

¹ «Святые письма» – разновидность «магических писем»: распространяемые письменно тексты религиозной тематики, как правило, имеющие следующую структуру: 1) название; 2) молитва-заклинание; 3) легенда о происхождении и обретении «святого письма»; 4) тезис (и доказательство его) о сверхъестественной силе текста; 5) требование переписать и разослать письмо в определенный срок; 6) обещание удачи за своевременную отправку копий и наказание, если письмо не будет распространяться дальше.

Наш исследовательский вопрос: каково социальное значение практики святых писем в мусульманской среде советской эпохи и содержащегося в них апокалиптического нарратива, а также что они говорят нам о мировоззрении «молчаливого большинства»? Для этого мы изучим содержание писем, каналы их распространения и целевые группы в мусульманских сельских общинах Волго-Уральского региона в довоенное и первое послевоенное десятилетия.

Апокалиптические сюжеты являются весьма популярными и устойчивыми элементами религиозного мировоззрения мусульман в прошлом и настоящем. Подобные интерпретации текущих политических событий широко используются современными религиозными и политическими организациями². Пожалуй, наиболее известным является случай террористического т.н. Исламского государства Ирака и Сирии, породившего своеобразный эсхатологический страх, отраженный в многочисленных интернет-публикациях (Sabine Damir-Geilsdorf, 2015: 411–437).

Мотивы и фигуры, которые появляются в конце времен согласно Корану и хадисам, сегодня крайне популярны в социальных сетях. Мощный импульс апокалиптическому дискурсу в исламской онлайн среде был дан в период эпидемии COVID-19 и значительно усилился с началом российско-украинского конфликта (Рагозина, 2021: 91). Заслуживает внимания и современная языковая практика употребления термина *ахир заман* для характеристики общественных явлений в России (Зюзина, 2023: 23–24).

Апокалиптические и эсхатологические сюжеты духовной жизни общества часто изучаются социальными антропологами, историками, филологами как практики выражения недовольства, сочетаний специфических стратегий сопротивления «молчаливого большинства», «сопротивления слабым», не желающих или не имеющих возможности публично манифестировать свой протест (Городские тексты..., 2017: 6–7; Ахметова, 2010).

Практики сопротивления советского крестьянства в 1920-е – 1930-е годы, укорененные в православной традиции (слухи, «святые письма»), постоянно находятся в поле зрения исследователей, начиная с 1990-х годов. Одна из первых исследовательниц этой проблематики Линн Виола справедливо замечает: «Концепт апокалипсиса стал мерой контроля для крестьян [над собственной жизнью], служа инструментом понимания того, что в противном случае могло быть понято как бессмысленная и трагическая война с крестьянством» (Viola, 1990: 770; Виола, 2010; Фицпатрик, 2010: 68–70). Отмечает, что для крестьян коллективизация представлялась настоящим апокалипсисом, а советская власть, которую олицетворяли государство, город и городские кадры коллекти-

² Функции эсхатологических и апокалиптических нарративов хорошо изучены и весьма многообразны: они могут обеспечить простую ориентацию посредством четкой дихотомии и идентификации добра и зла, придать смысл событиям, которые иначе вряд ли можно понять или вынести, служить призывом к политическим действиям, мобилизации в объявленном сакральном конфликте. Эти сюжеты в разных религиозных традициях нередко объединяются с другими идеологиями, мировоззрениями и теориями заговора (Шнирельман, 2022).

визаторов, выступала в роли Антихриста (Viola, 1990: 770). Данные работы позволяют нам уловить основные идеи, стратегии распространения «святых писем» в среде православного населения, позволяя провести сравнительные параллели, выявить специфику.

Другая позиция исследователей состоит в том, что духовно-мистические тексты, народный фольклор являлись, прежде всего, стратегией приспособления к советской действительности. По мнению Натальи Петровой, «неподцензурная фольклорная реакция была одним из способов осмысления и адаптации этих нововведений к традиционной картине мира» (Петрова, 2017: 75; Панченко, 2013: 7; Мельникова, 2004). Но вне зависимости от подхода ученые сходятся в том, что массовое распространение подобных идей обычно продиктовано масштабными социальными изменениями и происходит наиболее активно в тех группах, которые наиболее сильно затронуты новациями.

Второй важный аспект изучения этого вопроса связан с осмыслением советской вернакулярной религиозности³ как процесса преломления религиозных установок в сознании и практиках индивида в советскую секулярную эпоху. То, что мы можем узнать о религиозной жизни в советскую эпоху, часто ограничено пристрастным характером официальных документов, сложными взаимосвязями между религиозным восприятием и процессами модернизации и секуляризации, которые должны были исключить религию из общественной жизни.

Феномен советских «святых писем», связанных с христианской традицией, часто изучается именно в этом ключе. К примеру, Дарья Радченко отмечает интересную особенность: при отсутствии связи «святых писем» с легальными религиозными институтами, они зачастую распространяются людьми, не имеющими собственного религиозного опыта. Эти практики часто осуждаются священнослужителями. Однако для внешних наблюдателей – в особенности партийных органов и правоохранительных структур – они представляются частью религиозной традиции, инструментом вовлечения в религиозные практики и институты (Радченко, 2018: 91–92, 98). Мы поразмышляем, можно ли этот тезис можно экстраполировать на «святые письма» мусульман.

Итак, следует изначально предположить принципиальное сходство социальных настроений мусульман и православных Волго-Уральского региона, пересечение апокалиптических нарративов, но при этом нам предстоит прояснить их специфику. Это, прежде всего, поможет нам осознать протестный, адаптивный потенциал практик распространения подобных текстов в среде советских мусульман.

³ «Вернакулярная религия» (vernacular religion), «вернакулярная религиозность» – термин не имеет однозначного перевода и подразумевает проявления «живой», «частной» религиозности индивидов. Предложенная западными учеными в конце XX в. схема описания религии представляет собой альтернативу общепринятой бинарной схеме описания религии, противопоставляющей высокую/низкую, элитарную/народную, институционализированную/внеинституционализированную ее формы.

Исследуемый сюжет, на наш взгляд, углубит представления о значении ислама и его социокультурных воплощений для понимания истории советского общества и государства. По замечанию Паоло Сартори, «Многие советские люди не были практикующими верующими, но хранили в запасе истории, практики и предписания, заимствованные из исламской эпистемы, которые могли быть при необходимости развернуты». Важная задача исследователей – спасение голосов этих акторов (Sartori, 2023). К подобным малоизученным формам сохранения, трансляции исламских представлений в виде «святых писем» мы и обратимся.

Редкие упоминания советских религиоведов об апокалиптике мусульман ожидаемо сводятся к обличающим сентенциям. «В пору ожесточенной классовой борьбы в деревне муллы и ишаны⁴ прибегали к запугиванию верующих близостью «конца мира», объявляли о появлении признаков «последнего времени» (*ахыр замана*), «дня страшного суда» (*кыямата*)», – писал ведущий советский исламовед Люциан Климович (Климович, 1966).

Попутно отметим, что проблематика пророчеств, «духовных завещаний», слухов и прочих проявлений вернакулярной религиозности мусульман и в имперский, и в советский период является белым пятном современного российского исламоведения. Отдельные упоминания об этом содержатся в сборниках документов и научных статьях⁵. В литературе имеются лишь фрагментарные наблюдения «закулисного дискурса» (*backstage discourse*) российских мусульман в форме слухов о крещении татар в Казанской губернии в конце XIX – начале XX вв. (Загидуллин, 2012; Чернышев, 2020: 277–303) или ценные, но скудные, сведения о «народных» текстах и слухах религиозного толка в мусульманской среде в сталинский период (Селянинова, 1999, 2019). Однако работы, которые бы ставили в центр изучения «святые письма» советских мусульман и нарративы этих источников, нам, увы, неизвестны.

Итак, апокалиптический язык «божественных писем» будет нами проанализирован, с одной стороны, как элемент «закулисного дискурса» советских мусульман, с другой – как феномен их немечетской, «живой» религиозности, который содержит важные трактовки ортодоксии («правильной веры») и ортопраксии («правильной практики»), характерные для мировоззрения советских мусульман.

⁴ *Ишан* – почётный титул руководителей суфийских братств. В Центральной Азии и Волго-Уральском регионе России для обозначения шейха, *муришида* (учителя или наставника в суфизме), а также для обозначения потомка знаменитого суфийского шейха.

⁵ См., к примеру, описание восточных рукописей и документов, пожертвованных С.Г. Вахидовым в 1925 г. в отдел восточных рукописей Центрального музея Татарской Республики, где под номером 573 значится ««Басмят Намэ-и-Расул-уллах». Завещание пророка Божие. Малого формата. Почерк простой татарский на татарском языке. Всего 3 листа. Найдена в дер. Суксу Казанского уезда зимою 1912 г.»; под номером 908 – «Завещание на персидском языке. Содержание мистическое» и пр. (Описание, 1931: 163, 200). См. также: (Петрова, 2016: 18, 26).

Очевидным препятствием на пути изучения настроений «молчаливого большинства» советских верующих, скрытых от поверхностного взгляда ценностных приоритетов является скудость источниковой базы. В этом отношении высокую информативность имеют материалы органов государственной безопасности, которые на всем протяжении существования СССР административировали исламские институты, заметно влияли на кадровую политику, стремясь к тотальному контролю над духовной сферой. Безусловным приоритетом в работе с данной категорией документов является их внутренняя критика и пересмотр содержащихся в них оценок.

По некоторым оценкам, в 1920–1940-е годы в агентурной работе чекистов в отношении церквей «сравнительно меньшее внимание привлекал ислам, а максимальное – различные секты» (Тепляков, 2022). Однако в нашем распоряжении имеются материалы специализированного, заточенного на работу с группами населения, определяемыми как «восточные народы», «восточники», подразделения ОГПУ – Восточный отдел⁶. В материалах отдела исламу и многообразию его проявлений отведено ведущее место. Характеристику работы и источниковой базы в целом см.: (Гусева, 2018; Гусева, 2021).

Некоторые факты, которые фиксировались подобными наблюдателями в мусульманской среде различных частей бывшей Российской империи, не вписывались в привычные мыслительные конструкты, представления об исламе, о формах его бытования и потому именовались «сектантскими». Проявлением подобной «сектантской» деятельности, к примеру, считалась активность религиозных деятелей, приверженных суфийской традиции, которая в волго-уральском регионе именовалась «ишанизмом»⁷.

У советского государства в 1920-е годы не было единой картины понимания такого сложного и неоднородного явления внутри российского ислама как ишанизм. Не имелось и специфических форм воздействия на ишанов и, как следствие, выраженного репрессивного давления. Но при этом они постоянно находились под наблюдением (Гусева, 2013; Миннуллин, 2007). В информационно-аналитических материалах, которые готовились сотрудниками централь-

⁶ Восточный отдел ГПУ-ОГПУ (ВО ОГПУ, Востокотдел) – единственное в истории отечественных спецслужб подразделение, которое в 1922–1930 гг. занималось вопросами сдерживания национально-религиозных притязаний нерусских народов, антирелигиозной борьбой и административированием деятельности мусульманского духовенства (задачи контрразведки, которые являлись приоритетными), анализом информации об обстановке на сопредельных, неевропейских, «мусульманских», территориях (функции внешней разведки, вторичны). Впервые материалы ВО ОГПУ были введены в научный оборот известным российским исламоведом Д.Ю. Араповым в начале 2000-х годов.

⁷ Ишанизм – совокупность специфических социальных и духовных практик ишанов и их последователей, связанная с суфийской традицией и бытованием ислама в мусульманских сообществах в России и стран Центральной Азии в новое и новейшее время (Гусева, 2013).

ного аппарата и местных подразделений Восточного отдела ОГПУ в Татарии⁸, Башкирии и смежных регионах, где проживали тюрко-мусульманские народы, обнаруживаются обзоры, доклады об ишанизме, сводки о деятельности ишанов.

Именно этой среде приписывалось, и небезосновательно, создание и распространение «святых писем» на исламский манер. Особо отметим, что ишаны часто были активны за рамками деятельности уфимского Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ), местных мухтасибатов.

Обнаруженные нами архивные свидетельства – переводы со старотатарского языка «святых писем» 1920-х годов с высказываниями апокалиптического характера, а также различные делопроизводственные документы (т.н. информсводки, переписка, доклады об ишанизме), дающие характеристику деятельности ишанов. Также мы будем опираться на материалы 1940-х годов, которые введены в научный оборот (Селянинова, 1999, 2019). Эти источники, при условии критического осмысления содержащихся в них оценок, позволяют ознакомиться с нарративами писем, понять каналы их распространения и востребованность в крестьянской мусульманской среде.

*«Ишанизм поднимает голову»:
спецслужбы в поисках «духовных завещаний» в 1920-е годы*

В 1923 г. в документах Татарского отдела ОГПУ появляются первые указания на то, что среди татар и башкир сохраняют свою популярность суфийские деятели – ишаны. С точки зрения государства, не будучи встроенными (в большинстве своем) в систему администрирования под контролем ЦДУМ, они находились в «серой зоне», что создавало известное напряжение у сотрудников советских спецслужб. В одном из докладов писалось, что «ишанизм поднимает голову». В чем же это проявлялось?

В 1923–1927 гг. в г. Казани, а также в Тетюшском, Мамадышском, Бугульминском, Лаишевском кантонах Татарии и прилегающих районах соседней Самарской губернии, в Башкирии, стали распространяться рукописные тексты религиозного содержания, которые в переводе со старотатарского именовались «Завет ишана (дервиша)», «Завещание Магомета». В документах спецслужб они обозначались как «воззвания», «программы-воззвания ишанов», тем самым, акцентировалась их потенциально опасная – мобилизующая, «антисоветская» – функция.

Циркулировало несколько вариантов подобных «святых писем». Они описывались примерно так: в одной из деревень Тетюшского кантона «муллы Хасим и Галиаскар распространяли среди крестьянского населения какую-то программу-воззвание ишана, написанную красными чернилами на большом листе бумаги, где указывалась приблизительная дата конца мира, соответственно, че-

⁸ Нами использована делопроизводственная документация центрального аппарата ОГПУ, сохранившаяся в Центральном архиве ФСБ России (далее – ЦА ФСБ России), которая содержит доклады и информационные сводки Татарского и Башкирского отделов ОГПУ, а также Самарского губернского отдела ОГПУ за 1923–1927 гг.

рез шесть лет, в связи с чем [утверждалась] необходимость для верующих окончательного раскаяния в своих грехах» (ЦА ФСБ России. Оп. 1. Д. 657. Л. 50–51). Отмечалось, что ишанами и их учениками-*мюридами* также распространялись копии текстов «разговора со старцем у могилы», слухи религиозного содержания (ЦА ФСБ России. Оп. 1. Д. 657. Л. 15–19).

На всем протяжении 1920-х годов сотрудники органов госбезопасности пытались найти подлинники текстов, выяснить авторство и источники распространения, но тщетно (ЦА ФСБ России. Оп. 1. Д. 657. Л. 50–51). Как это обычно бывает с подобными письмами, они распространялись сетевым образом, путем переписывания и передачи из рук в руки (т.н. фландрийская цепь).

Несмотря на то, что авторство так и осталось непроясненным, обращения к верующим атрибутировались ОГПУ как сочиняемые («сфабрикованные») ишанами. Вывод делался на основании смысловых отсылок к суфийской традиции и того, что в регионе происходило «пробуждение ишанизма вообще». Ишанам и их последователям приписывалась особая активность в их распространении (ЦА ФСБ России. Оп. 1. Д. 657. Л. 50–51, 78).

Интенсивность распространения «святых писем» действительно соотносилась с популярностью ишанов, проживавших в сельской местности Татарии, Башкирии. Отбросив специфические оценки ОГПУ, заметим, что они проявляли заметную активность в проведении еженедельных собраний верующих (*зикров*), лечении, выезжали к верующим различных селений⁹. То есть фактически вели привычную деятельность.

«Святые письма» переписывались и передавались во время еженедельных молитв и собраний, которые проводили ишаны частным образом, вне мечетей.

Типичные фрагменты из докладов о «восточной работе» 1924 г.:

В Буинском кантоне ишанов насчитывается до двух человек, но самый видный из них и авторитетный среди населения Сафа Биккулов, к которому стекаются каждый четверг крупные спекулятивные элементы для принятия молитвы.... Второй ишан именуется ишаном Хаджи Гибатдуллин и уже начал принимать у себя женщин...ведет групповые приемы, проводит одиночные приемы и этим посетителям читает священные книги, дает ложные ответы» (ЦА ФСБ России. Оп. 1. Д. 657. Л. 1).

В Мамадышском кантоне «Гали Ишан Кадыров по пятницам в мечеть не ходит, молится дома. Каждую пятницу в его квартире проходят молебные собрания, на которых читается Коран, арабские религиозные книги и молятся за пророка. На пятничные собрания никого не приглашает, все идут добровольно сами, вход на собрания разрешается всем, дверь открыта всем. На собрания допускаются молодые, старые женщины, приходят и больные, собрание продолжается около

⁹ На языке спецслужб и партработников все это именовалось «фанатизированием масс и распространение вымышленных религиозных предрассудков отсталой в культурной отношении части мусульманского населения» (ЦА ФСБ России. Оп. 1. Д. 657. Л. 35).

часа. На молитвенном собрании бывает от 20 до 40 человек (ЦА ФСБ России. Оп. 1. Д. 657. Л. 10–11).

Обращалось внимание, что к ишанам особенно часто приходили женщины для лечения телесных и душевных заболеваний. Они были регулярными посетителями частных собраний (меджлисов) и участвовали в передаче писем. К передаче этих текстов имели отношение и официальные муллы. Причем имамы т.н. прогрессистского толка, настроенные на сотрудничество с властью и допускавшие возможность мирного сосуществования коммунизма и ислама, критиковали содержащиеся в «святых письмах» апокалиптические пророчества (ЦА ФСБ России. Оп. 1. Д. 657. Л. 38).

В целом можно согласиться с тем, что сельская крестьянская среда, вступившая в период резких перемен, представляла собой благодатную почву для распространения такого рода писем, а ишаны – будучи неформальными лидерами – были более требовательны в вопросах религиозного благочестия и одобряемого исламом социального поведения. Особенности в распространении, в сравнении с православной средой, не наблюдается: в обоих случаях основные импульсы шли из околоцерковной среды. Стоит учесть и сравнительно большую неподконтрольность этой категории религиозных деятелей и наличие возможностей для передачи таких текстов. Наиболее восприимчивыми к такого рода текстам и слухам были женщины (Viola, 1990: 767). Исключением не стала и Тюрко-мусульманская сельская среда.

Следует признать правоту наблюдателей в вопросе авторства, вероятнее всего, оно принадлежало ишанам, которые были грамотны и могли скомпилировать идеи, фрагменты текстов богословского эсхатологического содержания или облечь собственные мысли в связный текст.

*В ожидании Даджалья*¹⁰

Об отсылке к суфийской традиции и соответствующему контексту свидетельствует нарратив подобных писем.

Сохранился перевод на русский язык одного из обнаруженных сотрудниками спецслужб «святых писем». Документ¹¹ – «Завещание Пророка Магомета» – содержит в себе следующие послы.

Оно начинается с традиционной для «святых писем» легенды о происхождении, которая легитимирует его появление и подкрепляет корректность содержащихся в нем идей:

Данное завещание слушал дервиш, когда читал Коран у могилы Магомета. Завещание начинается так: Эй, Шайх «Дервиш», прислушивался, услышав такое восклицание, Шайх отвечает, что Шайх Ах-

¹⁰ *Даджаль* – в исламе: лжемессия, аналогичный образу Антихриста. Его появление – один из признаков приближающегося Конца света (*ахир заман*).

¹¹ Оно же в документах именовалось «Завещание дервиша». Перевод со старотатарского был выполнен в апреле 1923 г. заведующим отделом народного образования, членом партии Магдеевым. Оно же в документах именовалось «Завещание дервиша».

мет¹² внимательно слушает. Далее Магомет говорит, что из его последователей с прошлой пятницы по настоящее [время] умерло 70.000 человек, из коих только 47 человек оказались настоящими мусульманами, а остальные были лишены веры¹³.

Далее следует объяснение причин слабости веры у современных мусульман: неисполнение пятикратного *намаза*, отсутствие подчинения сына – отцу, дочери – матери, то, что младшие не почитали старших, что люди не читали изречения Корана, не верили духовенству, совершали серьезные грехи (пьянство, сплетни, измена и пр.). Затем утверждается, что предыдущие два завещания, посланные Пророком, не были приняты, а «настоящее должно быть принято обязательно, ибо это – последнее».

Следующий смысловой блок – пророчества-признаки приближающегося конца света в русле исламской апокалиптики и эсхатологии. Утверждается, что с 1932 г. начнутся катаклизмы: женщины не будут подчиняться своим мужьям, распространится жестокость. С 1933 г. к социальным болезням добавятся природные катаклизмы – начнется массовая засуха, произойдет «неботрясение и землетрясение». Затем¹⁴ появится Антихрист, когда три дня подряд не взойдет солнце. «Далше Магомет говорит, что после его смерти Гавриил должен явиться на землю 10 раз и каждый раз снимет у людей их качественное и нравственное достоинство. На девятый раз снимет Коран и на 10 – сам Ислам с земли. Из этих [пророчеств] уже исполнено восемь, осталось еще два. Скоро снимется и последних два, и это будет конец жизни».

Затем, как полагается, идет мотивационная часть: формулируется требование переписать и разослать письмо в определенный срок с обещанием спасения (в случае надлежащего поведения и отправки копий письма) и наказания, если читающий не будет следовать образцам ортопраксии и, усомнившись в правильности письма, откажется распространять его дальше: «Все, кто прочтет, тот будет иметь мое посредничество перед Богом, а если перепишет, то в раю будет и удостоится видеть самого Бога, и если кто будет сомневаться, тот лишится Ислама». В качестве обязательных этических предписаний перечисляются – совершение намаза, постоянное обращение к Богу, чтобы он простил людям им грехи, уплата *закята*. Что, по сути, представляет собой формулировку 3-х из 5-ти столпов ислама, исключая *хадж* и *рамадан*.

Переводчик указывает, что в заключение текста приводится «перечень всех некрасивых и грешных поступков, имеющих место среди людей и предлагается под угрозой превращения из человеческого образа в образ свиньи и веч-

¹² Полагаем, что речь идет об Ахмаде аль-Фаруки ас-Сирхинди (1564–1624/1625) – выдающемся индийском богослове, правоведе ханафитского мазхаба, шейхе братства накшбандийя.

¹³ В этом подразделе все цитаты даны по документу: ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 1. Д. 689. Л. 135. Текст впервые опубликован: (Гусева, 2013: 163–164).

¹⁴ В источнике называются две разные даты появления Антихриста (Даджала) – 1930 и 1935.

ного оставления в аду всем покаяться и исправиться...Дальше старец /дервиш/ уверяет, что во всем сказанном нет ни малейшего сомнения и обмана и пишет всякие угрозы тем, кто будет в этом сомневаться».

Итак, анализ «Завещания» демонстрирует достаточно типичную для «святых писем» структуру изложения. Оно содержит относительно универсальный набор ритуальных и этических предписаний, обязанностей социального характера, направленных на сохранение религиозных представлений, поддержание духовенства, воспроизводство образцов ортодоксии и ортопраксии (для сравнения с православными письмами: (Радченко, 2018: 95).

Важно подчеркнуть, что подобные письма, распространенные в Волго-Уральском регионе, апеллировали, прежде всего, к вере и поведению конкретного человека и мусульман как сообщества, оставаясь вне призывов к социальной мобилизации против советской власти, руководства страны, колхозов, коллективизации. Всего того, что в «святых письмах» христианских традиций часто представало в образе Антихриста, представлялось источником вселенского зла.

Для сравнения с реалиями Волго-Урала приведем фрагмент – призыв к мобилизации, звучавший на Северном Кавказе в начале 1920-х годов, в пересказе наблюдателей:

Во время съезда в мечети прошло собрание шейхов, влиятельных мулл и мюридов секты Кунта-Хаджи при закрытых дверях, где мулла призывал собравшихся усерднее молиться Богу, предлагая всем названным записаться в мюриды, ибо близок конец мира и скоро произойдет война, сначала между Россией и Англией, а потом и по всей Европе, и что горцам-мусульманам нужно быть готовым к этой войне, которая будет и моментом освобождения их от русского влияния (ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 1. Д. 657. Л. 12).

Обратившись к более поздним источникам 1940-х годов, мы обнаружим, что, как и ранее, «святые письма» дошли до нас в связи с активностью ишанов и их сторонников.

С 1947 г. внимание партийных органов привлекла активность ишанов в с. Благодаровка Челновершинского района Куйбышевской области (сейчас – Самарская область). В 1958–1959 гг. была проведена целая кампания по «борьбе с ишанизмом», приведшая к разгрому этого кружка. Как и в других регионах, последователи благодаровских ишанов собирались на молитвенные встречи, приходили в надежде получить душевное и физическое исцеление, читали различные религиозные книги, рукописные тексты (Гусева, 2013: 105–110).

В 1948 г. увидело свет дело «антисоветской организации ишанизма» Молотовской области» (сейчас – Пермский край) (Селянинова, 1999), благодаря которому можно уяснить содержание «святых писем», найденных у местных последователей ишанов (*мюридов*). Гульсина Селянинова, изучившая архивное дело этой «организации», пишет о нескольких рукописных текстах такого типа:

о «Завещании Зайнуллы Расулева¹⁵» и иных разновидностях «святых писем», о книгах о кончине мира («Сборник воззрений» или «Совокупность однородных») (Селянинова, 2019).

Структурно «Завещание Зайнуллы Расулева» выстроено по классическому канону, содержательно пересекается с «Завещанием Пророка Магомета» 1920-х годов. В обоих случаях зачином является осознание автором текста масштабов отпадения верующих от ислама: «...между прошедшими двумя пятницами умерло 72 тысячи человек, из них только 42 человека умерло правоверных, остальные были лишены веры» (Селянинова, 2019: 79).

Затем излагаются причины произошедшего, воспроизводящие этические установки 1920-х годов: усопшие не молились, «сыновья не служили отцам, дочери – матерям, женщины потеряли стыд, богатые не призрели бедных и нуждающихся, зачерствели души у бедных, которые бросили духовенство и избегали благодати». В «Завещании» содержались призывы молиться, держать пост, платить *закят*, не обижать ближнего, «ибо кончина мира близка», придерживаться ценностей и практик, которые делают жизнь мусульманина праведной (благородная пища, справедливость судей, довольство, терпение бедных, стыд женщин, почитание богатых, милосердие, любовь и уважение к родным, вера, чистота души) (Селянинова, 2019: 79). В других обнаруженных у арестованных мюридов письмах утверждалась важность дальнейшего распространения подобных текстов и кара за неисполнение (Селянинова, 2019: 79).

Содержательно к этим текстам примыкает добавление к книге «Конец света» Сулеймана Бақыргани – «Замме назыйр» (переводился мюридами как «Сборник воззрений», или «Совокупность однородных»), в которой имелись эсхатологические сюжеты. В ней указывалось, что «Признаками скорого прихода Даджала и кончины мира являются: падение нравов людей, неуважение к религии и духовенству, смуты, непокорность женщин, увлечение населения мирскими делами, усовершенствование способов труда» (Селянинова, 2019: 76).

Подобно «святým письмам» других религиозных традиций, в текстах, распространявшихся в 1920-х – 1940-х гг. в регионе, апокалиптические ожидания сочетались с описанием социально-нравственных изъянов современного общества и образцами благочестия. Мы видим, что недопустимыми новациями представлялись: деформация традиционной модели семейных отношений, пересмотр гендерных ролей в семье и в обществе, отказ от совершения намаза, уплаты *закята* и непризнание авторитета духовенства.

¹⁵ Зайнулла Расулев (1833–1917) – известный российский исламский религиозный деятель дореволюционного периода, шейх (ишан) братства *накибандийя*. Выступал за реформу исламских институтов и модернизацию мусульманского общества, пользовался большим религиозным и общественным авторитетом среди татар, башкир, казахов Волго-Уральского региона, мусульман Туркестана, Северного Кавказа. Его младший сын – Габдрахман Расулев – муфтий Центрального духовного управления мусульман России в 1936–1950 гг.

* * *

Практика хождения «святых писем» мусульман в изучаемый период в целом может быть охарактеризована как часть общего апокалиптического всплеска в среде советского крестьянства, вызванного масштабной модернизацией. Как и в православной крестьянской массе, основным источником их происхождения являлась среда, в которой они циркулировали. В случае с волгоуральскими мусульманами их появление и распространение можно связать с активной позицией ишанов и части консервативно настроенных т.н. официальных имамов. Вероятно, специфическая, дистанцированная от ЦДУМ, позиция ишанов значительно облегчала задачу тиражирования подобных текстов. Предполагаем, что данные обращения и заветы вполне могли опираться на адаптированные к современным реалиям дореволюционные образцы такого жанра.

Апокалиптический нарратив, в силу своего высокого психоэмоционального потенциала воздействия на индивида и группу верующих, демонстрирует нам проекцию основных страхов советских мусульман. К ним относились – несоблюдение столпов ислама, раскрепощение женщин и деформация модели традиционной семьи. Эти опасения являются универсальными для мусульман различных исторических эпох и культур. При этом «святые письма» содержат в себе отголоски важнейших, но пока малоизученных, богословских дискуссий о новшествах советской эпохи, которые должны были быть однозначно отвергнуты как «недозволенные» (*бида*).

Бесспорно, в этих письмах можно усмотреть стремление вовлечь верующих и колеблющихся, «отпадающих» от веры, в религиозные практики. Приближение кончины мира должно было побудить их стремиться к праведному мышлению и образу жизни, соответствию нормам исламской ортодоксии и ортопраксии. В этом отношении изучаемые тексты мало чем отличаются от «магических писем» других религий. На вопрос: являлись ли они элементами сопротивления и протестной мобилизации, служили ли опровержению или делигитимации существующего порядка вещей, наш ответ будет, скорее, отрицательным. Прежде всего, за этим стояло стремление адаптироваться к изменениям и укрепить людей в вере, а сюжет конца света выступал в качестве мобилизующего начала. Судя по нашим материалам, духовная мобилизация не имела явного антисоветского посыла и не была прямолинейно направлена против существующего режима и его политики, как это часто бывало, к примеру, в православной среде. Недовольство происходящим было в большей степени адресовано к внутренней аудитории, а не направлено во вне, с указанием источника социального коллапса. Возможно, это было связано со спецификой уважительного отношения мусульман к любой власти.

Впрочем, указанные нюансы не мешали наблюдателям трактовать подобные выражения «народного творчества» как «антисоветские», что сильно перекликается с современными трактовками их как форм «закулисного сопротивления».

Изученные проявления вернакулярной религиозности доказывают живучесть исламских ценностей и представлений, определявших субъективность советских мусульман, и подтверждают тезис о том, что отсутствие практик поклонения действительно не может считаться характеристикой нежизнеспособности исламских воззрений в эту эпоху.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ИСТОЧНИКИ

ЦА ФСБ России. Ф. 2. Оп. 2. Д. 29; Оп. 1. Д. 657; Оп. 1. Д. 689.

Описание 1931 – Описание восточных рукописей и документов, пожертвованных С.Г. Вахидовым в 1925 году в Отдел Восточных Рукописей Центрального Музея Татарской Республики. Казань, 1931.

ЛИТЕРАТУРА

Ахметова М. Конец света в одной отдельно взятой стране: Религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010.

Виола Л. Крестьянский бунт в эпоху Сталина: коллективизация и культура крестьянского сопротивления. М.: Фонд первого Президента России Б.Н. Ельцина: РОССПЭН, 2010.

Городские тексты и практики. Том I: Символическое сопротивление / Сост. *А.С. Архипова, Д.А. Радченко, А.С. Титков*. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2017.

Гусева Ю.Н. Ишанизм как суфийская традиция Средней Волги в XX веке: формы, смыслы, значение. М.-Н. Новгород: «Медина», 2013.

Гусева Ю.Н. Восточное измерение деятельности ОГПУ: «Восток» между географией, знанием и политикой // Уроки Октября и практики советской системы. 1920–1950-е годы: Материалы X международной научной конференции. Москва, 5–7 декабря 2017 г. М.: Политическая энциклопедия; Президентский центр Б.Н.Ельцина, 2018. С. 434–446.

Гусева Ю.Н., Сеньюткина О.Н., Христофоров В.С. Пытаясь понять и вообразить ислам... (образ ислама в сознании российских элит 1880-х – 1920-х гг.). М.: ИД «Медина», 2021.

Загидуллин И.К. Татарское крестьянское движение 1878–1879 гг. // Научный Татарстан. 2012. №1. С. 63–75.

Зюзина Е.А. Об исламских религионимах и специфике их функционирования в СМИ и социальных сетях // Исламоведение. 2023. Т. 14, № 4 (58). С. 18–27.

Климович Л.И. Борьба ортодоксов и модернистов в исламе // Вопросы научного атеизма. Вып. 2. М., 1966.

Мельникова Е. Эсхатологические ожидания рубежа XIX–XX веков: конца света не будет? // Антропологический форум. 2004. №1. С.250–266.

Миннуллин И.Р., Минвалеев А. Суфизм в советском Татарстане: к постановке проблемы // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2007. № 1. С. 143–150.

Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Панченко А.А. От составителя // Русский политический фольклор: Исследования и публикации. М.: Новое изд-во, 2013.

Петрова Н.С. Систематизированное собрание текстов неподцензурного советского фольклора и мифологии: Приложение к дис. на соискание ученой степени канд. филол. наук [Электронный ресурс] // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/pdf/2016_petrovans.pdf (дата обращения: 2.03.2024).

Петрова Н.С. Неподцензурный фольклор советской эпохи: проблемы и перспективы изучения // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2017. № 12 (33). С. 69–77.

Рагозина С. Благодетель, авторитет и «народный иджтихад» в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. № 39(1). С. 76–100. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-76-100>

Радченко Д. «Не забывайте Бога»: вернакулярная религиозность советских «святых писем» // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2018. № 9 (42). С. 90–101. <https://doi.org/10.28995/2073-6355-2018-9-90-101>

Селянинова Г.Д. Дело «антисоветской организации ишанизма» 1948 года // Права человека в России: прошлое и настоящее: сб. докл. и материалов науч.- практ. конф. Пермь, 21–23 июня 1999 г. / сост.: Г.Д. Селянинова и др.; ред.: Е. Зайцева и др. Пермь: Звезда, 1999. С. 72–78.

Селянинова Г.Д. Круг чтения последователей ишанизма в Пермском крае в середине XX века // Технологос. 2019. № 1. С. 71–84. <https://doi.org/10.15593/perm.kipf/2019.1.06>

Тепляков А.Г. Советские спецслужбы в 1920–1940-х гг. против церкви: принципы конспиративной работы, источниковая база текущих исследований // ЭНОЖ История. Т. 13. Вып. 6 (116). <https://doi.org/10.18254/S207987840021878-4>

Фицпатрик Ш. Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы: деревня / Пер. с англ. М.: РОССПЭН, 2001.

Чернышев Е.И. Народы Среднего Поволжья в XVI – начале XX века: избранные труды / сост., авт. предисл., прим., указ. и сокр. И.З. Файзрахманов; под ред. И.К. Загидуллина. Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2020.

Шнирельман В.А. Удерживающий. От апокалипсиса к конспирологии. М.; СПб.: Нестор-История, 2022.

Sabine Damir-Geilsdorf. Narrative Reconfigurations of Islamic Eschatological Signs: The Portents of the “Hour” in Grey Literature and on the Internet. In: Special Issue of Archiv Orientalni: Death, graves and the Hereafter in Islam: Muslim perception of the last things in the Middle Ages and today 83 (2015). P. 411–437.

Sartori Paolo. Why Soviet Islam Matters in Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher Anzeiger, 157/158. Jg. 2022/2023, P. 5–24. <https://doi.org/10.1553/anzeiger157-1s5>

Viola L. The Peasant Nightmare: Visions of Apocalypse in the Soviet Countryside in The Journal of Modern History. 1990. Vol. 62. Issue 4. P. 747–770.

REFERENCES

Akhmetova M. (2010) *The end of the world in one single country: Religious communities of post-Soviet Russia and their eschatological myth*. Moscow: OGI; RGGU Publ. (In Russ.)

Chernyshev E.I. (2020) *Peoples of the Middle Volga region in the 16th – early 20th centuries: selected works*. I.Z. Fayzrakhmanov; I.K. Zagidullin (eds.). Kazan: Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences Publ. (In Russ.)

Fitspatrik Sh. (2001) *Stalin's peasants. The social history of Soviet Russia in the 30s: the village*. Moscow: ROSSPEN Publ. (In Russ.)

Guseva J.N. (2013) *Iskhanism as the Sufi tradition of the Middle Volga in the 20th century: Forms, meanings, significance*. Moscow-Nizhny Novgorod: Medina Publ. (In Russ.).

Guseva J.N. (2018) The Eastern dimension of OGPU activity: “East” among geography, knowledge and politics. *Uroki Oktyabrya i praktiki sovetskoy sistemy. 1920–1950-e gody*. Proceedings of the 10th International scientific conference. Moscow. December 5–7, 2017. Moscow: Politicheskaya Entsiklopediya; B.N. Eltsin Presidential Center: 434–446 (In Russ.).

Guseva J.N., Senyutkina O.N., Khristoforov V.S. (2021) *Trying to understand and imagine Islam ... (the image of Islam in the minds of Russian elites of the 1880s – 1920s)* Moscow: Medina Publ. (In Russ.).

Klimovich L.I. (1966) The struggle of the Orthodox and modernists in Islam. *Voprosy nauchnogo ateizma* [Issues of scientific atheism]. Vol. 2. Moscow. (In Russ.).

Melnikova E. (2004) Eschatological expectations at the turn of the 19th – 20th centuries: Will there be no end of the world? *Antropologicheskii forum* [Anthropological forum]. No. 1: 250–266. (In Russ.).

Minnullin I.R., Minvaleev A. (2007) Sufism in Soviet Tatarstan: towards articulation of a problem. *Gasyrlar avazy – Ekho vekov* [Echo of centuries]. No. 1: 143–150. (In Russ.).

Panchenko A.A. (2002) *Christovshchina and the flock: folklore and traditional culture of Russian mystical sects*. Moscow. (In Russ.).

Panchenko A.A. (2013) *From the compiler. Russian political folklore: Research and publications*. Moscow: Novoye Publ. (In Russ.).

Petrova N.S. (2016) Systematised collection of texts of uncensored Soviet folklore and mythology: Appendix to Diss. Cand. Philol. Sciences *Folklore and postfolklore: structure, typology, semiotics*. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/pdf/2016_petrovans.pdf (accessed: 2.03.2024). (In Russ.).

Petrova N.S. (2017) Uncensored folklore of the Soviet era: problems and prospects of study. *Vestnik RGGU. Seriya “Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie”* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities. History. Philology. Culturology. Oriental Studies Series]. No. 12 (33): 69–77. (In Russ.).

Radchenko D. (2018) “Do not forget God”: vernacular religiosity of the Soviet “holy letters”. *Vestnik RGGU. Seriya «Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie»* [Bulletin of the Russian State University for the Humanities. History. Philology. Culturology. Oriental Studies Series]. No. 9 (42): 90–101. <https://doi.org/10.28995/2073-6355-2018-9-90-101> (In Russ.).

Ragozina S. (2021) Piety, authority and the “people’s ijihad” in the online environment of Russian Muslims during the pandemic. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. No. 39(1): 76–100. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-76-100> (In Russ.).

Sabine Damir-Geilsdorf (2015) Narrative reconfigurations of Islamic eschatological signs: The portents of the “Hour” in grey literature and on the Internet. In: *Special issue of Archiv Orientalni: Death, graves and the hereafter in Islam: Muslim perception of the last things in the Middle Ages and today*. No.83: 411–437.

Sartori P. (2023) Why Soviet Islam matters. *Geistes-, sozial- und kulturwissenschaftlicher Anzeiger*, No. 157/158. 2022/2023: 5–24. <https://doi.org/10.1553/anzeiger157-1s5>

Selyaninova G.D. (1999) The case of the “anti-Soviet organization of Ishanism” in 1948. In: G.D. Selyaninova, E. Zaytseva, et al (eds). *Human rights in Russia: the past and the present: a collection of reports and materials from the scientific-practical conference*. Perm, June 21–23, 1999. Perm: Zvezda Publ.: 72–78. (In Russ.).

Selyaninova G.D. (2019) The circle reading of Ishanism followers in the Perm region in the middle of the 20th century. *Tekhnologos* [Technologos]. No. 1: 71–84. <https://doi.org/10.15593/perm.kipf/2019.1.06> (In Russ.).

Shnirelman V.A. (2022) *The one who withholds. From the apocalypse to conspiracy*. Moscow; St. Petersburg: Nestor-Istoriya Publ. (In Russ.)

TePLYakov A.G. (2022) Soviet special services in the 1920s – 1940s against the church: principles of conspiratorial work, the source base of current research. *ENOZh Istoriya* [Electronic academic journal History]. Vol. 13. No 6 (116). <https://doi.org/10.18254/S207987840021878-4> (In Russ.)

Urban texts and practices. Vol. 1: Symbolic resistance (2017) Compiled by A.S. Arkhipova, D.A. Radchenko, A.C. Titkov (eds). Moscow: RANKhiGS, Delo Publ. (In Russ.)

Viola L. (1990) The peasant nightmare: visions of apocalypse in the Soviet countryside. *The Journal of Modern History*. Vol. 62. Issue 4: 747–770.

Viola L. (2010) Peasant revolt in the Stalin era: collectivization and culture of peasant resistance. Moscow: Fond Pervogo Prezidenta Rossii B.N. El'tsina: ROSSPEN Publ. (In Russ.)

Zagidullin I.K. (2012) Tatar peasant movement of 1878–1879. *Nauchnyy Tatarstan* [Scientific Tatarstan]. No. 1: 63–75. (In Russ.)

Zyuzina E.A. (2023) On Islamic religious names and the specifics of their functioning in the media and social networks. *Islamovedenie* [Islamic studies]. Vol. 14. No. 4 (58): 18–27. (In Russ.)

Сведения об авторе: Гусева Юлия Николаевна, доктор исторических наук, профессор департамента истории, Московский городской педагогический университет (129226, 4-й Сельскохозяйственный проезд, 4, Москва, Российская Федерация); <https://orcid.org/0000-0002-5731-7274>; e-mail: j.guseva@mail.ru

About the author: Yulia N. Guseva, Doctor Sc. (History), Professor at the Department of History, Moscow City Pedagogical University (4 4th Selskokhozyaystvenny proezd, Moscow 129226, Russian Federation); <https://orcid.org/0000-0002-5731-7274>; e-mail: j.guseva@mail.ru

Поступила в редакцию / Received 5.03.2024

Доработана после рецензирования / Revised 27.05.2024

Принята к публикации / Accepted 12.08.2024

СОЦИАЛЬНЫЙ АКТИВИЗМ ТАТАР: ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРОЕКЦИИ

Оригинальная статья / Original paper
<https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.565-578>

EDN: FWEFWJ

Лидеры татарского общества Москвы в петиционном движении мусульман 1905 года

И.К. Загидуллин

*Центр исламоведческих исследований
Академии наук Республики Татарстан
Казань, Российская Федерация
zagik63@mail.ru*

Резюме. Статья посвящена исследованию общественной активности городской татарской общины Москвы, региональные лидеры этноконфессионального общества которой приняли активное участие в петиционном движении первой половины 1905 г. Целью является выявление особенностей участия татар-мусульман Москвы в политической жизни мусульман России в годы социального раскрепощения в контексте общественно-политической ситуации в стране и жизнедеятельности татарской общины Москвы.

Автором статьи выявлены четыре причины усиления политической активности татар Москвы. Комплексный анализ «Докладной записки о нуждах мусульман», составленной в Москве, по всем затрагиваемым в ней проблемам позволяет констатировать, что она пронизана либеральной идеологией и нацелено на достижение равноправия исламской конфессии с господствующей в империи православной конфессией по ряду принципиальных вопросов, в том числе равноправия в реализации религиозных прав для мусульман на уровне православных подданных – титульного народа империи, в также в гражданской и военной сферах. По сравнению с действующей практикой и существующими общественными отношениями в стране эти просьбы имели политический характер. Благодаря публикации в периодической печати «докладная записка» московских татар способствовала мобилизации единоверцев к участию в петиционном движении. Кроме того, события, связанные с составлением и подачей петиции способствовали консолидации татарских элит Москвы, позволив публично заявить о себе в качестве зрелой общественной единицы в вопросах защиты религиозных прав единоверцев.

Ключевые слова: татары-мусульмане Москвы, петиционная кампания 1905 г., религиозные права, гражданские права мусульман.

Для цитирования: Загидуллин И.К. Лидеры татарского общества Москвы в петиционном движении мусульман 1905 года. *Историческая этнология*. 2024. Т.9. №4. С. 565–578. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.565-578> EDN: FWEFWJ

Leaders of the Tatar Society of Moscow in the petition movement of Muslims in 1905

I.K. Zagidullin

Center for Islamic Studies of the Tatarstan Academy of Sciences

Kazan, Russian Federation

zagik63@mail.ru

Abstract. The article is devoted to the study of the social activity of the urban Tatar community of Moscow, the regional leaders of the ethno-confessional society of which took an active part in the petition movement of the first half of 1905. The objective is to identify the features of Moscow Muslim Tatars' participation in the political life of Muslims in Russia during the years of social emancipation in the context of the socio-political situation in the country as a whole and the life of the Tatar community of Moscow.

The author of the article has established four reasons for the increased political activity of Moscow Tatars. A comprehensive analysis of *the Memorandum on the Needs of Muslims*, which was compiled in Moscow, regarding all the issues raised in the document, allows us to state that it is imbued with liberal ideology and is aimed at achieving equality of the Islamic denomination with the Orthodox denomination, which was dominant in the Empire at the time, on a number of fundamental issues, including equality in the exercise of religious rights for Muslims at the level of Orthodox subjects – the titular people of the empire, as well as in the civil and military spheres. Compared with the practices that were in force for the time being and the existing public relations in the country, those requests were of political nature. The petition of Moscow Tatars, thanks to its publication in the periodical press, turned into a “public memorandum” that played a significant role in the political education of co-religionists, the formation and development of social and political activity of Russia's Muslim peoples. In addition, the events related to the drafting and filing of the petition contributed to the consolidation of the Tatar elites in Moscow, allowing them to publicly declare themselves as a mature social unit in matters of protecting the religious rights of co-religionists.

Keywords: Muslim Tatars of Moscow, petition campaign of 1905, religious rights, civil rights of Muslims.

For citation: Zagidullin I.K. (2024) Leaders of the Tatar society of Moscow in the petition movement of Muslims in 1905. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 9. No. 4: 565–578. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.565-578> (In Russ.)

В истории татар периода модернизации большой научный интерес представляет общественная активность городских татарских общин в годы Первой русской революции. Среди них выделяется этноконфессиональное общество Москвы, лидеры которого принимали активное участие в петиционном движении единоверцев в первой половине 1905 года.

Эта тема еще не становилась объектом специального исследования. Тем не менее, отдельные наблюдения по ней имеются. В частности, московский историк С.М. Исхаков первым ввел в научный оборот информацию о состоявшемся в марте (ошибочно указана дата – 8 марта) собрании мусульман города, на ко-

тором были выбраны уполномоченные и составлена петиция (Исхаков, 2007: 113–125). Уфимский историк М.Н. Фархшатов рассмотрел основные положения московской петиции в контексте выявления общих положений в шести выбранных им прошениях мусульман (Фархшатов, 2012: 76–89). Мы же попытаемся дать комплексный анализ «Докладной записке о нуждах мусульман» и других текстов, составленных в Москве, в контексте общественно-политической ситуации в стране, в целом, и жизнедеятельности татарской общины Москвы, в частности.

На рубеже XIX–XX вв. демографическая история татар в Москве характеризовалась ускоренным темпом увеличения численности этноконфессионального общества. Если по городской переписи 1882 г. было зафиксировано 1,5 тыс. татар, то в 1897 г. общее количество проживающих составило 4,2 тыс., а к 1902 г. выросло до 5,9 тыс. чел. (0,5% всего городского населения) (Хайретдинов, 2002: 145).

В городе сложились районы относительно компактного проживания членов этноконфессионального общества, социальный статус и материальное благосостояние его представителей можно было уверенно определять по престижности районов. В Пятницкой части – в старинном купеческом районе – зажиточное татарское купечество занимало дома вдоль Большой татарской улицы и в прилегающих переулках (в 1897 г. – 531 чел.). Сретенская часть, где практически отсутствовали татары-домовладельцы, являлась районом расселения бедноты (945 чел.). В Тверской части (605 чел.) имелась более заметная состоятельная прослойка. Небольшие группы мещан и крестьян проживали также в Яузской, Пресненской и Серпуховской и некоторых других частях города (Садур, 1987: 28, 32, 33).

Примечательно, что в 1897 г. в списке грамотности по-русски среди этнических меньшинств Москвы татары-мужчины занимали пятое место, женщины – двенадцатое. При этом среди мужчин грамотность на русском языке была выше, чем на родном языке: 15,08% (644 чел.) против 14,18% (603 чел.). К городским частям, в которых средний показатель грамотности по-русски у татар-мужчин была выше, относились: Городской участок (37,2%), Арбатская (30,4%), Мясницкая (21,4%), Мещанская (20,5%), Пречистинская (20,3%), Пресненская (18,2%) и Басманная (17,0%) части (Садур, 1987: 33, 34).

Резкий рост численности мусульман в Москве поставил на повестку необходимость постройки нового богослужебного здания. С этой целью в конце XIX в. в городе был зарегистрирован второй мусульманский приход. В 1893 г. представители прихода – вновь избранный мулла Бедретдин Алимов, мещанин Сабирзян Бакиров, касимовский купец Х. Акбулатов – подали ходатайство московскому градоначальнику о разрешении строительства новой соборной мечети из-за малой вместимости действующего молитвенного дома. Однако разрешение было получено только в 1903 г. (Хайретдинов, Мухетдинов, Маркус, 2008: 12).

Новую соборную мечети построили в 1904 г. в кратчайшие сроки (с мая по ноябрь) на средства крупного мецената Салиха Ерзина при участии касимовских купцов Вагаповых, Кашаевых и представителей торгового люда на земельном участке в Мещанской части города, пожертвованном купцом Хусаином Байбековым (Хайретдинов, 2008: 236). Таким образом, с 1904 г. в Москве функционировали две соборные мечети, первая – под руководством ахуна Хайретдина Агеева, вторая – под руководством муллы Бедретдина Алимова.

В условиях большого города центрами общественной жизни являлись не только мечети, но и дома авторитетных купцов. С конца 1904 г., когда был объявлен указ «О предназначениях к усовершенствованию государственного порядка» от 12 декабря, в котором российский государь заявил о предстоящих системных реформах в важнейших областях жизнедеятельности населения и органов власти, социальная активность городских мусульман в стране проявилась в проведении меджлисов, собраний, на которых стали обсуждаться различные общественные проблемы.

О проведении такого меджлиса татарскими общественными деятелями Казани 28 января 1905 г., на котором был утвержден текст прошения в адрес имперских структур и избрании уполномоченных для его подачи, московские мусульмане узнали от прибывших в город представителей татарской буржуазии и духовенства Казани. Под влиянием этой новости в начале февраля на собрании мусульман Москвы был утвержден текст петиции, в которой выдвигались требования религиозно-духовного характера (Хасанов, 1965: 82). Однако это прошение не было отправлено по назначению. Полагаем, причиной приостановки явилась подсказка русских переписчиков/юристов, что по действующему российскому законодательству правом по подаче ходатайств в высшие инстанции об общественных проблемах обладают исключительно дворянские собрания, а обозначенные в петиции московских мусульман проблемы требовали пересмотра государственно-исламских отношений.

Усиление политической активности татар Москвы проявилось под воздействием нескольких новых обстоятельств.

Прежде всего, следует отметить подписанный 18 февраля 1905 г. Николаем II именной высочайший указ «О возложении на Совет министров, сверх дел, ему ныне подведомственных, рассмотрения и обсуждения поступающих на Высочайшее имя от частных лиц и учреждений видов и предположений по вопросам, касающимся усовершенствования государственного благоустройства и улучшения народного благосостояния». Этот законодательный акт впервые распространил политическое право подачи петиций об общественных проблемах в высшие инстанции на все без исключения сословия и этноконфессиональные группы населения Российской империи, предоставил всем заинтересованным лицам возможность легального обсуждения общественно-политических вопросов и привел в движение различные сословные и этноконфессиональные группы населения, которые хотели высказать свое мнение, по вопросам, вызвавшим у них недовольство (Сенчакова, 2000: 5).

Во-вторых, на их социальное раскрепощение позитивно повлиял рескрипт императора министру внутренних дел от 18 февраля 1905 г., которым Булыгин был назначен председателем Особого совещания для разработки проекта положения о представительном институте России (Загидуллин, 2019: 43–44).

В-третьих, воодушевленные указом 18 февраля 1905 г., уполномоченные татарского общества Казани мулла Габдулла Апанаев, купец Ахметзян Сайдашев, потомственный почетный гражданин Юсуф Акчура и юрист Саидгирей Алкин выехали в столицу. 28 февраля они передали прошение мусульман Казани от 28 января председателю Комитета министров С.Ю. Витте, а министру внутренних дел во время аудиенции – новое ходатайство с просьбой привлечь казанскую депутацию к законотворческой деятельности по мусульманскому вопросу (Загидуллин, 2015: 60). Принятие казанской депутации в кабинетах высокопоставленных российских чиновников сигнализировало мусульманской общественности о разительных позитивных переменах в настроениях столичной бюрократии.

Следует также отметить, что к этому времени «докладная записка» казанцев была опубликована в «Каспии» (г.Баку). Полагаем, что ее текст Алимардану Топчибашеву был отправлен по почте одним из доверенных лиц казанцев или Габдрашитом Ибрагимовым, который в январе 1905 г. вместе с Ю. Акчурой запланировал на март в Санкт-Петербурге всероссийский съезд мусульман и по этому вопросу переписывался с редактором газеты «Каспий».

Планы организаторов были сорваны по независимым от них обстоятельствам: в Закавказье произошел азербайджано-армянский конфликт, а в Крыму был проведен общегубернский съезд уполномоченных мусульман для составления единой петиции, что потребовало значительного времени. Таким образом, приезд в столицу представителей Закавказья и Крыма с опозданием помешал проведению в марте первого всероссийского съезда мусульман в столице империи. Тем не менее, следует признать прагматичность этого проекта. В столицу прибывали легитимные члены депутатий и уполномоченные лица, имевшие общественные приговоры об их избрании местными городскими или сельскими обществами для решения общественных проблем единоверцев (Загидуллин, 2019: 133–134).

По нашему мнению, данная инициатива Габд. Ибрагимова и Ю. Акчуры явилась четвертым важным обстоятельством созыва собрания московскими мусульманами по составлению петиции и избрания уполномоченных.

В городах, в которых проживала тысяча и более мусульман, на собрание, посвященное обсуждению текста петиции, традиционно приходило несколько десятков мусульман – наиболее образованная и социально активная часть жителей города. Круг участников общественного мероприятия определяли его инициаторы и организаторы. В отличие от сельских общин и мусульманских обществ в уездных городах, где господствовало влияние приходского духовенства, в крупных и экономически сильных городских общинах в решении общественных вопросов верховодили купцы. Именно по такому сценарию развива-

лись события в Москве по составлению коллективного прошения в высшие инстанции.

2 марта 1905 г. по инициативе попечителя 2-й соборной мечети купца Мирзы Мемета Вагапова и с разрешения московского градоначальника в доме торговца Хусаина Байбекова, расположенном в Сретенской части города, на Цветном бульваре, состоялось собрание мусульман с повесткой составления петиции от имени мусульман Москвы. Избранный путем открытого голосования председатель собрания Мирза Мемет Вагапов предложил собравшимся отправить в высшие инстанции депутацию с ходатайством для выяснения «некоторых нужд мусульман». На обсуждение также был вынесен текст, который был принят с некоторыми дополнениями и уточнениями.

Список участников собрания, зафиксированный в машинописном протоколе собрания от 2 марта и заверенный московским нотариусом Н.А. Ясинским 8 марта, свидетельствует о том, что в мероприятии участвовали мусульмане обоих приходов. Всего 44 человека: имам-хатиб 2-й соборной мечети Мухаммадсафа Бедретдинович Алимов (сын муллы Б. Алимова), по доверенности Торгового дома «Тажитдин Ирмухаметов и К» – член торгового дома Хосян Эксанович Крымов; мещанин г. Касимова Мухаммад-Сафа Сибгатуллин Вергазов; Вале́й Абрагимович Танеев, касимовский купец Мухамед-Гирей Мусин; Юсуп Хисматуллович Утяганов; крестьянин Тамбовской губернии Тамбовского уезда Нажмиддин Енгулатов; крестьяне Касимовского уезда Ибрагим Карамышев и Мухаммад-Амин Акмаев; крестьянин Казанской губернии Махмуд Урманчеев, мещанин Аббас Бастанов, Хусяин Дашкин; Хассан Сарби Айвазов; Муся Алаудинов, Шакир Давлетшинов; И. Лаишев; Хайрулла Лаишев; потомственный почетный гражданин Мухаммад-Алим Девишев; касимовский мещанин Мухаммаджан Девлядиниярович Ишимбаев; торгующие по свидетельству 2-го разряда Мухаммад-Амин Кашаев и Мухаммад-Рахим Розванович Байтеряков; торгующий по свидетельству Мухаммад-Шариф Хамзин Бахтюзин; Арифилла Хабибуллин; московский купец Хусаин Байбеков, губернский секретарь Мухаммадзахид Шамиль, Аксян Исаев Мансуров; Зияэтдин Фаизов; Ахмеджан Шамсединов Карамышев; московский мещанин Ахмеджан Мусаев; член торгового дома «Х. Акбулатов с сыновьями» М.Ф. Акбулатов; крестьянин Казанской губернии Ф. Богаутдинов; московский мещанин Абдулла Девлядиниярович Мусаев; крестьянин Тамбовской губернии села Азеево Абдулла Танеев; касимовский купец Мухаммадрахим Вергазов; касимовский мещанин Ибрагим Лапков; бухарский подданный Камильджан Хакимджанов; попечитель 2-й мечети Мирза Мемет Вагапов; И.А. Бикеев; Вале́й Янбаев; Хасан Бекеев; Фатих Таканаев; Бакий Байчурин; Хайрулла Тугеев; Шакир Бекеев (Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1276. Оп. 1. Д. 107. Л. 25–25 об.). (Этот список был приложен к утвержденной на собрании «докладной записке» – прим. авт.).

Из числа подписавшихся мусульман только двое отметились по-татарски, остальные – по-русски, что свидетельствует об интегрированности в русское культурное поле большинства участников собрания.

Второе важное наблюдение – на собрании присутствовали главным образом мусульмане Волго-Уральского региона и центральной России. Участниками собрания являлись коренные москвичи и уроженцы Касимовского уезда Рязанской губернии, Тамбовской и Казанской губерний. Исключение составляли двое. Бухарский подданный Камильджан Хакимджанов, который мог оказаться на собрании случайно, придя в дом купца Байбекова по своим делам, или же был приглашен хозяином дома по принципу религиозной солидарности.

После женитьбы на дочери касимовского купца Хадиче Хусаиновне Байбековой Мухаммадзахид Шамиль – внук имама Шамиля от его сына Мухаммадшафи от первого брака – жил в Москве (Исхаков, 2008: 295–296). Мухаммадзахид присутствовал на собрании не только как равноправный член семьи купца, но и как компетентный специалист российского делопроизводства.

Текст решения собрания был оформлен как «Докладная записка о нуждах мусульман» со всеми клаузулами.

Среди более 500 прошений мусульман, поступивших в 1905 г. в высшие инстанции, предисловие машинописной московской петиции является по содержанию наиболее патриотичной и верноподданнической, в чем, безусловно, заслуга составителя окончательного варианта документа.

Подача петиции объясняется как отклик на слова царского манифеста от 12 декабря 1904 г., которые:

всколыхнули верноподданнические сердца русских граждан и озарили их счастливой надеждой на обновление нашего великого отечества по пути, указанному возлюбленным монархом, державным вождем Российского государства.

Выражается уверенность в том, что благомыслящие люди обратятся

к содействию правительству словом и делом в святом деле отстаивания внутренней и внешней мощи родины», «за выяснение назревших сообразно потребностям времени нужд населения, удовлетворение коих должно дать нам внутренний мир и благоденствие, столь необходимые для величия империи, ее моральной и физической стойкости на славу нашего народа и на страх врагам.

Ниже излагаемые в конкретных пунктах просьбы именуются как «недочеты в правовой жизни мусульман, которые [...] составляют нежелательное разделение между нами и коренным русским народом»

В твердом уповании, что и на нас, магометан, падет свет законности и справедливости, мы, по мере сил своих, постараемся в нижеследующем выяснить наши просьбы, смиренно подносимые к подножию трона

– этими словами законопослушных подданных завершается вводная часть «докладной записки».

Текст петиции по содержанию положений условно можно разделить на несколько частей. Первая касается повышения статуса религиозно-культурной автономии мусульман округа Оренбургского мусульманского духовного собрания (ОМДС). В целом, большинство предложений петиции направлено на усиление ОМДС: законодательное закрепление избрания муфтия и казыев Собрания «на определенное число лет (не более пяти лет)» с тем, чтобы они соответствовали «всем требованиям нравственности, образования» и умели «входить в нужды народа» (п. 1); сосредоточение в исключительном ведении Духовного собрания решения семейно-брачные вопросов и деления наследства и передача в его компетенцию новых полномочий (единоличное разрешение постройки мечетей, открытия мектебов и медресе, определение в эти школы учителей, управление вакуфами, как в округе Таврического магометанского духовного правления) (пп. 2, 3).

На этом фоне выделяется положение о необходимости введения законодательного механизма удаления от должности приходским обществом местного духовного лица в случае нарушения им своих обязанностей и при безнравственном поведении (иначе они, «пробыв некоторое время на своей должности, становятся в высшей степени заносчивыми и дерзкими в отношении к пастве»): составленный местным обществом приговор об удалении должен быть непременно принят во внимание ОМДС (п. 1):

Другая часть положений характеризуется необходимостью повышения социально-правового статуса мусульманского приходского духовенства, используя механизм уравнивания в правах исламских институтов с аналогичными учреждениями РПЦ: (1) рассмотрение судебных дел мусульманских духовных лиц в общих судах, а не в крестьянско-волостном; (2) предоставление им звания личного почетного гражданина, что возвысило бы муллу в глазах народа: мусульмане относились бы к нему «с почтением и уважением» и перестали бы смотреть «как на равного», и (3) распространение на них льготы по воинской повинности (п.6).

Ряд изложенных в «докладной записке» вопросов имел прямое отношение к гражданскому равноправию мусульман Волго-Уральского региона, который был составлен с учетом жизненной практики. Для отстаивания «правды и веры», просили: «чтобы всякие рассуждения о религии магометанской, о текстах Корана и т[ому] п[одобное] не подвергались светской цензуре, а рассматривались исключительно составом Оренбургского мусульманского духовного собрания» (п.4).

Обращалось внимание на несправедливое положение группы мусульман, предки которых были крещены и зарегистрированы христианами, хотя они сами продолжали исповедовать ислам. Решение виделось в помощи государства «разрешить им открыто и без боязни исповедовать ислам и быть записанными в среду мусульманского общества». В качестве следующей злободневной темы исламо-христианского пограничья указывалось пресловутая практика администрации, которая всех подкинутых детей, «представляющих все признаки расо-

вого мусульманского происхождения», не позволяла их регистрировать мусульманами (п.5).

Следующие важные моменты, на которые обратили внимание москвичи, имеют отношение к системе образования: 1) разрешить мусульманам открывать профессиональные и общеобразовательные образовательные учреждения и организовать обучение в них на родном языке учащихся; 2) вводить в русских учебных заведениях в местностях компактного расселения мусульман преподавание ислама в те часы, когда ученикам христианского вероисповедания преподается Закон Божий, а в случае, если в классе обучаются не менее 5% мусульман, то этот предмет должен быть обязательным; 3) надзор за преподаванием и воспитанием в общеобразовательных и профессиональных школах должен быть поручен образованным мусульманам (п.7).

Не затрагивая вопрос лишения русской православной церкви миссионерской деятельности, просители ходатайствовали законом «карать таких миссионеров», которые с целью крещения единоверцев «прибегают к подкупам, льстивым обещаниям, а подчас и угрозам» (п.8).

Один из пунктов «докладной записки» посвящен необходимости соблюдения религиозных прав мусульман-военнослужащих (организация их питания с учетом норм шариата и дозволение совершать в мирное время пятикратный намаз под руководством солдата, знающего богослужебный ритуал (п.9)).

Помимо ликвидации неравенства в духовной сфере, еще один блок вопросов имел отношение к достижению равноправия в гражданской жизни. Речь шла о запрещении татарам приобретать недвижимость в Туркестане, стеснении мусульман в отношении «торговли, общественной деятельности и в выборе занятий свободными профессиями»:

Между тем мусульмане стремятся быть полезными и государству, и царю, полагают свой живот за престол и отечество, и посему им следует предоставить одинаковые права гражданские с православными подданными и сравнивать их с последними на государственной службе и по отбыванию воинской повинности», – указывали москвичи, выражая свое искреннее стремление стране, подчеркивали «готовность стойко и храбро защищать отчество от внешних посягательств», напоминали, что «не раз доказывали и ныне доказывают свою преданность престолу и Отечеству.

Важным критерием нового в политическом поведении просителей правомерно указать появление в тексте предложения о необходимости приглашения представителей мусульманского общества на совещание под руководством министра внутренних дел Булыгина, учреждаемого по рескрипту императора от 18 февраля 1905 г., призванного разработать механизм внедрения института представительства в государстве (РГИА. Ф. 1276, Оп. 1. Д. 107. Л. 21–24).

Резюмируя, отметим, что при вежливом тоне и верноподданнических и патриотических интонациях «докладная записка» москвичей была пронизана либеральной идеологией и нацелена на достижение равноправия исламской

конфессии с господствующей в империи православной конфессией по ряду принципиальных вопросов, в том числе равноправия в реализации религиозных прав для мусульман на уровне православных подданных – титульного народа империи, а также в гражданской и военной сферах. По сравнению с действующей практикой и существующими общественными отношениями в стране эти просьбы имели политический характер.

Пункты «докладной записки» москвичей, касающихся расширения полномочий Духовного собрания и повышения статуса приходского духовенства, предоставление религиозной свободы отпавшим в ислам крещеным татарам, протесты против оскорбления ислама и деятельности православных миссионеров повторялись в большинстве прошений мусульман. Особенными следует назвать пункты об избрании членов и председателя религиозного управления; легализации вакуффов; подкинутых младенцах мусульман; введении преподавания основ ислама для мусульман, обучающихся в русских учебных заведениях; открытии единоверцами общеобразовательных и профессиональных образовательных учреждений с преподаванием на родном языке; неравноправии в гражданской жизни. По обозначенным выше темам замечается схожесть с положениями петиции мусульман Казани от 28 января 1905 г. (Загидуллин, 2015: 54–59). При сравнении с прошениями, поданными до середины марта 1905 г., новыми моментами являются положение о выработке действенного механизма удаления дискредитировавших себя приходских духовных лиц и отсутствие пункта об отмене «Правил для установления образовательного ценза для лиц магометанского исповедания по округу Оренбургского духовного собрания», высочайше утвержденных 11 октября 1890 г.

В состав московской депутации для поездки в столицу были избраны мулла мечети Бедретдин Мухамедалимович Алимов, который не присутствовал на собрании, купец Хусаин Мусаевич Байбеков и его зять – губернский секретарь Мухаммадзахид Шамиль. Он был продуман основательно. При нехватке выделенной собранием на путевые расходы 300 руб., финансовый вопрос решал авторитетнейший представитель московских татар купец Х. Байбеков, мулла Б. Алимов во время аудиенции олицетворял исламского священнослужителя общины, Мухаммадзахид Шамиль, имевший опыт чиновничьей службы, был востребован во время общения со столичными бюрократами.

9 марта 1905 г. московская депутация была принята С.Ю. Витте. Она также встречалась с министром внутренних дел А.Г. Булыгиным, председателем Совещания по составлению нового устава о печати Д.Ф. Кобеко (Исхаков, 2007: 116).

В марте из разных городов и уездов в столицу стали пребывать депутации местных мусульманских обществ. По свидетельству Г. Исхаки, прибывшие в Санкт-Петербург представители мусульман Поволжья, Приуралья, Туркестана, Сибири знакомились друг с другом, устраивали меджлисы, на которых обсуждали проблемы этих территорий (Исхаков, 2007: 81).

Благодаря своей инициативности московская депутация первой оказалась в орбите внимания лидеров русских либералов. Текст петиции москвичей был опубликован в их периодическом органе – газете «Сын Отечества» от 20 марта 1905 г. (Нужды мусульман, 1905: 1–2).

Петиция москвичей как нельзя лучше вписывалась в реализуемый по решению второго съезда «Союза освобождения» (Санкт-Петербург, 20, 21 и 23 октября 1904 г.) проект русских либералов о создании в стране «общественного мнения», под влиянием которого должно было произойти ускорение политической реформы в государстве (Шацилло, 1985: 267).

29 марта 1905 г. петиция москвичей вышла в свет в газете «Каспий» (г. Баку) (Исхаков, 2007: 11). 29 марта, исключив преамбулу «докладной записки», ее опубликовал И. Гаспринский в газете «Тарджеман» (Петиция московских мусульман, 1905). Примечательно, в публикации не был указан источник перепечатки текста, как это было сделано при размещении две недели ранее прошения казанской депутации. Очевидно, что кто-то из членов московской депутации отправил по почте копию «докладной записки» в редакцию газеты в г.Бахчисарай.

Таким образом, благодаря публикации в периодической печати «докладная записка» московских татар способствовала мобилизации единоверцев к участию в петиционном движении.

Опубликованные тексты прошений внимательно изучались единоверцами. В частности, уполномоченные общины г. Перми, ранее подававшие ходатайство, в своей телеграмме от 30 марта 1905 г., адресованной председателю Комитета министров, сообщали, чтобы их включили в число мусульман, «разделяющих пожелания», изложенные в петициях Казанского и Московского обществ (РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 20, Л. 218).

Оренбургский муфтий М.Султанов находился в Санкт-Петербурге, когда в столицу прибыла московская депутация. Во время встречи с председателем Комитета министров С.Ю. Витте он получил разрешение на созыв совещания улемов и разработку нового устава ОМДС для передачи в правительство.

Созвав авторитетных духовных лиц из различных регионов и обеспечив широкий географический охват, Султанов намеревался придать мероприятию легитимность как собранию ученых мулл, улемов и презентовать перед правительством и мусульманской общественностью проект устава ОМДС не в качестве проекта религиозного управления, а от имени интеллектуальной элиты мусульманского сообщества. На телеграмму муфтия откликнулось около 2/3 приглашенных, в том числе ахун первой соборной мечети Москвы Хайретдин Агеев.

В числе участников курултая оказалось 39 имамов, из них 27–30 были приглашенными, остальные прибыли в Уфу по делам или по своей инициативе специально, зная о запланированном мероприятии. Географически регион проживания участников совещания охватывал не менее 18 губерний и областей. Из числа прибывших 25 имамов служили в городских мечетях. По два имама пред-

ставляли губернские города Казань, Оренбург и Уфа, по одному – Томск, Москва, Самара, Саратов, Пермь, Уральск, Семипалатинск и Санкт-Петербург. Из уездных городов Верхнеуральск (Уральская обл.) приехали два имама, по одному – из Касимова (Рязанская губ.), Петропавловска (Омская обл.).

Московский ахун Хайретдин Агеев 10–15 апреля 1905 г. принимал участие в курултае улемов в Уфе. На нем был выработан проект нового устава Духовного собрания, основанный на равноправии религиозных прав мусульман с титульным населением империи и регламентирующий права и полномочия институтов обновленной религиозно-культурной автономии в Волго-Уральском регионе и Сибири. Текст проекта устава, переведенный на русский язык, был отправлен в Комитет министров 12 мая 1905 г. (Загидуллин, 2018: 204–216).

Таким образом, участие лидеров татар-мусульман г. Москвы в петиционной кампании выразилось в составлении петиции – «докладной записки», адресованной вышестоящему органу и содержащей обстоятельное изложение проблемы с выводами и предложениями, которая является интересным памятником татарской общественной мысли начала XX в.

Уполномоченные общины в качестве доверенных лиц мусульман второй столицы империи встречались с государственными деятелями, во многом определяющими в тот переломный момент истории России внутривластный курс государства. В личной беседе они сообщали им узловые проблемы мусульманского сообщества страны, требующие пересмотра на законодательном уровне.

Публикация «докладной записки» татар Москвы в российской прессе придала ее тексту статус «политического меморандума». Благодаря обращению к русским либералам петиция москвичей первой из мусульманских прошений была напечатана в газете «Сын Отечества». Тем самым она внесла посильный вклад в формирование «общественного мнения» многонационального и поликонфессионального населения империи с претензиями на российскую бюрократию на свое ущемленное правовое положение, которое либеральные круги использовали в качестве политического рычага давления на имперские структуры для ускорения политических и социальных реформ в стране. Публикация в русскоязычной «Каспии» ознакомила мусульман Закавказья с требованиями татарского общества Москвы и нуждами единоверцев Волго-Уральского региона. Размещение пунктов «докладной записки» на татарском и русском языках в «Тарджемане» сделало требования татарского московского общества достоянием всех ее подписчиков – татарских джадидов, сыграв важную роль в их политическом просвещении и, очевидно, дав импульс к участию в петиционной кампании.

В целом, события, связанные с составлением и подачей петиции способствовали консолидации татарских элит Москвы, позволив публично заявить о себе в качестве зрелой общественной единицы в вопросах защиты религиозных прав единоверцев.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ИСТОЧНИКИ

Нужды мусульман // Сын Отечества. 1905. №26. 20 марта.
Петиция московских мусульман // Тарджеман. 1905. №24. 29 марта.
РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 15.
РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 20.
РГИА. Ф. 1276. Оп. 1. Д. 107.

ЛИТЕРАТУРА

- Загидуллин И.К.* Национальное движение мусульман Волго-Уральского региона в начальный период революции 1905–1907 гг. Казань: ООО «Центр инновационных технологий», 2019.
- Загидуллин И.К.* Петиции мусульман Казани 1905 г. // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2015. №1–2. С.54–59.
- Загидуллин И.К.* Уфимский курултай 1905 года. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2018.
- Исхаков С.М.* Первая русская революция и мусульмане Российской империи. М.: Наука, 2007.
- Исхаков С.М.* Шамиль Захид (Загид) Шафиевич // Ислам в Москве. Энциклопедический словарь / сост. и отв. редактор Д.З. Хайретдинов. Н. Новгород, 2008. С.295–296.
- Садур В.Г.* Татарское население Москвы (1860–1905 гг.) // Этнические группы в городах Европейской части СССР (формирование, расселение и динамика культуры). М., 1987. С.26–39.
- Сенчакова Л.Т.* Предисловие // Приговоры и наказания крестьян Центральной России. 1905–1907 гг. Сб. документов / авт.-сост. Л.Т. Сенчакова. М., 2000. С.3–24.
- Фархиапов М.Н.* Петиции мусульман Волго-Уральского региона 1905 г.: о модернизации государственного устройства России // Исповеди в зеркале: межконфессиональные отношения в центре Евразии (на примере Волго-Уральского региона – XVIII–XXI вв.). Н. Новгород, 2012. С. 76–89.
- Шаццлло К.Ф.* Русский либерализм накануне революции 1905–1907 гг.: Организация. Программы. Тактика. М.: Наука, 1985.
- Хайретдинов Д.* Мусульманская община Москвы в XIV – начале XX века. Н. Новгород, 2002.
- Хайретдинов Д.З., Мухетдинов Д.В., Маркус С.В.* Алимовы // Ислам в Москве. Энциклопедический словарь / сост. и отв. редактор Д.З. Хайретдинов. Н. Новгород, 2008. С.12–13.
- Хайретдинов Д.З.* Соборная мечеть // Ислам в Москве. Энциклопедический словарь / сост. и отв. редактор Д.З. Хайретдинов. Н. Новгород, 2008. С. 236–237.
- Хасанов Х.Х.* Революция 1905–1907 гг. в Татарии. М.: Наука, 1965.

REFERENCES

- Farkhshatov M.N. (2012) Petitions of Muslims of the Volga-Ural region in 1905: on the modernisation of the state structure of Russia. In: Confessions in the mirror: interfaith relations in the center of Eurasia (the case of the Volga-Ural region –18th–21st centuries). Nizhny Novgorod: 76–89. (In Russ.)
- Iskhakov S.M. (2007) *The first Russian revolution and Muslims of the Russian Empire*. Moscow: Nauka Publ. (In Russ.)
- Iskhakov S.M. (2008) Shamil Zahid (Zagid) Shafievich. In: D.Z. Khayretdinov (eds.). *Islam in Moscow. Encyclopedic dictionary*. Nizhny Novgorod: 295–296. (In Russ.)
- Khasanov Kh.Kh. (1965) *The revolution of 1905–1907 in Tataria*. Moscow: Nauka Publ. (In Russ.)
- Khayretdinov D. (2002) *The Muslim community of Moscow in the 19th – early 20th centuries*. Nizhny Novgorod. (In Russ.)
- Khayretdinov D.Z. (2008) Cathedral Mosque. In: D.Z. Hayretdinov (ed.) *Islam in Moscow. Encyclopedic dictionary*. Nizhny Novgorod: 236–237. (In Russ.)
- Khayretdinov D.Z., Mukhetdinov D.V., Markus S.V. (2008) The Alimovs. In: D.Z. Khayretdinov (eds.). *Islam in Moscow. Encyclopedic dictionary*. Nizhny Novgorod: 12–13. (In Russ.)
- Sadur V.G. (1987) The Tatar population of Moscow (years of 1860–1905). In: *Ethnic groups in the cities of the USSR European part (formation, displacement, and cultural dynamic)*. Moscow: 26–39. (In Russ.)
- Senchakova L.T. (2000) *Preface: Sentences and orders of the peasants of Central Russia. 1905–1907*. A collection of documents. Moscow: 3–24. (In Russ.)
- Shatsillo K.F. (1985) *Russian liberalism on the eve of the revolution of 1905–1907: Organization. Programmes. Tactics*. Moscow: Nauka Publ. (In Russ.)
- Zagidullin I.K. (2015) Petitions of Kazan Muslims of 1905. *Gasyrlar avazy – Ekho vekov* [Echo of centuries]. No. 1–2: 54–59. (In Russ.)
- Zagidullin I.K. (2018) *Ufa Kurultay of 1905*. Kazan: Marjani Institute of History of the Tatarstan Academy of Sciences Publ. (In Russ.)
- Zagidullin I.K. (2019) *National movement of Muslims of the Volga-Ural region in the initial period of the revolution of 1905–1907*. Kazan: Center for Innovative Technologies Publ. (In Russ.)

Сведения об авторе: Загидуллин Ильдус Котдусович, доктор исторических наук, старший научный сотрудник, Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан (420111, ул. Лево-Булачная, 36а, Казань, Российская Федерация); <https://orcid.org/0000-0003-0501-2177>; e-mail: zagik63@mail.ru

About the author: Ildus K. Zagidullin, Doctor Sc., Senior Research Fellow, Center for Islamic Studies of the Tatarstan Academy of Sciences (36a Levo-Bulachnaya St., Kazan 420111, Russian Federation); <https://orcid.org/0000-0003-0501-2177>; e-mail: zagik63@mail.ru

Поступила в редакцию / Received 26.01.2024

Доработана после рецензирования / Revised 20.06.2024

Принята к публикации / Accepted 13.08.2024

Оригинальная статья / Original paper
<https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.579-591>

EDN: IMJIKK

Татарские просветители и полиграфисты в Туркестане (конец XIX – первая четверть XX века)

А.Н. Расулов

Наманганский государственный университет

Наманган, Республика Узбекистан

arn.59@mail.ru

Резюме. В статье анализируется просветительская деятельность татар, возникновение и развитие печатного и полиграфического производства в Туркестане в конце XIX – начале XX вв. Развитие печатного дела на языках местного тюркского населения на территории Туркестана связывается с социокультурным и религиозным активизмом татар. Автор, анализируя исторические и архивные документы, ряд печатных изданий на узбекском языке указанного периода, прослеживает логику становления печатной культуры в этом значимом для Российской империи регионе. В статье показаны эффекты модернизационного тренда среди татар в условиях научно-технической революции, и ее транзита через русское общество – к инородческим тюркским народам страны.

Автор описывает деятельность татарских шрифто-наборщиков, привезших в названный регион мусульманские шрифты для печатного дела и тем самым показывает, как обеспечение материально-технической базы стимулировало развитие печатного дела для местного тюркоязычного населения. Демонстрация развития печатной культуры Туркестана конца XIX – начала XX вв. осуществляется автором через анализ самых разных аспектов деятельности таких деятелей из числа татар, как Шахимардан Ибрагимов, Мухаммад Хасан Чанишев, Шахингирей Беккулов, Абдулатиф Яушев, Али Бектемиров, Исмаил Абидов, Ариф Клевлеев, Ахмад Донской, Шагид Ахмадиев. Наряду с этим, анализируется участие татарской интеллигенции в развитии полиграфической деятельности и становлении печатного дела уже в новых социально-политических условиях, сложившихся после революции 1917 г. – уже в Туркестанской АССР, в частности, в Хорезмской и Бухарской народных советских республиках.

Ключевые слова: Туркестан, татары, мусульманский шрифт, типография, просветительская деятельность, издательская деятельность, редактор, газета, наборщик.

Для цитирования: Расулов А.Н. Татарские просветители и полиграфисты в Туркестане (конец XIX – первая четверть XX века). *Историческая этнология*. 2024. Т.9. №4. С. 579–591. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.579-591> EDN: IMJIKK

Tatar educators and printers in Turkestan (late 19th – first quarter of the 20th centuries)

A.N. Rasulov

Namangan State University

Namangan, Republic of Uzbekistan

arn.59@mail.ru

Abstract. The article analyses the educational activities of Tatars, the emergence and development of printing and polygraphic production in Turkestan in the late 19th – early 20th centuries. The development of printing in the languages of the local Turkic population in Turkestan is associated with the socio-cultural and religious activism of Tatars. The author analyses historical and archival documents, a number of printed publications in the Uzbek language of the specified period and traces the logistics of the formation of printing culture in this region, which was significant for the Russian Empire. The article shows the effects of the modernisation trend among Tatars in the context of the scientific and technological revolution, and its transit through the Russian society to the foreign Turkic peoples of the country. The author describes the activities of Tatar typesetters who brought Muslim fonts for printing to the given region, thereby showing how the provision of a material and technical base stimulated the development of printing for the local Turkic-speaking population. The author demonstrates the development of the printing culture of Turkestan in the late 19th – early 20th centuries through the analysis of various aspects of the activities of such Tatar figures as Shakhimardan Ibragimov, Mukhammad Khasan Chanishev, Shakhingirey Bekkulov, Abdulatif Yaushev, Ali Bektemirov, Ismail Abidov, Arif Klevleyev, Akhmad Donskoy, and Shagid Akhmadiev. Along with that, the author analyses the participation of the Tatar intelligentsia in the development of printing activities and the establishment of printing in the new socio-political conditions that emerged after the revolution of 1917 – already in the Turkestan ASSR, in particular, in the Khorezm and Bukhara People's Soviet Republics.

Keywords: Turkestan, Tatars, Muslim font, printing house, educational activities, publishing activities, editor, newspaper, typesetter.

For citation: Rasulov A.N. (2024) Tatar educators and printers in Turkestan (late 19th – first quarter of the 20th centuries). *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 9. No. 4: 579–591. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.579-591> (In Russ.)

Трудно представить себе существование местной печати и типографии в Туркестане без участия татарских просветителей. Если посмотреть на историю возникновения первых печатных изданий в стране, то она датируется 1869 годом. В частности, по вопросу об издании регулярной местной печати в Туркестане в 1869 г. генерал-губернатор Туркестана К.П. Фон Кауфман обратился к русскому военному министру Д.А. Малютину. В своем обращении он просил разрешения печатать газету «Туркестанские ведомости» в качестве органа генерал-губернаторства в Ташкенте и просил у Санкт-Петербургского столичного начальства разрешения осуществить эту цель, привлечь специальные типографии, специалистов по печати, организовать типографию для издания газеты.

Таким образом, в Центральной Азии был заложен краеугольный камень в новой сфере – полиграфии, издательстве. Однако, если обратиться к издававшимся в тот период русскоязычным периодическим изданиям, то следует отметить, что типография штаба Туркестанского военного округа была укомплектована в основном русскими кадрами из военных. Наряду с этим, появилась насущная потребность в периодических изданиях на местном языке. Об этом свидетельствует еще одно обращение к Д.А. Малютину:

...Ваше Превосходительство, направляем вашему вниманию с уважением два контракта заключенные отделом крестьян с условиями указанными ранее Вами с принятыми на службу в качестве наборщиков на татарском языке (первоначально по причине того, что различные публикации на языках коренного населения осуществлялись в основном татарами... во многих исторических документах называли специалистов из народов Центральной Азии называли татарами, туземцами, сартами и азиатами) Абдуманнофом Бойназаровым и Мухаммадшарифом Мухаммадрахимовым (Бобохонов, 2011: 52–53).

Таким образом, с 1870 г. по распоряжению генерал-губернатора Туркестана К.П. фон Кауфмана в качестве приложения к газете «Туркестанские ведомости» стала издаваться «*Туркистон вилояти газетаси*». Для издания этой газеты К.П. фон Кауфман попросил из Петербурга привезти мусульманский (арабский) шрифт (Каримуллин, 1989: 63). Спустя полгода татарские эксперты – литераторы Шахингирей Беккулов, Абдулатиф Явушев и Али Бектемиров приехали в Ташкент с мусульманскими шрифтами на верблюдах. Тем самым они внесли свою лепту в издание первой узбекскоязычной газеты. В число первых узбекских типографов могут быть включены Сираджиддин Ходжаев, Хамид Ходжаев и Абдурахмон Ходжаев (Эрназаров, Акбаров, 1976: 18).

В организации и развитии «Туркестанской туземной газеты» большую лепту внесли переводчик генерал-губернатора Туркестана Шахимардан Ибрагимов и переводчик генерал-губернаторской канцелярии Мухаммад Хасан Чанишев. С 1872 г. редактором данной газеты работал Ш. Ибрагимов, затем, начиная с 1883 г., короткий период работал М. Чанишев. Эта газета с конца 1883 по 1917 гг. печаталась в редакции Н.П. Остроумова. По сведениям 18 января 1872 г., Абдулла Явушев и Мухаммад Курмишев работали машинистами в канцелярии генерал-губернатора Туркестана и в редакции Туркестанской областной газеты (Центральный национальный архив Республики Узбекистан (НА РУз). Ф. И–1. Оп. 20. Д. 4280. Л. 13).

Стоит упомянуть и Ш.М. Ибрагимова¹, татарского просветителя, работавшего переводчиком у Туркестанского генерал-губернатора в 1871–1883 гг. Он был редактором первой в крае Туркестанской областной газеты. Хотя газета изначально была издана как приложение к «Туркестанским ведомостям», с 1871 г. она выходит небольшими тиражами четыре раза в месяц: два раза на узбекском и два раза на киргизском (казахском) языках. Наконец, 30 января 1883 г. приказом № 29 Туркестанского генерал-губернатора М.Г. Черняева эти «Приложения» были преобразованы в «Туркестанскую туземную газету». Газета, выходящая на узбекском языке, служила интересам царской России, но сыграла важную роль в разнообразии статей и отчетов об узбекском искусстве и национальной культуре, археологии, этнографии, нумизматике.

Безусловно, немалую роль сыграли татарские просветители, редакторы «Туркестанской туземной газеты» Шахимардан Ибрагимов и Мухаммад Хасан Чанишев. Они хорошо знали узбекский язык и были хорошо знакомы с историей, литературой, обычаями, культурой узбеков, понимали религию, психологию местных жителей и играли важную роль в разнообразии газетных материалов. Газета освещает не только жизнь Туркестана, но и достижения европейской науки и техники, литературы и искусства, а также биографии, творческую деятельность греческих ученых и философов, интересных и достойных восхищения людей, связанных с их жизнью (Каримуллин, 1983: 229).

В исследуемом контексте следует отметить и деятельность Ш.М. Ибрагимова, состоявшего в 1880–1881 гг. послом России в Бухаре. Несмотря на то, что он являлся представителем Российской империи по своей роли и положению, Ш.М. Ибрагимов обладал широким культурным кругозором, отличался не только умением хорошо говорить на татарском, узбекском и русском языках, но и благожелательностью к мнениям жителей страны. Однако его высокий уровень образования и культуры, чувство собственного достоинства были не по нраву чиновникам царского правительства. Так, миссионер Н.И. Ильминский, выступая против мнения генерал-губернатора Туркестана о переводе на ответственную должность в сфере образования в крае Шахимардана Ибрагимова, в письме оберпрокурору Священного Синода Н.Я. Победносцеву писал: «Было бы приемлемо для кандидатов, которые ловятся и краснеют, когда говорят с нами по-русски, которые еле пишут по-русски письмо и боятся не только гу-

¹ Шахимардан Мирасович Ибрагимов (1841–1892) родился под Оренбургом в татарской семье. Окончил Омскую военную школу. Участвовал в завоевательных войнах России в Средней Азии как офицер в качестве тилмачи – письменного переводчика. Владеющей узбекским, персидским и казахским языками, он был оставлен на службе в штабе Туркестанского генерал-губернаторстве, где дослужился до высоких чинов. В 1870 г. выходит еженедельное приложение к газете «Туркестанские ведомости» («*Туркестан вилояти газетаси*») на местных языках, где он был первым редактором. В 1870 г. Ш.М. Ибрагимов составил и выпустил «календарь 1872 года» тиражом 500 экземпляров. Этот календарь стал первой печатной книгой в Туркестане (Бобохонов, 1979: 118–119; Гасырлар авазы..., 1996: 117–118).

бернатора, но и любых чиновников, стоящих выше». Он считал опасным ставить Ибрагимова на высокую должность в служебной иерархии.

В то же время Н.И. Ильминский не мог не отметить качества, присущие Шахимардону Ибрагимову:

Высокий, красивый, добрый, образованный и очень обаятельный человек... Говорит свободно... Он долгое время служил в центре Туркестанской администрации. Как умный и наблюдательный человек, он хорошо знаком с мусульманскими странами, народами и правительствами; темперамент всего мусульманского мира на земле виден ему как пять пальцев; он лично знаком со многими людьми из России и Средней Азии; ... он свободно говорит, пишет на русском языке, имеет передовые мысли, подвержен либеральным идеям: своим отношением, манерами, внешностью похож на аристократа; смелый и милый. Он понимает свою ценность, Шахимардон Ибрагимов (Исхаков, Багаудинова, 2014: 108).

Это был основной фактор, который возбуждал неприязнь и раздражение Н.И. Ильминского по отношению к Ш. Ибрагимову, поскольку оттенялись слабость и несостоятельность других, лояльных ему туземных служащих. По словам Н.И. Ильминского, личность Ш. Ибрагимова очарует высокопоставленных чиновников и других господ. Тевкелев [Оренбургский муфтий] перед ним как «пустой мешок» (Туркистон, 2000: 36–37).

В годы правления царской России и даже советской власти большинство организаторов печати, типографий в Туркестане, Бухаре, Хиве были татарскими просветителями. Татары играли важную роль в культурной жизни страны, в частности, в организации печатных изданий, типографий. Если обратиться к историческим свидетельствам, то можно остановиться на творчестве Исмаила Абидова (Исмаил Абиди), учившегося в Казанском художественном училище в 1905–1906 гг. Будучи в 1906 г. в Ташкенте, он основал газету «*Тараккий*»², которая начала выходить в период бурного расцвета татарской периодической печати в имперской России после 1905 г. По отзывам современников газета отличалась прогрессивностью и либеральными взглядами. Так, один из них, Абдулла Авлани, писал о ее редакторе – «Исмаиле Абиди из татар внутренней России» и о самом издании: «... газета быстро приобрела такую известность, что даже ее редактора Исмаила Абиди называли Тараккий (Прогресс). Люди до сих пор называют Исмаила Обиди Тараккий (прогрессом)... Эта газета была самой левой газетой того времени и открыла атаку на правительство и его администраторов» (Туркистон, 2000: 69–70).

Газета «*Тараккий*», пропагандирующая идеи просвещения и свободы, преследовалась царской администрацией. Она была оклеветана местными писате-

² Газета «*Тариккий*» выходила в Туркестане с 27 июня по 20 августа 1906 г.

лями – сторонниками консервативных взглядов и вскоре была конфискована, а ее редактор – Исмаил Абидов был арестован. Хотя газета «*Тараккий*» прожила всего 72 дня и было издано 20 номеров, она сыграла заметную и важную роль в становлении национальной прессы в Туркестане. Следует отметить, что по причине того, что в газетах, издаваемых в начале двадцатого века, принимали участие многие татарские прогрессисты, то и «язык, как и других местных газет, представлял собой смесь татарских, турецких и арабских слов, адаптированных к узбекскому языку» (Жалолов, Ёзганбоев, 1993: 62).

Через два года после закрытия газеты «*Тараккий*» под редакцией другого татарского просветителя А. Бектемирова с апреля 1908 г. начала выходить газета «*Азия*». Известный узбекский просветитель А. Авлани проявил большой энтузиазм в организации этой газеты. После выхода пяти номеров она была закрыта царской администрацией. На страницах газеты публиковались статьи Абдурашида Ибрагимова по вопросам тюркизма и исламизма, статьи других представителей джадидской интеллигенции о реформе системы образования в Туркестане (Авлоний, 1998: 9).

Несмотря на то, что газеты И.Абидова и А.Бектемирова были закрыты на основании обвинения в том, что они печатаются в антиправительственном духе, туркестанские татары продолжали сотрудничать с местными газетами. Абдурауф Музаффарзода, Нушираван Яушев, Абдулла Бегиев, Махмуд Будаили активно участвовали в работе других национальных газет Туркестана, печатая в них свои статьи (Турдиев, 1997: 174). Татарский переводчик Нурмухаммад Гарифиулович Усманов работал в редакции газеты «*Садойи Фергана*» (НА РУз. Ф. И.461. Оп. 1. Д. 1315. Л. 346). Известный татарский политический деятель И. Шоахмедов (Шагиахмедов) был редактором газеты «*Туркестанский край*» (Турдиев, 1997: 174).

Важно отметить и то, что собственные печатные органы имели действовавшие в крае социально-политические движения. Так, Центральное общество «*Шурои Исламия*» Туркестана, начиная с 16 мая 1917 г., издавало одноименную политическую, экономическую и социальную газету, редактором которой был татарин А. Баттол (Бектимиров). Среди задач, стоящих перед газетой, были выдвинуты такие вопросы, как повышение уровня политической грамотности мусульман страны, освещение актуальных общественно-политических вопросов среди туземного населения, предоставление информации о жизни, образе жизни и взаимоотношениях тюрков-мусульман в России, обсуждение путей реформирования школ и медресе в мусульманском мире. В этой газете регулярно печатались статьи и стихи Исмаила Абидия, Нушервона Явушева, Мунавара Кари Абдурашидова, Шакиржана Рахимия, Бурхона Хабиба и других интеллектуалов (Мингнарлов, 2013: 23).

Другая газета «*Эл байроги*» начала издаваться с сентября 1917 г. под редакцией Пулата Солиева³ в городе Коканде. Газета издавалась в типографии временного правительства Туркестана в издательстве «Гайрат». Хотя газета изначально была органом пропаганды кокандской национальной интеллигенции, позже она стала изданием правительства Туркестанской автономии. Такие интеллектуалы, как Ашурали Захири, Нушервон Явушев, Тешабой, Исмаил Абидий, Хаджи Хофиз Нурмухамедов, Рауф Якубов, Шакиржан Рахимий, Юнус Агаликов и другие установили контакты с этой газетой и публиковали в ней свои статьи (Мингнарлов, 2013: 24).

Среди тех, кто оставил заметный след в культурной жизни Туркестана, можно отметить Рауфа Музаффарова (Рауф Музаффарзода), представителя татарского народа. Он родился в 1889 г. в селе Старо-Тимашкина Сенчиловского уезда Симбирской губернии России, и волей судьбы, в начале 1914 г. приехал в Туркестан, искал там убежища. Он начал работать в газете «*Садои Туркистон*» в Туркестане. Несмотря на юный возраст, Рауф Музаффаров стал главным редактором газеты и журналистом. Он опубликовал в качестве журналиста более 40 статей в данном издании. Анализ этих статей показывает, что Рауф Музаффаров поднимал актуальные для туземного населения темы, его статьи отличаются остроумием, а автор широким кругозором и твердой гражданской позицией. В своих статьях Музаффаров акцентировал внимание на развитии культуры тюркских народов Туркестана, стремился повысить уровень осведомленности общественности, демонстрировал заинтересованность к судьбе страны, обсуждал перспективы и проблемы молодежи. Практически в каждом номере «*Садои Туркистон*», Рауф Музаффаров выдвигал идею преодоления упадка, социально-политической, экономической и культурной отсталости народов Туркестана, показывал важность выхода на уровень передовых народов мира через модернизацию и прогресс. По мнению Рауфа Музаффарова, модернизация образа жизни туркестанского народа при сохранении своей национальной самобытности является признаком цивилизации. Примером его взглядов могут служить

³ Пулат (Бекпулат) Мажидович Салиев (1882–1937) родился в Астрахани в татарской семье. Его отец был из Бухары. Окончил медресе Мухаммадия в Казани и медресе Голиафа в Уфе. В 1909 г. приехал в Туркестан и преподавал историю, арифметику и родной язык в школах Ташкента и Коканда. Он первым открывает новую методическую школу в Аккурганском районе Ташкентской области, а позже школы в Джизаке и Мирзачу, первую русско-татарскую школу в Ташкенте (1913 г.). В 1917 г. принимал активное участие в создании Туркестанской автономии. В 1918 г. в Скобелеве организовал педагогические курсы для сельских школ. Во второй половине 1919 г. организовал первые турецко-татарские образовательные курсы в Ташкенте и работал их директором. С 1922 г. был заместителем редактора журнала «*Инкилоб*» и редактором журнала «*Тонг*». В 1927 г. получил звание доцента, в 1930 г. – профессора. С 1927 г. заведовал кафедрой «Истории Востока» Самаркандского высшего педагогического института; с 1935 г. – кафедрой «Истории Средней Азии» Узбекского государственного университета. Одним из важных аспектов научной деятельности П. Салиева было создание первой обобщенной «Истории Узбекистана». В 1937 г. был арестован и расстрелян советскими властями по обвинению в национализме (Темиров, 2011: 6–11).

статьи о языке и орфографии в рубриках «Чего ожидает нация?», «Национальная жизнь и мусульмане Туркестана», «Культура и мы», «Культурный процесс и наша национальная история», «Религия находится в гармонии с нацией». Основная идея сосредоточена на теме развития культуры туркестанских мусульман, необходимости решения существующих проблем в соответствии с мнением таких известных просветителей региона, как Махмудходжа Бехбуди, Абдулла Авлани, Мунаввар Кари Абдурашидханов, стремившихся видеть туркестанцев в числе развитых народов с точки зрения социально-экономического и культурного развития. Примечательно, что Рауф Музаффаров связывал прогрессивное развитие народа с исламом: «Где наша наука, где наша духовность, где наша культура? Мы не знаем и не понимаем даже их имен. Мы даже не хотим понимать. Таким образом, мы оставляем в стороне ислам, который является наукой и культурой, и принимаем невежество и отсутствие культуры, которые являются врагами религии и человечества» (Мустафоева, 2015: 58–59).

Деятельность татар в Туркестане характеризуется как интенсивностью, так и многообразием: их представители работали в качестве типографских работников в издательствах; занимались просветительской и общественной деятельностью, посредством учреждения и открытия печатных изданий на местных языках, публикации статей на актуальные для общества проблемы по развитию науки и образования среди тюрков. Так, Рауф Музаффаров отмечал, что в Туркестане «предпринимаются важные шаги для достижения уровня культурности нации..., наука – это обращение к прессе, театру, обществам, издательствам и, самое главное, к истории, роль исторической науки несравнима в совершенствовании человека и в управлении обществом», подчеркивал, что «она рассматривает историю культуры как связь с историей нации и общества» (Мустафаева, 2015: 61).

Помимо книгопечатания, татарская интеллигенция занималась продажей книг нового стиля, организацией газет и библиотек в Туркестане. Например, 18 августа 1909 г. Исхак Шарипов написал прошение военному губернатору Ферганской области с просьбой разрешить открыть книжный магазин «Кашшофия» в Коканде. Согласно петиции, помимо книг в магазине планировалась продажа газеты. В своем ходатайстве И. Шарипов заявлял, что проживает в Коканде с 1895 г. и пять лет прослужил в армии. Военный губернатор Ферганской области, в свою очередь, запросил у главы Кокандского уезда личные данные И. Шарипова. Глава Кокандского уезда охарактеризовал И. Шарипова как «крайнего панисламиста» и опасался, что целью книжного магазина может быть продажа книг в духе религиозного фанатизма (НА РУз. Ф. И.19. Оп. 1. Д. 28921. Л. 21 и об.).

Среди периодических печатных изданий особое место занимает газета «Улуг Туркистон», редактором которой являлся известный татарский просветитель Кабир Бакир (Бакиров). Он приехал в Ташкент после Февральской революции 1917 г. и был организатором и редактором газеты «Улуг Туркистон». Первый номер газеты вышел в свет в издательстве «Туркестанские ведомости» 25 апреля 1917 г. Экономические вопросы, связанные с изданием газеты «Улуг

Туркистон», решали татары из Ташкента, такие как Рагим Туминов, Латиф Явушев, Халил Ширинский, Сафарали Сутушов и Муборакша Ишимбаев. Популярная в Ташкенте семья Яушевых была одним из организаторов газеты (Улуғ Туркистон, 1917: 31 май, 24 декабрь).

Большевики, пришедшие к власти после октябрьского переворота 1917 г., исходя из своих политических и экономических интересов, занялись организацией культурно-просветительской работы в Туркестане, организацией периодических изданий и издательств, вовлечением женщин как сторонников нового «коммунистического режима». Задачей укрепления советской власти было не только оружие, но и пропаганда, агитация по внедрению большевистской идеи среди населения. Поэтому важно было адаптировать периодические издания и издательства к духу времени и максимально увеличить их количество на местных языках. Татарские, башкирские и азербайджанские типографы из Казани, Уфы, Баку, Пензы, Оренбурга, Самары и других губерний оказали большую помощь в издании местных газет и журналов, обеспечили типографии необходимым оборудованием, организовали журналистов и пропагандистов. Так, Атаджан Абдалов, Гулям Хасан Арифжонов, Юнус Юсупов – были одними из первых узбекских полиграфистов (Пидаев, 1990: 126).

После Октябрьского переворота 1917 г. перед большевиками стояла непростая задача защиты и пропаганды нового режима. Вероятно, по этой причине в 1918 г. начала выходить узбекоязычная газета *«Иштиракиюн»*, являвшаяся печатным органом Туркестанского народного комиссариата по делам национальностей. Первыми редакторами этой газеты были Ариф Клевлеев, после его смерти редактором стал Ахмад Донской, позже его заменил Шагид Ахмадиев (Архив Администрации Президента Республики Узбекистан (ААП РУз). Ф. 60. Оп. 1. Д. 988. Л. 47; Д. 991. Л. 26; НА РУз. Ф. 34. Оп. 1. Д. 804. Л. 7–8; Национальный архив Республика Татарстан (НА РТ). Ф. 4034. Оп. 5. Д. 69. Л. 296).

В соответствии с духом времени, после 1918 г., начала выходить партийно-советская пресса: *«Кизил байрок»*, *«Ишчилар калкони»*, *«Мехнаткашлар овози»*, *«Мехнат байроги»*, *«Фаргона»*, *«Бухоро ахбори»*. Увеличение количества изданий сталкивалось с трудностями: не хватало бумаги, мусульманских шрифтов, переводчиков, наборщиков, журналистов и редакторов местных газет, которые продвигали идею «революционного духа». Существующие в Туркестане типографии нуждались в ремонте (Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 1. Д. 863. Л. 2 об.).

В Хорезме в 1920 г. по случаю создания республики советского образца на месте Хивинского ханства была учреждена газета *«Инкилоб куёши»* для пропаганды советской идеологии и защиты новой системы. Организатором и редактором газеты являлся А. Тагиров (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 61. Д. 122. Л. 119; Д. 188. Л. 145–146).

Борьба с вооруженным сопротивлением противников советской власти в послереволюционном Туркестане требовала информационной поддержки: одной из важнейших ее задач была идейная, культурная и просветительская дея-

тельность. В 1919 г. член Турккомиссии Я.Е. Рудзутак отправляет в Москву телеграмму, в которой посылает запрос в Казань и Петроград немедленно прислать мусульманский шрифт. В конце 1919 г. из России было ввезено 2000 фунтов бумаги. В 1919 г. 45 фунтов мусульманских шрифтов и 5 наборщиков были отправлены из Казани «молодым бухарцам». Еще 105 фунтов мусульманских шрифтов отправили через А. Измайлова (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 863. Л. 3; Каримуллин, 1999: 146; НА РТ. Ф. Р-828. Оп. 1. Д. 55. Л. 213, 225).

Турккомиссию интересовала полноценная работа типографий в Туркестане. Поэтому в ноябре 1920 г. Турккомиссия учредила специальную комиссию для модернизации полиграфического оборудования в стране и привлечения квалифицированных специалистов в издательства. Перед специалистами шести типографий во главе со В.М. Свешником была поставлена задача покупки бумажных, мусульманских и русских шрифтов для Туркестанской АССР, Бухарской Народной Социалистической Республики, Хорезмской Народной Социалистической Республики из Москвы, Петрограда, Казани и других городов России. В составе группы был Г.А. Сагидов, работавший в казанских типографиях. Ему было поручено помочь туркестанским представителям закупить и отправить необходимое полиграфическое оборудование, «нанять специалистов и персонал для работы в типографиях...» (РГАСПИ. Ф. 122. Оп. 1. Д. 57. Л. 65, 139; Д. 292. Л. 5, 7–8; Российский государственный военный архив (РГВА). Ф. 17. Оп. 1. Д. 132. Л. 194).

В результате усилий названной комиссии, в Туркестан из Москвы, Петрограда и Казани было доставлено 32 типографии, каменные типографии и другое оборудование, 400 фунтов чернил для различных типографий, 5000 фунтов бумаги, 500 фунтов русских шрифтов и 1300 фунтов мусульманских шрифтов. Весной 1921 г. из Казани было привезено 300 фунтов мусульманских шрифтов, вскоре после этого было привезено еще пять литографических станков и 200 фунтов мусульманских шрифтов. В мае 1921 г. в Казани для Туркестана был изготовлен еще один 300 фунтовый мусульманский шрифт и подготовлен к отправке в Ташкент (РГАСПИ. Ф. 122. Оп. 1. Д. 57. Л. 65, 139; Д. 69. Л. 22–24; Д. 292. Л. 5, 7–8; РГВА. Ф. 17. Оп. 1. Д. 132. Л. 194).

Таким образом, в результате участия регионов Поволжья и Приуралья несколько улучшилось техническое обеспечение работы периодических изданий и издательств в Туркестане. Однако для улучшения издательской работы было целесообразно принять ряд дополнительных организационных мер. Об этом свидетельствуют архивные источники республик Средней Азии и Республики Татарстан. Например, в конце 1921 г. Председатель Совета Хорезмской Народной Социалистической Республики Назиров обратился к 1-му Государственному предприятию по изготовлению шрифтов в Казани с просьбой о помощи. В августе 1921 г. из Автономной Татарской Социалистической Советской Республики в Бухарскую Народную Социалистическую Республику было отправлено 58 фунтов мусульманских шрифтов и наборщиков. По данным на июль 1922 г., «13 наборщиков-мусульман приехали в Бухару из Казани. «Почти все

наборщики ... опытные мастера своего дела ... В ближайшие дни прибудет 400 фунтов мусульманских шрифтов, и тогда можно будет расширить издательское дело в Бухаре» (НА РТ. Ф. 828. Оп. 1. Д. 158. Л. 218, 260).

Помимо отправки журналистов и оборудования из Татарской республики в Туркестан, были изданы учебники на узбекском, казахском и кыргызском языках. Некоторые учебники отправляли в Туркестан и на татарском языке, потому что чтение и понимание книг на татарском языке не было большой проблемой для тюркских народов края. Наряду с этим Государственное издательство Автономной Татарской Социалистической Советской Республики выпустило в Казани в феврале 1924 г. 110 книг для Бухарской Народной Социалистической Республики на узбекском и таджикском языках (Эрназаров, 1968: 62).

В заключение следует отметить, что татарские интеллектуалы активно осваивали сферы религиозной и культурной жизни в Туркестане, независимо от социально-политического контекста. Организованная ими татарская пресса и татарские просветители, проживавшие в Туркестане, сыграли важную роль в организации и развитии национальной печати и книгопечатания для туземного населения края. Анализ содержания прессы на национальных языках, также как и сама деятельность мусульманской татарской интеллигенции свидетельствует об их прогрессистской направленности, стремлении модернизировать жизнь традиционного мусульманского общества в духе своего времени – шедшего из стран Западной Европы научно-технического прогресса, но на основе исламской и местной культуры и традиций. В то же время анализ источников показывает, что формирование татарского просвещения в стране в результате становления печати открыло двери для широкого распространения советских идей среди местного населения и сыграло свою важную роль в развитии национальной советской культуры и издательского дела (РГАСПИ. Ф. 583. Оп. 1. Д. 55, 47. Л. 216; РГВА. Ф. 17. Оп. 1. Д. 86. Л. 37; Эрназаров, 1968: 62).

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ИСТОЧНИКИ

- ААП РУз. Ф. 60. Оп. 1. Д. 988. Л. 47; Д. 991. Л. 26.
Гасырлар авазы – Эхо веков. 1996. № 1/2. С. 116–130. EDN: NPCSTC
НА РТ. Ф. 4034. Оп. 5. Д. 69. Л. 296.
НА РТ. Ф. 828. Оп. 1. Д. 158. Л. 218.
НА РТ. Ф. Р-828. Оп. 1. Д. 55. Л. 213, 225.
НА РУз. Ф. 34. Оп. 1. Д. 804. Л. 7–8.
НА РУз. Ф. И.19. Оп. 1. Д. 28921. Л. 21–22.
НА РУз. Ф. И.461. Оп. 1. Д. 1315. Л. 346.
НА РУз. Ф. И-1. Оп. 20. Д. 4280. Л. 13.

РГАСПИ. Ф. 122. Оп. 1. Д. 57. Л. 65, 139; Д. 292. Л. 5, 7–8.

РГАСПИ. Ф. 122. Оп. 1. Д. 69. Л. 22–24.

РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 1. Д. 863. Л. 2 об.

РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 60. Д. 863. Л. 3.

РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 61. Д. 122. Л. 119; Д. 188. Л. 145–146.

РГАСПИ. Ф. 583. Оп. 1. Д. 55, 47. Л. 216.

РГВА. Ф. 17. Оп. 1. Д. 86. Л. 37.

РГВА. Ф. 17. Оп. 1. Д. 132. Л. 194.

Улуғ Туркистон. 1917. 30 апрель, 31 май, 24 декабрь.

ЛИТЕРАТУРА

Авлоний А. Танланган асарлар. 1-жилд. Тошкент: «Маънавият», 1998.

Бобохонов А. Ўзбек матбааси тарихидан. Тошкент: Гафур Гулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1979.

Бобохонов А.Х. Асрдан ошган зиё масканлари. Тошкент: «O'zbekiston», 2011.

Жалолов А., Ўзганбоев Х. Ўзбек маърифатпарварлик адабиётининг тараққиётида вақтли матбуотнинг ўрни. Тошкент: «Фан», 1993.

Исхаков Р., Багаутдинова Х. Переписка директора Казанской учительской семинарии Н.И. Ильминского с обер-прокурором Св. Синода К.П. Побеносцевым по «мусульманскому вопросу» // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2014. №1/2. С.101–115.

Каримуллин А. Становление и развитие татарской советской книги (1917–1932). Казань: Татарское книжное издательство, 1989.

Каримуллин А. Татарская книга пореформенной России. Казань: Татарское книжное издательство, 1983.

Каримуллин А. Татарское государственное издательство и татарская книга России (1917–1932). Казань: Татарское книжное издательство, 1999.

Культурное строительство в Туркестанской АССР (сборник документов). Ташкент: «Узбекистан», 1973.

Мингнарлов А. Туркистондаги ижтимоий-сиёсий жараёнларнинг миллий матбуотда ёритилиши (1917–1918 йиллар). Тошкент: «Истиқлол нури», 2013.

Мустафаева Н. Рауф Музаффарзоданинг «Садои Туркистон» саҳифаларидаги маданият тараққиётга оид мақолалари // Миллий матбуотимизнинг икки дурдонаси. Тошкент: «Mumtoz so'z», 2015.

Пидаев Т. Матбуот – миллат чироғи. Тошкент. 1990.

Темиров Ф. Пўлат Солиев. Тошкент: «ABU MATBUOT-KONSALT», 2011.

Турдиев Ш. Среднеазиатские татары: роль и значение в культурной и политической жизни Туркестана первой четверти XX в. // Ислам в татарском мире: история и современность. Казань. 1997.

Туркистон матбуоти тарихи (1870–1917). Тошкент: «Академия», 2000.

Эрназаров Т. Расцвет народной печати в Узбекистане. Ташкент: «Узбекистан», 1968.

Эрназаров Т., Акбаров А. История печати Туркестана (1870–1925 гг.). Ташкент: «Ўқитувчи», 1976.

REFERENCES

Avloni A. (1998) *Selected works*. Vol. 1. Tashkent: Ma'naviyat Publ. (In Uzbek)

Bobokhanov A. (1979) *From the history of Uzbek printing*. Tashkent: Gafur Ghulam Publishing House of Literature and Art. (In Uzbek)

- Bobokhanov A.H. (2011) *Over a century old Ziya residences*. Tashkent: Uzbekistan Publ. (In Uzbek)
- Cultural construction in the Turkestan ASSR* (a collection of documents) (1973). Tashkent: Uzbekistan Publ. (In Russ.)
- Ernazarov T. (1968) *The flourishing of the folk press in Uzbekistan*. Tashkent: Uzbekistan Publ. (In Uzbek)
- Ernazarov T., Akbarov A. (1976) *History of the press of Turkestan (1870–1925)*. Tashkent: Ўқитувчи Publ. (In Uzbek)
- Formation and development of the Tatar Soviet book (1917–1932)*. (1989) Kazan: Tatar Book Publ. (In Russ.)
- Iskhakov R., Bagautdinova H. (2014) Correspondence of the director of the Kazan Teachers' Seminary N.I. Ilminsky with Chief Prosecutor of the Holy Synod K.P. Pobonostsev on the “Muslim issue”. *Gasyrlar avazy – Ekho vekov* [Echo of centuries]. No 1/2: 101–115. (In Russ.)
- Zhalolov A., Ozganboev H. (1993) *The place of time press in the development of Uzbek enlightenment literature*. Tashkent: Fan Publ. (In Uzbek)
- Karimullin A. (1989) *Formation and development of the Tatar Soviet book (1917–1932)*. Kazan: Tatar Book Publ. (In Russ.)
- Karimullin A. (1983) *The Tatar book of post-reform Russia*. Kazan: Tatar Book Publ. (In Russ.)
- Karimullin A. (1999) *Tatar State Publishing House and the Tatar book of Russia (1917–1932)*. Kazan: Tatar Book Publ. (In Russ.)
- Mingnarov A. (2013) *Coverage of socio-political processes in Turkestan in the national press (1917–1918)*. Tashkent: Light of Independence Publ. (In Uzbek)
- Mustafaeva N. (2015) Rauf Muzaffarzoda's articles on cultural development in the pages of “Sadoi Turkestan”. In: *Two masterpieces of our national press*. Tashkent: Classical Word Publ. (In Uzbek)
- Pidaev T. (1990) *The press is the light of the nation*. Tashkent. (In Uzbek)
- Temirov F. (2011) *Polat Soliev*. Tashkent: ABU MATBUOT-CONSALT Publ. (In Uzbek)
- Turdiyev Sh. (1997) Central Asian Tatars: the role and significance in the cultural and political life of Turkestan in the first quarter of the 20th century. In: *Islam in the Tatar world: history and modernity*. Kazan. (In Russ.)

Сведения об авторе: Расулов Абдулла Нуритдинович, доктор исторических наук, профессор, Наманганский государственный университет (716019, ул. Уйчи, 316, Наманган, Республика Узбекистан); <https://orcid.org/0009-0002-5496-7041>; e-mail: arn.59@mail.ru

About the author: Abdulla N. Rasulov, Doctor Sc. (History), Professor, Namangan State University (316 Uychi St., Namangan 716019, Republic of Uzbekistan); <https://orcid.org/0009-0002-5496-7041>; e-mail: arn.59@mail.ru

Поступила в редакцию / Received 23.12.2023

Доработана после рецензирования / Revised 19.06.2024

Принята к публикации / Accepted 12.08.2024

Оригинальная статья / Original paper
<https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.592-603>

EDN: JQKKBY

Религиозные институты урегулирования конфликтов в современном обществе: на примере Татарстана

И.А. Мухаметзарипов

Центр исламоведческих исследований

Академии наук Республики Татарстан

Казанский (Приволжский) федеральный университет

Казань, Российская Федерация

muhametzaripov@mail.ru

Резюме. Религиозные институты урегулирования конфликтов – это ценности, нормы, правила и способы разрешения противоречий, закрепленные в религиозной традиции и реализуемые в рамках религиозных объединений. Основными практиками выступают переговоры, медиация, арбитраж и судейство. В иудаизме верующие обращаются за помощью в раввинские суды, в христианстве – к руководителям приходов и в церковные учреждения. Исламская система знает примирение (*сульх*), арбитраж (*тахким*), судейство (*када*). Отличительными чертами религиозных методов являются их гибкость, меньшая формализованность и затратность. Хотя в условиях модернизации и секуляризации религия лишена доминирующего положения в сфере регулирования общественных отношений, по мере возрождения интереса к религии традиции вновь актуализируются, хоть и частично, с новым содержанием. Решения религиозных медиаторов, арбитров и судей не имеют юридической силы, силовое принуждение невозможно, поэтому на первое место выходят апелляция к вере, сознательности и общечеловеческим ценностям сторон, богословская аргументация, поиск взаимовыгодного выхода из ситуации. В Татарстане примером такой деятельности являются имамы и казыи Духовного управления мусульман, неформальные посредники из бизнес-сообщества, знатоки шариата. Не все мусульмане обращаются к указанным посредникам, ценностно-нормативные и институциональные предпочтения верующих в сфере брачно-семейных отношений, раздела наследства, выбора альтернативных способов урегулирования споров зависят от личных предпочтений, гендерных различий, обстоятельств ситуации. Тем не менее, возрождение традиций в данной сфере может послужить хорошим подспорьем в профилактике нарушений в социуме и налаживании коммуникации на уровне семьи, религиозных и иных сообществ.

Ключевые слова: религия, медиация, арбитраж, судейство, шариат, мусульмане, Татарстан.

Для цитирования: Мухаметзарипов И.А. Религиозные институты урегулирования конфликтов в современном обществе: на примере Татарстана. *Историческая этнология*. 2024. Т.9. №4. С. 592–603. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.592-603> EDN: JQKKBY

Religious institutions for conflict resolution in modern society: the case of Tatarstan

I.A. Mukhametzaripov

Center for Islamic Studies of the Tatarstan Academy of Sciences

Kazan (Volga region) Federal University

Kazan, Russian Federation

muhametzaripov@mail.ru

Abstract. Religious institutions for conflict resolution are values, norms, rules and methods of resolving contradictions, which are enshrined in the religious tradition and implemented within the framework of religious associations. The main practices include negotiation, mediation, arbitration, and judging. Believers in Judaism turn to rabbinical courts for help; in Christianity, people turn to parish leaders and church institutions. The Islamic system knows reconciliation (sulh), arbitration (tahkim), and judging (qada). Distinctive features of religious methods are their flexibility, a less degree of formalisation and cost. Although in the conditions of modernisation and secularisation religion is deprived of a dominant position in the sphere of regulating social relations, with the revival of interest in religion, traditions gain newfound relevance, albeit partially, with new content. The decisions of religious mediators, arbitrators and judges have no legal force, forceful coercion is impossible, so the appeal to the faith, consciousness and universal values of the parties, theological argumentation, and the search for a mutually beneficial way out of the situation come to the fore. In Tatarstan, examples of such activities include the work of the Muslim Religious Board imams and qadis, informal intermediaries from the business community, and experts in Sharia. Not all Muslims turn to the mentioned intermediaries; the value-normative and institutional preferences of believers in the field of marriage and family relations, division of inheritance, and the choice of alternative methods of resolving disputes depend on personal preferences, gender differences and the circumstances of the situation. Nevertheless, the revival of traditions in this area can serve as a good help in preventing violations in society and establishing communication at the family, religious and other communities level.

Keywords: religion, mediation, arbitration, judging, Sharia, Muslims, Tatarstan.

For citation: Mukhametzaripov I.A. (2024) Religious institutions for conflict resolution in modern society: the case of Tatarstan. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 9. No. 4: 592–603. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.592-603> (In Russ.)

Религия продолжает играть существенную роль в социуме, несмотря на процессы модернизации, секуляризации и урбанизации. Принципы светского государства, такие как свобода вероисповедания и автономия религиозных объединений, позволяют руководствоваться религиозными нормами в рамках законодательства, как в обрядовой сфере (поклонение, праздники, имянаречение, похороны, поминки), так и в области межличностных отношений: брак и семья, имущественные, финансовые вопросы. Регулятивная функция религии подверглась серьезной трансформации. Будучи ограниченными государством, религиозные нормы и институты утратили монопольный статус и интегрировались в качестве части социетального общества, став органичным дополнением нашей

повседневности, в которой общинность и обычаи уступили место светским учреждениям, индивидуальным правам и свободам.

Постсекулярность внесла свои коррективы: на постсоветском пространстве в 1990–2000-х гг. произошло оживление религиозной жизни, ранее носившей полулегальный и порицаемый характер. Вера, религиозные практики и объединения перестали восприниматься как пережитки прошлого, религиозные лидеры стали активно участвовать в политической и общественной деятельности. Вместе с верой возрос интерес к ценностно-нормативной составляющей религиозных учений, стали востребованы специалисты по шариату, *галахе*, каноническому праву, способные грамотно расторгнуть религиозный брак, разделить наследство согласно божественным предписаниям, организовать бизнес с учетом религиозных ограничений. Нормативный плюрализм как следствие модернизации и усложнения социальных связей, с одной стороны, включает в себя религиозную составляющую, с другой – изменяет модели поведения, когда индивиды свободны в выборе вариантов в зависимости от личных предпочтений, окружения и обстоятельств ситуации. Исследование процессов урегулирования конфликтов на основе вероисповедных ценностей и правил в такой ситуации приобретает особый интерес.

Конфликт представляет собой неотъемлемую часть социального взаимодействия. Любой социум несовершенен, в нем всегда присутствуют потенциальные или явные противоречия. Конфликтность, согласно К.Ю. Боулдингу, Л. Козеру и Г. Зиммелю, есть результат несовпадения личных и групповых целей, ценностей, желаний и чувств, в основе которых лежит борьба за статус, ресурсы и власть. Соперничающие стороны стремятся устранить противоречия в конструктивном (выработка взаимовыгодных условий) или деструктивном ключе (нанесение вреда и ликвидация оппонента), в чем проявляются негативный и позитивный аспекты конфликта (Boulding, 1988: 1–6; Coser, 1964: 8, 54; Simmel, 1971: 70–71). Р. Дарендорф считал лучшим способом разрешения конфликта такое урегулирование, при котором стороны учитывают позиции друг друга, соблюдают правила, а органы регулирования автономны, их решения обоснованы и обязательны (Darendorf, 1959: 223–228).

В теории конфликтов выделяют четыре практики урегулирования конфликтов: переговоры сторон (непосредственные и с участием посредников), медиация (переговоры, организуемые третьим лицом согласно определенному плану), арбитраж (выбор сторонами третейского судьи), судейство (обращение к профессиональному судье, решение которого опирается на принуждение). Первые три практики в контексте светского государства, закрепившего за собой исключительное право на судейство и наказание в виде системы правоохранительных органов, принято именовать системой «альтернативного разрешения споров» (АРС) (Baker, 2012: 157–202; Broyde, 2016: 793–822). Судейство, таким образом, не относится к АРС, но подобная классификация не учитывает судейство, осуществляемое религиозными объединениями. К примеру, внутренние религиозные дисциплинарные суды осуществляют принуждение в виде исклю-

чения индивида из организации за проступки, несовместимые с догматами и регламентами. Поэтому религиозное судейство, на наш взгляд, также следует относить к АРС.

Принципы, нормы и практики религиозных объединений в сфере разрешения межличностных, внутригрупповых и межгрупповых противоречий образуют религиозные институты урегулирования конфликтов. В религиозных традициях представлены все перечисленные выше практики, которые реализовывались в разных сочетаниях на протяжении истории. Их общечеловеческая сущность едина: недопустимость эскалации конфликта и проявлений насилия, мирное урегулирование и сохранение коллектива. Религиозные нормы и практики отличаются большей гибкостью, в сравнении формализованными государственными установлениями. Конечно, подробная регламентация действий религиозного медиатора или арбитра помогает сделать процесс более объективным, и религиозные объединения работают над этим, принимая положения и инструкции для религиозных посредников и духовенства. Однако более тесный межличностный контакт, понимание глубинных причин конфликта, большая доступность религиозных деятелей для неформального общения делает данный вид урегулирования конфликтов хорошим дополнением к досудебному разрешению противоречий и вносит вклад в профилактику нарушений. Религиозные медиаторы своими советами способны помочь достижению согласия между сторонами, арбитры – примирить на основе религиозных текстов и примеров праведников и святых, судьи – выступить посредниками благодаря своему опыту и авторитету, не сводя разбирательство к формальному суду.

Религиозные подходы к урегулированию конфликтов менее затратны с точки зрения материальных и временных потерь, дают возможность сохранить межличностные связи за счет добровольности, непубличности, авторитета посредников и священных текстов. Переговоры сторон могут продолжаться медиацией, в случае неудачи трансформироваться в арбитраж, при необходимости завершаться судейством. Процедуры в большинстве своем обратимы, к предыдущей стадии можно вернуться по согласию сторон. Исполнение решений добровольно, поскольку в светском государстве решения религиозных органов не имеют юридической силы. Принуждение со стороны единоверцев и применение к ним насилия противоречит свободе совести и уголовно наказуемо.

Религиозные практики урегулирования конфликтов не должны подменять собой институты светского государства. Коллективное право на свободу вероисповедания и принцип автономии религиозных объединений не должны нарушать права индивидов, членов религиозных групп, приводить к архаизации правового поля, анклавизации этнорелигиозных сообществ (Helfand, 2011: 1294; Wolfe, 2006: 427–430). Попытки формирования религиозной «параллельной юстиции» с целью внесудебных расправ с несогласными угрожают не только гражданам, обществу и государству, но и наносят урон авторитету религий в общественном сознании.

На данный момент религиозные суды, арбитражи и органы медиации в России не признаются третейскими судами и учреждениям альтернативного урегулирования конфликтов, поскольку не отвечают всем требованиям закона¹. Лишь Закон о свободе совести 1997 г. позволяет данным институтам функционировать легально в качестве внутренних органов религиозных объединений, реализующих внутренние религиозные установления². В остальном это неформальная деятельность вне правового поля. Некоторые отечественные авторы настаивают на допустимости законодательного оформления религиозных органов наподобие светского третейского суда (Сюкияйнен, 2014: 56–60). На наш взгляд, придание юридической силы решениям религиозных арбитражей требует тщательной проработки, поскольку очевидны конфликты между религиозным и современным пониманием прав и свобод: статус женщин и представителей других исповеданий, принципы равенства и состязательности при проведении процедур, независимость арбитра от руководства религиозной организации и т.д.

Отметим, что в последние годы отечественные политики все больше обращают внимание на регулятивный потенциал религии. Анализ положений Указа Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей»³ позволяет заключить следующее: 1) традиционные ценности представляют собой мировоззренческие нравственные ориентиры, переданные от предков и укрепляющие гражданское единство; 2) к традиционным ценностям отнесены жизнь, достоинство, права и свободы человека, гражданственность, ответственность за судьбу Отечества, высокие нравственные идеалы, крепкая семья, приоритет духовного над материальным, гуманизм, милосердие, справедливость, коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение, историческая память и преемственность поколений, единство народов; 3) задача традиционных ценностей в укреплении единства, сбережении народа и развитии человеческого потенциала; 4) особую роль в укреплении традиционных ценностей играют христианские (в первую очередь, православные), исламские, буддистские, иудейские и другие религиозные организации. Таким образом, государство также заинтересовано в активности религиозных организаций с целью профилактики конфликтов и укрепления единства общества.

¹ Федеральный закон от 24 июля 2002 г. № 102-ФЗ «О третейских судах в Российской Федерации», Федеральный закон от 27 июля 2010 г. № 193-ФЗ «Об альтернативной процедуре урегулирования споров с участием посредника (процедуре медиации)».

² Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ «О свободе совести и о религиозных объединениях».

³ Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей».

В иудаизме регулирование отношений возложено на раввинов. Раввинский суд (*бейт-дин*) – это коллегиальный орган еврейской общины, состоящий из наиболее мудрых, опытных и образованных членов сообщества, занимающийся как обрядовыми и сугубо религиозными вопросами (например, *кашрут*, *гиюр*), так и брачно-семейными, наследственными, имущественными и предпринимательскими делами. Несмотря на особое внимание вопросам арбитража и судейства в галахической литературе, наилучшим *даяном* (судьей) считается тот, кто добивается примирения сторон (*нишара*) до вынесения решения по религиозному закону. Христианские практики более разнообразны в плане внешнего оформления, что обусловлено организационными формами католицизма, православия и протестантизма: здесь можно обнаружить как узкоспециализированное церковное судейство, обеспечивающее внутриорганизационную дисциплину среди духовенства, преподавателей и иных работников религиозных организаций, так и практики переговоров и медиации на уровне приходов разных христианских конфессий. Внецерковные христианские ассоциации также занимаются предоставлением посреднических и консультационных услуг для широкого круга лиц. Покаяние, прощение, примирение и саморефлексия – основополагающие принципы Нового завета. Мусульманские практики аналогичны христианству и иудаизму: мусульмане должны добиваться примирения (*сульх*) друг с другом и с окружающими, в случае споров прибегать к арбитражу (*тахким*), исправлять нарушения при помощи судейства (*када*). Мусульманские объединения часто прибегают к указанным процедурам, как неофициально в рамках махаллей (общин) или частных договоренностей (например, между супругами или предпринимателями), так и в рамках официальных органов на уровне организаций в виде кадиятов или отделов медиации, разбирающих дела на основе норм шариата.

Исламская традиция предлагает широкий набор для решения конфликтных ситуаций и установления мирного сосуществования. Мусульмане издавна использовали практики *сульха*, *тахкима* и *кадията* по отдельности или в различном сочетании в зависимости от предмета и особенностей конфликта. Например, спор супругов или соседей регулировался посредством одной или нескольких практик, к которым нередко прибегали поэтапно (переговоры–медиация–арбитраж–судейство). Можно говорить о существовании в исламе органов урегулирования конфликтов низшего, среднего и высшего звена, что было обусловлено, с одной стороны, общей логикой развития уммы и государства. Сначала стороны ведут переговоры, привлекают третьих лиц в качестве посредников, затем избирают арбитра, в дальнейшем обращаются к шариатскому судье. В мусульманских регионах современной России такими органами могут выступать рядовые верующие, представители бизнеса и духовенства, формальные и неформальные религиозные лидеры, обладающие соответствующими знаниями и опытом.

Урегулирование конфликтов, согласно исламу, предусматривает: 1) следование предписаниям шариата; 2) полное изучение всех обстоятельств дела и за-

слушивание участников; 3) стремление к примирению оппонентов; 4) вынесение решения по справедливости; 5) веру в наказание от Аллаха; 6) обещание награды от Аллаха тем, кто справедлив и соблюдает шариат. Хотя мусульманское учение сформировало данные принципы много столетий назад, они оказались актуальны и востребованы в постсекулярную эпоху. Более того, можно говорить о своеобразном возвращении традиции: если в условиях средневековой уммы наблюдалась тенденция к дифференциации религиозных посредников и судей в зависимости от их полномочий, то теперь роли мусульманских медиаторов, арбитров и кадиев во многом сближаются, поскольку для урегулирования конфликтов между мусульманами оказались нужны люди с широкими компетенциями. Представитель духовенства или предприниматель с навыками арбитра-медиатора может содействовать в решении конфликта больше, чем узкоспециализированный теолог.

После распада СССР мусульманские практики урегулирования конфликтов на территории нашей страны вновь актуализировались. К сожалению, шариатские суды в СМИ стали ассоциироваться с радикальным исламом, попытками создания «халифата». Этот образ во многом сформировался по объективным причинам: в Чечне 1990-х, Сирии и Ираке 2010-х годов «шариатские суды» часто использовались для оправдания насилия в отношении несогласных. Однако шариатское правосудие не сводится лишь к применению калечащих наказаний и смертной казни за религиозные преступления, а относится к широкому спектру вопросов: развод между супругами, раздел наследства, земельный спор, компенсация нанесенного вреда, примирение враждующих сторон и т.д.

Поликультурная и поликонфессиональная среда Татарстана, сформировавшаяся в результате долгого соседства двух крупных этнорелигиозных групп (татар-мусульман и русских-православных), а также увеличения в советский период числа носителей нерелигиозного (светского) мировоззрения, привела к изменению восприятия ценностей и норм ислама. Сформировались новые традиции, отражающие отечественные модернизационные процессы XX в.: парный брак, эгалитарная семья, равноправие женщин. Гендерная принадлежность верующих, проживающих в социуме с конкурирующими нормативными порядками (светское законодательство, религиозные нормы, этнические обычаи, корпоративные правила), обуславливает те или иные предпочтения при выборе моделей поведения, при этом выбор конкретных норм определяется обстоятельствами ситуации, оценкой вероятных последствий, затрат и приобретений.

В 2020–2021 гг. нами были проведен опрос представителей трех групп жителей республики, преимущественно татар и русских: мусульмане, христиане, «нерелигиозные» граждане (атеисты, агностики; лица, не отнесшие себя к какому-либо вероисповеданию). Респондентам предлагалось ответить на следующие вопросы: 1) порядок заключения и расторжения брака; 2) вероисповедание супруга; 3) брачный дар; 4) отношение к многоженству; 5) распределение прав и обязанностей супругов в семье; 6) раздел наследства между родственниками; 7) выбор между светскими и религиозными институтами урегулирования

конфликтов в ситуации невозврата денежного долга; 8) предмет обращений к религиозным деятелям в конфликтных ситуациях; 9) осведомленность о подобных обращениях со стороны родственников и знакомых (ПМА, 2021)⁴.

Опрос показал, что соблюдение религиозных норм в современном поликультурном социуме зависит от ряда факторов: 1) особенности религиозной нормативной системы (степень охвата социальных сфер, количество и характер предписаний); 2) гендерная принадлежность (большинство женщин стремится к изменению роли и равенству, тогда как часть мужчин желает сохранить привилегии, не соблюдая религиозные обязательства); 3) социально-правовые условия (распространенные в обществе практики брачно-партнерских отношений; отсутствие общественного и государственного принуждения к соблюдению религиозных норм); 4) обстоятельства ситуации (стремление исправить «несправедливость» либо получить выгоду посредством сочетания светских законов с религиозными предписаниями). Например, в вопросе о распределении долей при разделе наследства после умерших родителей согласно патриархальной традиции (брат получает большую долю, чем сестра), светскому праву (доли распределяются поровну между братом и сестрой) или принципу справедливости (большую долю получает тот, кто заботился о родителях) женщины и мужчины демонстрировали оперирование религиозными и светскими нормами в зависимости от предполагаемых приобретений. Многие верующие женщины стремились исправить неравенство, возникающее в пользу мужчин при следовании религиозным нормам, аргументируя свою позицию затратами на достижение одобряемых обществом целей (забота о родителях), тогда как значительная часть мужчин предпочитала получить большую долю только в силу религиозных предписаний. В особенности указанные различия проявились в мусульманской среде, тогда как среди христиан ответы примерно соответствовали ответам нерелигиозной группы (меньшинство выбрало принцип справедливости, большинство – формальное равенство).

По второму блоку вопросов, касавшихся обращения к религиозным институтам урегулирования конфликтов, были получены следующие результаты: 1) мусульмане чаще христиан прибегают к указанным институтам для рассмотрения дел о браке, семейных взаимоотношениях, разделе наследственных долей, ведении бизнеса; 2) в мусульманской среде наряду с духовенством важную роль играют специалисты по шариату и авторитетные единоверцы, что не характерно для христиан, в большинстве ограничивающихся обращением к священнослужителям. Востребованность исследуемых институтов среди мусуль-

⁴ Количество респондентов: 319 чел., 151 муж. (47%), 168 жен. (53%). Возраст: 18–24 лет (52%), 25–44 лет (39%), 45 лет и старше (9%). Населенные пункты: Казань, Набережные Челны, Нижнекамск, Альметьевск, Чистополь и др. Этническая принадлежность: русские (45%), татары (35%), иные национальности (6%); смешанная этническая идентичность (2%), не указавшие национальность (12%). Религиозная принадлежность: ислам (105 чел., 51 муж., 54 жен., 33%), христианство (105 чел., 50 муж., 55 жен., 33%), «нерелигиозные» респонденты (109 чел., 50 муж., 59 жен., 34%).

ман значительно выше, чем у христиан, ответы которых во многом сближались с ответами нерелигиозных респондентов. Следует отметить, что в Татарстане мусульмане прибегают к помощи знатоков шариата гораздо реже, чем, например, в республиках Северного Кавказа. Различия объясняются более свободным отношением к традиционным нормам в мусульманском сообществе Татарстана, допускающем различные варианты. Находясь в поликультурной и многоконфессиональной урбанизированной среде с преобладанием эгалитарных установок, нуклеарных семей и слабого контроля со стороны окружающих (старшего поколения, родственников), верующим проще индивидуализировать свою модель поведения под свои запросы, что в итоге формирует более гибкую систему межличностных и внутригрупповых отношений. В таких условиях имамы, казыи и другие специалисты по шариату выполняют скорее роль консультантов и примирителей, стремящихся переубедить стороны в личных беседах, нежели лидеров джамаатов, опирающихся на общественное порицание.

В Татарстане регуляторами спорных ситуаций могут быть как опытные мусульмане с глубокими познаниями в шариате и фикхе, так и представители духовенства: имамы и казыи (кадии). Совет казыев ДУМ РТ выступает коллегиальным органом по особо сложным делам. Большую часть обращений составляют брачно-семейные дела, в основном связанные с разводом (*талак*). Вне системы муфтията, например, в предпринимательской сфере, действуют медиаторы и арбитры, имеющие знания в сфере ислама и соответствующий опыт. К примеру, члены Совета по исламскому праву Российского центра исламской экономики и финансов, эксперты по исламской экономике казанской коммерческой организации «Финансовый дом «Амаль»», эксперты по фикху консалтинговой компании «Золотой сундук» (Набережные Челны). В сфере бизнеса нужно разбираться не только в религии, но и в светском праве, особенностях ведения документации, заключения соглашений, быть знакомым с судебной практикой.

Приведем несколько примеров мусульманской медиации, арбитража и судейства, опубликованных в СМИ и интернет-источниках Татарстана в последнее время. В 2018–2019 годах между мусульманкой-психологом Х. Шайдуллиной и консервативной частью мусульманского сообщества республики произошли разногласия по поводу межпоколенных взаимоотношений в мусульманских семьях, и один из мусульманских блогеров опубликовал статью о том, что Х. Шайдуллина подает пример плохого отношения женщин к свекровям, тем самым разрушая татарские семьи. Психолог же считала свои высказывания соответствующими положениям ислама. Один из имамов ДУМ РТ предложил свои услуги в качестве посредника между сторонами. Процедура примирения была проведена в кафе с участием блогера, психолога, ее мужа и представителя духовенства⁵.

⁵ Телеграм-канал мусульманского психолога Хавы Шайдуллиной «Дневник Хавы». Сообщение от 28 августа 2022 г., 17:24. URL: https://t.me/khava_shaidullina (дата обращения: 4.04.2023).

В январе 2023 г. казый Казани Б.Р. Мубараков был обвинен в нарушении норм шариата мужем мусульманки, подавшей казыю заявление на талак. Со слов мужа, казый вступил в сговор с его женой, отнесся к мужчине предвзято и разрешил супруге развестись без его согласия. Более того, мужчина опубликовал пост в интернете, скандал перешел в публичную плоскость. ДУМ РТ и Совет казыев были вынуждены реагировать, попросив казыя заново рассмотреть дело. Оказалось, что муж многократно не являлся к казыю, несмотря на обращения своей жены и религиозного деятеля, уклонялся от материального обеспечения супруги и общих детей. Муж под давлением доказательств и аргументации казыя признал правомерность талака⁶. Как видим, в данной ситуации традиционный институт, который многими воспринимается как продукт патриархального общества, встал на защиту прав женщины, который было важно получить религиозный развод. В таких вопросах светские учреждения помочь не могут.

Еще один пример связан со сферой бизнеса. Двое казанских мусульман-предпринимателей (татарин и турок) открыли халяльное кафе, однако не оформили документы о долях в бизнесе, ограничившись устными договоренностями. Все имущество формально было зарегистрировано на турка, но второй партнер вносил собственные денежные средства на развитие кафе. Позднее между предпринимателями произошел конфликт, «неформальный» партнер попросил выделить ему положенную долю. Стороны не смогли разойтись полюбовно, поэтому в 2019 г. пригласили в качестве арбитров двух известных в республике экспертов по шариату Б.Ф. Мулюкова и Р.Б. Бикбаева. Арбитры рекомендовали разделить доли, исходя из реальных вложений бизнесменов. Однако стороны вновь не смогли договориться, совет экспертов добровольно исполнен не был⁷. Подводным камнем оказался неформальный характер религиозного арбитража, отсутствие у решения юридической силы. Стороны в таких случаях прибегают к светским механизмам, обращаясь в судебные и правоохранительные органы, однако при отсутствии документального подтверждения получить желаемое часто невозможно. Из-за этого муфтият республики советует мусульманам надлежащим образом оформлять договоры и не верить на слово единоверцам, даже клятвенным заверениям.

Как видим, регулятивная функция религии в постсекулярном обществе выражается не только в индивидуальном поведении верующих и деятельности религиозных организаций, но также и в институтах урегулирования конфликтов. Если для верующих важны религиозные ценности и нормы, то для них также актуально решение спорных ситуаций с участием религиозных деятелей

⁶ Отец 6 детей пожаловался, что казый Казани «незаконно» развел его с женой. 30 января 2023. URL: <https://islamnews.ru/2023/1/30/otets-6-detey-iz-kazani-obvinil-kazyuya-v-nezakonnom-gazvode> (дата обращения: 4.04.2023).

⁷ Ваганова В. «Бизнес есть бизнес»: как инвесторы из Казани и Турции делят кафе Tawooks. 17 марта 2021. URL: <https://www.business-gazeta.ru/article/502540> (дата обращения: 4.04.2023).

и знатоков вероучения. При этом следует учитывать ограниченность религиозных практик в условиях светского государства, поскольку юридической силы решения религиозных посредников не имеют. Тем не менее, на фоне актуализации дискурса о традиционных ценностях, опыт религиозных сообществ может быть полезным дополнением к системе досудебного регулирования конфликтов. В Татарстане стоит отметить сохранившиеся у татар-мусульман традиции *сульха*, *тахжима* и *кадията*, в лице как официальных представителей муфтията республики, так и представителей уммы, знающих шариат. Конечно, на ценностно-нормативные и институциональные предпочтения современных мусульман оказывают влияние, в первую очередь, социальное окружение, гендерные различия и обстоятельства ситуации, и к религиозному урегулированию стремятся не все, но частью верующих перечисленные практики оказываются востребованными. Полагаем, что вероисповедные институты урегулирования межличностных и внутригрупповых конфликтов могут помочь в профилактике эскалации конфликтов, для чего со стороны религиозных организаций потребуется усиление социального служения, активизация работы с семьями, общинами, локальными коллективами.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ИСТОЧНИКИ

ПМА, 2021 – Полевые материалы автора в виде результатов анкетирования жителей Республики Татарстан, проведенного Центром исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан в ноябре 2020 г. – декабре 2021 г. (интервьюеры И.А. Мухаметзарипов, И.Р. Гафиятуллина).

ЛИТЕРАТУРА

Сюкияйнен Л.Р. Шариатские суды: современная практика и перспективы в России // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2014. № 4. С. 45–62.

Baker A.M. A Higher Authority: Judicial Review of Religious Arbitration // Vermont Law Review. 2012. Vol. 37. P. 157–202.

Boulding K.E. Conflict and Defense. A General Theory. Lanham: University Press of America, 1988.

Broyde M.J. Multicultural ADR and Family Law: A Brief Introduction to the Complexities of Religious Arbitration // Cardozo Journal of Conflict Resolution. 2016. Vol. 17. P. 793–822.

Coser L. The Functions of Social Conflict. New York: The Free Press, 1964.

Darendorf R. Class and Class Conflict in Industrial Society. Stanford: Stanford University Press, 1959.

Helfand M.A. Religious Arbitration and the New Multiculturalism: Negotiating Conflicting Legal Orders // New York University Law Review. 2011. Vol. 86, No. 5. P. 1231–1305.

Simmel G. On Individuality and Social Forms / ed. D.N. Levine. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

Wolfe C.L. Faith-Based Arbitration: Friend or Foe? An Evaluation of Religious Arbitration Systems and Their Interaction with Secular Courts // *Fordham Law Review*. 2006. Vol. 75, No. 1. P. 427–469.

REFERENCES

Baker A.M. (2012) A higher authority: Judicial review of religious arbitration. *Vermont Law Review*. Vol. 37: 157–202.

Boulding K.E. (1988) *Conflict and defense. A general theory*. Lanham: University Press of America.

Broyde M.J. (2016) Multicultural ADR and family law: A brief introduction to the complexities of religious arbitration. *Cardozo Journal of Conflict Resolution*. Vol. 17: 793–822.

Coser L. (1964) *The functions of social conflict*. New York: The Free Press.

Darendorf R. (1959) *Class and class conflict in industrial society*. Stanford: Stanford University Press.

Helfand M.A. (2011) Religious arbitration and the new multiculturalism: Negotiating conflicting legal orders. *New York University Law Review*. Vol. 86. No. 5: 1231–1305.

Simmel G. (1971) *On individuality and social forms*. Ed. D.N. Levine. Chicago: The University of Chicago Press.

Syukiyaynen L.R. (2014) Sharia courts: contemporary practices and perspectives in Russia. *Pravo. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki* [Law. Journal of the Higher School of Economics]. No. 4: 45–62. (In Russ.)

Wolfe C.L. (2006) Faith-based arbitration: Friend or foe? An evaluation of religious arbitration systems and their interaction with secular courts. *Fordham Law Review*. Vol. 75. No. 1: 427–469.

Сведения об авторе: Мухаметзарипов Ильшат Амирович, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник, Центр исламоведческих исследований Академии наук Республики Татарстан (420111, ул. Лево-Булачная, 36а, Казань, Российская Федерация); старший научный сотрудник Научно-экспертной лаборатории экспертиз социогуманитарного профиля, Казанский (Приволжский) федеральный университет (420008, ул. Кремлевская, 18, Казань, Российская Федерация); <https://orcid.org/0000-0003-2708-5369>; e-mail: muhametzaripov@mail.ru

About the author: Ilshat A. Mukhametzaripov, Cand. Sc. (History), Leading Research Fellow, Center for Islamic Studies of the Tatarstan Academy of Sciences (36a Levo-Bulachnaya St., Kazan 420111, Russian Federation); Senior Research Fellow at the Scientific Expert Laboratory for Socio-Humanitarian Expertise, Kazan (Volga region) Federal University (18 Kremlevskaya St., Kazan 420008, Russian Federation); <https://orcid.org/0000-0003-2708-5369>; e-mail: muhametzaripov@mail.ru

Поступила в редакцию / Received 26.04.2024

Доработана после рецензирования / Revised 24.06.2024

Принята к публикации / Accepted 9.08.2024

ИСЛАМ И РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ В УСЛОВИЯХ ТРАНСФОРМАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО И КОММУНИКАТИВНОГО ПРОСТРАНСТВ: НОВЫЕ ВРЕМЕНА – НОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Оригинальная статья / Original paper
<https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.604-619>

EDN: LKPPIX

Виртуальный ислам: основные этапы становления, формы проявления и трансформация традиционных укладов мусульман

З.Р. Хабибуллина

*Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева
Уфимского федерального исследовательского центра
Российской Академии наук
Уфа, Российская Федерация
zilyahabibi@mail.ru*

Резюме. В современном мире происходят значительные изменения в интерпретации, восприятия и практиках ислама под воздействием различных социокультурных факторов и под влиянием новых технологий. Одним из ключевых аспектов этого изменения является процесс виртуализации ислама, который связан с растущим влиянием цифровых технологий и интернета на распространение религиозной информации и общение верующих. В статье рассматривается феномен виртуализации ислама в контексте исследования проблем взаимодействия религии и интернета.

Виртуализация ислама представляет собой процесс, при котором цифровые технологии используются для распространения религиозной информации, образования и коммуникации между верующими. Социальные сети, онлайн-платформы и мобильные приложения играют все более значимую роль в формировании религиозной практики и восприятия ислама. Феномен онлайн-религии на постсоветском пространстве до сих пор остаётся не раскрытым в полном объеме. Российские ученые определяют киберрелигию как «религиозную новацию», а некоторые включают её в перечень «квазирелигий». Они рассматривают ее не как реальность, а как нечто аморфное, прикладное, в то время как религиозные течения успешно осваивают цифровую среду и используют ее в своих целях. Тем временем теряется контроль над этими процессами. Киберпространство трансформирует ислам, как в идеологическом, так и в дискурсивном плане. Это вместе с анонимностью и доступностью информации приводит к увеличению числа разных ответвлений религии, которые зарождаются и обсуждаются в интернете. Исследователи пытаются разобраться с тем, какие именно трансформации происходят с исламскими медиа, религиозной идентичностью мусульман и их авторитетами, исламским дискурсом в социальных сетях, с онлайн-обрядами.

Ключевые слова: ислам, мусульмане, религия, виртуальность, интернет, цифровые технологии, сеть, киберпространство.

Для цитирования: Хабибуллина З.Р. Виртуальный ислам: основные этапы становления, формы проявления и трансформация традиционных укладов мусульман. *Историческая этнология*. 2024. Т.9. №4. С. 604–619. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.604-619> EDN: LKPPIX

Virtual Islam: main stages of formation, forms of manifestation and transformation of Muslims' traditional ways

Z.R. Khabibullina

R.G. Kuzeev Institute of Ethnological Research

Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences

Ufa, Russian Federation

zilyahabibi@mail.ru

Abstract. In the modern world, significant changes in the interpretation, perception and practices of Islam occur not only under the influence of various socio-cultural factors, but are also affected by new technologies. One of the key aspects of this change is the virtualisation process of Islam, which is associated with the growing influence of digital technologies and the Internet on spreading religious information and communication of believers. This article examines the phenomenon of the virtualisation of Islam in the context of studying the problems of the interaction between religion and the Internet.

The virtualisation of Islam is a process in which digital technologies are used for disseminating religious information, as well as for education and communication among believers. Social networks, online platforms and mobile applications play an increasingly significant role in shaping the religious practices and perception of Islam. The phenomenon of online religion in the post-Soviet space still has not been fully uncovered. Russian scholars define cyber-religion as a “religious innovation”, and some include it in the list of “quasi-religions”, and still consider it not as reality, but rather as something amorphous, applied, while religious movements are successfully exploring the digital environment and using it for their purposes. In the meantime, control over these processes is being lost. Cyberspace transforms Islam in terms of both ideology and discourse. Along with anonymity and accessibility of information, that leads to an increase in the number of different branches of religion which originate and are discussed on the Internet. Researchers are trying to understand exactly what kind of transformations are happening to Islamic media, the religious identity of Muslims and their opinion leaders, as well as to online rituals and the Islamic discourse on social networks.

Keywords: Islam, Muslims, religion, virtuality, Internet, digital technologies, network, cyberspace.

For citation: Khabibullina Z.R. (2024) Virtual Islam: main stages of formation, forms of manifestation and transformation of Muslims' traditional ways. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 9. No. 4: 604–619. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.604-619> (In Russ.)

Современные технологические инновации значительно трансформировали жизнь людей и их отношения с религией. В условиях глобализации и развития цифровых коммуникаций ислам подвергся виртуализации с момента появления интернета. Мусульмане стали наращивать свое присутствие в киберпрост-

ранстве, социальных сетях, реализуя себя через электронные ресурсы и успешно используя средства технологического прогресса в исповедовании ислама.

Под виртуальным исламом следует понимать новую цифровую реальность, в которой фактически живут мусульмане, взаимодействуя с новыми технологиями и используя их в реализации вероучения, распространении ислама, поддержания его имиджа. Виртуальный ислам или киберислам – это фактически ислам, существующий в виртуальном пространстве.

«Виртуализация» – термин, позаимствованный из инженерного тезауруса, в общих чертах означающий помещение некоторого процесса в автономную цифровую среду (в виртуальную реальность) для его автоматизации и завершения без участия человека (Бакуменко, Лугинина, 2022). «Кибермир становится едва ли не большей реальностью, чем сама реальность» (Головнев, 2020: 6). Он обладает сверхдинамизмом, имеет тенденцию к распространению во все сферы общественной жизни и проникновению в сокровенный мир человеческих личностей. Понятие «кибер», с античных времен означавшее «руление/управление», сегодня стало обозначением феномена, преобразующего человека и мир (Головнев, 2020: 6).

С понятием виртуальной реальности часто синонимично употребляется категория дополненной реальности, подразумевающая технологию участия человека в смоделированных виртуальных средах и процессах. Это означает дополнение реальности виртуальными процессами для преодоления пространственных или временных ограничений человека. Включение в социальные практики технологий дополненной реальности также относится к виртуализации социальной жизни в плане расширения влияния технологий на общество.

Еще одно понятие – цифровизация религии, феномен, наиболее широко подверженный осмыслению специалистами-философами, религиоведами, культурологами. Цифровизацию религии приравнивают к «обнулению», которое квалифицируется как новый модерн, постепенно сменяющий ранее существовавшие и определявшие глобальное развитие мира доктрины – модернизацию, секуляризацию, демократизацию, права человека, мультикультурализм. «Обнуление» или цифровизация объединяются в единый процесс переноса «в цифровую среду функций и видов деятельности, ранее непосредственно выполнявшихся людьми и организациями» (Смирнов, 2019: 139). Данные трансформации приводят к возникновению новых форм, практик, способов коммуникации, созданию новых продуктов и услуг в диапазоне от дополнительной до виртуальной реальности, применяющийся людьми в реальном времени.

Со стремительным развитием религии в интернете предметом исследований становится цифровая религия, разделяемая на восприятие и применение интернета традиционными религиями и новыми религиозными движениями (Белоруссова, 2021; Забияко и др., 2012). Новые религиозные течения с энтузиазмом приняли появление онлайн-пространства, в отличие от традиционных сообществ, которые отнеслись к интернету неоднозначно. Виртуальность стала нести для них угрозу потери монополии на религиозное знание. Проблема ав-

торитетов и трансформация религиозного знания при взаимодействии религии и киберпространства рассматривается с помощью философских и психологических подходов (Иванов, 2018; Таратута, 2007), с позиций которых также утверждается, что религиозная сфера, освобождаясь от власти прежних авторитетов и догм, становится объектом активного конструирования со стороны общностей, испытывающих потребность в новом духовном опыте, выходящем за рамки прежних институциональных норм.

Интернет рассматривается как медийный канал, который влияет на верования и религиозные практики. Наиболее часто встречаемая религиозная практика в сети – паломничество – согласно результатам исследования З.Ю. Павличенко (Павличенко, 2018). Она рассматривает феномен онлайн-паломничества во всемирной паутине, основываясь на социологическом подходе изучения религии.

Большинство ученых вслед за американским ученым Гари Бантом (Bunt, 2000), основоположником исследований ислама в интернете, признают существование особого киберисламского пространства, которое имеет потенциал, способный изменить понимание ислама будущими поколениями мусульман. В перспективе не исключается появление нового киберглобализированного ислама без географических, национальных, государственных, языковых и прочих границ (Муртазин, 2020: 127).

Обращается внимание на то, что в развитии форм религиозной деятельности в сети на первый план выходит не исполнение обрядов (*ибадат*), а исламский призыв (*дават*) и религиозное образование (*талиим*), нацеленных на формирование определенного мировоззрения, способного изменить подходы и отношение широких слоев человечества к оценке мирового порядка. Именно это побуждает участников киберисламского пространства не ограничивать наполнение своих сайтов одними лишь религиозными проблемами и вопросами, догматическими и обрядовыми дискуссиями, но обращаться к вопросам политики, культуры, науки и образования через призму ислама (Муртазин, 2020: 128).

Информационно-коммуникационные технологии привели не только к виртуализации ислама, но и к возникновению такого феномена, как виртуальная умма, когда мусульмане всего мира активно используют в быту и религиозной жизни новые технологии, начиная от навигаторов, поисковых систем, и заканчивая мессенджерами, социальными сетями. Ее определяют как непостоянное сообщество индивидов в интернет-пространстве, идентифицирующих себя мусульманами, связывая возникновение с глобализацией и цифровизацией религии, изменившие способы распространения знаний об исламе и в целом умму (Игнатович, 2020: 75).

Во время социологических исследований установлена сущностная взаимосвязь между понятием «уммы» и современной технологией – краудсорсингом (Смолина, 2015: 74). Краудсорсинг как инструмент посредничества и объединения людей повторяет основной принцип мусульманской общины, потому может стать позитивной технологией в вопросах пропаганды целей ислама и

имеет положительные перспективы использования, как в формате локальных проектов, так и в масштабе коллективной идентичности. Согласно данной концепции, виртуальная площадка подобно религиозной общине собирает воедино инициативных членов общества для реализации проектов исламской направленности.

Существует полярная точка зрения, подчеркивающая социальные риски отчуждения кибермусульман в интернете, когда виртуальное сетевое общение приводит к потере социальных связей, разрушению традиционной религиозной общности (Дорошин, 2014). Интернет рассматривается как нетрадиционная религиозная социализация, способная оказывать обратное влияние на сложившуюся традицию поддержания религиозной идентичности, например, в виртуальных сообществах нехарактерное для исламских культур гендерное равенство.

В социальных сетях и блогах исламский контент в настоящее время распространяется на регулярной основе и создается человеком. В определенной степени они являются частью виртуальной уммы и позволяют наблюдать ее проявления во всем ее богатом разнообразии. Их роль высока в распространении ислама и исламской культуры, в формировании мнений и представлений мусульман. В социальных сетях каждый участник имеет определенную цель, взгляд, суждение, которые могут совпадать с аналогичными у других участников либо являться предметом ожесточенных споров. Виртуальное пространство предоставляет возможность более открыто, чем в офлайн, выражать мнения (иногда анонимные) по различным спорным вопросам (Белоруссова, Головнёв, 2019: 36).

Глобальная сеть открывает новые возможности для презентации множества локальных идентичностей на фоне размывания «традиционной» монополии на исламское знание. Многие группы и течения в исламе, например женщины в исламе, их адаптация к интернету, несомненно, претендуют на самостоятельный анализ (Khabibullina, 2020).

Есть еще один термин, возникший в процессе осмысления ислама в интернете – это «новый ислам», под которым подразумеваются новые подходы в исламе к вопросам самоидентификации, политического лидерства и гендера (Додхудоева, 2021: 103). Происходит расширение традиционного понятия уммы под влиянием цифровизации общества и формирующегося «важнейшего тренда социокультурной и религиозной традиции – индивидуализации» (Додхудоева, 2021: 103). Это приводит к тому, что религиозная идентичность начинает формироваться, в том числе и в киберпространстве. Расширение медийности ислама приводит к получению доступа к публичной сфере ранее малозаметных социальных групп, сообществ. Свободный доступ к информационным технологиям стимулирует формирование новых идентичностей.

Интернет предоставил большие возможности для укрепления исламской идентичности, распространения исламского призыва и популяризации исламского образа жизни. Цифровизация ислама способствует появлению новых

цифровых услуг, продуктов, цифровых религиозных феноменов, которые значительно обогащает знания об исламе, способствует формированию глобальной виртуальной уммы, идентификации и самореализации мусульман в сфере онлайн.

Виртуальные новации органично встраиваются в религиозный контекст и становятся частью «цифровой религиозной идентичности» мусульман. Постоянное пополнение ассортимента цифровой религиозной атрибутики (четки, молитвенные коврики) говорит о значительной роли электронных технологий не только в процессе модернизации исламской культуры, но и сохранения ее традиций (Городилова, 2018).

Наиболее популярные интерфейсы исламской религии достаточно подробно описаны Т.С. Городиловой: в 2009 г. для мусульман появилась поисковая система «I'm Halal», всемирная социальная сеть для мусульман «World-muslim», виртуальная многопользовательская игровая сеть, базирующаяся на фундаментальных принципах ислама «Muxlim Pal», мобильное приложение для мусульманских знакомств «Mydiaspora», мусульманский форум для изучения арабского языка, религиозных текстов, обсуждения анимационных сериалов по мотивам коранических сюжетов или одежду мусульманских кукол «Атфаль», онлайн-пазлы для изучения архитектурного облика мечетей, «электронные медресе» – обучающие программы об исламе на дому. Оцифровка исламской деятельности подтверждает готовность и способность ислама встроиться в глобализационные процессы, сохранить свою идентичность (Городилова, 2018).

Следовать религиозным практикам ислама помогают электронные четки, Коран в комплекте с электронной ручкой, которая «прочитает» выбранные суры и аяты на правильном арабском произношении и облегчает изучение священного текста, молитвенный хай-тек ковер, снабженный сенсорами, подсветкой и экраном, с отображением текста Корана, ведением отсчета коленопреклонений, компасом и другими функциями. С помощью цифровых технологий могут быть реализованы столпы ислама. Появилось мобильное приложение для пожертвований в Рамадан, которое выпустил российский мусульманский фонд «Закят» для закята (обязательное пожертвование). С помощью данного сервиса мусульмане смогут делать ежедневные пожертвования нуждающимся и следить за отчетами благотворительных организаций (Городилова, 2018). Популярность приобрели мобильные приложения для совершения обрядов хаджа «Аль-Хадж аль-Мабрур» («Одобренный хадж»), «Манасикана» («Наши обряды»), «Путеводитель по Хадж-Умре», «Пилигрим», «Мекка 3D». Университет Умм Аль-Кура в Мекке (Саудовская Аравия) разработал мобильное приложение, которое помогает паломникам совершать необходимое количество кругов вокруг Каабы во время ритуала «Таваф». На протяжении всего паломничества человека сопровождает мобильное приложение «Duas». Благотворительный проект Исламского банка развития позволяет мусульманам принести «виртуальную жертву». За 410 риалов (около 80 евро) на официальном сайте проекта

можно купить «виртуального барана или овцу» и таким образом совершить ритуал жертвоприношения (Хабибуллина, 2019).

Исследователи часто обращаются к вопросу использования виртуального пространства мусульманами, его адаптации к шариатским нормам. Интернет позволяет не только исламским ученым и проповедникам, но и простым мусульманам участвовать в процессе установления границ дозволенного и запретного. Влияние социальных сетей, возможность каждому выражать свое собственное мнение на просторах интернета позволили заговорить о таком явлении, как «открытие врат» иджтихада (Рагозина, 2021: 84). Баланс сил, распределение «властных ресурсов» в исламском сообществе меняется под влиянием цифровизации.

В научной литературе стал использоваться термин «интернет-улемы» (Рагозина, 2021: 84). К ним относятся исламские деятели, ведущие активную виртуальную деятельность – записывающие на аудио и видео лекции и проповеди и загруженные на видеохостинг YouTube. Усилила данные тенденции кризисная ситуация, вызванная пандемией COVID-19. Условия всеобщего локдауна, режим карантина в разных странах привели к тому, что религиозные сообщества оказались фактически в изоляции от мест своих приходов, большую часть своей деятельности они были вынуждены адаптировать к виртуальному пространству (Рагозина, 2021: 84). Угрозы пандемии COVID-19 способствовали цифровизации отдельных исламских ритуалов. Перемещение ислама в онлайн пространство вызвало у части мусульманского сообщества тревогу из-за вторжения мирского в сферу сакрального. И как следствие, среди мусульман зафиксирован новый виртуальный феномен – Ислам 3.0, где «мусульмане уже не просто используют каким-то образом интернет (Ислам 2.0), но сама онлайн-сфера оказывает существенное трансформирующее воздействие на исламские практики и на восприятие ислама немусульманами». Более того, новое поколение гугл-шейхов и википедийных муфтиев превращает интернет в боксерский ринг, где основное оружие – кибертаджвид (троллинг) (Рагозина, 2020: 418).

Сторонники концепции традиционного/нетрадиционного ислама утверждают, что интернет стал стартовой площадкой для превращения в глобализированную идеологию, способную проникнуть в любую точку планеты (Муртазин, 2020: 126). В отсутствии института церкви в исламе любой мусульманин может стать и религиозным наставником, и учителем, и проповедником. Именно эта особенность внутрирелигиозной организации ислама позволяет многим молодым мусульманам, зачастую не имеющим соответствующего образования, выступать в качестве религиозных проповедников и распространителей нетрадиционных для того или иного региона течений ислама.

Исламские электронные медиа охватывают широкую аудиторию, тем самым стирая политические границы и создавая виртуальные сообщества, своего рода виртуальную умму. Под влиянием роста использования цифровых технологий происходит изменение границ между общественной и частной, онлайн и офлайн сферами жизни обществ. В интернете преломляется реальное положение

ние вещей и создаются особые режимы видимости: значимость тех или иных событий, личностей и процессов в мире офлайн подкрепляется, а порой и создаётся/осознаётся, присутствием в мире онлайн. Виртуальное пространство используется мусульманами, в том числе для формирования и улучшения имиджа ислама в связи с широким распространением информации об экстремальных и террористических проявлениях отдельных представителей этой религии, для расширения круга последователей разных групп и течений.

Приобщение мусульман к интернету с середины 1990-х гг. сопровождалось созданием разнонаправленных исламских средств массовой информации, проявляющих высокую активность на социокультурном, образовательном и даже политическом поле. Распространение интернета в целом и особенно рост популярности социальных сетей с середины 2000-х гг. оказали значительное влияние на трансформацию исламского представительства в виртуальном пространстве. Различные группы населения в мусульманском сообществе получили возможность не только заявить о своем существовании, но и дать интерпретацию религиозных вопросов.

Появление религиозного сегмента интернета признается закономерным этапом развития информационных технологий, виртуализации человеческой деятельности, которая постепенно приводит к изменению традиционных форм религиозной активности. Включение религиозных конфессий в сферу интернета оказалось растянутым во времени, верующая часть общества прошла длительный этап критического осмысления киберреальности. Религиозный дискурс о необходимости использования интернета и его предназначении для верующего все еще актуален, существуют противники и сторонники использования цифровых технологий и коммуникаций.

В начале 2000-х гг. интернет становится основным направлением информационной деятельности религиозных организаций. Религиозные организации используют интернет более активно, чем другие медийные каналы и является единственной площадкой межрелигиозного диалога на уровне рядовых верующих. В реальной жизни представители разных религий и конфессий достаточно редко встречаются для обсуждений широкого круга вопросов. В интернете они вступают в диалог в рамках одного информационного пространства. Религиозного интернета как целостного явления не существует. Православные, мусульманские, иудейские, протестантские и прочие религиозные сайты составляют отдельные тематические сектора, каждый из которых в силу специфики данной религии и понимания информационной деятельности ее лидерами имеет ряд существенных отличий. Эти сектора не интегрированы между собой и в перспективе нет тенденций к возможной интеграции (Лученко, 2009).

В связи с этим К.В. Лученко предлагает ранжированную классификацию религиозных ресурсов интернета: 1) ресурсы традиционных религиозных организаций, 2) полирелигиозные ресурсы, 3) парарелигиозные ресурсы, посвященные духовным поискам вне институциональных религий. Группа традиционных религиозных организаций делится на следующие подгруппы: христиан-

ские, исламские, буддийские, иудейские сайты. Группу парарелигиозных ресурсов делится на сайты сект, ресурсы по оккультизму и сайты, посвященные эзотерическим практикам и новым религиозным движениям (НРД) (Лученко, 2009).

Интернет одно из немногих публичных пространств, где религиозные организации могут донести свою точку зрения до светской аудитории, используя печатные и интернет-медиа для ретрансляции собственной версии религии и модели религиозной идентичности.

Мусульмане стали приобщаться к интернету примерно с середины 1990-х гг. Их деятельность в киберпространстве начиналась с создания исламских медиа – электронных средств массовой информации для мусульман, а в некоторых случаях не для мусульман, продемонстрировавших высокую активность верующих на социокультурном, образовательном и даже политическом уровнях в онлайн реальности.

Эволюция интернета, особенно после роста популярности социальных сетей с середины 2000-х гг. оказала значительное влияние на трансформацию исламского представительства в интернете.

Следующим этапом стала популярность смартфонов, дополнивших физическую подвижность, и способствовавших еще большему стиранию границ между исламскими сообществами, утрате значимости расстояния и местоположения.

На сегодняшний день можно говорить о возникновении нового феномена – «компьютерного пласта» мусульманской культуры. Создатели программ и круг пользователей, который охватывает ныне сотни миллионов людей, видят в применении новых компьютерных технологий к традиционным областям религиозного знания и культурной традиции способ их адаптации к условиям переживаемой миром информационной революции. В этой связи огромное развитие получает исламский интернет, который рассматривают как продолжение с помощью новых технических средств многовековой проповеди, начатой пророком в 622 г. (Резван, 2011: 14).

Понятие «исламский интернет» или «исламнет», сформировавшийся «интернет в интернете» по мнению исследователей самодостаточен и удовлетворяет многие потребности верующего в ислам человека (Решетняк, 2009).

«Исламский интернет» это область распространения исламской тематики в интернете, интернет-источники информации об исламе. Следует отметить, что сайты радикальных военизированных исламских формирований, по сравнению с сайтами разрешенных организаций, часто являются объектом более глубокого анализа (Ефимова, 2011).

Многие авторы отмечают, что религиозные конфессии, и в частности ислам, в интернете претерпевают изменения. Трансформации происходят, как в идеологическом плане, так и дискурсивном, что вместе с анонимностью и доступностью информации приводит к увеличению числа направлений и ответвле-

ний традиционных религий, которые зарождаются и обсуждаются по большей степени в интернете (Ефимова, 2011).

Бенджамин Али Эбрахим, специалист по исследованиям цифровых средств массовой информации в исламских общинах Центральной Азии и Ближнего Востока, средства массовой информации, созданные мусульманами, предназначенные для других мусульман, и производящие материалы о конкретно религиозных понятиях, такие как этика, практика ритуалов, и роль ислама в политике определяет как «исламские медиа» (Эбрахим, 2017). Согласно его исследованиям, интернет – одна из главных информационных и демонстрационных площадок мусульман, постоянно обновляемая.

Исследуя популярные среди мусульман Узбекистана исламские сайты, М.З. Абдуллаева приходит к выводу, что информационные ресурсы один из факторов влияния на формирование и развитие религиозного процесса в киберпространстве (Абдуллаева, 2019: 54). Мусульманские исследователи рассматривают интернет-ресурсы с точки зрения полезности/неполезности для мусульманина, дают рекомендации, как и где искать качественную и достоверную информацию об исламе в интернете. Среди технических и содержательных проблем развития исламского интернета в 2000-х гг. отмечается использование непривлекательного языка и стиля передачи информации (Сибгатуллин, 2010).

Другое немаловажное направление исследований исламские медиа – применение интернета в деятельности религиозных организаций и исламских групп, реализации своих информационных и коммуникационных потребностей. Одна из главных задач исламских объединений в «уничтожении дезинформации об исламе», связанной с распространением так называемого «ваххабизма», не лучшим образом повлиявшим на репутацию ислама как религии в целом (Костылев, 2005: 244). Негативный образ мусульман, имеющий место в постсоветских СМИ, свидетельствует о существовании исламофобии. Это приводит к использованию мусульманами интернета в качестве платформы для борьбы с информационной дискриминацией. В то же время некоторые СМИ (в том числе и интернет-ресурсы) подогревают ощущение растущей опасности ислама у немусульман (Кузина, 2017: 155–156).

Образ мусульманина в российском обществе формируется под воздействием акций религиозных экстремистов, конфликтов с участием мусульман, радикальных заявлений мусульманских политиков и духовных лиц. В интернет-СМИ (как телевизионных каналах, так и издательских домах) выявлен устойчивый тематический комплекс, касающийся ислама: семантическая связка «мусульманин – ислам» и терроризм. Однако пользователей Сети интересует жизнь и деятельность первых лиц религиозных групп или государств/городов (исповедующих 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 Фе-

дерации) культуры ислама в духовной и культурной жизни России (Кузина, 2017: 155–156).

В среде российских исследователей преобладает тема по выявлению рисков виртуального пространства в распространении радикализма и экстремизма в религиозной среде. В отличие от других форм массмедийной связи, структура интернета наиболее способствует распространению экстремистской риторики (Дивеева, Васильева, 2021). Как следствие, ислам и политика в интернете весьма популярная тема. Считается, что приверженность большинства мусульманских сайтов к «обновленческому подходу приводит к вульгаризации и упрощению ислама» и свидетельствует о слабости мусульманской интеллигенции. Исследователи отмечают невысокую киберактивность официальных исламских структур. Несмотря на то, что они заняли свою нишу в мусульманском интернете, все еще находятся на «догоняющих» позициях и уступают в конкуренции неофициальным течениям ислама (Муртазин, 2020: 127; Сибгатуллин, 2010).

В эпоху цифровых технологий можно выделить два тесно взаимосвязанных аспекта ислама, представляющих собой трансформацию традиционных укладов мусульман. Во-первых, как технологические революции (как прошлые, так и современные) повлияли на характеристики личности (включая пол), способы взаимодействия с обществом и политические последствия смещения границ между общественной и частной сферами. Во-вторых, он касается создания и преобразования религиозной власти и производства религиозного знания, а также сопутствующих вопросов легитимности, власти и дисциплины в меняющихся обстоятельствах.

Молодые люди в мусульманских сообществах, как и везде в мире, нацелены на все большее развитие себя как индивидуальности. Новые цифровые формы самовыражения также влекут за собой притязание на пространство для индивидуальности. Различные формы маргинальности, тайной жизни и личных переживаний среди мусульман принимают более публичную форму. При этом ставится под сомнение господствующие формы власти, будь то родительская, общинная, религиозная или политическая. Ценности в исламской культуре обычно опираются на общинные или родственные формы идентичности с меньшим вниманием индивидуализированности по сравнению с Западом.

Некоторые исследователи замечают «тихую революцию», происходящую на индивидуальном уровне, утверждающую индивидуальность и право на самоопределение (Korf, 2005). В настоящее время требуются исследования новых форм цифровых рассказов о себе и новых форм визуализации поиска так называемой самости. Каковы политические последствия новых форм самопонимания и самовыражения мусульман в виртуальном пространстве?

Вопросы индивидуализма тесно связаны с вопросами легитимности, власти и дисциплины. Мусульмане придерживаются различных, иногда противоречивых взглядов на то, в какой степени знание и авторитет принадлежат одной фигуре, мужской «профессиональной» группе или распределяются в обществе,

как знание должно передаваться и контролироваться, а также в каких литературных формах оно используется.

Широко распространенное предположение о том, что в доцифровую эпоху исламские рассуждения были коллективным делом признанных ученых. Технологические инновации бросили вызов религиозному авторитету, который обычно не оспаривался. Цифровизация беспрецедентно активизировала процесс возникновения новых авторитетов и производство знаний, но также породили новые выражения индивидуальности, что привело к появлению новых интеллектуалов, феминизации, соперничества, «демократизации» производства знаний, появлению новых аудиторий и дискурсивных сообществ, перемещению, субъективации и фрагментации власти. Цифровизация также побудила «устоявшихся» религиозных авторитетов задуматься об этих вновь возникающих проблемах и о том, как эффективно с ними справляться.

Таким образом, цифровизация ислама является закономерным процессом развития религии на современном этапе. Исследования ислама в киберпространстве сопровождаются выводом о его трансформации. Трансформации происходят, как в идеологическом плане, так и дискурсивном, что вместе с анонимностью и доступностью информации приводит к увеличению числа направлений и ответвлений религий, которые зарождаются и обсуждаются по большей степени в интернете. Каковы эти трансформации пытаются выяснить исследователи на примере изучения исламских медиа, религиозной идентичности, цифровых авторитетов, исламского дискурса в социальных сетях, онлайн-обрядов. Исследования в этой области зачастую опираются на качественный подход, который позволяет более глубоко анализировать поведение мусульман в интернете.

Виртуальный ислам включает в себя исследования власти мусульманских организаций, религиозных обрядов и культурных традиций в онлайн-среде. Значительный фокус изучения исламского киберпространства направлен на разделение традиционного/нетрадиционного ислама в онлайн-среде и влияние интернета на развитие экстремизма и радикализма. В целом, проблема виртуального ислама является интегральной частью глобальной исследовательской работы по изучению взаимодействия религии и технологической инновации и ждет своих исследователей.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ЛИТЕРАТУРА

- Абдуллаева М.З.* Анализ самых посещаемых исламских сайтов Узбекистана // Россия и мусульманский мир. 2019. № 4. С. 49–54.
- Бакуменко Г.В., Лугинина А.Г.* Виртуализация социокультурного фронта «Tertius Romaе» // Журнал Фронтирных Исследований. 2022. Т. 7. № 1 (25). С. 267–268. <https://doi.org/10.46539/jfs.v7i1.379>
- Белоруссова С.Ю.* Религия в виртуальном пространстве // Этнография. 2021. № 4 (14). С. 94–118. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-4\(14\)-94-118](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-4(14)-94-118)
- Белоруссова С.Ю., Головнёв А.В.* Виртуальная этничность – новация на фоне традиции? (Введение в тему) // Сибирские исторические исследования. 2019. № 2. С. 36–40. <https://doi.org/10.17223/2312461X/24/2>
- Головнев А.В.* Киберскорость // Этнография/Ethnografia. 2020. № 3 (9). С. 6–32. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3\(9\)-6-32](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3(9)-6-32)
- Городилова Т.С.* Исламская культура в цифровом измерении // Современный мусульманский мир: электрон. журн. 2018. № 1. URL: <https://islamjournal.ru/2018/id22/> (дата обращения: 04.03.2024).
- Дивеева К.А., Васильева О.В.* Факторы радикализации представителей мусульманского сообщества России в социальных сетях // Государственное и муниципальное управление. Ученые записки. 2021. № 2. С. 250–254. <https://doi.org/10.22394/2079-1690-2021-1-2-250-254>
- Додхудоева Л.Н.* Секуляризм и ислам: к истории взаимодействия // Исламоведение. 2021. Т. 12. № 2. С. 91–112. <https://doi.org/10.21779/2077-8155-2021-12-2-91-112>
- Дорошин И.А.* Социальные риски отчуждения мусульманской интеллигенции в России // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. 2014. № 35. С. 63–67.
- Ефимова Т.* Ислам и Интернет: введение в проблематику исследований // НИУ-ВШЭ, СПб., 2011. URL: <https://linis.hse.ru/data/2013/06/10/1283701540/efimova,%20Islam%20i%20Internet%20vvedenie%20v%20problematicu%20issledovaniy.pdf> (дата обращения: 12.03.2024).
- Забяко А.П., Воронкова Е.А., Лапин А.В., Пратына Д.А. и др.* Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / под ред. А.П. Забяко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала Религиоведение, 2012.
- Иванов А.В.* Цифровая религия // Известия Саратовского университета. Новая серия: Психология. Философия. Педагогика. 2018. № 4. С. 137–146.
- Игнатович А.* Виртуальная умма: определение понятия, его содержание и объем // Thesaurus збірник наукових прац. Магілёў, 2020. Вып. 7. С. 75–82.
- Костылев П.Н.* Интернет как религиоведческий источник // Аспекты: сб. ст. по филос. проблемам истории и современности: Вып. III. М.: Современные тетради, 2005. С. 240–250.
- Кузина Н.В.* 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) // Российский ислам в трансформационных процессах современности: новые вызовы и тенденции развития в XXI в.: сборник научных статей / отв. ред. З.Р. Хабибуллина. Уфа: Диалог, 2017. С. 155–167.
- Лученко К.В.* Интернет в информационно-коммуникационной деятельности религиозных организаций России: автореферат дис... канд. филол. наук / Моск. гос. ун-т им. М.В. Ломоносова. М., 2009.
- Муртазин М.Ф.* Исламский Интернет на постсоветском пространстве // Россия и новые государства Евразии. 2020. № 3. С. 126–138. <https://doi.org/10.20542/2073-4786-2020-3-126-138>
- Павличенко З.Ю.* Паломничество и другие ритуалы в киберпространстве // Сравнительное религиоведение. 2018. № 1. С. 52–57. <https://doi.org/10.22250/2072-8662.2018.1.52-57>

Рагозина С. Благочестие, авторитет и «народный иджтихад» в онлайн-среде российских мусульман в период пандемии // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2021. Т. 39. № 1. С. 76–100. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-76-100>

Рагозина С. Все еще ориентализм: как Запад видит ислам в интернете? Рец. на: Bunt, G.R. (2018). Hashtag Islam. How CyberIslamic Environments are Transforming Religious Authority. Chapel Hill: University of North Carolina Press // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 2. С. 414–422. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-414-422>

Резван М. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011.

Решетняк А.М. Ислам в русскоязычном Интернете: специфика и статистика // Материалы Всероссийской научно-практической интернет-конференции с международным участием. Томск: Изд-во ТГУ, 2009. С. 206–208.

Сибгатуллин А. Исламский Интернет. М.; Н. Новгород: Медина, 2010.

Смирнов М.Ю. Цифровизация как «обнуление» религий // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. 2019. № 3. С. 137–146.

Смолина Е.Г. «Умма» и «краудсорсинг»: связь понятий в рамках интернет-пространства // Исламоведение. 2015. № 4. С. 63–77.

Таратута Е.Е. Философия виртуальной реальности. СПб., 2007.

Хабибуллина З.Р. Практики использования цифровых технологий в мусульманском обществе (на примере хаджа) // Человек и культура. 2019. № 6. С. 54–58. <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2019.6.31773>

Эбрахим А. Фетва по интернету: исламские медиа в Таджикистане // CaaNetwork, 27 ноября 2017 г. URL: <https://www.caa-network.org/archives/10859> (дата обращения: 15.02.2024).

Bunt G. Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber-Islamic Environments. Cardiff: University of Wales Press. 2000.

Khabibullina Z. The Image of a Muslim woman in the Russian Mass Media: Trying to Overcome Stereotypes in Islamic Media Space. 2020. No. 28: 183–199.

Kort A. Dar al-Cyber Islam: Women, domestic violence, and the Islamic reformation on the World Wide Web // Journal of Muslim Minority Affairs. 2005. Vol. 25. No. 3: 363–383. <https://doi.org/10.1080/13602000500408393>

REFERENCES

Abdullaeva M.Z. (2019) Analysis of the most visited Islamic sites in Uzbekistan. *Rossiya i musul'manskiy mir* [Russia and the Muslim world]. No. 4: 49–54. (In Russ.).

Bakumenko G.V., Luginina A.G. (2022) Virtualisation of the sociocultural frontier “Tertius Romae”. *Zhurnal Frontirnykh Issledovaniy* [Journal of frontier research]. Vol. 7. No. 1 (25): 267–268. <https://doi.org/10.46539/jfs.v7i1.379> (In Russ.)

Belorussova S.Yu. (2021) Religion in virtual space. *Etnografiya* [Ethnography]. No. 4 (14): 94–118. [https://doi.org/10.1031250/2618-8600-2021-4\(14\)-94-118](https://doi.org/10.1031250/2618-8600-2021-4(14)-94-118) (In Russ.)

Belorussova S.Yu., Golovnyov A.V. (2019) Virtual ethnicity – an innovation against the background of tradition? (Introduction to the topic). *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* [Siberian historical studies]. No. 2: 36–40. <https://doi.org/10.17223/2312461X/24/2> (In Russ.)

Bunt G. (2000) Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber-Islamic Environments. Cardiff: University of Wales Press.

Diveeva K.A., Vasilyeva O.V. (2021) Factors of radicalisation of representatives of the Muslim community of Russia in social networks. *Gosudarstvennoe i municipal'noe upravlenie. Uchenye zapiski* [State and municipal management. Scientific notes]. No. 2: 250–254. <https://doi.org/10.22394/2079-1690-2021-1-2-250-254> (In Russ.)

Dodkhudoeva L.N. (2021) Secularism and Islam: on the history of interaction. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. Vol. 12. No. 2: 91–112. <https://doi.org/10.21779/2077-8155-2021-12-2-91-112> (In Russ.)

Doroshin I.A. (2014) Social risks of alienation of the Muslim intelligentsia in Russia. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Kul'turologiya* [Bulletin of the Chelyabinsk State University. Philosophy. Sociology. Cultural studies]. No. 35: 63–67. (In Russ.)

Ebrakhim A. (2017) Fatwa on the Internet: Islamic media in Tajikistan. *CaaNetwork*, November 27. URL: <https://www.caa-network.org/archives/10859> (accessed: 15.02.2024). (In Russ.)

Efimova T. (2011) Islam and the Internet: an introduction to research issues. Higher School of Economics, St. Petersburg. URL: <https://linis.hse.ru/data/2013/06/10/1283701540/efimova,%20Islam%20i%20Internet%20vvedenie%20v%20problematiku%20issledovaniy.pdf> (accessed: 12.03.2024). (In Russ.)

Golovnev A.V. (2020) Cyberspeed. *Etnografiya* [Ethnography]. No. 3 (9): 6–32. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3\(9\)-6-32](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2020-3(9)-6-32) (In Russ.)

Gorodilova T.S. (2018) Islamic culture in the digital dimension. *Sovremennyy musul'manskiy mir: elektronnyy zhurnal* [Modern Muslim world: electronic magazine]. No. 1. URL: <https://islamjournal.ru/2018/id22/> (accessed: 04.03.2024) (In Russ.)

Ignatovich A. (2020) Virtual ummah: definition of the concept, its content and volume. In: *Thesaurus collection of scientific works*. Magileu. Issue. 7: 75–82. (In Russ.)

Ivanov A.V. (2018) Digital religion. *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya: Psihologiya. Filosofiya. Pedagogika* [Izvestiya of Saratov University. New series: Psychology. Philosophy. Pedagogy]. No. 4: 137–146. (In Russ.)

Khabibullina Z.R. (2019) Practices of using digital technologies in the Muslim community (using the example of Hajj). *Chelovek i kul'tura* [Man and Culture]. No. 6: 54–58. <https://doi.org/10.25136/2409-8744.2019.6.31773/> (In Russ.)

Khabibullina Z. (2020) The Image of a Muslim woman in the Russian Mass Media: Trying to Overcome Stereotypes in Islamic Media Space. No. 28: 183–199.

Kort A. (2005) Dar al-Cyber Islam: Women, domestic violence, and the Islamic reformation on the World Wide Web. *Journal of Muslim Minority Affairs*. Vol. 25. No. 3: 363–383. <https://doi.org/10.1080/13602000500408393>

Kostylev P.N. (2005) Internet as a source of religious studies. In: *Aspects: a collection of articles in philosophy problems of history and modernity*. Vol. 3. Moscow: Modern Notebooks: 240–250. (In Russ.)

Kuzina N.V. (2017) Semantics and context of the lexemes “Islam” and “Muslim” in the modern Russian official information space and in the current public consciousness (analysis of federal media, news aggregators, requests from Internet users). In: Z.R. Habibullina (eds.) *Russian Islam in the transformation processes of our time: new challenges and development trends in the 21st century: a collection of scientific papers*. Ufa: Dialog Publ.: 155–167. (In Russ.)

Luchenko K.V. (2009) *Internet in the information and communication activities of religious organizations in Russia*. Abstract of Diss. Cand. Philol. Sciences. Moscow. (In Russ.)

Murtazin M.F. (2020) Islamic Internet in the post-Soviet space. *Rossiya i novye gosudarstva Evrazii* [Russia and the new states of Eurasia]. No. 3: 126–138. <https://doi.org/10.20542/2073-4786-2020-3-126-138> (In Russ.)

Pavlichenko Z.Yu. (2018) Pilgrimage and other rituals in cyberspace. *Sravnitel'noe religiovedenie* [Comparative religious studies]. No. 1: 52–57. <https://doi.org/10.22250/2072-8662.2018.1.52-57> (In Russ.)

Ragozina S. (2020) Still orientalism: How does the West see Islam on the Internet? Review on: Bunt, G.R. (2018). *Hashtag Islam. How CyberIslamic Environments are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v*

Rossii i za rubezhom [State, religion, church in Russia and abroad]. Vol. 38. No. 2: 414–422. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-414-422> (In Russ.)

Ragozina S. (2021) Piety, authority and “people’s ijtiḥad” in the online environment of Russian Muslims during the pandemic. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, religion, church in Russia and abroad]. Vol. 39. No. 1: 76–100. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-76-100> (In Russ.)

Reshetnyak A.M. (2009) Islam on the Russian-language Internet: specifics and statistics. In: *Materials of the All-Russian scientific and practical Internet conference with international participation*. Tomsk: TSU Publishing House: 206–208. (In Russ.)

Rezvan M. (2011) *The Koran in the system of Muslim magical practices*. St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russ.)

Sibgatullin A. (2010) *Islamic Internet*. Moscow; N. Novgorod: Medina Publ. (In Russ.)

Smirnov M.Yu. (2019) Digitalisation as the “nullification” of religions. *Vestnik LGU im. A.S. Pushkina* [Bulletin of Leningrad State University named after. A.S. Pushkin]. No. 3: 137–146. (In Russ.)

Smolina E.G. (2015) “Ummah” and “crowdsourcing”: connection of concepts within the Internet space. *Islamovedenie* [Islamic Studies]. No. 4: 63–77. (In Russ.)

Taratuta E.E. (2007) *Philosophy of virtual reality*. St. Petersburg.

Zabiyako A.P., Voronkova E.A., Lapin A.V., Pratyina D.A. and others (2012) A.P. Zabiyako (eds) *Cyberreligion: science as a factor of religious transformations*. Blagoveshchensk: Amur State University, library of the Religious Studies journal. (In Russ.)

Благодарность. Статья выполнена в рамках НИР ИЭИ УФИЦ РАН «Традиционные религии и новые религиозные движения на Южном Урале и в Приуралье: вопросы функционирования, государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений» № АААА-А21-121012290084-6

Acknowledgment. The article was prepared as part of the research and development work of the IES UFRC RAS “Traditional religions and new religious movements in the South Urals and the Urals: issues of functioning, state-confessional and interfaith relations” No. АААА-А21-121012290084-6

Сведения об авторе: Хабибуллина Зиля Рашитовна, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела религиоведения, Институт этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук (450077, ул. К. Маркса, 6, Уфа, Российская Федерация); <https://orcid.org/0000-0001-9519-0529>; e-mail: zilyahabibi@mail.ru

About the author: Zilya R. Khabibullina, Cand. Sc. (History), Senior Research Fellow of the Department of Religious Studies, R.G. Kuzeev Institute of Ethnological Research of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences (6 Karl Marks St., Ufa 450077, Russian Federation); <https://orcid.org/0000-0001-9519-0529>; e-mail: zilyahabibi@mail.ru

Поступила в редакцию / Received 14.03.2024

Доработана после рецензирования / Revised 21.06.2024

Принята к публикации / Accepted 9.08.2024

Оригинальная статья / Original paper
<https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.620-637>

EDN: NMGOHK

Цифровизация религиозной сферы, доверие духовным лидерам и отношение к религиозным организациям на фоне постпандемии: взгляд молодежи

Г.Я. Гузельбаева

Казанский (Приволжский) федеральный университет

Казанский государственный медицинский университет

Казань, Российская Федерация

Guzel.Guzelbaeva@kpfu.ru

Резюме. Кризисное время пандемии вызвало серьезные изменения, затронувшие религиозные институты. Одним из заметных сдвигов в религиозной жизни последних нескольких лет стала цифровизация и медиатизация. Молодые люди по-своему реагируют на новые явления и процессы в религиозной сфере, высказывая различные оценки и ожидания. Данная статья, основанная на данных социологического опроса и ряда фокус-групп, посвящена анализу отношения молодежи к роли религиозных организаций в ситуации пандемии и после нее, уровня доверия религиозным организациям и ее представителям, ожидания от духовных лиц, отношения к процессам цифровизации и медиатизации религиозной жизни. Религиозные организации вызывают разнообразные оценки, от положительных (в основном среди верующих молодых людей) до неодобрительных (среди неверующих). Молодежь, особенно атеисты, критически относится к открытому взаимодействию религиозных структур с политическими институтами и к вмешательству церкви в разные стороны жизни светского общества. Отчасти молодежь транслирует привычную критику религии, популярную в наше время. Часть негативных оценок связана с недостатком информации, например, о реальной активности религиозных структур и отдельных духовных лиц в деле помощи людям, оказавшимся в уязвимой позиции во время пандемии коронавируса. Почти незамеченными оказались многочисленные примеры социального служения представителей конфессий, выраженные в виде духовной, психологической и материальной поддержки нуждающимся. Популярность тех пастырей, кто использует в своей работе виртуальное пространство, свидетельствует о живой потребности молодежи получать информацию о религии. При этом молодые люди доверяют именно неформальному общению, лишенному поучающего тона.

Ключевые слова: пандемия, постпандемия, цифровая религия, цифровизация религии, медиатизация религии, ислам, молодежь, социальное служение.

Для цитирования: Гузельбаева Г.Я. Цифровизация религиозной сферы, доверие духовным лидерам и отношение к религиозным организациям на фоне постпандемии: взгляд молодежи. *Историческая этнология*. 2024. Т.9. №4. С. 620–637. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.620-637> EDN: NMGOHK

**Digitalisation of the religious domain, trust in spiritual leaders
and attitude towards religious organizations
in the post-pandemic context: a youth perspective**

G.Ya. Guzelbaeva

Kazan (Volga region) Federal University

Kazan State Medical University

Kazan, Russian Federation

Guzel.Guzelbaeva@kpfu.ru

Abstract. The crisis period of the pandemic caused serious changes that affected religious institutions. One of the notable shifts in religious life over the past few years has been digitalisation and mediatisation. Young people react to new phenomena and processes in the religious domain in their own way, express different assessments and expectations. The article analyses the attitude of young people towards the role of religious organizations in the situation of the pandemic and after it, the level of trust in religious organizations and their representatives, expectations from the clergy, attitude to the processes of digitalisation and mediatisation of religious life. The paper is based on the data of a sociological survey and a number of focus groups. Religious organizations elicit a variety of assessments, from positive (mainly among young believers) to disapproving (among non-believers). Young people, particularly atheists, are critical of the open interaction of religious structures with political institutions and the interference of the church into various aspects of secular society. In part, the youth express the usual criticism of religion, which is popular nowadays. Some of the negative assessments are related to the lack of information, for example, about the real activity of religious structures and individual clergy in helping people who found themselves in a vulnerable position during the coronavirus pandemic. Numerous examples of social service in the form of spiritual, psychological and social support of those in need from various parishes went almost unnoticed. The popularity of those pastors who use virtual space in their work testifies to young people's poignant need of to receive information about religion. At the same time, the youth trust informal communication, which is devoid of the traditional instructive tone.

Keywords: pandemic, post-pandemic, digital religion, digitalisation of religion, mediatisation of religion, Islam, youth, social service.

For citation: Guzelbaeva G.Ya. (2024) Digitalisation of the religious domain, trust in spiritual leaders and attitude towards religious organizations in the post-pandemic context: a youth perspective. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 9. No. 4: 620–637. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.620-637> (In Russ.)

Жизнь религиозных общин и религия в целом стремительно меняются в последние годы под воздействием событий и обстоятельств различного рода, от цифровизации многих сфер жизни до последствий пандемии. Критический период распространения COVID-19 вызвал у определенной части населения в разных странах потребность обратиться к вере и религии, ища поддержку у Бога и религиозных структур (Религии в современной России, 2021). Под влиянием цифровизации стали набирать популярность такие новые явления как он-

лайн проповеди и богослужения, общение духовных лиц с прихожанами с помощью передовых технологий.

Люди различных поколений, социальных слоев, регионов и конфессий по-разному справляются с последствиями пандемии. Религиозные организации вынуждены переосмыслить взаимодействие с прихожанами, равно как и свою роль в целом в условиях цифровой реальности. Молодежь справляется с этими новыми условиями по-своему. Согласно международным исследованиям, миллениалы (люди, родившиеся в 1981–1996 гг.) и зуммеры (чье рождение приходится на 1997–2012 гг.) считаются социологами самыми нерелигиозными из всех поколений (Руткевич, 2023). По сравнению с более старшими возрастными группами, они демонстрируют снижение или даже утрату значимости религии, участия в религиозных практиках, а также стремительное уменьшение их конфессиональной аффилиации. При этом отход молодежи от конфессиональной традиции сопровождается ростом постсовременной религиозности и духовности. Это обращает внимание на сложность и неоднозначность новых проявлений религиозной и нерелигиозной идентичности (Руткевич, 2023).

В течение нескольких лет с момента начала распространения COVID-19, внимание исследователей направлено на роль конфессиональных организаций в поддержке населения в адаптации к новым условиям, а также на процесс цифровизации религиозной жизни и изменения роли религии в ситуации перехода части обрядов в интернет-пространство (Мchedлова, Казаринова, 2021; Мchedлова, Кофанова, Шевченко, 2021; Черничкин, 2021; Чеснова, 2022). Ряд работ посвящен взаимодействию религиозных институтов и населения, нуждающегося в различных видах поддержки, в том числе духовной (Идиатуллоев, Мясникова, Анисимова, 2022; Религии в современной России, 2021). Авторами анализируется поведение различных групп населения во время и после пандемической ситуации, а также выявляется влияние религиозного фактора на социальную активность молодежи (Гуревич, 2022; Яцевич и др., 2023). Особое внимание уделено тому, как социальные сети и медиа меняют границы между священным и мирским; цифровые технологии предоставляют верующим возможности вступать в различные религиозные онлайн-сообщества и менее строго идентифицировать себя с конкретными общинами (Байрактар, Челенк, 2024; Дмитриева, 2023; Зимова, Фомин, 2022).

Цифровизация религии и медиатизация – процесс, посредством которого религиозные организации приобретают черты СМИ, – рассматриваются современными исследователями как неотъемлемая часть адаптации религии к условиям (пост)секулярного общества. Цифровой сдвиг религии происходит в направлении рационализации и индивидуализации (Possamai, 2018: 131). Наблюдается трансформация способов репрезентации религии и толкований религиозных значений и нарративов в масс-медиа. Религиозная коммуникация оказывается в зависимости от СМИ, прежде всего от цифровых медиа (Островская, 2020; Богатова, Голованов, 2023; Богданова, 2020; Лункин, 2020; Campbell, 2016; Cheong, 2017).

Основное внимание данной статьи уделено уровню доверия молодых людей религиозным организациям и духовным лидерам, информированности о деятельности конфессий в ситуации пандемии коронавируса, отношению к онлайн-религиозности и процессам цифровизации религии.

С целью выяснения поставленных вопросов был проведен опрос молодежи трех крупных городов – Москвы, Казани и Саратова. Москва представляет крупнейший город России с наибольшим разнообразием в этническом и конфессиональном составе. Казань является примером города-миллионника с многочисленными мусульманскими и православными общинами. Саратов – крупный региональный городом с преимущественно русским населением (около 91,5%). Анкетный опрос состоялся в январе 2021 г. в ситуации пандемии, среди студентов Москвы и Казани; выборка составила 456 человек (ошибка репрезентативности составляет 5%); опрос сопровождался двумя фокус-группами с учащимися вузов – по одной в каждом городе. Затем, в октябре 2023 г. данные опроса были дополнены пятью фокус-группами по той же тематике среди молодых людей со средним и средним специальным образованием и различным родом занятий в Казани и Саратове. Возраст опрошенных в обеих частях общего проекта – массового опроса и фокус-групп – представлен в диапазоне от 17 до 24 лет.

*Отношение молодых людей к религии,
вере и религиозным организациям*

По данным нашего опроса, отношение студентов к вере в Бога и конфессии практически отражает общую картину религиозности россиян. Более трети молодых людей называют себя верующими людьми (37%), остальные разделились на осознанных атеистов (24%) и тех, кто не может сформулировать четкого отношения к Богу, колеблясь между верой в абстрактные высшие силы и игнорированием этой темы (39%). Большинство молодых людей (71%) не ходят в храм. Многие студенты лишь формально идентифицируют себя с конкретной конфессией (православие и ислам), не проявляя высокой степени веры и не соблюдая религиозные предписания. Среди участников опроса православными себя называют 31%, мусульманами – 17%. Более трети (38%) не относятся ни к какой религии. Небольшая доля студентов (7%) называют своей религией протестантизм, буддизм, неоязычество и иудаизм, остальные затруднились с ответом (7%). Различий между православными и мусульманами, жителями Москвы, Казани и Саратова по вопросам, освещенным в данной работе, не наблюдается.

Согласно полученным данным, среди молодых людей превалирует равнодушное и скептическое отношение к религиозным организациям. Почти половина студентов в той или иной степени не одобряют деятельность Русской православной церкви (46%). С одобрением относится к РПЦ каждый пятый студент (21%: «скорее одобряю» + «в целом одобряю»). Относительно высокая доля затруднившихся с ответом – одна треть (33%) – вероятно, свидетельствует о том, что молодые люди плохо знакомы с деятельностью РПЦ или не решаются

дать ей оценки по другим причинам. Большая доля казанцев, затруднившихся определиться со своим отношением к православной церкви, по сравнению со студентами из Москвы, может говорить о том, что часть мусульман, которых больше в Казани, воздерживается от своей реакции на «чужую» религиозную организацию (27% затруднившихся москвичей и 40% казанцев).

Деятельность муфтиятов и мусульманских лидеров оказалась непонятной большинству студентов: более половины (51%) затрудняются дать свою оценку по данному вопросу. Доля тех, кто не смог высказать своего мнения, существенно выше среди московских учащихся (57%), ввиду того, что они значительно реже сталкиваются с исламскими структурами. Но даже среди жителей Казани таких довольно много (44%). Свое одобрительное отношение отмечают 36% молодых казанцев, в то время как среди москвичей доля позитивно оценивающих работу муфтиятов почти в три раза ниже – 13% (в целом по выборке – 24%). Каждый четвертый молодой человек (25%) не поддерживает деятельность мусульманских лидеров и организаций (30% студентов Москвы, 20% студентов Казани).

Неудивительно, что религиозные структуры пользуются большой поддержкой верующих студентов: работу РПЦ одобряют 37% верующих и лишь 4% атеистов, деятельность муфтиятов – 37% и 5% соответственно.

Проиллюстрируем отношение к религиозным организациям мнениями, высказанными на фокус-группах и в открытых вопросах анкеты. Объясняя и уточняя свою позицию, те молодые люди, кто поддерживает деятельность РПЦ и муфтиятов, аргументируют это следующими суждениями: *«Они помогают людям»* (ПМА, 2021: 2), *«Они оказывают поддержку в сложных ситуациях»* (ПМА, 2021: 1), *«Они помогают нести свет и добро людям»* (ПМА, 2021: 2), *«объясняют духовные ценности»* (ПМА, 2021: 1). Те, кто не одобряет работу религиозных структур, утверждают, что *«Они слишком много вмешиваются в жизнь вне религиозной сферы»* (ПМА, 2021: 1) и *«Они слишком много общаются с государственной властью и действуют, ориентируясь на нее»* (ПМА, 2023: 3).

Важно отметить, что многочисленные исследования, говорящие об упадке религиозности молодежи и об отходе от традиционных конфессий (прежде всего это характерно для христианства), не учитывают того, что молодые люди не перестают интересоваться религиозно-духовными вопросами, как и старшие поколения, что теряют они не столько веру, сколько церковь. Происходящие трансформации отношения к религии нередко называют «духовным поворотом», который характеризуется отходом от традиции и распространением постхристианской духовности. Особое значение при этом приобретают личная свобода, творческий потенциал, физическое благосостояние (здоровье), самореализация и обретение смысла жизни, единство и гармония со всем миром (Руткевич, 2023). Аналитический парадокс состоит в том, что духовность может быть и религией, и не религией (Zinnbauer, Pargament, Scott, 1999). Согласно этому пониманию, религия не может существовать без духовности, тогда как

духовности не обязательно нужен религиозный фундамент. Молодые поколения выросли на фоне радикализации религии, ее заметности в публичной сфере, оппозиции граждан многих западных стран по отношению к религии, которая стала «токсичным» брендом. Этим поколениям присуще личностно ориентированное отношение к религии – либо осознанная вовлеченность в религиозные сообщества и практики, либо осознанная оппозиция к религии и критика ее с юных лет.

Рассуждая о религиозной сфере, молодые люди охотно включаются в дискуссии о вопросе разделения светской и религиозной сфер. Часть из них упрекают церковь за то, что она *«излишне вмешивается в общественные дела»* (ПМА, 2023: 4), выходя *«за пределы области своей компетенции»* (ПМА, 2021: 2); что *«религиозные структуры, как и государственная власть, забывают, что наше общество является светским»* (ПМА, 2021: 1). Озвучивается мнение, что религиозные организации *«вторгаются в дела людей»* (ПМА, 2023: 3), *«забывая о том, что от них ожидает общество»* (ПМА, 2021: 1). О своих ожиданиях молодые люди упоминают отдельно: они хотят, чтобы церковь и муфтияты *«разъясняли вопросы веры и вероучений»* (ПМА, 2021: 2). Это позволило бы изменить излишне формализованное и поверхностное отношение граждан к религии. Верующие люди, которые часто молятся и ходят в храм, видятся части молодежи *«заурядными людьми»* с *«затуманенным разумом»* (ПМА, 2021: 2). Изменить эту ситуацию могла бы сама церковь, если бы вела соответствующую работу (*«объяснить, что вера – это не просто поход в церковь и крестик на шее, но нечто более глубокое»*) (ПМА, 2021: 2). Но на деле, утверждают молодые люди, религиозные организации *«далеки от народа»* и *«воздействуют на сознание народа»* (ПМА, 2023: 4), *«вводя в заблуждение»* (ПМА, 2021: 2). Они *«формально общаются с людьми»* (ПМА, 2021: 1), *«так очевидно, что недостает обычного, искреннего разговора»* (ПМА, 2021: 2). При этом респондентами оговаривается их собственное уважение к любому человеку, который осознанно выбрал путь веры в бога. Другие ожидания связаны с ролью церкви в качестве нравственного ориентира. Традиционные религиозные организации, по мнению части студентов, *«перестали быть моральным примером и образцом»* (ПМА 2021: 1), они *«утратили это духовное значение»* (ПМА, 2023: 3) в глазах общества.

Часть опрошенных молодых людей считает, что религиозные структуры, в частности, РПЦ, *«политизированы и дискредитированы»* (ПМА, 2023: 3) взаимодействием со светскими властями. Они *«опекают»* (ПМА, 2021: 1) государственную власть (*«олигархические клики»*) (ПМА, 2021: 1) и не являются независимыми от нее. Церковь видится *«сильным институтом с большим потенциалом»* (ПМА, 2023: 4), но который *«использует в своей деятельности механизмы манипуляции людьми»* (ПМА, 2023: 3). Размышляя о религиозных организациях, респонденты называют их *«бизнес-структурой по оказанию услуг населению»* (ПМА, 2021: 2), главная цель которых – *«нажива»* (ПМА, 2021: 2). Молодежь сетует на отсутствие независимой конфессии, которая *«пользовалась бы*

доверием и восхищением среди граждан, даже среди неверующих» (ПМА, 2023: 3). Они называют религиозные структуры *«организованными корыстными религиями»* (ПМА, 2021: 2) и отмечают, что те вызывают негативные реакции, при этом отмечая, что религии и вера вообще вызывают у них позитивное отношение.

Оставаясь отстраненными от религиозной сферы, большинство студентов не высказывает доверия религиозным организациям, а также не может вспомнить примеров какой-либо помощи от них в сложный период заболевания коронавирусом. Часть молодых людей допускают, что помощь вероятно оказывалась, другая часть считает, что раз они не встречали информации о конкретных акциях, то их и не было. Лишь небольшая доля студентов, в основном верующих, говорят о своей осведомленности и одобрении той работой, которую вели представители различных конфессий. Можно предположить, что сложный период, когда людям требовалась моральная поддержка, не был использован духовными лидерами для информирования населения об актах социального служения и повышения своего авторитета.

Критический настрой к деятельности религиозных организаций и отдельных лиц связан, вероятно, с плохой информированностью процессов в религиозной сфере. Поэтому часто новости о жизни различных конфессий многие молодые люди воспринимают с равнодушием или раздражением, одновременно осуждая за недостаточную активность в деле помощи реальным людям во время пандемии, ровно как за пассивность в информационном поле. Внимание молодежи не привлекла та огромная работа, которую проводили многие приходы. Они пропустили многочисленные случаи социального служения, которое было и продолжает оказываться нуждающимся со стороны разных конфессий и в период пандемии, и после нее (Богатова, Головин, 2023; Лункин, 2020; Шиманская, 2022).

Доверие духовным лидерам

При обсуждении вопроса о доверии конкретным религиозным лицам, студенты и молодые люди вне университетов крайне затруднились с указанием духовных лидеров и подавляющее большинство никого не назвали. Скорее всего, это объясняется слабым интересом молодежи к религиозной сфере, однако может указывать и на то, что яркие запоминающиеся религиозные лидеры, которые вызвали бы симпатию или уважение, не названы из-за отсутствия доверия. Во всех городах самым популярными высказываниями были *«никто»*, *«никому не доверяю»*, *«не знаю»*, наряду с игнорированием этого вопроса. По данным анкетирования, результативные ответы с упоминанием конкретных персоналий из религиозной сферы дали около 10% респондентов. Больше всего голосов (но все равно очень небольшая доля по выборке, около 2%) оказалось у Папы Римского и Далай-ламы. По обобщенному анализу фокус-групп и массового опроса, можно сделать следующие выводы. В Москве и Саратове относительно часто назывался Патриарх Русской православной церкви о. Кирилл, а в

Казани – Председатель Духовного управления мусульман Татарстана муфтий Камиль Самигуллин. Молодые люди упоминают религиозного деятеля, лишённого сана православного священника, Андрея Кураева (внесён в реестр иноагентов Минюстом РФ), московского имама, богослова и автора популярных книг по исламу и личностному росту Шамиля Аляутдинова и его брата, муфтия Москвы Ильдара Аляутдинова, несколько православных богословов и священников, протестантских пасторов, католических священников, мусульманских имамов. Было также общее указание духовных лиц без конкретных имен (*«есть простые попы и имамы, наверняка вызывают доверие, но имен я не знаю»*) (ПМА, 2023: 3). Перечислим упомянутых персонажей в алфавитном порядке: Алекс Артовский (раввин, Москва), Али Газиев (имам, Дагестан), Константин Бендас (член протестантского союза РОСХВЕ), Махатма Ганди, Анзор Дзеужев (имам, Адыгея), Михаил Дубровский (член протестантского союза РОСХВЕ), Тадеуш Кондрусевич (католический епископ, Беларусь), Яков Кротов (священник Православной церкви Украины), Георгий Митрофанов (православный священник и публицист, Санкт-Петербург), Алексей Осипов (православный богослов и публицист, Москва), Павел Островский (православный священник, телеведущий и блогер, Москва), Анатолий Погасий (протестантский пастор, Казань), Сергей Ряховский (председатель протестантского союза РОСХВЕ), Андрей Ткачев (православный священник, проповедник, телеведущий, Москва), Алексей Уминский (православный священник и публицист, Москва), Абдулла Хидирбеков (имам, помощник муфтия Республики Дагестан).

Таким образом, студенты плохо осведомлены как о деятельности религиозных организаций, так и о конкретных персоналиях. Критически настроенные студенты игнорируют деятельность отдельных духовных лидеров и утверждают, что не испытывают доверие ни к кому из религиозных деятелей. Одна часть верующих высказывает уважение высшим духовным иерархам, а другая называет тех, кто использует средства коммуникации, отличные от традиционных формальных каналов, – социальные сети, интернет страницы отдельных приходов, публикует популярную религиозную литературу, выступает с онлайн проповедями и *«ведет доверительный диалог»* с населением.

Наибольшую популярность и доверие имеют те духовные лица, кто использует для общения с паствой новые медиа-технологии. Буквально, если религиозный священник или имам присутствует в интернете, то есть вероятность его узнаваемости среди молодежи. Если человека нет в сети, то молодые люди, как правило, ничего о нем не слышали. Исключение составляют сановники высокого ранга, давно присутствующие в публичном пространстве, причем не столько персонально, сколько своей традиционной «должностью» в религиозном и общественном поле, примером чего и являются упомянутые выше Папа Римский, Далай Лама, Патриарх Русской православной церкви и муфтий.

Запрос на цифровизацию религиозной сферы

Основной запрос, который имеется у молодых людей к религиозным организациям, – использовать для общения цифровые технологии и вести равноправное общение без поучительного, догматического тона. На самом деле, подобные тенденции есть практически во всех конфессиях, и начались они еще до пандемии. Многие приходы, монастыри и внутрицерковные сообщества, мечети и синагоги давно и успешно используют виртуальные каналы общения и распространения информации. Но стремительный толчок был дан именно критическим 2020 годом. По мере необходимости, поскольку прихожане не могли принимать участие в богослужениях, сформировалась определенная виртуальная практика молитвы, службы и взаимодействия верующих с духовенством. Многие священники проявили себя как видеоблогеры, другие посвятили себя общению в социальных сетях, в том числе сбору пожертвований (Лункин, 2020: 551–552). Приведем несколько примеров успешных интернет-проповедников, чьи имена упоминались участниками нашего исследования.

Шамиль Аляутдинов, имам-хатыб (проповедник) Московской Мемориальной мечети на Поклонной горе. Он один из самых популярных и влиятельных в России мусульманских лидеров, особенно среди молодежи. Автор многочисленных статей и книг по исламу. С начала 2000-х гг. регулярно выступает в СМИ с экспертными оценками, включая такие российские телеканалы как Первый, Россия, Рен ТВ, Мир, самые популярные радиоканалы, печатные издания. Еще в 1999 г. основал известный в мусульманской среде и Рунете богословский сайт *umma.ru*. Является автором и «тренером» семинаров и вебинаров личностного роста, наиболее известный из которых – созданный в 2012 г. проект «Триллионер», названный Шамилем мусульманским коучингом. В нем мусульманские ценности рассматриваются как инструмент для духовного, интеллектуального, физического и финансового преображения. Ведет каналы и блоги в социальных медиа и на интернет-платформах, в частности, с 2011 г. – успешный проект на видеохостинге YouTube «*tvumma*» (662 тыс. подписчиков на начало лета 2024 г.) и два популярных Telegram-канала.

Павел Островский, настоятель храма Св. Георгия в подмосковном Нахабино. Начал практиковать онлайн-проповеди и беседы с подписчиками в социальных сетях за десять лет до начала пандемии. Около 2010 г. начал вести прямые эфиры в социальной сети Periscope о религии, жизни, отношениях. Будучи первым и единственным священником в этой социальной сети, он нашел выход на аудиторию, далекую от Церкви. Затем продолжил заниматься привлечением далеких от Бога людей на путь религии и стал вести прямые трансляции и stories на своей странице в социальной сети «Instagram»¹, в 2017-м появился его личный YouTube-канал «*pavelostrovski*», который сейчас имеет 227 тыс. под-

¹ Социальная сеть «Instagram» внесена Министерством юстиции РФ в реестр некоммерческих организаций, выполняющих функции иностранного агента.

писчиков. На отца Павла подписаны многие популярные персоны отечественного шоу-бизнеса. Принимал участие в передачах на федеральных телеканалах. В 2021 г. запустил на YouTube несколько циклов актуальных программ, не имевших аналогов в православном интернете: «Помолчим» (для подростков), «Помолчим в кавычках» (для взрослых, переживших в детстве насилие, предательство, депрессию), «Есть разговор» (разговоры на актуальные темы), «Несерьезно» (юмористический подкаст с подростками), «Простыми словами о Православии». Ведет свой Telegram-канал и страницу во «ВКонтакте». Большая популярность Павла Островского обусловлена остроумным стилем, лишенным религиозного фанатизма и нравоучений.

Расул Тавдиряков, автор одного из успешных Телеграм-каналов «Мулла из-за угла». Публикует материалы с рассказами и отчетами по благотворительности, репортажи из поездок по России, Азии и Африке, новости мусульманских общин России и исламского мира. С 2015 г. ведет свой YouTube-канал «Расул Тавдиряков» с 180 тыс. подписчиками, 65,5 млн просмотров. Активно ездит по России и другим странам с благотворительным проектом. Посетил с гуманитарной миссией новые территории на юго-западе России (г. Мариуполь), Сирию, Африку. Один из организаторов фонда «Караван добра», зарегистрированного в Лаишевском районе Татарстана.

Андрей Ткачев – священнослужитель РПЦ, проповедник и миссионер, телеведущий, настоятель Храма Троицы Живоначальной в Хохлах (г. Москва). Является духовником молодежного отдела Московской городской епархии. Ведущий ряда телепередач на православных телеканалах. Автор книг и статей. Пожалуй, его можно назвать одним из самых популярных медийных духовных лиц в России, прежде всего за счет востребованного YouTube канала «Протоиерей Андрей Ткачев» с более 1,8 млн подписчиков и более 641,6 млн просмотров. Интерес к нему лично и распространяемым в медиа проповедям подогревается яркими, энергичными формулировками и прямолинейной, резкой позицией, что порой встречают критику за довольно жесткую манеру выступлений. Известны его проповеди и монологи, в которых он рассуждает о взаимоотношении полов, правилах семейной жизни, абортах, однополых связях, моратории на смертную казнь. Острый стиль привлекает множество зрителей, порождает новые дискуссии и повышает его рейтинг в сети. Любопытно, что та самая неформальная манера разговора Андрея Ткачева, лишенная сухого формализма и скучного морализаторства, о необходимости которой говорят молодые люди, имеет в случае с Андреем Ткачевым неоднозначный результат. При наличии большой армии сторонников и почитателей, другая часть православного сообщества не согласна с выбранным способом подачи. Высказывания на фокус-группах разъясняют причины популярности Андрея Ткачева, причем не только среди верующих людей. Наши респонденты сошлись во мнении, что его твердая позиция, обличающая то, что идет вразрез с христианской жизнью, привлекает многих людей, которые чувствуют разочарование и раздражение от из-

лишне политкорректных политиков и журналистов. Андрей Ткачев востребован, поскольку искренне высказывает свою позицию и смело очерчивает разницу между добром и злом, называя вещи своими именами. Приведем несколько цитат, озвученных молодыми людьми на фокус-группах.

Наши СМИ давно идут на поводу у Запада. То одно нельзя назвать своими словами, то другое нельзя назвать, кругом политкорректность. А есть ситуации, когда надо прямо в лоб, иначе [это заведет – прим. авт.] далеко. Ткачев прямо говорит, не виляет (ПМА, 2023: 4).

Ткачев как хирург, который чирей вскрывает скальпелем, а не пытается его вылечить примочками (ПМА, 2023: 4).

Он борется с тем, что размывает границу между добром и злом и оправдывает грех. Гражданский брак – это блудное сожительство, а не протест против бюрократии в отношениях. Аборт – это убийство. Лично мне Ткачев не заходит, но говорит он правильные вещи, называя все своими именами. И это касается не только религиозной [повестки], но и состояния нашего общества (ПМА, 2023: 3).

Как отмечают эксперты, одним из следствий цифровизации и медиатизации религиозной жизни становится появление и продвижение нового образа священника и новой версии взаимодействия священник – мирянин. Блогерство позволяет духовным лицам преодолеть консервативные рамки прихода и храма. Они получают возможность сформировать собственную аудиторию, сами выбирают стиль общения, контент проповеди, прочие элементы взаимодействия (Богатова, Головин, 2023: 97–98; Островская, 2021: 44). После пандемии произошел массовый перенос религиозных практик в цифровое пространство, возникли их разнообразные гибридные формы, можно говорить о новом уровне вовлеченности верующих, повышении интерактивности конфессиональной деятельности (Лученко, 2021: 42). В интернет-пространстве верующие, менее жестко отождествляют себя с конкретной общиной, вступают в различные религиозные цифровые сообщества и по-новому позиционируют себя перед другими верующими, они более свободно общаются со священниками, дискутируют, меньше ощущают давление церковной среды (Зимова, Фомин, 2022: 43).

Молодые люди по-разному относятся к цифровизации религиозной жизни. Как показало наше исследование, значительная часть молодежи считают необходимым введение цифровых практик в религиозную сферу. Хотя в 2021 г. более половины респондентов (58%) не знали о том, что в условиях установленных карантинных мер стали практиковаться религиозные онлайн службы, и лишь незначительная доля (6%) участников опроса знали о таком формате не понаслышке, лично принимали в них участие, с тех пор ситуация изменилась. Верующие пользователи сети все чаще высказывают склонность к применению передовых технологий в общении с религиозными наставниками и единоверцами, что позволяет перейти в *«интернет – естественную среду обитания мо-*

лодежи» (ПМА, 2023: 3), и при этом *«уйти от довлеющей атмосферы церкви»* (ПМА, 2023: 3), *«осуждающих бабушек»* (ПМА, 2023: 3), слишком догматичных, по мнению молодежи, священников, пастырей и имамов. Но к онлайн-богослужениям большинство верующих молодых людей (55%) высказывают скептическое отношение утверждая, что *«виртуальные службы не заменят посещения храма»* (ПМА, 2023: 4), *«это возможно лишь для случаев экстремальных ситуаций»* (ПМА, 2023: 3), в то время, как только 20% неверующих считают подобную практику неприемлемой.

Между тем, другие исследования показывают, что интернет-общение с духовным наставником, онлайн-ритуалы и цифровое миссионерство может позволить избежать привязки ко времени и месту, давая возможность привлекать больше людей к внутри церковной или внутри мечетной жизни, акциям помощи и поддержки, а в результате – к религиозной общине и к Богу (Нимяев, 2022).

Действительно, цифровизация и медиатизация религиозной жизни позволяет привлечь молодых людей, для которых интернет и технологии – главный источник информации и коммуникации. В этом есть потенциал формировать более привлекательный образ религиозных организаций, рассказывать об их деятельности, обсуждать проблемы, откликаться на конкретные запросы. Большое значение имеют религиозные блогеры, которые переносят просветительскую работу в виртуальную среду. К тому же использование интернет-ресурсов может в определенной степени уменьшить традиционную религиозную иерархичность в сторону более равноправного участия в религиозной жизни.

* * *

Наше исследование показало, что многие молодые люди не интересуются деятельностью религиозных организаций, при этом уровень доверия им со стороны опрошенных можно оценить как средний или ниже среднего. Лишь небольшая доля молодежи готова взаимодействовать с религиозными структурами и вообще прислушивается к их мнению. Наблюдается существенная разница между мнениями верующих и неверующих. И деятельности РПЦ, и муфтиятов более трети верующих высказали свое доверие при минимальном уровне доверия со стороны атеистов. Доля положительных оценок деятельности религиозных организаций еще выше среди молодых людей, определивших себя религиозными (воцерковленными, или практикующими), а также среди представителей соответствующих конфессий (например, доля мусульман, одобряющих деятельность муфтиятов, – почти 60%).

Скептическое и равнодушное отношение молодежи к религиозным структурам объясняется во многом неосведомленностью их деятельностью. Люди, не включенные во внутрицерковные и исламские дела, не решаются дать свои оценки соответствующим организациям. Так, не смогли выразить своего отно-

шение к муфтиятам 57% опрошенных молодых москвичей (и 44% казанцев), что обусловлено желанием воздержаться от реакции на «чужую» конфессию.

Критика, высказываемая молодыми людьми по отношению к религиозным организациям, состоит в том, чтобы они придерживались принципа светскости и не пытались вмешиваться в дела государства, а также избегали в общении формальности, нотаций и нравоучений. Те респонденты, кто критически относится к религиозным организациям, высказывают мнение, что в ситуации пандемии, когда у общества была большая потребность духовного общения и поддержки, религиозные структуры не смогли наладить контакт с потенциальными прихожанами и оказать моральную или иную помощь. При этом молодые люди ждут от церкви не столько материальной поддержки, сколько выполнения их обязанностей как «проводников Бога» – духовных разъяснительных бесед и проповедей, показывающих, в чем суть веры, вероучения, нравственных ценностей, как людям следует взаимодействовать друг с другом.

Пандемия стимулировала религиозные организации проявить свой потенциал гражданской активности и социального служения, оказывая духовную и материальную помощь нуждающимся. Распространение коронавируса спровоцировало рост волонтерской деятельности, особенно среди молодежи и поколения 40-летних. Однако подавляющее большинство участников нашего исследования плохо информированы о том, что происходит в приходах, чем заняты сотрудники храмов, духовные лидеры и прихожане. Мнения верующих и неверующих молодых людей по этому вопросу разительно отличаются. Верующие гораздо более позитивно оценивают помощь религиозных организаций по сравнению с неверующими, а среди воцерковленных/практикующих еще большая доля (почти две трети) говорят, что знают о такой работе и положительно ее оценивают. Небольшая часть молодых людей называет конкретные благотворительные акты помощи, которые заключались в раздаче бесплатной еды и продуктов, акциях сбора средств для пострадавших в пандемию, психологической работе с теми, кто потерял работу, болел сам или имел заболевших родственников. Респондентами были упомянуты несколько благотворительных фондов – Фонд для поддержки нуждающихся в Москве, фонды «Милосердие», «Закят», «Расалят», казанский фонд «Ярдам».

Молодежь недостаточно хорошо осведомлена и о конкретных духовных лицах. Узнаваемость и относительное доверие имеют главы РПЦ и отдельных региональных муфтиятов, но не только они. Верующие люди с различной степенью включенности в обрядовую сторону религии, а также небольшая часть атеистов говорят об интересе к тем деятелям религиозных структур, которые активны в интернет-пространстве своими публичными проповедями, онлайн лекциями, книгами и регулярными постами в социальных сетях. Среди них молодые люди называют как представителей РПЦ, так и религиозных меньшинств: прежде всего мусульманских имамов и протестантов.

Одно из серьезных изменений, повлиявших на конфессии практически всех стран в последние несколько лет, стал сдвиг в сторону цифровизации религиозной жизни. В религиозной сфере использование медиа и интернет площадок началось гораздо раньше 2020 г. Пандемия активизировала эти процессы, появилось немало духовных лиц – блогеров, что постепенно делает эту сферу более открытой и привлекательной для молодежи. Церкви, мусульманские приходы и пр. находятся на постоянной связи с членами своих религиозных общин, однако, как социальному институту, церкви следует искать постоянное взаимодействие с более широкими слоями населения, выбирая наиболее эффективные каналы и стили коммуникации. Для молодежи такими являются интернет-пространство и доверительный стиль общения.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ИСТОЧНИКИ

ПМА, 2021 и 2023 – Полевые материалы автора. Групповые дискуссии (фокус-группы) в Москве, 2021 г., Казани, 2021 и 2023 гг., и Саратове, 2023 г. (1 – высказывания участников ФГ в Москве в 2021 г., 2 – в Казани в 2021 г., 3 – в Казани в 2023 г., 4 – в Саратове в 2023 г.)

ЛИТЕРАТУРА

Байрактар Р., Челенк А. Ислам: проблемы исламофобии в цифровых играх. Мнение, выводы // Историческая и социально-образовательная мысль. 2024. Т. 16. № 1. С. 74–91. <https://doi.org/10.17748/2219-6048-2024-16-1-74-91>

Богатова О.А., Голованов С.В. Деятельность православных блогеров как фактор модернизации православных религиозных организаций // Наука. Культура. Общество. 2023. Т. 29. № 2. С. 91–102. <https://doi.org/10.19181/nko.2023.29.2.8>

Богданова О.А. Медиатизация пастырства в Русской православной церкви: предпосылки формирования сайтов с вопросами священнику // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2020. Т. 38. № 2. С. 207–234. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-207-234>

Гибадуллина М.Р., Кусанова Д.С. Новые формы сетевого активизма на примере мусульманок Республики Татарстан // Научный результат. Социология и управление. 2022. Т. 8. № 2. С. 16–27. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2022-8-2-0-2>

Гуревич К.В. Цифровые практики московской молодежной еврейской общины в период социального дистанцирования весной 2020 года // Цифровая иудаика: исследование еврейских общин в онлайн-пространстве / Отв. ред. И. Душакова, М. Каспина. М.: 2022. С. 110–130. <https://doi.org/10.31168/0470-1.08>

Дмитриева Е.Л. Религия в России в эпоху цифровизации (на примере православия и ислама) // Россия и мусульманский мир: научно-информационный журнал. 2023. № 2 (328). С. 129–136. <https://doi.org/10.31249/rimm/2023.02.10>

Зимова Н.С., Фомин Е.В. Трансформируя сакральное: цифровые религиозные сообщества в XXI веке // Социология религии в обществе позднего модерна. 2022. Т. 11. С. 39–47.

Идиатуллов А.К., Мясникова А.Б., Анисимова Е.Ю. Религия в период пандемии на территории Чувашской Республики // Исторический поиск. 2022. Т. 3. № 3. С. 89–100. <https://doi.org/10.47026/2712-9454-2022-3-3-89-100>

Лученко К.В. Цифровизация богослужебных практик в период пандемии коронавируса в контексте медиатизации православия // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2021. Т. 39. № 1. С. 39–57.

Мchedлова М.М., Казаринова Д.Б. Вызов пандемии COVID-19 и религия: онтология vs политика // Полис. Политические исследования. 2021. №4. С. 148–162. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-39-57>

Мchedлова М.М., Кофанова Е.Н., Шевченко А.Г. Религия в условиях пандемии: отношение к цифровизации религиозных практик // Россия реформирующаяся: ежегодник: вып.19 / Отв. ред. М.К. Горшков; ФНИСЦ РАН. М.: Новый Хронограф, 2021. С. 462–483. <https://doi.org/10.19181/ezheg.2021.20>

Нимяев Э.А. Исследование «цифровой религии»: классификация религиозных онлайн-ресурсов // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2022. № 3. С. 220–229. https://doi.org/10.35231/18186653_2022_3_220

Нимяев Э.А. Место религии в системе цифровых коммуникаций: «пространство для общества» и цифровой религиозный суррогат // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2023. № 3. С. 171–183. https://doi.org/10.35231/18186653_2023_3_171

Островская Е.А. Институциональный подход социологического изучения медиатизации: концептуальные составляющие и примеры исследований. Медиалингвистика. 2020. Т. 10. № 4. С. 598–620. <https://doi.org/10.21638/spbu22.2023.409>

Пандемия и постпандемия как основные факторы, повлиявшие на социальную активность молодежи / Яцевич О.Е., Омелаенко Н.В., Ткачева Н.А., Шабатура Л.Н., Юдашкина В.В. // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2023. № 5 (86). С. 119–127. <https://doi.org/10.26105/SSPU.2023.86.5.013>

Религия в современной России: события и дискурсы пандемии / Мchedлова М.М. и др.; под ред. М.М. Мchedловой; РУДН; ФНИСЦ РАН. М.: РУДН. 2021.

Руткевич Е.Д. Молодые поколения и (не)религия // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2023. № 1. С. 81–97. https://doi.org/10.35231/18186653_2023_1_81

Смирнов М.Ю. Цифровизация как «обнуление» религий // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2019. № 3. С. 137–145.

Черничкин Д.А. Трансформация религиозной коммуникации под влиянием пандемии COVID-19 // Logos et Praxis. 2021. Т. 20. № 2. С. 56–64. <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2021.2.7>

Чеснова Е.Н. Религия онлайн: новые практики и феномены // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2023. № 4 (48). С. 68–82. <https://doi.org/10.22405/2304-4772-2023-1-4-68-82>

Чеснова Е.Н. Специфика цифровизации ислама и IT-халяль // Исламоведение. 2022. Т. 13. № 3 (53). С. 26–41. <https://doi.org/10.21779/2077-8155-2022-13-3-26-41>

Яцевич О.Е., Омелаенко Н.В., Ткачева Н.А., Шабатура Л.Н., Юдашкина В.В. Пандемия и постпандемия как основные факторы, повлиявшие на социальную активность молодежи // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2023. № 5 (86). С. 119–127. <https://doi.org/10.26105/SSPU.2023.86.5.013>

Campbell H.A. Framing the human-technology relationship: How Religious Digital Creatives engage posthuman narratives. *Social Compass*. 2016. 63 (3). P. 302–318.

Cheong P.H. The vitality of new media and religion: Communicative perspectives, practices, and changing authority in spiritual organization. *New media & Society*. 2017. 19 (1). P. 25–33. <https://doi.org/10.1177/1461444816649913>

Possamai A. The I-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism. Palgrave Macmillan, Singapore. 2018. <https://doi.org/10.1007/978-981-10-5942-1>

Zinnbauer B., Pargament K., Scott A. The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*. 1999. Vol. 67. No. 6. P. 879–919. <https://doi.org/10.1111/1467-6494.00077>

REFERENCES

Bayraktar R., Chelenk A. (2024) Islam: problems of islamophobia in digital games, opinion, conclusions. *Istoricheskaya i social'no-obrazovatel'naya mysl'* [Historical and social educational Idea]. Vol. 16. No. 1: 74–91. <https://doi.org/10.17748/2219-6048-2024-16-1-74-91> (In Russ.)

Bogatova O.A., Golovanov S. (2023) The activity of Orthodox bloggers as the factor of the Orthodox religious organizations modernisation. *Nauka. Kul'tura. Obshchestvo* [Science. Culture. Society]. Vol. 29. No. 2: 91–102. <https://doi.org/10.19181/nko.2023.29.2.8> (In Russ.)

Bogdanova O.A. (2020) Mediatisation of pastoral care in the Russian Orthodox Church: Reasons behind 'Ask the Priest' websites. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i zarubezhom* [State, religion and church in Russia and worldwide]. Vol. 38. No. 2: 207–234. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2020-38-2-207-234> (In Russ.)

Campbell H.A. (2016) Framing the human-technology relationship: How religious digital creatives engage posthuman narratives. *Social Compass*. 63 (3): 302–318.

Chernichkin D.A. (2021) Transformation of religious communication under the influence of the COVID-19 pandemic. *Logos et Praxis*. Vol. 20. No. 2: 56–64. <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2021.2.7> (In Russ.)

Chesnova E.N. (2023) Religion online: New practices and phenomena. *Gumanitarnye vedomosti TGPU im. L.N. Tolstogo* [Humanities Bulletin of TSPU named after. L.N. Tolstoy]. Vol. 4. No. 48: 68–82. <https://doi.org/10.22405/2304-4772-2023-1-4-68-82> (In Russ.)

Chesnova E.N. Specificity of Oslam Digitalisation and IT-Halal. *Islamovedenie* [Islamic studies]. Vol. 13. No. 3 (53): P. 26–41. <https://doi.org/10.21779/2077-8155-2022-13-3-26-41> (In Russ.)

Cheong P.H. (2017) The vitality of new media and religion: Communicative perspectives, practices, and changing authority in spiritual organization. *New media & Society*. V.19 (1): 25–33. <https://doi.org/10.1177/1461444816649913>

Dmitrieva E.L. (2023) Religion in Russia in the era of digitalisation (on the example of Orthodoxy and Islam). *Rossiia i Musul'manskiy mir* [Russia and the Muslim World]. No. 2 (328): 129–136. <https://doi.org/10.31249/rimm/2023.02.10> (In Russ.)

Idiatullov A.K., Myasnikova A.B., Anisimova E.Yu. (2022) Religion during the pandemic in the territory of the Chuvash Republic. *Istoricheskii poisk* [Historicals]. Vol. 3. No. 3: 89–100. <https://doi.org/10.47026/2712-9454-2022-3-3-89-100> (In Russ.)

Iatsevich O.E., Omelaenko N.V., Tkacheva N.A., Shabatura L.N., Iudashkina V.V. (2023) Pandemic and post-pandemic as the main factors affecting the social activity of young people. *Vestnik Surgutskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* [Bulletin of Surgut State Pedagogical University]. Vol. 5. No. 86: 119–127. <https://doi.org/10.26105/SSPU.2023.86.5.013> (In Russ.)

Gibadullina M.R., Kusanova, D.S. (2022) New forms of network activism on the example of Muslim women of the Republic of Tatarstan. *Nauchnyy rezul'tat. Sotsiologiya i upravlenie* [Research result. Sociology and management]. Vol. 8. No. 2: 16–27. <https://doi.org/10.18413/2408-9338-2022-8-2-0-2> (In Russ.)

Gurevich K.V. (2022) Digital religious practices of the Moscow youth Jewish community in the period of social distancing. In: Dushakova, I., Kaspina, M. (eds.). *Digital Jewish Studies: Exploring Jewish communities in the online space*. Moscow: Russian Academy of Sciences Institute of Slavic Studies: 110–130. <https://doi.org/10.31168/0470-1.08> (In Russ.)

Luchenko Kh.V. (2021) The Digitalisation of worship practices during the coronavirus pandemic in the context of the mediatisation of Orthodoxy. *Gosudarstvo, Religii, Tserkov' v Rossii i zarubezhom* [State, religion and church in Russia and worldwide]. Vol. 39. No. 1: 39–57. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2021-39-1-39-57> (In Russ.)

Mchedlova M.M., Kazarinova D.B. (2021) COVID-19 pandemic challenge and religion: Ontology vs. Politics. *Polis. Politicheskie issledovaniya* [Polis. Political studies]. No. 4: 148–162. <https://doi.org/10.17976/jpps/2021.04.11> (In Russ.)

Mchedlova M.M., Kofanova E.N., Shevchenko A.G. (2021) Religion in a pandemic: attitude to the digitalisation of religious practices. In: M.K. Gorshkov (ed.) *Russia in reform: yearbook*. Issue 19. Moscow: Novyy Chronograf Publ.: 462–483. <https://doi.org/10.19181/ezheg.2021.20> (In Russ.)

Nimyaev E.A. (2022) Study of digital religion: a classification of religious online resources. *Vestnik Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta imeni A.S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3: 220–229. https://doi.org/10.35231/18186653_2022_3_220 (In Russ.)

Nimyaev E.A. (2023) Locating religion in the digital communication system: “Space for the community” and digital religious surrogate. *Vestnik Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta Imeni A.S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3: 171–183. https://doi.org/10.35231/18186653_2023_3_171 (In Russ.)

Ostrovskaya E.A. (2023) Sociological study of mediatisation from an institutional perspective: Concepts and empirical research. *Media lingvistika* [Media linguistics]. Vol. 10. No. 4: 598–620. <https://doi.org/10.21638/spbu22.2023.409> (In Russ.)

Possamai A. (2018) *The I-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularism*. Palgrave Macmillan, Singapore. <https://doi.org/10.1007/978-981-10-5942-1>

Religion in modern Russia: Events and discourses of the pandemic (2021) Mchedlova M.M. (ed.). Moscow: RUDN. (In Russ.)

Rutkevich E.D. (2023) Molodye pokoleniya i (ne)religiya [Young generations and (non)religion]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta imeni A.S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal]. No.1: 81–97. https://doi.org/10.35231/18186653_2023_1_81 (In Russ.)

Smirnov M.Yu. (2019) Digitalisation as the “zeroing” of religions. *Vestnik Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta imeni A.S. Pushkina*. [Pushkin Leningrad State University Journal]. No. 3: 137–145. (In Russ.)

Zimova N.S., Fomin E.V. (2022) Transforming the sacred: Digital religious communities in the 21st century. *Sotsiologiya religii v obshchestve pozdnego moderna* [The sociology of religion in late modernity society]. No. 11: 39–47. (In Russ.)

Zinnbauer B., Pargament K., Scott A. (1999) The emerging meanings of religiousness and spirituality: Problems and prospects. *Journal of Personality*. Vol. 67. No. 6: 879–919. <https://doi.org/10.1111/1467-6494.00077>

Сведения об авторе: Гузельбаева Гузель Яхиевна, кандидат социологических наук, доцент, старший научный сотрудник научно-исследовательской лаборатории «Digital Media Lab», Институт информационных технологий и интеллектуальных систем, Казанский (Приволжский) федеральный университет (420008, ул. Кремлевская, 18, Казань, Российская Федерация); доцент кафедры истории, философии и социологии, Казанский государственный медицинский университет (420012, ул. Бутлерова, 49, Казань, Российская Федерация); <https://orcid.org/0000-0002-9123-1124>; e-mail: Guzel.Guzelbaeva@kpfu.ru

About the author: Guzel Ya. Guzelbaeva, Cand. Sc. (Sociology), Associate Professor, Senior Researcher at the “Digital Media Lab” Research Laboratory, Institute of Information Technology and Intelligent Systems, Kazan (Volga region) Federal University (18 Kremlevskaya St., Kazan 420008, Russian Federation); Associate Professor at the Department of History, Philosophy and Sociology, Kazan State Medical University (49 Butlerov St., Kazan 420012, Russian Federation); <https://orcid.org/0000-0002-9123-1124>; e-mail: Guzel.Guzelbaeva@kpfu.ru

Поступила в редакцию / Received 22.05.2024

Доработана после рецензирования / Revised 5.08.2024

Принята к публикации / Accepted 15.08.2024

Оригинальная статья / Original paper
<https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.638-650>

EDN: OMLYNK

Традиция или шариат: трансформация похоронной культуры в постсоветском Татарстане

А.М. Ахунов

*Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
Академии наук Республики Татарстан
Казань, Российская Федерация
aakhunov@rambler.ru*

Резюме. Статья посвящена изучению современных эффектов информационного поля в сфере ритуальных исламских практик в условиях социального кризиса, связанного с протеканием COVID-19. Основное внимание в ней уделяется вопросам, относящимся к исполнению ритуальных практик в исламе. Новые регламенты государственных медицинских учреждений, введенные в связи с пандемией 2020 г., повлияли на нарушение устоявшихся веками традиционных норм и практик в похоронной культуре татар. Появившиеся противоречия и несоответствия стимулировали актуализацию экспертного знания со стороны мусульманских духовных лидеров. В статье автор анализирует взаимодействие между татарами-мусульманами и религиозными авторитетами по вопросам решения бытовых и религиозных проблем, которые появились у верующих при стечении неординарных для них обстоятельств (COVID-19). Источником предпринятого исследования явились татароязычные СМИ и Интернет-ресурсы. Полученные результаты указывают на гибкость и адаптивность информационной среды – традиционных печатных СМИ и цифровых технологий к стремительно развивающейся социальной турбулентности. Наряду с этим показана влияние нестандартных социальных факторов (пандемия) на достаточно консервативную и строго регламентированную сферу мусульманской похоронно-обрядовой культуры.

Второй аспект исследования связан с постепенной трансформацией представлений татар-мусульман о культуре оформления могильных захоронений. Проведенные автором эпиграфические экспедиции свидетельствуют о том, что углубление и распространение среди них религиозных норм приводит к постепенному отказу от сложившихся в советское время практик использования фотографий умерших родственников на памятниках. Совокупность собранных материалов позволяет проследить, как изменения в семейной структуре и отношениях влияют на религиозные практики и восприятие ислама. Фиксируемые автором процессы отражают динамику формирования теологического ислама среди татар-мусульман в современном Татарстане.

Ключевые слова: татары, постсоветский Татарстан, ислам в Татарстане, ритуальная практика, похоронная культура, СМИ, COVID-19.

Для цитирования: Ахунов А.М. Традиция или шариат: трансформация похоронной культуры в постсоветском Татарстане. *Историческая этнология*. 2024. Т.9. №4. С. 638–650. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.638-650> EDN: OMLYNK

Tradition or Sharia: the Transformation of Funeral culture in Post-Soviet Tatarstan

A.M. Akhunov

G. Ibragimov Institute of Language,
Literature and Art of the Tatarstan Academy of Sciences
Kazan, Russian Federation
aakhunov@rambler.ru

Abstract. The article is devoted to the study of modern effects of the information field in the sphere of ritual Islamic practices in the context of the social crisis associated with the COVID-19 pandemic. It focuses on issues related to the performance of ritual practices in Islam. New regulations of state medical institutions introduced in connection with the 2020 pandemic have influenced the violation of centuries-old traditional norms and practices in the funeral culture of the Tatars. The emerging contradictions and inconsistencies stimulated the actualisation of expert knowledge on the part of Muslim spiritual leaders. In the article, the author analyses the interaction between Muslim Tatars and religious authorities on the issues of solving everyday life and religious problems that believers encountered due to extraordinary circumstances (COVID-19). The source of the study was the Tatar-language media and Internet resources. The obtained results indicate the flexibility and adaptability of the information environment – traditional print media and digital technologies to rapidly developing social turbulence. At the same time, the influence of non-standard social factors (the pandemic) in a rather conservative and strictly regulated sphere of Muslim funeral and ritual culture is shown. The second aspect of the study is related to the gradual transformation of the ideas of Muslim Tatars about the culture of grave decoration. Epigraphic expeditions conducted by the author indicate that the deepening and dissemination of religious norms among them leads to gradual rejection of the practice of using photographs of deceased relatives on monuments that developed in the Soviet times. The totality of the collected materials allows us to trace how changes in family structure and relationships affect religious practices and the perception of Islam. The processes recorded by the author reflect the dynamics of the formation of theological Islam among Muslim Tatars in modern Tatarstan.

Keywords: Tatars, post-Soviet Tatarstan, Islam in Tatarstan, ritual practices, funeral culture, COVID-19.

For citation: Akhunov A.M. (2024) Tradition or Sharia: transformation of funeral culture in post-Soviet Tatarstan. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 9. No. 4: 638–650. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.638-650> (In Russ.)

Из-за устойчивых суеверий тема смерти и умирания считается табуированной и даже сакральной во многих культурах, в том числе, и в татарской. По той же причине она редко становится предметом научных исследований, а ритуальные и обрядовые аспекты, связанные с кончиной человека, не получают динамичного развития.

Тем не менее, происходящие в татарском социуме процессы, так или иначе касающиеся этой проблематики, требуют своего осмысления и даже переосмысления. В условиях быстро меняющейся реальности, происходит изменение

поведенческих стандартов при сохранении прежних ценностных ориентаций, растёт уровень религиозности населения. Все это, в силу своей актуальности должно стать темой научных изысканий. В своей статье я попытаюсь показать, как мусульмане в Татарстане адаптируют традиционные модели поведения к современным условиям жизни и какие вопросы они задают религиозным деятелям, что свидетельствует о текущем состоянии религиозного сознания и сферы религиозных практик и обрядов. В исследовании анализируется динамика религиозных запросов, задаваемых мусульманами имамам и опубликованных в татароязычных газетах. В работе освещаются темы, связанные с ритуальной практикой в контексте бытовых и теологических запросов, отражая процесс формирования теологического ислама и трансформацию ритуальных практик в регионе.

Исследуемая тема имеет многоаспектный характер, но в данной статье мы решили остановиться на двух кейсах, касающихся похоронной культуры в современном Татарстане. Первый – это вопрос, связанный с вынужденными изменениями в ритуальной практике в период пандемии COVID-19. Это, в основном, проблема теоретического или теологического характера. Второе – это прикладная тема, касающаяся размещения изображений покойных на надмогильных камнях, споры и конфликты вокруг этого.

Анализ основан на качественном изучении данных, собранных из статей в татарских газетах и электронных СМИ, где регулярно публикуются вопросы верующих и ответы имамов, а также на материалах полевых исследований. Проведен контент-анализ 10 печатных татарских газет – «*Ватаным Татарстан*» («Моя Родина Татарстан»), «*Шәһри Казан*» («Город Казань»), «*Татарстан яшьләре*» («Молодежь Татарстана»), «*Мәдәни җомга*» («Культурная пятница»), «*Ирек мәйданы*» («Площадь свободы»), «*Иман*» («Вера»), «*Дин вә мәгыйшәт*» («Религия и жизнь»), «*Безнең гәҗит*» («Наша газета»), «*Сираҗи сүзе*» («Слово Сираджи»), «*Акчарлак*» («Чайка»), целевые материалы 5 исламских сайтов и блогов – сайт Духовного управления мусульман Республики Татарстан, Официальный телеграм-канал муфтия Духовного управления мусульман Республики Татарстан К. Самигуллина, Официальный телеграм-канал начальника отдела по вопросам шариата Духовного управления мусульман Республики Татарстан, казья г. Казани Б. Мубаракова, Информационно-аналитический федеральный портал «Ислам Сегодня», Мусульманский просветительский канал «Хузур ТВ». Исследование включает систематический обзор публикаций за последние десять лет, классификацию вопросов по темам и оценку частоты и содержания вопросов, касающихся ритуальной практики. Работа базируется на материалах полевых исследований. Автор статьи за последние пять лет совершил 10 эпиграфических экспедиций по татарским кладбищам Республики Татарстан (Высокогорский, Пестречинский, Рыбнослободский, Апастовский и Тюлячинский районы), регионов Российской Федерации (г. Троицк (две экспедиции), г. Миасс Челябинской обл.), а также в Республике Узбекистан и Республике Кыргызстан.

*Исламские ритуальные практики:
поиск ответов в контексте социальных вызовов*

Исламская ритуальная практика занимает важное место в жизни мусульман, особенно в контексте семейных и общинных традиций. Являясь величиной перманентной, замкнутой на один из базовых этапов жизненного цикла человека – уходом в мир иной, она с трудом поддавалась какой-либо трансформации, даже в условиях строгого секулярного общества, например, советского.

Наряду с этим, в силу возникновения различных непредвиденных обстоятельств (к примеру, пандемия COVID-19) происходила определенная корректировка обрядовой практики, ее неизбежная адаптация под актуальные социокультурные реалии, что, впрочем, не меняло ее базовых основ.

Традиционно в татарском обществе большинство вопросов, связанных с проведением ритуалов и похорон, находилось, как правило, в ведении представителей старшего поколения. Кроме того, это была зона ответственности неофициального духовенства – «санитарных/бродящих мулл» и «*абыстай*»¹.

Сложившийся порядок можно было бы объяснить десятилетиями функционирования советской атеистической системы, когда ощущался острый дефицит служителей культа, поэтому пожилые брали эту функцию на себя. Но не только это служило причиной. Видимо, это также было связано как с определенными пережитками общинно-родовой системы, так и с демократическим характером самой исламской религии, согласно основным принципам которой любой мусульманин (наиболее грамотный или старший по возрасту) мог в случае необходимости исполнять обязанности имама.

Молодежь и люди среднего возраста, довольствуясь ролью «статистов», как правило, избегали активного участия в подобных процессах, делегируя эти задачи «аксакалам»². Но достигнув определенного возраста (как правило, предпенсионного), они все активнее втягивались в обрядовые процессы, постепенно

¹ Слово «абыстай» традиционно обозначало супругу духовного лица, обычно, муллы. Кроме того, так называли всех религиозно грамотных женщин, как правило, пожилых, которых приглашали исполнять те или иные обряды, в том числе и в присутствии мусульман-мужчин.

² Этот термин использован условно. Как нами уже отмечалось ранее, в Татарстане отсутствует институт аксакалов или шейхов, характерный для более традиционных южных регионов России. Это связано с тем, что ислам в Поволжье после десятилетий советской власти практически исчез с арены общественной жизни и теплился благодаря обычаям и традициям, которые, по сути и содержанию, были мусульманскими, но назывались татарскими. Говоря об институте старейшин, следует отметить, что в классическом понимании его не было и раньше. После завоевания Казани в 1552 г. жизнь татаро-мусульманских общин протекала в рамках российского законодательного поля и строго контролировалась властями. По той же причине постепенно угас и институт *махалли* – широко распространенной на Востоке формы самоуправления и самоорганизации мусульман. Как известно, именно махаллинские лидеры формировали у мусульман уважение по отношению к религиозным авторитетам, могли повести за собой массы в период народных выступлений. Все это у татар было утрачено (Ахунов, 2017).

сами становясь авторитетами в данной области. Так происходила передача эстафеты от поколения к поколению.

После распада Советского Союза, был запущен процесс повсеместного перехода от патриархальной к нуклеарной семье, который также затронул и сельские районы. Это произошло по мере роста благосостояния населения, а также из-за проникновения западных стандартов жизни (важность личного пространства, ценность выработки собственного эмпирического опыта и другие ценности). Молодые семьи сделали выбор в пользу отдельного проживания от родителей и старших родственников, в том числе и ради избегания поколенческих конфликтов. В результате чего механизм передачи житейского опыта, в том числе религиозных обрядов внутри семьи если и не оборвался, то сильно изменился. Это грозило привести к утрате традиционных ценностей. Ведь, по мнению этнолога Д.М. Исхакова, именно благодаря этим практикам в атеистический период «сохранился наш мусульманский дух»³.

Тем не менее, несмотря на новые реалии, сама обрядовая практика в постсоветском татарском социуме в целом не претерпела видимых изменений. Миллениалы, независимо от степени их религиозности, так же, как и их предки, считают важным следовать общепринятым традициям, по возможности точно исполнять все необходимые ритуалы. Что объяснимо: все вышеуказанное относится к сфере сакрального – это то, что категорически нельзя менять при любой политической конъюнктуре. Но видоизменились методы передачи опыта. По вышеназванным причинам, в случае возникновения необходимости исполнения того или иного обряда, молодежь и люди среднего поколения стали обращаться как за консультацией, так и за самими услугами к профессиональным религиозным деятелям.

Практически каждая крупная татарская газета, сайт, портал, теле- и радиоканал располагают специальным разделом или рубрикой, посвященным исламской тематике. Как правило, по пятницам имамы отвечают на вопросы читателей, в том числе и по различным аспектам исполнения ритуальной практики.

В основном это бытовые вопросы, связанные с различными обычаями и суевериями, которые до сих пор существуют в татарском обществе. Некоторые из них касаются различных аспектов ритуала. Например, для многих людей является дилеммой утилизация краски и кистей, которые использовались для покраски ограды, но не были израсходованы. Что с ними делать? Согласно суевериям, с кладбища ничего нельзя забирать. Эта тема звучит настолько часто, что на нее вынужден был отвечать сам председатель Духовного управления мусульман Республики Татарстан Камиль Самигуллин. «С точки зрения шариата нет никакого греха, если вы унесете с собой краску или кисточку, или другую вещь», – говорит он. По его словам, он даже рекомендовал бы забирать их с кладбища, чтобы не засорять некрополь⁴. «Спрашивают – можно ли оставлять

³ Исхаков Д. Динебезне йолалар саклап калды // Ватаным Татарстан. 11.04.2008. №68–69.

⁴ Зиратны ник чүпләргә? // Ватаным Татарстан. 14.07.2017. № 101.

пустую банку, но не спрашивают – можно ли оставлять намаз, – отмечает главный казый Республики Татарстан Джалиль Фазлыев, – Самый большой грех оставлять намаз. Тревожатся насчет банки краски и не боятся насчет намаза»⁵.

Можно ли спиливать деревья на татарских кладбищах, распиливать их на дрова и использовать для отопления? Эти вопросы также звучат постоянно, поскольку суеверия, касающиеся деревьев, в которые «вселились души покойных» остаются самыми устойчивыми⁶.

Одной из самых животрепещущих проблем для мусульман является вопрос медицинского вскрытия трупа в морге для определения причины смерти. Некоторые оформляют нотариально заверенные завещания, в котором запрещают любые манипуляции над своим телом после кончины, но в морге тела все равно вскрывают⁷.

Спорный и, наверное, самый обсуждаемый вопрос – это проблема поминок или поминаний усопших на 3-й, 7-й, 40-й дни и годовщину со дня кончины покойного⁸. При этом некоторые имамы, представляющие новую генерацию духовных лиц, окончивших различные религиозные вузы, в том числе зарубежные, предлагают порой противоречащие местной традиции интерпретации ритуальных практик.

К примеру, анонимный автор текста, опубликованного в газете «Иман» («Вера») – органа одноименного Центра исламской культуры, перечисляет ряд требований и правил, касающихся проводов мусульман в последний путь⁹. В целом, они соответствуют общепринятой татарской традиции. Наряду с этим, автор перечисляет ряд запретных действий. Среди них раздача после похорон подаяний – *садака*, со словами «*каберендә юлдаш булсын*» («пусть будет спутником в могиле»), что является запретным-*харам* нововведением – *бидгать*; оставление на могиле на длительное время досок с данными о покойном или, что совсем недопустимо – с восхвалениями деяний покойного при жизни, что является крайне нежелательным, близким к хараму действием – *макрух*. Последнее также может привести к «страданиям покойного в могиле».

Процесс трансформации старых норм также происходит за счет широкого – часто, некритического обращения самих мусульман к т.н. «виртуальным имамам», т.е. материалам сети Интернет, социальных сетей, подкастов. При этом не учитываются те или иные региональные особенности, мазхабические различия.

⁵ Жәлил хәзрәт Фазлыев: «Буяү савытыннан шикләнәләр, намаз калдырудан курыкмыйлар» // Шәһри Казан. 03.09.2015. № 96.

⁶ Зираттагы агачлар кемгә комачаулый? // Ирек мәйданы. 30.05.2019.

⁷ Хәсәенов Ә. Жәсәдемне рисвай итмәгез // Безнең гәжит. 06.03.2019. № 9; Мозаффарова Ә. Мәетне ярдыруда яшь чиге булырга тиеш // Ирек мәйданы. 09.05.2024. № 18.

⁸ Эта тема подробно разобрана нами в исследовании, посвященном т.н. «традиционному исламу» (Алмазова, Ахунов, 2021).

⁹ Мәеткә намаз кылу, кәфенләү һәм күмү // Иман. Рабигүл-ахир1425/ Июнь 2004. № 12.

Необходимо отметить, что Духовное управление мусульман Республики Татарстан, в соответствии со своим уставом¹⁰, ведет планомерную работу по систематизации и упорядочиванию процедур, связанных с проводами мусульман в последний путь. Так, ДУМ РТ разработало единые стандарты поведения на кладбище (рис. 1), издает специальную методическую литературу¹¹.



Рис. 1. «Правила поведения», установленные на ограде татарского кладбища с. Большие Метески Тюлячинского района Республики Татарстан. 15 мая 2024 г. Фото А.М. Ахунова.

Во время пика пандемии COVID-19 (2020–2021-е годы) возник вопрос о правильном выполнении ритуальных обрядов, он приобрел особую актуальность в этих сложных условиях. В основном это касалось омовения покойников (тех, кто умер в результате эпидемии), массового сбора людей во время похоронных церемоний (*намаз-джаназа*) и поминальных трапез (*аш*) на 3-й, 7-й и 40-й дни.

В апреле 2020 г., когда масштабы развивающейся эпидемии еще не были совсем ясны, мусульманские религиозные деятели пытались находить ответы на возникающие вопросы, исходя из предыдущего опыта. Кроме того, в рамках официально введенного режима самоизоляции оказалось невозможным покинуть место жительства без уважительной причины под угрозой административного наказания. Была запущена работа специального сервиса, который выдавал

¹⁰ Ханафитский мазхаб в соответствии с Уставом Духовного Управления мусульман Республики Татарстан является основополагающим для этой организации нормативно-правовым толком.

¹¹ В качестве примера можно привести брошюру: (Самигуллин, 2015).

кратковременные электронные разрешения, согласно 9 целям. Одной из них было участие в похоронах¹².

В этих условиях, официальные представители Духовного управления мусульман Республики Татарстан пытались объяснить невозможность исполнения всех требуемых ритуальных обрядов (например, поминок) самыми различными причинами. Например, по мнению руководителя шариатского отдела Духовного управления мусульман Республики Татарстан Булата Мубаракова, в условиях пандемии можно не проводить и не посещать поминки по усопшему, поскольку они носят условный характер и не являются жестким условием. Самое главное, он считает, не еда, а «память о тех, кто волей Аллаха оказался рядом с нами, которая будет храниться в нашей бессмертной душе, и молитвы за родных и близких»¹³.

Аналогичного мнения придерживается и имам-мухтасиб Нижнекамского муниципального района Республики Татарстан Салих Ибрагимов. Поминки на 3-й, 7-й и 40-й день, по его мнению, не религиозная обязанность, а обычай, оставшийся от предков, поэтому их временно можно отложить¹⁴. При этом, по словам, имам-мухтасиба, они продолжают проводить все поминальные мероприятия, включая омовение покойника и прощание с ним, «строго соблюдая все санитарные нормы». «Нельзя же сказать ангелу смерти: «Не прилетай, у нас коронавирус», – отмечает Ибрагимов.

Достаточно быстро на сложившуюся ситуацию отреагировал председатель Духовного управления Республики Татарстан, муфтий Камиль-хазрат Самигуллин. Активным инструментом его общения с прихожанами, оперативного доведения до населения богословских решений стал телеграм-канал Kamilhazrat. В эти дни прихожане, а также лидеры мусульманских общин на местах, были озабочены проблемой корректного проведения погребальных процедур, поскольку традиционная схема была нарушена. По новым правилам тела всех умерших от последствий коронавирусной инфекции выдавали родственникам в закрытых гробах.

Перед муфтием был поставлен следующий вопрос (приводим цитату из телеграм-канала):

Ассаляму алейкум, как читать джаназа намаз по умершим мусульманам при сложившихся обстоятельствах? Насколько нам известно, джаназа, без омытия умершего, не читается. Но зачастую может произойти так, что тело умершего мусульманина положат в герметичный ящик без возможности дальнейшего взаимодействия с телом, а затем поставят перед фактом. Как выйти из подобной ситуации? Так-

¹² В Татарстане запустили сервис оформления спецпропусков для выхода из дома // Официальный сайт «Ак Барс» банка. 01.04.2020. URL: <https://www.akbars.ru/news/v-tatarstane-zapustili-servis-oformleniya-spetzpropuskov-dlya-vihoda-iz-doma/> (дата обращения: 03.06.2024).

¹³ Дынник В. Как провести похороны и поминки в период пандемии // Казанские ведомости. 16.04.2020. № 54 (6957).

¹⁴ Пандемия вакытында Коръән ашлары уздырырга ярыймы? // Ватаным Татарстан. 04.04.2020. № 48 (28436).

же нам известно, что человек, умерший от эпидемии, является шахидом. Не распространяется ли решение шариата в отношении таких людей о том, что их не моют? Ведь шахиды хоронятся без омытия. Помогите разобраться¹⁵.

Таким образом, в первую очередь необходимо было решить вопрос с проведением обязательного обряда *джаназа* – исламского похоронного обряда, непременным условием которого является коллективная погребальная молитва. При этом тело мусульманина должно быть предварительно обмытым.

В итоге, на основе успешного анализа многочисленных аргументов исламских авторитетов муфтий предложил теологическое решение, которое впоследствии было применено повсеместно:

Поскольку до погребения намаз не мог быть прочитан, по причине отсутствия условия (действительности намаза) при наличии возможности осуществить полное омовение покойного. Сейчас же (после погребения), возможность осуществить полного омовения отсутствует, следовательно, обязательность омовения аннулируется.

Вывод: в случае, если возможность произвести полное омовение умершего человека будет безвозвратно утрачена, то намаз *джаназа* должен быть прочитан перед могилой после погребения покойника¹⁶.

Необходимо отметить, что данное богословское решение К. Самигуллина – одного из немногих мусульманских лидеров России имеющих *иджазу* (богословскую «лицензию») на преподавание и вынесение *фетв* (решений), стало, по нашему мнению, не только на тот момент высшей точкой его карьеры муфтия в прямом понимании значения этого слова как богослова, издающего фетвы, но и обозначило окончательный переход в Татарстане от обрядового к теологическому исламу¹⁷.

Как известно, размещение фотографии покойного на надмогильном камне не одобряется шариатом, находится под запретом. Об этом татарские духовные авторитеты вынуждены напоминать постоянно¹⁸. Главным показателем трансформации погребальных ритуалов в современном татарском обществе является наличие или отсутствие фотоизображений на надгробиях. Если раньше, в советское время, это было вполне нормальным и не воспринималось как грех, то сегодня широко распространено мнение, что размещать изображения на надгробиях неправильно и неугодно Аллаху.

¹⁵ Официальный телеграм-канал муфтия Татарстана Камиля Самигуллина URL: https://t.me/kamil_hazrat/2327 02.04.2020 (дата обращения: 03.06.2024).

¹⁶ Там же.

¹⁷ Термин «теологический ислам» как характеристика одного из повторяющихся этапов функционирования и развития мусульманской религии в татарском обществе был впервые предложен нами в 2020 г. на заседании дискуссионного клуба «Татарский квадрат». Мы увеличиваем роль ислама в становлении татарской нации // Kazan First. 16/07/2020. URL: <https://kazanfirst.ru/articles/523338-2?ysclid=lv9vq7agvg966917995>

¹⁸ Гыймадов Ф. Барыбыз да шунда барасы // Шәһри Казан. 06.02.2014. № 13.

Наиболее четко позицию Духовного управления мусульман Республики Татарстан по этому поводу высказал главный казый Республики Татарстан Джалиль Фазлыев:

Поместить изображение на надгробии – то же самое, что поставить крест. Там, где есть изображение, нет ангелов. Молитва также не приносит никакой пользы душе усопшего. А поскольку она не доходит – покойный огорчается. А некоторые даже разговаривают с фотографией усопшего [как с живым], что ввергает таких людей в неверие. А другие просят помощи от умершего – это никуда не годится. Помощь и поддержку мы можем просить только у Аллаха¹⁹.

После открытия в Казани в 2006 г. первого мусульманского кладбища от подобной практики стали постепенно отказываться. Согласно требованиям администрации нового некрополя, среди других запретов категорически воспрещалось размещать на надмогильном камне фотографию или изображение усопшего²⁰.

В 2012 г. случился скандал, когда чиновник городской администрации, сам же утвердивший это решение, потребовал от администрации мусульманского кладбища сделать для него исключение и разместить над могилой своего похороненного здесь отца памятник с фотографией²¹.

Имам-хатыб мечети в казанском п. Аметьево Равиль Бикбаев, основываясь на трудах выдающихся богословов, приходит к выводу, что если покойный при жизни не объяснил детям запрет на размещение изображений на надмогильных плитах, то ответственность за этот поступок лежит на нем самом. Если бы такое внушение было сделано, то отвечать [перед Аллахом] будут его наследники²².

Другим важным аспектом трансформации похоронной культуры среди татар является меняющееся отношение и практики оформления надмогильных памятников. В ходе проведенных эпиграфических экспедиций последних пяти лет нами были отмечены следующие особенности, касательно размещения фотографий покойных на надмогильных камнях. По-прежнему распространены изображения людей, в том числе, судя по внешним признакам, мусульман (рис. 2). В ряде населенных пунктов на татарских кладбищах ранее размещенные фотографии закрываются съемными досками (рис. 3). В целом наблюдается тенденция отхода от помпезности, и установка простых табличек с минимальной информацией об умершем на ограде становится мейнстримом.

¹⁹ Жәлил хәзрәт Фазлыев: «Буяү савытыннан шикләнәләр, намаз калдырудан курыкмыйлар» // Шәһри Казан. 03.09.2015. № 96 (5569).

²⁰ Әмирҗанов Р. Өч аршин жир – ике мең сум // Ватаным Татарстан. 01.09.2016. № 177–178.

²¹ В Казани чиновник устроил скандал на мусульманском кладбище, вызвав ОМОН // Комсомольская правда. 14.02.2012. URL: <https://www.kazan.kp.ru/online/news/1082132/> (дата обращения: 03.06.2024).

²² Кабергә уенчыклар, ясалма чәчәкләр кую динбездә юк // Ватаным Татарстан. 06.12.2019. № 180.



Рис. 2. Надмогильный камень, установленный на татарском кладбище с. Чита Пестречинского района Республики Татарстан. 28 апреля 2021 г. Фото А.М. Ахунова.



Рис. 3. Надмогильный камень со съемной доской, прикрывающей изображение покойной. Татарское кладбище с. Новый Арыш Рыбно-Слободского района Республики Татарстан. 27 мая 2022 г. Фото А.М. Ахунова.

* * *

Проведенный анализ показывает, что большинство обращений касается выполнения обрядов, которые не всегда четко регламентированы шариатом, но имеют значительную культурную и эмоциональную значимость. Также выявлено, что современные татарские семьи часто живут раздельно, что усиливает потребность в религиозном руководстве и поддержке со стороны имамов.

Изменения в ритуальной практике отражают более широкие социокультурные трансформации в татарском обществе, включая отношение к смерти и памяти предков. Страх совершить ошибку в ритуале и изменения в понимании исламских образов, таких как отказ от изображений на могильных памятниках, указывают на постепенное укрепление теологических аспектов ислама.

Трансформация ритуальной практики и роль имамов в современном татарском обществе выявляет глубокие изменения в религиозном сознании и практиках. Это отражает общий тренд к стандартизации религиозных норм и практик, что подчеркивает важность духовного руководства и образования в рамках мусульманских сообществ.

Исследование выявило напряжение между сохранением традиционных религиозных практик и адаптацией к современным условиям жизни. Ритуальная практика, как показывают данные, не только отражает религиозные убеждения, но и служит средством поддержания социальной стабильности и культурной идентичности. Однако изменения в семейной структуре и урбанизация вызывают необходимость в дополнительном религиозном руководстве и поддержке. Запросы к имамам, их ответы и пояснения в татарских газетах свидетельствуют о живом процессе адаптации религиозных практик к современным условиям и потребностям верующих. Духовные лидеры играют ключевую роль в обучении и поддержке верующих, помогая сохранить культурное наследие и одновременно адаптировать традиционные практики к изменяющимся социокультурным условиям. Это исследование подчеркивает важность продолжения диалога между религиозными деятелями и общиной для поддержания религиозной гармонии и социальной когерентности.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ИСТОЧНИКИ

Сайт Духовного управления мусульман Республики Татарстан. URL: <https://dumrt.ru/ru/>

Официальный телеграм-канал муфтия Духовного управления мусульман Республики Татарстан К. Самигуллина. URL: https://t.me/kamil_hazrat

Официальный телеграм-канал начальника отдела по вопросам шариата Духовного управления мусульман Республики Татарстан, казые г. Казани Б. Мубаракова. URL: <https://t.me/bulatmubarakoff>

Информационно-аналитический федеральный портал «Ислам Сегодня». URL: <https://islam-today.ru/>

Мусульманский просветительский канал «Хузур ТВ». URL: <https://www.youtube.com/@TVHuzur/videos>

ЛИТЕРАТУРА

Ахунов А. Государство и ислам: особенности сосуществования в постсоветском Татарстане // Религии и радикализм в постсекулярном мире. М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Горячая линия – Телеком, 2017. 326 с. Серия «Российско-французский диалог». С. 69–70.

Алмазова Л.И., Ахунов А.М. В поисках «традиционного ислама» в Татарстане: между национальным проектом и универсалистскими теориями // «Ислам, имеющий мирную и добрую сущность»: дискурс о традиционном исламе в среде тюрок-мусульман европейской части России и Крыма: коллективная монография / [Р.И. Беккин, Л.И. Алмазова, А.М. Ахунов и др.]. М.: Новое литературное обозрение, 2021. С.39–43.

Самигуллин К. Посещение могил [Текст]: предписания шариата и правила приличия. ЦРО-ДУМ РТ. Казань: Хузур, 2015.

REFERENCES

Akhunov A. (2017) State and Islam: Features of coexistence in post-Soviet Tatarstan. In: *Religions and radicalism in the post-secular world*. “Russian-French dialogue” Series. Moscow: N.N. Miklouho-Maclay Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS, Hotline – Telecom Publ.: 69–70. (In Russ.)

Almazova L.I., Akhunov A.M. (2021) In search of “traditional Islam” in Tatarstan: Between the national project and universalist theories. In: *“Islam with a peaceful and good essence”: Discourse about traditional Islam among the Muslim Turks of the European part of Russia and Crimea: a collective monograph*. By R.I. Bekkin, L.I. Almazova, A.M. Akhunov et al. Moscow: New Literary Review Publ.: 39–43. (In Russ.)

Samigullin K. (2015) *Visiting graves: Sharia regulations and rules of decency*. TsRO-DUM RT. Kazan: Khuzur Publ. (In Russ.)

Сведения об авторе: Ахунов Азат Марсович, кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Центра письменного наследия, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (420111, ул. К. Маркса, 12/4, Казань, Российская Федерация); <https://orcid.org/0000-0001-7893-4477>; e-mail: aakhunov@rambler.ru

About the author: Azat M. Akhunov, Cand. Sc. (Philology), Associate Professor, Leading Research Fellow at the Center of Written Heritage, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Tatarstan Academy of Sciences (12/4 Karl Marx St., Kazan 420111, Russian Federation); <https://orcid.org/0000-0001-7893-4477>; e-mail: aakhunov@rambler.ru

Поступила в редакцию / Received 18.06.2024

Доработана после рецензирования / Revised 30.07.2024

Принята к публикации / Accepted 15.08.2024

ИСЛАМ, МИГРАЦИЯ И НОВЫЕ ГОРОДСКИЕ ПРОСТРАНСТВА

Оригинальная статья / Original paper
<https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.651-664>

EDN: RDEAVA

Религиозное пространство города в постсоветский период: процесс конструирования новых религиозных сообществ в Томске

Ф.А. Сметанин

Иркутский государственный университет

Иркутск, Российская Федерация

Томский государственный университет

Томск, Российская Федерация

f-smetanin@mail.ru

Резюме. В статье представлены результаты исследования процесса конструирования новых религиозных пространств г. Томска в постсоветский период, начиная с 1990-х годов – периода легитимации религии в России. Включение автором в аналитический аппарат исследования концепции десекуляризации, позволило детально рассмотреть специфику перехода исторических мусульманских сообществ от секулярной, атеистической общественной формации – к религиозной. Целью исследования явилось рассмотрение процесса формирования религиозных практик среди местных татар-мусульман в контексте конструирования ими городского религиозного пространства. Аналитическая рамка концепта десекуляризации подразумевала выявление ряда факторов, оказывающих влияние на их активизм в религиозном возрожденческом движении. Среди них: актуализация исторического этноконфессионального наследия, приватизация религиозных институтов – зданий мечетей, построенных в дореволюционный период; постсоветская религиозная ре-социализация с восстановлением религиозных норм и практик на повседневном уровне; формирование сопутствующей этим практикам и запросам институциональной среды инфраструктуры; сложный и противоречивый процесс восстановления института духовных кадров; этнокультурное возрождение с формированием сетевых сообществ.

Антропологический и этнологический методы, примененные автором исследования, позволили выявить совокупность объективных и субъективных факторов, оказывающих существенное влияние на динамику и качество формирования городских религиозных пространств силами местных татар-мусульман и приезжих мусульман-мигрантов из стран Средней Азии и республик Кавказа. Наряду с этим, показано, как в религиозном институциональном пространстве происходит дифференциация по принципу «местные» – «приезжие», которая, так или иначе, затрагивает сферу религиозных отправлений и практик, специфику религиозной инфраструктуры, ситуацию конкурентных отношений между имамами из татарской общины и из числа приезжих мигрантов-мусульман.

Исследование показало, что местные религиозные татары-активисты создают уникальные религиозные пространства и практики в мусульманском сообществе, включая медийное пространство. Городские пространства, приспособляемые под нужды верующих, становятся частью религиозных отношений внутри сообщества татар. Наряду с этим зафиксирована

усиливающаяся активность имамов – выходцев из Средней Азии и республик Кавказа, которые аккумулируют вокруг себя административные и территориальные ресурсы. Это приводит к замене традиционных исламских акторов из числа местных татар – на приезжих из числа мигрантов.

В статье проанализированы полевые материалы, наблюдения и глубинные интервью, собранные у информантов в Томске и Томском районе в период с конца 2019 г. и до 2024 г.

Ключевые слова: ислам, татары, мусульмане, мигранты, мечеть, имамы, городское религиозное пространство.

Для цитирования: Сметанин Ф.А. Религиозное пространство города в постсоветский период: процесс конструирования новых религиозных сообществ в Томске. *Историческая этнология*. 2024. Т.9. №4. С. 651–664. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.651-664> EDN: RDEAVA

Religious space of the city in the post-Soviet period: the process of constructing new religious communities in Tomsk

F.A. Smetanin

Irkutsk State University

Irkutsk, Russian Federation

Tomsk State University

Tomsk, Russian Federation

f-smetanin@mail.ru

Abstract. The article presents the results of studying the process of constructing new religious spaces in Tomsk in the post-Soviet period, starting from the 1990s – the period of legitimization of religion in Russia. The author's inclusion of the desecularisation concept in the analytical apparatus of the study allowed us to examine in detail the specifics of the transition of historical Muslim communities from a secular, atheistic social formation to a religious one. The purpose of the study is to examine the process of formation of religious practices among local Muslim Tatars in the context of their construction of urban religious space. The analytical framework of the desecularisation concept implied identification of a number of factors that influence their activism in the religious revivalist movement. They include the following: updating the historical ethno-confessional heritage, privatisation of religious institutions – mosque buildings built in the pre-revolutionary period; post-Soviet religious re-socialisation with the restoration of religious norms and practices at the everyday level; the formation of an accompanying institutional environment for these practices and demands; the complex and contradictory process of restoring the institution of the clergy; ethnocultural revival with formation of online communities.

Anthropological and ethnological methods used by the author of the study allowed identifying a set of objective and subjective factors that have a significant impact on the dynamics and quality of the formation of urban religious spaces by local Muslim Tatars and visiting Muslim migrants from the countries of Central Asia and the Caucasus republics. At the same time, it is shown how differentiation occurs in the religious institutional space according to the principle of “locals” – “newcomers”, which, one way or another, affects the sphere of religious worship and practices, the specifics of religious infrastructure, the situation of competitive relations between imams from the Tatar community and from number of arriving Muslim migrants.

The study shows that local religious Tatar activists create unique religious spaces and practices in the Muslim community, including the media space. Urban spaces, adapted to the needs of believers, become a part of religious relations within the Tatar community. Along with this, the increasing activity of imams, immigrants from Central Asia and the Caucasus republics, who accumulate administrative and territorial resources around themselves, has been noted. This leads to the replacement of traditional Islamic actors from among local Tatars with newcomers from among migrants.

The article analyses field materials, observations and in-depth interviews collected from informants in Tomsk and the Tomsk Region from late 2019 to 2024.

Keywords: Islam, Tatars, Muslims, migrants, mosque, imams, urban religious space.

For citation: Smetanin F.A. (2024) Religious space of the city in the post-Soviet period: the process of constructing new religious communities in Tomsk. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 9. No. 4: 651–664. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.651-664> (In Russ.)

В постсоветском обществе с конца 1980-х гг. религия возвращается в публичное пространство. Этот процесс российские антропологи и религиоведы называют десекюляризацией (Кормина, Штырков, 2015), в то время как другие предпочитают говорить об изменении секулярной ситуации в постсоветских обществах (Асад, 2003; Узланер, 2009). Разрушение советского государства спровоцировало трансформацию культурных установок, и религиозная сфера не стала исключением. Советские рамки секуляризации создавали воображаемые границы между сакральным и секулярным в повседневной жизни, в политическом и публичном пространствах (Асад, 2003).

Необходимость восстановления религиозной институциональной сферы стимулировала разработку понятия десекюляризации. Это было связано с последствиями секуляризации общественного сознания в условиях современного общества, став своеобразным ответом на них (Тициан, 2016: 107; Berger, 1999: 11). Некоторые российские исследователи связывают этот процесс с результатом гиперприватизации религии. Суть последней – в существовании религиозных представлений, ценностей и практик верующих людей, капсулирующих их в религиозный континуум с жесткими границами, отделяющий их от других сфер общественной жизни (Шишков, 2012: 168).

Идеи теории «десекюляризации» развиваются и в работах отечественных обществоведов. Вячеслав Карпов акцентирует важность выявления маркеров, способных описывать религиозное пространство и тот контекст, в котором оно воспроизводится. При описании процесса конструирования религиозного пространства термин «десекюляризация» (desecularization) понимается «как увеличение влияния на пространство города религиозных институтов». Религия, в понимании В. Карпова, через властные институты начинает претендовать на историческое наследие и собственность, упущенную в годы секуляризации (Карпов, 2010: 249). Десекюляризация как феномен позволяет вернуть религию и религиозные институты в правовое поле, заниматься формированием религи-

озного пространства, включая формальные и неформальные религиозные практики (Кагров, 2010: 250).

Распад СССР повлек за собой масштабные трансформации, в том числе и в отношении государства к религии, институты которой стали постепенно возвращаться в легальное поле. Исследователь А. Шишков, комментируя данный исторический период, отметил, что обсуждение религий в контексте десекуляризации характеризуется тем, что официальные религиозные представители начинают заниматься активной социально-политической жизнью и возобновляют приватную сферу внутри религиозных общин (Шишков, 2012: 169–170). Здесь необходимо оговориться, автор во втором аспекте сводит все к политизации дискуссии, что не отвечает сложившемуся пониманию ситуации в современных исламоведческих исследованиях. Мусульмане в советское и постсоветское время создавали религиозные практики, которые трансформировались в другие, полулегальные формы, например, «народный ислам» (Бобров, Черепанов, 2017; Ключева, 2009).

Помимо трансформации религиозных практик, мусульманская община является гетерогенной – внутри общины мусульмане разделяются между собой. В одних сообществах они сосредоточены вокруг лидера внутри сообщества, другие достаточно аморфны по структуре. Такой тип взаимоотношений человека с сообществом может являться номинальным, слабо влияя на его повседневную жизнь. «Однако мусульмане могут участвовать в повседневной жизни социального института, но не иметь четких социальных отношений» (Glock, 1968: 164). Важность связей с религиозным сообществом сформулировала А. Глянц, как «принадлежность к религиозной общности» (religious belonging). Это понимается как «соотнесение себя к той или иной исламской группе, выражающееся в культурных, социальных и политических практиках. Эти практики регулируются политическими или религиозными институтами, обеспечивающими легитимность тех или иных индивидов в религиозной общности» (Глянц, 2018: 157).

В процессах десекуляризации важную роль играют религиозные активисты, например, имамы. Их непосредственная деятельность связана с восстановлением религиозных зданий и проецированием религиозного поля на его участников. Линда Вудхед пишет:

... власть священника или старейшины проистекает из организации, которую он возглавляет, и он заинтересован в сохранении ее власти, что редко бывает у «мирян». Чтобы укрепить свою власть, религиозные лидеры постоянно участвуют в мероприятиях по разграничению и охране своих «священных» пространств. Действие таких «ограниченных» территорий усиливает мощь их опекунов, которые заявляют о своих особых отношениях с ними и уникальной способности вступать в отношения со священными местами, объектами и людьми.

Священство» в религиозном поле выражается не только в религиозных объектах, но и в городской локальности через распростране-

ние религиозной продукции: молитвенные циновки и книги, амулеты и домашние святыни, платки и тюрбаны, красочные картины и святую воду в бутылках, бороды и карты с предсказаниями. Это значит, что личные повседневные объекты становятся важной частью исламского пространства (Woodhead, 2013: 15, 7–8).

Термин «пространство» рассматривается с позиций работ А. Лефевра, где оно обозначает «все множество пересечений, для каждого из которых установлено свое место» (Лефевр, 2015: 46). Через данный термин описываются выстроенные социальные сети, идентичности, социальный капитал, «пространство содержит их репрезентации в зданиях, памятниках, произведениях искусства» (Лефевр, 2015: 47). Закономерным является тот факт, что религиозное влияние в городском пространстве не возникает на пустом месте. Первым примером описания формирования городского ислама в северном российском городе является работа М. Ларуэль и С. Хохман. Они ввели новое понятие «полярный ислам», которое показывает особенности влияния «сибирских» условий на соответствующую городскую инфраструктуру. Эти специфические условия в виде погодных, социальных и миграционных характеристик создают особые условия для религиозного пространства сибирского города (Laruelle, Hohmann, 2020: 327–328). Таким образом, ландшафт города и религиозных объектов (мечеть как исторический памятник) рассматривается с точки зрения пространственной репрезентации религиозной и этнической идентичности «исламского» сообщества. Возникновение новых или восстановление «старых» исламских пространств, новых мусульманских сообществ, их атрибутики и практик может быть поддержано исламскими элитами в отношении с «коренными» мусульманами (в нашем случае с татарами) (Peter, 2006: 107).

Целью проведенного исследования является рассмотрение процесса формирования религиозных пространств в городе Томске посредством возрожденческого этнорелигиозного активизма местных татар наряду с религиозным активизмом мигрантов-мусульман из Средней Азии и республик Кавказа. В статье использованы материалы полевых исследований, проведенных автором в Томске с 2018 по 2024 гг.¹ в течение трех месяцев в 2018 г., двух месяцев в 2019 г. и в течение двух недель в 2024 г. Материалы были собраны методами глубинного интервью и наблюдения. В число респондентов вошли татары Томска и Томского района, локальные религиозные активисты, люди, сыгравшие важную роль в истории татар Томска, а также трудовые мигранты-мусульмане. Исследование осуществлялось среди татар – суннитов ханафитского мазхаба Томска и Томского района.

¹ Полевые исследования проводились в Томске в течение трех месяцев в 2018 г., двух месяцев в 2019 г. и в течение двух недель в 2024 г.

Религиозный активизм татар в Томске в постсоветский период

В Томске с момента основания существовала своя местная мусульманская община. Она состояла из проживающих здесь разных групп татар – барабинских, эуштинских, татар района Заисточь. Они делятся по признаку принадлежности к территории: барабинские – проживают в деревне Барабинка, эуштинские – в деревне Эушта и на Юрточной горе. В Томске татарская слобода располагалась в районе Заисточье. Тесные хозяйственно-культурные связи, поддерживаемые чатами, эуштинцами и калмаками на протяжении XVII–XIX вв., привели к их объединению в особую этническую группу, испытавшую сильное воздействие пришлого компонента сибирских бухарцев (узбеки, таджики, казахи, уйгуры) и поволжско-приуральских татар. Консолидации способствовало иноэтничное и инорелигиозное (русское) окружение, но сплочение не способствовало выработке собственного единого эндоэтнонима (самоназвания), кроме закрепления названия «томские татары» (Этнография ..., 2018: 28–29). Томские татары – это группы татар, проживающие на данной территории и смешиваемые между собой. В разное время в город прибывали новые группы татар-мусульман из Поволжья, Татарстана, Пензенской, Самарской и других областей. Они имели влияние, оказывали поддержку местным татарам и сами являлись частью татарского сообщества.

Создание коллектива мусульманских активистов в Томске началось в 1990-е гг., когда несколько человек из числа томских татар способствовали восстановлению и реставрации многих мечетей, в том числе в Сибири. После принятия в 1990 г. Закона «О свободе совести и религиозных организациях», в Томске были восстановлены здания Красной Соборной (построена в 1902 г.) и Белой Соборной мечетей (построена в 1916 г.). В советское время они использовались в качестве цехов томских заводов. Долгое время здание Белой Соборной мечети до перестройки использовалась как цех Томской карандашной фабрики, в помещении Красной Соборной мечети располагался производственный цех ликеро-водочного завода (Сметанин, 2015).

Реставрация зданий проходила через сложные процедуры их передачи. Весь процесс был сосредоточен в руках активистов, имевших разный опыт – кто-то был хорошим строителем, кто-то депутатом городского совета и мог помочь с решением юридических вопросов. Так, двое активистов-татар писали письма в городскую Думу с просьбой вывезти из здания мечети ликеро-водочный завод; подавали прошение в компанию «Томскреставрация», чтобы восстановить чертежи кирпичного минарета (Белая соборная..., 2014: 98–99). В результате были реставрированы исторические здания и объекты инфраструктуры. Например, восстановлен Дом Каримбая Хамитова, построенный в 1905 г. Он сейчас используется как Центр татарской культуры.

Процесс институционализации религии в этот период, когда в регионах РФ складывалась система духовных управлений, сопровождался острым дефицитом религиозных кадров (Абашин, 2011). У мусульман Томска существовала насущная потребность в подготовке кадров, в том числе для нужд мечети. Сво-

их кадров из числа татар в начале 1990-х годов у них не было, пришлось прибегнуть к помощи – приглашать представителей духовенства из других регионов России и СНГ.

В начале 1990-х гг. мусульмане (в основном томские татары) Томской области имели одну религиозную организацию в Белой Соборной мечети. Поскольку среди активистов не было человека с религиозным образованием, было решено пригласить из Уфы Хаджи Гали Абзалова – человека, который имел и светское, и духовное образование. Однако, его отношения с руководителем Омского муфтията, к которому начала относиться Белая мечеть, не сложились. В 1996 г., после отъезда Х. Абзалова в Казань, на должность имама Белой мечети главой Духовного управления мусульман Сибири З. Шакирзяновым был назначен Нурулла Турсунбаевич Турсунбаев (Сметанин, 2015: 145–146). Кроме него, в Томск был направлен Низом Егиевич Жумаев из Таджикистана. Он в Белой Соборной мечети начал обучать арабскому языку и богословию, с 1995 г. руководил новой религиозной общиной при медресе, управлял зданием еще не отреставрированной Красной Соборной мечети, а позднее стал официальным духовным лидером (Сметанин, 2015: 146).

Из-за разногласий по поводу стратегии развития общины между имамами начались конфликты. Они начинают работать с разными духовными управлениями – Нурулла-Хазрат взаимодействует с Омским муфтием, позже с Духовным собранием мусульман России. Красная мечеть входит в состав Духовного управления мусульман Азиатской части России. Конкуренция между ними и двумя духовными управлениями в городе повлияла на выбор татарских активистов. Они начинают связывать личные стратегии с собственными представлениями о религиозном пространстве в городе, с тем, какую роль в нем должен играть имам, заниматься созданием особых религиозных пространств.

Имамы местных мечетей начинают работать с трудовыми мигрантами. В Томске существуют «мигрантские» сферы, где доля мигрантов-мусульман очень существенна. Выходцы из Кыргызстана и Узбекистана работают в строительной сфере, тогда как таджикские рабочие трудятся на овощных базах города. Наблюдается большое количество мигрантов в образовательной сфере, граждане иностранных государств составляют 18,9% среди студентов очной формы обучения (Нам, Рассказчикова, 2018: 95). В городе значимая часть сферы услуг (кафе, цветочные магазины) задействует труд мигрантов. Закономерно, что вокруг мечетей, а также мест работы большого количества мигрантов (овощные базы, пилорамы) возникают другие элементы «мигрантской» инфраструктуры, представленные этническими (зачастую халяльными) кафе, магазинами и парикмахерскими (Сметанин, 2022; Брызгина и др., 2019: 36). И хотя не все мигранты являются религиозными людьми и посещают мечети, в Красной и Белой Соборных мечетях они составляют большинство. Включение в местный контекст большого количества мигрантов-мусульман стало еще одним фактором, повлиявшим на деятельность татарского сообщества мусульман Томска.

*Возникновение новых пространств
татарского мусульманского сообщества*

Первая причина возникновения новых религиозных пространств заключается в том, что Красная мечеть и Белая Соборная мечеть находятся в исторической старотатарской слободе на улицах Московский тракт и Татарская, в центре города. Несмотря на то, что раньше татары посещали мероприятия в мечетях и активно помогали имамам в их организации, многие высказывали пожелание о том, что руководство приходов должно быть представлено этническими татарами. Некоторые из собеседников не ходят в мечеть по причине присутствия в них мигрантов. Вот свидетельство одного из информантов:

И.: Есть ли у вас знакомые татары, которые ходят в Белую мечеть?

Р.: Из знакомых нет. Я только недавно с ним познакомился, он с Башкирии, он туда постоянно ходит, но потому что в городе живет, он преподаватель в политехническом университете. Он в Белую мечеть старается ездить, ну и в Красную ездит. А в Красную и в Белую татары как-то стараются не ходить. Они больше стараются в деревню ездить, к нам или в Черную речку или Эушту (ПМА, 2020: 2).

Причиной исхода татар-мусульман из названных городских мечетей стало отсутствие их представителей в руководстве и среди активистов в мечетях. В связи с этим многие татары-мусульмане Томска и Томского района не приходят на джума-намаз и не участвуют в других религиозных практиках. Например, дедушки и бабушки не ездят туда под предлогом того, что им далеко добираться до города или до мечетей (ПМА, 2023).

Кроме того, представители татар-мусульман отсутствуют в руководстве мечетей Томска. Имами Красной и Белой мечетей являются выходцы из стран Центральной Азии – Таджикистана и Кыргызстана. Также в руководстве мечетей участвуют представители ДУМД (Духовное управление мусульман Дагестана), распространяющие религиозную литературу и обучающие молодых мусульман религиозным практикам и традициям. Газета «Ас-Салам», выпускаемая в Дагестане и распространяемая на территории России (в частности, в Томске), учитывает мнения всех мазхабов. Однако татаро-мусульманские активисты недовольны интерпретацией национальных праздников и религиозных практик, считая, что представители ДУМД не учитывают местную исламскую историческую традицию и комментируют исламские традиции «по-другому» (ПМА, 2023).

Третья причина заключается в том, что нет необходимости исполнять все практики в мечети. Многие татары-мусульмане пожилого возраста собираются на кладбище, где совершают религиозные практики, «общаются с родственниками»:

– Как с кладбищем? Ремонтировали, заборы делали. Собирались, разговаривали. Субботники проводим, не про религию постоянно раз-

говариваем, а еще о своих делах. Чем кому можно помочь (ПМА, 2020: 1).

По результатам интервью, татары-мусульмане собираются в «своих» мечетях. Они расположены в Томском районе – это деревни Черная Речка, Тохтамышево, Эушта, Барабинка. Вся деятельность разворачивается именно там – повседневное общение, религиозные практики, наставления имама:

– Мы делаем 5 намазов. И после это еще 4 делаем до пятничного намаза, имам рассказывает проповеди уже пятничный намаз, потом намаз совершаем уже, потом «Восхваление Аллахи» читаем, и он почитает уже под конец что-нибудь из Корана, и в конце читаем, как положено, мы постоянно это делаем, и все. В общем, у нас проходит все вместе час. Мы собираемся иногда, во время проповеди имам рассказывает о своих делах, разговариваем, что нужно сделать, кому-нибудь помочь, у кого какие проблемы (ПМА, 2020: 1).

Кроме мечетей, помощь сообществам в соблюдении религиозной деятельности оказывают местные национальные учреждения и организации. Это Областной центр татарской культуры, первым председателем которого был Ю.А. Абдрашитов. После него центр возглавляла Наталья Железнякова, теперь центром руководит Шамиль Халитов. Несмотря на то, что татарские сообщества представляются как «томские татары», некоторые активисты переехали из стран ближнего зарубежья. Так, один из информантов приехал из г. Семипалатинска, там жили группы казанских татар – переселенцев с советского времени. Сейчас его семья с родственниками переехала в Россию. С 2014 г. он был активным участником татарского молодежного движения. В Татарском центре есть различные возрастные группы – до 18, с 18 до 30, старше 30. До 18 лет дети приходят в татарский центр на кружки или в секции. Старшее поколение в основном интересуется этнической историей и культурой татар, занимается коллективным творчеством – танцами, пением. Активист из Семей (ранее Семипалатинск – прим. авт.) занимается молодежным крылом сообщества татар, организацией праздников и национально-религиозных мероприятий. Религиозные праздники и события перестали проводиться в Татарском центре с 2019 г., в связи с тем, что имел место случай перечисления средств на нужды татарского центра со счета, который был указан правоохранительными органами как экстремистский. До этого момента все желающие могли совершить намаз во флигеле здания (ПМА, 2020: 3).

Неудача с формированием религиозного сообщества в Центре татарской культуры не заставила татарских активистов прекратить свою деятельность. Ранее они организовали сообщество «Халкым минем» для того, чтобы заниматься редакторской деятельностью, выпускать журнал с одноименным названием. Задачей журнала стало формирование религиозных практик татар через печатные средства массовой информации. Печатные издания пользовались большим спросом среди людей пожилого возраста, входящих в татарские мусульманские организации и группы. Как оказалось, для этой возрастной катего-

рии особую важность представляет чувство сопричастности этнической группе, событиям, происходящим в ней, принадлежность к культуре и религиозным традициям татарского народа (Сметанин, 2020: 50).

Газета «Халкым минем» выпускалась с 2009 по 2015 год. Ее редактором являлся Юсуб Якубович Абдрашитов, который кроме технического, имел еще и религиозное образование (прошел обучение на заочном отделении в одном из медресе г. Казани). В этом учебном заведении ему была присуждена степень знатока мусульманских наук, с которой он имел право занимать должность муллы (ПМА 25.06.2016). Приехав в Томск, он организовал общественно-просветительское сообщество района спичечной фабрики «Сибирь». На деньги общины было запущено в печать собственное печатное издание – в 42 выпусках «Халкым минем» содержатся материалы и выдержки из новостных изданий томских и общероссийских газет. Новости в газету отбирались по принципу соответствия тематике ислама, истории татарского народа, сохранения его языка и культуры. Кроме перепечаток в издании размещались собственные материалы и наблюдения главного редактора, его стихи и произведения татарских поэтов (Сметанин, 2020: 53).

Кроме газеты им была открыта молельная комната. Первоначально, она была создана в середине 2000-х гг. Когда Юсуб Якубович ушел с поста руководителя татарского центра, он начал собирать людей у себя дома. Сообщество называлось «сообщество татар-мусульман Спичфабрики». Позже, к названию сообщества было добавлен слоган – Зеленая мечеть – в цвет татарского национального движения. На сегодняшний день строится деревянное здание в районе Спичфабрики, где все мусульмане могут совершать религиозные практики: «Там собирается до 40–50 человек, на различные мероприятия, пока что он без коммуникаций, но уже именуется как Зеленая мечеть» (ПМА, 2024: 1).

Сам район Спичфабрики находится на окраине города Томска. Это отдаленное место, куда другие мусульмане не приезжают. В доме собирались и собираются по праздникам татары-мусульмане, по большей части пожилого возраста. Сейчас люди занимаются сохранением татарского мусульманского наследия. Вот что говорит один из информантов:

– Многие из татар-мусульман приезжают туда на праздники. Многие молодые интересуются этим местом, из Тохтамышево, неместные приезжают. Не хотят в мечеть, хотят сюда. Этот район начали населять татары при постройке железной дороги до Асино, еще в 30-е годы. Потом работали на Спичфабрике, сейчас так и здесь остались. Молодые не так вовлечены в это, но это мы сами виноваты (ПМА, 2024: 2).

* * *

Таким образом, результаты полевого исследования свидетельствуют о том, что значительная часть татар-мусульман Томска, с начала процесса десекуляризации 1990-х гг., стремится выстраивать свои, этнорелигиозные стратегии раз-

вития татаро-мусульманского сообщества и соответствующих городских пространств. На них значительное влияние оказывают динамические факторы: появление большого количества мигрантов-мусульман из стран Центральной Азии и республик Кавказа, освоение ими трудовых и религиозных ниш в городе. Более высокий уровень религиозности последних, связанный с бытованием норм, традиций и практик из стран исхода, активность «родных» для них муфтиятов и их имамов, привели к тому, что татары-мусульмане оказались оттеснены из исторически «родных» религиозных центров – мечетей.

Отсутствие в них религиозных лидеров, имамов-татар и, соответственно, «приватизация» этих пространств мигрантами-мусульманами, вынудило прихожан татар-мусульман искать и создавать иные, комфортные для себя условия. Первоначально альтернативным религиозным пространством мог стать татарский центр. Однако условия размещения и проведения религиозных практик не соответствовали требованиям организации. Поэтому была создана молельная комната, которая объединила верующих не только по религиозному, но и по этническому и территориальному признакам. Таким образом, на исследованном кейсе мы можем наблюдать взаимодействие разноплановых факторов, влияющих на конструирование религиозных пространств: это история религиозного объекта; видение его функционала этническими и религиозными активистами; восприятие его институтов рядовыми верующими; коммуникация с городскими структурами и властью.

Исследованный случай позволяет сделать вывод о том, что десекуляризация – процесс многомерный. Его можно использовать при описании религиозных сообществ и формировании городских пространств. Он позволяет соединить историческую и антропологическую специфику поля, выделив связи изменяющейся социально-политической конъюнктуры в стране с изменениями стратегий объектов исследования. Наряду с этим, характер и результаты протекания процесса десекуляризации зависят и от субъективного фактора. Так, немаловажное значение играют личности имамов: их происхождение, этническая идентификация, мотивация к религиозному активизму, опора на местные мусульманские общины, благодаря чему реализуются разнообразные проекты, связанные с созданием новых исламских пространств.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ИСТОЧНИКИ

ПМА, 2016 – Полевые материалы автора. Экспертное интервью, 2016 г. (1 – интервью от 25.06.2016).

ПМА, 2020 – Полевые материалы автора. Экспертные интервью, 2020 г. (1 – интервью от 22.10.2020; 2 – интервью от 25.08.2020; 3 – интервью от 05.10.2020).

ПМА, 2022 – Полевые материалы автора. Экспертные интервью, 2022 г. (1 – интервью от 18.05.2022).

ПМА, 2023 – Полевые материалы автора. Экспертные интервью, 2023 г. (1 – интервью от 09.02.2023).

ПМА, 2024 – Полевые материалы автора. Экспертные интервью, 2024 г. (1 – интервью от 19.03.2024; 2 – интервью от 23.03.2024).

ЛИТЕРАТУРА

Асад Т. Возникновение секулярного. Христианство, ислам, модерность. М.: НЛО, 2020.

Абашин С.Н. Практическая логика ислама. М.: РОССПЕН, 2011.

Белая соборная мечеть. Томск, 2014.

Бобров И.В., Черепанов И.С. Фрагментация религиозной власти в исламе (тюменский случай на рубеже XX–XXI веков) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2017. № 2. С. 155–163.

Брызгина Д.Е., Джанызакова С.Д., Нам И.В., Садырин А.А., Сметанин Ф.А. Трудовые мигранты из Центральной Азии в сибирском городе: инфраструктура, занятость, повседневность, досуг // Демографическое обозрение. 2019. Т. 6. № 4. С. 31–52.

Глянц А. Принадлежность к мусульманской общности в Дагестане: анализ институтов и практик // Антропологический форум. 2018. № 36. С. 154–182.

Клюева В.П. Жизнь в атеистическом государстве: мусульманские общины Тюменской области (1940–1960-е гг.) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2009. № 10. С. 117–121.

Кормина Ж., Штырков С. «Это наше исконно русское, и никуда нам от этого не деться»: предыстория постсоветской десекуляризации // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте: сб. науч. тр. СПб.: Изд-во ЕУ в СПб., 2015. С. 7–46.

Лефевр А. Производство пространства. М.: Strelka Press, 2015.

Нам И.В., Рассказчикова А.А. Мигранты в университетском городе (отношение принимающего общества) // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 52. С. 95–100.

Сметанин Ф.А. Роль мусульманского духовенства в формировании общинно-территориальных отношений (на примере Томска) // Вестник Томского государственного университета. История. 2015. № 5 (37). С. 143–149.

Сметанин Ф.А. Религиозные лидеры как акторы производства исламских пространств Томска // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2022. № 2 (57). С. 180–190. <https://doi.org/10.20874/2071-0437-2022-57-2-14>

Сметанин Ф.А. Мусульманское социокультурное наследие Томска: историко-этнологический анализ // Сибирский антропологический журнал. 2020. Т. 4. № 4. С. 50–59.

Тициан А.Э. Концепции десекуляризации в социологии религии // Вестник московского государственного университета. Сер. 7. Философия. 2016. №4. С. 105–118.

Узланер Д. Постсекулярный поворот. Как мыслить о религии в XXI веке. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.

Шишков А. Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России // Государство, религия, церковь за рубежом. 2012. №2 (30). С. 165–177.

Этнография народов Томской области: учеб. пособие / отв. ред. А.Г. Тучков. Томск: Издательство Томского государственного педагогического университета, 2018.

Berger P. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company. 1999. P. 1–18.

Glock C. *American Piety: The Nature of Religious Commitment* / C. Glock, R. Stark. Berkeley: University of California Press, 1968.

Laruelle M., Hohmann S. Polar Islam: Muslim Communities in Russia's Arctic Cities // *Problems of Post-Communism*. 2019. Vol. 67. No. 4–5. P. 327–337.

Peter F. Individualization and Religious Authority in Western European Islam // *Islam and Christian-Muslim Relations*. 2006. Vol. 17. No. 1. P. 105–118.

Karpov V. Desecularisation: A Conceptual Framework // *Journal of Church and State*. 2010. Vol. 52. No. 2. P. 232–270.

Woodhead L. Tactical and strategic religion // *Everyday lived Islam in Europe*. New York, 2013. P. 9–22.

REFERENCES

Asad T. (2020) *The emergence of the secular. Christianity, Islam, modernity*. Moscow: NLO Publ. (In Russ.)

Abashin S.N. (2011) *Practical logic of Islam*. Moscow: ROSSPEN Publ. (In Russ.)

Berger P. (1999) The desecularization of the world: A global overview. In: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company: 1–18.

Bobrov I.V., Cherepanov I.S. (2017) Fragmentation of religious power in Islam (the case of Tyumen at the turn of the 20th and 19th centuries). *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* [Bulletin of archeology, anthropology and ethnography]. No. 2: 155–163. (In Russ.)

Bryazgina D.E., Dzhanyzakova S.D., Nam I.V., Sadyrin A.A., Smetanin F.A. (2019) Labour migrants from Central Asia in a Siberian city: Infrastructure, employment, everyday life, leisure. *Demograficheskoe obozrenie* [Demographic review]. Vol. 6. No. 4: 31–52. (In Russ.)

Ethnography of the peoples of the Tomsk region: study guide. (2018) A.G. Tuchkov (ed.). Tomsk: Tomsk State Pedagogical University Publ. (In Russ.)

Glock C. (1968) *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California Press.

Glyants A. (2018) Belonging to the Muslim community in Dagestan: Analysis of institutions and practices. *Antropologicheskiiy forum* [Anthropological forum]. No. 36: 154–182. (In Russ.)

Peter F. (2006) Individualization and religious authority in Western European Islam. *Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol. 17. No. 1: 105–118.

Karpov V. (2010) Desecularisation: A conceptual framework. *Journal of Church and State*. Vol. 52. No. 2: 232–270.

Klyueva V.P. (2009) Life in an atheistic state: Muslim communities of the Tyumen region (1940–1960s). *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* [Bulletin of archeology, anthropology and ethnography]. No. 10: 117–121. (In Russ.)

Kormina J., Shtyrkov S. (2015) “This is our primordially Russian, and we can’t get away from it”: The background of post-Soviet desecularisation. *Invention of religion: desecularisation in the post-Soviet context: A collection of scientific papers*. Saint-Petersburg: 7–46. (In Russ.)

Laruelle M., Hohmann S. (2020) Polar Islam: Muslim communities in Russia's Arctic cities. *Problems of Post-Communism*. Vol. 67. No. 4–5: 327–337.

Lefevr A. (2015) *Production of space*. Moscow: Arrow Press. (In Russ.)

Nam I.V., Rasskazchikova A.A. (2018) Migrants in a university city (the attitude of the host society). *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State University]. No. 52: 95–100. (In Russ.)

Smetanin F.A. (2015) The role of the Muslim clergy in the formation of communal-territorial relations (the case of Tomsk). *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya* [Tomsk State University Journal of History]. No. 5 (37): 143–149. (In Russ.)

Smetanin F.A. (2022) Religious leaders as actors in the production of Islamic spaces in Tomsk. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* [Bulletin of archeology, anthropology and ethnography]. No. 2 (57): 180–190. (In Russ.) <https://doi.org/10.20874/2071-0437-2022-57-2-14>

Smetanin F.A. (2020) Muslim sociocultural heritage of Tomsk: Historical and ethnological analysis. *Sibirskiy antropologicheskii zhurnal* [Siberian anthropological journal]. Vol 4. No. 4: 50–59. (In Russ.)

Shishkov A. (2012) Some aspects of desecularisation in post-Soviet Russia. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' za rubezhom* [State, religion, church abroad]. No. 2 (30): 165–177. (In Russ.)

Titsian A.E. (2016) Concepts of desecularisation in the sociology of religion. *Vestnik moskovskogo gosudarstvennogo universiteta. Ser. 7. Filosofiya* [Bulletin of Moscow State University. Series 7. Philosophy]. No. 4: 105–118. (In Russ.)

Uzlaner D. (2020) *Post-secular turn. How to think about religion in the 21st century*. Moscow: Gaydar Institute Publishing House. (In Russ.)

White Cathedral Mosque. (2014) Tomsk. (In Russ.)

Woodhead L. (2013) Tactical and strategic religion. *Everyday lived Islam in Europe*. New York: 9–22.

Благодарность. Статья подготовлена в рамках гранта Российского научного фонда № 22-78 10075 «Сравнительный анализ неформальных практик интеграции внутренних и трансграничных мигрантов в современных сибирских региональных столицах (на примере Иркутска, Красноярска и Томска)», <https://rscf.ru/project/22-78-10075/>.

Acknowledgement. The article was prepared as part of the Russian Science Foundation grant No. 22-78 10075 “Comparative analysis of informal practices of integration of internal and cross-border migrants in modern Siberian regional capitals (the cases of of Irkutsk, Krasnoyarsk and Tomsk)”, <https://rscf.ru/project/22-78-10075/>.

Сведения об авторе: Сметанин Федор Анатольевич, кандидат исторических наук, младший научный сотрудник научно-исследовательской части, Иркутский государственный университет (664003, ул. Карла Маркса, 1, Иркутск, Российская Федерация); старший преподаватель кафедры культурологии и музеологии, Национальный исследовательский Томский государственный университет (634050, пр. Ленина, 36, Томск, Российская Федерация); <https://orcid.org/0000-0002-0408-9845>; e-mail: f-smetanin@mail.ru

About the author: Fedor A. Smetanin, Cand. Sc. (History), Junior Research Fellow at the Research Department, Irkutsk State University (1 Karl Marx St., Irkutsk 664003, Russian Federation); Senior Lecturer at the Department of Culture and Museology, National Research Tomsk State University (36 Lenin Ave., Tomsk 634050, Russian Federation); <https://orcid.org/0000-0002-0408-9845>; e-mail: f-smetanin@mail.ru

Поступила в редакцию / Received 19.01.2024

Доработана после рецензирования / Revised 22.07.2024

Принята к публикации / Accepted 12.08.2024

Оригинальная статья / Original paper
<https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.665-675>

EDN: YVNOTI

Формирование мусульманских сообществ российского Крайнего Севера: проблемы адаптации и рождения новых идентичностей

А.К. Магомедов ✉

*Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Российская Федерация
armagomedov@gmail.com*

М.М. Гаджиев

*Дагестанский государственный университет
Махачкала, Российская Федерация
gadjiev.dgu@mail.ru*

Резюме. В статье исследуется, как миграционные процессы в регионы Крайнего Севера привели к созданию в городах исламских сообществ, мусульманской инфраструктуры и новых идентичностей в регионах российской Арктики. Работа опирается на ряд полевых исследований, проведенных автором в 2018, 2019 и 2022 гг. в российских полярных городах, в результате которых были получены ценные эмпирические материалы. Важно подчеркнуть, что мусульманские общины в городах российского Крайнего Севера не производят впечатление того, что они – часть глобальной исламской уммы. Связи с остальным мусульманским миром ограничены. Это не означает, что исламские общины Крайнего Севера автономны. Как и в советский период, в России по-прежнему силен государственный контроль над религиозным пространством. Авторы показывают, что мусульманские общины постепенно адаптируют религиозные практики к циркумполярным условиям. Для многих мусульманских мигрантов для своего выживания и адаптации к новым условиям крайне важно быть частью исламских сетей и сообществ. Данные исследования говорят о пластичности формирующейся идентичности в сознании полярных мусульман. Новым является то, что в шкале идентификационных признаков полярных мусульман определенное место занимает фактор «северянин». Анализ показывает, что интеграция в большое северное сообщество является более подходящим понятием, нежели экстремизм или сопротивление, когда речь идет о мусульманах российской Арктики. Это связано с тем, что исламская идентичность включает достаточно широкий диапазон социально возможных практик, связанных с адаптацией к северным условиям.

Ключевые слова: Ислам, миграция, северные города, мечети, идентичность.

Для цитирования: Магомедов А.К., Гаджиев М.М. Формирование мусульманских сообществ российского Крайнего Севера: проблемы адаптации и рождения новых идентичностей. *Историческая этнология*. 2024. Т.9. №4. С. 665–675. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.665-675> EDN: YVNOTI

Formation of Muslim communities in the Russian Far North: problems of adaptation and the birth of new identities

A.K. Magomedov

Russian State University for the Humanities

Moscow, Russian Federation

armagomedov@gmail.com

M.M. Gadzhiev

Dagestan Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences

Makhachkala, Russian Federation

gadjeiev.dgu@mail.ru

Abstract. The article examines how migration processes to the Far North regions have led to the creation of Islamic communities, Muslim infrastructure and new identities in cities in the regions of the Russian Arctic. The work is based on a number of field studies conducted by the author in 2018, 2019 and 2022 in Russian polar cities, as a result of which valuable empirical materials were obtained. It is important to emphasize that Muslim communities in the cities of the Russian Far North do not give the impression that they are a part of the global Islamic Ummah. Connections with the rest of the Muslim world are limited. This does not mean that the Islamic communities of the Far North are autonomous. As in the Soviet period, control of the state over the religious space is still powerful. The authors show that Muslim communities are gradually adapting religious practices to circumpolar conditions. For many Muslim migrants, it is extremely important to be a part of Islamic networks and communities in order to survive and adapt to new conditions. These studies indicate the plasticity of the emerging identity in the minds of the Muslims in the Arctic. What is new is that the "Northerner" factor occupies a certain place in the scale of identification features of polar Muslims. The analysis shows that integration into the large northern community is a more appropriate concept than extremism or resistance when it comes to Muslims in the Russian Arctic. This is due to the fact that Islamic identity includes a fairly wide range of socially possible practices related to adaptation to northern conditions.

Keywords: Islam, migration, Northern cities, Mosques, identity.

For citation: Magomedov A.K., Gadzhiev M.M. (2024) Formation of Muslim communities in the Russian Far North: problems of adaptation and the birth of new identities. *Istoricheskaya etnologiya* [Historical Ethnology]. Vol. 9. No. 4: 665–675. <https://doi.org/10.22378/he.2024-9-4.665-675> (In Russ.)

Начало 21-го столетия ознаменовалось радикальными, хотя до сих пор не осмысленными, изменениями как в российской мусульманской географии, так и жизни российского исламского сообщества. Речь идет о том, до какой степени миграционные процессы меняют мусульманский ландшафт Российской Федерации. Россия является основным пунктом назначения для трудовых мигрантов из Центральной Азии и Кавказа с момента распада Советского Союза (Laguelle, 2017). Таких мигрантов не менее 12 миллионов, и реальная цифра, возможно, выше, учитывая отсутствие достоверной статистической информации о приез-

жающих, не говоря уже о тех, кто получил российское гражданство. Как подчеркивают авторы масштабного научного проекта под названием «Мигранты и денежные переводы. Восточная Европа и бывший Советский Союз», уже к концу первого десятилетия 21 века «Россия вышла на второе место мире по количеству мигрантов, приезжающих в страну, пропустив вперед Соединенные Штаты» (Migration and Remittances, 2012; Heleniak, Turunen, 2018; Heleniak, 2020). По привлекательности своего рынка труда для мигрантов российские арктические регионы сравнимы с крупными мегаполисами (Shaparov et al., 2022). Растущее число мусульманских мигрантов, которые приезжают в северные регионы России в качестве дешевой рабочей силы, повлияло на характер складывания новых исламских общин, практик и идентичностей.

Российская исламская проблематика сложна и многогранна. Существуют достаточно фундированные исторические изыскания ислама в России. Тем не менее, большинство исследований, ориентированных на современность, посвящены регионам, где мусульмане составляют большинство населения – Северный Кавказ, Урало-Поволжье, Центральная Азия (Yemeljanova, 1999; Малащенко, 2003; Ле Торивелек, 2013). Другие работы преимущественно посвящены вопросам безопасности и политического ислама (Religious and Violence, 2018). Однако, взаимосвязь между миграцией и исламским религиозным развитием в России обсуждалась недостаточно. Мы не рассматриваем борьбу за власть между различными региональными и административными исламскими подразделениями. Также за пределами нашего анализа остаются такие сюжеты, как государственно-исламские взаимоотношения, а также борьба с проявлениями мусульманского радикализма и экстремизма (Старостин, Ярков, 2023).

В своем исследовании мы попытаемся ответить на вопрос: что собой представляют формирующиеся исламские сообщества российской Арктики? В центре исследования – анализ развития мусульманской инфраструктуры, элементов общественной самоорганизации и роли религиозного сознания полярных мусульман в формировании их новой арктической идентичности. Исследование проведено на примере Ямало-Ненецкого автономного округа (ЯНАО), которое является регионом с быстро растущим мусульманским населением (Опарин, 2016).

Работа опирается на ряд полевых исследований, проведенных авторами в ЯНАО в 2018, 2019 и 2022 гг., в результате которых было получено достаточное количество эмпирической информации «из первых рук». Эти данные позволили раскрыть такие важные параметры исламской социальности, как адаптационные механизмы и варианты групповой консолидации мусульманских мигрантов для участия в общественной жизни северных регионов. Исследования были организованы в таких городах российского Севера, как Салехард с прилегающим портом Лабытнанги. Эти города являются визитными карточками Ямало-Ненецкого автономного округа, наряду с такими населенными пунктами, как Новый Уренгой и Надым. Что касается количественных методик, то основным таким методом стал опрос информантов-мусульман путем полуфор-

мализованного интервью по квотной выборке. Общая выборка исследования составила 200 респондентов. Тип и характер выборки определялся целевым критерием – по мусульманской принадлежности.

Краткая постсоветская история ислама в ЯНАО

Первые мусульманские общины в округе создавались в 1990-е гг. по инициативе татар, башкир и азербайджанцев, к которым впоследствии присоединились выходцы с Кавказа и Средней Азии. О стремительно растущем количестве мусульманских мигрантов говорят следующие цифры из исследования российских ученых. Так, в период с 1989 г. по 2010 г. численность приезжих из Средней Азии и Кавказа выросло в 9,4 раз: с 3 126 человек до 29 630 (Старостин, Ярков, 2023). Не существует достоверной информации о том, как менялось количество активно практикующих мусульман в постсоветские десятилетия. Однако, потребность в исламских знаниях, а также религиозных учреждениях, халяльных рынках и магазинах росла по мере увеличения численности мусульманских мигрантов в регионе. В округе существует официальная исламская структура – Духовное управление мусульман ЯНАО, которое по состоянию на 2020 г. включало в себя 17 локальных организаций. Как уже отмечалось, важной характеристикой полярного ислама в России, которая до сих пор остается большой проблемой для ее исследования, является отсутствие точных статистических данных о мусульманской миграции в полярные регионы.

Строительство исламских общественных институтов и их роль в консолидации полярных мусульманских общин

Здесь мы вкратце попытаемся дать ответ на вопрос: есть ли основания говорить о том, что в российских северных населенных пунктах под влиянием полярных обстоятельств сформировался новый – «другой» ислам, чьи характеристики отличаются от характеристик привычного и знакомого ислама, который существует на исторических мусульманских территориях? Мы не нашли на российском Севере «новый» или «особый» ислам, обладающий сугубо арктическими признаками. Более того, большинство признаков, которые мы обнаружили в мусульманских обществах российского Севера, являются распространенными на исторических исламских территориях. Речь идет о таких признаках, как полиэтнический характер мусульманских сообществ, фракционная борьба различных исламских элитных групп за власть, деньги и контроль над мечетями, официальный и силовой контроль над исламскими группами, секьюритизация региональной мусульманской жизни и т.д. Эти моменты хорошо изучены в перечисленной нами литературе, поэтому мы не будем их исследовать (Yarlykarov, 2020; Laruelle, Hohmann, 2019). Тем не менее, мы считаем, что есть несколько элементов, которые делают ислам в городах Крайнего Севера России достаточно конкретным и узнаваемым, чтобы заслужить прилагательное «полярный». Существуют особые характеристики, которые оказывают влияние на формирование специфики полярного ислама. К ним относятся непривычно хо-

лодный климат, затяжные полярные ночи, транспортная и пространственная удаленность арктических городов от современной логистической инфраструктуры, индустриальное устройство северных населенных пунктов. Данные признаки составляют фундамент арктического ислама, которые отличают его от традиционного ислама. (Магомедов, Гаджиев, 2022).

Мусульманские религиозные учреждения являются не просто элементами исламской инфраструктуры. Традиционно и исторически они выступали в качестве санкционированных центров мусульманской общественной активности. В связи с этим возникает вопрос: сколько мечетей и молельных домов построено в регионах российского Севера и Сибири? Мы не будем подробно описывать историю и прочие подробности строительства мусульманской инфраструктуры в городах российской Арктики. Все детали этого процесса изложены в работах российских и зарубежных авторов (Laruelle, Hohmann, 2019; Магомедов, 2022). По состоянию на 2020 г. (этот рубеж берется как время до начала пандемии «Ковид–19») во всех полярных территориях было открыто и легально функционировало 59 официально разрешенных мусульманских институтов и структур. Для пояснения необходимо отметить, что под последними понимаются мечети, молитвенные дома и молитвенные комнаты. Количественные параметры полярного ислама, выраженные в стремительном росте численности культовых учреждений, производят впечатление. Особенно если сравнить эти показатели с историческими исламскими регионами России. Любопытно сопоставить количество культовых учреждений самого крупного северного и сибирского региона – Тюменской области (включая ХМАО и ЯНАО) с аналогичным количеством в Чеченской Республике. Оказалось, что в Тюменской области насчитывается 94 мусульманских учреждений (Laruelle, Hohmann, 2019). Это больше, чем в Чечне – республике, которая позиционируется как регион показной и избыточной религиозности в России.

Что касается изучаемого нами объекта – Ямало-Ненецкого автономного округа, то он отличается тем, что здесь было построено и открыто 13 мечетей и молельных комнат, больше только в Ханты-Мансийском автономном округе, где насчитывается 21 таких объектов. Из остальных регионов по части развития ислама нужно отметить Республику Саха (8 мечетей и молельных комнат), а также Республику Коми (9 мечетей и молельных комнат). В Мурманской области построены две мечети: в самом Мурманске и в Северодвинске. На территории Красноярского края находится самая северная в мире мечеть в городе Норильске. В Архангельской области одна мечеть и одна молельная комната. Даже в Магаданской области две молельные комнаты. На сегодняшний день существует всего два субъекта РФ, где нет исламских культовых учреждений – Ненецкий автономный округ и Чукотка.

*Ислам, общественная самоорганизация
вокруг мусульманских институтов и вопросы идентичности*

В отличие от основных мусульманских регионов России и ближнего зарубежья (Кавказа, Урало-Поволжья и Центральной Азии) ислам в российских арктических регионах является городским. Важность религии среди мигрантов проистекает из необходимости выживания и адаптации в местах, которые являются новыми и чуждыми любому приезжему. Как утверждали некоторые из моих кыргызских респондентов: «Мы узнали об исламе на Севере. У нас дома в мечеть ходят и исповедуют ислам только старики». Иными словами, то, что принято называть «возрождением» ислама среди мигрантов – это понимание новых путей возвращения в ислам в непривычной чужеродной среде (Опарин, 2016). При этом важно понимать, что указанное «возрождение» представляет собой не простой процесс «возвращения» к исламу. Это сложный процесс, включающий трансформацию систем принадлежности, политики идентичности, сетевого взаимодействия, а также религиозных практик и систем верований, которые переплетаются с трудностями эмигрантской жизни.

Мигранты в городах российского Севера не живут изолированной жизнью, как это имеет место в российских мегаполисах, например, в Москве или Санкт-Петербурге.

Несмотря на то, что рабочий день большинства мигрантов очень плотный, они оказались в состоянии поддерживать социальную жизнь и реализовывать основные общественные практики, связанные с взаимопомощью и взаимодействием. В таком контексте важнейшими общественными институтами выступают мечети и халяльные кафе. Сети взаимодействия, основанные на общей религиозности, этнической принадлежности и родстве, воспринимаются как безопасное пространство социальной, экономической и политической жизни мусульманских общин полярных городов. Религия объединяет мигрантов разных национальностей (например, узбеков, кыргызов, таджиков, казахов и др.), связанных экономическими и политическими связями. Мечети предлагают пространство для общения и социальной жизни, доступ к экономическим возможностям, а также физическое благополучие. Этнические и религиозные (халяль) кафе предлагают мигрантам не только еду по доступным ценам (иногда кафе при мечетях также предлагают бесплатную еду), но и относительно безопасное пространство для общения, празднования, общения, нетворкинга, доступа к информации и других возможностей. Кафе являются наиболее важными местами для мигрантов, где можно не только поесть после долгого рабочего дня. Во многих кафе также есть молельные комнаты, о которых публично не объявляют, но которые являются общими внутри сообщества кафе (частые посетители, друзья/знакомые, сослуживцы администрации кафе или просто мигранты).

Стремление к социальной открытости и к строительству стабильных взаимоотношений с неисламскими структурами (органами власти, немусульманскими общинами и лидерами) делает исламские сообщества российского Край-

него Севера готовыми к строительству общего северного экономического и общественного пространства.

Условия жизни мигрантов в Арктике суровы не только в буквальном смысле слова. Жизненные стратегии новоприбывших мигрантов ориентированы на адаптацию к новым условиям, а это влияет на представление о системах принадлежности и идентичности (Yasmin, 2017). Среди мусульманских мигрантов существует несколько институций, обеспечивающих идентичность, взаимодействие и принадлежность, и они сосредоточены вокруг выживания и обеспечения безопасности. Если человек регулярно посещает одну из мечетей, то весьма вероятно, что его контакты и общение распространяются на людей, которые также посещают мечети. Те, кто регулярно посещает мечети, также стараются познакомить своих друзей или членов семьи с контактами, которые они установили через мечеть. Халяльные кафе функционируют аналогичным образом – как ключевые элементы мусульманских сетей взаимодействия.

Не все мигранты-мусульмане посещают службы в мечетях. Некоторые, как женщины, так и мужчины, предпочитают исповедовать свою религию дома. «Если у человека есть все и нет проблем, ему не нужно выходить на улицу за помощью, он может работать и молиться дома», – сказал узбекский мужчина, у которого нет возможности посещать исламские учреждения по причине занятости. Такие люди слабо представляют себе, как работает мусульманская община, даже если они иногда посещают халяльные кафе для того, чтобы отдохнуть и пообщаться. Социальные отношения и социальная жизнь этих мигрантов ограничиваются их общением в первую очередь с родственниками, и именно эти родственные связи активизируются в случае болезни или острых проблем.

Для многих мусульманских мигрантов для своего выживания и адаптации к новым условиям крайне важно быть частью исламских сетей и сообществ. Здесь мы приведем примеры того, как мусульманские мигранты представляют себе свои сообщества, которые создаются вокруг мечети. Важно отметить, что существует неформальная разница между теми, кто идентифицируются как *соблюдающие* (практикующие мусульмане) или *не соблюдающие* (непрактикующие). Те, кто считаются практикующими мусульманами, имеют более высокий авторитет. Высоко ценятся их более глубокие религиозные знания и опыт, а также религиозный капитал (уважение, доверие и авторитет). Мы здесь не говорим о светском признании религиозных авторитетов со стороны местных органов власти, силовых структур, соседних диаспор и т.д. Мы ведем речь сугубо о внутри-мусульманских делах.

Непрактикующие мусульмане стараются следовать примеру, советам и наставлениям практикующих, чтобы повысить свой статус и увеличить свой социальный авторитет и возможности. Уважение и доверие являются наиболее ценным капиталом, который, несомненно, может быть решающим во многих отношениях при разделении между практикующими и непрактикующими мусульманами. Это может повлиять на партнерство и продвижение в бизнесе, шансы на трудоустройство, лидерство, доступ к общению, социальную жизнь, дружбу,

брак и другие события. Один бизнесмен, который занимается доставкой в северные города халяльных продуктов, сказал нам: «Я работаю только с теми людьми, кто *соблюдает*, потому что могу им доверять. В нашей работе доверие – это самое главное. По значимости ценность доверия стоит рядом с такими ценностями, как семья и деньги. Без доверия ничего не работает. Работать можно только с *соблюдающими* мусульманами и доверять настоящим мусульманам, которые боятся Аллаха. Если человек не боится Аллаха, то он не следует и правилам. Если он не боится Аллаха, то он не боится красть у других».

На наш вопрос о том, как он находит людей, которые, на его взгляд, являются *соблюдающими* (которые действительно следуют религиозным правилам), он ответил: «Обычно верующий мусульманин встречает людей в мечети на пятничной молитве, видит, как они молятся, и так он узнает о других единоверцах. Я хожу в эту мечеть уже более 15 лет и знаю, кто чужой, а кто наш. Мечеть – это не только место, где можно помолиться. Конечно, многие так и делают, но многие посещают одну и ту же мечеть в течение многих лет. У нас есть коллектив верующих, который постепенно складывался, в этом коллективе есть костяк лидеров и авторитетов, и мы знаем друг друга и доверяем друг другу в разных делах».

Костяк, о котором говорили этот и другие респонденты, – группа людей (постоянных посетителей), которые часто посещают и, по крайней мере, узнают друг друга по внешности, по имени и этнической принадлежности. Другими словами, люди, посещающие мечеть, чувствуют, что существует настоящая община, у которой есть *костяк*. Очень часто такой костяк неформально объединяет вокруг себя других верующих. Но есть и общины, которые формируются формальными религиозными лидерами – имамами, которые стоят во главе мечетей.

Анализ показывает, что интеграция в большое северное сообщество является более подходящим понятием, нежели экстремизм или сопротивление, когда речь идет о мусульманах российской Арктики. Данные исследования говорят о пластичности формирующейся идентичности в сознании полярных мусульман. Новым является то, что в шкале идентификационных признаков полярных мусульман определенное место занимает фактор «северянин». Это связано с тем, что исламская идентичность включает достаточно широкий диапазон социально возможных практик, связанных с адаптацией к северным условиям. Большая часть мусульман живет и строит свои планы относительно будущего в поликонфессиональной среде. Верующие преодолевают двойной вызов: в культурном поле в рамках этноконфессионального меньшинства и в современном региональном обществе, где они пытаются найти собственное место. При этом мусульманская принадлежность и рождающаяся северная идентичность не противоречат друг другу, а дополняют. Все это не позволяет рассматривать ислам и носителей исламской идентичности в российских полярных регионах в качестве угрозы существующей системе.

* * *

Важно подчеркнуть, что мусульманские общины в городах российского Крайнего Севера не производят впечатление того, что они – часть глобальной исламской уммы. Связи с остальным мусульманским миром ограничены. Это не означает, что исламские общины Крайнего Севера автономны. Как и в советский период, в России по-прежнему силен государственный контроль над религиозным пространством. Ислам разрешено исповедовать, но в специально построенных и одобренных государством местах.

На формирование общественного сознания полярных мусульман в России оказывают влияние ряд факторов. К ним относятся общая история (советское прошлое, культура и индивидуальный или семейный миграционный опыт), общий опыт мусульман, живущих в немусульманском обществе, общий статус меньшинства и общие ценности. Данные обстоятельства имеют решающее значение.

Термин «мусульманское сообщество», несмотря на его критику, все еще может быть полезен для понимания систем принадлежности в новой и непонятной среде арктических городов. Независимо от того, существуют ли они в форме групп или сетей, коллективы и сообщества как в воображаемом, так и в реальном измерениях включают в себя живые социальные отношения между индивидами, которые создают пространства социального (и часто религиозного) участия, чтобы выжить и сохранить безопасность. Тем не менее, нет достаточного количества систематических исследований, объясняющих, как формируются и функционируют системы принадлежности и идентичности в условиях неопределенности. Изучение новых и смешанных идентичностей в атмосфере городского капитализма может представлять многообещающую исследовательскую перспективу по мере дальнейшего расширения исламского пространства на Север.

Конфликт интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflict of interests

The author declares no relevant conflict of interests.

ЛИТЕРАТУРА

Ле Торривеллек К. Состояние и особенности «российского ислама» // Записки аналитического центра «Обсерво», 2013. № 4. С. 3–24.

Магомедов А.К. Полярный ислам в системе российских мусульманских коммуникаций и «новой» социальной мобильности. Ульяновск: УлГУ. 2022.

Магомедов А.К., Гаджиев М.М. Полярный ислам в контексте рождения «новой мусульманской географии» России: социальные, институциональные и идентификационные характеристики // Исламоведение. Научно-теоретический журнал. 2022. Т. 13. № 3 (53). С. 87–98.

Малашенко А. Два несхожих ренессанса // Отечественные записки. 2003. № 5. С. 56–65.

Опарин Д. «Местные» и «приезжие» на Ямале: социальные границы и вариативность миграционного опыта // Сибирские исторические исследования. 2016. №4. С. 108–130.

Старостин А.Н., Ярков А.П. Ислам на Ямале: особенности интеграции в арктической зоне // Современная Европа. 2013. № 6. С. 1–14.

Heleniak T., Turunen E., Wang Ch. Cities on Ice: Population Change in the Arctic. *The Northern Forum*. 2018. 26 October. URL: <https://www.northernforum.org/en/news/481-cities-on-ice-population-change-in-the-arctic> (дата обращения: 17.03.2024)

Heleniak T. The Future of the Arctic Population // *Polar Geography*. 2020. P. 1–17. <https://doi.org/10.1080/1088937.X.2019.1707316>

Laruelle M. Central Asian Migrants as New Actors in Russia's Arctic Urban Landscape // *Urban Sustainability in the Arctic: Visions, Contexts, and Challenges* / ed. By Marlene Laruelle and Robert Orttung. Washington DC: IERES. 2017. P. 463–473.

Laruelle M., Hohmann S. Polar Islam: Muslim Communities in Russia's Arctic Cities. *Problems of Post-Communism*. 2019. 22 August. <https://doi.org/10.1080/10758216.2019.1616565>

Migration and Remittances Eastern Europe and the Former Soviet Union / ed. by A. Mansoor, B. Quillin. Washington DC: The World Bank. 2012.

Religion and Violence in Russia. Context, Manifestations, and Policy / ed. by Olga Oliker. A Report of the CSIS Russia and Eurasia Program. June 2018. Lanham, Boulder: Rowman&Littlefield.

Shaparov A.E., Sokolova F.K., Magomedov A.K., Bhagwat J. Population migration in the supporting regions of the Russian Arctic to improve international competitiveness of the Northern Sea Route // *Polar Record*. 58. 2022. e4. <https://doi.org/10.1017/S0032247421000711>

Yarlykapov A. Divisions and Unity of the Novy Urengoi Muslim Community // *Problems of Post-Communism*. 2 September. 2020. Vol. 67. No. 4–5. P. 338–347.

Yeasmin N. Cultural Identities in Sustaining Religious Communities in the Arctic Region: An Ethnographic Analysis of Religiosity from the Northern Viewpoint. *Journal of Ethnology and Folkloristics*. 2017. Vol. 11. Issue 2. P. 51–67. <https://doi.org/10.1515/jef-2017-0013>

Yemelianova G. Islam and Nation Building in Tatarstan and Dagestan of the Russian Federation // *Nationalities Papers*. 1999. Vol. 27. No. 4. P. 605–629.

REFERENCES

Heleniak T., Turunen E., Wang Ch. (2018). Cities on ice: Population change in the Arctic. *The Northern Forum*. 26 October. Available at: URL: <https://www.northernforum.org/en/news/481-cities-on-ice-population-change-in-the-arctic> (accessed: 17.03.2024).

Laruelle M. (2017). Central Asian Migrants as new actors in Russia's Arctic urban landscape. In: *Urban Sustainability in the Arctic: Visions, Contexts, and Challenges*. Marlene Laruelle and Robert Orttung (eds.). Washington DC: IERES: 463–473.

Laruelle M., Hohmann S. (2019). Polar Islam: Muslim Communities in Russia's Arctic Cities. *Problems of Post-Communism*. 22 August. Published online. <https://doi.org/10.1080/10758216.2019.1616565>

Le Torrivelek K. (2013). The state and features of “Russian Islam”. *Zapiski analiticheskogo centra “Observe”* [Notes of the Observe analytical center]. No. 4: 3–24. (In Russ.)

Magomedov A.K. (2022). *Polar Islam in the system of Russian Muslim communications and “new” social mobility*. Ul'yanovsk: UISU Publ. (In Russ.)

Magomedov A.K., Gadzhiev M.M. (2022). Polar Islam in the context of the birth of the “new Muslim geography” of Russia: social, institutional and identification characteristics. *Islamovedenie. Nauchno-teoreticheskiy zhurnal* [Islamic Studies. Scientific-theoretical journal]. Vol. 13. No. 3 (53): 87–98. (In Russ.)

Malashenko A. (2003). Two dissimilar renaissances. *Otechestvennye zapiski* [Domestic notes]. No. 5: 56–65. (In Russ.)

Migration and Remittances (2012). Eastern Europe and the Former Soviet Union. A. Mansoor, B. Quillin (eds.). Washington DC: The World Bank. (In Russ.)

Oparin D. (2016) “Locals” and “newcomers” in Yamal: social boundaries and variability of migration experience. *Sibirskie issledovaniya* [Siberian historical research]. No. 4: 108–130. (In Russ.)

Religion and Violence in Russia. Context, Manifestations, and Policy (2018). By Olga Oliker (eds.). A Report of the CSIS Russia and Eurasia Program. June 2018. Lanham, Boulder: Rowman&Littlefield.

Starostin A.N., Yarkov A.P. (2013) Islam in Yamal: Features of integration in the Arctic zone. *Sovremennaya Evropa* [Contemporary Europe]. No. 6: 1–14. (In Russ.)

Shaparov A.E., Sokolova F.K., Magomedov A.K., Bhagwat J. (2022). Population migration in the supporting regions of the Russian Arctic to improve international competitiveness of the Northern Sea Route. *Polar Record*. 58: 4. <https://doi.org/10.1017/S0032247421000711>

Heleniak T. (2020). The future of the Arctic population. *Polar Geography*. 1–17. <https://doi.org/10.1080/1088937.X.2019.1707316>

Yarlykapov A. (2020) Divisions and unity of the Novyy Urengoy Muslim community. *Problems of Post-Communism*. September 2. Vol. 67. No. 4–5: 338–347.

Yeasmin N. (2017) Cultural identities in sustaining religious communities in the Arctic Region: An ethnographic analysis of religiosity from the Northern viewpoint // *Journal of Ethnology and Folkloristics*. Vol. 11. Issue 2: 51–67. <https://doi.org/10.1515/jef-2017-0013>

Yemelianova G. (1999) Islam and nation building in Tatarstan and Dagestan of the Russian Federation. *Nationalities Papers*. Vol. 27. No. 4: 605–629.

Сведения об авторах:

Магомедов Арбахан Курбанович, доктор политических наук, главный научный сотрудник и профессор кафедры зарубежного регионоведения и внешней политики, Российский государственный гуманитарный университет (125047, Миусская пл., 6, Москва, Российская Федерация); <https://orcid.org/0000-0003-1303-1511>; e-mail: armagomedov@gmail.com

Гаджиев Магомедэмин Магомедрасулович, доктор политических наук, профессор кафедры философии и социально-политических наук, Дагестанский государственный университет (367000, ул. М. Гаджиева, 43А, Махачкала, Российская Федерация); <https://orcid.org/0000-0001-9205-3780>; e-mail: gadjiev.dgu@mail.ru

About the authors:

Arbakh K. Magomedov, Doctor Sc. (Politics), Senior Research Fellow and Professor at the Department of Foreign Regional Studies and Foreign Policy, Russian State University for the Humanities (6 Miusskaya sq., Moscow 125047, Russian Federation); <https://orcid.org/0000-0003-1303-1511>; e-mail: armagomedov@gmail.com

Magomedemin M. Gadzhiev, Doctor Sc. (Politics), Professor at the Department of Philosophy and Socio-Political Sciences, Dagestan State University (43A M. Gadzhiev St., Makhachkala 367000, Russian Federation); <https://orcid.org/0000-0001-9205-3780>; e-mail: gadjiev.dgu@mail.ru

Поступила в редакцию / Received 20.03.2024

Доработана после рецензирования / Revised 28.05.2024

Принята к публикации / Accepted 7.08.2024



Подготовка и издание журнала осуществлены в рамках
Государственной программы Республики Татарстан
«Сохранение национальной идентичности татарского народа»

The preparation and publication of the journal were carried out within
the framework of the State program of the Republic of Tatarstan
“Preservation of the National Identity of the Tatar People”

Академия наук Республики Татарстан является правообладателем исключительных
имущественных прав на свои издания. Любое использование материала данного издания
(размещение в Интернете, перепечатка, переиздание и т.д.), полностью или частично,
без разрешения правообладателя запрещается.

The Tatarstan Academy of Sciences is a holder of exclusive property rights of its own publications.
Any use of the material of this publication (publishing online, reprint, republish, etc.),
in whole or in part, without permission of the rights holder is prohibited.

<https://historicaethnology.org>

E-mail: his.ethnology@gmail.com

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОЛОГИЯ. 2024. Том 9. № 4
Сетевое издание

HISTORICAL ETHNOLOGY. 2024. Vol. 9. No. 4
Online media

Компьютерная верстка – *Л.М. Зигангареева, А.Р. Тухватуллина*
Оригинал-макет подготовлен

в Институте истории им. Ш. Марджани АН РТ
420111, г. Казань, ул. Батурина, 7

Дата выхода в свет 28.08.2024 г.

Формат 60×84 ¹/₈

Свободная цена